

ARCHAEOLOGIA
ABRAHAMICA

II

ARCHAEOLOGIA ABRAHAMICA II

RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES
SCIENTIFIC COUNCIL “THE ROLE OF RELIGION IN HISTORY”
INSTITUTE OF SLAVIC STUDIES
INSTITUTE OF WORLD HISTORY
INSTITUTE OF ORIENTAL STUDIES

ARCHAEOLOGIA ABRAHAMICA II

Studies in the interconfessional relations

Edited by *Leonid Beliaev & Vladimir Petrukhin*

Moscow
 **КУЧКОВО ПОЛЕ**
издательство

2026

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
НАУЧНЫЙ СОВЕТ «РОЛЬ РЕЛИГИИ В ИСТОРИИ»
ИНСТИТУТ СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ
ИНСТИТУТ ВСЕОБЩЕЙ ИСТОРИИ
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

ARCHAEOLOGIA ABRAHAMICA II

Исследования в области
межконфессиональных отношений

Редакторы *Леонид Беляев* и *Владимир Петрухин*

Москва
 **КУЧКОВО ПОЛЕ**
издательство

2026

УДК 902/904
А 87

Утверждено к печати Ученым советом Института славяноведения РАН
(Протокол № 10 заседания Ученого совета ФГБУН Института славяноведения РАН
от 23.12.2025)

Утверждено к печати Ученым советом Института Всеобщей истории РАН
(Протокол № 5 заседания Ученого совета ФГБУН Института всеобщей истории РАН
от 15.12.2025)

Рекомендовано к изданию РИСО Института востоковедения РАН 22.12.2025

Редакционная коллегия

А. К. Аликберов, Л. А. Беляев (редактор-составитель), Е. А. Мельникова, Т. М. Мастюгина
(выпускающий редактор), В. Я. Петрухин (редактор-составитель), Е. С. Узенева

Рецензенты

доктор исторических наук М. В. Бибилов
доктор исторических наук М. В. Лескинен
М. Е. Васильев

А 87 ARCHAEOLOGIA ABRAHAMICA II: Исследования в области межконфессиональных отношений / ред.-сост.: Л. А. Беляев, В. Я. Петрухин. — М.: Издательство «Кучково поле», 2026. — 320 с.: илл.; 16 л. илл.

ISBN 978-5-907813-49-6

В 2009 году вышла в свет книга под титулом Archeologia Abrahamica. В ней была заявлена идея совместного изучения культурной истории народов, исповедовавших авраамические религии — христианство, иудаизм и ислам. Исследования охватили области Средиземноморья и Северной Евразии в древности и в Средние века. Очередной шаг в этом направлении сделан в новом выпуске, ориентированном на проблемы межконфессиональных отношений в том же обширном этнокультурном и историческом пространстве. Инициаторы издания — Научный совет РАН «Роль религии в истории», Институт славяноведения РАН, Институт всеобщей истории, Институт востоковедения РАН.

УДК 902/904

ISSN: 3033-7291
DOI: 10.62620/IKP.2026.32.85.001

© Научный совет РАН «Роль религии в истории», 2026
© Институт славяноведения РАН, 2026
© Институт всеобщей истории РАН, 2026
© Институт востоковедения РАН, 2026
© Авторы статей, 2026
© ООО «Издательство «Кучково поле», 2026

Approved for publication by the Scientific Council of the Institute of Slavic Studies of the Russian Academy of Sciences (Minutes No. 10 of the meeting of the Scientific Council of the Institute of Slavic Studies of the Russian Academy of Sciences dated December 23, 2025)

Approved for publication by the Academic Council of the Institute of World History of the Russian Academy of Sciences (Minutes No. 5 of the meeting of the Academic Council of the Institute of World History of the Russian Academy of Sciences dated 12/15/2025)

Recommended for publication by the RISO Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences on 12/22/2025

Editorial board

A. K. Alikberov, L. A. Belyaev (editor in chief), E. A. Melnikova,
T. M. Mastyugina (managing editor), V. Ya. Petrukhin (editor in chief),
E. S. Uzeneva

Reviewers

Doctor of Historical Sciences M. V. Bibikov
Doctor of Historical Sciences M. V. Leskinen
M. E. Vasiliev

A 87 ARCHAEOLOGIA ABRAHAMICA II: Studies in the interconfessional relations / ed.-comp.: L. A. Belyaev, V. Ya. Petrukhin. Moscow: Kuchkovo Pole Publishing House, 2026. — 320 p.: fi g.; 16. l. fi g.

ISBN 978-5-907813-49-6

In 2009 a book was published under the title Archeologia Abrahamica. It stated the idea of jointly studying the cultural history of the peoples who professed the Abrahamic religions — Christianity, Judaism and Islam. The research covered the areas of the Mediterranean and Northern Eurasia in ancient times and in the Middle Ages. Another step in this direction has been taken in a new issue focused on the problems of interconfessional relations in the same vast ethnocultural and historical space. The initiators of the publication are the Scientific Council of the Russian Academy of Sciences “The Role of Religion in History”, the Institute of Slavic Studies of the Russian Academy of Sciences, the Institute of Universal History, and the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences.

ISSN: 3033-7291

DOI: 10.62620/IKP.2026.32.85.001

© Scientific Council of the Russian Academy of Sciences “The Role of Religion in History”, 2026
© Institute of Slavic Studies of the Russian Academy of Sciences, 2026
© Institute of World History of the Russian Academy of Sciences, 2026
© Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, 2026
© The authors, 2026
© LLC Kuchkovo Pole Publishing House, 2026

Предисловие (от редколлегии)

В 2009 году вышла в свет книга под титулом «*Archaeologia Abrahamica*» (редактор-составитель Л. А. Беляев). В ней была заявлена идея комплексного изучения культурной истории народов, исповедовавших авраамические религии — христианство, иудаизм и ислам, почитавших библейского пророка Авраама. Актуальность такого подхода очевидна и в современном мире, стремящемся к «авраамическим соглашениям» в конфликтах на Ближнем Востоке. Термин «археология» используется авторами в широком смысле, как «наука о древностях». Исследования авторов первой книги охватывали не только области Средиземноморья, Северного Кавказа и Средней Азии, но и Северной Евразии в древности и в Средние века. Очередной шаг в этом направлении сделан в новом выпуске предполагаемого серийного издания, ориентированном на проблемы межконфессиональных отношений в том же обширном этнокультурном и историческом пространстве, охватив и период Новой истории в Восточной Европе. Инициаторы издания — Научный совет РАН «Роль религии в истории», Институт славяноведения РАН, Институт всеобщей истории РАН, Институт востоковедения РАН.

Сборник открывает статья В. А. Шнирельмана, относящаяся к предыстории региона, связанного с зарождением авраамических религий. Статья извлечена из архива автора, занимавшегося проблемой происхождения производящего хозяйства в 1980–1990-е годы. Она не утратила свою актуальность, хотя получены новые данные о развитии скотоводства и особенно городской культуры на доисторическом Ближнем Востоке.

Следующий раздел посвящен данным археологии о межконфессиональных отношениях на Ближнем Востоке и связанных с ним регионах Северного Кавказа и Средней Азии, воздействия сюжетов христианской агиографии на раннесредневековое искусство аланов Северного Кавказа (И. А. Аржанцева) до истории «восточно-сирийского христианства» в Средней Азии (вплоть до эпохи монгольских завоеваний XIII в., А. А. Михеева).

Статьи разделов по средневековому периоду и раннему Новому времени во многом связаны с научными интересами В. Я. Петрухина — участника проекта «*Archaeologia Abrahamica*», отметившего свое 75-летие летом 2025 г.: они затрагивают проблемы отношения к языческому наследию



Владимир Яковлевич Петрухин

в Раннесредневековой Европе и Древней Руси (А. В. Подосинов, Д. Е. Мишин, А. В. Чернецов), восприятия библейской и христианской традиций на Севере Европы (Т. Н. Джаксон, Е. А. Мельникова), сложные проблемы интертекстуальности книжной культуры (А. А. Турилов, П. В. Петрухин, Д. Г. Полонский, М. А. Юсим).

Традиционными для проблематики Института славяноведения РАН стали исследования места иудеев в истории славянских стран (Г. П. Мельников,

В. В. Мочалова). Комплексным проблемам этноконфессиональной истории (и историографии) Хазарии посвящены статьи Т. М. Калининой, Н. В. Кашовской и С. В. Кашаева.

Специальный интерес представляют межконфессиональные отношения на Балканах (статьи Н. В. Евстафьева, И. В. Зайцева и А. А. Леонтьевой).

Наконец, с недавним исследовательским проектом РНФ в 2023–2024 гг. (Институт славяноведения РАН, рук. В. Я. Петрухин) связан раздел, посвященный строительству синагог вне черты оседлости (С. В. Падалко, Д. В. Валуев). В этот раздел естественным образом включена статья, основанная на археологических находках в Москве, — раскопками на Сретенке был обнаружен волчок, используемый для гаданий во время иудейского праздника ханука (Ю. А. Лихтер, Н. В. Фролов, К. А. Егоров): находка не относится прямо к синагоге, но характеризует традиционный иудейский быт в столице того времени, когда проживание евреев было под запретом.

Редколлегия и авторы сборника искренне благодарят коллег, приложивших усилия к организации издания, — д. и. н., профессора РАН О. В. Хаванову, к. и. н. Н. С. Гусева, к. и. н. Н. В. Евстафьева, к. и. н. Д. Г. Полонского, А. М. Беляеву, М. Е. Васильева, президента Института Ближнего Востока Е. Я. Сатановского.

К ПРЕДЫСТОРИИ
АВРААМИЧЕСКИХ
РЕЛИГИЙ

Стадо Авраамово: экология и древние хозяйственные системы (из архива ученого)¹

Виктор Александрович Шнирельман
Институт этнологии и антропологии РАН

Каждому, кто знаком с текстом Ветхого Завета, несомненно, запомнились строки, посвященные суровому быту патриархов, предков народа Израиля. В древних преданиях они представлены главным образом скотоводами, то и дело переходившими с места на место и вступавшими в те или иные контакты с коренными обитателями, жившими, в отличие от них, в укрепленных поселках или городах и неизменно считавшими их чужаками, пришельцами. Эта картина долгое время казалась многим специалистам настолько ясной и непротиворечивой, что, испытывая к ней полное доверие, они помещали ее в основу своих экскурсов в социальные отношения и духовную жизнь древних евреев. «Любой анализ социальных институтов Ветхого Завета должен начинаться с исследования номадизма» — писал в свое время Ролан де Во, один из лучших знатоков истории Древней Палестины².

Из такого подхода как будто бы логически вытекал вывод о том, что, во-первых, предки древних евреев, а возможно, и семитов в целом, были скотоводами-кочевниками, во-вторых, предания о патриархах сохранили воспоминания о нашествии кочевых племен в Палестину, в-третьих, появление патриархов в Палестине можно связать с миграциями так называемых аморитов, происходившими на рубеже III–II тыс. до н. э. Эта концепция, в прошлом принимаемая едва ли не всеми учеными, разделялась многими специалистами и в конце XX в. Она была в особенности популярна у археологов³.

¹ Эта статья, обосновывающая важность экологического подхода для интерпретации археологических данных, была написана в основном в 1989–1991 гг., но в начале 1990-х гг. опубликовать ее не удалось.

² *Vaux R. de. Ancient Israel. Vol. 1: Social institutions.* N. Y., 1965. P. 3.

³ *Albright W. F. The archaeology of Palestine.* L., 1960; *Kenyon K. M. Archaeology in the Holy Land.* L., 1960; *Kenyon K. M. The Bible and recent archaeology.* L., 1978; *Perrot J. Palestine-Syria-Cilicia // Courses towards urban life.* Chicago, 1962; *Anati E. Palestine before the Hebrews.* N. Y., 1963; *Vaux R. de. Palestine during the Neolithic and Chalcolithic periods // Cambridge Ancient History. Vol. 1. Chap. 9(b), § V–VIII.* Cambridge, 1966; *Vaux R. de. Palestine in the Early Bronze Age // Ibid. Chap. XV.* Cambridge, 1966.

Между тем более тщательное изучение библейских текстов и их сопоставление с историческими реалиями уже давно породили настороженное отношение ряда специалистов к указанной концепции. За последние десятилетия XX в. было выдвинуто столько новых противоречащих друг другу интерпретаций, связанных с патриархами сюжетов, что закономерно возникает вопрос, имеют ли эти предания вообще какую-либо историческую подоснову, а если да, то, в чем она заключается и как ее можно вычленить¹. Дискуссии ведутся главным образом в трех направлениях: об образе жизни патриархов, о хронологии связанных с ними событий, о локализации первичной территории, где эти события разворачивались.

Если, по мнению большинства ученых, патриархи вели образ жизни полукочевников-скотоводов², то некоторые другие авторы, напротив, считают их скотоводами и земледельцами, которые жили в основном оседло, лишь в отдельные сезоны отгоняя стада подальше от засеянных полей, что поручалось специальным пастухам³. Разногласия касаются и состава стад: те авторы, которые моделируют образ жизни патриархов, опираясь на письменные сведения о полукочевниках Северной Месопотамии первой половины II тыс. до н. э., считают сообщения о крупном рогатом скоте, содержащиеся в книге Бытия, поздними вставками⁴. Те же, у кого эти сообщения не вызывают сомнений, видят в них доказательства постепенного перехода патриархов к оседлому образу жизни⁵. Некоторые специалисты отказываются считать поздними вставками даже сообщения о наличии верблюдов в стадах патриархов⁶. Наконец, У. Олбрайт одно время отстаивал гипотезу о том, что в лице Авраама древний автор вывел богатого караванщика⁷, однако это предположение как будто не нашло широкой поддержки.

Не менее разнообразны и предлагавшиеся разными авторами датировки эпохи патриархов. В целом они колеблются в пределах II тыс. до н. э. Но некоторые специалисты высказывают соображение о том, что зафиксирован-

¹ *Zigmond M. L.* Archaeology and the "Patriarchal Age" of the Old Testament // *Explorations in cultural anthropology*. N. Y., 1964. P. 571–598.

² *Noth M.* The history of Israel. N. Y., 1958; *Kenyon K. M.* The Bible and recent archaeology; *Henniger J.* Zum Frühsemitischen Nomadentum // *Viehwirtschaft und Hirtenkultur*. Budapest, 1969; *Grant M.* The history of Ancient Israel. L., 1984.

³ *Halder A.* Who were the Amorites? Leiden, 1971; *De Geus C. H. J.* The tribes of Israel. Assen, 1976; *Seters J. van.* Abraham in history and traditions. New Haven, 1975.

⁴ *Klengel H.* Zwischen Zelt und Palast. Die Begegnung von Nomaden und Sesshaften in Alten Vorderasien. Leipzig, 1972.

⁵ *Vaux R. de.* Ancient Israel.

⁶ *Шифман И. Ш.* Ветхий Завет и его мир. М., 1987. С. 90; *Seters J. van.* Abraham in history and traditions. P. 17.

⁷ *Albright W. F.* Abram the Hebrew: a new archaeological interpretation // *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* (далее — BASOR). 1961. No. 163. P. 36–54.

ные в преданиях факты хорошо соответствуют историческим реалиям первой половины I тыс. до н. э., а сами истории имеют легендарный характер¹.

Наконец, споры вызывает и локализация территории, где начали формироваться предания о патриархах. Одни авторы связывают ее с Центральной Палестиной², другие — с Южной Палестиной³, третьи — с обширной степной зоной, протянувшейся от Северной Сирии до Западной Иордании⁴.

В настоящее время в науке все большее признание получает экологический подход, увязывающий древние хозяйственные системы с особенностями природной среды. Нельзя ли применить этот подход к интерпретации преданий о патриархах? Для этого надо прежде всего непредвзято оценить специфику хозяйственных систем, зафиксированных в Ветхом Завете, выяснить, где, когда и при каких условиях такие системы могли сложиться на территории Сиро-Палестинского региона, и, наконец, в какой природной обстановке они могли нормально функционировать.

Для скотоводства патриархов характерен достаточно однородный состав стада, неизменно состоявшего из мелкого и крупного рогатого скота, а также ослов (Быт. 12:16; 24:35; 26:14; 29: 2,3, 6-9; 30:31-43; 31:38; 32:5,7; 34:28). Верблюды упоминались реже и, главным образом, в связи с дальними путешествиями (Быт. 12:16; 24:10,11, 32,35, 61; 30:43; 31:34; 32:7; 37:25). Мелкий и крупный рогатый скот разводили не только на мясо, а и ради молока и шерсти (Быт. 18:7,8; 31:19; 33:13). Ослов использовали для транспортных целей (Быт. 22:3). Крупный и мелкий рогатый скот служил для жертвоприношений (Быт. 15:19; 22:13) и для дарообмена (Быт. 20:14; 21:27). В дарообмене также иногда фигурировали ослы и верблюды (Быт. 32:14,15).

Было знакомо патриархам и земледелие. В Ветхом Завете не только упоминаются мучной хлеб (Быт. 18:6; 19:3) и чечевичная похлебка (Быт. 25:29-34), служившие им обыденной пищей, но содержатся и прямые указания на разведение злаков, в особенности — ячменя (Быт. 26:12; 30:14; 37:7). Земледелие было как будто бы пашенным (Быт. 26:14).

Что известно о формировании хозяйственных систем, обладавших всеми этими чертами? Обсуждение этой проблемы на материалах из Леванта тем более интересно, что: во-первых, там, как известно, сформировались одни из древнейших кочевых обществ; во-вторых, благодаря интенсивным археологическим исследованиям, Левант является одним из редких регионов мира, где можно детально проследить их становление. Чтобы понять

¹ Ср.: *Шифман И. Ш.* Ветхий Завет и его мир; *Seters J. van.* Abraham in history and traditions; *Thompson T. L.* The historicity of the Patriarchal narratives // Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft. Bd. 133. Berlin, 1974.; *Grant M.* The history of Ancient Israel; *De Geus C. H. J.* The tribes of Israel.

² *Noth M.* The history of Israel. P. 123–125.

³ *Шифман И. Ш.* Ветхий Завет и его мир. С. 117.

⁴ *Grant M.* The history of Ancient Israel. P. 32.

динамику наблюдавшегося там хозяйственного развития, надо учесть, что Левант состоит из трех фитогеографических зон: 1) средиземноморские леса и степи; 2) иранско-туранская степь; 3) сахаро-синдская пустыня. Они отличаются друг от друга, в частности, уровнем осадков. Для средиземноморской зоны характерно выпадение более 250 мм осадков в год, для иранско-туранской зоны — 100–250 мм, а для сахаро-синдской — менее 100 мм. Все это, естественно, определяет ареалы различных видов флоры и фауны.

В течение голоцена границы указанных зон неоднократно меняли свое взаимное расположение. Например, в раннем голоцене 10–8 тыс. лет назад средиземноморская зона расширилась, охватив, в частности, Центральный Неgev, а островки средиземноморской флоры встречались даже в горах Южного Синая. А в VI–V тыс. до н. э. установился жаркий сухой климат. Новый период увлажнения совпадает приблизительно с энеолитом и самым началом раннего бронзового века, т. е. приходится на IV — первую половину III тыс. до н. э.¹ Все это надо иметь в виду при обсуждении проблемы как первичной доместикации животных, так и ранней эволюции скотоводства. Действительно, современные ареалы диких сородичей одомашненных коз и овец — безоаровых коз и азиатских муфлонов — в настоящее время тяготеют к северным и восточным горным районам Передней Азии. Но в раннем голоцене ареал безоаровых коз охватывал Центральный Левант вплоть до Мертвого моря и даже восточных окраин Вади Араба². А дикие овцы обитали в степях и, возможно, на лесостепных окраинах средиземноморской зоны в Сирии³ и в Палестине⁴. В этот же период, т. е. в XI–VII тыс. до н. э., дикие туры были известны во многих степных и лесостепных областях, причем их ареал простирался от среднего течения р. Евфрат до Акабского залива и даже Южного Синая. Здесь же водились и кабаны, но их ареал был более ограниченным (рис. 1).

Иначе говоря, дикие безоаровые козы, туры и кабаны обитали, прежде всего, в средиземноморской зоне, границы которой тогда были шире, чем ныне. А муфлоны водились на ее окраинах и в иранско-туранской зоне. Какое значение имели все эти животные для левантийских охотников и собирателей раннего голоцена? Далекое не первостепенное, ибо местные оби-

¹ Horowitz A. The Quaternary of Israel. N. Y., 1979; Goldberg P., Bar-Yosef O. Environmental and archaeological evidence of climatic changes in the South Levant // Palaeoclimates, palaeoenvironments and human communities in the Eastern Mediterranean region in Later Prehistory. Pt. 2. Oxford, 1982.

² Шнирельман В. А. Происхождение скотоводства. М., 1980. С. 54.

³ Там же. С. 54, 287, табл. 3.

⁴ Clutton-Brock J., Uerpmann H.-P. The sheep of Early Jericho // Journal of Archaeological Science. Vol. 1. 1974; Davis S. J. M., Goring Morris A. N., Gopher A. Sheep bones from the Negev Epipalaeolithic // Paléorient. 1982. Vol. 8; Henry D. O., Turnbull P. F. Archaeological and faunal evidence from Natufian and Timnian sites in Southern Jourdan, with notes on pollen evidence // BASOR. No. 257. 1985. P. 45–64.

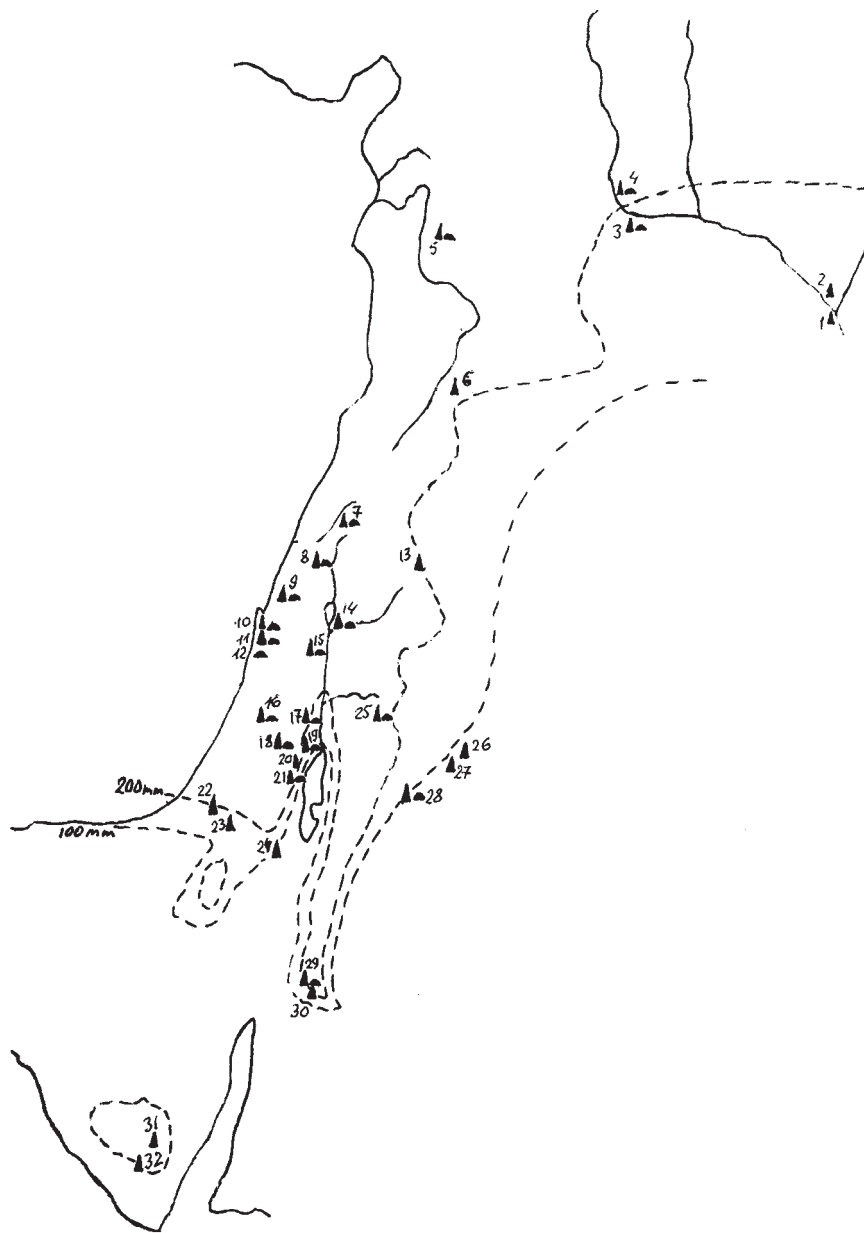


Рис. 1. Ареалы обитания диких туров и кабанов в XII–VII тыс. до н. э.

1 — Букра; 2 — Тель эс-Син; 3 — Абу Хурейра; 4 — Мурейбит; 5 — Кминас; 6 — Ябруд; 7 — Бейсамун; 8 — Эйнан; 9 — Хайоним; 10 — Нахал Орен; 11 — Эль-Вад; 12 — Кебара; 13 — Тайбе; 14 — Эйн Гев; 15 — Мунхатта; 16 — Шукба; 17 — Гилгаль, Фазаэль, Сабалийе; 18 — Абу Гош; 19 — Иерихон; 20 — Эрк эль-Амар; 21 — эль-Хиам; 22 — Нахал Инбал; 23 — Хамифгаш; 24 — Нахал Дившон; 25 — Айн Газаль; 26 — Азрак 18, 31; 27 — Вадии эль-Увайнид; 28 — Джилат 6; 29 — Бейда; 30 — Вадии Джудаид; 31 — Вадии Тбейк; 32 — Уджрат эль-Мехед

татели предпочитали добывать в основном газелей (50–95% останков фауны на разных памятниках). Лишь немногие группы, обитавшие на окраинах, уделяли большое внимание охоте на вышеуказанных животных: диких коз и овец в Юго-Западной Иордании (Бейда, Вади Джудаид), диких кабанов в Галилее (Эйнан), туров в Западной Сирии (Тайбе)¹.

Охота сохраняла тот же характер и в ранней фазе докерамического неолита (8500–7500 гг. до н. э.), когда в Леванте возникло древнейшее земледелие. Если не считать собаки, то никаких домашних животных там тогда еще не было. Существенный перелом наступил в позднюю фазу докерамического неолита (7500–5500 гг. до н. э.)². Ранее всего он ощущался в низовьях долины Иордана в Иерихоне, где к середине VII тыс. до н. э. роль коз/овец значительно повысилась (с 4,3 до 43% всех костей), а интерес к газели упал (с 53 до 12% костей). Параллельно несколько усилилась и охота на диких туров и кабанов. Именно в это время там появились первые одомашненные козы. Но вопрос о доместикации овец, туров и кабанов в Иерихоне остается до сих пор открытым³.

Столь же мало изучена проблема доместикации коз в горах Юго-Западной Иордании. Известно, что обитатели Бейды были специализированными охотниками на диких коз, но неясно, начали ли они их одомашнивать. Правда, в последние годы появились некоторые дополнительные аргументы в пользу того, что коз там все же могли выпасать в первой половине VII тыс. до н. э.⁴

Во второй половине VII тыс. до н. э. данные о доместикации животных в Леванте становятся более определенными и многочисленными. В Северном Леванте указанный выше перелом фиксировался в середине VII тыс. до н. э. в Абу Хурейре в районе Среднего Евфрата. Там кости газелей стали встречаться значительно реже, их число в находках упало с 82 до 19%, зато число останков коз/овец и туров резко возросло (соответственно с 6 до 70,5% и с 3,5 до 8%)⁵. Во второй половине VII тыс. до н. э. определенно одомашненные козы и овцы уже имелись в Тель Ассуаде в долине р. Балих⁶. К началу VI тыс. до н. э. разведение коз и овец встречалось к югу от Среднего Евфрата во впадине эль-Коум (стоянки эль-Коум 2 и Кдейр 1)

¹ Шнирельман В. А. Происхождение скотоводства. Табл. 3, 7.

² Davis S. J. M. Climatic change and the advent of domestication: the succession of ruminant Artiodactyls in the Late Pleistocene — Holocene period in the Israel region // *Paléorient*. 1982. Vol. 8. P. 5–15.

³ Clutton-Brock J. The mammalian remains from Jericho Tell // *Proceedings of the Prehistoric Society* (далее — PPS). 1979. Vol. 45. P. 135–158; Helmer D. Le développement de la domestication au Proch-Orient de 9500 a 7500 B.P.: les nouvelles données d'El Kowm et de Ras Shamra // *Paléorient*. 1989. Vol. 15. P. 115.

⁴ Hecker H. M. Domestication revisited: its implications for faunal analysis // *Journal of field archaeology*. 1982. Vol. 9. P. 217–236; Helmer D. Le développement de la domestication... P. 117.

⁵ Legge A. J. The fauna of Tell Abu Hureira: preliminary analysis // PPS. 1975. Vol. 41.

⁶ Helmer D. Le développement de la domestication...

недалеко от Пальмиры¹. К востоку оттуда, в поселках Тель Букра и Тель эс-Син, в это же время появились вначале одомашненные козы и овцы, а затем крупный рогатый скот и свиньи². В начале VI тыс. до н. э. разведение крупного рогатого скота и свиней началось и в Абу Хурейре.

На побережье Северо-Западной Сирии кости одомашненных коз, овец, крупного рогатого скота и свиней были обнаружены в самом нижнем слое Рас Шамры, датированном второй половиной VII тыс. до н. э.³ В это же время крупный рогатый скот встречался и у обитателей горных районов Северо-Западной Сирии⁴. К началу VI тыс. до н. э. одомашненные козы, овцы, крупный рогатый скот и свиньи имелись у жителей горных долин Ливана (Лабве) и Юго-Западной Сирии (Рамад)⁵.

Во второй половине VII тыс. до н. э. аналогичные процессы наблюдались и в Центральном Леванте. В Бейсамуне в верхней части долины Иордана кости коз составляли половину, а кости свиней — четверть всех обнаруженных фаунистических остатков. Там встречались также кости овец и туров. Но морфологических признаков доместикиции не выявлено⁶. В Нахал Орен в районе г. Кармел в позднюю фазу докерамического неолита роль газели упала (с 88 до 76%), а роль коз выросла (с 3 до 14%)⁷. В центральной части долины Иордана в Мунхатте кости коз и овец составляли 33%, а кости тура и кабана — соответственно 13 и 23% всех найденных там фаунистических остатков⁸. В Абу Гоше в Иудее кости коз, туров и кабанов составляли соответственно 55, 17,5 и 13%⁹. В Айн Газале в Иордании кости коз тоже составляли более 50% всех фаунистических остатков. Как и в Абу Гоше, большинство их происходило от молодых особей. Вероятно,

¹ Ibid. P. 115–118.

² Hoojer D. A. Preliminary report on the animal remains found at Bouqras and Ramad in 1965 // *Les Annales Archéologiques Arabes Syriennes*. 1966. Vol. 16. P. 193–195; Clason A. T. The animal remains from Tell es-Sinn compared with those from Bouqras // *Anatolica*. 1979–1980. Vol. 7. P. 35–53; Akkermans P. A. et al. Bouqras revisited: preliminary report on a project in Eastern Syria // *PPS*. 1983. Vol. 49. P. 335–372.

³ Contenson H. de. New correlations between Ras Shamra and al-'Amuq // *BASOR*. 1963. No. 172. P. 35–40; Helmer D. Le développement de la domestication...

⁴ Masuda S., Sha'ath S. Qminas, the Neolithic site near Tell Deinit, Idlib // *Les Annales Archéologiques Arabes Syriennes*. 1983. Vol. 33. P. 190–230.

⁵ Bökönyi S. Environmental and cultural differences as reflected in the animal bone samples from five early Neolithic sites in South-West Asia // *Approaches to faunal analysis in the Middle East*. Cambridge, 1978. P. 57–62; Hoojer D. A. Preliminary report on the animal remains; Contenson H. de. Le region de Damas au Néolithique // *Les Annales Archéologiques Arabes Syriennes*. 1985. Vol. 35.

⁶ Lechevallier M. Abu Gosh et Beisamoun. Deux gisements du VII-e Millénaire avant l'ère chrétienne en Israël. Paris, 1978.

⁷ Noy T., Legge A., Higgs E. S. Recent excavations at Nahal Oren, Israel // *PPS*. 1973. Vol. 39. P. 75–99.

⁸ Ducos P. Communautés villageoises et origins de la domestication en Syro-Palestine // *UISPP IX Congress. Colloque XX. Origine de l'élevage et de la domestication*. Nice, 1976.

⁹ Lechevallier M. Abu Gosh et Beisamoun.

в Айн Газале уже шла domestикация коз в VII тыс. до н. э., а одомашненные свиньи появились там в VI тыс. до н. э.¹ Наконец, в низовьях Вади Араба в Месад Маззале ко второй половине VII тыс. до н. э. относятся находки костей одомашненных коз и, возможно, крупного рогатого скота². Более того, в самом конце VII тыс. до н. э. или в течение VI тыс. до н. э. разведение мелкого рогатого скота начало распространяться все далее к востоку от долины Иордана. Оно зафиксировано, в частности, в оазисе Азрака (Азрак 31)³.

Таким образом, первичная domestикация животных происходила в средиземноморской зоне и, возможно, в соседних степных районах Леванта в течение VII тыс. до н. э., когда климат был мягче, а средиземноморская зона занимала более обширную территорию, чем ныне (рис. 2). Доместикации коз и овец предшествовал период специализированной охоты на их диких сородичей. Козы и овцы были первыми из копытных животных, которые были одомашнены. Вслед за ними к началу VI тыс. до н. э. люди начали разводить крупный рогатый скот и свиней.

Ранее всего? еще в первой половине VII тыс. до н. э. одомашненные козы появились в низовьях долины Иордана. Несколько позже они распространились по всему Сиро-Палестинскому региону от Заиордания до средиземноморского побережья и от низовий Вади Араба до средней части долины Евфрата, т. е., прежде всего, в пределах естественного ареала диких безоаровых коз и в некоторых соседних районах. Доместикация овец, очевидно, происходила в других местах. Их дикие предки обитали на сухих окраинах Леванта и не имели большого значения для основной массы местных охотников. Вот почему некоторые специалисты считают, что домашние овцы были приведены в Восточное Средиземноморье откуда-то извне, возможно, из северных или восточных горных районов. Рассмотренные выше данные создают впечатление, что если овцы и были одомашнены на территории Леванта, то это могло происходить, прежде всего, в степях и предгорьях Северной Сирии, где они были одним из главных объектов местной специализированной охоты.

¹ *Rollefson G. et al.* Excavations at the Pre-Pottery Neolithic village at Ain Ghazal (Jourdan), 1983 // *Mitteilungen der Deutschen Orient Gesellschaft zu Berlin*. Bd. 117. Berlin, 1985. P. 90–96; *Köhler-Rollefson I. U.* Changes in goat exploitation at 'Ain Ghazal between the Early and Late Neolithic: a metrical analysis // *Paléorient*. 1989. Vol. 15. P. 141–146; *Köhler-Rollefson I. U., Gillespie W., Metzger M.* The fauna from Neolithic 'Ain Ghazal // *The prehistory of Jordan: the state of research in 1986*. Pt. 2. Oxford, 1988. P. 423–430.

² *Taute W.* Mesad Mazzal, ein Siedlungsplatz der präkeramischen Neolithikums südlich des Toten Meeres // *Beiträge zur Umweltgeschichte des Vordern Orients*. Wiesbaden, 1981. S. 236–256.

³ *Garrard A. N. et al.* Summary of palaeoenvironmental and prehistoric investigations in the Azraq Basin // *The prehistory of Jordan: the state of research in 1986*. Pt. 2. Oxford, 1988. P. 311–337.

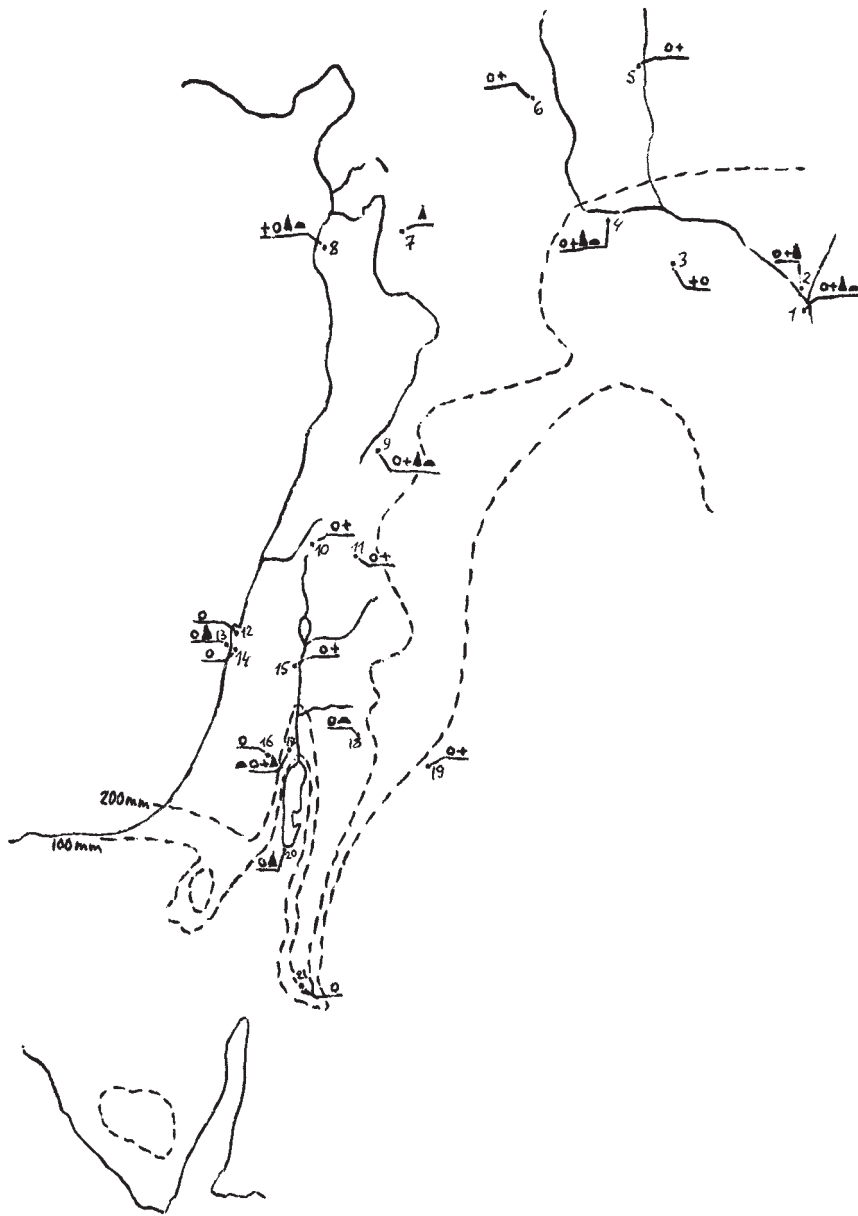


Рис. 2. Древнейшие одомашненные животные VII — первой половины VI тыс. до н. э.

1. Букра; 2. Тель эс-Син; 3. эль-Коум 2, Кдейр 1; 4. Абу Хурейра; 5. Тель Ассуад; 6. Тель Молла Ассаад; 7. Кминас; 8. Рас Шамра VC; 9. Лабве; 10. Бейсамун; 11. Рамад, сл. 2; 12. Се-фуним; 13. Атлит-Ям; 14. Нахал Орен; 15. Мунхатта, сл. 6-3; 16. Абу Гош; 17. Иерихон; 18. Айн Газаль; 19. Азрак 31; 20. Месад Маззал, 14; 21. Бейда

Состав ранних стад тоже говорит об экологической подоснове первичной domestикации. Обитатели северосирийских степей (Абу Хурейра, эль-Коум 2, Букра, эс-Син) и, возможно, Западной Сирии (Рамад) выпасали вдвое или даже вчетверо больше овец, чем коз, тогда как население сирийского побережья и Палестины (Нахал Орен, Атлит Ям, Сефуним, Абу Гош, Месад Маззал, Айн Газаль) разводило одних только коз или в ряде случаев (Иерихон, Мунхатта, Бейсамун, Рас Шамра) преимущественно коз. Лишь кое-где в горах Ливана (Лабве) коз и овец разводили в равной пропорции. Представляется существенным, что к западу от Левантийского рифта овцы в рассматриваемый период не встречались.

Иначе говоря, скотоводство возникло в Леванте в виде преимущественно овцеводства в северо-восточных областях и в виде исключительно козоводства на западе и в более южных областях. В Южном Леванте скотоводства в раннем неолите практически не было. Процесс domestикации прежде всего отражался на половозрастной структуре забивавшихся животных. Так в Абу Гоше, Мунхатте и Бейсамуне 85–90% коз и овец были убиты в возрасте до трех лет¹, а огромное большинство взрослых коз в Айн Газале были представлены самками². Морфологические изменения, сопутствовавшие domestикации, появились несколько позднее, например в Букре.

Domestикация туров и кабанов происходила позднее, чем коз и овец, и имела более локальный характер. Оба эти вида были одомашнены к началу VI тыс. до н. э., в основном это происходило в более влажных районах Северного и частично Центрального Леванта: кабаны — в речных долинах, а туры — в степном поясе. Роль этих животных была для ранних скотоводов второстепенной.

В целом раннее скотоводство возникло в Северном и Центральном Леванте. В Юго-Западном Леванте к югу от Северного Негева домашних животных в период раннего неолита не было³. Видимо, это определялось культурным фактором. Действительно, юго-западные районы были заняты бродячими охотниками и собирателями, тогда как древнейшее скотоводство возникло как одно из направлений комплексного производящего хозяйства. Вот почему нет никаких оснований связывать самое раннее скотоводство с кочевничеством. Когда же пастухи начали осуществлять далекие перекочевки со стадами? Могло ли кочевничество сложиться в Леванте уже в VI тыс. до н. э., как это представляется отдельным авторам?⁴

¹ *Ducos P.* “Domestication” defined and methodological approaches to its recognition in faunal assemblages // Approaches to faunal analysis in the Middle East. Cambridge, 1978.

² *Köhler-Rollefson I. U.* Changes in goat exploitation...

³ *Rosen S. A.* Notes on the origins of pastoral nomadism: a case study from the Negev and Sinai // Current Anthropology. 1988. Vol. 29. P. 499–501.

⁴ *Perrot J.* Palestina-Syria-Cilicia. P. 157; *Contenson H. de.* Tell Ramad // Syria. 1966. T. 43. P. 153–154; *Mellaart J.* The Neolithic of the Near East. N. Y., 1975. P. 68; *Rosen S. A.* Notes on the origins of pastoral nomadism. P. 504.

Развитие скотоводства в земледельческих условиях должно было рано или поздно войти в противоречие с потребностями земледелия, ибо необходимо было охранять посевы от домашних животных. Иначе говоря, с ростом размеров стад потребовалось на время вегетативного сезона отгонять стада подальше от земледельческих участков¹. Археологически эту ситуацию можно проследить по наличию кратковременных скотоводческих стоянок, расположенных на некотором отдалении от земледельческих поселков, с которыми они сближались по культурному облику. Именно такие данные были получены из впадины эдь-Коум в Северной Сирии. Трактовка найденных там стоянок как оставленных специализированными скотоводческими группами² кажется менее оправданной. Скорее, речь должна идти об отгонном скотоводстве, одной из целей которого была защита посевов от потравы. Первоначально кочевые маршруты не были слишком длинными. Возможно, к концу VII тыс. до н. э. аналогичные откочевки стали практиковаться и в Заиорданье, что было следствием перестройки хозяйственной системы в условиях кризиса³. Вместе с тем статус коз/овец в оазисе Азрак (стоянка Азрак 31) остается неясным⁴. Так как дикие козы и овцы там водились, то найденные там их кости вовсе не обязательно свидетельствуют о пастушестве, тем более что таких костей там было встречено очень мало. Однако на некоторых стоянках восточных окраин Иордании число таких костей составляло от 20–30 до 50% всех фаунистических остатков, что заставляет со всей серьезностью рассматривать гипотезу об освоении глубинных районов степи скотоводами в течение позднего неолита⁵.

Так как речь идет о районах, получавших менее 150–100 мм осадков в год, то скотоводство там могло иметь только сезонный характер. Иначе говоря, пастухи продвигались вглубь степи по руслу вади в течение зимне-весеннего сезона до самого начала лета, как это наблюдается и ныне у бедуинов. В иные сезоны они должны были возвращаться в базовые поселки, расположенные в земледельческом поясе. Для пастухов района Азрак такими зонами могли служить оазисы, тяготевшие к долине Иордана и его притокам. А пастухи восточных районов Иордании ориентировались,

¹ Шнирельман В. А. Происхождение скотоводства. С. 233 и сл.

² Cauvin J. L'oasis d'El Kowm au Néolithique. Bilan après trois campagnes: methods, problèmes et premiers résultats // Cahiers de l'Euphrates. 1982. Т. 3. Р. 96; Ковэн Ж. Доисторические истоки общества пастухов-кочевников в странах Леванта // Взаимодействие кочевых культур и древних цивилизаций. Алма-Ата, 1989. С. 197–200; Moore A. M. T. Northern Syria in Neolithic 2 // Préhistoire du Levant. Paris, 1981. Р. 448.

³ Rollefson G. O., Köhler-Rollefson I. U. The collapse of Early Neolithic settlements in the Southern Levant // People and culture in change. Oxford, 1989.

⁴ Garrard A. N. et al. Summary of palaeoenvironmental and prehistoric investigations. P. 332–334.

⁵ Betts A. et al. The Burqu' / Ruweishid project: preliminary report on the 1988 field season // Levant. 1990. Vol. 22; Betts A. et al. The Burqu' / Ruweishid project: preliminary report on the 1989 field season // Levant. 1991. Vol. 23.

скорее всего, на районы Среднего Евфрата, с которыми они сообщались по местным вади. О высокой подвижности степняков и их обширных связях говорят некоторые находки, имеющие весьма отдаленное происхождение. Так, на стоянках в районе Каср эль-Бурку (Восточная Иордания) были найдены раковины, происходившие со Средиземного или Красного моря, мрамор из Центральной Иордании и обсидиан из Анатолии. Существенно, что к западу от Джебель Друза находок обсидиана почти не было, и это также говорит об ориентации восточных степняков преимущественно на районы Среднего Евфрата, служившие перевалочными пунктами в обсидиановой торговле. В целом в течение VI–V тыс. до н. э. число стоянок в рассматриваемых степных и полупустынных районах значительно выросло. Это отражало интенсивный процесс освоения глубинных районов, в котором активно участвовало левантийское население¹. Иными словами, вопреки господствовавшим ранее взглядам все это началось задолго до появления верблюдоводства.

Следует отметить, что становление отгонного скотоводства было связано в первую очередь с овцеводством. Среди козоводов средиземноморской зоны ничего подобного не наблюдалось. Это и понятно, так как ранние одомашненные козы, в отличие от овец, чувствовали себя неуютно на открытых степных пространствах².

Следующий этап развития скотоводства в Восточном Средиземноморье приходится на вторую половину VI–V тыс. до н. э. (рис. 3). В этот период одомашненные животные морфологически уже достаточно четко отличались от своих диких сородичей. В степных и предгорных районах Северной Сирии по-прежнему разводили, главным образом, мелкий рогатый скот (преимущественно овец), а также держали крупный рогатый скот и свиней. Скотоводство имело мясной характер. Большое значение сохраняла охота на онагров³.

Во влажных районах Палестины в позднем неолите разводили главным образом крупный рогатый скот и в меньшей степени коз. Отклонения от этого встречались лишь на окраинах средиземноморской области: в средней части долины Иордана (Мунхатта) наряду с крупным рогатым скотом боль-

¹ *Zarins J.* Early pastoral nomadism and the settlement of Lower Mesopotamia // *BASOR*. 1990. No. 280. P. 31–65.

² *Шнирельман В. А.* Происхождение скотоводства. С. 65–68; *Шнирельман В. А.* Происхождение производящего хозяйства. М., 1989. С. 61–62; *Шнирельман В. А.* Этапы развития древнего скотоводства в Восточном Средиземноморье // *Взаимодействие кочевых культур и древних цивилизаций*. Алма-Ата, 1989.

³ *Uerpmann H.-P.* Faunal remains from Sham ed-Din Tannira, a Halafian site in Northern Syria // *Berytus. Archaeological studies*. 1982. Vol. 30. P. 3–52; *Akkermans P.* A Late Neolithic and Early Halaf village at Sabi Abyad, Northern Syria // *Paléorient*. 1987. Vol. 13. No. 1. P. 23–40; *Van Loon M., Meijer D.* Hammam et-Turkman on the Balikh: first results // *Les Annales Archéologiques Arabes Syriennes*. 1983. Vol. 33. No. 1. P. 299–314.

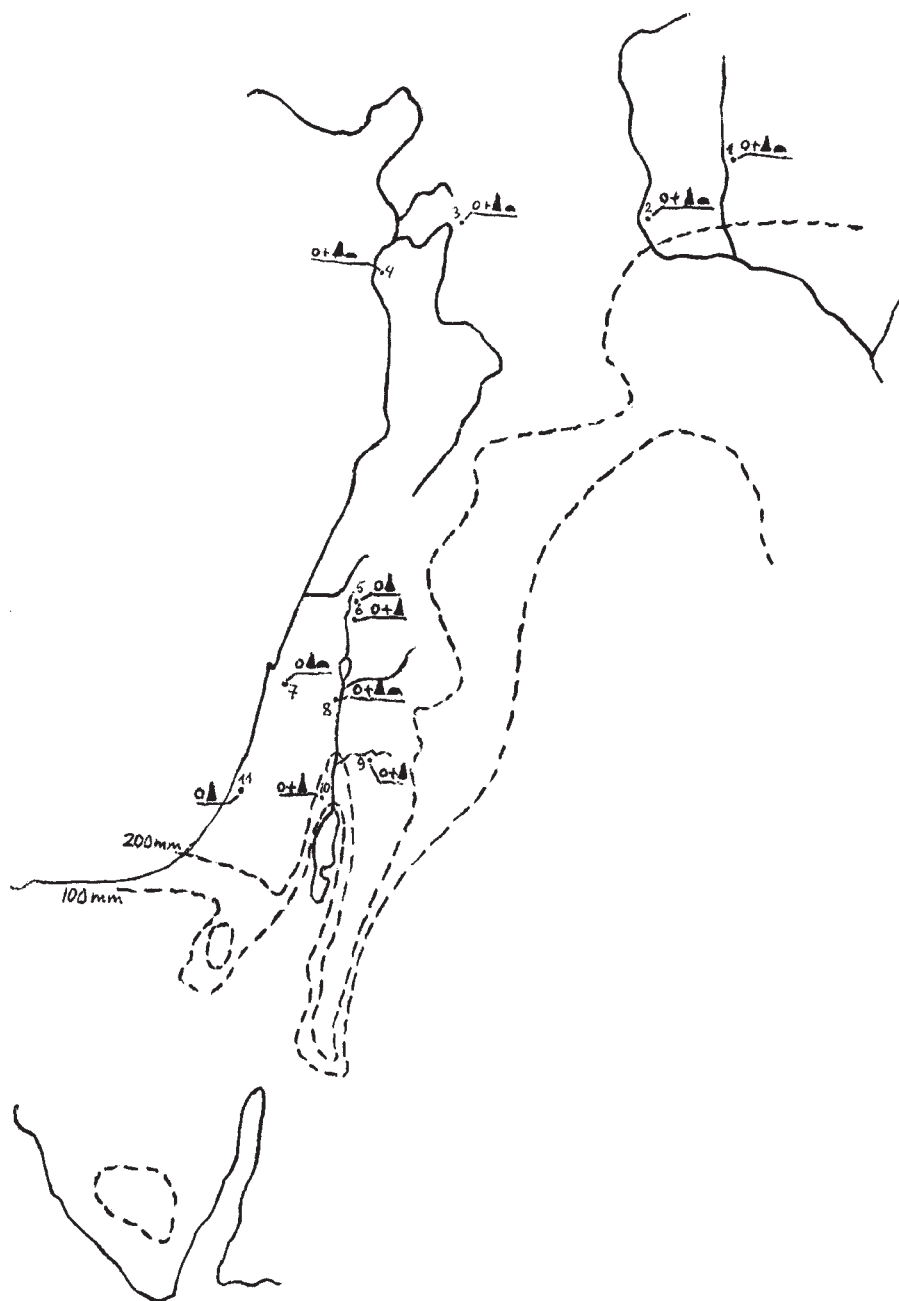


Рис. 3. Домашние животные в эпоху позднего неолита

1 — Саби Абиад; 2 — Шамс эд-Дин Таннира; 3 — Амук; 4 — Рас Шамра; 5 — Тель Турмуз; 6 — Хагошрим; 7 — Абу Зурейк; 8 — Мунхатта; 9 — Абу Тауаб; 10 — Иерихон; 11 — Ашкалон

шую роль играли свиньи, а в низовьях этой долины с их более жарким климатом разводили преимущественно мелкий рогатый скот (Иерихон). Последнее наблюдалось и в Заиорданье (Абу Тхауаб). В этот период овец держали только в долине Иордана и в Заиорданье, и их было немного. Так, в Иерихоне козы по численности в восемь раз превосходили овец. Свиньи встречались лишь в более влажных районах¹. Преобладание крупного рогатого скота говорит о достаточно оседлой жизни. Действительно, все изученные поселки, включая Иерихон и Абу Тхауаб, были созданы земледельцами, жившими в прочных жилищах. По-видимому, в этот период скотоводство в Палестине имело придомный или — в окраинных районах — отгонный характер.

Важные технологические и структурные изменения в скотоводческом хозяйстве произошли в энеолите в IV тыс. до н. э. (рис. 4), когда наблюдалась повышенная влажность. Овцы теперь встречались повсюду в Северной, Центральной и Южной Палестине, причем, видимо, уже имелось несколько их пород. В это время в Леванте сложились три основные скотоводческие системы: одна — на средиземноморском побережье и в некоторых других влажных районах, где в стаде доминировали крупный рогатый скот и свиньи, а две другие — в окраинных полуаридных районах, где преобладало разведение мелкого рогатого скота².

При этом в Северном Негеве и в низовьях долины Иордана состав мелкого рогатого скота резко изменился по сравнению с поздним неолитом. Теперь в нем преобладали овцы (в Северном Негеве)³ или же овец и коз было поровну (в низовьях долины Иордана)⁴. Иначе говоря, только в энеолите на полуаридных окраинах Палестины стада мелкого рогатого скота приобрели тот состав, который отмечался в степных районах Сирии со второй половины VII тыс. до н. э. и который до сих пор встречается у полукочевников Негева. Но даже и на северных относительно влажных окраинах Негева в энеолитических поселках нередко разводили свиней, причем кое-где (Нахал Безор) их встречалось даже больше, чем мелкого рогатого скота⁵.

¹ *Ducos P.* L'origine des animaux domestiques en Palestine. Bordeaux, 1968. P. 86–93; *Clutton-Brock J.* The mammalian remains from Jericho Tell; *Kafafi Z. A.* Jebel Abu Thawaab: a pottery Neolithic village in North Jourdan // The prehistory of Jourdan. Oxford. 1988. Vol. 2.

² *Ducos P.* L'origine des animaux domestiques... P. 94–110; *Dolifus G. et al.* Abu Hamid, an Early Fourth Millennium site in the Jordan valley // The prehistory of Jordan: the state of research in 1986. Pt. 2. Oxford, 1988. P. 595–597.

³ *Josien T.* La fauna Chalcolithique de gisements Palestiniens de Bir es-Safadi et Bir Abou Matar // Israel Exploration Journal. 1955. Vol. 5. No. 4. P. 246–256; *Josien T.* Fauna Chalcolithique du gisement de Bir es-Safadi a Beersheba (Israel) // Bulletin de la Société Préhistorique Française. 1956. T. 53. P. 724–726; *Grigson C.* Shiqmim: pastoralism and other aspects of animal management in the Chalcolithic of the Northern Negev // Shiqmim I. Vol. 1. Oxford, 1987. P. 221–222.

⁴ *Davis S. J. M.* Climatic change... Table 2.

⁵ *Gilead I.* The Chalcolithic period in the Levant // Journal of World Prehistory. 1988. Vol. 2. No. 4. P. 419; *Hesse B.* Pig-lovers and pig-haters: patterns of Palestinian pork production // Journal of Ethnobiology. 1990. Vol. 10. No. 2. P. 206–209.

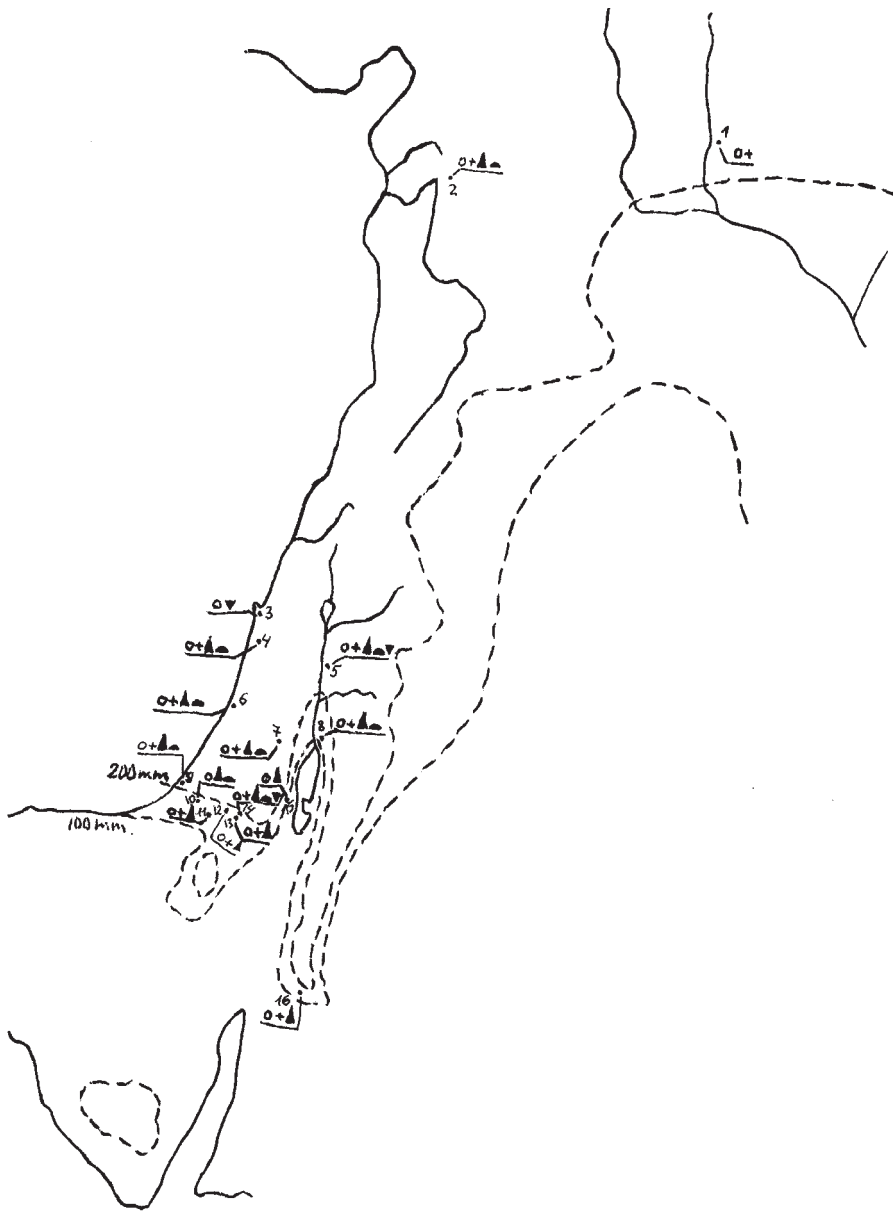


Рис. 4. Домашние животные в эпоху энеолита

1 — Хаммам эт-Туркман; 2 — Аму; 3 — Сефуним; 4 — Метцер; 5 — Абу Хамид; 6 — Тель-Авив; 7 — Сатаф; 8 — Телейлат Гхассул; 9 — Катиф; 10 — Нахал Безор; 11 — Шикмим; 12 — Абу Матар; 13 — Бир эс-Сафادي; 14 — Хорват Бегер; 15 — Нахал Мишмар; 16 — Джебел эль-Джилл

Третья скотоводческая система сложилась в южных районах Леванта и была представлена козоводством. Она фиксируется по остеологическим остаткам из Иудеи¹ и графически представлена на петроглифах Негева и некоторых сопредельных территорий². Возможно, она встречалась и в Южной Иордании³. Районом раннего развития козоводства являлся Синай, где скотоводческое хозяйство сформировалось в течение V–IV тыс. до н. э. Именно где-то в южных районах Леванта была выведена карликовая порода коз, хорошо переносившая большие перепады температур и способная долго обходиться без воды. Ранее всего эти козы появились в Северном Негеве (Хорват Бетер)⁴, а к началу III тыс. до н. э. они были известны и на Синае, где до сих пор такие козы служат основным домашним животным местным бедуинам⁵.

Энеолитические обитатели Палестины уже разводили скот не только на мясо, но и для получения молока и шерсти. На это прямо указывают находки керамических маслбоек, по форме копировавших сосуды из козьих шкур⁶, а также шерстяные ткани и одежды из овечьих шкур⁷. Интересным свидетельством использования козьего волоса и овечьей шерсти служат особого рода кремнёвые скребки, широко распространившиеся в позднем неолите и энеолите в аридных районах. Есть определенные основания полагать, что их использовали для стрижки мелкого рогатого скота⁸. Возможно, о новых функциях скота говорит и постарение стада, фиксируемое профилями смертности в самых разных поселках⁹.

В энеолите в Палестине впервые появились домашние ослы¹⁰, и их, наряду с баранами, стали использовать для перевозки разнообразных грузов,

¹ *Bar-Adon P.* The cave of the treasure. Jerusalem, 1980. P. 228.

² *Anati E.* Palestine before the Hebrews. P. 204–213.

³ *Henry D. O., Turnbull P. F.* Archaeological and faunal evidence from Natufian and Timnian sites in Southern Jourdan, with notes on pollen evidence // *BASOR.* 1985. No. 257. P. 45–64.

⁴ *Angrress S.* Mammal remains from Horvat Beter (Beersheba) // *'Atiqot.* 1959. Vol. 2. P. 53–71.

⁵ *Bar-Yosef O.* Seasonality among Neolithic hunter-gatherers in Southern Sinai // *Animals and archaeology: 3. Early herders and their flocks.* Oxford, 1984. P. 146, 157; *Beit-Arieh I.* Two cultures in Southern Sinai in the Third Millennium B.C. // *BASOR.* 1986. Vol. 263. P. 43–45.

⁶ *Kaplan J.* Skin-bottles and pottery imitations // *Palestine Exploration Quarterly.* 1965, July–Dec. P. 144–147. Но костные патологии у коз и овец, связанные с развитием молочного хозяйства, широко распространились только начиная с бронзового века. См.: *Smith P., Horwitz L. K.* Radiographic evidence for changing patterns of animal exploitation in the Southern Levant // *Journal of Archaeological Science.* 1984. Vol. 11. No. 6. P. 467–475.

⁷ *Bar-Adon P.* The cave of the treasure. P. 188.

⁸ Устное сообщение Д. Хенри.

⁹ *Ducos P.* L'origine des animaux domestiques... P. 98–103, 131; *Josien T.* La fauna Chalcolithique... P. 250–255; *Josien T.* Fauna Chalcolithique... P. 725–726; *Grigson C.* Shiqmim... P. 225; *Horwitz L. K., Tchernov E.* Animal exploitation in the Early Bronze Age of the Southern Levant: an overview // *L'urbanisation de la Palestine a l'age du Bronze Ancien.* Pt. 2. Oxford, 1989. P. 285–286.

¹⁰ *Ducos P.* L'origine des animaux domestiques... P. 105–109; *Angrress S.* Mammal remains...; *Josien T.* Fauna Chalcolithique... P. 724–726.

причем ослов могли даже запрягать в телеги¹. Возможно, в это время началось и вьючное использование быков. Во всяком случае, в ряде поселков крупный рогатый скот держали до относительно зрелого возраста (4–9 лет), а в некоторых местах быков холостили². Зато свиней выращивали на мясо и убивали в возрасте 0,5–1,0 года³.

Следовательно, именно в энеолите в Палестине сложились структурные и технологические предпосылки для становления той хозяйственной системы, которая рисуется в преданиях о патриархах. Так, в Северном Негеве было прослежено становление отгонного скотоводства. Там в энеолите началось заселение внутренних засушливых районов, чему способствовало появление самых ранних методов искусственного орошения, позволивших земледельцам осваивать сухие степи, лежавшие к востоку от побережья. Последнему благоприятствовали и условия климатического оптимума. Во избежание потравы в летний вегетативный период стада мелкого рогатого скота угоняли подальше от полей — либо на запад к средиземноморскому побережью, либо на юг в полупустынные районы, где располагались временные скотоводческие стоянки. После сбора урожая животных возвращали назад, и они могли пастись по жнивью. Длина этих сезонных маршрутов была невелика — от 10 до 60 км⁴. Впрочем, соотношение подвижности и оседлости в разных районах Северного Негева было неодинаково. На самых северных окраинах Негева оседлость была выше, и достаточно большую роль там играло свиноводство⁵. Роль отгонного скотоводства повышалась с удалением от средиземноморского побережья на восток и на юг. Таковы самые надежные из имеющихся сейчас данных о появлении отгонного скотоводства в Палестине в энеолите. Они говорят о том, что в Северном Негеве этот процесс начался в земледельческо-скотоводческой среде, где постепенно формировались группы, специализировавшиеся в скотоводстве.

Недавно Ю. Заринз попытался оживить старую идею о формировании протосемитской общности в условиях полукочевого или кочевого скотоводства во внутренних степных и полупустынных районах Сирии, Иордании и Ирака⁶. При этом он полностью игнорировал лингвистические дан-

¹ *Epstein C.* Laden animal figurines from the Chalcolithic period in Palestine // *BASOR*. 1985. No. 258. P. 54–59; *Grigson C.* Shiqmim... P. 230.

² *Ducos P.* L'origine des animaux domestiques... P. 131; *Grigson C.* Size and sex evidence for the domestication of cattle in the Near East // *The beginning of agriculture*. Oxford, 1989. P. 98.

³ *Ducos P.* L'origine des animaux domestiques... P. 132.

⁴ *Levy T. E.* The emergence of specialized pastoralism in the Southern Levant // *World Archaeology*. 1983. Vol. 15. No. 1. P. 15–36; *Levy T. E., Alon D.* Chalcolithic settlement patterns in the Northern Negev Desert // *Current Anthropology*. 1983. Vol. 24. No. 1. P. 105–107; *Grigson C.* Shiqmim... P. 232.

⁵ *Gilead I.* The Chalcolithic period... P. 419–420.

⁶ *Zarins J.* Early pastoral nomadism...

ные о характере культуры и хозяйства прасемитов. В то же время лингвистическая реконструкция, выполненная П. Фронзароли¹, хорошо увязывается с археологическими данными именно об энеолитических поселках Сирии и Палестины. Действительно, исходя из его материалов, можно предполагать, что прасемиты обитали в засушливых степных районах (но не в пустыне!), где занимались пашенным ирригационным земледелием, а также разводили коз, овец, крупный рогатый скот, свиней и ослов. Скот держали не только на мясо, но и для получения молока и шерсти. Из всех перечисленных реалий сложнее всего дело обстоит с пашенным земледелием, становление которого в Сирии и Палестине еще предстоит изучить. Однако уже сейчас есть веские основания полагать, что рало могло распространиться здесь к концу IV тыс. до н. э.² Ведь быков в энеолите уже начали использовать для транспортных нужд. В Музее Израиля в Иерусалиме хранятся статуэтки пары быков, очевидно, изображающих упряжку. Они относятся к началу раннего бронзового века и происходят из Тель-эль-Фара Северного (Гирзах) и ряда других мест.

Иная система хозяйства формировалась в энеолите в Южном Леванте, где долго обитали бродячие охотники и собиратели. Как считают некоторые авторы, такие группы могли переходить к кочевничеству, заимствуя домашних животных у более развитых соседей³. В связи с этим интересны результаты исследований на Синае, где даже в более влажную эпоху энеолита наблюдались засушливые условия, препятствовавшие развитию богарного земледелия. Между тем, как отмечалось, там распространилось козоводство, причем древнейшие скотоводы продолжали придерживаться сезонных маршрутов, свойственных более ранним местным охотникам и собирателям. Традиции последних сохранились в архитектуре энеолита и раннего бронзового века. Местное население поддерживало определенные контакты с обитателями Палестины, причем в раннем бронзовом веке некоторые палестинские группы даже проникали в Южный Синай. Может быть, эти тесные контакты и были причиной относительной гомогенности физического типа у этих групп населения⁴. Как бы то ни было, в энеолите и раннем бронзовом веке на Синае и, возможно, в некоторых районах Не-

¹ *Fronzaroli P.* On the common Semitic lexicon and its ecological and cultural background // *Bynon J. and Bynon Th.* (eds). *Hamito-Semitic*. The Hague, 1975. P. 43–54.

² *Levy T. E., Alon D.* Settlement patterns along the Nahal Beersheva — Lower Nahal Besor: models of subsistence in the Northern Negev // *Shiqmim I.* P. 80; *Grigson C.* Size and sex evidence... P. 98.

³ *Anati E.* Palestine before the Hebrews. P. 203; *Bar-Yosef O.* Seasonality among Neolithic hunter-gatherers... P. 145.

⁴ *Bar-Yosef O. et al.* The nawamis near 'Ein Huderah (Eastern Sinai) // *Israel Exploration Journal.* 1977. Vol. 27. No. 2–3. P. 65–88; *Bar-Yosef O. et al.* Nawamis and habitation sites near Gebel Gunna, Southern Sinai // *Israel Exploration Journal.* 1986. Vol. 36. No. 3–4. P. 121–167; *Bar-Yosef O.* Seasonality among Neolithic hunter-gatherers...; *Beit-Arieh I.* Two cultures...; *Rosen S. A.* Notes on the origins... P. 499–501.

гева уже появились полукочевники-скотоводы, причем определенную роль в их формировании, безусловно, сыграли местные охотники и собиратели. Видимо, аналогичный процесс наблюдался и восточнее, в некоторых глубинных районах Иордании.

Ранние формы кочевничества окончательно сформировались в степях и полупустынях от Среднего Евфрата до Негева и Синая, очевидно, в эпоху раннего бронзового века в III тыс. до н. э. К сожалению, для разных фаз этого периода и для разных областей объем археологической информации распределяется весьма неравномерно, в особенности, что касается степных и полупустынных районов. И это само по себе ставит интересные проблемы¹. Во второй половине IV тыс. до н. э. и самом начале III тыс. до н. э. наблюдалось усиление засух. Однако зона земледельческого освоения не только не сузилась, как это происходило в предшествовавшую эпоху, а напротив, постепенно охватила ряд засушливых районов². Этому способствовало появление усовершенствованных методов контроля за водными ресурсами — колодцев, цистерн для сбора дождевой воды, ирригационных каналов и пр.³ Особенно впечатляющими являются исследования в Черной пустыне (Северная Иордания), где был обнаружен один из крупнейших городов конца IV — начала III тыс. до н. э. Этот город, названный Джава, лежал в районе, где ныне выпадает не более 150 мм осадков в год, и своим существованием был обязан сложной системе водосборников, дамб и ирригационных каналов⁴. Города, расположенные в аналогичной природной обстановке, известны и в некоторых других районах Сирии и Палестины (Арад, Хабуба Кабира и др.). В литературе уже высказывалась гипотеза об определенной связи формирования кочевой экономики с развитием ирригационного земледелия⁵. Ведь зоны раннего кочевничества и ирригационного земледелия совпадали: обе они располагались там, где число годовых осадков составляло 100–250 мм. Иначе говоря, если в энеолите сложились технологические и структурные предпосылки кочевничества, то в эпоху раннего бронзового века были освоены территории, оптимальные с точки зрения широкой реализации этих предпосылок.

Развитие скотоводства в бронзовом веке относительно хорошо документировано палеозоологическими находками только в Палестине и неко-

¹ *Betts A. et al.* The Burqu' / Ruweishid project: preliminary report on the 1989 field season. P. 19–23; *Finkelstein I., Perevolotsky A.* Processes of sedentarization and nomadism in the history of Sinai and the Negev // *BASOR*. 1990. No. 279. P. 67–88.

² *Rosen S. A.* Demographic trends in the Negev Highlands: preliminary results from the emergence survey // *BASOR*. No. 266. P. 53 ff.

³ *Miller R.* Water use in Syria and Palestine from the Neolithic to the Bronze Age // *World Archaeology*. 1980. Vol. 11. No. 3. P. 335 ff.

⁴ *Helms S. W.* Jawa. Lost city of the Black Desert. London, 1981.

⁵ *Lees S. H., Bates D. G.* The origins of specialized nomadic pastoralism: a systemic model // *American Antiquity*. 1974. Vol. 39. No. 2. P. 187–193.

торых сопредельных районах¹ и почти совершенно не изучено в этом отношении в Сирии². К сожалению, ряд коллекций опубликован суммарно, охватывая все фазы бронзового века, что не позволяет выявить тенденции внутри этой эпохи. И все же сейчас известны несколько хорошо изученных фаунистических коллекций с памятников III тыс. до н. э. Некоторые из них происходят из средиземноморской зоны (эн-Шадуд, Гамла, Йифтахель, Тель Далит, Тель Афек, Ярмут, Тель Китан, долина Рефаим, город Давида, Тель Халиф, Тель Дан), другие расположены в полуаридной зоне (Джава, Иерихон, Бэер Ресисим, Арад, Баб эд-Дра, Нумейра, Эн Хабсор, эн-Безор, Шейх Мухсейн) (рис. 5). Последние вызывают особый интерес, ибо большинство их расположены в районах, где кочевали библейские патриархи.

Почти везде, независимо от фитогеографической зоны, стада состояли преимущественно из мелкого рогатого скота (от 23,4% в Баб эд-Дра до 92% в Араде), главным образом овец. Лишь в Иерихоне и Тель Дане, соответственно в нижней и верхней части долины Иордана, преобладали козы. Все же и в Иерихоне овцы, видимо, играли особую социально-престижную роль, и в погребениях их останки встречались много чаще, чем останки коз. На Синае и в сопредельных областях продолжали обитать полукочевники-козоводы, причем эта картина наблюдалась в течение почти всего бронзового века.

Крупный рогатый скот в бронзовом веке занимал второе по своему значению место после коз и овец. Особенно популярным он был в Северной Палестине (до 32% в Йифтахеле), а в полуаридной зоне его роль была много ниже (менее 7–12%). В Нумейре его вообще не держали. Свиноводство встречалось как в средиземноморской, так и в полуаридной зонах, но останки свиней почти нигде не превышали 2–5%. Свиноводство получило относительно большое развитие лишь в некоторых поселках средиземноморской зоны (Гамла в верховьях Иордана, эн-Шадуд в Галилее, город

¹ *Ducos P.* L'origine des animaux domestiques... P. 111–121; *Clutton-Brock J.* The mammalian remains...; *Davis S.* Mammal bones from the Early Bronze Age city of Arad, Northern Negev, Israel: some implications concerning human exploitation // *Journal of Archaeological Science*. 1976. Vol. 3. No. 2. P. 153–164; *Davis S.* Climatic change... P. 8–9. Tab. 2; The Southeastern Dead Sea Plain expedition: an interim report of the 1977 season. Cambridge, 1981. P. 177–180; *Helms S. W.* Jawa... P. 249–252; *Hakker-Orion D.* Hunting and stock-breeding in Israel // *Archaeozoological Studies*. Amsterdam, 1975. P. 295–301; *Clason A. T.* Late Bronze — Iron Age zebu cattle in Jordan? // *Journal of Archaeological Science*. 1978. Vol. 5. No. 1. P. 91–93; *Wapnish P., Hesse B.* Urbanization and the organization of animal production at Tell Jemmeh in the Middle Bronze Age Levant // *Journal of Near Eastern Studies*. 1988. Vol. 47. No. 2. P. 81–94; *Braun E.* En Shadud. Salvage excavations at a farming community in the Jezreel Valley. Oxford, 1985; *Horowitz L. K.* Sedentism in the Early Bronze IV: a faunal perspective // *BASOR*. 1989. No. 275. P. 15–25; *Horowitz L. K., Tchernov E.* Animal exploitation...

² *Clason A. T., Buitenhuis H.* A preliminary report on the faunal remains of Nahr el Homr, Hadidi and Taás in the Tabqa Dam region in Syria // *Journal of Archaeological Science*. 1978. Vol. 5. No. 1. P. 75–83; *Van Loon M., Meijer D.* Hammam et Turkman...; *Buitenhuis H.* The animal remains of Tell Sweyhat, Syria // *Palaeohistoria*. 1983. Vol. 25. P. 131–144.

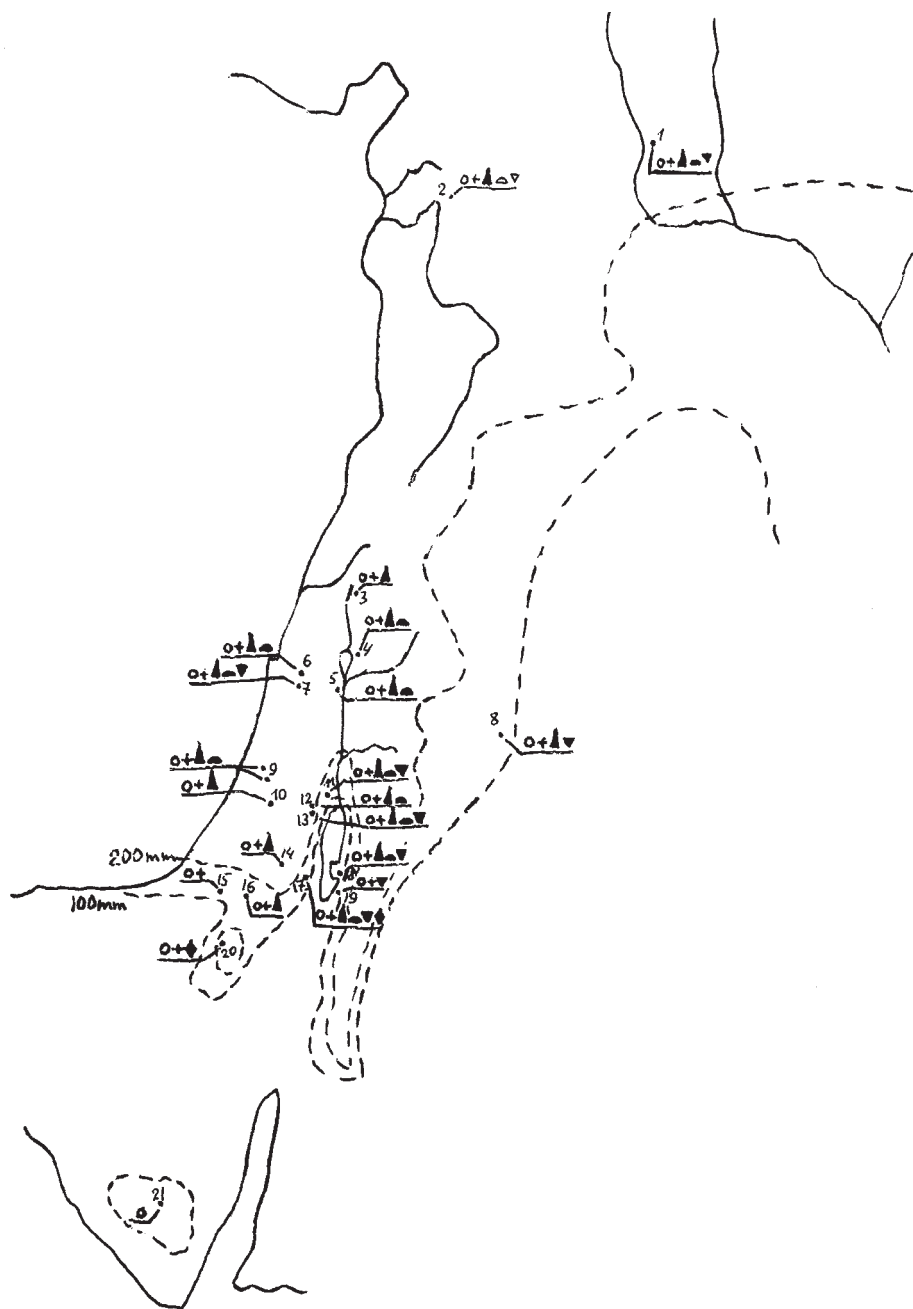


Рис. 5. Домашние животные в раннем бронзовом веке

1 — Тель Суэйхат; 2 — Амук; 3 — Тель Дан; 4 — Гамла; 5 — Тель Китан; 6 — Йифтахель; 7 — Эн-Шадуд; 8 — Джава; 9 — Тель Далит, Афек; 10 — Ярмут; 11 — Иерихон; 12 — Город Давида; 13 — Долина Рефаим; 14 — Тель Халиф; 15 — эн Бесор; 16 — эйн Хабсор; 17 — Арад; 18 — Баб эдх-Дра; 19 — Нумейра; 20 — Бэер Ресисим; 21 — Шейх Мухсен

Давида и поселки долины Рефаим в Северной Иудее). И все же само наличие крупного рогатого скота и свиней в ныне засушливых районах свидетельствует: во-первых, о несколько более влажных климатических условиях (и тому есть другие подтверждения); во-вторых, о развитии искусственного контроля за водой; в-третьих, о гетерогенном характере скотоводства. Ведь крупный рогатый скот, не приспособленный для кочевания в безводной степи, требовал иной системы выпаса, чем козы и овцы. В то же время отсутствие свиней в некоторых поселках средиземноморской зоны (Тель Дан, Ярмут, Тель Халиф) говорит о действии определенных культурных факторов. Примечательно, что в раннем бронзовом веке в поселках долины Рефаим останки свиней, в отличие от останков других домашних животных, никогда не встречались в ритуальном контексте, что может говорить о появлении определенного рода запретов¹.

Почти повсюду, и прежде всего — в полуаридной зоне, для вьючных перевозок использовали ослов. Как показал У. Олбрайт, в начале II тыс. до н. э. межрегиональная торговля велась с широким использованием караванов, составленных из них². Теперь есть основания утверждать, что аналогичная картина наблюдалась и в III тыс. до н. э.³

Скотоводство второй половины III тыс. до н. э., основанное по большей части на разведении коз и овец, встречалось и в Северной Сирии, где оно зафиксировано в городе Тель Суэйхат, расположенном в степной зоне левобережья Евфрата. Второе место по значению там занимал крупный рогатый скот, свиней было немного, для перевозок служили ослы. Там же найдены древнейшие в Передней Азии кости одомашненных кур, интродуцированных с далекого востока⁴.

Выше отмечалось, что многие исследователи Ветхого Завета придают огромное значение вопросу о доместикации верблюда, используя соответствующие данные, в частности, для датирования преданий о патриархах. Что же сейчас известно об использовании верблюдов в целом и об их доместикации в Передней Азии в древности? Надежно установлено, что дикие верблюды водились в Леванте как в плейстоцене, так и в раннем и среднем голоцене⁵. Некоторые раннеолитические группы устраивали охоту на диких верблюдов в западных районах Сирийской пустыни еще в VII тыс. до н. э.⁶ Однако непохоже, чтобы обитатели Леванта испытывали

¹ Hesse B. Pig-lovers and pig-haters... P. 209.

² Albright W. F. Abram the Hebrew...

³ Finkelstein I., Perevolotsky A. Processes of sedentarization... P. 74–75.

⁴ Buitenhuis H. The animal remains of Tell Sveyhat, Syria.

⁵ Garrard A. N. Community ecology and Pleistocene extinctions in the Levant // Hominid evolution and community ecology. London, 1984.

⁶ Köhler I. U. The dromedary in modern pastoral societies and implications for its process of domestication // Animal and archaeology: 3. Early herders and their flocks. Oxford, 1984. P. 201–206.

к ним сколько-нибудь повышенный интерес в позднем неолите, энеолите или раннем бронзовом веке.

В свое время К. Кун предполагал, что domestикация одnogорбого верблюда-дромедара впервые произошла в среде коровопасов Южной Аравии. И действительно, недавно появились данные, согласно которым оседлые прибрежные обитатели Омана начали держать небольшие стада верблюдов по меньшей мере с середины III тыс. до н. э.¹ Некоторые отрывочные свидетельства знакомства человека с верблюдом на протяжении бронзового века происходят из ряда более северных районов. Прежде всего, об этом говорят предметы изобразительного искусства², однако надежное определение изображенных животных далеко не всегда бывает возможно. Отдельные кости верблюдов происходят из некоторых памятников Израиля и Иордании IV–II тыс. до н. э. — из Сатафа (Северная Иудея) IV тыс. до н. э., Арада (Северный Негев) III тыс. до н. э., Бэер Ресисим (Центральный Негев) рубежа III–II тыс. до н. э., Иерихона (низовья Иордана) первой половины II тыс. до н. э., Тель Джемме (прибрежная равнина) и Дейр Алла (средняя часть долины Иордана) второй половины II тыс. до н. э., и, наконец, из Тимны (у Акабского залива) XIV в. до н. э.³

Эти находки непросто интерпретировать, ибо до сих пор не разработаны критерии отличий костей диких и одомашненных верблюдов друг от друга, тем более это невозможно сделать по единичным костям. В этом отношении Тель Джемме находится в уникальной ситуации, так как он расположен далеко от естественного ареала диких верблюдов. Следовательно, по меньшей мере в этом городе имелись приведенные из аридной зоны одомашненные верблюды, а значит XIV в. до н. э. может служить *terminus ante quem* для распространения верблюдоводства в Палестине. Кроме того, само по себе появление костей верблюда на разных памятниках, главным образом с рубежа III–II тыс. до н. э., говорит о многом.

Почему верблюд начал привлекать внимание местных обитателей именно в этот период, тогда как в предшествовавшие тысячелетия его почти полностью игнорировали? Может быть, потому что в раннеземледельческий период люди обитали преимущественно в более увлажненных ре-

¹ Hoch E. Reflections on prehistoric life at Umm an-Nar (Trucial Oman) based on faunal remains from the Third Millennium B. C. // *South Asian Archaeology*. 1977. Vol. 1. Naples, 1979. 1. P. 613; Cleuziou S. Economie et societe de la peninsula d'Oman au III-e Millenaire: le role des analogies interculturelles // *L'archaeologie de l'Iraq du debut de l'epoque Neolithique a 333 avant notre ere*. Paris, 1980. P. 350.

² Bulliet R. W. The camel and the wheel. Cambridge, 1975. P. 60–64.

³ Hakker-Orion D. The role of the camel in Israel's early history // *Animal and archaeology...* P. 207–212; Wapnish P. The dromedary and Bactrian camel in Levantine historical settings: the evidence from Tell Jemmeh // *Ibid.* P. 171–174; Clason A. T. Late Bronze Age...; Clutton-Brock J. The mammalian remains...; Horwitz L. K., Tchernov E. Animal exploitation... P. 290; Grigson C. Preliminary report on the animal and human remains from Safat // *Levant*. 1991. Vol. 23. P. 49–51.

гионах и избегали пустынных областей, где водились верблюды? Что же касается пастухов, уходивших глубоко в степь и полупустыню для выпаса стад овец и коз, то они тоже, видимо, не обладали ни желанием, ни необходимой техникой для охоты на верблюдов. Да и можно ли всерьез говорить об охоте на дикого верблюда при том ничтожном числе верблюжьих костей, которые обнаружены на поселениях Палестины и Иордании III—II тыс. до н. э.? Не связана ли малочисленность таких находок с предубеждением против верблюжатины, которое было нормативно закреплено при Моисее (Лев. 11:4)? Здесь невольно напрашивается параллель со свининой, которая также была запрещена евреям в эпоху Моисея (Лев. 11:7), что в значительной степени можно связывать с закреплением уже существовавшей традиции. Ведь, как явствует из изложенного выше (рис. 5), в районах возможного обитания патриархов свиноводство либо вообще не фиксируется, либо его роль была ничтожно малой.

Как бы то ни было, создается впечатление, что domestикация верблюда имела особый характер и происходила в совершенно иных условиях, чем domestикация других упомянутых выше копытных животных. Во всяком случае, она происходила вне контекста какой-либо специализированной охоты. Возникает вопрос, не была ли domestикация верблюда связана с ростом потребностей в средствах транспорта в условиях интенсивного развития межрегиональной торговли? К сожалению, до сих пор неясно, когда верблюдов начали использовать под вьюк и для верховой езды. Верховая езда на верблюдах, которая фиксируется в преданиях о патриархах (Быт. 24:32, 61; 31:34), требовала седла. Но древнейшие данные о появлении седла для верблюда в Передней Азии и о начале езды на нем пока что восходят лишь к первой половине I тыс. до н. э., хотя и предполагается, что в Южной Аравии это седло могло возникнуть несколько ранее¹. И все же уровень современных знаний достаточен для того, чтобы отнестись с доверием к библейскому сообщению о том, что в конце II тыс. до н. э. к югу и юго-востоку от Палестины могли обитать верблюдоводы-мадианиты и амаликиты (Суд. 6:3 сл.; 7:2), нашествие которых на Южную Палестину обычно датируют XII—XI вв. до н. э.²

Итак, к началу II тыс. до н. э. на засушливых окраинах Леванта местные обитатели разводили коз и овец, меньше — крупный рогатый скот и почти не держали свиней. Для перевозок служили ослы. В целом эта картина с завидным постоянством сохранялась на протяжении значительной части бронзового века. Интересно, что она встречалась и во влажных сре-

¹ Bulliet R. W. The camel and the wheel. P. 69–74; Anati E. The rock engravings of Dahthami wells in Central Arabia // Bollettino del Centro Communo di Studi Preistorici. 1970. Vol. 5. P. 151.

² Bulliet R. W. The camel and the wheel. P. 77; Hakker-Orion D. The role of the camel... P. 209–210.

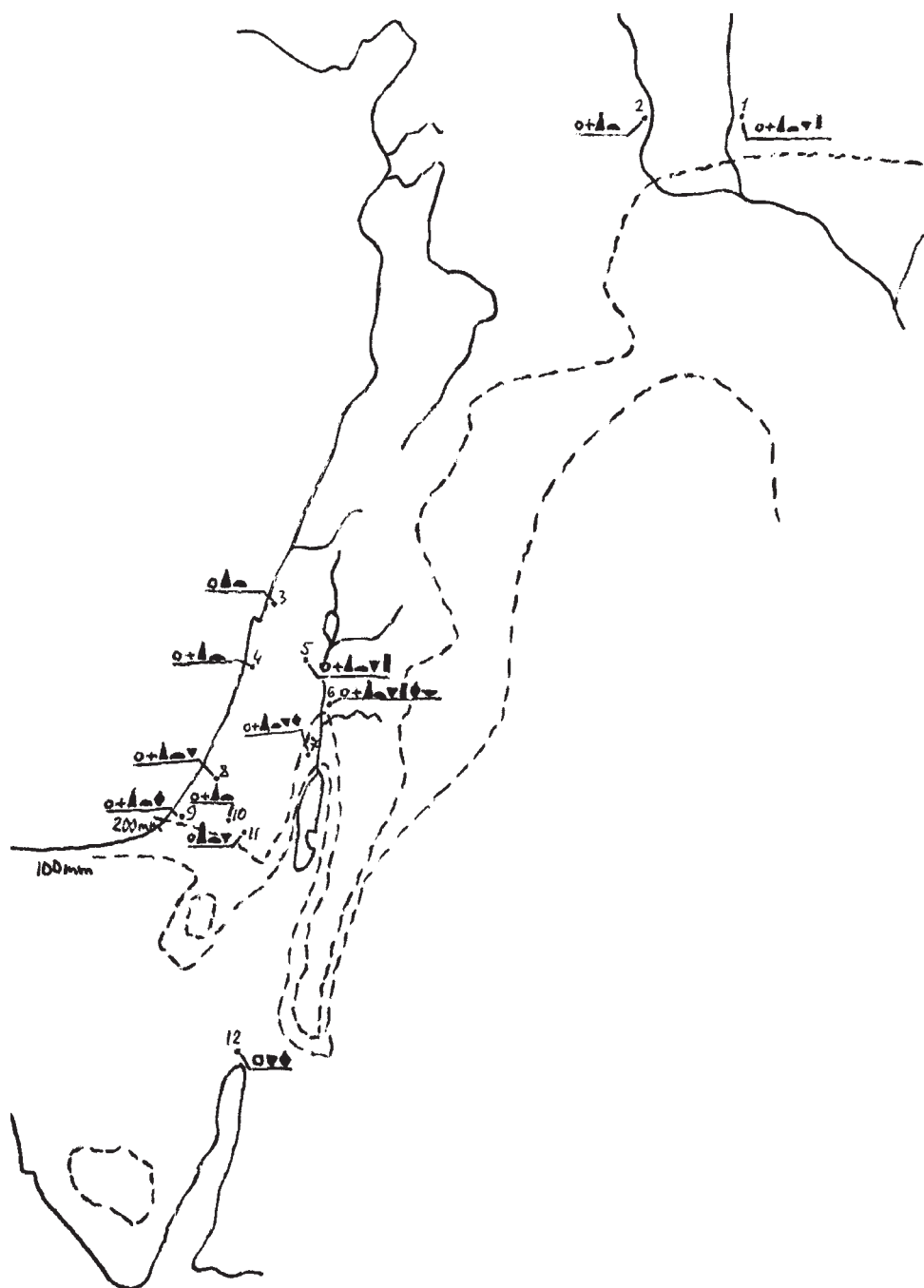


Рис. 6. Домашние животные во II тыс. до н. э.

- 1 — Хаммам эт-Туркман; 2 — Тель Хадиди; 3 — Нахарийя; 4 — Маабарот; 5 — Таанах;
 6 — Дейр Алла; 7 — Иерихон; 8 — Тель Гат (Эрани); 9 — Тель Джемме; 10 — Тель эс-Шария;
 11 — Тель Нагила; 12 — Тимна

диземноморских районах Палестины (Нахарийя, Таанах, Тель Гат). Правда, в некоторых общинах Северной Палестины (Маабарот, Саса и др.), лежащих в средиземноморской зоне, разводили преимущественно свиней и даже использовали их в ритуалах. Но в соседних, более засушливых, областях ничего подобного не встречалось¹.

Иначе говоря, еще в III тыс. до н. э. в Восточном Средиземноморье сложились материальные предпосылки кочевничества и появились группы, специализировавшиеся в скотоводстве и ведущие подвижный образ жизни. Но непросто детально описать такой образ жизни. Можно ли говорить о широком распространении кочевого скотоводства в Леванте в бронзовом веке? К сожалению, имеющихся данных для этого все еще недостаточно, тем более что они допускают весьма противоречивую интерпретацию. Проблема усложняется тем, что хозяйственные системы бронзового века Среднего Евфрата известны, главным образом, по древним письменным источникам, а из Палестины и сопредельных областей происходит преимущественно археологическая информация.

Основываясь прежде всего на древних текстах, многие авторы пытались реконструировать образ жизни патриархов по аналогии с картиной, которая описывается для сельской племенной периферии документами из архивов Мари. Нельзя ли использовать для этой цели археологические, палеозоологические и палеоботанические данные, происходящие непосредственно из Южного Леванта, учитывая также некоторые этнографические материалы? Правда, в библеистике издавна встречается настороженное отношение к этнографическим данным о бедуинах, которые, как неоднократно подчеркивалось, в отличие от патриархов были в прошлом кочевыми верблюдоводами². Однако, как показал А. М. Хазанов, конкретные формы кочевого или полукочевого хозяйства в однотипной экологической обстановке в значительной мере совпадают независимо от этнической принадлежности или предшествующей истории их носителей, причем эти совпадения обусловлены объективными экологическими и экономическими причинами³. Вот почему представляется небезынтересным использовать для реконструкции образа жизни патриархов этнографические материалы о бедуинах Северного Негева⁴, где происходили события, связанные с именами Авраама и Исаака.

¹ Hesse B. Pig-lovers and pig-haters... P. 209–211.

² Vaux R. de. Ancient Israel. P. 4; De Geus C. H. J. The tribes of Israel. P. 127.

³ Хазанов А. М. Сармато-калмыцкие параллели (к вопросу об однотипности кочевого хозяйства в одинаковом экологическом окружении) // Проблемы алтаистики и монголоведения. Тезисы докладов и сообщений Всесоюзной конференции по алтаистике и монголоведению. Элиста, 1972.

⁴ Marx E. Bedouin of the Negev. Manchester, 1967; Marx E. The Tribe as a Unit of Subsistence: Nomadic Pastoralism in the Middle East // American Anthropologist. 1977. Vol. 79. No. 2. P. 343–363.

В настоящее время район Беершевы лежит в узком поясе иранско-туранской степи, граничащем на юге с безводной пустыней, а на севере и северо-западе — с гумидной средиземноморской зоной. Через Беершеву проходит изогия 200 мм осадков в год, на юго-востоке равнины Беершевы выпадает всего 120 мм осадков, а на западе у побережья Средиземного моря — 250–300 мм осадков, причем нет оснований сомневаться в том, что климат здесь был примерно таким же и во II тыс. до н. э. В длину указанная полоса простирается на несколько десятков километров, а в ширину имеет не более 20–30 км. Выше уже указывалось, что богарное земледелие может служить основой жизни населения лишь там, где выпадает не менее 250 мм осадков в год. А в зоне с осадками в 100–250 мм производящее хозяйство возможно лишь в двух вариантах: либо на основе орошаемого земледелия, либо на базе подвижного скотоводства, которое может сочетаться с временными занятиями земледелием и охотой.

Именно последняя модель характерна для бедуинов Негева, которые занимаются как скотоводством, так и земледелием. Однако земледелие здесь мало надежно, хорошие урожаи бывают лишь раз в четыре года, что и заставляет придерживаться древних скотоводческих традиций. Зимние пастбища и стоянки бедуинов располагаются на востоке равнины Беершевы, а на лето они перегоняют скот на десятки километров к западу, где у них есть и земледельческие угодья. В прошлом они имели возможность откочевывать на лето и на север, вплоть до Самарии. Трудно не заметить разительных аналогий между этими маршрутами и теми, по которым странствовали со своими стадами патриархи, чей путь лежал между Самарией и Гераром, проходя через равнину Беершевы (Быт. 12:6-9; 13:3, 18; 21:31-34; 26:3-6; 37: 12,17). Временами Авраам и Исаак, видимо, обитали в районе Центрального Негева, но периодические голодовки заставляли их перекочевывать оттуда в Герар, лежавший в средиземноморской зоне (Быт. 20:1; 24:62; 25:11; 26:1). Так как Центральный Негев находится в зоне рискованного земледелия, то эти передвижения можно объяснить лишь тем, что там располагались зимние пастбища, а на лето скот надо было перегонять на север. Недавно один из таких меридиональных скотоводческих маршрутов был зафиксирован археологически. Он проходил между Центральным Негевом и южными склонами горы Хеврон, лежащей в более влажной зоне, на 130 км севернее. Примечательно, что такие передвижения наблюдались еще на рубеже III–II тыс. до н. э.¹

Важно отметить, что сезонные передвижения по этим маршрутам свойственны именно кочевникам и полукочевникам Южного Леванта. Местные земледельцы, как правило, тоже ведут подвижный образ жизни, но их

¹ *Cohen R., Dever W. G. Preliminary report on the pilot season of the "Central Negev Highlands project" // BASOR. 1978. No. 232. P. 29–45; Cohen R., Dever W. G. Preliminary report on the second season of the "Central Negev Highlands project" // BASOR. 1979. No. 236. P. 41–60.*

сезонные перемещения менее интенсивны и более ограничены в пространстве. Это — один из важных аргументов против гипотезы, отождествлявшей патриархов с земледельцами. Характерно и типично для скотоводов разделение состоящей из родичей общины из-за непомерного разрастания стада и нехватки пастбищ (Быт. 13:7-12; 36:6-7). В свое время Дж. Ван Сетерс высказал соображение, что по самому составу домохозяйства, включавшего многочисленную челядь, в том числе рабов, патриархи должны считаться земледельцами, ибо, по его мнению, небольшие кочевые общины состоят, главным образом, из близких родственников и не включают зависимых людей¹. Однако, судя по данным о бедуинах Негева, на стоянках богатых шейхов обитали не только их родственники, но и другие люди, в том числе зависимые от них. При этом шейхи вели более оседлый образ жизни, чем другие бедуины, так как их стада выпасали сыновья и наемные пастухи². Но ведь аналогичная картина рисуется и в Ветхом Завете (Быт. 13:7-8; 26:20; 29:6,9, 15; 30:29, 36; 37: 2). Примечательным кажется и полное отсутствие упоминаний о свиньях в преданиях о патриархах. Ведь как было показано выше, земледельцы Палестины в той или иной мере занимались свиноводством, тогда как кочевникам и полукочевникам это было несвойственно. Кстати, данные об ареале свиноводства в Леванте в энеолите и бронзовом веке заставляют вновь поднять вопрос об экологической обусловленности религиозных запретов на свинину, в свое время подвергнутый весьма решительному пересмотру П. Дайнером и Ю. Робкиным³. Правда, судя по археологическим данным, в течение бронзового века усиливалась роль культурного фактора⁴.

С позиции обитания полукочевников в засушливой зоне Северного Негева становится понятным, почему единственное библейское упоминание о земледелии в этом районе относится к области Герара и почему Исаак разводил там именно ячмень (Быт. 26:12). Ведь Герар расположен в наиболее гумидной зоне Южной Палестины, а ячмень является более засухоустойчивым и более скороспелым злаком, чем пшеница, и, кроме того, лучше подходит на корм скоту. Отмечу, что в Харране, где был более влажный климат, Лаван сеял пшеницу (Быт. 30:14).

Сложности возникают с крупным рогатым скотом, который отсутствует у современных бедуинов Негева, но неизменно фигурирует в стадах патриархов. Именно в этом случае надо соблюдать осторожность в обращении с этнографическими данными и помнить, что у бедуинов в прошлом действительно не было традиции его разведения. Но в энеолите и в бронзовом веке

¹ *Seters J. van.* Abraham in history and traditions. P. 18–19.

² *Marx E.* Bedouin of the Negev. P. 85–89.

³ *Diener P., Robkin E. E.* Ecology, evolution, and the search for cultural origins: the question of Islamic pig prohibition // *Current Anthropology*. 1978. Vol. 19. No. 3. P. 493–509.

⁴ *Hesse B.* Pig-lovers and pig-haters... P. 209–214, 219.

крупный рогатый скот, хотя и в небольших количествах, выпасали на равнинах Беершевы. В раннем бронзовом веке южная граница его разведения проходила в нескольких километрах южнее Беершевы, где расположен древний поселок Эйн Хабсор¹. В этом отношении библейские данные как будто бы подтверждаются современными археологическими исследованиями.

Насколько достоверны библейские сведения о скотоводстве других народов, с которыми контактировали патриархи? Особый интерес имеют сведения, с одной стороны, об амаликитах и мадианитах (измаилитах), а с другой — о жителях более влажных областей (они фигурируют в Ветхом Завете под названиями филистимлян и самаритян, что является явной инновацией). Библейские данные о местообитании мадианитов не вполне однозначны. Там сказано, что их предки обитали в пустынях Центрального и Северного Синая (Быт. 21: 20-21; 25: 16-18), но затем мадианиты фигурируют как союзники моавитян, жившие где-то по соседству с ними, к востоку или северо-востоку от Мертвого моря (Иис. Н. 13:21; 3 Цар. 11:18)². Мадианиты рисуются караванщиками верблюдов (Быт. 37:25) и в то же время обладателями значительных стад мелкого рогатого скота, а также крупного рогатого скота и ослов (Числ. 31:28 сл.). Они же в союзе с амаликитами нападают на Южную Палестину, выступая там богатыми верблюдоводами (Суд. 6:3-5; 7:12).

Зато амаликиты изображаются исключительно верблюдоводами. Из контекста единственного описания, где они выступают владельцами мелкого и крупного скота (1 Цар. 30:20), следует, что эти стада были захвачены в ходе набега на более гумидные районы. Так как амаликиты обитали в пустынных районах Синая (Быт. 14:7; Числ. 13:30), понятно, что их стада должны были иметь иной состав, чем у более северных народов, и это достаточно точно подмечается библейским автором. Иной характер, по его свидетельству, имело скотоводство «филистимлян» и «самаритян», основанное на разведении мелкого и крупного рогатого скота и ослов (Быт. 20:14; 34:28).

Эти различия достаточно хорошо соответствуют природно-климатическим особенностям и исторической ситуации, сложившейся в Палестине и сопредельных районах, когда здесь уже широко распространилось верблюдоводство, иначе говоря, в конце II — первой половине I тыс. до н. э. Если же считать данные о специализированных верблюдоводах и крупных верблюжьих стадах более поздней вставкой, то описанные сведения удовлетворяют и более ранней эпохе II тыс. до н. э. Единственным диссонансом является полное отсутствие данных о свиноводстве, которое встречалось в тот же период как на прибрежной равнине Палестины, так и в Сирии. На-

¹ *Hakker-Orion D.* Hunting and stock-breeding in Israel... P. 298, 300.

² Возможно, эти противоречия объясняются передвижением мадианитов в XIII в., когда они были оттеснены к востоку эдомитами. См.: *Aharoni Y.* The archaeology of the Land of Israel. London, 1982. P. 139.

пример, в первой половине II тыс. до н. э. в Тель Джемме, расположенном недалеко от средиземноморского побережья, свиньи имели не меньшее значение, чем крупный рогатый скот¹. Впрочем, в Тель эс-Шария, который находился по соседству с Гераром, доля свиней была минимальной (2%), а в некоторых поселках Южной Палестины II тыс. до н. э. (например, Тель Халиф) свиней вообще не было. Как уже отмечалось, библейский автор мог игнорировать свиней вполне осознанно по религиозной причине.

Итак, скотоводческое хозяйство, известное патриархам, являлось итогом длительной исторической эволюции. При этом в целом как становление скотоводства в принципе, так и формирование его отдельных своеобразных типов было экологически обусловлено. Так, уже сама domestикация животных велась в разных фитогеографических зонах в зависимости от экологических потребностей тех или иных видов: козы были одомашнены, главным образом, в пределах средиземноморской области, овцы — в степной зоне, туры — в лесостепи и отчасти в степи, а кабаны — во влажных речно-озерных областях. К тем же зонам были привязаны и ранние системы разведения этих животных. При этом в разные исторические эпохи из-за климатических колебаний границы указанных зон не были постоянными. В VIII–VII и IV — начале III тыс. до н. э. отмечалось расширение средиземноморской зоны, а в VI–V и в течение III тыс. до н. э. ее границы сужались. Соответственно в раннем и среднем голоцене колебались ареалы различных хозяйственных систем, что особенно ярко проявлялось в неолите. Поэтому не удивительно, что раннее освоение степей и полупустынных районов скотоводами велось на основе овцеводства, причем начало этому процессу было положено в Сирии, где находился один из важнейших центров domestикации овец. Выход домашних животных за пределы их исконных ареалов стал возможен, видимо, лишь после выведения их специализированных пород. Так, появление карликовых коз позволило скотоводству уже с энеолита охватить засушливые районы Негева и Синая. Широкое распространение овец по средиземноморской зоне в энеолите и раннем бронзовом веке, возможно, также было следствием появления их новых, более специализированных, пород именно в эти эпохи.

В то же время само формирование новых пород домашних животных было обусловлено ростом роли скотоводства и расширением его функций: появлением молочного хозяйства, шерстоткачества, использованием скота для транспортных нужд. Эти новые тенденции дали знать о себе в позднем неолите, и особенно в энеолите, что, в частности, привело к domestикации ослов. Новым импульсом для развития специализированного скотоводства стало вторжение земледелия в степную зону, что было следствием формирования разнообразных систем контроля за водой в раннем бронзовом

¹ Wapnish P., Hesse B. Urbanization and the organization of animal production...

веке. В результате площади пастбищ в степных районах, а также возможности содержания сколько-нибудь крупных стад в сельскохозяйственных условиях резко сократились. В то же время потребности в скотоводческой продукции значительно возросли, в частности, вследствие роста народонаселения. Все это создавало стимулы для формирования специализированных скотоводческих групп, которые все более обособлялись от основной массы населения, ведя особый образ жизни и имея особые интересы. В то же время такие группы находились в отношениях взаимозависимости с оседлыми земледельцами, обмен с которыми обеспечивал их важные жизненные потребности. Кроме того, сам сезонный цикл перекочевок требовал периодического возвращения в сельскохозяйственные районы, где животные могли пастись по жнивью. Именно эта ситуация и фиксируется преданиями о патриархах. Таким образом, широкий экологический подход позволяет найти место преданиям о патриархах на шкале исторической эволюции левантских обществ. Отмечу, что в целом имеющиеся ныне археологические данные подтверждают достоверность сообщений библейского автора об образе жизни полукочевников Негева во II тыс. до н. э. Уточнений требуют лишь некоторые детали, связанные, скажем, с вопросом о формировании специализированных верблюдоводов.

Экологический подход позволяет наметить пути к поиску прародины и реконструкции образа жизни прасемитов. Попытки представить прасемитов кочевниками или полукочевниками, обитавшими в глубинных районах степей и полупустынь, не кажутся убедительными. Лингвоархеологический подход позволяет считать их интенсивными земледельцами и скотоводами и локализовать их первичный ареал где-то на границе средиземноморской и иранско-туранской областей, что хорошо увязывается с эпохой энеолита.

В то же время, начиная по меньшей мере с раннего бронзового века резко возрастает роль культурного фактора, который начинает действовать вопреки экологическим условиям. Прежде всего это выразилось во вторжении земледелия в степную зону, ставшем возможным благодаря техническим инновациям (появлению ирригации). О роли культурных предпочтений говорит и отсутствие свиноводства в некоторых общинах средиземноморской зоны, где экологическая среда была благоприятной для его развития¹. Тем самым, находит археологическое подтверждение появление запрета на свинину в некоторых общинах Палестины в течение бронзового века.

¹ Данные, полученные в течение последних 30 лет, подтверждают предположение о культурно-религиозных основаниях запрета на свинину. См.: *Sapir-Hen L. Pigs as an ethnic marker? You are what you eat // Biblical archaeology review. 2016. November — December. P. 41–43, 70; Faust A. Pigs in Space (and Time): Pork Consumption and Identity Negotiations in the Late Bronze and Iron Ages of Ancient Israel // Near Eastern Archaeology. 2018. Vol. 81. No. 4. P. 276–299.*

Обозначения на рисунках

- — археологические памятники
- 200 (или другая цифра) мм — уровень годовых осадков в наше время
- — козы
- +
- ▲ — дикие туры / крупный рогатый скот
- — кабаны / домашние свиньи
- ▼ — ослы
- ▮ — лошади
- ◇ — верблюды
- ◐ — зебу

Список сокращений

- BASOR — Bulletin of the American Schools of Oriental Research
PPS — Proceedings of the Prehistoric Society

МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ
ОТНОШЕНИЯ В СВЕТЕ
АРХЕОЛОГИИ

Охотник на оленей: адаптация и трансформация образа (культ Святого Евстафия на Северном Кавказе)

*Ирина Аркадьевна Аржанцева
Институт этнологии и антропологии РАН*

Прежде чем обратиться к истории распространения культа популярного до сих пор святого на Кавказе и в других регионах и попытаться понять, как работает механизм адаптации одного и того же религиозного феномена среди разных народов, мне хотелось бы рассказать историю открытия плиты с оленями и крестами, вокруг которой уже сложилось несколько легенд и даже, кажется, небольшая новая религия¹. Кроме того, с момента публикации на русском языке, где была впервые представлена открытая нашей экспедицией Кяфарская плита с петроглифами, связанными, скорее всего, с охотничьей магией, и предложен авторский вариант происхождения имени бога охоты Апсаты², появилось несколько подробных исследований, связанных с культом Св. Евстафия на Кавказе и не только, а также завязалась определенная дискуссия по поводу имени бога охоты и всего комплекса Кяфарских плит³. Поэтому я чувствую необходи-

¹ В последний мой приезд на Кяфар в 2000 г. я обнаружила, что к камню с оленями и крестами, который мы назвали «Мистерия», проложена тропа, сами выбитые на камне фигуры затерты чем-то белесым. Как мне объяснил местный коллега, у них в окрестностях среди жителей образовалась секта каких-то «Новых друидов», которые ходят сюда отправлять свои новые культы и поклоняться камню. Плиту при этом поливают молоком. Заодно сюда водят экскурсии доверчивых туристов, которым рассказывают о чудесах, будто бы происходящих вокруг камня. Якобы все это зафиксировано и подтверждено свидетелями. Единственное «чудо», которое произошло возле этой плиты — это потеря мной нательного креста во время чистки плиты, что, естественно, было расценено особо экзальтированными членами экспедиции как особый знак — дескать языческий камень «отнял» крест. Крест так и не нашли, но дубликат его мне с легкостью выдал о. Владимир, настоятель Южного храма в Нижнем Архызе.

² *Аржанцева И. А., Албегова З. А.* Культурные камни Кяфара // *Древности Северного Кавказа*. М., 1999. С. 183–200.

³ *Кузнецов В. А.* Кавказская Алания. Запад-Восток. Историко-археологические очерки. Пятигорск, 2019. Кн. 1. Гл. 1; *Tuite K.* Image-mediated diffusion and body shift in the cult of St. Eustace in the western Caucasus // *Le Corps et le Lieu*. Montréal, 2018. P. 141–154; *Плаева З. К.* Охотничьи божества и обычаи Кавказа: параллели с осетинами // *Nartamongæ*. 2017. Vol. XII. No. 1, 2. P. 189–204; *Плаева З. К.* Древние истоки образа Афсати в охотничьей мифологии осетин // *Археология, этнография и языки Кавказа*. Вып. 3. СПб.,

мость еще раз подробно описать Кяфарскую плиту, обстоятельства ее нахождения, и высказать свою точку зрения по поводу распространения культа Св. Евстафия на Кавказе.

В 1991–1994 гг. наша экспедиция¹ работала на Кяфарском городище, расположенном в верховьях Большого Зеленчука (Зеленчукский район, Карачаево-Черкесская Республика), в долине его притока реки Кяфар (рис. 1).

Уникальный по своим размерам и сохранности памятник расположен на узком лесистом хребте Мышешта у слияния двух рек — Кяфара и Кривой. Судя по огромной площади (около 40 га сам город и столько же посад) и большому количеству каменных построек, это был один из крупнейших городов Западной Алании. Согласно заключениям исследователей этого памятника, Кяфар датируется IX–XIII вв. н. э.² У нас нет данных, позволяющих отождествить его с каким-либо городом, упоминавшимся в известных письменных источниках, синхронных времени его существования³. Тем не менее очевидно, что Кяфарское городище, безусловно, было тесно связанным с Нижним Архызом, который, по предположению иссле-

2022 (Ad fontes. Материалы и исследования по истории науки. Вып. 22). С. 213–228; Туалагов А. А. Зооморфный символ Ясов // Nartamongæ. Vol. XVIII. 2023. С. 126–170; Иванов С. А. Византийское миссионерство. Можно ли сделать из «варвара» христианина? М., 2003. С. 253–254, 258; Аржанцева И. А. Аланское городище Кяфар IX–XII вв. н. э. в Карачаево-Черкесии // Карачаевцы и Балкарцы: язык, этнография, археология, фольклор. М., 2001. С. 241–270; Arzhantseva I. A. The Christianization of Northern Caucasus (Religious dualism among the Alans) // Der Christianisierung des Kaukasus. Referate des Internationalen Symposions (Wien, 9–12 Dezember 1999). Herausgegeben von Werner Seibt. Wien, 2002. S. 18–36; Arzhantseva I. The cult of Saint Eustace in the North Caucasus // Name-ye Iran-e Bastan, The International Journal of Ancient Iranian Studies, 2012, February. P. 1–12; Петербридж Г., Исмаилов А., Гаджиев А., Рабаданов М., Абдулаев А.-Г., Муртузалиева М., Сайпов Д., Исаев, Даудова М. Солярный олень чамалалов и тиндалов и другие петроглифы на каменных кладках в верховье реки Андийское Койсу Дагестана и их связь с аналогичными явлениями в горных сообществах Кавказа: социально-экологические и исторические перспективы // Юг России: экология, развитие. 2022. Т. 17. № 2. С. 150–209.

¹ Это была археологическая экспедиция кафедры археологии МГУ под руководством И. А. Аржанцевой с участием не только археологов, но и топографов, инженеров-геологов и почвоведов. Перед нами стояло несколько задач. Но основной из них было создание крупномасштабного топографического плана с нанесением всех видимых на поверхности сооружений и каменных развалов.

² Кузнецов В. А. Археологические разведки в Зеленчукском районе Ставропольского края в 1953 г. // МИСК. Вып. 6. Ставрополь, 1954. С. 350; Биджиев Х. Х. Отчет об археологической экспедиции Карачаево-Черкесского орд. «Знак почета» НИИИФЭ о работах в Карачаево-Черкесии и Краснодарском крае // Архив ИА РАН. Р-1, 10842, а, б; Аржанцева И. А. Аланское городище Кяфар...

³ См. дискуссию: Латам-Спринкл Дж. Ильичевское городище — Аланская столица Магас? Новые подходы к старому вопросу // МИА Северного Кавказа. Вып. 21. Армавир-Карачаевск, 2023. С. 253–273. Раздел 5: Из истории развития средневековых городов Северного Кавказа; Latham-Sprinkle J. The Alan capital Magas: A preliminary identification of its location // Bulletin of SOAS. London, 2022. P. 1–20.



Рис. 1. Местоположение памятников: 1 — Кяфар; 2 — Нижний Архыз

дователей, был центром Аланской епархии в X в.¹ Нижний Архыз расположен в соседнем ущелье всего лишь в 12 км от Кяфара. Между этими двумя городищами можно проследить большие участки древних дорог, некогда связывавших их. Хорошо укрепленное Кяфарское городище, вероятнее всего, было резиденцией известного правителя Западной Алании середины XI в. — Дургулея Великого, неоднократно упоминавшегося в синхронных византийских и грузинских источниках².

Памятник известен еще с XIX в. Поскольку история его открытия и исследования неоднократно описывалась в научной литературе³, то нет нужды делать это здесь, но стоит кратко напомнить основные ее этапы. Более подробно памятник был обследован и описан в 50–60-х гг. XX в. учеными-археологами П. А. Акритасом и В. А. Кузнецовым, которые и определили

¹ Кузнецов В. А. Дургулель Великий и Нижний Архыз // Методика, исследования и интерпретация археологических материалов Северного Кавказа. Орджоникидзе, 1988. С. 76–91; Кузнецов В. А. Кавказская Алания...; Малахов С. Н. К вопросу о локализации епархиального центра в Алании XII–XVI вв. // Аланы. Западная Европа и Византия. Орджоникидзе, 1992. С. 164–165.

² Кузнецов В. А. Дургулель Великий и Нижний Архыз. С. 80, 83.

³ См.: А.-Д. Г. Очерк горских народов правого крыла кавказской линии // Военный сборник. 1860. № 1; Акритас П. А., 1952. Отчет об археологической экспедиции в Зеленчукский район Ставропольского края // Архив ИА РАН. Д. 821. Подробное описание исследований памятника см. в последней монографии В. А. Кузнецова 2019 г. — Кузнецов В. А. Кавказская Алания...

культурную принадлежность памятника как аланского и его наиболее вероятную датировку — IX–XIII вв. н. э.¹ В 1985 г. на памятнике работала археологическая экспедиция Карачаево-Черкесского НИИ под руководством Х. Х. Биджиева. Тогда было исследовано несколько построек². Местное население называет это городище «Монаший шпиль», и среди старожилов бытует мнение, что все имеющиеся на нем постройки из рваного камня возведены в 20–30-х гг. XX в. монахами, поселившимися здесь после разорения и закрытия Александро-Афонского мужского монастыря в Нижнем Архызе³. Следы обживания в XX в. на памятнике и вправду имеются, но монахи-отшельники, скорее всего, не сооружали новые постройки, а приспособивали те каменные сооружения, которые и поныне хорошо видны на поверхности. Наша экспедиция работала на памятнике в 1991–1994 гг. последней. Насколько мне известно, после этого системных археологических работ на Кяфаре не проводилось, что объясняется как труднодоступностью самого памятника, так и тем, что такой памятник требует комплексного подхода в изучении с включением современных естественнонаучных методов, довольно дорогостоящих и требующих больших финансовых вливаний и организационных усилий.

Нашей небольшой экспедицией было сделано полное описание верхней части городища и частично нижней, а также большинства его построек (расположенных на «Шпиле» и Нижней террасе), получены данные по датировке (основной период существования — IX–XII вв., но на отдельных участках есть и совсем ранние материалы — меотская керамика первых веков н. э.), определена структура памятника, а также создан крупномасштабный план со всеми видимыми на поверхности постройками (рис. 2)⁴.

В научной литературе закрепились в основном датировка памятника X–XIII вв. н. э.⁵, однако Джон Латам-Спринкл вполне обоснованно исключает XIII в.⁶ В ходе работ на памятнике было обнаружено более двух десятков каменных плит песчаника с нанесенными на них петроглифами. Часть из этих камней с петроглифами была описана еще Ханафи Биджиевым⁷,

¹ Кузнецов В. А. Археологические разведки в Зеленчукском районе... С. 350.

² Биджиев Х. Х. Отчет об археологической экспедиции...

³ Примечательно, что эту историю нам рассказала в 1990 г. местная жительница пос. Лесо-Кяфарь, показавшая нам дорогу к городищу, которое сложно было найти в густом лесу из-за того, что каждый год р. Кяфар (естественный ориентир на карте) незначительно, но меняла свое русло. Жительница была довольно пожилая (лет 70) и рассказывала тоном очевидца, что в дни ее молодости монахи, изгнанные из Александро-Афонского монастыря, построили себе убежища и «церквы» на «Шпиле». А плиты для этого, по словам жительницы, «таскали на себе наверх. Уж как мучились, бедные!».

⁴ Аржанцева И. А. Аланское городище Кяфар...

⁵ Кузнецов В. А. Кавказская Алания... и др.

⁶ Латам-Спринкл Дж. Ильичевское городище... С. 261.

⁷ Биджиев Х. Х. Отчет об археологической экспедиции...

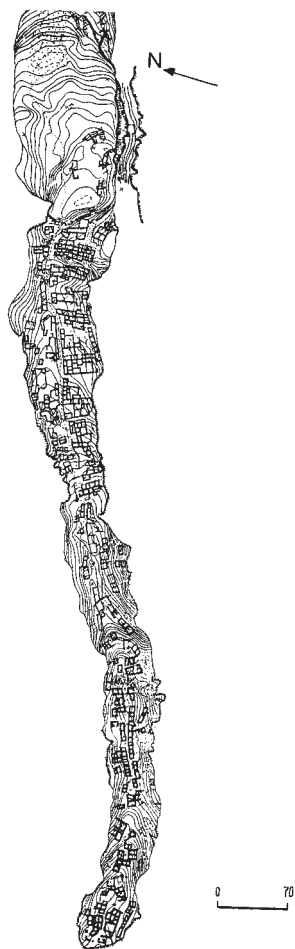


Рис. 2. План городища Кяфар

большая же часть была открыта нашей экспедицией. Описанию и интерпретации этих плит было посвящено несколько публикаций¹. Особое внимание привлек комплекс плит, обнаруженных нами в ходе работ 1992 г., получивший название «Культовое сооружение № 2», или Охотничьи камни.

Комплекс Охотничьих камней расположен к западу от дороги, идущей от нижнего входа на памятник к Верхнему городищу, собственно «Шпилю» (рис. 3). Комплекс представляет собой три огромных камня (естественные скальные выходы) длиной от 7 до 11 м, стоящие ребром и вытянутые длинной осью по направлению С — Ю. Охотничий камень № 1, ближайший к дороге, на поверхности имеет небольшую площадку и рядом наклонную плоскость с изображением животного и креста в круге. В центре камня расположена огромная лунка с чашечным углублением посередине. Лунка и площадка имеют следы заглаженности.

Охотничий камень № 2 — расположен рядом с первым, параллельно ему. Длина камня по основанию 8,12 м, средняя высота — 2,6 м².

Камень, очевидно, нес основную смысловую нагрузку всего комплекса, так как вся его восточная наклонная плоскость, обращенная к дороге, покрыта петроглифами. Всего мы насчитали 77 изображений: 22 животных (большой частью олени с ветвистыми рогами, по одному изображению козла и собаки), всадник, 19 крестов разной формы, 2 лука, 2 стрелы и около двух десятков разных черт и резов, «сеток» и знаков, не поддающихся определению, а также чашечных углублений (рис. 4). Все животные, за исключением одного оленя, обращенного на юг, развернуты головами на север. Кресты выполнены

¹ Аржанцева И. А., Албегова З. А. Указ. соч.; Аржанцева И. А. Аланское городище Кяфар... С. 243–246; Arzhantseva I. The cult of Saint Eustace...; Arzhantseva I. A. The Christianization of Northern Caucasus...

² Изначально восточная плоскость камня, обращенная к дороге, была покрыта толстым слоем мха и не привлекала внимания. В ходе замеров и черчения всего комплекса архитектор Н. Куликова, поскользнувшись на влажных камнях, схватилось рукой за это «покрывало» из мха, которое в итоге легко отошло от камня, открыв всю картину.

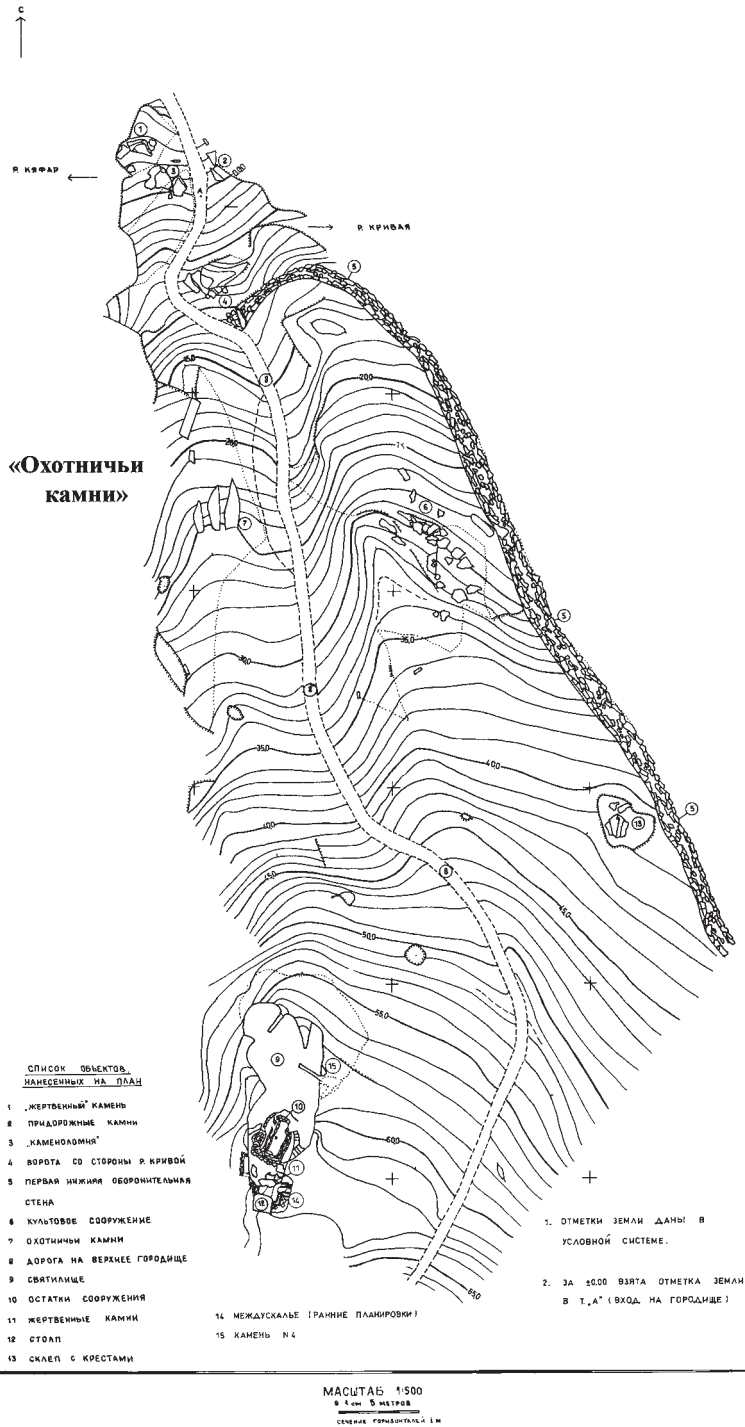


Рис. 3. Нижняя часть городища, комплекс Охотничьих камней и его местоположение на плане памятника

(вырезаны) двумя разными инструментами и в двух разных стилях. Если часть их приближается по манере исполнения к изображениям оленей, переданным относительно тонкой линией, то другая группа крестов, расположенных компактно в нижней части камня, выполнена стилистически в другой манере — грубо, широкой бороздой. Очевидно, что эти грубо выбитые кресты были нанесены на поверхность останца позже, чем основной рисунок и более изящные кресты. Некоторые «грубые кресты» без логики и соблюдения какой-либо композиции выбиты прямо поверх изображений оленей, в то время как рисунки оленей никогда не перекрывают изображений «грубого креста». Повторяемость в изображении экстерьера оленей и их ориентировок, а также в использовании определенных поверхностей камней указывает, возможно, на определенную семантическую нагрузку.

На охотничьем камне № 3 не было никаких изображений и лунок, но по своему положению он, вероятно, входил в этот комплекс. Возле него была найдена половина каменной зернотерки.

Судя по стилю изображений на камне № 2, большинство петроглифов, кроме «грубых крестов», были сделаны в один хронологический период. Манера изображений оленей, когда их основной силуэт от головы до задних ног прорисовывается двумя параллельными линиями, перекликается с техникой и стилистикой граффити салтово-маяцкой культуры. Аналогичный стиль встречается и среди памятников Первого Болгарского царства, где, безусловно, прослеживается «восточный след» в петроглифах¹. Помимо стилистических особенностей, близок к салтово-маяцким и весь набор изображений: олени, всадники, собаки, кресты в круге, кресты различных форм и тамгообразные знаки. Из петроглифов Северного Кавказа кяфарским по стилистике и тематике изображений близки средневековые петроглифы Дагестана, Чечено-Ингушетии и Северной Осетии². Из недавних открытий нашей экспедиции в качестве аналогии кяфарским петроглифам, и особенно оленям, можно указать петроглифы в Корвьем гроте на реке Тамчису в Карачаево-Черкесии (рис. 5)³. И хотя всегда существует определенная сложность датировки петроглифов, судя по стилистическому сходству наших изображений с датированными граффити салтово-маяцкой культуры и Первого Болгарского царства, есть основания отнести

¹ Флёрова В. С. Граффити Хазарии. М., 1997. Табл. II, VI. С. 271–274, 279–283, 285; XXII, 2, 3, 8–15, 21; Овчаров Д. Раннесредневековните граффитни рисунки от България и въпросът за техния произход // Плиска-Преслав. Прабългарската култура. Материали от българо-съветската среща. Т. II. Шумен, 1976. С. 92–98. Рис. 5.

² Марковин В. И. К методике изучения смыслового содержания средневековых петроглифов Северного Кавказа // Методика исследования и интерпретация археологических материалов Северного Кавказа. Орджоникидзе, 1988. С. 104, рис. 1, 2; С. 106, рис. 2; С. 109, рис. 3, 1, 2, 4; С. 110, рис. 4; С. 113, рис. 6, 1, 2, 12.

³ Эти петроглифы на настоящий момент еще нигде не опубликованы.



Рис. 4. Охотничий камень № 2

время создания петроглифов к основному периоду жизни памятника — X—XI вв. н. э.¹

Очевидно, что открытый комплекс представляет собой яркий пример охотничьей магии X—XI вв., тем более что образ оленя был особенно широко распространен и глубоко почитаем в данном регионе с древнейших времен². Культ оленя, широко распространенный по всей Евразии начиная с каменного века, становится чрезвычайно популярным на Кавказе и других территориях в раннесредневековое и средневековое время, особенно там, где охота являлась значимым и традиционным занятием для мужчин³.

¹ Подробней о культовых камнях и комплексах, а также датировке и интерпретации некоторых петроглифов Кяфарского городища см. в статье И. А. Аржанцевой и З. Х. Албеговой 1999 г. — *Аржанцева И. А., Албегова З. А.* Указ. соч.

² *Абаев В. И.* Осетинский язык и фольклор: В 2 т. Т. 1. М.; Л., 1949. С. 179—180; *Он же.* Дохристианская религия алан // Тезисы доклада на XXV Международном конгрессе востоковедов. М., 1960. С. 11—15; *Калоев Б. А.* Осетины. Историко-этнографическое исследование. М., 2004; *Кузнецов В. А.* Путешествие в древний Иристон. М., 1974. С. 87; *Он же.* Реком, Нузал и Царзонта. Владикавказ, 1990 (описание жертвоприношений черепов оленей в Рекоме).

³ *Михайлова Н. Р.* Обрядовый аспект культа оленя по материалам археологических памятников Евразии // С. Н. Бибииков и первобытная археология. СПб., 2009. С. 269—276; *Mikhailova N.* The Cult of the Deer and 'Shamans' in Deer Hunting Society // *Archaeologia Baltica*. 2005. Vol. 7. P. 187—198; *Голан А.* Миф и символ. Иерусалим; М., 1994. С. 36—48; *Плаева З. К.* Охотничьи Божества и обычаи Кавказа...; *Туаллагов А. А.* Указ. соч.; *Przeworski S.* Le culte du cerf en Anatolie // *Syria*. 1940. Vol. 21. P. 62—76; *Thierry N.* Le culte du cerf en Anatolie et la vision de saint Eustathe // *Dossiers Archeologia*. 1987. No. 121. P. 62—79; *Blankoff J.* A propos du cervidé dans l'art de l'Eurasie. Le cerf dans l'art géorgien et ailleurs // *Revue des Pays de l'Est*. 1978. Fase 2. P. 1—25.



Рис. 5. Петроглифы грота Коровий на р. Тамчису

Это подтверждается не только данными фольклора и нартского эпоса, но и археологическими находками. Так, в известном аланском катакомбном могильнике Мокрая Балка в погребениях было найдено несколько бронзовых амулетов в виде фигурки оленя с разветвленными рогами. Афанасьев связал наличие таких амулетов с уходящим еще в скифское время культом оленя как тотемного животного¹. Культ оленя отражен в осетинском нартском эпосе². До наших дней сохранился обычай приносить рога оленя в жертву (что особенно наглядно демонстрирует святилище Реком в Северной Осетии)³. Безусловно, именно с культом оленя связаны принесенные в жертву черепа и рога двух оленей, обнаруженные В. А. Кузнецовым при исследовании раннесредневековой церкви в Нижнем Архызе⁴.

На кяфарских камнях олени изображены с подчеркнуто огромными, ветвистыми рогами. Иногда изображаются даже две пары рогов. И здесь опять можно найти параллели в местном фольклоре, где наиболее обычными эпитетами оленя являются «головастый», «сторогий», «восемнадцатирогий»⁵. Помимо стилистики и техники исполнения, сходство наблюдается и в наборе изображенных персонажей и сюжетах. Изображения сцен охоты, зверя и натянутого лука над ним, а также оленей раненных стрелой, имеют широкий круг аналогий, и прежде всего и опять же на Северном Кавказе. Это средневековые петроглифы в селениях Хотода, Хуштада, Урада (Дагестан), Макажой (Чечено-Ингушетия)⁶. К кяфарским петроглифам по стилистике и отдельным сюжетам близки рисунки на песчаном навесе, зафиксированные В. С. Сыроевым в окрестностях р. Индыша. Эти рисунки

¹ Афанасьев Г. Е. Дохристианские религиозные воззрения алан (по материалам амулетов могильника Мокрая Балка) // Советская этнография. 1976. № 1. С. 125, рис. 1, 2.

² Осетинские нартские сказания. Дзауджикау, 1948.

³ Кузнецов В. А. Путешествие в древний Иристон. С. 87.

⁴ Кузнецов В. А. Алания в X–XIII вв. Орджоникидзе, 1971. С. 81.

⁵ См.: Осетинские нартские сказания; Абаев В. И. Осетинский язык и фольклор: В 2 т. Т. 1. М.; Л., 1949.

⁶ Марковин В. И. Указ. соч.

были сделаны хотя и в другой технике (нанесены красной краской), но изображения сцен охоты близки кяфарским: стреляющие из лука охотники, всадники, собаки, олени, а также «ломаные линии, геометрические фигуры в виде лабиринта и тавров»¹. Датировка комплекса в окрестностях р. Индыша затруднена, но аналогичные святилища существовали и в аланское время, на что указывают раннесредневековые изображения охоты и животных на стенах пещеры близ Хумары, связанные, скорее всего, также с культом охоты. Рисунки в пещере близ Хумары исследователями вполне обосновано датируются ранним Средневековьем — VI–VIII вв., основываясь на явном стилистическом сходстве изображений всадников с бронзовыми фигурками-амулетами, происходящих из аланских погребений в регионе Кабардино-Балкарии и Кисловодской котловины². Хотя еще раз подчеркну, что сходство хумаринских и индышских рисунков с кяфарскими главным образом проявляется в схожести сюжетов — охоте и ее участниках.

Покровителем охоты у осетин, как и у многих народов Северного Кавказа, считался *Æвсати*³. В культовых песнях он изображается могучим старцем, иногда с мощными оленьими рогами на голове. В этом образе проступают явные следы тесной взаимосвязи культа покровителя диких зверей и культа оленя. Самую большую группу осенне-обрядовых охотничьих песен у них составляют песни, посвященные покровителю охоты и диких животных *Апсаты*. Культ *Æвсати* /*Апсаты* был популярен и у балкарцев, и у карачаевцев, и у ингушей, и у сванов⁴.

В связи с распространением культа *Æвсати*/*Апсаты* в регионе, населенном в период раннего Средневековья аланами, включающем и территорию Кяфарского городища, особое внимание и интерес вызывает композиция на Охотничьем камне № 2. Над изображениями многочисленных оленей и других копытных выбиты всадник (возможно, вооруженный луком) и собака. Композиция, включающая одинокого всадника среди многочисленного стада оленей, сильно отличается от изображений сцен охоты, обнаруженных в пещере близ Хумары или в окрестностях р. Индыша⁵, или из Дагестана (*Мчада*)⁶, где группа охотников с собаками преследует нескольких животных. Указанная особенность кяфарской охотничьей ком-

¹ *Сысоев В. М.* Археологические экскурсии по Закубанью. Древности по верхнему течению р. Кубани: древности с р. Индыша // *Материалы по археологии Кавказа*. Вып. IX. М., 1904. С. 163, рис. 68; С. 164, рис. 69.

² *Афанасьев Г. Е., Рунич А. П.* Рисунки в пещере близ Хумары // *Советская этнография*. 1975. № 2. С. 106 и далее.

³ *Малкондуев Х. Х.* Древняя песенная культура балкарцев и карачаевцев. Нальчик, 1990. С. 82; *Плаева З. К.* Древние истоки образа *Афсати*...; *Туаллагов А. А.* Указ. соч.

⁴ *Плаева З. К.* Охотничьи божества и обычаи Кавказа...; *Гулия Д. И.* Божества охоты и охотничий язык у абхазов (к этнографии Абхазии). Сухум, 1926. С. 4.

⁵ *Афанасьев Г. Е., Рунич А. П.* Указ. соч.

⁶ *Марковин В. И.* Указ. соч. С. 109.

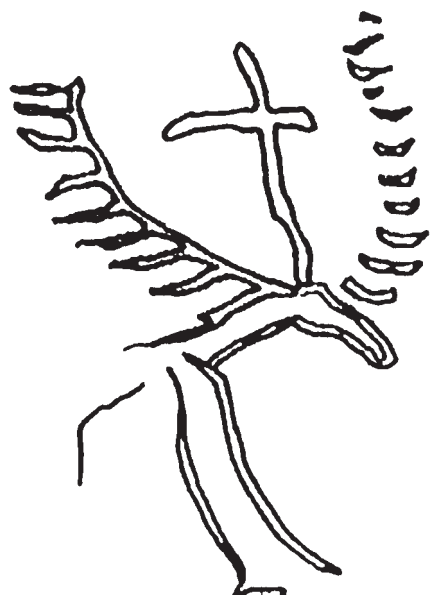


Рис. 4а. Ставрофорный олень

позиции наталкивает на мысль, что это не просто типовая сцена охоты, а определенный сюжет, знакомый создателю петроглифов и популярный в свое время в этом регионе. Всадник же в данном случае — скорее всего, не абстрактный охотник, а конкретный персонаж, возможно, божество. Это божество можно было бы интерпретировать как языческое, если бы не небольшая, но важная деталь — между рогов одного из оленей прорисован христианский крест (рис. 4а). Стилистически крест близок изображению оленя, и, вероятнее всего, оба символа представляют собой созданный одной

рукой в одно и то же время единый петроглиф.

Таким образом, на кяфарском Охотничьем камне № 2 одной из основных сцен является сцена охоты всадника, сопровождаемого собакой, на оленей, у одного из которых между рогами изображен крест. Частые сочетания изображений оленей, зверей и других магических знаков с изображением христианского символа — креста, вполне объяснимо: во-первых, крест, в принципе, очень древний солярный знак, изображения его встречаются повсеместно с древнейших, дохристианских времен¹; во-вторых, на Северном Кавказе разные типы крестов более всего встречаются на памятниках X–XIV вв., т. е. в период широкой христианизации горцев², и, наконец, в-третьих, некоторые кресты на наших камнях со всей очевидностью более позднего происхождения: их могли оставить монахи, которые жили здесь после закрытия Александро-Афонского монастыря в 1927 г.

Археологические материалы подтверждают спорадический характер проникновения христианства в Аланию до X в. (бронзовый перстень с вырезанным на щитке изображением Богородицы и младенца из Эшкаконского могильника³, каменный крест с греческой надписью VIII в. из окрест-

¹ Голан А. Указ. соч.

² История христианства на Северном Кавказе до и после присоединения его к России. Ч. 1. М.: Пятигорск, 1992.

³ Афанасьев Г. Е. К вопросу об экономических связях раннесредневекового населения Кисловодской котловины — Малокарачаевского района (2 пол. V — 1 пол. VIII в.) // Вопросы средневековой истории народов Карачаево-Черкесии. Черкесск, 1979. С. 9–10.

ностей Кисловодска, изображения крестов на стенах катакомб в могильнике «Песчанка» — VIII–IX вв.¹ и др.² По мнению известного византиниста С. А. Иванова, контакты с Византией в плане попыток последней обратить язычников алан в христиан носили в это время спорадический характер, и лишь на рубеже IX–X вв. Византия целенаправленно активизировала свою миссионерскую деятельность на Северном Кавказе для того, чтобы найти союзников против враждебных Болгарии и Хазарии³. В середине же X в. н. э., после падения Хазарского каганата, византийское влияние на Северном Кавказе приобрело новое качество. При Николае Мистике западные аланы приняли христианскую религию⁴. Это был религиозный прорыв, который выразился в массовой христианизации алан, в распространении византийских строительных традиций, в строительстве монументальных храмовых комплексов X–XIII вв. н. э.⁵

В том же X в. в Алии начинается церковное строительство, центром епархии становится, вероятно, городище Нижний Архыз X–XII вв. в верховьях Кубани. Именно здесь расположены хорошо сохранившиеся до наших дней монументальные Зеленчукские храмы X в. и масса других христианских древностей⁶. Очевидно, что вместе с распространением христианства на Северном Кавказе, распространились и стали наиболее почитаемыми культы некоторых христианских святых, «творчески» аланами переработанные, адаптированные и приспособленные к местным условиям. Крест, выбитый между рогами одного из оленей, может быть весомым аргументом в пользу предположения о том, что на Охотничьем камне № 2 мы видим одно из древнейших аланских изображений легенды об обращении святого — воина, великомученика Евстафия Плакиды. Евстафий (до крещения — Плакид) был римским полководцем, военачальником при императорах Тите (79–81) и Траяне (98–117) и умер мученической смертью вместе с женой и двумя сыновьями в царствование Адриана (117–138). По преданию, Евстафий принял христианство после того, как во время охоты на оленя увидел между рогов преследуемого им животного образ

¹ Кузнецов В. А. Христианство в Алии до X в. // Известия Юго-Осетинского НИИ АН ГССР. 1978. Т. 23. С. 34–35.

² Подчеркну, что мы говорим здесь именно о проникновении христианской символики. Византийские же импорты, особенно предметы роскоши, в аланских погребениях, безусловно, представлены на Северном Кавказе гораздо шире в географическом и хронологическом аспектах.

³ Иванов С. А. Византийское миссионерство. Можно ли сделать из «варвара» христианина? М., 2003. С. 180.

⁴ Кулаковский Ю. Христианство у алан // Византийский временник. Т. V. Вып. 1. Отд. 1. СПб., 1898. С. 3–7.

⁵ Кузнецов В. А. В верховьях Большого Зеленчука. М., 1977; Кузнецов В. А. Алано-осетинские этюды. Владикавказ, 1993; Перфильева Л. А. К вопросу о византийском влиянии на культовую архитектуру Северо-Западного Кавказа X–XI вв. // Аланы. Западная Европа и Византия. Орджоникидзе, 1992. С. 180–200.

⁶ Кузнецов В. А. Алано-осетинские этюды. С. 228–255.

Спасителя и услышал голос: «Плакид, зачем преследуешь ты меня, желающего тебе спасения?»¹ Житие святого состоит из трех частей: 1. Само чудо — видение божественного оленя на охоте и обращение; 2. Испытания, посланные Евстафию, потеря и вновь чудесное обретение семьи; 3. Мученическая смерть за христианскую веру². Это важно иметь в виду, так как впоследствии по христианскому миру распространились легенды с акцентом на разные части Жития. Греческий текст предания, ставший базой для всех остальных вариантов, был создан, по-видимому, где-то в VI—VII вв. н. э., так как Иоанн Дамаскин (ум. в 750 г. н. э.) уже упоминает это предание³. Оно было переведено на латынь в IX в. и с тех пор приобрело статус «основополагающего мифа духовно-имперского порядка»⁴. Предание впервые было опубликовано Франсуа Комбефисом⁵ в 1660 г., затем греческий и латинский варианты были опубликованы в *Acta Sanctorum*⁶ в 1757 г. Известные исследователи легенды о Св. Евстафии о. Делеэ (H. Delehaye) и Николь Тьерри (Nicole Thierry) склонялись к мысли, что Евстафий не был исторической личностью, подчеркивая, что нет убедительных доказательств, подтверждающих его существование, а культ святого сформировался достаточно поздно — в VII в.⁷ Возможно, он был задуман как образцовая и квазибиблейская фигура, явная смесь святого Павла (сходство в сцене обращения), Валаама и Иова. Таким образом, легенда о святом Евстафии собрала в себе все, что могло привлечь публику в разных сообществах на довольно обширной территории, куда проникло в раннем Средневековье христианство⁸. Тем не менее наиболее популярной все же оказалась «охотничья» часть легенды.

В VIII в. культ Евстафия уже был зафиксирован в Риме. Причем этот святой был там весьма популярен: долгое время считалось, что чудо явле-

¹ По некоторым вариантам предания, Евстафий увидел между рогами оленя не лик Спасителя, а крест (См.: Полный православный богословский энциклопедический словарь. Т. I. Репринтное издание. СПб., 1992. С. 826), который является одним из наиболее древних и самых распространенных символов, заменявших изображение Христа, начиная с периода раннего христианства (См.: Бобров Ю. Г. Основы иконографии древнерусской живописи. СПб.: Аксиома, 1995. С. 189—191).

² Энциклопедический словарь. Т. XI. СПб., 1894. С. 502; Житие Евстафия Плакиды / Пер. и примеч. О. В. Гладковой // Слово Древней Руси. М., 2000. С. 56—69.

³ Thierry N. Le culte du cerf en Anatolie et la Vision de saint Eustathe // Monuments et mémoires de la Fondation Eugène Piot. Т. 72. 1991. P. 35.

⁴ Boureau A. L'événement sans fin. Paris, 1993. P. 94.

⁵ Франсуа Комбефис (François Combefis O. P.) (1605—1679) — французский доминиканец, член ученой корпорации, издававшей в подлиннике и переводе греческие первоисточники византийской и иной древней истории. В частности, предание о Св. Евстафии было издано на английском в: *Illustrium Christi martyrum lecti triumphii, vetustis Graecorum monumentis consignati* (Antonius Pertier, 1660). P. 1—44. — Электронный ресурс: URL: https://www.prdl.org/author_view.php?a_id=3811.

⁶ *Acta Sanctorum Bollandiana, Septembris*. Т. VI (1757). P. 123—135.

⁷ Delehaye H. La légende de saint Eustache // Bulletin de l'Académie royale de Belgique. 1919. P. 181—183; Thierry N. Op. cit. 1991. P. 36, comment. 15.

⁸ Delehaye H. Op. cit. 1991; 1966. P. 212.

ния теофорного оленя случилось на близлежащей горе, недалеко от Тиволи, и что именно там зародилось это предание¹. О. Делеэ на основе сравнительного изучения греческих текстов и индийских легенд, которые отчасти составили основу предания, выдвинул гипотезу о восточном происхождении этого сюжета². Позже детальные работы Николь Тьерри убедительно показали анатолийское (каппадокийское) происхождение и первоначальное распространение мифа о Евстафии и олене именно на этой территории³. Каппадокийские изображения⁴ «Видения Евстафия» многочисленны и охватывают период с VII по XIII в. включительно⁵. Большинство фресок изображает ставрофорного оленя (просто увенчанного крестом, то есть знаком Христовым). Начиная с VII в. н. э. христианская легенда широко распространяется на северо-восток, восток⁶ и северо-запад⁷, достигнув Древней Руси⁸ и Грузии, где «Видение Св. Евстафия» было особенно широко распространено, начиная с VII–VIII вв. его изображения часто помещали на рельефах⁹ и в церковной стенной росписи¹⁰. Тьерри картировала для каталога довольно подробно все известные на настоящий момент каппадокийские изображения и многие на территории Грузии, в том числе в Сванетии¹¹ и Абхазии (плита из Цебельды)¹². Абхазские материалы представляют для нас особенный интерес, так как именно с этой территории

¹ *Thierry N.* Op. cit. 1991. P. 36.

² *Delehaye H.* Op. cit. 1991; 1966. P. 238.

³ *Thierry N.* Op. cit. 1987; 1991.

⁴ Каталог изображений — в основном это стенная роспись церквей в Каппадокии — составлен Николь Тьерри и опубликован в ее работе 1991 г. (*Thierry, 1991*).

⁵ *Thierry N.* Op. cit. 1991. P. 37.

⁶ В 1985 г. Николасом Симс-Вильямсом был опубликован переведенный и прокомментированный им согдийский документ, написанный на *сипуаке* (*Syriac*), содержащий легенду о Св. Евстафии. Документ датируется примерно VIII в. н. э. (*Sims-Williams N. The Christian Sogdian Manuscript C2 // Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients. Berlin, 1985. S. 158–164*). Еще одно свидетельство популярности мифа в восточнохристианском мире.

⁷ В Западной Европе миф стал популярным в это же время — VIII–IX вв., затем был вытеснен культом Св. Губерта, миф о котором повторил практически полностью «охотничью» часть Жития Св. Евстафия. Св. Губерт считается повсеместно в Европе покровителем охотников. — См. статью «Губерт»: *Католическая энциклопедия. Т. 1. М., 2002. Стлб. 1494–1495.*

⁸ *Гладкова О. В. Житие Евстафия Плакиды в русской и славянской книжности и литературе IX–X веков. М., 2013.*

⁹ *Аладашвили Н. А. Монументальная скульптура Грузии. М., 1977.*

¹⁰ *Velmans T. L'église de Zenobani et le thème de la Vision de saint Eustache en Géorgie // Cahiers archéologiques. 1985. Vol. 33. P. 18–49.*

¹¹ *Thierry N.* Op. cit. 1991. P. 38. Carte 1; *Дидебулидзе М.* Роспись в церкви Зенобани // *Известия АН Груз. ССР. Сер. «История, этнография и история искусства».* 1990. Вып. 1 (на груз. яз.).

¹² *Thierry N.* Op. cit. 1991. P. 82, fig. 18; *Салтыков А.* Видение Св. Евстафия Плакиды (рельефные иконы из Цебельды) // *Искусство христианского мира. Сборник статей. Вып. 1. М., 1996. С. 5–19.*

к аланам пришло христианство: Византия для успешного в итоге крещения алан использовала свою абхазскую базу¹. Тем не менее Тьерри никак не учитывала материалы с территории Осетии, где сюжет с Видением Св. Евстафия зафиксирован в настенных росписях нескольких церквей. Наиболее известна и многократно описана фреска на своде часовни в селении Нузал в Алагирском ущелье, в феодальной вотчине аланского царского рода Царазоновых, где в начале XIV в. был погребен его последний яркий представитель — Багатар². Фреска в Нузальской часовне интересна тем, что оленя (вернее, их там два) в сцене охоты не сопровождают христианские символы — ни крест, ни лик самого Христа. Все исследователи, писавшие о «Нузалы аргъуан», единодушно признают, что автор (или авторы) фресок принадлежал(и) к грузинской художественной школе. Это подтверждается как грузинскими надписями, так и некоторыми иконографическими деталями, прямые аналоги которым известны исключительно в Закавказье. Д. В. Белецкий отмечал, что в росписи Нузала не прослеживается никаких отзвуков «местного языческого культа», все выполнено в рамках восточнохристианской традиции. Во фресковой декорации нузальской церкви прослеживаются мотивы, характерные для обширного региона византийского Востока, включавшего в себя Грузию и древнюю Алалию, а также Сирию, Палестину, Малую Азию, Крым и т. д.³

Еще одна, гораздо более древняя, фреска с изображением Евстафия была зафиксирована на южной стене храма 1-й половины XI в. Хозиты Мады Майрам (Богоматерь фамилии Хозиевых) в селении Хозитыкау в Зругском ущелье, которое, в свою очередь, входит в более крупное Наро-Мамисонское ущелье Северной Осетии. Фреска написана с соблюдением определенных церковных канонов: древко стрелы охотника согнуто, между рогов оленя виден лик Христа⁴. В обоих случаях в живописи отражен лишь «охотничий» эпизод Жития Евстафия.

Изучение фресок Нузальской часовни навело В. А. Кузнецова на мысль о том, что Евстафий входил в круг наиболее почитаемых божеств рода Царазоновых. И Зругский храм, и Нузальская часовня в большей или меньшей степени связаны с грузинским христианским зодчеством. Это лишний раз подчеркивает, что христианский культ проникал на

¹ Иванов С. А. Указ. соч. С. 179 и далее.

² Кузнецов В. А. Реком, Нузал и Царазонта; Белецкий Д. В. Заметки о Нузальской церкви // Историко-филологический архив. № 4. Владикавказ, 2004. С. 22–57.

³ Белецкий Д. В. Заметки о нузальской церкви.

⁴ Долодзе В. О. Хозиты-Майрам — документ культурных связей Грузии с народами Северного Кавказа // Сообщения АН ГССР. Т. 15. № 2. Тбилиси, 1954; Кузнецов В. А. Реком, Нузал и Царазонта. С. 66–67; Белецкий Д. В. Новые данные о Зругском храме и проблемы его восстановления // Актуальные вопросы истории христианства на Северном Кавказе. Материалы V Международных Свято-Игнатиевских чтений. Ставрополь, 2013. С. 4–12.

территорию Алании из двух источников — Византии (через Абхазию) и Грузии.

Помимо этих фресок и собственно петроглифов Кяфара, историк А. Туаллагов справедливо обращает внимание еще на несколько изображений оленей в сочетании с крестом и греческими надписями на камнях, происходящих с территории Алании (в частности, указывается некрополь у местности Байтал-Чапкан в Карачаево-Черкесии), до сих пор мало привлекавших внимание исследователей¹. Даже учитывая, что камни довольно сложно датировать, эти изображения свидетельствуют о распространенности христианской легенды в сочетании с культом оленя на территории средневековой Алании.

Очевидно, что принятию аланами в ходе христианизации образа Евстафия Плацида в качестве дублера древнего языческого божества — покровителя охоты способствовали несколько факторов: престижное, высокое положение святого в воинской иерархии при жизни²; множество древних сакральных сюжетов в мифологии алан-осетин, связанных с охотой на чудесного оленя в период оленьего гона (у осетин — месяц рева оленей)³.

Предшественником и более живучим языческим аналогом Евстафия до сего дня считается упоминавшийся выше осетинский бог охоты и диких животных *Æвсати*, *Всати*, карачаевский и балкарский *Апсаты*, сванский *Апсати*, *Авсати*.

Было высказано несколько версий по поводу происхождения имени *Æвсати*, *Апсаты*, *Апсати*, *Абсат*. Впервые его этимологию попытался проследить Н. Я. Маар (от фрако-армянского *Sabadios-aswat*)⁴. Однако эту версию справедливо раскритиковал В. И. Абаев⁵. Интересную гипотезу происхождения имени бога охоты от индийского *Rasupati* — буквально «хозяин диких животных» — высказал Т. А. Гуриев⁶, однако и она в дальнейшем не получила поддержки у лингвистов.

Изображения Евстафия, обнаруженные на территории Осетии и на Кяфарском городище, то есть на территории, где распространен культ *Æвсати-Апсаты*; схожесть функций христианского покровителя охоты

¹ Туаллагов А. А. Указ. соч. С. 135.

² О распространении в раннем и развитом средневековье на Кавказе культа христианских святых — представителей канонических мужских занятий боевой и охотничьей деятельности, которые были приняты элитой в качестве покровителей, подробнее см.: Tuite K. Op. cit. P. 141–154.

³ Плаева З. К. Охотничьи божества и обычаи Кавказа...; Плаева З. К. Древние истоки образа Афсати...; Туаллагов А. А. Указ. соч.

⁴ Маар Н. Я. Ossetica-Japhetica // Известия Российской Академии наук. Пг., 1918. С. 2073–2074, 2078.

⁵ Абаев В. И. Thraco-scythica // Абаев В. И. Избранные труды: В 4 т. Т. 2: Общее и сравнительное языкознание. Владикавказ, 1995. С. 535.

⁶ Гуриев Т. А. Наследие скифов и алан (Очерки о словах и именах). Владикавказ, 1991. С. 18–19.

с функциями осетинского *Æвсати*, карачаевского и балкарского *Апсаты*, сванского *Апсати*; распространенность культов по сути одноименных охотничьих божеств у разноязыких, проживающих в разных ущельях народов, связанных общностью раннесредневековой истории, и наконец, просто созвучие всех указанных имен с именем *Евстафия* — все это вместе наводит на мысль об их происхождении от одного корня — от имени христианского святого¹.

Имя *Евстафия* пришло на территорию Западной Алании вместе с христианством из Византии и звучало как (*Евстатиос/Евстафиос*), что означает «спокойный, уравновешенный, крепкий, прочный». Как уже говорилось, по преданию, будущий Св. *Евстафий* был полководцем императора Траяна. В то же время существовал и Св. *Евстратий*, чье имя в переводе с греческого, к которому в конечном счете восходят распространившиеся среди алан жителя святых, означает «хороший воин». Не могло ли получиться так, что в аланском языке произошла контаминация двух сходных по звучанию имен, тем более что значение имени *Евстратий* как нельзя больше подходило к образу *Евстафия*, и оба они были военачальниками и мучениками?²

Судя по ареалу культа *Æвсати-Апсаты*, наиболее крупным центром его формирования и распространения на Северном Кавказе была все же Западная Алания, куда он проник из Византии. Несмотря на то, что велика вероятность возникновения культа *Æвсати-Апсаты* под влиянием образа христианского святого — покровителя охоты, у осетин, балкарцев, карачаевцев и сванов это божество носит явно языческий характер. Образ *Æвсати* демонстрирует разительное сходство с образом Св. *Евстафия*. При этом надо учесть тот факт, что практически все имена собственно аланских божеств оказались заменены именами христианских святых (*Уацгерги / Уастырджи, Уацилла, Тутыр, Фалвара* и пр.). Очевидно, что к концу XII в. у алан сформировался христианизированный пантеон, который сегодня мы фиксируем у осетин и их соседей — балкарцев и карачаевцев. Помимо *Евстафия*, примером контаминации стали такие осетинские и балкаро-карачаевские божества как Св. *Георгий* — (осет. *Уастырджи, Уаскерги*, балк.-карач. *Аузгерги, Бийаш-керги* — покровитель мужчин воинов и путников), Св. *Илья* (осет. *Уацилла, Елиа*, карач.-балк. *Елиа, Элия* — грозовик, божество плодородия), *Мария Богоматерь* (осет. *Мады Майрам*, балк.-карач. *Мариам* — покровительница женщин), *Федор Тирон* (осет. *Тутыр*, балк.-карач. *Тотур* — покровитель волков), *Николай* (осет., балк.-карач. *Никкола*), Св. *Петр* (осет. *Донбет-тыр*, балк.-карач. *Данмет-*

¹ Это созвучие имен *Авсати-Ефстафий* было подмечено Зариной Албеговой в ходе нашего обсуждения петроглифов и их трактовки.

² *Аржанцева И. А., Албегова З. А.* Указ. соч. С. 190, примеч. 4, пространный комментарий С. В. Кулланды по поводу созвучия двух имен *Евстатий/Евстафий*.

тир — покровитель водной стихии) и некоторые другие боги. По сообщениям Гильома де Рубрука в XIII в.: «Аланы — христиане греческого обряда, они используют греческий алфавит и имеют греческих священников»¹. Не удивительно, что аланы восприняли и адаптировали наименования христианских святых применительно к своим языческим богам. Точно так же, как аристократические фамилии Царазонтовых и Агузовых восходят к титулам *цезарь* и *август*². Всё это говорит об «элементах имперской идеологии, усвоенных Аланией вместе с христианизацией, как это случалось и в других крещенных из Византии странах»³. Наивысшую популярность получили святые, чьи атрибуты и образы были наиболее совместимы с «народным православием», в системе которого существовали связь и покровительство между человеческим обществом и сверхъестественными силами, влиявшими, как считалось, на ключевые области человеческой деятельности, такие как плодородие, здоровье людей и домашнего скота, производство продуктов питания, война, защита и, конечно, охота⁴.

С разгромом Алании монголами, а затем Тимуром, еще не закрепившиеся в массовом сознании христианские ценности легко уступили место прежним, устоявшимся языческим представлениям о местных богах, сохранив лишь адаптировавшиеся в языке христианские имена. Исследователи отмечают, что с принятием и утверждением ислама на Северном Кавказе прекращаются многие ритуалы, связанные с культом божества охоты Апсати, а за помощью охотники стали больше обращаться к Аллаху⁵. Это еще раз указывает на то, что популярность культа Евстафия/Æвсати была связана с проникновением христианства на Северный Кавказ.

Петроглифы Кяфарского городища — на мой взгляд, классический пример синкретизма в контексте «народной религии», что особенно ярко выразилось в религиозном дуализме алан, о котором неоднократно упоминалось в письменных источниках⁶: это и наличие плит для жертвоприно-

¹ См. в издании: *Джованни дель Плано Карпини. История монгалов. Гильом де Рубрук. Путешествие в восточные страны.* М.: Географгиз, 1957. С. 106.

² *Абаев В. И.* Происхождение осетинских фамильных имен // Литературная Осетия. 1982. № 60. С. 116–118.

³ *Иванов С. А.* Указ. соч. С. 253–254.

⁴ *Tuite K.* Op. cit. P. 148.

⁵ *Каракетов М. Д.* Традиционные верования // Карачаевцы. Балкарцы. М., 2014. С. 441; *Малкондуев Х. Х.* Обрядово-мифологическая поэзия балкарцев и карачаевцев. Нальчик, 1996. С. 50–51, 54–55, 61; *Хаджиева Т. М.* Мифологические и обрядовые песни балкарцев и карачаевцев // Вопросы кавказской филологии и истории. Вып. 3. Нальчик, 2000. С. 34.

⁶ Даже после принятия христианства у алан стойко сохранялись прежние языческие культы (См.: Рассказ римского католического миссионера доминиканца Юлиана о путешествии в страну приволжских венгров, совершенного им в 1235 году // Осетины глазами русских и иностранных путешественников (XIII–XIX вв.). Орджоникидзе, 1967. С. 13; *Калоев Б. А.* Осетины. Историко-этнографическое исследование. М., 2004. С. 299–300, 344–399).

шения скота рядом с маленькой церквушкой или часовней¹, и присутствие на памятнике дольменных плит с явной христианской символикой (рис. 6)², да и знаменитая Кяфарская гробница с христианскими и языческими символами происходит отсюда³. Само изображение Чуда Св. Евстафия на камне — далеко от классических канонов, которые мы видим во фресковой церковной живописи и рельефах. И не только потому, что техника и примитивная стилистика петроглифов не располагает к изображению подробных сцен согласно религиозному канону.

Мне представляется, что автор петроглифов имел представление о том, что такое Чудо Св. Евстафия, и именно поэтому придал привычным и понятным сюжетам типичной охотничьей магии христианский характер с помощью креста, помещенного между рогов одного из оленей. Справедливости ради надо сказать, что я отметила на этой плите только одного оленя с крестом, потому что крест был помещен строго по центру головы и выполнен с соблюдением пропорций в композиции (рис. 4а). При внимательном изучении на плите можно видеть еще двух оленей с крестами, пририсованными как бы сбоку ветви рогов (что вызывает некоторые сомнения в интерпретации — то ли крест, то ли ответвление рогов), и один крест в перевернутом положении. Это наводит на мысль, что кресты пририсовывались к уже готовой композиции, но все же примерно во время,

¹ В. А. Кузнецов не видит в руинах здания на Святителище (*условное название*) церкви или часовни (Кузнецов В. А. Кавказская Алания... С. 10). Я же считаю это сооружение очень похожим на раннехристианские церквушки или часовни. На это указывает планировка здания, его ориентация, толщина стен, более мощная, чем у жилых построек на городище, остатки пола, вымощенного каменными плитами, строительная техника, также отличная от той, что применялась при строительстве жилых построек на памятнике. Стены постройки сложены насухо из обработанных плит местного песчаника на два фаса с забутовкой между ними из песчаникового щебня. В целом это напоминает античную технику *turus duplex* с применением кладки «тычком и ложком». Эта постройка имеет в плане прямоугольную форму без выраженной снаружи апсиды, ориентирована СВ — ЮЗ. Такая планировка не типична для раннехристианских храмов Северного Кавказа этого периода, но тем не менее имеет свои аналогии. Такую же планировку имеет Храм № 1 на Первомайском городище, расположенном не так уж далеко от Кяфара по трассе Даринской дороги Великого шелкового пути — на Большой Лабе. Храмы с прямоугольным алтарем на Северном Кавказе были открыты М. Г. Магометовым на некрополе Верхнечирюртовского городища. Аналогии таким храмам XI в. можно найти в Закавказье и Малой Азии. Храмы с подобной планировкой были распространены в раннехристианском зодчестве Месопотамии и Сирии, особенно в несторианских общинах (Каминский В. Н., Каминская (Цокур) И. В. Новые исследования христианских храмов малых форм в Западной Алании // ИАА. 1996. № 2. С. 175, 178). Ближайшие аналогии таким небольшим церквям, прямоугольным в плане с внутренней апсидой, можно найти очень недалеко — в Сванетии, где до сих пор сохранились такие церкви X–XIV вв. Первой подметила это сходство Л. А. Перфильева при осмотре памятника.

² Изображение орлов исполнено в стилистике, близкой изображениям орлов на Цебельдинской плите.

³ Из последних исследований см.: Охонько Н. А. Кяфарский мавзолей аланского правителя XI века и вопросы его интерпретации. Ставрополь, 2020.

КЯФАР-94
НИЖНЯЯ ТЕРРАСА
ФРАГМЕНТ РЕЛЬЕФНОЙ ПЛИТЫ
(ДЕТАЛЬ СКАЛА)

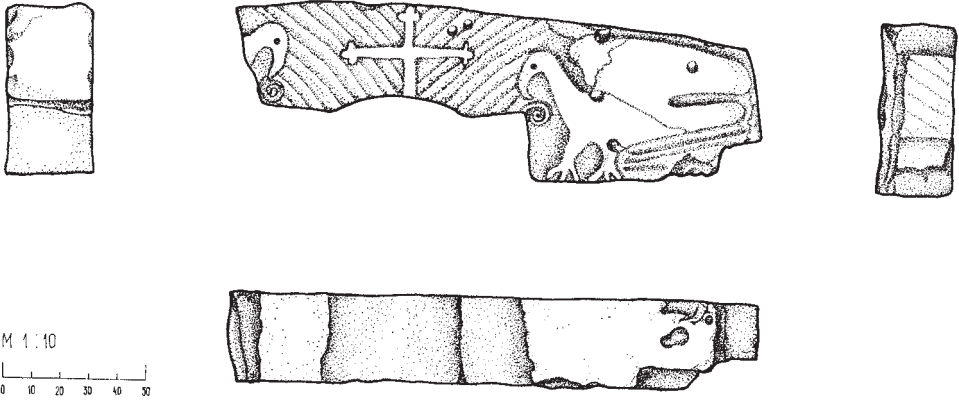


Рис. 6. Кяфар, плита с орлами

близкое к созданию петроглифов (общий характер линии, та же стилистика и техника). Возможно, что художник таким образом пытался «обогатить» христианской символикой привычные аланам изображения, связанные с охотничьей магией.

Изучение петроглифов Кяфарского городища позволяет частично реконструировать историю возникновения культа Евсати-Апсаты-Апсати. На примере кяфарского культового комплекса, включающего камни с петроглифами с языческой и христианской семантикой, а также «храм», мы можем получить представление о процессах взаимопроникновения христианского и дохристианского мировоззрений в X–XII вв. Проводником и основным носителем синкретической религии в этот период выступала аланская знать, в первую очередь — правители. Несмотря на проявленную инициативу при принятии христианства, они так и не смогли полностью отказаться от языческого мировоззрения.

Р. С. Интересно отметить (уже не в связи с Кяфарской плитой и аланами), что Чудо Св. Евстафия — явление божественного оленя с последующим изменением жизни узревшего Чудо — продолжает быть популярным вплоть до наших дней. Пожалуй, самым впечатляющим осмыслением христианской легенды является прекрасный фильм Майкла Чимино «Охотник на оленей» (1978), затрагивающий болезненную для тогдашней Америки тему войны во Вьетнаме. И хотя я ни в сценарии, ни в критике фильма нигде не нашла упоминания того, что режиссер хоть как-то в сюжетной линии имел в виду Чудо Св. Евстафия, в фильме можно найти все аспекты этой легенды: охотничью сцену с божественным оленем, страшные испытания



Рис. 7. Эмблема клуба байкеров деревни Брюннигхаузен, Нижняя Саксония

и воссоединение с семьей, смерть и отказ от убийства. Что лишний раз доказывает: эта легенда соединила в себе общечеловеческие (на момент ее создания — общехристианские) ценности, не утратившие свое значение и по сей день. Другой пример того, как действует «народная религия» — широкое почитание культа Св. Губерта в европейских немецкоязычных странах, где

до сих пор сохраняется традиционная охотничья культура. При соблюдении религиозных канонов (торжественная церковная месса 3 ноября в честь дня Св. Губерта, в музыкальное оформление которой входят охотничьи валторны, многочисленные фрески, рельефы и витражи со сценами Жития и т. д.) там же процветает использование образа божественного ставрофорного оленя в самых разных целях — от геральдических гербов на знаменах графств (например, Шпигельбер в Нижней Саксонии) до этикеток на знаменитом бальзаме Егермайстер¹. Самым же впечатляющим смешением христианских и «языческих» символов является эмблема клуба мотоциклистов деревни Брюннигхаузен, расположенной в том же графстве, славном своими охотничьими традициями. На эмблеме, которую носит на куртке каждый член этого клуба, изображен череп оленя, между рогов которого помещен мотоцикл (рис. 7). Что ж, каждый поклонник «охотничьего чуда» помещает между рогов божественного оленя то, что считает самым для себя дорогим.

Список сокращений

ИА РАН — Институт археологии Российской академии наук

МГУ — Московский государственный университет

МИСК — Материалы по изучению Ставропольского края

МИА Северного Кавказа — Материалы и исследования по археологии Северного Кавказа

НИИ АН ГССР — Научно-исследовательский институт Грузинской ССР

НИИИФЭ — Научно-исследовательский институт истории, филологии и экономики

¹ Егермайстер — средневековый титул старшего охотника при графском дворе.

Археологический артефакт как отражение историко-культурных процессов

*Надежда Юрьевна Вишневецкая
Государственный музей Востока, Москва*

Оbjectом данного исследования является набор костяных пластин, украшавших колчан, найденный в погребении знатного кочевника. Комплекс был обнаружен на территории городища Дурмен, под Самаркандом. Он датируется концом XI — началом XII в. Этот исторический период завершает благополучный и относительно мирный промежуток между двумя великими нашествиями, кардинально изменившими все течение жизни народов, обитавших на этих землях — арабским завоеванием и нашествием Чингисхана.

Разрушительные последствия арабского завоевания начала VIII в. уже преодолены, в полной мере проявились положительные моменты вхождения покоренных территорий в состав Халифата. Интенсивная и безопасная торговля, культурный обмен, поощрение ремесел — все эти факторы способствовали развитию и расцвету государств и областей Средней Азии. В XI в. на смену просвещенной, ориентированной на древнюю культуру Ирана династии Саманидов приходит тюркская династия Караханидов, вышедшая из кочевнического мира. Однако смена династий, вызвавшая приток тюркского населения и некоторое изменение культурной картины региона, не повлекла за собой катастрофических последствий. В XII в. продолжали развиваться и совершенствоваться ремесла, процветала торговля, расширялись связи между областями.

Для характеристики этого периода большой интерес представляет хранящийся в Государственном музее Востока (ГМВ КП 53952) уникальный для Средней Азии набор накладных костяных пластин, украшавших колчан (рис. 1 на вклейке, 2-13). Подобные изделия очень хрупки и плохо сохраняются в культурных слоях городов и поселений. В других регионах они обычно встречаются в погребальных комплексах. Однако погребальные практики зороастризма и ислама — двух основных религий, последовательно главенствовавших на территории Средней Азии — не подразумевали захоронения покойного с необходимыми ему в загробном мире предме-

тами. Как правило, погребения с инвентарем относятся к кочевническому кругу культур.

В 1986 г. отряд САЭ ГМИНВ работал на городище Дурмен, расположенном в 20 километрах от Самарканда. В процессе раскопок могильника, находившегося на территории заброшенного к тому времени городища, было расчищено богатое погребение знатного кочевника. Судя по найденному на груди нашивному золотому кресту (ГМВ КП 38912) (см. на вклейке рис. 1, 1), это был христианин несторианского толка¹. Среди прочего инвентаря находились обломки деревянного колчана, обтянутого кожей и украшенного накладными пластинами из кости с разнообразным и богатым декором. Судя по всему, первоначально колчан крепился к наборному поясу с серебряной гарнитурой². Декоративные пластины были наклеены на кожаную обтяжку колчана, часть из них сохранилась не потревоженной. Это позволило сделать научную реконструкцию всего комплекса (рис. 2). Авторы реконструкции — Галина Васильевна Шишкина, Тигран Константинович Мкртычев, Михаил Викторович Горелик; графическое исполнение осуществлено Еленой Анатольевной Куркиной³.

Похороненные в этом могильнике воины-всадники не относились к автохтонному населению Согда. Весь комплекс найденных предметов указывает на их принадлежность к кочевому тюркскому кругу культур, вероятно, Сибирско-Алтайского региона.

Исключение составляет представленный нами набор пластин: анализ орнаментики указывает на то, что большая их часть выбивается из этого этнокультурного контекста. Прежде всего, на это указывают фрагменты с *эпиграфическим декором* (рис. 3).

Сохранились две пластины. На одной из них (рис. 3, 1) два картуша с вогнутой короткой стороной, между ними свободное овальное поле. Один картуш сохранился полностью. В нем каллиграфическим почерком «цветущий куфи» арабская надпись без искажений: «Благословение и удача» (чтение В. Н. Настича)⁴. Фон слегка заглублен и зачернен, на нем выделяется надпись, детали которой выделены гравировкой и также зачернены. Это типичный декоративный прием, используемый в исламской тореветике домонгольского периода (рис. 3, 3)⁵. Для изделий с эпиграфическим декором характерны также овальные интервалы между отрезками надписи (рис. 3, 4)⁶.

¹ Шишкина Г. В. Несторианское погребение в Согде Самаркандском // Из истории древних культов Средней Азии. Христианство. Ташкент, 1994. С. 53–57.

² Культура и искусство древнего Узбекистана. Каталог выставки. Т. 2. М., 1991. С. 165–168.

³ Шишкина Г. В. Несторианское погребение... С. 62; рис. 15.

⁴ Культура и искусство древнего Узбекистана. С. 166.

⁵ Даркевич В. П. Художественный металл Востока. VIII–XIII вв. М., 1976. С. 125; табл. 36, 2.

⁶ Melikian-Chirvani A. S. Islamic Metalwork from the Iranian World, the 8th–18th centuries (Victoria and Albert Museum Catalogue). London, 1982. P. 105. No. 36.

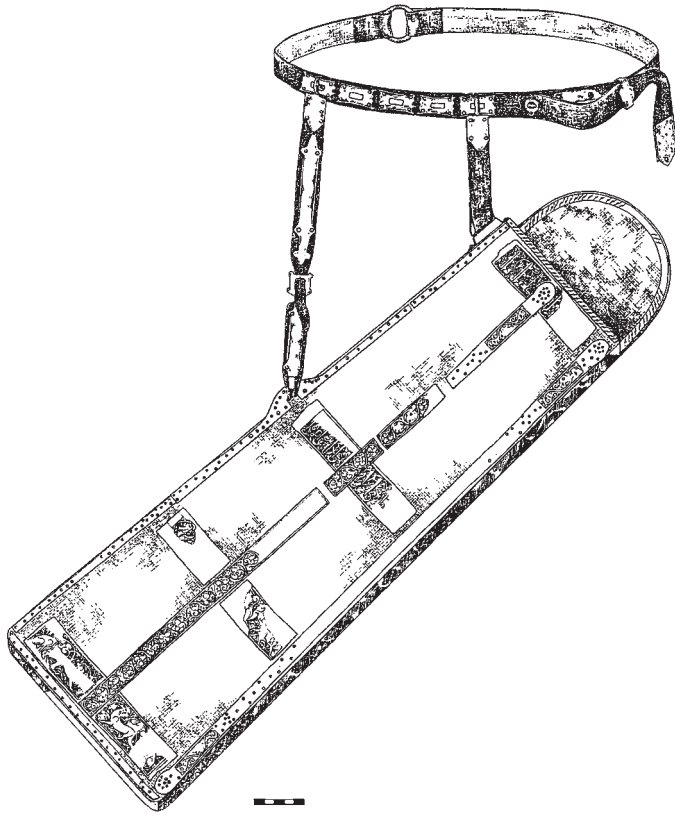


Рис. 2. Реконструкция колчана и пояса с серебряной гарнитурой



1



2



3



4

Рис. 3. Эпиграфический декор. 1–2. Детали колчана. 3–4. Фрагменты изделий тюрветики кон. XI — нач. XIII в., Иран (Хорасан?)

На второй пластине (рис. 3, 2) в двух прямоугольных картушах, выполненных в той же манере, две арабские надписи почерком сульс: «Земное счастье и удача» и «Удача и праведное счастье» (чтение В. Н. Настича)¹. Отметим высокое качество каллиграфии и ремесленного исполнения. Очевидно, что эти арабские благопожелания выполнены образованным мастером, бравшим за эталон изделия тореvтики, изготовленные, скорее всего, в Хорасане.

К тому же культурному пласту относятся накладки с зооморфными изображениями (рис. 4, 1).

На одной из пластин сохранились два прямоугольных картуша с одинаковыми композициями, данными в зеркальной симметрии. На черном фоне, среди растительных побегов фигура идущего льва, повернувшего назад голову. За его спиной изображение сидящего животного, судя по сохранившимся фрагментам, также повернувшего голову назад. К сожалению, утраты фрагментов пластины не позволяют точно определить зоологическую классификацию зверя. Судя по сохранившейся фигуре, он может относиться к семейству собачьих (собака или шакал?). Для исламского искусства этого времени

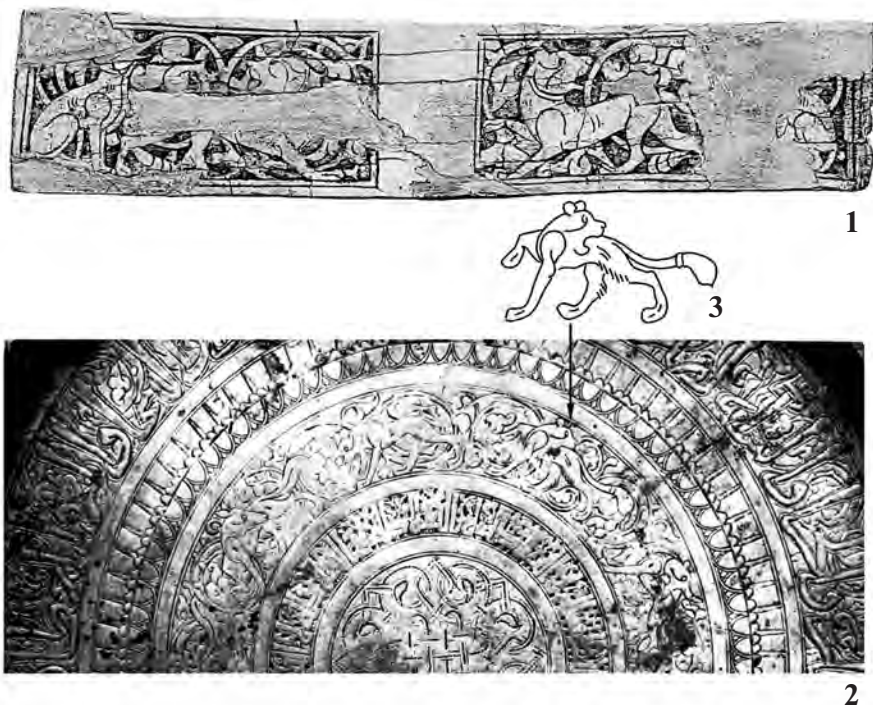


Рис. 4. Зооморфные мотивы. 1. Деталь колчана. 2. Фрагмент блюда XII–XIII вв. Хорасан. 3. Прорисовка фрагмента декора блюда (выполнена сотрудником ГМВ М. С. Болгановой)

¹ Культура и искусство древнего Узбекистана. С. 166.

характерны композиции, изображающие так называемые процессии зверей, или сцены звериного гона¹. Но на нашей пластине мы видим законченную композицию с участием всего двух персонажей — льва и (предположительно) собаки или шакала. Эта пара зверей часто фигурирует в фольклорных сюжетах Ближнего и Среднего Востока. Рассказ о льве и шакале присутствует во всех редакциях и переводах знаменитого сборника поучительных историй «Калила и Димна»². Стилистически композиция на кости явно подражает декору изделий из металла: фигура и морда льва в деталях схожи с изображением на блюде из Хорасана XII—XIII вв. (рис. 4, 2, 3)³.

Особый интерес представляют два фрагмента пластин с изображениями *фантастических существ* (рис. 5). На большем из них (рис. 5, 1) сохранилось изображение туловища кошачьего хищника, видимо, льва, идущего вправо. Детали моделировки мышц, суставов, складок на шкуре проработаны так же, как на предыдущей рассмотренной нами пластине. Следом за львом шествует фантастическое полиморфное существо — крылатый лев с человеческой головой, повернутой назад. На меньшем фрагменте (рис. 5, 2) представлено более четкое, лучше сохранившееся изображение головы и крыла такого же сфинкса с лицом, обращенным вперед. К сожалению, фрагментированность сохранившихся пластин не позволяет определить, идет ли речь о сюжете «процессия зверей», или же о парной композиции. В любом случае образ сфинкса часто встречается на разнообразных изделиях исламского декоративно-прикладного искусства IX — начала XIII в.⁴ По большей части, это одиночные или парные изображения, но известны случаи, когда они включались в сцену «звериного гона», как на керамическом сосуде XII в. из Мерва⁵.

Весь комплекс художественных и стилистических особенностей декора пластин (персонажи, композиция, растительное обрамление, цветовое решение) не оставляет сомнений в том, что образцом для мастера-резчика служили высоkokлассные изделия исламской торевтики X—XII вв., видимо, из Хорасана. Из общей типичной картины выбивается лишь одна деталь. Все известные мне изображения сфинксов этого периода повернуты лицом к зрителю (туловище в профиль); все они лунолики и безбороды, в некоторых случаях лица и фигуры явно женские; чаще изображаются глаза с подчеркнуто узким разрезом (рис. 5, 3—4)⁶. На наших же пластинах головы полиморфных существ повернуты в профиль, бородаты, с крупными

¹ Вишневецкая Н. Ю. Зооморфные мотивы декора штампованных сосудов XII в. из коллекции ГМВ // Материальная культура Востока. Вып. 5. М., 2010. С. 105.

² Калила и Димна. Academia. М.; Л., 1934. С. 305—318.

³ Melikian-Chirvani A. S. Op. cit. P. 82. No. 27B.

⁴ Хакимов А. А. Изобразительно-орнаментальные образы и мотивы прикладного искусства // Художественная культура Средней Азии IX—XIII века. Ташкент, 1983. С. 110—111.

⁵ Вишневецкая Н. Ю. Указ. соч. С. 105—106; рис. 2, 3.

⁶ Melikian-Chirvani A. S. Op. cit. P. 131. No. 59; P. 105. No. 36.

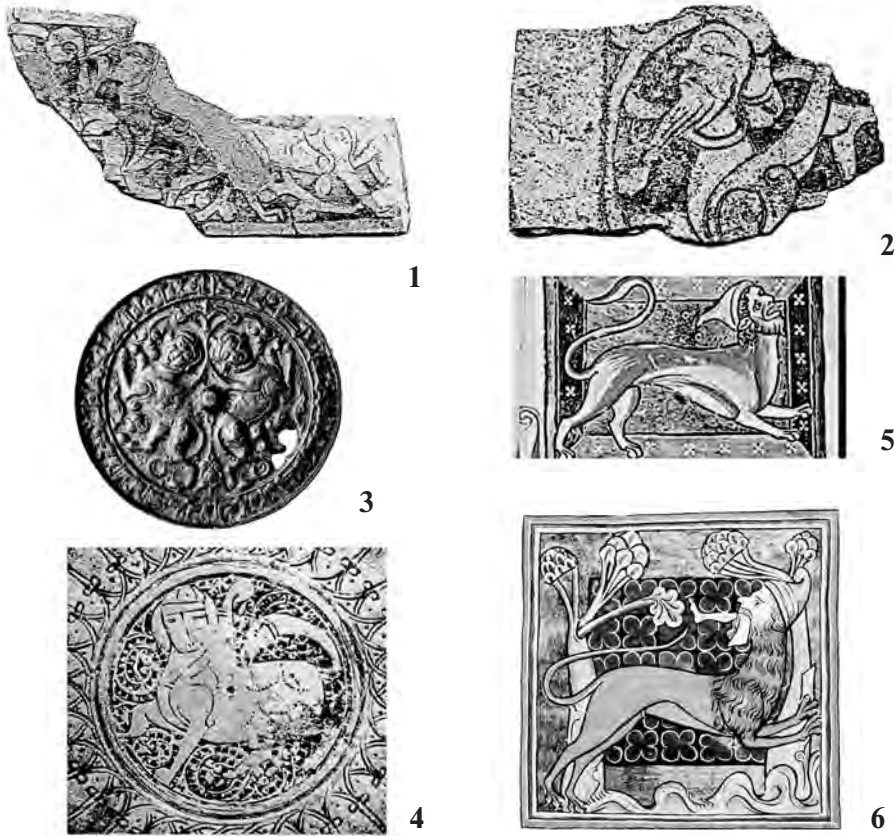


Рис. 5. Фантастические существа. 1–2. Детали колчана. 3. Зеркало. XII–XIII вв., Хорасан. 4. Деталь блюда. XII–XIII вв., Хорасан. 5–6. Книжные миниатюры. XII в., Англия

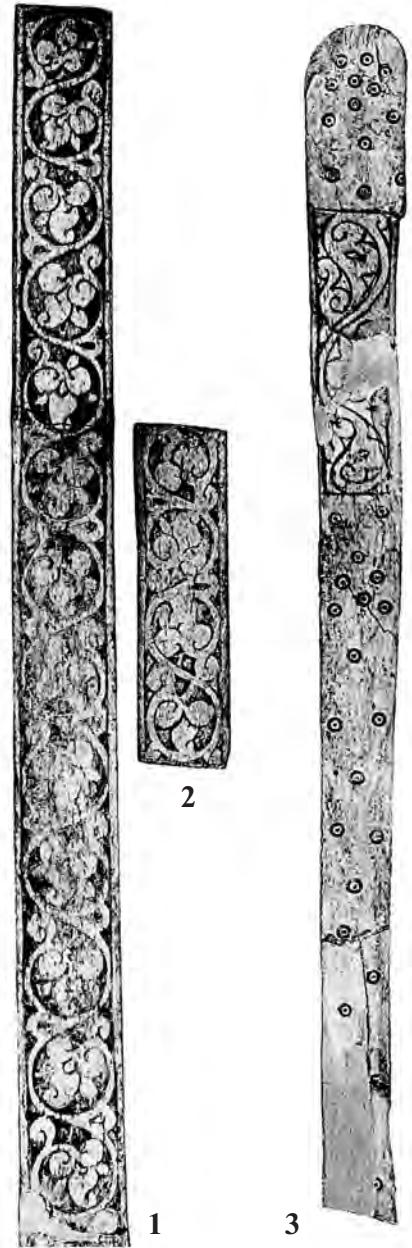
носами и миндалевидными глазами. Персонажи с подобными ярко выраженными европеоидными чертами в исламском искусстве этого времени мне не известны. Наиболее близкие иконографические параллели удастся найти в искусстве Севера Европы. Именно такими предстают в английских bestiариях XII в. мифические чудовища — мантикоры. Образ заимствован через Грецию и Рим с Востока. Само слово «мантикора» происходит из древнеперсидского и означает «людоед». Это свирепые существа с туловищем льва, человеческой головой и хвостом скорпиона. Все изображенные персонажи бородаты, длинноволосы, головы повернуты в профиль (рис. 5, 5–6)¹.

¹ Левина А. С. Средневековый bestiарий: между наукой и богословием // Эстетизис. 2016. № 9. Рис. 3, 5. — Электронный ресурс: URL: <http://aesthetics.ru/magazine/december16/bestiary>. См. также: Электронный ресурс: URL: https://favera.ru/img/2014/05/18/444940_1400437283.jpg.

Рис. 6. 1–2. Детали колчана, изготовленные в Иране. 3. Деталь колчана, вероятно, изготовленная в Согде

Пластины с *растительным орнаментом* отчетливо разделяются на две группы. Пластины первой группы (рис. 6, 1–2) полностью соответствуют по качеству и художественной манере уже рассмотренным ранее изделиям с эпиграфическими и зооморфными мотивами. Мастерски выполненный растительный побег на заглабленном черном фоне — широко известный мотив на предметах торевтики из Хорасана XII–XIII вв.¹ Изделия второй группы, такие как пластина на (рис. 6, 3), сильно отличаются от основного комплекса. Растительный побег сильно огрублен, выполнен простой гравировкой, черненной на белом фоне. Основной мотив дополнен кружками циркульного орнамента со следами красного пигмента, хаотично распределенными по полю пластины. Подобный декор вполне типичен для костяных изделий Средней Азии, в том числе Согда². Очевидно, что это работа мастера совершенно другого уровня. Возможно, пластины были заказаны местному резчику (согдийцу?) для замены недостающих или сломавшихся накладок из основного роскошного комплекта.

Пластины с *геометрическим орнаментом* (рис. 7, 1) также выполнены простой гравировкой без заглабления и зачернения фона, но очень уверенной рукой. Плетеный орнамент часто присутствует на предметах исламского искусства, но полную и прямую аналогию можно найти в декоре накладных



¹ Melikian-Chirvani A. S. Op. cit. P. 111. No. 42.

² Семенов Г. Л., Мирзоахмедов Дж. К. Раскопки в Пайкенде в 2002 году (Материалы Бухарской экспедиции. Вып. IV). СПб., 2003. Рис. 110.

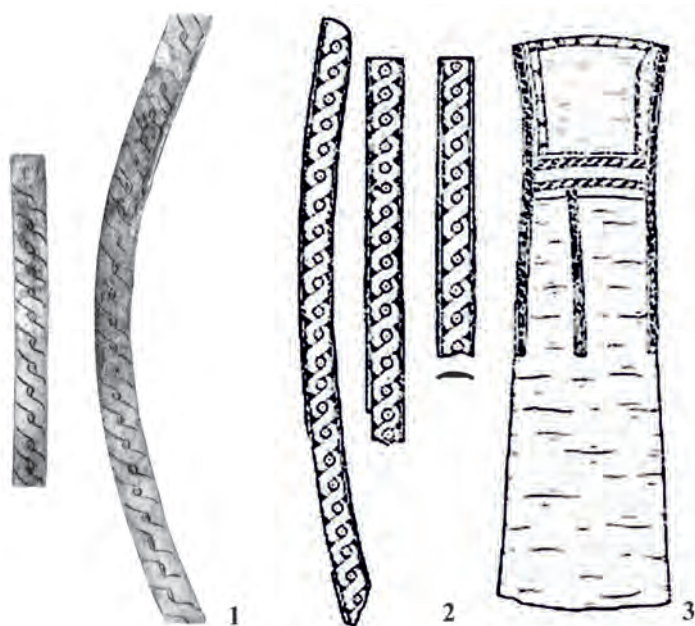


Рис. 7. Геометрический орнамент. 1. Детали колчана. 2–3. Накладки на колчан. X в., Южная Сибирь; реконструкция колчана

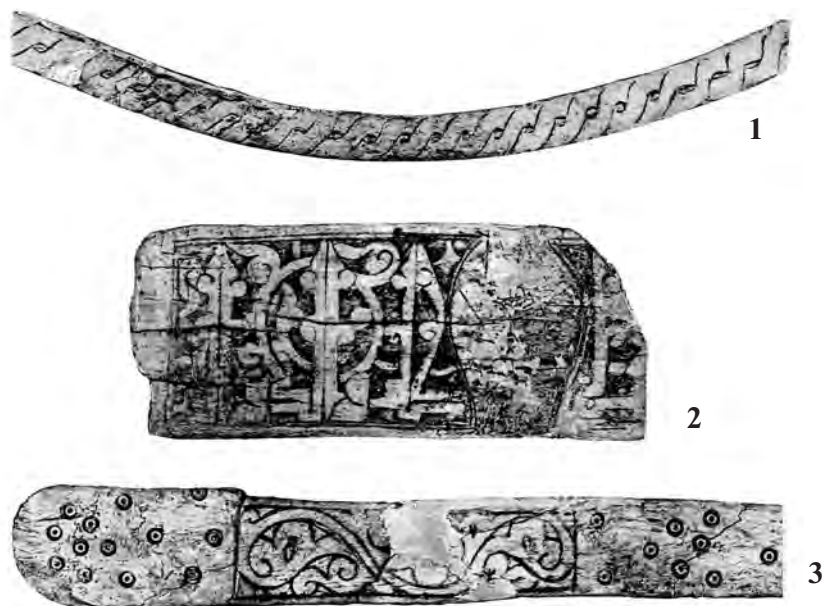


Рис. 8. Три группы пластин, происходящих из разных регионов. 1. Тюркская группа, Южная Сибирь. 2. Иранская группа, Хорасан. 3. Среднеазиатская группа, Самаркандский Согд (?)

пластин на тюркских колчанах IX—X вв. из Южной Сибири (рис. 7, 2, 3). Пластины, идентичные нашим, в том числе и изогнутые, являются там массовым видом изделий из кости¹.

Итак, в наборе декоративных пластин, украшавших колчан из погребения на территории городища Дурмен, выделяются три группы (рис. 8).

1. Пластины тюркского происхождения, прибывшие из Южной Сибири вместе с владельцем и перенесенные на новый парадный колчан с традиционного кочевнического предмета вооружения.

2. Пластины, относящиеся к основному комплекту, изготовленному мастером высокого класса, имевшим в качестве образца изделия торевтики одного из ремесленных центров Хорасана.

3. Пластины, изготовленные, скорее всего, уже в Согде взамен недостающих или утраченных.

Анализ декора пластин, относящихся к одному археологическому артефакту (колчану), дают возможность проследить миграцию его владельца из Южной Сибири через территории Маверанахра к границам Хорасана. Мы знаем, что он умер и был похоронен под Самаркандом.

Сохранив характерные для своей культуры предметы вооружения и его традиционного декора, он стал обладателем роскошного набора, относящегося к совершенно иной культурной и художественной исламской традиции. Трудно предположить, что первоначальный комплект накладных пластин с прекрасными образцами арабской эпиграфики был изготовлен для знатного тюрка-кочевника, предположительно христианина или же манихея. Колчан мог быть подарен, перекуплен или же захвачен его последним владельцем. И, наконец, отметим контакты с ремесленниками-согдийцами, завершившими декоративное оформление колчана.

Интересен также факт сильнейшего влияния художественного оформления изделий торевтики на декор предметов из кости.

Хранящийся в нашем Музее экспонат наглядно демонстрирует яркую картину исторических процессов и культурных контактов, происходивших в сибирско-среднеазиатском регионе в XI—XII вв.

Список сокращений

ГМВ — Государственный музей Востока (Москва)

САЭ ГМИНВ — Среднеазиатская археологическая экспедиция Государственного музея народов Востока

¹ Худяков Ю. С. Древнетюркский орнаментированный колчан из могильника Терен-Кель // Известия СО АН СССР. 1988. № 16. С. 59–61. Рис. 1, 2.

Восточно-сирийское христианство в Средней Азии. Свидетельства археологических источников IV— нач. XIII в.: церкви и монастыри¹

*Анна Андреевна Михеева
Институт истории материальной культуры РАН,
Санкт-Петербург*

История христианства в Средней Азии — одна из важнейших тем в общей культурной истории народов Востока². Попытки решения вопросов, связанных с распространением христианских общин на обширной территории Среднеазиатского региона, предпринимались с конца XIX в. — с момента открытия первых средневековых христианских кладбищ в Семиречье. К настоящему времени на территории Средней Азии открыты церкви и монастырские комплексы, единичные захоронения христиан и христианские кладбища, собраны артефакты церковно-храмового пользования и предметы личного благочестия, нумизматические и эпиграфические коллекции. Обширный археологический материал позволяет в полной мере проследить всю историю этого вероучения, появившегося впервые в III в. в пределах восточных границ Северного Хорасана (Мервский оазис) и со временем распространившегося далеко на Восток, за пределы Китая³.

Исследованию археологических источников, свидетельствующих о распространении христианства в Средней Азии, посвящены многочисленные труды как советских, российских ученых, так и зарубежных. Пионером изучения христианства в Средней Азии можно назвать В. В. Бартольда, подготовившего ряд тематических статей с 1888 по 1894 г., собранных и переизданных затем в 1964 г.⁴ В советское время значительный вклад в исследование христианства в Туркмении внесли Г. А. Кошеленко,

¹ Исследование проведено в рамках выполнения ПФНИ ГАН по теме «Особенности смены археологических культур у скотоводов Евразии и земледельцев Кавказа и Центральной Азии в неолите — раннем Средневековье» (FMZF-2025-0008).

² *Никитин А. Б.* Христианство в Центральной Азии (древность и средневековье) // Восточный Туркестан и Средняя Азия. История. Культура. Связи. М., 1984. С. 121.

³ *Михеева А. А.* Христианство на территории Средней Азии по археологическим источникам (IV в. — нач. XIII в.). : автореф. дис. ... к. и. н. СПб., 2023. С. 1–25.

⁴ *Бартольд В. В.* Сочинения. Т. 2. Ч. 2: Работы по отдельным проблемам истории Средней Азии. М.: Наука, 1964. С. 263–264, 265–301, 315–319.

В. А. Гаибов и А. Н. Бадер¹. Учеными введены в научный оборот письменные источники на сирийском, арабском, китайском языках, повествующие о появлении первых христиан в III в. на территории Мерва². Помимо нарративных источников, специалистами изучались археологические памятники — церковные сооружения Сирии, Ирака, Ирана, а также все доступные материалы по археологии в Средней Азии, связанные со христианством³. Значимы научные труды М. Е. Массона, Г. А. Пугаченковой и Г. Я. Дресвянской, посвященные отдельным памятникам христианства: Хароба-Кошук, некрополь Древнего Мерва, «Овальный» дом. Изучению остатков материальной культуры христиан на территории Приаралья, в Хорезме, посвящены работы С. П. Толстова, Е. В. Поторочиной и ряда других авторов. Христианские памятники Согда и Уструшаны (соврем. терр. Узбекистана) представлены в статьях В. И. Распоповой, А. А. Раимкулова, А. И. Наймарка, Б. Ашурува, А. В. Савченко. Актуальна обобщающая статья А. Б. Никитина о христианстве в древности и Средневековье в Центральной Азии.

Исследование христианства в Семиречье началось в конце XIX в. — нач. XX в. с первых публикаций Н. Н. Пантусова, Д. А. Хвольсона и С. С. Слуцкого, которыми были введены в научный оборот результаты раскопок средневековых христианских кладбищ с надгробными камнями-кайраками с выгравированными на них крестами и эпитафиями. Вышеупомянутые труды В. В. Бартольда, опубликованные в этот же период, значительно расширили источниковедческую базу по исследованию христианства Семиречья. Значительный вклад в изучение христианства в Семиречье был внесен Л. Р. Кызласовым, открывшим и раскопавшим христианскую церковь с кладбищем на городище Ак-Бешим⁴. В 2000-х гг. благодаря раскопкам Г. Л. Семёнова на городище был открыт еще один важнейший памятник христианской культуры — монастырский комплекс

¹ Древний Мерв в свидетельствах письменных источников. Сб. документов / Сост. Г. А. Кошеленко, А. Губаев, А. Н. Бадер, В. А. Гаибов. Ашхабад, 1994. С. 1–158; *Koshelenko G., Bader F., Gaibov V.* The Beginnings of Christianity in Merv // *Iranika Antiqua*. 1995. Vol. XXX. P. 55–70; *Бадер А. Н., Гаибов В. А., Кошеленко Г. А.* Мервская митрополия // Традиции и наследие христианского Востока. Материалы международной конференции. М., 1996. С. 85–94.

² Древний Мерв в свидетельствах письменных источников...

³ *Гаибов В. А., Кошеленко Г. А.* Христианские археологические памятники на Востоке (первое тысячелетие н. э.) // *Христианский Восток*. Т. 4 (X). Новая серия. М., 2006. С. 136–176.

⁴ *Кызласов Л. Р.* Археологические исследования на городище Ак-Бешим в 1953–1954 гг. // ТКАЭЭ. Т. II / Под. ред. Г. Ф. Дебеца. М., 1959. С. 230–233; *Кызласов Л. Р.* Городская цивилизация Срединной и Северной Азии: исторические и археологические исследования. М., 2006. С. 322–329; *Михеева А. А.* Христианская церковь на городище Ак-Бешим (объект IV): новые архивные данные и их интерпретация // Проблемы истории, филологии, культуры. Вып. 3. М.; Магнитогорск, 2019. С. 246–266.

церквей¹. Археологические раскопки памятника возобновились в 2021 г. Вопросам истории религиозной жизни средневекового общества Киргизии, не только христианства, но и буддизма, посвящены работы В. А. Кольченко, В. Кляйна, Ф. Ротта. В Южном Казахстане исследованием материальной культуры христиан занимались К. М. Байпаков и в настоящее время Г. А. Терновая и Б. А. Железняков. Из европейских ученых можно отметить исследования Н. Симс-Вильямса, М. Диккенса, П. Дж. Борбоне и ряда других.

Комплексный анализ всего корпуса археологических источников, свидетельствующих о появлении и распространении христианства на территории древней Средней Азии с подробной историографией, проведен в диссертационной работе автора настоящей статьи². Краткая часть одной из глав указанной работы представлена в данной публикации.

Согласно свидетельствам письменных источников, распространение христианства на территории Средней Азии³ прослеживается с III в. — с появлением сирийских христиан в пределах восточных границ Сасанидского Ирана, в Хорасане, на территории Мервского оазиса⁴. В III в. в Иране начинается постепенное оформление иранских христианских общин в церковные организации, принадлежавшие в то время к различным толкам восточной или сирийской церкви, еще не отделившиеся от православия. В начале IV в. христианство становится официальной религией Римской империи, главного противника Сасанидского Ирана⁵. В нач. V в. на территории византийских провинций Сирии, Палестины и Египта появляются христиане различных толков: монофизиты — принимавшие слитность двух природ во Христе, мелькиты (православные) — сторонники византийского василевса, и несториане — последователи патриарха Нестория, утверждавшего, что Христос двойственен по природе⁶. Разногласия в толковании Священного писания привели к расколу среди христиан, часть из которых склонилась к учению Нестория (428 г.). В 431 г. Третий Вселенский собор в Эфесе осудил несторианство как ересь, вследствие чего его приверженцы были вынуждены найти убежище в Сасанидском Иране, где со времен царя Шапура I уже существовала община арамеев-христиан. Со временем

¹ Семёнов Г. Л. Раскопки 1996–1998 гг. // Суяб Ак-Бешим. Сб. статей. (Сер. «Археологические экспедиции Государственного Эрмитажа»). СПб., 2002. С. 11–114.

² Михеева А. А. Христианство на территории Средней Азии по археологическим источникам (IV в. — нач. XIII в.): дис. ... канд. ист. наук: В 3 т. СПб., 2023. Т. 1. 384 с.; Т. 2. 336 с.; Т. 3. 126 с.

³ Географические рамки исследования охватывают исторические области современной территории Средней Азии и Южного Казахстана: Туркменистан, Таджикистан, Узбекистан и Каракалпакия, Южный Казахстан и Киргизия (Кыргызстан).

⁴ Бадер А. Н., Гаиров В. А., Кошеленко Г. А. Мервская митрополия. С. 85–86.

⁵ Никитин А. Б. Христианство в Центральной Азии... С. 121.

⁶ Залеская В. Н. Христиане на Востоке: искусство мелькитов и инославных христиан // Византийское культурное наследие. СПб., 1998. С. 13–18.

христиане-несториане Ирана постепенно превратились в независимую от Антиохийского престола церковь и официально стали именоваться «Великой Церковью Востока»¹.

Христианству как одной из мировых религий было свойственно стремление к прозелитизму, в чем довольно сильно преуспела Великая Церковь Востока, осуществлявшая миссионерскую деятельность в Индии, странах Юго-Восточной Азии и на северо-востоке — в Средней Азии, Восточном Туркестане и Китае². На территории Ирана и Средней Азии несторианство стало основным толком христианства, и именно Мерв стал той отправной точкой, откуда первые христианские миссионеры (не только несториане), купцы или бежавшие из Ирана христиане отправлялись в Бактрию, Согд, Чач, Семиречье и далее — в Восточный Туркестан и Китай. На территории Средней Азии прослежены самые разные течения, но именно Церковь Востока оставила заметный след в истории и культуре среднеазиатских народов. Как верно было подмечено В. Н. Залесской, после изгнания несториан из Византии на протяжении пятнадцати веков они селились общинами среди персов и арабов Сирии и Ирака, среди тюркских народов Центральной Азии, среди монголов и китайцев, поэтому религиозные памятники несториан «...несли на себе черты культуры того народа, среди которого изгнанники жили»³. Археологические памятники христианства в Средней Азии яркий тому пример.

Церкви и монастыри христиан Средней Азии. Строительство христианских церквей и монастырей происходило по определенным правилам и канонам. Известны четыре археологических памятника интерпретируемые как христианские культовые сооружения: Хароба-Кошук V–VI вв. (Мервский оазис, Туркмения), Ургутский монастырь с некрополем IX — нач. XIII в. (ок. с. Ургут под Самаркандом, Узбекистан), церковь с кладбищем (объект IV) на городище Ак-Бешим VIII в. (ок. г. Токмок, Киргизия), монастырский комплекс церквей на городище Ак-Бешим X–XI вв. (ок. г. Токмок, Киргизия). Отметим, что все эти памятники располагаются в тех областях, где в определенные исторические периоды существовали крупные христианские общины с организованными церковными институтами — к примеру, к 334 г. относится первое упоминание о Мервском епископстве⁴, преобразованное впоследствии в митрополию. В синодальных канонах при перечислении имен участвующих епископов с упоминанием их епархий отмечается, что в 424 г. в синоде участвовали епископ Мерва и епи-

¹ Кошеленко Г. А., Гаيبов В. А. Великая Церковь Востока // Наука в России. 2001. № 4, июль — август. С. 92–100.

² Никитин А. Б. Христианство в Центральной Азии... С. 122.

³ Залесская В. Н. Указ. соч. С. 20.

⁴ Бартольд В. В. О христианстве в Туркестане в домонгольский период (По поводу семиреченских надписей) // Бартольд В. В. Сочинения. Т. 2. Ч. 2: Работы по отдельным проблемам истории Средней Азии. М., 1964. С. 271.

скоп Герата¹. Сама же резиденция епископа восточных церквей в раннем Средневековье находилась в Ктесифоне (сначала столице Парфянского царства, затем империи Сасанидов) и позже — в Багдаде. Митрополичьи кафедры существовали в Мерве, Самарканде, Кашгаре, Тангуте и Невакете (Неваките)².

Самым ранним памятником христианского зодчества Средней Азии можно считать небольшую церковь базиликального типа Хароба-Кошук, расположенную в 15 км к северу от современного города Байрамали в Туркмении (рис. 1). Памятник открыт в 1951 г., в 1954 г. архитектурные замеры сделала Г. А. Пугаченкова, в 1966–1967 гг. разведочные работы провела Г. Я. Дресвянская. В 1981 г. Маргианский отряд Среднеазиатской экспедиции под руководством Г. А. Кошеленко на территории памятника выполнил натурные обследования со сбором подъемного материала. В 2009 г. исследованием сооружения занялись итальянские ученые под руководством Г. Р. Осмиды. В 2011 г. продолжилась работа по его консервации. Раскопочные работы в восточной части памятника выявили входную дверь с аркой, построенную в XI–XIII вв.³ В настоящее время объект полностью законсервирован⁴.

В плане памятник представляет собой прямоугольное сооружение, вытянутое с северо-запада на юго-восток с плавным повышением его восточной части (55 × 13 м). Западная торцовая стена глухая, в восточной части здания находилось крестообразное помещение. Восточная торцевая стена прямая. Входы в здание находились в южной и северной длинных стенах. Восточное помещение перекрывалось куполом. Стены всего здания сложены из сырцового кирпича, характерного для раннего Средневековья, — внешний фасад стен был как бы футляром для внутренних. Обследование памятника Г. Р. Осмидой выявило на южной стороне стены вторую стену, построенную, судя по размеру кирпича, в период сельджукского правления — XI–XIII вв. Внутри сооружение состояло из помещения, разделенного опорами на 10–11 секций, образуя длинный коридор вдоль всего здания. В ЮВ части памятника располагалось крестообразное (алтарное) помещение. Памятник построен в среднеазиатских архитектурных традициях местными строителями⁵.

¹ Борбоне П. Дж. Несторианство на территории современного Кыргызстана и Средней Азии в Средние века // Христианство в Кыргызстане. История и современность. Сб. статей Международной конференции. Бишкек, 13–14 мая 2019 г. Бишкек, 2020. С. 7–22.

² Залеская В. Н. Указ. соч. С. 18.

³ Rossi Osmida G. R. Interventions of recovery and restoration conducted at the site of Haroba Kosht (Turkmenistan). P. 145–178.

⁴ Михеева (Китаева) А. А. Хароба-Кошук — история изучения и архитектурная преемственность подобных сооружений на Среднем и Ближнем Востоке // Эпоха империй. Восточный Иран от Ахеменидов до Сасанидов: история, археология, культура. Материалы междунар. науч. конф. памяти Б. А. Литвинского (Москва, 16–18 апреля 2018 г.) / Отв. ред. А. С. Балаханцев, Н. А. Маккавеев. М.: Институт востоковедения РАН, 2019. С. 153–169.

⁵ Пугаченкова Г. А. Пути развития архитектуры Южного Туркменистана поры рабовладения и феодализма. М., 1958. С. 129.



Рис. 1. Руины церкви Хароба-Кошук

Основываясь на анализе архитектурных деталей памятника, Г. А. Пугаченкова и Г. Я. Дресвянская отнесли время его сооружения к V–VI вв. Г. А. Кошеленко датировал церковь не ранее нач. VI в. — сер. VII в. Г. Р. Осмида считал, что первоначально сооружение Хароба-Кошук было построено в конце IV — нач. V в. Из находок, выявленных при работах Г. Р. Осмиды, интересен наперстный бронзовый крест (до XI в.), обнаруженный зажатым в упоре главной арочной двери, и фрагменты керамического сосуда со штампованными крестами. Найденный крест идентичен форме для отливки крестов, которая была обнаружена при раскопках в Мерве ЮТАКЭ¹.

Основываясь на архитектурных параллелях с малыми малоазиатскими церквями в Византии и Иране, ученые, исследовавшие памятник, отнесли Хароба-Кошук к базиликальному типу церквей, который стал господствующим в христианской архитектуре в Месопотамии и в соседних областях уже во время персидского владычества². Планировка церковных зданий, открытых на территории Средней Азии, достаточно однотипна — длинный вытянутый неф (или 2 нефа) и крестообразное помещение в восточной ча-

¹ Никитин А. Б. К истории христианства в Мерве // Пилигримы. Историко-культурная роль паломничества. Сб. науч. трудов. СПб., 2001. С. 39–41; Rossi Osmida G. R. Op. cit. P. 168, fig. 19.

² Бонгард-Левин Г. М., Кошеленко Г. А., Гаибов В. А. Раннее христианство на Востоке / Труды отделения историко-филологических наук. Под ред. акад. А. П. Дервянко. Отд. ист.-филол. наук РАН. М., 2005. С. 199.

сти здания. Вероятно, Хароба-Кошук стал своего рода планировочным стандартом для других культовых сооружений Средней Азии¹.

В Средней Азии в архитектурно-планировочном отношении есть три памятника, аналогичных Хароба-Кошук. Прежде всего, это церковь с христианскими погребениями на городище Ак-Бешим (объект IV)², монастырский комплекс, открытый и изученный Г. Л. Семёновым в 1996–1998 гг.³ и монастырь в Ургуте, исследованный Восточно-Согдийской археологической экспедицией⁴.

Ургутский монастырь IX — нач. XIII в. — памятник, обнаруженный на территории Ургутского района Самаркандской области. Расположен на холме Сулайман-тепа (другое название Урус-мачит, т. е. «Русская мечеть» — так узбеки называли христианские церкви)⁵. Раскопки памятника проводились с 2004 по 2008 г. В 2023 г. по результатам этих работ опубликовано монографическое исследование автора раскопок⁶.

Ургутский монастырь — архитектурный комплекс, состоящий из двух церквей, монашеской и приходской, и трапезной в пределах одного большого сооружения. В плане памятник состоял из двух вытянутых в длину помещений (северного и южного), изолированных друг от друга, ориентированных с небольшим отклонением с востока на запад. Третье помещение в северной части памятника было раскопано не до конца. Перед главным его входом в северный неф располагалось небольшое прямоугольное помещение (притвор)⁷. За притвором следовал проход в северный неф, пол которого был выложен керамической плиткой, стены помещения сделаны из пахсы и облицованы обожженным кирпичом. Далее следовало крестообразное помещение с кубическим алтарем, расположенным в центре восточной стены. Пол алтарного помещения был также выложен керамической плиткой, сверху покрытой алебастром.

Южный неф был длиннее и шире. Пол помещения был выложен керамической плиткой. Перед проходом в алтарное помещение выложены ступени из обожженного кирпича. У восточной стены располагался алтарь

¹ Богомолов Г. И. О Христианстве в Чаче // Из истории древних культов Средней Азии. Христианство / Сост. Л. И. Жукова. Ташкент, 1994. С. 14.

² Кызласов Л. П. Археологические исследования на городище Ак-Бешим... С. 231–233.

³ Семёнов Г. Л. Указ. соч. С. 11–114.

⁴ Savchenko A., Dickens M. Prester John's Realm: New Light on Christianity between Merv and Turfan // The Christian Heritage of Iraq: Collected Papers from the Christianity of Iraq I–V Seminar Days (Gorgias Eastern Christianity studies. Т. 13) / Ed. by E. C. D. Hunter. Gorgias Press, 2009. P. 121–135.

⁵ Информацию о памятнике см.: Электронный ресурс: URL: <http://www.exploration-eurasia.com> (дата обращения: 18.06.2025).

⁶ Savchenko A. Roads and Kingdoms. Two Encounters with the Nazarenes Beyond the River / Eastern Christian Studies. Vol. 32. Leiden — Boston, 2023. P. 1–235.

⁷ Электронный ресурс: URL: <http://www.exploration-eurasia.com> (дата обращения: 18.06.2025).

в виде куба. Данное алтарное помещение с северной стороны соединялось с проложенной галереей, которая обходила церковь с востока. Стены алтарных помещений раскрашивались красками. С северной стороны от церкви было обнаружено длинное прямоугольное помещение такого же размера, как нефы, только без алтарной комнаты и с глиняным полом. А. В. Савченко предполагает, что это трапезная. Столовая примыкала к кухне — помещению, в котором было найдено несколько печей (тандыров) и выгребная яма-бадраб. Как отмечает А. В. Савченко, трапезная в Церкви Востока строилась как малая церковь, поэтому в таких церквях были алтари и сосуд для святой воды, обнаруженный в углу помещения. Вся пища, приготовленная на кухне, должна быть освящена, поэтому на кухне обязательно находился сосуд для святой воды. Основной период функционирования церкви предполагается между IX и XIII вв. Ближе к 1220 г. церковь перестает действовать, при этом следов разрушения или пожара не было зафиксировано.

В 2022 г. рядом с монастырем начались раскопки некрополя Сулайман-тепа. Первые изученные несколько десятков погребений показали, что могилы принадлежали взрослым мужчинам — насельникам Ургутского монастыря¹.

В Семиречье, на средневековом городище Ак-Бешим расположены два археологических памятника, имевших важное значение для понимания истории распространения и развития христианства не только в области Семиречья, но во всей Средней Азии: церковь с кладбищем (VIII в.) и монастырский комплекс (X—XI вв.).

Церковь с кладбищем (объект IV, VIII в.) располагалась в 165 м к востоку от стен шахристана I² городища Ак-Бешим. Само городище находится в долине р. Чу, в 8 км к юго-западу от современного г. Токмок. Это остатки древнего Суяба, основанного выходцами из Согда в VI в. в период интенсивного распространения согдийской культуры в Семиречье³.

Следует сказать, что к памятнику Ак-Бешим часто обращаются ученые, как историки, так и археологи. В 2010 г. была переиздана публикация Л. Р. Кызласова, в которой он вернулся к изучению церкви⁴. Новые данные по памятнику были введены в 2018 г.⁵ В 2010 г., благодаря И. Л. Кызласову, в Научно-отраслевом архиве Института археологии РАН стали доступны

¹ Электронный ресурс: URL: https://www.exploration-eurasia.com/inhalt_english/frameset_projekt_2022.html (дата обращения: 18.06.2025).

² Кызласов Л. Р. Археологические исследования на городище Ак-Бешим... С. 230—233.

³ Суяб Ак-Бешим. С. 4.

⁴ Кызласов Л. Р. Городская цивилизация Средней и Северной Азии... С. 322—329; Kyzlasov L. R. The Urban Civilization of Northern and Innermost Asia. Historical and Archaeological Research / Ed. by G. Postică & I. Kyzlasov. București — Brăila, 2010. P. 355—363.

⁵ Кольченко В. А. Средневековое христианство Кыргызстана по данным археологических источников // Религии Центральной Азии и Азербайджана. Т. IV: Иудаизм и христианство. Самарканд, 2018. С. 57—64.

полевые археологические материалы Л. Р. Кызласова по раскопкам на городище Ак-Бешим 1954—1955 гг. Это личный архив Л. Р. Кызласова, в котором содержатся полевые дневники, рабочие материалы и фото пленки раскопок 1953—1954 гг. В составе архива, помимо других документов, сохранился рукописный отчет по раскопкам христианской церкви с кладбищем, написанный в то время студенткой кафедры археологии МГУ В. И. Козенковой¹. Работа с архивными документами Л. Р. Кызласова позволила вновь вернуться к изучению церкви² и кладбища³.

Церковь с кладбищем, или объект IV, была изучена в 1954 г. Чуйским археологическим отрядом, входившем в состав Киргизской комплексной археолого-этнографической экспедиции под руководством Л. Р. Кызласова⁴. Памятник был раскопан почти полностью, за исключением двора сооружения — от северной стены до южной была заложена траншея, а для выявления границ стен вдоль южной и северной стен было заложено 8 шурфов (2 × 2 м)⁵. После раскопок выяснилось, что это монументальное сооружение, в плане почти прямоугольное (если не учитывать северо-восточный угол памятника), вытянутое с запада на восток. Построено оно из сырцовых блоков и кирпичей. Общая длина всего здания — 36 м, ширина — до 15 м. Состоит из двух неравнозначных по площади помещений: большого двора (зала) в западной части и двух помещений в восточной части (так называемые алтарное помещение и боковое). Вокруг здания, за стенами и внутри здания были зафиксированы погребения как периода существования здания, так и более поздние⁶. Изучение архивных материалов показало, что первоначально было построено алтарное помещение и двор, а затем в какой-то период времени к алтарному помещению с юга было пристроено боковое помещение⁷. Пред-

¹ Козенкова В. И. Отчет о раскопках объекта № 4 (несторианская церковь и кладбище) на городище Ак-Бешим в 1954 г. // Архив ИА РАН. Личный фонд Л. Р. Кызласова. Ф. 37, папка № 38. Л. 1—32 (карандашом Л. 99—123).

² Михеева А. А. Христианская церковь на городище Ак-Бешим (объект IV) — новые архивные данные и их интерпретация // Материалы V Международной конференции молодых ученых. Москва, 19—21 марта 2019 г. М., 2019. С. 171—174; *Она же*. Христианская церковь на городище Ак-Бешим (объект IV): новые архивные данные и их интерпретация // Проблемы истории, филологии, культуры. Вып. 3. М.; Магнитогорск, 2019. С. 246—266.

³ Михеева А. А. Погребальный обряд христиан Средней Азии и Южного Казахстана по археологическим источникам (IV — нач. XIII в.) // Христианский Восток (Серия, посвященная изучению христианской культуры народов Азии и Африки. Т. 9 (XV)). СПб., 2021. С. 317—366.

⁴ Кызласов Л. Р. Отчет об археологических исследованиях на городище Ак-Бешим в 1953—1954 гг. (работы Чуйского отряда Киргизской комплексной археолого-этнографической экспедиции Академии наук СССР) // Архив АН СССР. Ф-1. Р-1. № 1018, № 1018а. 1955.

⁵ Козенкова В. И. Отчет о раскопках объекта № 4... Л. 1 (92).

⁶ Там же. Л. 2 (93).

⁷ Михеева А. А. Христианская церковь на городище Ак-Бешим (объект IV). С. 249—251. Рис. 1.

полагается, что восточная часть сооружения перекрывалась куполом, а двор имел отдельную крышу с черепичным двускатным покрытием, покоившимся на деревянных колоннах¹.

Памятник интерпретируется как христианская церковь несторианского толка с кладбищем. На основании глазчатых стеклянных бус, обнаруженных в одном из захоронений, Л. Р. Кызласов датировал памятник VIII в. При раскопках памятника было найдено 8 экз. монет. Монеты были переданы на хранение в Отдел нумизматики ГЭ, где в настоящее время находится 7 экз. Монеты очень плохой сохранности. Выпускались в период Тюргешского каганата и до X в. Одна определена как монета правителя Ванандмаха (VIII–X вв.), на другой отмечена тамга (втор. пол. VIII в.)².

Монастырский комплекс церквей (объект VIII) X–XI вв. — это комплекс сооружений, расположенный в юго-восточном углу шахристана I городища Ак-Бешим (рис. 2).

Впервые на эту часть памятника обратил внимание П. Н. Кожемяко, исследовавший городища с «длинными стенами» и отмечавший, что сохранность и общая массивность холма говорит о развалинах дворцового типа³. В 1996 г. на памятнике были начаты археологические работы под руководством Г. Л. Семёнова, продолжавшиеся до 1998 г.⁴ Было вскрыто монументальное сооружение из пахсовых блоков и кирпича-сырца с высотой стен до четырех метров. Вскрытый комплекс состоял из четырех частей: церковь / сооружение «А» — крестообразное алтарное помещение с вытянутым с востока на запад длинным помещением-нефом и общим, обводным по всему периметру, коридором — располагалось вдоль южной стены городища. Предполагается, что это самая ранняя церковь, к которой были пристроены все последующие здания⁵. Рядом, с северной стороны, находи-

¹ Кольченко В. А. Архитектурный тип Объекта IV городища Ак-Бешим: часовня с двором или зальная церковь? // Древности Восточной Европы, Центральной Азии и Южной Сибири в контексте связей и взаимодействий в евразийском культурном пространстве (новые данные и концепции). Материалы Международной конференции, 18–22 ноября 2019 г., Санкт-Петербург. Т. I: Древняя Центральная Азия в контексте евразийского культурного пространства (новые данные и концепции). К 90-летию со дня рождения патриарха евразийской археологии Вадима Михайловича Массона. СПб., 2019. С. 189.

² Монеты были пересмотрены в 2019 г. зав. Отделом нумизматики ГЭ К. В. Кравцовым, которому выражаю благодарность за проделанную работу.

³ Кожемяко П. Н. Раннесредневековые города и поселения Чуйской долины. Фрунзе, 1959. С. 73.

⁴ Работы проводились ведущими научными сотрудниками Государственного Эрмитажа и Института истории НАН Кыргызстана по договору о совместных работах на городище Ак-Бешим. Раскопки велись на цитадели, в центре шахристана I и в юго-восточном углу шахристана I (объект VIII). См.: Суяб Ак-Бешим. С. 9, 44–114.

⁵ Горячева В. Д. Городская культура тюркских каганатов на Тянь-Шане (середина VI — нач. XIII в.). Бишкек, 2010. С. 120; Аманбаева Б. Э., Михеева А. А., Ямаучи К. Нательные кресты из монастырского комплекса церквей на городище Ак-Бешим // Археологические вести. ИИМК РАН. Вып. 37 / Гл. ред. Н. В. Хвошинская. СПб., 2022. С. 201–213.



Рис. 2. Городище Ак-Бешим. Вид на сохранившиеся стены монастырского комплекса церкви (фото автора)

лось сооружение «В», представлявшее собой крестообразное алтарное помещение с проходом в большой открытый прямоугольный двор в западной стороне. Архитектурно эта часть комплекса аналогична более ранней церкви, открытой и изученной в 1954 г. Л. Р. Кызласовым. Далее на северной стороне было пристроено здание «С», также состоявшее из небольшого крестообразного алтарного помещения с проходом в западной части во двор (или в помещение?), но меньшего размера. Замыкало контур церковью здание «D» — узкое, вытянутое с востока на запад помещение с алтарной комнатой в его восточной части¹.

В 2000–2001 гг. Ак-Бешимским отрядом Института истории НАН КР была обследована территория в западной и северо-западной частях комплекса². Итогом проведенных работ стало оконтуривание внутренней западной стены зданий «С», «D» и открытие хозяйственно-бытовых помещений в северо-западной части комплекса. В 2004–2006 гг. были проведены частичные работы по консервации памятника³.

¹ Суяб Ак-Бешим. С. 44–114; Горячева В. Д. Указ. соч. С. 119–123; Кольченко В. А. Средневековое христианство Кыргызстана... С. 64–70; Аманбаева Б. Э., Михеева А. А., Ямаучи К. Указ. соч. С. 201–213.

² Горячева В. Д. Указ. соч. С. 119–120; Кольченко В. А. Средневековое христианство Кыргызстана... С. 64–65.

³ Кольченко В. А. Средневековое христианство Кыргызстана... С. 64.

С 2021 г. по настоящее время раскопки памятника продолжаются¹. В 2021 г. основные работы были сосредоточены в юго-восточной части сооружения «А» — была изучена строительная конструкция внешней южной и восточной стен сооружения «А». Раскопки показали, что в южной части комплекса располагались жилые помещения с очагами и хозяйственными ямами, вероятно, пристроенные позже к основной внешней южной стене здания «А». С восточной стороны памятника была открыта и реконструирована сохранившаяся внешняя восточная стена сооружения «А», имевшая ширину 160–170 см, высоту — около 270 см, выполненная комбинированной кладкой на глиняном растворе. В восточной части раскопа был обнаружен равноконечный нефритовый крест, по форме схожий с мальтийским крестом. Кресты такого типа, найденные на территории Средней Азии, в публикациях часто именуется несторианскими². В апреле 2022 г. раскопки на памятнике были продолжены. Задачей работ было уточнение и фиксация внешних фасадных стен комплекса — сооружения «А», «В», «С». В результате был заложен раскоп вдоль внешней восточной стены всего комплекса и с восточной крепостной стены городища. Обнаружены хозяйственные ямы и очаги, фрагменты керамики, кости животных и пластины от панцирных доспехов. Поверхность изучаемого участка плавно понижалась от внешней восточной стены памятника в сторону восточной крепостной стены самого городища. Аналогичная картина отмечалась вдоль внешней южной стены комплекса. Очевидно, весь комплекс располагался на небольшом естественном возвышении. В 2023 г. изучение памятника было сосредоточено в восточной части комплекса (продолжены работы 2022 г.), заложены раскопы внутри сооружения «В» (двор) и в северо-восточной части комплекса — за внешней северной стеной церкви «D». В процессе работ были найдены фрагменты поливной керамики XII в., монеты, бронзовые предметы и ряд других находок, свидетельствующих о функционировании комплекса в X–XII вв.³

На основании археологических материалов Г. Л. Семёнов датировал памятник X–XI вв. Работы коллег в 2021–2023 гг. показали, что памятник продолжал обживаться и позже, в XII в. Пока остается открытым вопрос, в каком статусе функционировал комплекс церковей в более поздний период времени.

¹ Работы проводятся совместной Кыргызско-Японской экспедицией Института истории, археологии и этнологии НАН КР и Университета Тейкё (г. Токио). Руководитель раскопок — к. и. н. Бакыт Элтиндиевна Аманбаева.

² Аманбаева Б. Э., Михеева А. А., Ямаучи К. Указ. соч. С. 201–213.

³ Информация о работах приведена из личных наблюдений автора статьи в полевых сезонах 2021 и 2023 гг. Также см.: Аманбаева Б. Э., Ямаучи К., Михеева А. А. и др. Работы на средневековом городище Ак-бешим в Кыргызстане // Археологические открытия в 2021 г. / Отв. ред. Н. В. Лопатин. М., 2023. С. 577–580.

Анализ археологических памятников, расположенных на территории Средней Азии и интерпретируемых как христианские церкви или монастыри, показал, что литургические архитектурные требования церковных зданий — прямоугольный неф и алтарное крестообразное помещение соблюдены как в церквях Ургута, так и в церквях на городище Ак-Бешим (объект IV и объект VIII). Архитектурная планировка данных сооружений имеет прямые аналогии с памятниками Ирана и Ирака — монастырский комплекс на острове Харг¹ (VII в.) в Персидском заливе, церковь на острове Аль-Кусур² (VII в.) в Кувейте, церковь Аль-Хавр или Сир Бани Яс³ (VI–VII вв.) в ОАЭ, иракские руины церкви Аль-Хира⁴ (холм V и XI) и церкви Айн-Шаййя⁵. Перечисленные церкви и монастырские комплексы имеют сложную структуру и планировку: церкви, молитвенные комнаты, библиотеки, спальни, кухни, винодельни, мастерские, кладбища, расположенные в пределах церковных комплексов. Несмотря на определенные особенности и отличия каждого открытого памятника, типовая планировка церковного сооружения сохраняется и прослеживается довольно уверенно.

Культовые здания с аналогичной планировкой известны в Восточном Туркестане, в Синьцзян-Уйгурском автономном округе (район Гаочан, город Турфан); там в начале XX в. был обнаружен несторианский комплекс, построенный во время династии Тан (VII–X вв.), но функционировавший в период уйгурского правления в Турфане (IX–XIV вв.), — монастырь Булайик⁶.

¹ *Steve (Marie-Joseph) et al.* L'île de Khārg. Une page de l'histoire du Golfe Persique et du monachisme oriental / Avec la collaboration de C. Hardy-Guilbert, Chr. et F. Jullien et E. Smekens, et des contributions de F. Gaffary, E. Haerinck, É. Puech et A. Rougeulle; éd. par H. Gasche. Neuchâtel, 2003. P. 85–154; *Гаубов В. А. Кошеленко Г. А.* Указ. соч. С. 154–155.

² *Bernard V., Salles J.-F.* Discovery of Christian church at al-Qusur, Failaka (Kuwait) // *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies*. Vol. 21, Proceedings of the Twenty Fourth Seminar for Arabian studies held at Oxford on 24th–26th July 1990. 1991. P. 7–21; *Bernard V., Callot O., Salles J.-F.* L'église d'al-Qousour, Failaka, État du Koweit: rapport préliminaire, 1989 // *Arabian archaeology and epigraphy*. 1991. No. 2. P. 145–181; *Гаубов В. А., Кошеленко Г. А.* Указ. соч. С. 150–151.

³ *King G. R. D.* A Nestorian monastic Settlement on the Island of Sir Bani Yas, Abu Dhabi: A Preliminary Report // *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*. 1997. Vol. 60, No. 2. P. 221–235; *Carter R. A.* Christianity in the Gulf during the first centuries of Islam // *Arabian archaeology and epigraphy*. 2008. No. 19. P. 71–108; *Гаубов В. А., Кошеленко Г. А.* Указ. соч. С. 153.

⁴ *Talbot-Rice D.* The Oxford Excavations at Hira, 1931 // *Ars Islamica*. Vol. I. No. 1 / Pub. by Freer Gallery of Art, The Smithsonian Institution and Department of the History of Art, University of Michigan, 1934. P. 51–73; *Okada Y.* Early Christian Architecture in the Iraqi South-Western Desert // *Al-Rafidan*. 1991. Vol. XI. P. 71–83; *Гаубов В. А. Кошеленко Г. А.* Указ. соч. С. 146.

⁵ *Okada Y.* Op. cit. P. 72–75; *Calvet Y.* Monuments paléo-chrétiens à Koweit et dans la région de Golfe // *Symposium Syriacum VII* / Ed. by R. Lavenant. Roma, 1998. P. 680–682; *Гаубов В. А. Кошеленко Г. А.* Указ. соч. С. 148–149.

⁶ *Liu Wensuo.* Несторианский монастырь Булайик, Турфан. — Электронный ресурс: URL: <https://kns.cnki.net/kcms/detail/65.1121.c.20211230.1310.002.html> (дата обращения: 01.08.2025).

Ряд памятников, обнаруженных на территории Средней Азии, в силу недостаточной доказательной базы следует относить к христианским сооружениям с долей сомнения. Речь идет об «Овальном» доме (V–VI вв.) в Туркмении, интерпретируемым как монастырь мелькитов¹, «монастырь» в Старом Термезе X–XII вв.², памятники Коштепа³ (кон. VII — нач. VIII в.) и Коштепа в Нахшабе⁴ (втор. пол VI — пер. четв. VII в.) в Узбекистане. Также спорным выглядит предположение ученых о христианской принадлежности Таш-Рабата в Киргизии, имеющего все характерные архитектурные особенности караван-сарая. Планировка этих сооружений не соответствует церковным строительным правилам и приемам, известным к этому времени по христианским церквям и монастырям Ирака, Ирана и Средней Азии.

Открытым остается вопрос принадлежности к христианству Айваджского монастыря (V–VIII вв.)⁵, обнаруженного в Таджикистане в 1967 г. и представляющего собой цепочку искусственных пещер, высеченных в сланцевом массиве. На основании креста, украшавшего потолок в помещении № 18, авторы раскопок считают, что данный памятник имеет прямое отношение к христианству⁶. Аналогий подобным пещерным комплексам в Средней Азии пока не обнаружено⁷.

Список сокращений

ГЭ — Государственный Эрмитаж, Санкт-Петербург

ИИМК РАН — Институт истории материальной культуры Российской академии наук

НАН КР — Национальная академия наук Кыргызской Республики

ПФНИ ГАН — Программа фундаментальных научных исследований государственных академий наук

ТКАЭЭ — Труды Киргизской археолого-этнографической экспедиции

ЮТАКЭ — Труды Южно-Туркменистанской археологической комплексной экспедиции

¹ Дресвянская Г. Я. «Овальный» дом христианской общины в Старом Мерве // Труды ЮТАКЭ. Ашхабад, 1974. Т. 15. С. 155–181.

² Альбаум Л. И. Христианский храм в старом Термезе // Из истории древних культов в Средней Азии. Христианство / Сост. Л. И. Жукова. Ташкент, 1994. С. 34–41.

³ Раимкулов А. А. Христианские погребальные цилиндры из Коштепа Нахшабского // Институт материальной культуры Узбекистана. Вып. 32. Ташкент, 2001. С. 147–149.

⁴ Раимкулов А. А. Христианский храм-монастырь Коштепа в Нахшабе: среднеазиатские и западные параллели // Археология и история Центральной Азии. К 70-летию со дня рождения академика Академии наук Республики Узбекистан Ю. Ф. Бурякова. Самарканд, 2004. С. 123–129.

⁵ Атаханов Т. М., Хмельницкий С. Г. О работе Шаартузского археологического отряда в 1968–1970 гг. // Археологические работы в Таджикистане (1970). Вып. X / Под ред. Б. А. Литвинского. М., 1973. С. 187–204; Хмельницкий С. Г. Между кушанами и арабами. Архитектура Средней Азии V–VIII вв. Берлин; Рига, 2000. С. 250.

⁶ Хмельницкий С. Г. Указ. соч. С. 254.

⁷ Там же. С. 251.

МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ
ОТНОШЕНИЯ ГЛАЗАМИ
СРЕДНЕВЕКОВЫХ КНИЖНИКОВ

К дискуссии о «варяжском христианстве»

Татьяна Николаевна Джаксон
Институт всеобщей истории РАН

В предисловии к монографии «Русь христианская и языческая» В. Я. Петрухин отмечает, что «магистральными темами, актуальными как для древнерусских книжников, так и для современной историографии», остаются «выбор веры» и отношения христианства и язычества в средневековой русской истории, а завершает он это предисловие справедливым утверждением, что большая часть проблем, затронутых в его книге, и сегодня остается дискуссионной¹. Одной такой дискуссии, развернувшейся в пределах исследовательского поля этого исследователя², а именно дискуссии о так называемом варяжском христианстве, посвящена данная статья.

Задолго до того как в литературе была поставлена проблема «варяжского христианства», В. Я. Петрухин обращал в своих работах внимание на то, что «синкретизм языческой и христианской обрядности — характерное явление эпохи начальной христианизации», что «варяги-христиане жили в Киеве до официального крещения Руси, а первые русские мученики-варяги приняли крещение, как и Ольга, в Царьграде»; высказывал предположение о том, что «импульс христианского влияния» мог достигнуть Бирки на оз. Меларен «с варягами-христианами, вернувшимися из Византии через Русь»³; что «начальная эпоха распространения христианства на Руси была связана с распространением христианских древностей по преимуществу в дружинных погребальных комплексах середины — третьей чет-

¹ Петрухин В. Я. Русь христианская и языческая: историко-археологические очерки. СПб., 2019. С. 5, 7.

² См., например: Петрухин В. Я. Начало этнокультурной истории Руси, IX–XI вв. М.; Смоленск, 1995; Он же. Древняя Русь: Народ. Князья. Религия. М., 2000; Он же. Крещение Руси: от язычества к христианству. М., 2006; Он же. Русь в IX–X веках: от призвания варягов до выбора веры. М., 2014; Он же. Русь христианская и языческая...

³ Петрухин В. Я., Пушкина Т. А. Русское христианство до крещения Руси: археологические свидетельства и письменные источники // Восточная Европа в древности и средневековье. Спорные проблемы истории. [V] Чтения памяти В. Т. Пашуто. Тезисы докладов. М., 1993. С. 64.

верти X в.», а религия княжеской дружины «становилась синкретичной на международных путях»¹.

В 2004 г. в работе с выразительным названием «Варяги на восточной и северной периферии Европы. Христианизация Северной и Восточной Европы около 950–1050 гг. — Призыв к сравнительному исследованию», датский историк Дж. Линд сформулировал, приведя для этого соответствующие основания, следующий (представляющийся сегодня достаточно очевидным) вывод: «любое сравнительное изучение христианизации на периферии должно учитывать варяжскую деятельность и, следовательно, включать в сравнение и Русь»². Искомый термин «варяжское христианство» Дж. Линд в данной работе не использовал — впервые он употребил его (однократно) через год, в статье 2006 г., в рамках рассуждения о влиянии Восточной церкви на раннее христианство в Скандинавии и размышлений о его корнях в Финляндии. Подводя итоги, он среди прочего заметил, что вплоть до XII в. христианство на Руси характеризовалось «религиозным единением» (*cult community*) со Скандинавской церковью (пример этого — существование в Новгороде с конца XI в. церкви Св. Олава³) и что «русское православие выросло из варяжского христианства (*Varangian Christianity*) X в.»⁴. Интересующий нас термин здесь еще расшифрован не был.

Через несколько лет, в работе 2009 г. о роли «варяжской традиции» в единении и противостоянии Востока и Запада в XII–XIII вв., Дж. Линд уже посвятил «варяжскому христианству» специальный раздел. Здесь он уточнил, что то, о чем шла речь в его статье 2006 г., это — «особая форма христианства», развившаяся среди варягов на Руси «в период с середины X до середины XI в.», и суть ее в том, что «она была основана на церковно-славянском обряде», но, предположительно, не связана существующей церковной иерархией. Он подчеркнул, что это «варяжское христианство могло по-разному повлиять на форму, которую приняло раннее христианство на Севере, включая Скандинавию, до того, как папские реформы кон-

¹ Петрухин В.Я., Пушкина Т.А. Новые данные о процессе христианизации Древнерусского государства // ARCHEOLOGIA ABRAHAMICA. Исследования в области археологии и художественной традиции иудаизма, христианства и ислама / Ред.-сост. Л. А. Беляев. М., 2009. С. 157–158.

² Lind J. H. Varangians in Europe's Eastern and Northern Periphery: The Christianization of North- and Eastern Europe c. 950–1050 — A Plea for a Comparative Study // Ennen ja nyt. 2004. No. 4. — Web resource: URL: www.ennenjanyt.net/4-04/lind.html.

³ См. об этом: Jackson T. N. The Cult of St Olaf and Early Novgorod // Saints and Their Lives on the Periphery. Veneration of Saints in Scandinavia and Eastern Europe (c. 1000–1200) / Ed. by Haki Antonsson and I. H. Garipzanov (Cursor mundi; 9). Turnhout, 2010. P. 147–167.

⁴ Lind J. H. Reflections on Church Historians, Archaeologists and Early Christianity in Finland // Arkeologian lumoa synkkyteen: Artikkeleita Christian Carpelanin juhlapäiväksi (Lighting the Darkness: The Attraction of Archaeology; Papers in Honour of Christian Carpelan) / Ed. by M. Suhonen. Helsinki, 2006. P. 68–74.

ца XI в. централизовали и привели западное христианство к латинскому обряду». Он указал, что одним из сохранившихся следов «варяжского христианства» является культовая общность, наблюдавшаяся с середины XI до середины XII в. между западным и восточным христианством, яркой манифестацией которой выступал зафиксированный на Руси этого времени культ Св. Олава. На его взгляд, даже «раскол между Римом и Константинополем, достигший кульминации в 1054 г. и усугубившийся во время крестовых походов, еще не привел к аналогичному расколу между церквями Скандинавии и Руси», и только в XIII в. этот раскол стал непреодолимым¹. Однако, как продемонстрировал Сверрир Якобссон, в средневековых исландских источниках, записывавшихся с конца XII в., вообще имеется только одно ясное и недвусмысленное упоминание о «великой схизме»: ее влияние не ощущалось в Исландии вплоть до 1274 г., под которым несколько анналов и одна епископская сага, с ними связанная, помещают известие о том, что на Лионском соборе греки отвернулись от некоей ереси².

В 2010 г. на международном семинаре «Раннее христианство в Скандинавии и на Руси» Дж. Линд сделал доклад «Еще раз о “варяжском христианстве”» («“Varangian Christianity” Revisited»), но не представил его для публикации, а его идеи отразились в статье А. П. Толочко, одного из двух организаторов этого семинара и редакторов изданного по материалам семинара сборника, который даже вынес термин «варяжское христианство» в заглавие своей публикации. Как подчеркнул Толочко, «варяжское христианство», о котором говорил в своем докладе Дж. Линд, передавалось отдельными людьми, а не социальными и политическими структурами; оно распространялось по основным коммуникационным сетям, установившимся в X в. между балтийским и средиземноморским мирами; оно существовало при отсутствии устоявшихся церковных структур и четких конфессиональных различий; а те немногие варяги-христиане, которые известны по древнерусским источникам, были прочно связаны с «греческим» миром Византии³.

В статье 2016 г. Дж. Линд указал что термин «варяжское христианство» он встретил в примечании Бенедикта С. Бенедикса к его переводу с исландского на английский язык монографии Сигфуса Блэндаля «Варяжская сага», где тот использует его для передачи словосочетания «вера варяжская», эквивалентом которого в более поздних русских текстах выступает

¹ Lind J. H. 'The Importance of Varangian Tradition for West-East Collaboration and Confrontation in the 12th–13th Centuries // Expansion — Integration? Danish-Baltic Contacts 1147–1410 ad. / Ed. by B. F. Jensen and D. Wille-Jørgensen. Vordingborg, 2009. P. 27–37.

² См.: *Sverrir Jakobsson*. The Schism that Never Was: Old Norse Views on Byzantium and Russia // *Byzantinoslavica*. 2008. P. 173–188.

³ *Tolochko O.* “Varangian Christianity” in Tenth-century Rus’ // *Early Christianity on the Way from the Varangians to the Greeks* / Ed. by I. Garipzanov and O. Tolochko (Ruthenica. Supplementum 4). Kiev, 2011. P. 58–69.

«вера латинская»¹. Сам он, однако, вложил в этот термин иной смысл и начал использовать его для обозначения того влияния, которое, как ему казалось, можно было приписать перемещению ранних варягов-христиан между Византией и Скандинавией через Русь. Используя этот термин, он попытался объяснить некоторые любопытные явления, обнаруженные им в раннем христианстве на Руси и в Скандинавии. Линд подчеркнул также, что варяги не только активно переносили христианское влияние с Востока в Скандинавию, но что после того как христианство утвердилось в Скандинавии (во многом под влиянием англо-саксонской Англии), крещенные на Западе варяги-христиане смогли также влиять на христианство на Руси².

Надо отметить, что в перечисленных работах отразился процесс выработки этой концепции, и именно поэтому можно заметить, что Дж Линд в более поздних статьях всякий раз уточнял формулировки более ранних. Работа, в которой этот термин наконец был вынесен в заголовок, — это статья 2017 г. «‘Варяжское христианство’ и почитание англо-саксонских и скандинавских святых в Древней Руси»³. Последняя из известных мне статей Дж. Линда на эту тему (2018 г.) затрагивает еще одну важную в данной связи проблему, а именно то, что официальное крещение правителей и в скандинавских странах, и на Руси не играло столь большой роли, какую ему приписывала историография. Как он утверждает, «на всех доселе языческих территориях, где скандинавы играли важную роль, археологические данные в еще большей степени свидетельствуют о том, что христианство было довольно широко распространено задолго до этих “официальных” крещений. Так обстоит дело в Дании, и, что еще важнее в нашем контексте, так было и на Руси». В приводимом им здесь же в примечании списке литературы, которая позволяет делать подобные выводы, значительное место занимают работы В. Я. Петрухина⁴.

¹ *Sigfús Blöndal*. The Varangians of Byzantium. An aspect of Byzantine military history / Translated, revised and rewritten by Benedikt S. Benedikz. Cambridge, 1978. P. 6, n. 1.

² *Lind J. H.* Christianity on the Move: The Role of the Varangians in Rus and Scandinavia // Byzantium and the Viking World / Ed. by F. Androshchuk, J. Shepard, and M. White. Uppsala, 2016. P. 409–440 (P. 410).

³ *Lind J. H.* ‘Varangian Christianity’ and the Veneration of Anglo-Saxon and Scandinavian Saints in Early Rus’ // Identity formation and diversity in the early medieval Baltic and beyond: communicators and communication / Ed. by J. Callmer, I. Gustin and M. Roslund. Leiden — Boston, 2017. P. 107–135.

⁴ *Lind J. H.* Varangian Saints and Christlike Varangians in Early Rus’ Christianity // Saints and Sainthood around the Baltic Sea: Identity, Literacy, and Communication in the Middle Ages / Ed. by C. S. Jensen, T. R. Sands, N. H. Petersen, K. V. Jensen and T. M. S. Lehtonen. Kalamazoo, 2018. P. 79–100; P. 81, n. 15; *Petrukhin V. Ya., Pushkina T. A.* Old Russia: The Earliest Stages of Christianization // Rom und Byzanz im Norden. Mission und Glaubenswechsel im Ostseeraum während des 8.–14. Jahrhunderts. II / Hgg. Von M. Müller-Wille. Mainz, 1999. P. 247–258; *Петрухин В. Я., Пушкина Т. А.* Новые данные о процессе христианизации; а также ряд статей в сборнике From Goths to Varangians / Ed. by L. Bjerg, J. H. Lind and S. M. Sindbak. Arhus, 2013.

Не так давно концепция Дж. Линда подверглась критическому пересмотру. В издательстве «Брепольс» вышла коллективная монография «Формирование восточных викингов: Русь и варяги в Средние века»¹, где одна из глав написана И. Гарипзановым и называется «Еще раз о концепции “варяжского христианства”». Вероятно, автор следовал установкам редакторов данного тома, которые считали необходимым пересмотреть отдельные элементы грандиозного нарратива о Руси и варягах, который сложился за два с лишним века изучения вопроса, введения в оборот источников, накопления археологических и нумизматических данных. Однако если сборник в целом написан без должного знакомства с современной русскоязычной научной литературой, без которой, как мне представляется, писать такой труд нельзя², то данная глава грешит, на мой взгляд, тенденциозностью, приводящей к искажению позиции автора рассматриваемой концепции.

И. Гарипзанов утверждает, что в его тексте тщательно разбираются шесть основных пунктов аргументации Линда и ставится под сомнение их обоснованность в отношении его концепции «варяжского христианства»³.

Во-первых, Гарипзанов настаивает на том, что наличие в финском языке заимствований церковнославянской лексики христианского круга (*священник, крест, язычник, грех, пост* и др.) следует объяснять культурными контактами и, возможно, миссионерскими усилиями крещеных новгородцев XI и первой половины XII в.⁴, но ведь Дж. Линд подчеркивает сочетание церковнославянского обряда и археологических находок скандинавского типа в Финляндии, так что их совокупность, скорее, указывает на роль в этом процессе крещеных в Византии варягов, которые порой достигали торговыми путями и Финляндии.

Второй и третьей «аномалиями» Линда Гарипзанов считает следы скандинавского и англо-саксонского культов в литургическом почитании святых в Ранней Руси. По его мнению, они «вряд ли могут быть использованы в подтверждение существования специфической смеси христианства, которую несли странствующие варяги», по той причине, что «эту особенность можно проследить и в других регионах Европы»⁵. Но Линд ведь и не на-

¹ The Making of the Eastern Vikings: Rus' and Varangians in the Middle Ages / Ed. by Sverrir Jakobsson, Thorir Jonsson Hraundal and D. Segal (Medieval Identities: Socio-Cultural Spaces; 12). Turnhout, 2023.

² См. мою рецензию в: Graphosphaera. 2024. Т. 4. No. 1. P. 199–216. — Web resource: URL: <http://writing.igh.ru/index.php?id=2024-4-1-199-216>.

³ *Garipzanov I.* The Concept of 'Varangian Christianity' Revisited // The Making of the Eastern Vikings: Rus' and Varangians in the Middle Ages / Ed. by Sverrir Jakobsson, Thorir Jonsson Hraundal and D. Segal (Medieval Identities: Socio-Cultural Spaces; 12). Turnhout, 2023. P. 77.

⁴ Ibid. P. 80.

⁵ Ibid.

стаивает на том, что это — уникальная ситуация, так что возражает Гарипзанов не Линду, а своим собственным построением.

Четвертой «аномалией», отмеченной Линдом, Гарипзанов считает «мнимое наличие соборной церкви Св. Ильи в Киеве середины X в., обслуживавшей большое количество христиан-варягов в этом городе»¹. Он видит следование более старой историографической традиции, в русле которой выступает Дж. Линд, полемизируя с А. П. Толочко, назвавшим ратификацию договора в церкви Св. Ильи в Киеве не просто ошибочной, но вымышленной². Мнение, которого сегодня придерживаются большинство исследователей, было обосновано в 1994 г. Я. Малингуди³. Четко упомянутая в договоре князя Игоря церковь Св. Ильи — это церковь в Константинополе, о чем писал А. А. Зимин еще в 1952 г.⁴ Именно в ней крещеная Русь давала свою присягу. И это не вставка, поскольку сам текст договора предполагает такое противопоставление: крещеная Русь дает присягу в церкви, а некрещеная — по языческому обряду. Соответственно, договор Игоря достоверно фиксирует наличие крещеной Руси, что не может быть поставлено под сомнение. Церковь Св. Ильи в Киеве и впрямь домысел летописца, но существование крещеной Руси — не домысел, а неоспоримый факт.

Пятый пункт, обсуждаемый И. Гарипзановым, — знаменитый рассказ ПВЛ под 983 г. о варягах-мучениках, отце и сыне. В данном случае Гарипзанов справедливо упрекает Дж. Линда, что тот повторяет мнение старой историографии, а именно утверждает, что Десятинная церковь в Киеве была воздвигнута на месте мученичества этих варягов, поскольку не знаком с результатами раскопок на месте Десятинной церкви, которые этого мнения не подтвердили⁵. Однако раскопками, о которых, вероятно, не знает Гарипзанов, было выявлено, что Десятинная церковь стояла на некрополе местной элиты языческого периода⁶. Боюсь, что археология вообще не может быть арбитром в споре о достоверности истории гибели и погребения варягов-мучеников. Не вызывает возражений сделанное Гарипзановым умозаключение, что варягам-язычникам во второй половине X в. приходилось креститься в Византии, чтобы иметь возможность служить в двор-

¹ Ibid. P. 80–81.

² *Tolochko O.* Church of St Elijah, “Baptized Rusens” and the Date of the Second Ruso-Byzantine Treaty // *Byzantinoslavica*. 2013. Vol. 71.1–2. P. 111–128.

³ *Malingoudi J.* Die russisch-byzantinischen Verträge des 10. Jhds. aus diplomatischer Sicht. Vania, 1994.

⁴ Памятники русского права. Вып. 1: Памятники права Киевского государства X–XII вв. / Подг. изд. А. А. Зиминой. М., 1952. С. 50.

⁵ *Иоаннисян О. М. и др.* Десятинная церковь в Киеве (предварительные итоги исследований 2005–2007 гг.) // Сложение русской государственности в контексте раннесредневековой истории старого света. СПб., 2009. С. 330–366.

⁶ *Михайлов К. А.* Киевский языческий некрополь и церковь Богородицы Десятинная // *Российская археология*. 2004. № 1. С. 35–45.

цовой страже¹. Только Дж. Линд не представляет этот рассказ как «аномалию». Напротив, для него это вновь один из примеров того, как христианство «двигалось» (статья Линда так и называется: “Christianity on the move...”)² при помощи скандинавов и вместе с ними по «пути из варяг в греки».

Последняя, шестая «аномалия», согласно Гарипзанову, «имеет еще меньшее отношение к концепции “варяжского христианства”», поскольку она обнаруживается в тексте Киево-Печерского патерика, а значит, «представляет собой гораздо более позднюю реальность — начиная с XIII в., когда ранние русские религиозные писатели описывали скандинавов в контексте латинского христианства»³. Соответственно, в рассказах Патерика, касающихся ранней истории монастыря, латинский характер варяжской веры подчеркивается, по его мнению, анахронично. По словам Гарипзанова, «внимательное прочтение Патерика мало подтверждает утверждение Линда, будто в Киево-Печерском монастыре варяги-христиане считались его *co-founders* (сооснователями)»⁴. Однако Линд не считал варягов сооснователями монастыря, а утверждал нечто иное, а именно то, что «монахи Печерского монастыря с большим уважением относились к ранним варягам-христианам, считая их в значительной степени *co-founders of Christianity* (сооснователями христианства) в той форме, в которой оно практиковалось в монастыре, несмотря на их связь с латинским обрядом»⁵. Более того, Гарипзанов полагает, что упоминание о варягах в Патерике добавило лишь «экзотическую ауру» и «развлекательный поворот, доставивший удовольствие монастырской аудитории»⁶. Но Патерик — не развлекательный, а идеологический текст, который должен был служить доказательством величия и первенства Печерского монастыря, что очевидно из послания составителя протографа Патерика — владимирского и суздальского епископа Симона⁷. Удивляет также, что Гарипзанов не учитывает многослойности обсуждаемого памятника (о чем пишет Дж. Линд), не допускает возможности наличия в рассказах об истории возникновения монастыря исторической основы, не приводит достаточной аргументации и литературы

¹ *Garipzanov I.* The Concept of ‘Varangian Christianity’ Revisited. P. 82.

² *Lind J. H.* Christianity on the Move... P. 429–433.

³ *Garipzanov I.* The Concept of ‘Varangian Christianity’ Revisited. P. 82. Станным образом здесь следует ссылка на неопубликованную диссертацию К. Ф. Сайкс, которая полагает, что русские писатели начали представлять латинскую веру как отличную от православной только в середине XIV в. — См.: *Sykes C. Ph.* Latin Christians in the Literary Landscape of Early Rus, c. 988–1330. Cambridge, 2018. P. 83.

⁴ *Garipzanov I.* The Concept of ‘Varangian Christianity’ Revisited. P. 83.

⁵ *Lind J. H.* Christianity on the Move... P. 429.

⁶ *Garipzanov I.* The Concept of ‘Varangian Christianity’ Revisited. P. 83.

⁷ Киево-Печерский патерик // Древнерусские патерики. Киево-Печерский патерик. Волоколамский патерик / Изд. подг. Л. А. Ольшевская, С. Н. Травников. М., 1999. С. 18–22.

в поддержку своей точки зрения. Дж. Линд, напротив, подчеркивает, что в первых «словах» Патерика христианство представлено как смесь влияний Константинополя и латинского Запада, и именно так, полагает он, «следует понимать термин “варяжское христианство”»¹.

Прочитав вывод И. Гарипзанова: «Таким образом, приведенное выше обсуждение показало, что шесть специфических явлений, которые Линд перечисляет в поддержку своей концепции “варяжского христианства”, либо разваливаются при внимательном рассмотрении, либо не содержат убедительных доказательств существования специфического варианта христианства, переносимого скандинавами, двигавшимися между Балтикой и Ранней Русью во второй половине X — первой половине XII в.»² Надеюсь, после прочтения данной заметки у читателя не осталось сомнений, что в изложении Гарипзанова все поставлено с ног на голову. У Дж. Линда это — не центральные «пункты аргументации», а лишь некоторые нетривиальные моменты, на которые он обращает внимание. Для исследователей, изучающих скандинавское присутствие на «пути из варяг в греки»/на *Аустрвеге*/в Древней Руси, теория Дж. Линда служит удобным инструментом³. Учет движения скандинавов по этому пути как с севера на юг, так и с юга на север (от Скандинавии до Византии и в обратном направлении) и их присутствия на этом пути (на территории Древней Руси, в частности) позволяет объяснить некоторые отразившиеся в источниках ситуации из религиозной жизни этих регионов. Их нельзя воспринимать как «аномалии» (как делает Гарипзанов), и термин «варяжское христианство» характеризует не само христианство как нечто «аномальное», а отмечает/выделяет/подчеркивает роль «варягов» (т. е. скандинавских воинов, торговцев и проч.) — как крещеных в Византии, так и принявших христианство на Западе (в Англии/Ирландии/Скандинавских странах) — в распространении христианства (остававшегося единым долгое время и после Великой схизмы 1054 г.) в Восточной Европе. Сам Дж. Линд формулирует это так: «Когда я оперирую термином “варяжское христианство”, я имею в виду не христианство в том виде, в котором оно со временем возникло на Руси... а смесь христианских элементов, которые скандинавы подхватили на своем пути и, возможно, смешали, путешествуя между Востоком и Западом»⁴.

¹ *Lind J. H. Christianity on the Move... P. 429.*

² *Garipzanov I. The Concept of ‘Varangian Christianity’ Revisited. P. 83.*

³ См., например: *Роменский А. А. «Когда пал Херсонес?» К вопросу о ключевом моменте в истории русско-византийских отношений конца X в. // Нартекс: Byzantina Ukrainensis. Т. 2: Ρωμαϊός. Сборник статей к 60-летию проф. С. Б. Сорочана. Харьков, 2013.*

⁴ *Lind J.H. ‘Varangian Christianity’ and the Veneration. P. 115.*

Евреи, Махарал и Голем в рудольфинской Праге

*Георгий Павлович Мельников
Институт славяноведения РАН*

Прага времен императора и короля Рудольфа II Габсбурга стала на рубеже XVI–XVII вв. последним центром ренессансной культуры в Европе. Одновременно она представляла собой наиболее надежное прибежище для европейской еврейской диаспоры. Рудольфинская эпоха — золотой век в развитии еврейской культуры и экономики в масштабах всего европейского континента. Именно там и тогда обрел великую славу во всей иудейской диаспоре философ, богослов, просветитель, алхимик, которого принято уважительно называть Махарал, магическим познаниям которого позднейшая пражская легенда приписала создание искусственного человека-робота, названного Голем. Впоследствии он вошел во всю мировую культуру, обессмертив своего легендарного создателя.

В позднейшей чешской культурной традиции рудольфинская Прага приобрела ореол магическо-фантазмагорического города — центра оккультных наук и позднего маньеризма. Значительная роль в этом во многом искусственно созданном образе принадлежала пражскому гетто (чеш. “židovské město”). В художественной литературе XX в. это особо ярко отразилось в романе М. Брода «Реубени, царь иудейский». Действительность же была более прозаической.

Евреи в Чешском королевстве традиционно считались принадлежащими королевской коморе. Их основная функция в государственном организме сводилась к аккумуляции денежных средств, которые затем в различных формах присваивались королевскими фискальными институтами. Дворянство также было заинтересовано в существовании денежных накоплений у евреев, так как это обеспечивало постоянную возможность вечно нуждавшимся панам, рыцарям и земанам брать в долг значительные суммы. Менее всего в присутствии еврейского населения в стране было заинтересовано чешское бюргерство, видевшее в еврейском предпринимательстве конкуренцию своей торгово-ремесленной деятельности. Но именно в городской агломерации сосредоточивалось еврейское население, образовывавшее там особые улицы, или квартал — гетто. Этим следует объяснить

тот факт, что именно в городской среде антисемитизм проявлялся наиболее зримо.

Специфика социоэкономического положения еврейского населения состояла в том, что ему было запрещено заниматься сельским хозяйством и ремесленным производством. Есть данные о том, что пражские евреи занимались медициной, разделкой мяса (для нужд гетто), среди них были музыканты, игравшие в питейных заведениях всего города¹. Но основными занятиями евреев были ростовщичество и торговля. Ростовщичество, собственно, и было главной причиной, побуждавшей христианские власти, от короля до городских магистратов, иметь зависимое от себя еврейское население. Гуситская мораль строго осуждала ростовщичество. Гуманист XVI в. Даниэль Адам из Велеславина утверждал, что «ростовщик — это убийца»². Общеимперские полицейские уложения XVI в. называют ростовщичество делом «нехристианским, противным Богу и праву»³. Такое отношение делало крайне затруднительным занятие ростовщичеством для христиан. Поэтому общество как бы отдавало это «богопротивное», но все же социально необходимое занятие на откуп евреям.

На втором месте в деятельности пражских евреев стояла торговля. Поскольку официально евреям было разрешено торговать лишь старьем, ветошь, то основная часть их торговой деятельности относилась, пользуясь современным выражением, к «теневой экономике». Торговая деятельность евреев подробно проанализирована Й. Яначеком, установившим, что в обход запретов евреи торговали практически всеми видами товаров: галантереей, мехами, драгоценными металлами, сукном, даже продукцией сельского хозяйства⁴.

Пражское гетто во второй половине XVI в. становится двигателем чешской торговли. В соответствии с этим возросло его экономическое значение. Императорская власть стала оказывать чешским евреям систематическую поддержку. В 1567 г. Максимилиан II подтвердил старые привилегии пражских евреев, отменив их изгнание из страны. Рудольф II в 1577 г. обновил эти привилегии, а в 1585 г. дал новые, согласно которым евреям разрешалось свободно заниматься любой торговой деятельностью⁵. Эти привилегии стали юридической основой расцвета пражского гетто в конце XVI в. Однако они же, практически легализовавшие «теневую экономику», оказались причиной обострения этносоциальных отношений в Праге. Так,

¹ *Winter Z.* Kulturní obraz českých měst. D. I. Praha, 1890. S. 175.

² Цит. по: *Kopecký M.* Daniel Adam z Veleslavína. Praha, 1962. S. 104.

³ *Urfus V.* Pravo, úvěr a lichva v minulosti. Brno, 1975. S. 71.

⁴ *Jánaček J.* Dějiny obchodu v předbělohorské Praze. Praha, 1955. S. 66–73.

⁵ *Codex iuris municipalis regni Bohemiae.* Praha, 1886. D. I. S. 462; *K historii Židů v Čechách, na Moravě a ve Slezsku / Vyd. B. Bondy, E. Dvorský.* Praha, 1906. S. 613, 628; *Tomek V.* Dějepis města Prahy. Praha, 1901 D. XII. S. 180, 403; *Jánaček J.* Dějiny obchodu... S. 69.

в 1593 г. пражане жаловались, что евреи, ввозя сырье и вывозя готовые изделия, мешают производственной деятельности меховщиков, скорняков и портных¹.

Очевидно, в это время начинается развитие еврейского ремесла, причем не только для собственных нужд гетто. Особенное развитие получило шитье одежды, причем настолько, что в 1610 г. евреи-портные попытались укрепить свое положение, подав прошение о вступлении в пражский цех портных. Интересна ответная реакция. Цехмистр-немец, как и мастера-чехи, были согласны принять евреев, очевидно, руководствуясь корпоративно-экономическими соображениями, диктовавшими необходимость членства в цехе всех ремесленников, занимающихся данным ремеслом. Однако большинство мастеров высказалось против после того, как один мастер-чех выкрикнул, что не приличествует принимать в цех «поганых»² (здесь чешское слово *poňaný* — язычник, следует рассматривать уже как оскорбление). Характерно, что в данном случае этноконфессиональный довод оказался сильнее, чем разумные социально-экономические соображения.

Существовали ограничения участия евреев в ярмарочной торговле. Однако розничная торговля и торговля вразнос были широко распространены. Особенно падкими на предлагавшийся еврейскими соблазнительными разносчиками товар оказались чешские женщины, покупавшие у них украшения, косметику, предметы туалета импортного производства. Нередко такой торговец бывал бит мужем, оправдывавшимся в суде тем, что он стоял за соблюдение правил городской торговли³. С конца XVI в. появилась новая форма еврейского предпринимательства — содержание питейных заведений-шинков⁴.

Официальная легализация пражской еврейской торговли сделала возможным социально-экономическое возвышение отдельных личностей, прежде всего крупнейших ростовщиков и купцов, по своему богатству занимавших первенствующее положение в стране в целом. Некоторые из них получали от Рудольфа II личные привилегии и почетный титул «еврей и купец пражский», что подчеркивало их новый юридический статус⁵. Собственно говоря, сама формулировка «еврей и купец пражский», закрепляя этноконфессиональную сегрегацию, фиксировала, что несмотря на это,

¹ *Herrmann S., Teige J., Winter Z. Pražské ghetto. Praha, 1902. S. 35.*

² *Ibid. S. 58.*

³ *Winter Z. Dějiny řemesel a obchodu v Čechách v XIV. a v XV. století. Praha, 1906. S. 960; Herrmann S., Teige J., Winter Z. Op. cit. S. 60.*

⁴ *Ibid. S. 67.*

⁵ *Janáček J. Dějiny obchodu... S. 70; перевод источника см.: Мельников Г. П. Еврейское население Праги в системе внутригородских конфессиональных, этнических, экономических и социокультурных отношений (XIV — начало XVII в.) // Славяне и их соседи. Этнопсихологические стереотипы в средние века. М., 1990. С. 45–46.*

индивид наделен правом быть купцом. Однако это право трактовалось как индивидуальное, дарованное хозяином, чьим «сервом» был данный еврей, поэтому не корпоративное и не включавшееся в земские привилегии, что не давало возможности оформления пражским купцам-евреям в специфическую сословную группу.

В этой потенциальной группе выдающееся, во многом экстраординарное место занимал Марк Мардохай Мейзл (ум. в 1601 г.), по определению З. Винтера, «первый капиталист своего времени»¹. По сведениям агентов Фуггеров, наличная денежная часть его наследства составляла 516 250 золотых. О его бизнесе сведений по вполне понятным причинам не сохранилось. Можно предполагать, что в основном это были незаконные финансовые операции. Среди должников Мейзла почетное место занимали император Рудольф II и сословия Чешского королевства. Последним он предоставлял кредиты на ведение войн и выплату королевских долгов. Вместо взимания долгов Мейзл предпочитал добиваться особых личных привилегий. В 1592 г. он получил от Рудольфа II маестат, в котором отмечалось, что он «своими торговыми делами служит многим особам», причем его деятельность столь масштабна, что требует особых привилегий, поэтому ему предоставляется право брать долговые расписки и делать записи в «доски» (основной вид имущественно-правовых документов в Чехии). Эта привилегия прямо нарушала запрет евреям подобного юридического обеспечения своей финансовой деятельности. Более того, незадолго до этого коммуна гетто постановила не совершать никаких трансакций с долговыми расписками, не принимать их самим или через подставных лиц². Подобное решение, во-первых, свидетельствует о существовании этой противозаконной практики, во-вторых, об отказе самих евреев от нее. Права записи своего имущества в доски долго добивалось чешское бюргерство, причем с переменным успехом. Тем контрастнее представляются привилегии, данные Мейзлу, резко выделившие его не только из среды гетто, но и из общегородского социума. В 1593 г. Мейзл получил от Рудольфа II новый маестат, страховавший его имущество.

В гетто Мейзл занимал положение первого лица. Он был избран старшиной гетто — «приматором еврейским». Благодаря ему покровительство верховной власти распространилось на все пражское гетто. Мейзл стал его защитником и патроном, его меценатом. Он вымостил улицы, построил две синагоги (одна из них до сих пор называется Мейзловой), украсил их многими драгоценными дарами и утварью, построил новую баню для евреев (евреям по городским законам было запрещено мыться вместе с христиана-

¹ Сведения о жизни и деятельности М. М. Мейзла см.: *Herrmann S., Teige J., Winter Z.* Op. cit. S. 8, 33–34; *Winter Z. Kulturní obraz...* S. 182; *Janáček J. Dějiny obchodu...* S. 70; *Janáček J. Rudolf II a jeho doba.* Praha, 1987. S. 251, 358.

² *Winter Z. Kulturní obraz...* S. 182.

ми¹), а также построил госпиталь (приют). Он руководил повседневной жизнью гетто, ежегодно обеспечивал приданым двух бедных девушек-сирот.

Мейзл добился еще одной очень важной привилегии — личного права свободного завещания. Он не имел детей, поэтому, согласно традиции, все его имущество должно было отойти королю. Право же свободного завещания (для обеспечения всех родственников) приравнивало его к полноправному горожанину. Очевидно, с Рудольфом II Мейзла связывали особые отношения (Й. Яначек полагает, что он тайно поставлял императору для коллекций уникальные драгоценности²), поэтому на его похороны император прислал своего личного представителя, что не только для гетто, но и для всей Праги было делом невиданным. Несмотря на это, королевская комора сразу же после смерти Мейзла нарушила его привилегию на свободное завещание, объявив ее противоречащей земским законам, и применила традиционное «право мертвой руки», конфисковав все ценные бумаги покойного и полмиллиона коп грошей наличными деньгами. Наследники не получили ничего. Были оставлены в силе лишь распоряжения о предоставлении рент на содержание таких институтов гетто, как синагоги и школы. Маестаты, данные Мейзлу, были вычеркнуты из государственных регистрационных книг и по юридической формуле того времени «обращены в ничто». Королевские прокураторы в специальном обращении к Рудольфу II доказывали противоправность этих маестатов и содержавшихся в них привилегий.

В 1610 г. в Праге появился еврей из Вероны Яков Бассеви (умер в 1628 г.), которому еще в 1599 г. Рудольф II дал звание “hofjud” («придворный еврей»³). Имевшие это звание освобождались от ношения специальных знаков на одежде (желтый треугольник, кружок или шестиконечная звезда). Таможенные сборы они платили наравне с христианами. Бассеви был поставщиком императорского двора, но основную услугу он оказал уже Фердинанду II, предоставив огромные кредиты на ведение войны против восставших в 1618–1620 гг. чешских сословий. После Белой Горы он состоял в королевской финансовой комиссии, давая советы по конфискациям и чеканке «легкой» монеты, что приносило баснословный доход казне. В благодарность император даровал ему дворянское звание и герб. Яков Бассеви стал именоваться von Treuenberg, что должно было подчеркнуть его верность. В его гербе был изображен чешский лев, что геральдически акцентировало службу королю и государству. По ходатайству Бассеви в 1620-е гг. были подтверждены и расширены права и привилегии чешских евреев.

Пражское гетто постоянно пополнялось выходцами из других стран. Особенно многочисленными были группы евреев из Испании, Италии,

¹ Ibid. S. 193.

² Janáček J. Rudolf II... S. 251.

³ О нем см.: Herrmann S., Teige J., Winter Z. Op. cit. S. 11, 92; K historii Židů... S. 1021.

а также из Польши и Иерусалима, которым особо покровительствовал Мейзл¹. Можно утверждать, что в пражском гетто шел процесс внутриэтнической интеграции еврейского этноса Европы.

Покровительство Рудольфа II, распространявшееся на все гетто, безусловно, поднимало престиж городского еврейского населения в целом. Однако экономическая и финансовая деятельность евреев привела к усилению некоторых черт чешского антисемитизма. В связи с этим в XVI в. сформировался, в основном в бюргерской среде, негативный этнопсихологический стереотип восприятия евреев². У чехов вызывали неприязнь их предприимчивость, активные деловые связи с соплеменниками в других странах, участие в «теневой экономике», принадлежность к другой религии. Отталкивал и несколько восточный социокультурный колорит повседневной жизни и манеры поведения евреев.

Одним из существенных факторов, способствовавших формированию анализируемого стереотипа, Й. Яначек считает экономическую конкуренцию³. Действительно, данные о размахе экономической деятельности пражских евреев делают такую точку зрения вполне оправданной. Так, пражский бюргер — чех Гануш Фальк — в письме к властям Праги предостерегал горожан от предоставления внаем евреям складских помещений в домах полноправных горожан, ибо это будет способствовать их успешной торговой конкуренции⁴. Эта боязнь конкуренции, основанной на средневековом цеховом монополизме, очень верно была подмечена русским философом Н. А. Бердяевым, писавшим, что «евреев обвиняют в том, что они очень успешно спекулируют и наживаются, побеждая другие народы в экономической конкуренции. Но у обвинителей чувствуется желание самим спекулировать более успешно, чем спекулируют евреи»⁵.

Необходимо учесть, что чешское бюргерство спокойно относилось к экономической конкуренции торговых фирм Германии, действовавших в Чехии через своих представителей, также не брезговавших подпольной торгово-финансовой деятельностью. Следовательно, можно предположить, что определяющим все же являлся антисемитизм, т. е. этнорелигиозная конфронтация определяла враждебное отношение к евреям в связи с их экономической деятельностью.

В эпоху Рудольфа II, как уже отмечалось, положение евреев упрочилось, однако не настолько, чтобы они могли чувствовать себя в безопасности. В 1602 г., через год после смерти Мейзла, у сословий вновь возника-

¹ Herrmann S., Teige J., Winter Z. Op. cit. S. 33.

² Подробнее см.: Мельников Г.П. Еврейское население Праги... С. 31–34.

³ Janáček J. Doba předbělohorská. Pr., 1971. Kn. I, D.I. S. 178.

⁴ Teige J. Základy starého mistopisu pražkého (1437–1620). Pr., 1910. D. I. S. 38–39; Janáček J. Dějiny obchodu... S. 71.

⁵ Бердяев Н.А. Христианство и антисемитизм // Дружба народов. 1988. № 10. С. 208.

ет проект полного изгнания евреев из страны. Чешский сейм счел, что это будет «дело христианское, любезное Богу, а всему королевству, в особенности Пражским городам, очень полезное и необходимое». При этом утверждалось, что евреи утратили право на свои привилегии, нарушая их, ибо занимались запрещенными делами, строили новые дома, селились и приобретали имущество вне гетто, у самой ратушной площади, принимали в общину новых людей, но главным образом «из-за своего дьявольского ума»¹. Эта формулировка чрезвычайно характерна, так как в ней бессознательно отражается комплекс этнопсихологической неполноценности чешского этноса, сформировавшийся на протяжении векового чешско-немецкого противостояния.

В 1602 г. изгнание не состоялось, очевидно, потому что общество было занято более важными политико-религиозными делами, связанными с Маестатом о веротерпимости. Ощувив отсутствие поддержки со стороны императора и желая показать сословиям, что они вместе с ними участвуют в общих делах, пражские евреи в 1611 г. помогли войскам сословий защищать Прагу против войск из Пассау, вызванных Рудольфом II для укрепления своих пошатнувшихся позиций в королевстве².

Повседневное сосуществование города и гетто было наполнено различного рода конфликтами, деловыми и бытовыми контактами, словом, тем, что называется биением городской жизни. В макросистеме города еврейское гетто было криминогенной зоной. Здесь сбывали краденое, здесь его прятали, здесь же укрывались сами воры — евреи, среди которых, как свидетельствуют судебные книги, воровство было весьма распространено, и христиане, надеявшиеся понадежнее укрыться в тесноте еврейских кварталов. Здесь изготавливались фальшивые драгоценности, деньги и векселя³. Однако важно отметить, что и христиане обманывали евреев. Так, скорняк Штюхал в 1558 г., будучи в ратуше, публично похвалялся тем, что обманул «еврея Юдле», подсунув ему фальшивый камень вместо драгоценного. Иногда горожане врываются в дома евреев и жгли долговые записи⁴.

В целом чешский антисемитизм имел негативные последствия для развития самой Чехии. В результате этнорелигиозной сегрегации в стране, ощущавшей недостаток капиталов для торгово-экономической деятельности, ограниченной в своих внешнеполитических связях, большие суммы денег, принадлежавшие евреям, и их международные связи оказались изолированными от экономики страны, образовав анклав ростовщичества и подпольной торгово-финансовой деятельности, не интегрированной в систему чешской экономики.

¹ Winter Z. Kulturní obraz... S. 209; Herrmann S., Teige J., Winter Z. Op. cit. S. 35.

² Ibid. S. 36.

³ Ibid. S. 64–67.

⁴ Winter Z. Kulturní obraz... S. 185.

Для культурной ситуации пражских евреев на рубеже XVI–XVII вв. характерно не только развитие собственно иудейской культуры, которая с появлением школ и своего книгопечатания поднялась на более высокий уровень, но и возникновение элементов бикультурализма. Это заметно в еврейской антропонимике, где весьма значителен процент чешских имен и прозвищ. Причем у женщин чешская антропонимика встречается чаще, чем у мужчин. Она даже включала такие специфически чешские имена, связанные с патриотической традицией, как *Sláva*, *Libuše*, а также *Liborka*, *Růže*, *Maminka*. Чешские прозвища у евреев обозначали или качество (*St'astný* — счастливый), или антропологические особенности (*Vokatý* — глазастый, *Nosek* — носатый). Встречаются зоонимы (*Kapřík* — карп, *Jelen* — олень) и этнотопонимы (*Vlach*, *Polák*, *Turek*, даже *Mojžíš Cikán* — Моисей Цыган). Евреи-мужчины также не остались чужды чешского патриотизма, в частности гуситской традиции: в 1610 г. зафиксирован человек, которого звали *Abraham Hus*¹.

Количество выкрестов в Чехии было незначительным. Их положение было весьма незавидным. С одной стороны, их преследовали сородичи. Бывали случаи отравления, даже убийства отцом сына-отступника. С другой стороны, отношение к новообращенным в христианской среде было противоречивым. По законам королевства еврейская община не имела права лишать такого человека имущества и прав наследства. Однако, если он возвращался к старой вере, что по нормам иудаизма было возможно и приветствовалось, то власти поступали с ним как с еретиком, а не как с представителем иного вероисповедания. Бывали случаи кражи еврейских детей с целью их окрестить, что, впрочем, каралось властями смертной казнью. Встречались переходы в христианство в связи с заключением смешанных браков. Как правило, горожанин брал в жены красавицу-еврейку, которая в этом случае крестилась. Однако выкреста в новой среде, даже в официальных записях, до конца жизни называли “*křtěný žid*” («крещеный еврей»)², т. е. постоянно подчеркивалась его социально-религиозная неполноценность на основе чисто этнической принадлежности. Далекое не все власти поощряли перемену веры, так как это уменьшало доходы с «их» евреев. Любопытен случай, происшедший в городе Простейов в 1560 г. Крестился еврейский лавочник по имени Симон Петр. Из-за обращения в христианство он судился со своей женой, которая, не желая менять веру, не хотела более иметь его своим мужем и перед городскими властями «избавилась от него и отреклась». Он женился вторично на христианке. Это не понравилось владельцу города Войтеху из Пернштейна. Тот изгнал его из своих владений. Выкреста защитило лишь вмешательство короля и епи-

¹ *Herrmann S., Teige J., Winter Z.* Op. cit. S. 49–50; *Winter Z. Dějiny řemesel...* S. 962; *Winter Z. Kulturní obraz...* S. 196.

² *Herrmann S., Teige J., Winter Z.* Op. cit. S. 52; *Winter Z. Kulturní obraz...* S. 208.

скопа¹. Таким образом, и этот случай, и сохранение дефиниции «крещеный еврей» говорят о том, что в отношении евреев этнический и конфессиональный аспекты не полностью совпадали. Это не позволяет считать причиной антисемитизма не только экономический, но и религиозный фактор, игнорируя этническую ксенофобию.

В социокультурной сфере жизни города его еврейское население занимало отведенную ему общественную нишу. Нельзя говорить об игнорировании евреев в системе общегородских мероприятий, имевших репрезентативный характер. Особенно наглядно степень и характер вовлеченности в жизнь города еврейского населения прослеживается в церемониях торжественных встреч всеми горожанами короля во время его приездов в Прагу. И хотя участие евреев в этом ритуале было скорее эмблематичным и строго регламентированным, вряд ли возможно представить картину подобного торжества без них. Представители гетто во время церемонии всегда стояли перед Карловым мостом, держа штандарт с могоновидом и подобие навершия шатра — «небеса», под которыми раввин держал свиток с Десятью заповедями. Дети, одетые в белые верхние рубашки с золотыми поясами, «пели по-своему и кричали», славя короля². Таким образом конфессиональный и этнокультурный голос пражского еврейства вливался в общий хор населения столицы в акте праздничного манифестирования своей лояльности. Именно в сфере общего торжества, праздника, элиминировалась дискриминация евреев, которые наряду с представителями городских властей и ремесленных цехов, также имевших строго закрепленные за ними места, являлись частью общегородской репрезентации на церемонии встречи короля.

Чертами культурно-бытовой интеграции евреев была отмечена такая важная для аутоидентификации этноса сфера, как одежда. По свидетельствам современников, во второй половине XV в. богатые пражские евреи одевались «как дворяне», носили шляпы с перьями. Особенно отличались наряды женщин, имевших благодаря торговым связям своих мужей с остальной Европой, самую модную одежду из Германии, Италии и Франции³. Они задавали тон всем пражским модницам, превращая тем самым новинки моды в консолидирующий фактор в системе городской культуры.

В поведении богатых евреев также можно заметить черты подражания чешскому дворянству. Как отмечается в жалобе пражан от 1594 г., некоторые евреи разъезжали по городу и отправлялись к императорскому двору на лошадях и в каретах⁴. Следовательно, при трансформации поведенческой модели верхний слой пражского еврейства ориентировался на дворянскую

¹ Ibid. S. 210–211.

² Tomek V. Op. cit. S. 125, 252.

³ Herrmann S., Teige J., Winter Z. Op. cit. S. 68.

⁴ Janáček J. Dějiny obchodu... S. 73.

модель общественной репрезентации, что, безусловно, было оскорбительным для бюргерской среды. Интеграция в европейскую культуру грозила евреям новым обострением отношений с христианской городской средой.

Частью этой интеграции стала пражская легенда о Големе, наиболее ярко демонстрирующая диалог и культурный обмен между пражской еврейской, чешской и немецкой средой. В XX в. Голем превратился в персонажа мировой культуры, не утратив при этом своего пражско-еврейского колорита.

Традиция приписывает создание Голема знаменитому раввину Лёву. Раввин Иегуда Лёв (Лива, правильнее Лева) Бен Бецалель (Loew, Löw, Liva, Leva ben Bezael, Jehuda), называемый в иудаистской традиции Махарал (акроним *Maharal* от еврейского выражения “*morenu harav Leva*”, т. е. «наш учитель раввин Лева»), в чешской и немецкой традициях — раввин Лёв (ок. 1525, Познань — 17.09.1609, Прага), прославился при жизни как многогранный еврейский ученый. Первая биография Лёва («житие»), написанная Меиром Перельсом (в книге “*Megilat Juchasiu*”, изд. Прага, 1724), изобилует, как доказано не так давно, ошибками и намеренными искажениями, которые затем, после переиздания (Львов, 1863; Варшава, 1864) и немецкого перевода (1929) укоренились в литературе о Лёве¹. После появления новых исследований, связанных с 400-летием со дня смерти Махарала (2009), с особым размахом отмечавшемся в Праге, где он похоронен, в особенности капитального сборника статей и каталога выставки «Путь жизни»², есть смысл заново кратко осветить этот путь, тем более что старые работы содержат много неточностей и легендарных сведений.

Основное иудаистское образование Лёв получил в Польше, куда семья переселилась, очевидно, из Праги. Земский раввин и управляющий еврейскими школами в Моравии (1553–1573), он в 1573 г. пришел в Прагу, где стал ректором еврейской школы и в 1583 г. издал свою первую книгу. Затем он становится раввином в Познани (1584–1587), в 1588–1592 гг. он вновь ректор школы в Праге, в 1592–1595 гг. — повторно верховный раввин в Познани, а с 1596 г. — верховный раввин Чешского королевства, одновременно глава ешивы и председатель раввинатского суда.

Лёв был крупнейшим еврейским ученым XVI в., самым оригинальным мыслителем диаспоры ашкенази и наиболее почитаемым раввином, самым плодовитым из всех еврейских авторов всех времен. Он написал около 15 сочинений, в основном посвященных разным аспектам еврейской философии. Будучи крупнейшим знатоком Талмуда и каббалы, он, скорее всего, практической каббалой и оккультными науками не занимался, вопреки укоренившейся легенде. Основные работы Лёва “*Gur arje*” («Льве-

¹ Putík A., Polakovič D. Jehuda Leva ben Bacalel řečený Maharal. Studie k jeho rodopisu a životopisu // *Cesta života. Rabi Jehuda Leva ben Becalell* / Ed. A. Putík. Praha, 2009. S. 29–83.

² *Cesta života. Rabi Jehuda Leva ben Becalell* / Ed. A. Putík. Praha, 2009. (Англ. версия: *Path of Life Rabbi Judah Loew ben Bezael*. Prague, 2009.)

нок», Прага, 1578) — комментарии к Торе; “Gevivot ha-Šem” («Великие дела Господни», Краков, 1582) — об исторических судьбах народа Израиля с изложением программы своих исследований «порядка всего сущего»; “Derech ha-chajim” («Путь жизни», Краков, 1589) — комментарии к книге Авот (изречения великих талмудистов); “Beer ha-gola” («Кладезь изгнания», Прага, 1598) — полемика по проблемам толкования Талмуда, критика христиан и евреев, перешедших в христианство; “Necach Jisrael” («Вечность Израиля», Прага, 1599) — трактат об искуплении и пришествии Мессии; “Tiferet Jisrael” («Блеск Израиля», Венеция, 1599) — суммарное изложение учения о Торе и ее месте в мире; многочисленные проповеди. В XX в. изданы сочинения, остававшиеся в рукописях: “Perušej Maharal mi-Prag” («Комментарии Махарала из Праги», в 3 т., Иерусалим, 1958–1960); “Chudišej agadot Maharal mi-Prag” («Толкования агадот Махарала из Праги», в 4 т., Лондон, 1960). Многие сочинения Лёва переизданы в XIX в. в польских, литовских и белорусских землях Российской империи. В 1946 г. в Шанхае был издан корпус основных сочинений Лёва, затем последовали американские и европейские издания, а также переводы на английский, французский, чешский языки.

В Праге Лёв был близок к кругу деятелей рудольфинской культуры, встречался с самим Рудольфом II для беседы на оккультные темы. Аудиенция состоялась в 1592 г., что удостоверено источником. Сам факт аудиенции еврея у короля и императора — явление в Европе редкостное и исключительное, поэтому пражская еврейская община приняла это событие с восторгом. Однако сам Лёв не был в восторге, может быть, потому что раввинам было запрещено говорить о тайных материях с мирянами, тем более с христианином, хотя и облеченным высшей властью в государстве. Удивительно, что община в том же 1592 г. не оказала Лёву доверия, избрав новым верховным раввином не его, а другого человека. В конце XVI в., уже будучи верховным раввином в Праге, Лёв оказал существенное влияние на примаса «еврейского города», уже упоминавшегося выше богатейшего банкира Мордехая Майзла, занимавшегося благотворительностью. Под влиянием Лёва Майзл завещал свою частную синагогу общине. С тех пор она называется Майзловой синагогой. Не всегда судьба была благосклонна к Лёву. Так, в 1602 г. он был по жалобе слуг, т. е. бедняков, арестован и два месяца провел в подвале ратуши Старого Города Пражского. Суть жалобы в источниках не уточняется. Вся община поддержала своего верховного раввина молитвами и особым дополнительным сорокавосьмичасовым постом¹.

Махарал разработал оригинальную концепцию еврейской религиозной философии², в которой инновации предстают под видом защиты тра-

¹ Putík A., Polakovič D. Op. cit. S. 72–73.

² Подробнее см.: Sherwin B. L. Paradox a ironie: myšlení Jehudy Löwa z Prahy // Cesta života. Rabi Jehuda Leva ben Becalell / Ed. A. Putík. Praha, 2009. S. 84–122.

дий. В некоторых аспектах (вера, предопределение, в особенности антропология) заметно влияние идей европейского Ренессанса. Махарал сочетает экзегетический способ изложения с комплексной концепцией Бога, человека и космоса. Он применяет принцип диалогического мышления в системе тезис – антитезис – синтез.

Мышление Махарала парадоксально и мистично. Он предстает как новатор в «открытии скрытого», но стилем изложения скрывает это открытое, что сближает его с герметической традицией, так популярной в рудольфинской Праге. В картине мира у него второе место после Бога занимают люди, лишь затем идут ангелы. Человек является автономным созданием, обладающим свободой воли и морали. Человек стал богоподобным, т. е. автономным, нарушив волю Бога. Таким образом, человек достиг богоподобия, стал своей собственной причиной через грех, который он должен постоянно искупать на пути возвращения к Богу, завершение которого обозначается понятием *девекут*. Махарал, в отличие от предыдущих талмудистов, трактует это понятие как слияние, воссоединение души индивидуума с Богом. Для этого необходима интенсивная вера, понимаемая как деяние, как основа всех добродетелей и добрых дел. Человек также предстает как синтез высшего, духовного и низшего, материального миров, представляя собой микрокосм.

Учение о соотношении макрокосма и микрокосма также представляло собой часть рудольфинской культуры. Человек должен трудиться в целях самореализации, поэтому его жизнь динамична. Только человек может и должен стремиться к исправлению и завершению творческого процесса, начатого Богом. Это прогрессивное развитие должно направляться и регулироваться учеными. Отсюда следует великая роль знания, науки, а также образования, позволяющего через изучение Торы, незамутненное последующими комментаторами, совершенствовать природу человека.

Педагогические идеи Махарала базировались на принципе природосообразности, сочетая в себе социальные и метафизические, мессианские аспекты. Махарал преодолевает свойственное иудаизму четкое разделение божественной и человеческой сфер, считая человеческую душу сопричастной Богу. Мистическая теология Махарала включает в себя еврейский мессианизм, акцентирующий ключевую роль Израиля в мировом мессианском процессе. Он отстаивал идентичность еврейства, критикуя европейские влияния, также выступал против угнетения одного народа другим, нарушающего «естественный порядок». Он остро критиковал реальную жизнь современного ему еврейства в Европе, защищал бедных, предлагая резко усилить роль раввинов как вождей общины.

За пределами еврейского мира раввин Лёв прежде всего известен как «создатель» Голема, сотворенного из глины при помощи каббалы антро-

поморфного робота. Легенда о Големе записана весьма поздно. Вероятно, первая ее фиксация находится в книге “Megilath Juchasin”, изданной в Праге в 1745 г. Она содержит, как уже указывалось, биографию Махарала, написанную Меиром Перельсом, изобилующую ошибками и неверными сведениями. Возможно, что легенда о Големе сформировалась в устной традиции пражского гетто в XVII в. Благодаря сказкам братьев Гримм, сюжет перешел в немецкую культуру романтического направления. Этому процессу содействовало издание на немецком языке сборника еврейских преданий под названием “Sippurim” (Прага, 1847). Далее легенда распространялась в христианской среде (немецкой и чешской). Сама идея искусственного человека — силача, чьи возможности могут оказаться губительными для создавшего его человека и для всего общества, — стала социально значимой с развитием научно-технического прогресса. Этим объясняется пристальный интерес к ней в XX в. В XXI в. она превратилась в часть массовой культуры, что трансформировало ее главную идею.

Поэтому есть все основания напомнить о ее первоначальном содержании¹. Раввин Лёв по старым чертежам слепил из глины могучего человека, которого он оживлял, вкладывая в него особый талисман на каждый день. Голем вначале исполнял функции слуги в синагогальной школе. Следовательно, семантически Голем — это грубая сила, обеспечивающая просвещение и науку. Однажды раввин забыл поменять талисман пятничный на субботний, обеспечивавший Голему полный покой. Голем вышел из повиновения и стал крушить все вокруг, при этом даже треснул ковчег Завета в синагоге. Пока читали псалом на субботу, Голема удалось уничтожить, вновь превратив его в глину силой заклятия.

Таким образом, первоначально смысл легенды состоял в осуждении той человеческой активности, которая нарушает божественные заповеди почитания Бога и созерцания Его славы («суббота»), становясь в силу этого разрушительной. Знание, забывая контролировать силу, его обслуживающую, знание, забывающее о богопочитании, оказывается саморазрушительным. Именно теологический аспект легенды о Големе, не связанный с конфессиональными особенностями, позволил ей широко распространиться в ареале христианской культуры.

Реинтерпретации образа Голема в мировой литературе хорошо исследованы. Существует обзорная статья автора этих строк². Очень подробно претворение образа Голема в каждом из видов художественной культуры (литературе, изобразительном искусстве, театре и кинематографе) исследо-

¹ Herrmann S., Teige J., Winter Z. Op. cit. S. 11, 131.

² Мельников Г. П. Пражский голем в чешской и мировой культуре // Между двумя мирами: представления о демоническом и потустороннем в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2002. С. 263–278.

довано авторами двух специальных сборников статей¹. Философско-культурологическую трактовку дал чешский исследователь школы Ивана Гавела (философа, брата знаменитого Вацлава Гавела) Зденек Нойбауэр². Апогеем современного синтеза старой традиции и массовой культуры можно считать роман американских авторов Джонатана и Джесси Келлерманов «Голем в Голливуде», позднее экранизированный (начало XXI в.; существует русский перевод, изданный в 2015 г.).

Возникает вопрос, почему еврейская легенда приписала создание Голема Махаралу и поместила это событие в рудольфинскую Прагу? Можно предположить, что феномен антропоморфного робота, возникший в пражском еврейском фольклоре как выражение в специфической форме сугубо религиозных идей, был приписан самому известному и выдающемуся мудрецу-раввину для валоризации образа и придания ему ореола таинственного величия. Также подчеркивалась значимость каббалистической традиции, интегрированной в рудольфинскую культуру Праги и тем самым ставшей частью общеевропейской культуры.

¹ *Golem v náboženství, vědě a umění* / Ed. M. Pojar. Praha, 2003; *Cesta života. Rabi Jehuda Leva ben Becalell* / Ed. A. Putík. Praha, 2009.

² *Neubauer Z. Golem a další příběhy o kabale, symbolech a podivuhodných setkáních*. Praha, 2002.

Святая земля в описаниях скандинавских паломников

Елена Александровна Мельникова
Институт всеобщей истории РАН

Поездки скандинавов в христианские центры начались еще до официального принятия новой религии в Скандинавских странах (конец X — начало XI в.). В походах на Запад и Восток викинги знакомились с христианством, некоторые из них принимали крещение. Таков, например «префект» Бирки Херигар, о котором рассказывает Римберт в «Житии Св. Ангария»¹. В «Житии» упоминаются и другие случаи обращения язычников в IX в., что подтверждается археологическим материалом из Бирки (Средняя Швеция), о. Видёй (Норвегия) и других мест, где проповедовали миссионеры².

Древнейшее упоминание скандинавского паломника по имени Магнус относится к IX в. и содержится в «Книге братьев» швабского монастыря Райхенау³. И Магнус был не единственным, кто стремился посетить Святую землю, Рим и Константинополь⁴. Согласно «Саге о Торваль-

¹ Vita Anskarii auctore Rimberto, 19 / Rec. Georg Waitz // *Scriptores rerum germanicarum in usum scholarum*. T. 55. Hannover, 1884 (repr. 1988). P. 41.

² Мельникова Е. А. Пути христианизации Скандинавии. IX–X века // Древнейшие государства Восточной Европы. 2024 год: Памяти Александра Васильевича Назаренко / Отв. ред. тома Т. В. Гимон, П. В. Лукин, Е. А. Мельникова, А. В. Подосинов. М., 2024. С. 231–256. О приобщении викингов к христианству до XI в. см.: Мельникова Е. А. Христианство викингов в древнескандинавской устной традиции и свидетельствах современников // Древнейшие государства Восточной Европы. 2011 год: Устная традиция в письменном тексте. М., 2013. С. 363–407.

³ Finnur Jónsson, Jørgensen E. Nordiske pilegrimsnavne i Broderskabsbogen fra Reichenau // *Aarbøger for nordisk oldkyndighed og historie*. 1923. 3 Række. B. 13. S. 20; См. также: Naumann H.-P. Die altnordischen Personennamen im Verbrüderungsbuch der Abtei Reichenau. Berlin — New York, 1992.

⁴ Общий обзор см.: Riant P. E. Expéditions et Pèlerinages des Scandinaves en Terre Sainte au temps des Croisades. Paris, 1865; Pringle D. Scandinavian Pilgrims and the Churches of the Holy Land in the Twelfth and Thirteenth Centuries // *Tracing the Jerusalem Code*, 1: The Holy City, Christian Cultures in Medieval Scandinavia (ca. 1100–1536) / Ed. K. B. Aavitsland, L. M. Bonde. Berlin, 2021. P. 195–214.

де Путешественнике» (ок. 1200 г.)¹, исландец Торвальд Кодранссон ездил в Иерусалим и Святую землю, а затем через Сирию попал в Византию и далее на Русь. Его путешествие относится ко времени около 990 г. В 1010-е гг. недавно принявшая христианство исландка Гудрид дочь Торбьёрна «совершила паломничество в Рим. Когда она вернулась в Исландию к своему сыну Снорри, он построил церковь на Веселом Хуторе. После этого Гудрид стала монахиней и отшельницей и жила там до самой смерти»². Немногим позже житель Упланда Эйстейн «направлялся в Иерусалим и умер далеко в греках»³: вряд ли целью его путешествия в Иерусалим было нечто иное, нежели паломничество. В середине XI в. некая Ингирунн «собирается ехать на восток и далее в Иерусалим»⁴. Второй половиной XI в. датируется каменная литейная форма, на обратной стороне которой готландцы Ормига и Ульвар оставили запись мест, в которых они, вероятно, побывали: «Греки, Иерусалим, Исландия, Серк-ланд»⁵. Совмещая душеспасительные и политические цели, совершают паломничества датские короли Кнут Великий в Рим (1027–1028 гг.) и Эрик Добрый в Святую землю (1103 г.)⁶. Сведений о ранних паломничествах в скандинавских источниках мало, но и они рисуют картину живого интереса скандинавов-неофитов к святым местам.

О реальных же масштабах паломничеств с севера свидетельствует количество скандинавских имен в «Книге братьев» за XI–XII вв. — более 700 скандинавов останавливались в Райхенау на пути на юг⁷, а ведь путь через Швабию был не самым распространенным. Более известная дорога в Рим проходила западнее — через Майнц, Страсбург, Базель, перевал Сен-Бернар, а в Константинополь и Святую землю скандинавы добирались восточным путем, через Русь.

Впечатления паломников почти не нашли отражения в исландских сагах, записывавшихся с конца XII в., но по меньшей мере двое из них оставили описания своего пути в Святую землю и пребывания там. Древнейшее

¹ Þorvalds þáttur víðförla // Óláfs saga Tryggvasonar en mesta / Udg. Ólafur Halldórsson. B. 1. København, 1958. Bls. 280–300. Перевод на рус. яз. и исследование см.: Глазырина Г. В. Древнеисландские «Саги о путешественниках» / Публ. под ред. Т. Н. Джаксон // Древнейшие государства Восточной Европы. 2022 год: Роль религии в формировании социокультурных практик и представлений. М., 2022. С. 256–325.

² Grænlandinga saga 9 // Íslendinga sögur. Reykjavík, 1953. B. 1. Пер. на рус. яз.: Сага о гренландцах // Исландские саги / Под общ. ред. О. А. Смирницкой. Т. 1. СПб., 1999. С. 472. «Сага о гренландцах» написана, как ныне считается, в конце XII в.

³ Мельникова Е. А. Скандинавские рунические надписи. Новые находки и интерпретации. М., 2001. Б.-Приложение 1.2.

⁴ Мельникова Е. А. Скандинавские рунические надписи... № Б-III.7.20.

⁵ Там же. № Б-III.4.7.

⁶ Эрик Добрый умер по дороге в Палестину на о. Кипр.

⁷ Das Verbrüderungsbuch der Abtei Reichenau (Liber confraternitatum Augiensis) / Hrsg. J. Autenrieth, D. Geuenich, K. Schmid. Hannover, 1979. S. 159.

из них — условно называемое «Дорожник» (“*Leiðarvísir*”) исландского аббата Николаса (Nicholas abota)¹ было продиктовано им самим². «Дорожник» сохранился в четырех рукописях, две из которых являются поздними списками (XVIII в.). Старшая рукопись AM 194, 8^o (1387 г.) содержит полный текст «Дорожника», в рукописи AM 736 II, 4^o (ок. 1400 г.) сохранился фрагмент текста. Ни в одной рукописи текст не имеет заголовка, лишь первое слово, *Sva* («Как»), начато инициалом. Наиболее вероятным считается, что автором итинерария был первый (с 1155 г.) настоятель бенедиктинского монастыря в Мункатвера (*Munkaþverá*) в северной четверти Исландии по имени *Nikolás Bergsson* или *Nikolás Bergþórsson*³.

Николас совершил путешествие в Рим и Палестину до поставления настоятелем монастыря: как указано в «Королевских анналах» (рукопись 1300–1328 гг.), он вернулся из поездки в 1154 г., а под 1159 г. они сообщают о его смерти⁴. Б. Кедар и К. Вестергорд-Нильсен полагают, что пребывание аббата Николаса в Палестине следует датировать временем не позже весны — начала лета 1153 г., так как он называет крепость Аскалон «языческой» (“*Þa er Askalon... ok er heidin*”), т. е. находящейся под властью мусульман. Аскалон же был осажден крестоносцами в январе и взят 12 августа

¹ *Alfræði Íslenzk. Islands encyklopædisk litteratur* / K. Kålund. København, 1908. В. I: Cod. Mbr. 194, 8^o. S. 12–23. Текст, перевод и комментарий: *Мельникова Е. А.* Древнескандинавские итинерарии в Рим, Константинополь и Святую землю // Древнейшие государства Восточной Европы. 1999 год: Восточная и Северная Европа в Средневековье. М., 2001. С. 363–436.

² «Этот дорожник и перечень городов... записаны под диктовку (или: по указанию) аббата Николаса» («*Leiðarvísir sea ok borga-skiptan... er ritinn ath fyrir-sogn Nicholas abota*»): *Мельникова Е. А.* Древнескандинавские итинерарии... С. 397, 405.

³ Подробнее см.: *Magoun Fr. P., Jr.* The Pilgrim Diary of Nikulas of Munkathvera: the Road to Rome // *Mediaeval Studies*. Vol. VI. Toronto, 1944. P. 314, note 6. См. также: *Raschella F.* Itinerari italiani in una miscellanea geografica islandese del XII secolo // *Annali istituto universitario orientale*. Sez. Filologia Germanica. 1985–1986. Т. 28–29. P. 545–546; *Lönnroth L.* Two Norse-Icelandic Studies. Göteborg, 1990. P. 19, note 3; *Marani T.* *Leiðarvísir. Its Genre and Sources, with Particular Reference to the Description of Rome*. Dr Thesis. University of Durham, 2012. P. 12–16. В последние годы была предпринята попытка атрибутировать итинерарий исландцу Олаву Ормссону, священнику церкви в Geirrodareyri (XIV в.): *Arngrímur Vídalín.* Óláfr Ormsson’s *Leiðarvísir* and its Context: The Fourteenth-Century Text of a Supposed Twelfth-Century Itinerary // *The Journal of English and Germanic Philology*. 2018. Vol. 117/2. P. 212–234. Автор не принял во внимание, что итинерарий аббата Николаса был давно выделен как самостоятельное произведение из ряда географических текстов разного происхождения и времени в рукописи AM 194 8^o (они не имеют заголовков и не разделены), и рассматривал как анахронизмы, не позволявшие отнести итинерарий к XII в., информацию других, более поздних сочинений. Кроме «Дорожника», аббату Николасу принадлежат скальдические поэмы религиозного содержания. Три строфы одной из них, посвященной апостолу Иоанну (*Jóansdrápa postola*), процитированы в «Сказе об Иоанне апостоле» (*Postola sǫgur* / Udg. С. R. Unger. Christiania, 1874. S. 509–510), одна строфа другой поэмы (*Kristsdrápa?*) включена Олавом Тордарсоном (ок. 1210–1259) в его грамматический трактат (*Óláfr Þórdarson.* *Málhljóða- og málskrúðsrit* / Finnur Jónsson. København, 1927. S. 88).

⁴ *Íslandske annaler indtil 1578* / G. Storm. Christiania, 1888. S. 115, 116.

1153 г.¹ Поскольку Николас не знал об этом, он должен был покинуть Святую землю не позднее лета 1153 г., что хорошо согласуется с указанным в анналах временем его возвращения в Исландию. Время его приезда в Святую землю, вероятно, — после освящения Храма Гроба Господня в июле 1149 г.² Таким образом, время написания «Дорожника» — между 1154 и 1159 гг., возможно, сразу же по возвращении аббата Николаса в Исландию³.

Композиционно «Дорожник» аббата Николаса не отличается от итинерариев, предназначенных для паломников: он содержит последовательную характеристику маршрута от Дании до Палестины, с указанием расстояний между важнейшими пунктами⁴, а также упоминанием святынь, которыми славится тот или иной город. При перечислении городов в Святой земле Николас, как и большинство других паломников, упоминает события священной истории, связанные с соответствующим пунктом.

Фрагмент «Дорожника» с описанием Святой земли⁵

От Кипра два дня морского пути до Акрсорга (Акра, совр. Акко), он находится в Йорсаланде⁶. Далее идет Кафарнаум (библ. Капернаум, совр. Атлит), раньше он назывался Толомаида (Птолемаида⁷). Затем Кесарея (Кесария, совр. Цезаря)⁸, затем Яффа, обращенная в христианство Балдуином, конунгом Йорсала⁹, и конунгом Сигурдом, сы-

¹ Kedar B. Z., Westårgård-Nielsen C. Icelanders in the Crusader Kingdom of Jerusalem: A Twelfth-Century Account // Medieval Scandinavia. Vol. 11. 1982. P. 195.

² Eriksen St. G. Physical and Spiritual Travel across the Christian Storyworld: *Leiðarvísir*, an Old Norse Itinerary to Jerusalem // Tracing the Jerusalem Code, 1: The Holy City, Christian Cultures in Medieval Scandinavia (ca. 1100–1536) / Ed. K. B. Aavitsland, L. M. Bonde. Berlin — Boston, 2021. P. 222.

³ Lönnroth L. Two Norse-Icelandic Studies. P. 19–20.

⁴ Николай совмещает две системы исчисления расстояний: практическую, которую он получил из собственного опыта паломника — в днях пути, и ту, которую он почерпнул, вероятно, из общения с местными жителями, — в милях. В тех случаях, когда он говорит о существовании других путей, используемых паломниками, он почти никогда не указывает протяженность этих путей.

⁵ Текст см.: Мельникова Е. А. Древнескандинавские итинерарии... С. 392–397. В переводе в квадратные скобки взяты дополнения, необходимые для понимания текста, в круглых скобках приводятся средневековые и/или современные названия упоминаемых мест.

⁶ Хороним *Jórsalaland*, традиционное для исландской литературы название Святой земли, образован от названия Иерусалима *Jórsalir* с помощью термина *land*.

⁷ В эпоху Птолемеев название Птолемаида носила Акра, а не Капернаум. Возможно, ошибка в атрибуции названия вызвана внесением писцом маргиналии в неверное место текста (*Kålund K. En Islandsk Vejviser for Pilgrimme fra 12. Århundrede // Aarbøger for nordisk oldkyndighet og historie. 3 Række. 1913. B. III. N. 2. S. 84*).

⁸ Захвачена крестоносцами в 1101 г.

⁹ На территории совр. Тель-Авива. Яффа была покинута мусульманами в 1099 г., за год до коронации Балдуина.

ном Магнуса, норвежского конунга¹. Затем Аскалон (совр. Ашкелон), он стоит в Серкланде² и [остаётся] языческим³. А на восток⁴ от Аксборга находится Сюр (Сур, совр. Тир), затем Сет (Сидон, совр. Сайда), затем Трипулис (Триполис), затем Лик (Лаодикия). Там есть морской залив, который мы называем Антекью-фьорд (залив Искандерон). Там в глубине залива находится Антиохия, там апостол Петр основал патриаршую кафедру⁵. Все эти города находятся в Сюрланде (Сирии).

Область Галилея находится дальше, вглубь суши от Аксборга. Там есть большая гора, которая называется Табор, там Моисей и Илия явились апостолам⁶. Затем идет Назарет, там архангел Гавриил посетил Марию и там рос Христос до 23 лет. Затем идет селение, которое называется Гилин⁷. Затем замок Иоанна, который раньше назывался Самарией, там были найдены святые реликвии Иоанна Крестителя⁸, там находится колодец Иакова, у которого Христос просил женщин дать ему напиться. Затем идет Непл (Наблус, совр. Сихем), большой город. Затем город, который называется Касал (совр. Салемия)⁹. Затем — Мака Мария (совр. Эль Бирек, Бира)¹⁰.

¹ Сигурд, сын Магнуса Голоногого, ставший королем Норвегии в 1103 г., через четыре года отправился с войском в Святую землю, за что получил прозвище Крестоносец (*Jórsalafari*). Его деятельность в Палестине освещена в «Саге о сыновьях Магнуса Голоногого» в составе «Круга земного» Снорри Стурлусона. Участвовать в завоевании Яффы крестоносцами он не мог, поскольку она была взята несколькими годами раньше (в июне 1099 г.). По сообщению Фульхера Шартрского, прибытие норвежцев сыграло большую роль в снятии осады Акры мусульманами. Городом, который завоевали Балдуин и Сигурд вместе, была Сайда (библ. Сидон), занятая крестоносцами в 1110 г.: *Kedar B. Z., Westergård-Nielsen C. Icelanders...* P. 198.

² Серкланд — неопределенная территория на юго-востоке Европы, с XII в. отождествлялся с территориями, занятыми мусульманами-«сарацинами». См.: *Мельникова Е. А. Древне-скандинавские географические сочинения. Тексты, перевод, комментарии. М., 1986. С. 216.*

³ Крепость Аскалон была взята крестоносцами 12 августа 1153 г.

⁴ Точнее, на север.

⁵ Как и венецианскую, Николас называет антиохийскую кафедру патриархией, т. е. относит ее к юрисдикции византийской церкви.

⁶ Гора Фавор, совр. Джебел-эт-Тур в Галилее. Согласно евангелиям, на горе Фавор Иисус Христос во время молитвы явился во славе своим ученикам Петру, Иакову и Иоанну, сопровождаемый пророками Моисеем и Илией («Преображение Господне»). Николас отмечает лишь часть легенды (*Kålund K. En Islandsk Vejviser...* S. 85).

⁷ Совр. Дженин, в XI в. носил название *Gallina maior*.

⁸ Храм Иоанна Крестителя в Севастии (библ. Самария). Неизвестно, когда храм был построен, но к 1123 г. он существует и подчинен епископу монастыря Иосафата. С храмом связана легенда об обретении здесь головы Иоанна Крестителя, и в нем находилась его гробница: *Pringle D. The Churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem: A Corpus. Vol. II: L–Z (excluding Tyre). Cambridge, 1998. P. 273–297, 283–286.*

⁹ Б. Кедар и К. Вестергорд-Нильсен предполагают, что, возможно, под этим названием скрывается *Casal Dere*, совр. Kh. Ras ad-Deir между Наблусом и Magna Mahomaria (*Kedar B. Z., Westergård-Nielsen C. Icelanders...* P. 200, note 26).

¹⁰ La Mahomerie, Magna Mahomeria, франкское селение, основанное в 1124–1128 гг.: *Pringle D. Scandinavian Pilgrims...* P. 204.

Затем вверх к Йорсалаборгу, он самый знаменитый из всех городов мира; он превозносится всеми христианами, потому что там [можно] увидеть многие свидетельства страстей Христовых. Там есть та церковь, в которой находится гроб Господень¹, и то место, где стоял крест Господень, там ясно видна кровь Христа на камне², которая выглядит недавно пролитой, и так она останется до Судного дня; там обретают огонь сверху с небес в пасхальный вечер; церковь называется Пулькро³, она открыта вверху над гробницей. Там находится середина мира; там в праздник Св. Иоанна⁴ солнце светит с небес [прямо] вниз. Там есть приют Иоанна Крестителя, самый богатый в мире⁵. Затем есть башня Давида. В Иерусалиме находится храм Господень и собор Соломона.

К юго-востоку от Иерусалима находится та гора, которая называется Синай⁶, там Святой Дух сошел на апостолов и там ужинал Христос в Великий четверг, и стоит там тот стол, за которым он ел⁷. В 4 милях к югу оттуда находится Вифлеем, город маленький и красивый, там родился Христос. Оттуда недалеко до замка Бетания (Вифания), где Христос воскресил Лазаря из мертвых⁸. К юго-востоку от Йорсалаборга находится озеро, которое называется Мертвым морем. На его дно Бог опустил два города: Содом на той стороне и Гоморру на этой⁹; через него течет Иордан и не смешивается с [водой] озера, потому что это самая священная вода¹⁰. На восток от города есть гора, которая называ-

¹ Храм Гроба Господня.

² На Голгофе.

³ От лат. *sepulcrum* — «гробница».

⁴ 24 июня.

⁵ Странноприимный дом ордена иоаннитов (госпитальеров), процветавший в XII в.: Pringle D. The Churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem: A Corpus. Vol. III: The City of Jerusalem. Cambridge, 2009. P. 192–201.

⁶ Ошибочно вместо Сион, самый высокий холм в Иерусалиме; иногда название Сион относилось ко всему Иерусалиму.

⁷ Тайная вечеря, согласно евангелиям, происходила в доме некоего жителя Иерусалима; по позднейшей традиции последняя трапеза Христа состоялась на г. Сион в «Сионской горнице» (Сенакле, от лат. *Coenaculum*). Английский паломник Севульф, побывавший в Иерусалиме немного раньше Николаса, описывает мраморный стол, за которым сидели Христос и его ученики (Saewulf, John of Würzburg, Theoderic. Three Pilgrimages to the Holy Land / Transl. R. D. Pringle. Turnhout, 2022. P. 108).

⁸ Традиционно отождествляется с селением (ныне пригородом Иерусалима) Эль-Эйзарья на западном берегу р. Иордан. Здесь Лазарь, брат Марфы и Марии, был воскрешен Иисусом Христом (Лк. 16.19–31), который находился в Вифании накануне въезда в Иерусалим (Ин. 11.1). Согласно Евангелию от Луки (Лк. 24.50–53), в Вифании произошло Вознесение Господа.

⁹ В Библии речь идет только о пролитии «дождем серы и огня от Господа с неба» (Быт. 19.24–25; ср.: Втор. 29.23). О сожжении, а затем затоплении Содома и Гоморры пишет паломник середины XII в., Теодерик (Saewulf... P. 242).

¹⁰ По словам Севульфа, «вода Иордана, однако, светлее, чем все другие воды и больше похожа на молоко; по этой причине ее течение можно распознать на большом протяжении в Мертвом море» (Saewulf... P. 114).

ется горой Олив, там Христос вознесся на небо. Между горой Олив и Йорсалаборгом находится та долина, которая называется долиной Иосафата, в которой находится гробница Господи Марии¹. Затем на большом расстоянии находится гора Кверенция (Кварантана, совр. Джебель-Каранталь), там Бог постился, и там дьявол искушал его. Там находится замок Авраама². Там стоял Иерихон. Там есть долина Авраама³. Затем неподалеку находится Иордан, в котором Христос был крещен; он течет с северо-востока на юго-запад⁴. По ту сторону реки лежит Рабиталанд (Аравия), а по эту — Йорсалаланд, который называется Сюрландом⁵. На берегу реки стоит маленькая часовня, где Христос раздевался, потому и была построена часовня, чтобы отметить это место⁶. У Иордана, если человек ляжет на землю на спину и поднимет колено вверх и положит сверху кулак и поднимет большой палец к небу, то Полярная звезда окажется как раз над [пальцем], именно так, и не выше.

Обратно от Иордана пять дней быстрой езды до Аксборга, а оттуда 14 дней морского пути до Пулы, это 1800 миль...

После отплытия из Бари интерес Николаса к окружающему как бы затухает. При путешествии по Западной Европе и Италии он проявлял живой интерес к увиденному и редкую наблюдательность⁷. Он обращает внимание прежде всего на церкви и монастыри и обязательно сообщает об их достопримечательностях (в Падерборне «в церкви Св. Либория... он покоится», в Кёльне находится «архиепископская кафедра в церкви Св. Петра»)⁸. Но при этом он замечает особенности природы («На вершине Мундио [Альп]... часто в день Св. Олава [30 июля] летом лежит снег на скалах и лед на озере»; река Таро «многоводна и чиста и никогда не замутняется и не загрязняется, потому что весь мусор и грязь, которые сбрасываются в нее, опускаются на

¹ Pringle D. The Churches... Vol. III: The City of Jerusalem. P. 287–306.

² Замок Авраама Николас называет крепость тамплиеров на вершине и вокруг горы Джебель-Каранталь. Эту крепость, не называя ее замком Авраама, упоминает Теодерик (Saewulf... P. 236 и note b).

³ Вероятно, «долиной Авраама» Николас называет долину Мамре около Хеврона с дубравой, где Авраам долгое время жил и где ему явился Господь (Быт. 18.1–16).

⁴ Иордан течет практически строго с севера на юг.

⁵ Традиционное в древнескандинавской литературе название Сирии. В данном случае Николас распространяет это название на Палестину.

⁶ Построенная в конце VII в. часовня на месте крещения Иисуса Христа существовала еще в начале IX в., но ко времени крестовых походов была разрушена, а русло р. Иордан сместилось к востоку. Игумен Даниил, посетивший это место в 1104–1106 гг., видел руины монастыря Св. Иоанна Крестителя и «алтарик, и свод небольшой» на предполагаемом месте крещения Иисуса Христа (Хождение игумена Даниила / Г. М. Прохоров // Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 1997. С. 52–53).

⁷ Ср.: Vries J. de. Altnordische Literaturgeschichte. Bd. 2. Berlin, 1942. S. 199.

⁸ Мельникова Е. А. Древнескандинавские итинерарии... С. 399.

дно»)¹, вид церквей и крепостей (в Риме «церковь Св. Агнессы самая великолепная», «Замок Кресценциус [мавзолей Адриана, ныне Сан-Анджело] самый высокий в городе в эту сторону реки и очень богатый»)², занятия жителей (в Пизе «чинят корабли торговцы из Грикланда и с Сицилии, жители Египталанда, сирийцы и африканцы»)³ и даже красоту женщин в Сиене⁴. Более того, он отмечает — со слов местных жителей — памятные места, связанные с германскими и, собственно, скандинавскими героико-эпическими преданиями: местонахождение Гнитахейда, где дракон Фафнир охранял золотой клад (в четырех днях езды от Майнца «между селениями, которые называются Хорус и Килианд»); ров у города Луны, где погиб Гуннар в змеиной яме; купальню Теодорика Великого⁵.

Важной особенностью информации, сообщаемой Николасом, являются указания на альтернативные пути, по которым могут ехать другие пилигримы из Скандинавии. Это, прежде всего, путь восточнее его маршрута, проходивший через Ганновер и Хильдесхайм и затем соединявшийся с его путем в Майнце. Так же, но не сворачивая на запад к Майнцу, могли ехать и те паломники, имена которых занесены в «Книгу братьев» Райхенау. Николас называет и третий путь на юг: через Денвер и Утрехт (где «они получают посох и суму, и благословение на паломничество в Рим»)⁶ в Кёльн. Он называет иной путь из Рима в Бари, нежели тот, которым следовал он, — лежащий западнее, через Гаэту и Капую в Бриндизи. Эта информация предназначена для будущих паломников-скандинавов.

В Бари Николас садится на корабль и отплывает в Святую землю. Его не страшит морское путешествие, как европейских пилигримов⁷: исландец, он привык к морским плаваниям. Ни путешествие из Бари в Акру, ни обратное плавание не сопровождаются никакими замечаниями об условиях поездки: также и в исландских сагах обычно отмечаются лишь начальный и конечный пункты плавания. Но вот интересующие Николаса объекты изменяются: теперь в центре его внимания гавани и ориентиры, которые встречаются на его пути. Как и ранее, он отмечает пересечение путей (например, на о. Кос «сходятся пути из Пула [Италии] и Миклагарда [Константинополя]»)⁸. Его особое внимание привлекают явления, сходные с теми, которые он наблюдал на родине (на о. Сицилия «исходит [на по-

¹ Мельникова Е. А. Древнескандинавские итинерарии... С. 400.

² Там же. С. 401–402.

³ Там же. С. 401.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 399, 401. См. подробно: там же. С. 376–386.

⁶ Там же. С. 399.

⁷ См.: Лучицкая С. И. Путешествие в Святую Землю в XII–XIII вв. Очерк истории повседневной жизни // Одиссей. 2009: Путешествие как историко-культурный феномен. М., 2010. С. 72–80 (58–90).

⁸ Мельникова Е. А. Древнескандинавские итинерарии... С. 403.

верхность] огонь земли и кипящая вода, как в Исландии»), а также то, что связано с деятельностью скандинавов: на Кипре в г. Пафос располагается отряд вэрингов¹, здесь же умер «Эрик Свенссон, конунг данов, брат Кнута Святого»², о богоугодных деяниях которого во время поездки в Рим Николас рассказывает подробно: это «фонд», созданный королем в Лукке, чтобы «каждый человек датского языка (т. е. скандинав) мог бесплатно пить вино в достаточном количестве», приют, основанный им в Пьяченце, «где кормят любого человека», и получение согласия папы Пасхалия на учреждение архиепископства в Дании³.

После высадки в Акре Николас отправляется на юг к Иерусалиму — цели своей нелегкой поездки — через Назарет, Севастию, Наблус. Но при этом он отмечает и возможный путь вдоль побережья, а также города, завоеванные крестоносцами к северу от Акры вплоть до Антиохии (сам он в Антиохию, видимо, не ездил). Однако, что удивительно для паломника, его описание Святой земли крайне скупо, носит подчас характер географического справочника и напоминает тексты географических трактатов: это по преимуществу сухой перечень городов⁴. Лишь изредка он сообщает их предшествующие названия (нередко неточные: «Кафарнаум, раньше он назывался Толомаида») и их отнесенность к определенному региону (Акрсборг «находится в Йорсаланде», т. е. Иерусалимском королевстве; города к северу от Акры находятся в Сюрланде — Сирии). Единственное дополнение, причем неверное, опять связано с деятельностью скандинавов — Сигурда Крестоносца⁵.

«Географический» тип описания сохраняется и дальше: Николас отмечает географическое положение мест, иногда не совсем точно («К юго-востоку от Иерусалима находится та гора...; Иордан «течет с северо-востока на юго-запад» — в действительности почти точно с севера на юг), а также области, где эти места находятся («По ту сторону реки [Иордана] лежит Рабиталанд [Аравия], а по эту — Йорсалаланд, который называется Сюрландом [Сирией]»).

Упоминания некоторых городов или селений, которые Николас, вероятно, посетил, соотносятся с событиями новозаветной истории. Так, на

¹ Употребление глагола *vega* в настоящем времени (“*I Kipr er borg, er Veffa heitir, þar er Véringia seta*”) позволяет полагать, что Николас застал здесь отряд скандинавов на византийской службе.

² В 1098 г. Эрик Добрый посетил Рим, а в 1103 г. вместе с женой отправился в Святую землю, провел некоторое время в Константинополе, где заболел, но продолжил путешествие и во время стоянки в Пафосе умер.

³ Мельникова Е. А. Древнескандинавские итинерарии... С. 403.

⁴ Мельникова Е. А. Древнескандинавские географические сочинения... С. Г. Эриксен определяет его как “very prosaic and almost bullet-point listing of places along the pilgrim’s route from Iceland to Jerusalem” (*Eriksen St. G. Physical and Spiritual Travel... P. 243*).

⁵ См. примеч. 1 на с. 115.

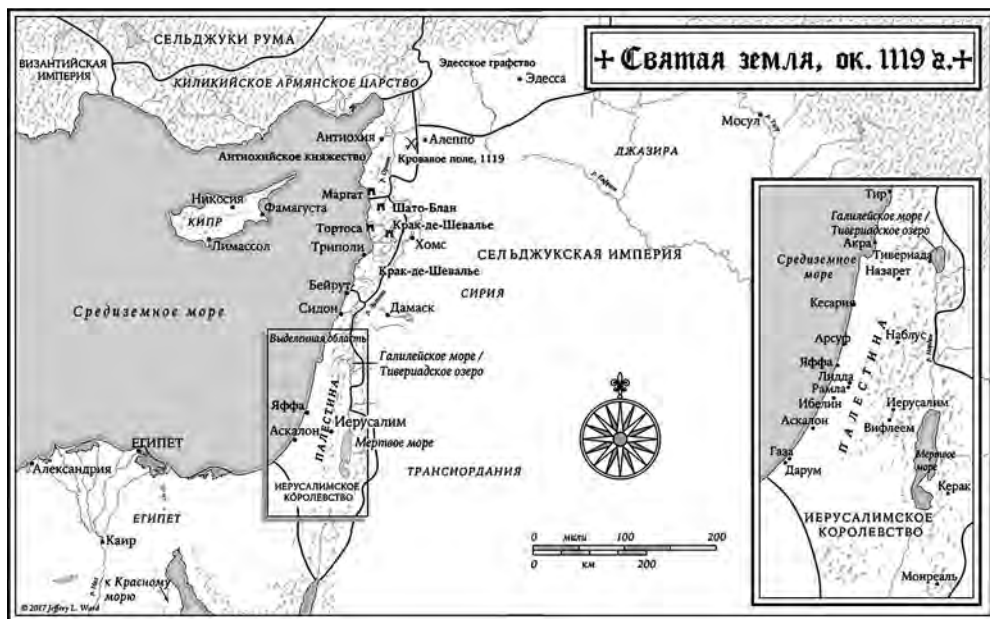


Рис. 1. Святая земля в начале XII в.

горе Фавор «Моисей и Илия явились апостолам» — Николас отмечает лишь заключительную часть эпизода Преображения Господня. В Назрете совершилось Благовещение и проживал Иисус Христос, в Самарии были найдены святые реликвии Иоанна Крестителя и находится колодец, у которого самаритянки дали Иисусу Христу напиток. Большая же часть мест называется без комментариев.

Более подробно — по сравнению с другими памятными местами Святой земли — описание Иерусалима и его окрестностей. Общая характеристика города — традиционна, он — «самый знаменитый из всех городов мира» (то же самое говорится о Риме в анонимном «Перечне городов»¹, но Николас находит необходимым пояснить, почему: «потому что там [можно] увидеть многие свидетельства страстей Господних». Описание этих свидетельств, однако, крайне скупо: Николас упоминает лишь две, наиболее важные, по его мнению, святыни: сам гроб Господень и кровь Христа на камне, лежащем в месте, где стоял крест (т. е. на Голгофе; это название он не приводит), а также сходжение благодатного огня. Зато живой интерес вызывает у него географическое положение храма — в «середине мира», что подтверждается тем, что через отверстие в куполе «в праздник Св. Иоанна (24 июня) солнце светит с небес [прямо] вниз». Астрономическим наблюдением завершается и описание Святой земли в целом: «У Иордана, если человек ляжет на зем-

¹ Мельникова Е. А. Древнескандинавские итинерарии... С. 420.

лю на спину и поднимет колено вверх и положит сверху кулак и поднимет большой палец к небу, то Полярная звезда окажется как раз над [пальцем], именно так, и не выше»¹. Полярная звезда для скандинавов имела огромное значение — это был главный ориентир в плаваниях в открытом море, и Николас счел необходимым установить ее положение в Святой земле.

В Иерусалиме и его окрестностях Николас перечисляет ряд мест, связанных с земной жизнью Иисуса Христа: Вифлеем, гору Олив, долину Иосафата и др. Что странно для паломника и тем более для, вероятно, священника, Николас нетверд в евангельской истории: гору Сион он путает с Синаем, гибель Содома и Гоморры он связывает не с небесным огнем (Быт. 18, 19.24–25), а с их погружением на дно Мертвого моря, о чем, видимо, он слышал от местных христиан.

Дальнейшее путешествие на юг до Мертвого моря и р. Иордан изображается столь же кратко: отмечается лишь место на р. Иордан, где крестился Иисус Христос — здесь, по словам Николаса, построена часовня. Обратный путь, судя по его замечанию, что от Иордана до Акры пять дней быстрой езды, протекал без задержек и осмотра еще каких-либо достопримечательностей. Коротко и деловито Николас сообщает о времени, которое было потрачено на несколько отрезков пути: морское путешествие до Бари, от Бари до Рима — по 14 дней и т. д.

* * *

Текст «Перечня городов и мест упокоения святых» (*Um borgarskiptan oc legstadi heilagra manna*, название имеется только в рукописи AM 544, 4^o), видимо, представляет собой выдержки из не сохранившегося дорожника: описание святынь трех главных христианских центров: Рима, Константинополя и Иерусалима. Сочинение это сохранилось в тех же рукописях, что и «Дорожник» аббата Николая, но в рукописи AM 544, 4^o описание Иерусалима отсутствует (попадает на лауну, как и конец описания Константинополя), а в AM 736 I, 4^o, ок. 1300 г.), содержится только описание Иерусалима, дополненное планом города (рис. 2, см. на вклейке).

На основании перечня святынь Константинополя можно предполагать, что поездка анонима состоялась между 1063 и 1204 гг.², но описание Иерусалима говорит о том, что он путешествовал, по крайней мере, после завершения первого крестового похода и взятия города крестоносцами, т. е. после 1099 г. Само же сочинение было написано, возможно, значительно позже поездки, чем могут объясняться многочисленные неточности в локализации тех или иных святынь Константинополя.

¹ См. подробно: *Kålund K.* En Islandsk Vejviser. S. 87; Graf H.-J. // Ein isländisches Itinerar für Pilger aus dem 12. Jahrhundert. Kempen, 1973. S. 20, Anm. 54.

² *Мельникова Е. А.* Святыни Константинополя в древнескандинавском трактате // Родное и вселенское. Сб. статей к 60-летию Н. Н. Лисового. М., 2007. С. 217–237.

Описание Иерусалима в АМ 736, 4^о и АМ 194, 8^о начинается прямо с входа в храм Гроба Господня без какого-либо вступления или перехода от описания Константинополя. Вероятно, какая-то часть текста была пропущена в протографе.

*Описание Иерусалима в «Перечне городов
и мест упокоения святых»¹*

С юга находится дверь в той церкви, которая стоит на Голгофе², и когда входят [в нее], то по правую сторону есть часовня, где по кресту Господа стекает кровь, и ее можно видеть³. На восток от этой часовни находится скала (вероятно, камень Миропомазания), а к северу от скалы — винтовая лестница из 19 ступеней, по которой [можно] подняться наверх на скалу (на Голгофу). Затем в фадме⁴ на восток от этого места стоял крест Господень, на котором он был распят; там есть пещера в скале, и там в часовне часто проступает кровь. В фадме к югу отсюда есть трещина в скале, где скала раскололась, когда Господь сбросил с себя крестное древо, на котором он потом был распят⁵. Там к югу от этого места у стены есть алтарь Св. Симеона, там часто появляется надпись, начертанная золотом⁶. На запад от церковных дверей находится часовня в стене, и в ней хранится кисть руки Св. Анастасии со всей плотью у алтаря⁷. В середине храма стоит церковь Святого Гроба Господня над гробницей Господа, и все башни ее позолочены (Кувуклия). Входить в нее надо с востока, и от нее фадм до того камня, который откатали от входа в гробницу⁸, и можно обойти ее кругом. В фадме на запад от этого камня находится Гроб Господень. Затем, когда входят

¹ *Alfræði Íslenzk.* S. 23–31. Текст, перевод и комментарий: Мельникова Е. А. Древнескандинавские итинерарии... С. 416–423.

² В Храме Гроба Господня. См. подробное описание: *Pringle D. The Churches...* Vol. III: *The City of Jerusalem.* P. 6–72, а также: *Беляев Л. А., Лисовой Н. Н. Гроба Господня (Воскресения Христова) храм в Иерусалиме // Православная энциклопедия.* Т. 13. М., 2006. С. 124–136.

³ Вероятно, имеется в виду придел Адама, где находится расщелина в скале, по которой стекала кровь Иисуса с дождевой водой, когда гора раскололась от землетрясения в момент смерти Иисуса Христа. Когда кровь Иисуса потекла по расщелине, она попала на захороненный здесь череп Адама, омыв первородные грехи человека.

⁴ Фадм — скандинавская средневековая мера длины (в основном для измерения глубины и высоты), размеры которой имели региональные отличия, в среднем составлял немного менее 2 м.

⁵ Согласно Евангелию от Матфея, «земля потряслась, и камни расселись» в момент смерти Иисуса Христа (Мф. 27. 51).

⁶ Возможно, алтарь был посвящен Симеону Богоприимцу, который, взяв на руки младенца Иисуса, произнес: «Ныне отпускаешь раба твоего, Владыко...» (Лк. 2.25–35). Ни Даниил, ни Севульф, Иоанн из Вюрцбурга и Теодерик такой алтарь не упоминают.

⁷ Эта реликвия, насколько мне известно, нигде больше не упоминается.

⁸ Находится в приделе Ангела в Кувуклии. По словам евангелиста, этот камень был «весьма велик» (Мк. 16.4).

в гробницу, то по правую руку находится каменный гроб и на нем мраморная плита. Выходить из церкви Гроба Господня надо на юг. Храм над церковью открыт, там часто на те свечи, которые там поставлены, исходит свет в вечер пасхи, если в городе христиане¹. Там каждый второй день служат те, кто придерживается еврейского богослужения и всех обрядов, восхваляя Бога. На север² от церкви Гроба Господня в стене храма находится часовня, в ней хранятся железные узы, которыми был связан наш Господь (придел Уз Христовых). К востоку от церкви Гроба Господня 4 фадма до внешних хоров, и [они] сделаны из камня. Там находятся высокий алтарь на хорах (в Кафоликоне), и дверь на западной стороне, и проход вокруг. От угла этих хоров, который расположен на юго-востоке, спускаются вниз под землю на 11 ступеней и на 20 ступеней к югу; там есть часовня, где был найден крест Господень и помечен там крест на полу из мрамора, где [изначально] лежал крест [Распятия] (придел Обретения Креста в церкви Св. Елены). К югу от хоров расположена часовня в стене на восток от той скалы, на которой Он был распят; в ней стоит тот столп, к которому Он был привязан и избит бичом, прежде чем Он был распят и прибит к кресту (придел Глумления). На хорах позади высокого алтаря находится то сидение, на котором, как говорят, Господь восседал, когда был надет терновый венец Ему на голову, прежде чем Он был прибит к кресту³. В храме есть двери и на восток, и на запад. На запад от храма находится капелла, где покоится тело Св. Хариты (*Sancta Karitas*) во плоти⁴. Храм Господень стоит немного восточнее середины Йорсалаборга. В середине храма лежит камень высотой в фадм и шириной во много фадмов; говорят, что на нем Авраам принес в жертву Богу сына своего Исаака; вокруг камня сделана железная решетка. В храме находятся колонны из камня, белого и черного, красного и синего, и зеленого.

К востоку от Йорсалаборга находится гора Олив. На горе, там, где выше всего, стоит церковь Св. Михаила. В ней находится высокая скала, на которой лежал камень, на который встал Господь, когда Он возносился на небо, и виден отпечаток его левой ступни⁵, как если бы бо-

¹ Схождение благодатного огня упоминает и аббат Николас.

² В действительности на северо-восток.

³ В центре придела Тернового Венца находился фрагмент колонны высотой не более 30 см, на котором, по преданию, сидел Иисус Христос во время его увенчания терновым венцом.

⁴ Очевидно, аноним имеет в виду Св. Харитона, первоначально похороненного в основной им Фаранской лавре. Его мощи позднее были перенесены в Иерусалим, где рядом с храмом Гроба Господня была построена церковь Св. Харитона (*Pringle D. The Churches... Vol. III: The City of Jerusalem. P. 158–160*).

⁵ Камень с отпечатком стопы Иисуса Христа находился в церкви Вознесения, восстановленной крестоносцами. Церковь Св. Михаила на Елеонской горе, как кажется, не известна.

сыми ногами наступил на глину, 14 тумлунгов¹ в длину. Между горой и Иерусалимом находится долина Иосафата. Там стоит церковь Св. Марии². С юга в нее ведет дверь, и 44 ступени ведут вниз под землю на пол церкви. В наружной [части] церкви стоит алтарь, а неподалеку от него находится каменный гроб Марии и каменный свод над ним. Там находится монастырь Марии³. К северу от церкви находится дом, где иудеи схватили Господа⁴, и видны там отпечатки пальцев на скале, где он уперся руками, когда злодеи набросились на него.

Город Вифания находится к югу под горой Олив. Там женский монастырь. В этой церкви находится могила Лазаря⁵. Из Иерусалима две мили до Вифании, оттуда 12 миль до Красного замка⁶, оттуда 2 мили до Иерихона, оттуда 2 [мили] до Иордана.

Автор описания Иерусалима проявляет несравненно больший интерес к святыням храма Гроба Господня, нежели аббат Николас, называя многие из не отмеченных Николасом (некоторые не упоминаются и другими паломниками) и подробнее характеризуя их. Как и Николас, он знаком с местными поверьями и преданиями, например о доме, где якобы был схвачен Иисус и сохранился отпечаток его руки. При этом он не отмечает (или не замечает?) их противоречия свидетельствам евангелий, как в данном случае. Он проявляет особое внимание к местоположению святынь относительно друг друга по направлениям сторон света и по расстояниям между ними («К востоку от церкви Гроба Господня 4 фадма до внешних хоров» и мн. др.). Это — специфическая особенность его описания: другие паломники, кроме игумена Даниила, который также регулярно отмечает расстояние между святынями (в саженьях), подобные сведения не сообщают или сообщают лишь время от времени.

Описания Святой земли скандинавских паломников отличает полное отсутствие ссылок на библейские тексты или их цитирование, что совершенно не типично для паломнической литературы. Они упоминают лишь самые известные, «базовые» сведения о жизни и деяниях Иисуса Христа: Благовещение в Назарете, рождение в Вифлееме, воскрешение Лазаря в Вифании и др., но упоминают их сухо, без подробностей и эмоциональ-

¹ Pumlung — скандинавская мера длины, примерно равная 1 дюйму (1,54 см).

² См. примеч.7 на с. 116.

³ Бенедиктинский монастырь Св. Марии был основан Готфридом Бульонским (ум. 1100) на предполагаемом месте гробницы Девы Марии в Долине Иосафата.

⁴ Согласно евангелиям, Иисус был взят под стражу в Гефсиманском саду (Мф. 26.447–57, Мк. 14.43–53, Лк. 22.47–54, Ин. 18.3–12).

⁵ См. примеч.8 на с. 116.

⁶ Замок тамплиеров Maldoim, носивший также название Castrum Dumi, Turris Rubea, Rubea Cisterna, Rouge Cisterne на территории совр. г. Маалé-Адумим (на Западном берегу р. Иордан). *Pringle D. The Churches... Vol. II. P. 454.*

ной окраски. С. Эриксен отмечает присущую паломникам аллегорическую интерпретацию увиденного и предполагает, что она должна была присутствовать и в восприятии святых мест аббатом Николасом¹. Однако никаких следов теологического толкования ни посещенных мест, ни реликвий в обоих скандинавских описаниях не прослеживается. Оба они представляют сухие перечни посещенных мест и увиденных святынь. «Авторы видели и фиксировали в своих сочинениях преимущественно то, что им подсказывала их культура»². Исландские паломники, один из которых должен был быть священником, при всем их интересе к святым местам — иначе они не отправились бы в долгий и тяжелый путь — не обнаруживают глубокого знания ни Библии, ни, тем более, экзегетики. И это естественно для исландской культуры середины XII в. Хотя с момента официального признания христианства как официальной религии в Исландии прошло полторы сотни лет, исландская церковь все еще находилась в процессе становления, первый монастырь — а монастыри были главными средоточиями христианской культуры — в Тингейраре был основан в 1133 г., большинство священников продолжали получать образование в светских центрах учености Исландии, лишь немногие — в Германии или Англии³. И хотя христианское учение все глубже проникало в сознание исландцев, сохранялся определенный синкретизм языческих и христианских представлений, а мифология и героический эпос продолжали быть актуальными и востребованными в обществе. Неслучайно для аббата Николаса эпические герои представляются вполне реальными, а эпические локусы доступными для посещения.

Вместо духовного погружения в библейскую историю во время путешествия по Святой земле исландские паломники проявляют незаурядный практицизм. «Дневник» аббата Николаса — своего рода вербальная карта путей, ведущих в Святую землю, Иерусалим и к месту крещения Иисуса Христа, предназначенная для будущих паломников из Скандинавии. Вербальным планом храма Гроба Господня можно назвать и соответствующий фрагмент «Перечня городов». Восприятие земного путешествия европейскими паломниками как духовного преображения⁴ для исландских пилигримов XII в. было еще чуждо. Во всяком случае, оно никак не проявляется в их описаниях. Для них, выросших и воспитанных в обстановке постоянных дальних плаваний от Северной Америки до Каспийского и Черного морей,

¹ *Eriksen St. G. Physical and Spiritual Travel...* P. 243.

² *Лучицкая С. И. Путешествие в Святую Землю.* С. 61.

³ *Patzuk-Russell R. The Development of Education in Medieval Iceland.* Berlin; New York, 2021.

⁴ Этот концепт найдет в Исландии отражение в так называемых сагах о путешественниках (Торвальде Кодранссоне и Эйрике путешественнике) существенно позже, уже в конце XIII—XIV в. — См.: *Глазырина Г. В. Древнеисландские «Саги о путешественниках».*

поездка в Святую землю отличается от других, как кажется, только возможностью воочию увидеть места земной жизни Иисуса Христа. По крайней мере, аббат Николас не испытывает, насколько можно судить по его тексту, особого эмоционального подъема. Не меньший, если не больший интерес у него вызывают чисто практические наблюдения: географическое местонахождение храма Гроба Господня и положение на небе Полярной звезды. Он наблюдает в день летнего солнцестояния падение лучей солнца и удостоверяется в справедливости общего мнения о том, что храм (и Иерусалим) находится в центре земли. Не может он не установить и нахождение Полярной звезды, достигнув берега Иордана. Значительно большее внимание проявляет к святыням Святой земли (а также Рима и Константинополя) аноним, но и он, как кажется, далек от благоговейного трепета, пронизывающего сочинения других паломников. Посещая святые места и лицезрея священные реликвии, они остаются практичными потомками мореплавателей-викингов.

ХАЗАРИЯ
В МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНОМ
ПРОСТРАНСТВЕ ЕВРАЗИИ

Памятники горско-еврейской эпиграфики Южного Дагестана. К проблеме появления евреев на Кавказе: в позднесасанидское (V–VII вв.) или хазарское (X в.) время?

*Наталья Васильевна Кашовская
Государственный музей истории религии,
Санкт-Петербург*

*Сергей Владимирович Кашаев
Институт истории материальной культуры,
Санкт-Петербург*

В истории кавказского еврейства остается неразрешенной главная проблема: время появления еврейских поселений. Вводимые в научный оборот новые оригинальные письменные источники — такие как горско-еврейская эпиграфика, включающая надмогильные эпитафийные тексты, если не раскрывают полностью, то фиксируют отдельные волны переселений евреев из различных областей Передней Азии на Восточный Кавказ. Однако, как точно заметил А. К. Аликберов, вряд ли можно в полном объеме и ввиду отсутствия достоверных источников объяснить условия переселения, тем более — возможность пересечения в ту или иную историческую эпоху разных групп еврейского населения между собой и другими этносами Прикаспия¹. Свод эпитафийных текстов позволяет сформировать целостный взгляд на уникальное явление — горские евреи Восточного Кавказа (так они были названы русской императорской администрацией) в пределах XVI–XX вв.

Полевые эпиграфические исследования открыли для науки надгробную эпитафию как важнейший источник в изучении истории, религии и быта этой очень своеобразной части еврейского народа — горских евреев. Эпитафия несет в себе существенную информацию — от конфессиональной особенности еврейских общин Дагестана до конкретных частных: имя, возраст, деяния, годы жизни.

Собранный свод надгробных поминальных текстов региона позволяет выявить определенные ономастические пристрастия евреев Прикаспия, в которых можно усмотреть прозелитическое происхождение их общин. Заманчивая на первый взгляд перспектива видеть в них потомков иудей-

¹ Аликберов А. К. Вступительное слово // Кашовская Н. В. Горско-еврейская эпиграфика Дагестана. М., 2025. С. 7–8.

ских хазар должна быть наполнена фактами и артефактами. Цель настоящей статьи — выяснить, достаточно ли их для подобного предположения и насколько они непротиворечивы.

Научный интерес историков к надмогильным памятникам был обусловлен отсутствием источников, позволяющих судить об этом огромном периоде времени, насыщенном событиями. Заслуживает самостоятельного и глубокого изучения и проблема обращения в иудаизм хазар, алан, тюрков и других народов, пересекавших Прикаспийские земли или оседавших на них.

Религиозность, традиции и обряды евреев этой части Восточного Кавказа¹ вызывали у путешественников немало удивления, но они бережно сохранялись общинами до настоящего времени. Поэтому неудивительно, что данное направление становится предметом активного изучения широкого круга исторических и других гуманитарных дисциплин.

Суммируя группу вопросов, связанных с происхождением еврейских общин этого исторического региона, приходится признать, что самым сложным и запутанным из них является основной — откуда они пришли, а затем, следуя естественному ходу событий, — определение времени их появления здесь.

Южный Дагестан, входивший на протяжении веков в историческую область, объединяющую северные каспийские земли Персии (Ширван, Шемаха, Решт, Энзели, Ардебиль), в первую очередь стал объектом эпиграфического изучения. Обследование охватило 9 кладбищ, на которых удалось зафиксировать более 1000 уцелевших надгробий и 780 эпитафий, так как часть из них в обломках или без надписей.

Время переселения, процессы, обусловившие его, мотивация в самоидентификации евреев и региональные особенности традиционной еврейской образованности создали в еврейской среде предпосылки для активных поисков Десяти потерянных колен именно на Кавказе. Древнейший город Восточного Кавказа Дербент исследователи считают и древним центром расселения еврейской диаспоры². Самые ранние сведения о евреях Кавказа надлежит искать в древних нарративах из грузинской традиции, где есть место в легенде о Св. Нине, и в исторической хронике «Картлис Цховреба» XI в. Леонти Мровели. Последняя относит появление евреев на Кавказе ко времени вавилонского пленения³. Обращение грузинских исто-

¹ Восточным Кавказом автор называет каспийские регионы Кавказа в пределах России (Российской империи, СССР, РФ, Республики Азербайджан).

² *Рашковский Б. Е.* Дербент (Баб-ал-Абваб) в средневековой еврейской литературе // Дербент — город трех религий. Дербент, 2015. С. 51.

³ *Аликберов А. К.* Эпоха классического ислама на Кавказе: Абу Бакр ал-Дарбанди и его суфийская энциклопедия «Райхан ал-хака'ик» (XI—XII вв.). М., 2003. С. 455—457; *Лернер К.* Евреи Грузии: от эллинизма до позднего феодализма. Иерусалим, 2008. С. 9; *Цицуашвили Л.* Еврейское культурное наследие Грузии. Экспонаты еврейского историко-этнографического музея Грузии // Страницы истории и культуры евреев Грузии

риков к рассказам и преданиям оправданы скудными артефактами и неравномерностью освещения письменными источниками «этнических общностей»¹, тем более — еврейских поселений в Грузии и времени их возникновения².

Исследователи Северного Кавказа давно начали рассматривать народы региона как единый взаимосвязанный комплекс в динамике общего исторического развития. При работе над этноисторической картой Северо-Кавказского региона IV–XII вв. для А. В. Гадло стала очевидной характерная особенность — многоязычие Картли, когда в хазарский период одинаково активно ходили грузинский, армянский, сирийский, еврейский, хазарский языки³. Это интересное замечание исследователя можно, по-видимому, распространить и на всю территорию «междуморья»⁴ — от Каспия до Черного моря⁵.

О распространении иудаизма с первых веков нашей эры и сохранении его, вплоть до появления хазар, позволяют говорить письменные источники и археологические памятники Боспора⁶.

Появление иудейских, еврейских поселений на далеких от Святой земли берегах Боспора, чем бы этот процесс ни был вызван, можно рассматривать в настоящее время как одну из самых увлекательных страниц истории еврейского народа. Наиболее реалистичную причину переселения евреев можно увидеть в экспансионистской политике Рима, когда оно было наиболее массовым в результате военных и политических решений империи, после второго захвата и разрушения Иерусалима в ходе Иудейской войны в 70–73 гг. н. э., начатой римлянами с целью усмирить восставшую Иудею.

(по следам экспедиции 2013). М., 2014. С. 71.

¹ Гадло А. В. Этническая история Северного Кавказа IV–X вв. Л., 1979. С. 4.

² Кашовская Н. В. Эпиграфическая экскурсия в горное селение Лайлаши // Страницы истории и культуры евреев Грузии (по следам экспедиции 2013 г.). М., 2014. С. 84–87.

³ Гадло А. В. Указ. соч. С. 7.

⁴ Термин ввел А. В. Гадло. См.: Гадло А. В. Указ. соч. С. 7.

⁵ Там же.

⁶ Люценко А. Е. Древние еврейские надгробные памятники, открытые в насыпях фанаторийского городища // Труды III Международного съезда ориенталистов. Т. 1. Табл. III–VI. СПб., 1876; Хвольсон Д. А. Сборник еврейских надписей, содержащий надгробные надписи из Крыма и надгробные и другие надписи из иных мест, в древнем еврейском квадратном шрифте. СПб., 1884. С. 131–138; Корпус боспорских надписей / Под ред. акад. В. В. Струве (отв. ред.) и др. М.; Л., 1965. С. 424–425, 427–428, 443; Яйленко В. П. Материалы по Боспорской эпиграфике // Надписи и языки древней Малой Азии, Кипра и Античного Северного Причерноморья. М., 1987. С. 21–22; Данишин Д. И. Фанаторийская община иудеев // ВДИ. 1993. № 1. С. 59–72; Соломоник Э. И. Древнейшие еврейские поселения и общины в Крыму // Евреи Крыма. Очерки истории. Симферополь; Иерусалим, 1997. С. 9–23, 55–56; Кашаев С. В., Кашовская Н. В. Иудаизм на Боспоре — археологический контекст // Материалы 11-й ежегодной Международной междисциплинарной конференции по иудаике. М., 2004; Свиридов А. В., Язиков С. В., Суханов Е. В. Новые средневековые погребения Таманского полуострова // Боспорские исследования. 2019. Вып. XXXVIII. С. 256–298.

Некоторые исследователи оценивают накал политического противостояния с готовностью «бороться с окружающей римской действительностью», и это был вопрос не только веры, но и политики¹. Император Тит Флавий Веспасиан переселяет значительную группу евреев на берега отдаленного Понта Евксинского, на берега «второго» Боспора². Переселенческая политика Рима не сопровождалась нарушением каких-либо устоявшихся практик и юридических норм полисов. Со стороны иудейских общин наблюдалась встречная заинтересованность в мирном сосуществовании с греческим и эллинизированным населением полисов. Мотив стремления к подобной интеграции еврейских общин, оказавшихся на самых отдаленных греко-римских рубежах, легко понять. Далеко непризрачными были те «блага, льготы и привилегии, которые могли быть получены в случае обретения гражданских прав»³. Когда рассеяние евреев достигло отдаленных берегов Черного моря, то их общины столкнулись с аналогичной ситуацией. Приморские и внутренние полисы Боспорского царства на всем периоде его существования оставались смешенными по составу населения. Здесь, на далекой периферии, как греко-римского, так и иудейского миров, происходило, как и в других районах Малой Азии, соединение Запада и Востока, — оно проявилось в синкретических культурах, прозелитизме, если не прямом, то квази; трансформировались обряды, вплоть до погребальных⁴.

Дошедшие и вновь открываемые археологические и эпиграфические греко-иврито-язычные памятники наиболее ярко обнажают значительные изменения, происходившие в еврейской среде, в диаспоре, в самых отдаленных ее районах.

В 2023 г. в ходе раскопок в Фанагории, одном из крупнейших античных центров Северного Причерноморья, находящемся в настоящее время на западной окраине станицы Сенной Краснодарского края РФ, археологической экспедицией Института археологии РАН были обнаружены остатки общественного здания (рис. 1а, б, см. на вклейке). Почти двухтысячелетняя история Фанагории оставила, по словам автора открытия, археолога В. Д. Кузнецова, «великое историческое и культурное наследие»⁵.

¹ Грушевой А. Г. Иудеи и иудаизм в истории Римской республики и Римской империи. СПб., 2008. С. 142, 153.

² Вихнович В. Л. Книга Ирода. СПб., 2010. С. 21.

³ Грушевой А. Г. Иудеи и иудаизм ... С. 154.

⁴ Левинская И. А. Чтящие Бога Высочайшего // Этюды по античной истории и культуре Северного Причерноморья. СПб., 1992. С. 129–145; *Она же*. Деяния апостолов. Историко-филологический комментарий. М., 1999; *Она же*. Деяния апостолов на фоне еврейской диаспоры. СПб., 2000. С. 136, 206, 290–291; Яйленко В. П. Тысячелетний Боспорский рейх. История и эпиграфика Боспора VI в. до н. э. — V в. н. э. М., 2010. С. 371–380, 381–393.

⁵ Кузнецов В. Д. Фанагорийская синагога (предварительное сообщение) // Российская археология, 2024. № 3. С. 117–127.

Иудаизм в синагогах полисных городов Боспора очень сложно объяснить поздними сложившимися традициями. Диаспора не участвовала в тех религиозно-философских дискуссиях, которые затронули Иудею/Израиль, где шла работа над кодификацией уцелевшего фарисейского иудаизма, который много позже назовут синагогальным. В синагогах продолжали говорить на греческом, редко на арамейском. Не стало Храма, ковчега, канонического текста, как и всей прежней обрядности и литургики, базирующейся на Храме — храмовая служба, храмовое жертвоприношение, храмовое священство, — все это ушло в историю. Не стало и главного Священного свитка! Священное писание уцелело в формате Септуагинты, которой пользовались и идейные противники иудеев — христиане. Синагогальный иудаизм переживал этап становления.

Полис принимал не только свободно прибывавших из всех районов Причерноморья поселенцев, но и рабов, новоприбывшие были разного происхождения и конфессиональной приверженности. Об этом красноречиво свидетельствуют манумиссии, эдикты-договоры об освобождении рабов¹. На многих из них указывалось, что после освобождения рабы, живущие в еврейских семьях, и далее будут посещать синагогу и что они находятся под ее покровительством. Во время раскопок на территории еврейского квартала Фанагории в 2023–2024 гг. была найдена еще одна из таких манумиссий. В ней упоминается «еврейская синагога» (т. е. община), а также культовое здание-молельня (*протсехэ*).

Самая ранняя фанагорийская манумиссия, обнаруженная еще в 1989 г., датируется 51 г. н. э.², но конструкция текста позволяет заключить, что речь, скорее, идет о наличии в Фанагории общины, т. е. религиозного объединения, чем об общинном здании молельни³. Тогда нижнюю дату I в. н. э. (т. е. до времени разрушения Второго Храма) надо признавать за организацией синагоги, а о том, когда именно под нее было отведено самостоятельное здание, нужно судить с определенной долей осторожности. Исследователи этой манумиссии останавливаются на значительности той роли, которую играла еврейская община, наряду с другими фиасами, для поддержания стабильной социально-экономической городской жизни позднеантичной Фанагории⁴.

¹ *Надель Б. И.* Филологические и дипломатические заметки к Боспорским манумиссиям. // ВДИ, 1958. 1(63). С. 137–146.

² КБН, СІRV 70–73, 82, 975, 985, 1124; *Яйленко В. П.* Материалы по Боспорской эпиграфике // *Написи и языки древней Малой Азии, Кипра и Античного Северного Причерноморья.* М., 1987. С. 21, № 11; *Даньшин Д. И.* Указ. соч. С. 59–60; *Левинская И. А.* Деяния апостолов на фоне... С. 125, 204; *Яйленко В. П.* Тысячелетний Боспорский рейх... С. 363, 367–370, 379; *Завойкина Н. В.* Фанагорийское общество (по материалам эпиграфики) // *Фанагория. Результаты археологических исследований.* Т. 1 / Под общ. ред. В. Д. Кузнецова. М., 2013. С. 251, 267.

³ *Даньшин Д. И.* Указ. соч. С. 59–62; *Левинская И. А.* Деяния апостолов на фоне... С. 204; *Яйленко В. П.* Тысячелетний Боспорский рейх... С. 367.

⁴ *Левинская И. А.* Деяния апостолов на фоне... С. 204

Новый появившийся памятник в редком для науки комплексе — синагога, манумиссия, жилой квартал — важен для понимания синагогального культа как поведенческого образа единоверцев в новую эпоху, сформировавшегося на периферии иудейского мира в условиях существования или отсутствия Храма. Если исходить из того, что иудейский мир диаспоры состоял из трех групп — евреев, прозелитов и квалипрозелитов¹, — можно признать, что полисом синагога воспринималась и как временное объединение, и как молельня. Длительная диаспоральная религиозная практика иудеев привела к общинному объединению как к естественной необходимости. Из повествования поздних пророческих книг, многочисленных апокрифических сочинений проступает суровая потребность в кодификации Священного Писания; этот процесс заставил воспринимать и роль синагог много шире — в большей степени как многофункциональных объединений, нежели только как помещений для совместной молитвы².

Все же прошло немало времени до появления самостоятельных зданий для общественных молелен: все известные синагоги Малой Азии и Европы были созданы уже после падения Второго Храма.

В рамках статьи по заданной теме приходится опустить описание строительных приемов, деталей декоративной отделки, отличавших здание синагоги от других квартальных построек. Но заслуживает детального изучения — не только археологами, но и историками религии, гебраистами — весь строительный комплекс синагоги. Обращает внимание наличие восточного и западного помещений с определенными размерами; конкретные по своей функциональности строительные проемы и перегородки: ведущие из западного помещения в соседние восточные двери, врезанные в стену из сырцовых кирпичей и непосредственно примыкающие к углу здания. Археологи особенно отмечают и акцентируют наше внимание на мраморных плитах с остатками железных штырей, предположительно, арон-кодеш синагоги, уцелевшие перед ним фрагменты возможного возвышения-бимы³.

Ценнейшие находки были обнаружены не только внутри синагоги, но и снаружи, что неудивительно: молитвенные дома всегда располагались в центре еврейского квартала, а сами еврейские кварталы, как правило, находились в центральной части нееврейского города. Археологами обнару-

¹ Левинская И. А. Деяния апостолов на фоне... С. 318.

² Ковельман А. Б. Эллинизм и еврейская культура. Москва — Иерусалим, 2007. С. 116–117.

³ Материал по раскопкам здания был представлен исследователями в ходе научной дискуссии, в которой автор принимала участие. Дискуссия была опубликована на электронном ресурсе: Археологическая сенсация на Тамани: древнейшая синагога на территории России. Общественная дискуссия. — URL: <https://lechaim.ru/academy/arheologicheskaya-sensatsiya-na-tamani-drevneyshaya-sinagoga-na-territorii-rossii/> (дата обращения: 07.03.2025).

жены несколько надмогильных стел с изображениями таких еврейских символов, как семисвечник, лулав (пальмовая ветвь) и шофар (ритуальный рог).

Археологический контекст, планировочные и архитектурные компоненты, многочисленный ритуально-обрядовый комплекс — все это не только показывает длительность функционирования синагоги, но и ставит перед исследователями ряд серьезных вопросов, требующих обсуждения.

Если иметь в виду, что для античных (в основном) греческих городов понятие «синагога» связывалось с общиной, фиасотным объединением, то в этом случае любое помещение для общих молитв могло быть задействовано под синагогу.

Имеющиеся в распоряжении исследователей манумиссии из Пантикапея свидетельствуют о городских иудейских молельнях, а одна надпись IV в. н. э. (306 г.) прямо указывает на построенную молельню — молельню Богу Высочайшему¹. Этот факт разрешает осторожно предполагать подобные строительные мероприятия как уже существующую практику и в других полисах и фиасах Боспора. За пределами Иудеи, Эрец-Исраэля, наблюдалось подобное переустройство разных зданий под общественные нужды общин. Известные ранние синагоги в Иудее (Капер-Нахум, Шиан, Ципорис), Дамаске, Антиохии, Остии, Делосе и других античных полисах имели чаще всего базиликанскую планировку. А на далекой периферии строители синагог тяготели, скорее всего, к копированию плана Храма Иерусалимского. Канон только формировался, как и синагогальный иудаизм, оставшийся фарисейским и находившийся только на пути к Талмуду! Сформулировать этот тезис позволила планировка синагоги — вернее, соотношение молельной и ритуальной зон помещения: намечается сочетание храмового прототипа и общественных функциональных нужд².

Архитектурные особенности синагоги обнажают еще одно важное состояние жизни диаспоры: приспособление в новой форме бытования незабытых традиций в прежней религиозной ориентированности (кем были эти переселенцы — фарисеями, саддукеями или представителями религиозных групп, еще не известных нам?). Археологические памятники не могут в полной мере раскрыть или объяснить иудейское учение, в чем состояла богослужбная обрядность и как утверждалась та или иная традиция. В условиях, когда еще не было канона ни в устройстве синагоги, ни в общинном укладе, ни в архитектуре общественного здания, — можно предполагать, что эти процессы занимали длительное время, растягивались не

¹ Левинская И. А. Деяния апостолов на фоне... С. 205.

² Левинская И. А. Деяния апостолов на фоне... С. 100–103; *Кашаев С. В., Кашовская Н. В.* Культурный комплекс (СК-6) и эпиграфические материалы с поселения Вышестеблиевская-11 // Древности Боспора: международный ежегодник по истории, археологии, эпиграфике, нумизматике и филологии Боспора Киммерийского. Сб. научных статей. 2008. Т. 12. Ч. 1. С. 346.

на одного столетие¹. И общины-синагоги на окраинах оказались более пластичны и готовы к прозелитизму, особенно в условиях появления в степи кочевников, которые, со своей стороны, были открыты для восприятия новых религий².

В этой особенности региона можно найти подтверждение того, что синагога Фанагории функционировала до середины VI в. н. э., когда, по сообщению византийского историка Прокопия Кесарийского, город был разграблен и сожжен варварами, а археологические раскопки только подтверждают колоссальные разрушения (рис. 3а, б)³.

Какое-то время спустя, вероятно, еврейская жизнь в городе вновь возродилась. По сведениям византийского историографа Феофана Исповедника, в конце VII в. н. э. «в городе Фанагории и его окрестностях около живущих там евреев проживают также и многие другие племена». К этим фрагментам в «Хронографии» Феофана и «Бревиария» Никифора обращаются все исследователи, объясняющие судьбу данной городской иудейской общины⁴. Исходя из их почти дословно совпадающих свидетельств, можно предположить, что евреи оставались одной из самых крупных общин города и в хазарское время, после разрушения синагоги.

Приведенные археологические находки и результаты научного анализа интерпретаций этих находок позволяют уже прочно рассматривать берега Боспора как два центра истоков иудаизма в Хазарском каганате⁵. Это дает

¹ Левинская И. А. Деяния апостолов на фоне... СПб., 2000. С. 136, 206–207.

² Кашовская Н. В. Иудейский прозелитизм на Боспоре. Иранцы в иудейской общине // Українська орієнталістика. Киев, 2011. С. 188–222; Яценко С. А. Знаки-тамги ирано-язычных народов древности и раннего средневековья. М., 2001; Яценко С. А. О последовательности нанесения серии тамг на надгробные плиты из некрополя Пантикапея // Боспорский феномен. Погребальные памятники и святилища. Ч. 1. СПб., 2002. С. 79–82.

³ Чхаидзе В. Н. Фанагория в VI–X вв. М., 2012. С. 6.; Кузнецов В. Д. Фанагория: некоторые итоги исследований // Фанагория. Результаты археологических исследований. Т. 1 / Под общ. ред. В. Д. Кузнецова М., 2013. С. 35.

⁴ Чичуров И. С. Византийские исторические сочинения: «Хронография Феофана, «Бревиарий» Никифора (тексты, переводы, комментарий). М., 1980. С. 39–62, 155–163; Данышин Д. И. Указ. соч. С. 65; Чхаидзе В. Н. Таматарха. Раннесредневековый город на Таманском полуострове. М., 2008. С. 267–268; Кузнецов В. Д. Фанагория: некоторые итоги исследований. С. 35.

⁵ Хазарский каганат, просуществовавший на евразийских просторах три с лишним века, включал в себя более десятка народов. Его этническое разнообразие составили тюркские, иранские, финно-угорские, славянские, древнекавказские народы, с включением еврейских общин Крыма и Кавказа. Поэтому исследования на эту тему, обобщающего и конкретно-локального, исторического или этнографического характера, теперь могут составить обширнейшую научную библиотеку, начиная с работ В. В. Григорьева (Григорьев В. В. О двойственности верховной власти у хазаров // ЖМНП. 1834. Ч. III. С. 279–295; Григорьев В. В. Обзор политической истории хазаров // Отг. из журн. «Сын отечества». 1835. Ч. 170 (Т. 48), № 17. С. 566–595; Он же. О древних походах русов на Восток // ЖМНП. 1835. Ч. V. № 1. С. 229–287). Необходимо упомянуть труды М. И. Артамонова, С. А. Плетнёвой, А. П. Новосельцева, М. Г. Магомедова, В. К. Ми-

возможность предположить его бытование и на восточных берегах Каспия¹, на что косвенно указывают еврейские рукописи X в. (еврейско-хазарская переписка², Кембриджский документ³).

О восточнокавказских евреях, оказавших значительное влияние на характер иудейства хазар, стали говорить с середины XIX в., когда А. С. Фиркович включил в свое Собрание древнейших еврейских рукописей «Маджалисский документ» и «Дербентский свиток» и датировал оба манускрипта X в.⁴ Приписки содержали первую панорамную историю прихода евреев на Каспий и связали евреев Дербента и его округа с Крымом. И это были сведения, касавшиеся не только строительных мероприятий Хосрова Ануширвана (531–579 гг.) на северной периферии — фортификационные сооружения в Дербенте (Дарбанд) в 542 г.⁵, — в которых принимали участие евреи Персии, но и, вероятно, соорудившихся

хеева, В. Я. Петрухина, А. А. Тортики, В. С. Флёрова и многих других отечественных и зарубежных исследователей самых разных направлений хазарской проблемы. Регулярно проводимый Международный Хазарский коллоквиум и публикации Хазарского альманаха представляют и результаты новейших исследований, и новые имена исследователей хазарской истории.

¹ Петрухин В. Я. Послесловие и комментарии // Голб Н., Прицак О. Хазарско-еврейские документы X в. М.; Иерусалим, 1997. С. 194–200, 201–223; Петрухин В. Я. Послесловие // Плетнёва С. А. Очерки хазарской археологии. М.; Иерусалим, 2000. С. 222–230; Плетнёва С. А. Очерки хазарской археологии. М.; Иерусалим, 2000. С. 98, 192–193; Флёров В. С. Иудаизм в археологии Хазарии: где и что искать? // Хазары. Второй Международный коллоквиум. Тезисы. М., 2002. С. 95; Аликберов А. К. Эпоха классического ислама... С. 456–461; Паромов Я. М. Фанагорийская округа. Поселения и дороги на Таманском полуострове в VII–XIII веках // Крым, Северо-Восточное Причерноморье и Закавказье в эпоху Средневековья. М., 2003. С. 158, 166–168; Голден П. Достижения и перспективы хазарских исследований // Хазары. Евреи и славяне. Т. 16. М., 2005. С. 34–35; Данлоп Д. История хазар-иудеев. М., 2016; Кашовская Н. В. Иудеи в историческом пространстве Дагестана (из опыта каталогизации еврейских надгробных памятников Южного Дагестана) // Кавказ: перекресток культур. СПб., 2015. С. 104–105.

² Гаркави А. Я. По поводу известия Авраама Керченского о посольстве Св. Владимира к хазарам. СПб., 1876. С. 30; Коковцев П. К. Еврейско-хазарская переписка в X веке. Л., 1932. С. 3–36, 39–128; Аликберов А. К. Эпоха классического ислама... С. 456–459.

³ Голб Н., Прицак Е. Хазарско-еврейские документы X в. М.; Иерусалим, 1997. С. 45–46, 129, 132, 134; Данлоп Д. Указ. соч. С. 136–137.

⁴ Фиркович Ав. Историограф караимов о приобретении Публичной библиотекой караимских рукописей // Фонд рукописей. Личный архив А. С. Фирковича. У. 863, 1876; Фиркович А. С. Книга памятных камней. Вильна, 1872. С. 2–272 (на иврите); Федорчук А. М. Находки и загадки Авраама Фирковича // Восточная коллекция. М., 2006. С. 77–87; Вихнович В. Л. Караим Авраам Фиркович. Еврейские рукописи. История. Путешествия. СПб., 2012; Кашовская Н. В. Иудеи в историческом пространстве Дербента и его округа. По данным личных исследований // Дербент — город трех религий. Махачкала, 2015. С. 199; Она же. Исследователь А. С. Фиркович и его трансформация взглядов на караимскую историю // История религиоведения и интеллектуальная история России XIX — первой половины XX века. Архивные материалы и исследования. СПб., 2018. С. 219–222, 229–232.

⁵ Козубский Е. И. История города Дербента. Темир-Хан-Шура, 1906. С. 20.

в последующие века¹. Можно полагать, что эти находки должны были свидетельствовать, что в последующие века евреи-мигранты Передней Азии сыграли основную роль в иудаизации хазар.

Иудаизированные хазары и пребывавшие из сасанидской Персии еврейские переселенцы стали предками так называемых горских евреев. Игорь Семенов считает это предположение наиболее вероятным, так как, во-первых, зону расселения евреев (территория древних Аррана и Ширвана, а также дагестанское Приморье) отделяли от древней родины хазар² — дельты Терека — считанные десятки километров, во-вторых византийские евреи, с которыми также связывают иудаизацию хазар³, появились на территории Хазарского каганата большей частью в X в. и оседали главным образом в Крыму и на Тамани (где, нет ни одного достоверного памятника X века!!!). Впрочем, если попытаться реконструировать данную историческую ситуацию, то, скорее всего, Исаак Сангари, которому позднее еврейское предание приписывает пропаганду иудейства среди хазар⁴, был византийским евреем. Если отбросить в сторону сомнения по поводу историчности этой фигуры, все же придется признать, что к его приходу в Хазарию почва для иудаизации хазар была подготовлена евреями Причерноморья (Грузии, Боспорских античных полисов и ранневизантийских

¹ Козубский Е. И. Указ. соч. С. 19–20, 24, 29, 32; Кашовская Н. В. Свод еврейских надгробных текстов Южного Дагестана: полевая фиксация, датировка, стилистические особенности эпитафий // Материалы XXXVI и XXXVII Среднеазиатско-Кавказских чтений. Этнология, история, археология, культурология. 2012–2013 гг. Лавровский сборник. СПб., 2013. С. 55–62; *Она же*. Иудеи в историческом пространстве Дербента и его округи. По данным личных исследований // Дербент — город трех религий. Махачкала, 2015. С. 198–204.

² Семенов И. Г. История стран и народов Западного Прикаспия (I тысячелетие новой эры). М., 1994. С. 194–195.

³ Кашаев С. В., Кашовская Н. В. Две надгробные плиты из станицы Вышестеблиевской близ Тамани // Боспорский феномен: греческая культура на периферии античного мира. Материалы международной научной конференции. СПб., 1999. С. 332–333; Кашовская Н. В., Кашаев С. В. Камни и надписи Боспора // Восточная коллекция М., 2006. С. 55–60; Кашаев С. В., Кашовская Н. В. Иудейская диаспора на Боспоре по данным археологии // *Archaeologia Abrahamika*. Исследования в области археологии и художественной традиции иудаизма, христианства и ислама. М., 2009. С. 55–79; Кашовская Н. В. Из истории изучения некрополя Чуфут-Кале (комментарий к книге Авнэ Зиккарон) // *Вихнович В. Л.* Караим Авраам Фиркович. Еврейские рукописи. История. Путешествия. СПб., 2012. С. 348–349; Кашовская Н. В. К итогам изучения караимского некрополя в ущелье Табана-дере (Мангуп): проблемы хронологии и периодизации // МАИЭТ. Вып. 22. Симферополь, 2017. С. 239–277; Кизилов М. Б. Крымская Иудея. Очерки истории евреев, хазар, караимов и крымчаков в Крыму с античных времен до наших дней. Симферополь, 2011. С. 272–274; Швецов М. Об археологических признаках погребального обряда иудеев // Хазары. II Международный colloquium. Тезисы. М., 2002. С. 105–107.

⁴ Dunlop D. M. *The History of the Jewish Khazars*. Princenton, New Jersey, 1954. P. 122 ets.; Данлоп Д. История хазар... С. 96–97, 98–139; Шапира Дан. Йицхак Сангари, Сангарит, Бецалель Штерн и Авраам Фиркович: История двух поддельных надписей // МАИЭТ. Вып. 10. Симферополь, 2003. С. 533–555.

провинций¹) и Прикаспия (восточно-кавказскими), которые жили в непосредственном соседстве с хазарами.

Можно также полагать, что ономастика горских евреев косвенно отражает иудейско-хазарские параллели — имена не могли быть случайными. Хазары, обитая в прибрежных каспийских городах (Семендер), вероятнее всего, следовали традициям, хорошо известным евреям. Наиболее прямым свидетельством этого является определенная популярность имени Ханука — как у древних хазар, так и у современных горских евреев. Оно дважды встречается в Киевском письме², один раз на средневековом надгробии в Крыму (XV в. — рис. 4а, б)³ и в списке хазарских царей⁴ из Пространной и Краткой редакций ответного письма хазарского царя Иосифа Хасдаю ибн-Шапруту еврейскому сановнику, придворному кордовского халифа из династии Омейядов Абд ал-Рахмана III (912–961; до 927 г. — эмира) и его сына Хакама II (961–976). За пределами территории Хазарского каганата и вне исторической зоны расселения евреев в горах Восточного Кавказа это имя практически не встречается: для Средних веков известны лишь два случая его употребления — Иерусалим в X в. и Византия в XII в.⁵

Можно также вспомнить, что, согласно легенде, изложенной в письме хазарского еврея (Кембриджский документ), у первого из хазарских царей, принявшего иудейство, была мать-еврейка по имени Серах⁶. Это имя, чрезвычайно редкое среди средневековых евреев, довольно часто встречается у горских евреев. Это обстоятельство указывает на то, что мать легендарного царя, принявшего имя Савриил, вероятнее всего, была восточно-кавказской еврейкой, а также на то, что случаи смешанных браков евреев каспийского берега с представителями аристократических хазарских родов имели место еще до того, как род хазарских царей принял иудейство.

Наконец, можно вспомнить также, что, согласно еще одной легенде, приведенной в Кембриджском документе, предки хазарских евреев, прибыли в Хазарию из Армении. Поселившись среди приютивших их хазар, они стали родниться с ними⁷. В X в., к которому относится столь оживлен-

¹ Мцхета, Гермонасса (Таматарха-Матарха-Тмутаракань), Фанагория и хора (Выше-стеблиевская-11); Дербент на Каспии.

² Голб Н., Прицак Е. Хазарско-еврейские документы... С. 25–28, 30–31.

³ Надгробие Хануки бен Мордехая, которое А. С. Фиркович под № 64 помещает в Авней-Зиккарон, в исторической реальности по стилю стиха, почерку и соседнему семейному гнезду соответствует 1477 г.: זה המצבה של חנוכה בן מרדכי נ'ע' תהא נפשו צרורה בצרור החיים והיתה מנוחתו כבוד בשנת ה'רל"ז/ת'רל"ז ליצירה

⁴ Кокорцев П. К. Еврейско-хазарская переписка... С. 97.

⁵ Голб Н., Прицак Е. Хазарско-еврейские документы... С. 50.

⁶ Там же. С. 134, 138; Кокорцев П. К. Еврейско-хазарская переписка... С. 114.

⁷ Голб Н., Прицак Е. Хазарско-еврейские документы... С. 138; Кокорцев П. К. Еврейско-хазарская переписка... С. 113–114.

ная еврейско-хазарская переписка, Ширван и Арран подчинялись арабскому правителю обширной административной единицы, именовавшейся арабами Арменией¹. Таким образом, основываясь на хазарских документах можно с достаточной долей уверенности говорить о том, что знакомство (первое или второе?) с иудейством хазары получили, общаясь со своими непосредственными соседями — евреями, обитавшими в прибрежных долинах и восточных горах Кавказа.

Подобная реконструкция из-за спорности свидетельств требует осторожного подхода к истории происхождения иудейских общин Кавказа, Крыма и их контактов², а также к введению сведений о них в научный оборот. Нет убедительных материальных памятников, объясняющих, откуда шел «карательный рейд Песаха» до «Таматархи (Матарха, Тьмутаракань, Тамань) и Херсонеса», нет и артефактов, доказывающих то, что Хазария «распростиралась до Дербента (Хазарская Таматарха)» на протяжении всей своей истории³.

В многоэтничном окружении своеобразной каменной летописью многовековой истории еврейской диаспоры стали надгробия. Еврейские общины были поставлены в условия, когда им приходилось выживать среди христиан, мусульман, буддистов и других народов с политеистическими верованиями. Однако последовавшая за этим кодификация религиозной традиции не лишила оформление еврейских надгробий оригинальности, наоборот, она осмыслила разнообразие символики и обогатила декоративно-художественную стилистику. Еврейская эпиграфика в Прикаспийском регионе — это незаслуженно оставленный без внимания исследователей блок источников не только по истории диаспоры — языка, религиозной

¹ Арран IX–XI в., по мнению А. П. Новосельцева, территориально не совпадал с Албанией IV–VII вв.; В. Минорский полагал, что Кавказская Албания это Арран, не включая земли Армении и Грузии. — Электронный ресурс: URL: <http://www.ansar.ru/history/zhemchuzhiny-halifata-arran-shirvan-i-derbent> (дата обращения: 31.07.2023).

² *Гаркави А. Я.* Указ. соч. С. 11–12; *Гаркави А. Я., Страк Г. М.* О коллекции восточных рукописей А. С. Фирковича, находящейся в Чуфут-Кале // ЖМНП. № CLXXVIII, март. СПб., 1875. С. 6–35, 39; *Harkavi A.* Altjüdische Denkmäler aus der Krim, mitgetheilt von Abraham Firkowitsch (1839–1872). St. Petersburg, 1876. С. 2–254; *Коковцов П. К.* Указ. соч. С. 23, 118–119; *Голден П.* Достижения и перспективы хазарских исследований // Хазары. Евреи и славяне. Т. 16. М., 2005. С. 34–35; *Федорчук А. М.* Находки и загадки Авраама Фирковича // Восточная коллекция. М., 2006. С. 77–78; *Петрухин В. Я.* Послесловие и комментарии... С. 194–200; *Кашовская Н. В.* Из истории изучения некрополя Чуфут-Кале... С. 348–349; *Кизилов М. Б.* Крымская Иудея. Очерки истории евреев, хазар, караимов и крымчаков в Крыму с античных времен до наших дней. Симферополь, 2011. С. 272–274; *Кашовская Н. В.* К итогам изучения караимского некрополя... С. 239–277; *Кашовская Н. В.* Исследователь А. С. Фиркович... С. 213–233; *Надель Б. И.* Указ. соч. С. 137–146.

³ *Данлоп Д.* История хазар... С. 136; *Петрухин В. Я.* Предисловие. Крым и Хазария в истории Евразии и славяно-русской истории к статье: *Могаричев Ю. М., Сазанов А. В., Сорочан С. Б.* Крым в «хазарское» время (VIII — середина X в.) // Вопросы истории и археологии. М., 2017. С. 9–14.

традиции, быта, — но и всей исторической области, в которой коммуницировали евреи с другими народами Дагестана.

Накопленный положительный опыт позволил дерзновенно подойти к задуманному масштабному проекту: собрать каталог надгробных текстов Южного Дагестана.

Комплексный многовекторный подход к регистрации памятников и некрополей дал возможность получить реальную, но ситуативную реконструкцию жизни селений и определить время появления их некрополей. В рамках данной статьи целесообразно представить изученные объекты в заданной проблематике, отмечая, что эпиграфические источники кавказского еврейства остаются чуть ли не единственными и оригинальными свидетельствами переселенческих волн евреев из различных областей Передней Азии на Восточный Кавказ.

Собственно, с этой целью в 1860–1861 гг. Борис Андреевич Дорн отправляется в научное путешествие по Кавказу и Закавказью. Исследователь Кавказа и Ирана, он стремился, если не разрешить этот исторический вопрос — появление евреев в Прикаспии, — то внести в него определенную ясность¹. В городах Сари и Барферушь, на южных берегах Каспия, им были отмечены кварталы, заселенные евреями (*яхуди махала*); собирал он «образчики языка Кубинских и Дербендских евреев, которые сами признают его как татский». Дорн заезжал в Маджалис, посетил «тамошнюю еврейскую общину и приказал списать надпись; останавливался и в Дербенде»².

Этими же путями, но чуть позже, в 1869 г., с целью изучения языка горских евреев и составления их истории проезжал по Кавказу еврейский путешественник Иуда Черный³. Ему удалось объехать дагестанские аулы Чир-Юрт, Карабудахкент, Буйнакск, Дашлагар, Доргели и Джен-гутай⁴. Останавливаясь

¹ Дорн Борис Андреевич (Иоганн Альбрехт Бернгард), российский востоковед, академик Императорской Академии наук, директор Азиатского музея.

² Дорн Б. Отчет об ученом путешествии по Кавказу и южному берегу Каспийского моря // Труды Восточного отдела Русского археологического общества. Ч. VIII. СПб., 1861. С. 23, 36.

³ В марте 1867 г. Черный получил разрешение на поездку по Кавказу. Свыше десяти лет Черный занимался сбором информации и материалов, копировал документы из частных архивов, надписи с могильных плит, интересовался также грузинскими, бухарскими и иранскими евреями. Собранные материалы по истории, этнографии и статистике евреев Кавказа и, в частности, горских евреев он публиковал в русской, русско-еврейской и ивритской периодике, планировал издать обработанные материалы в шести томах — на иврите, русском и французском. Иуда Черный скончался 15 апреля 1880 г. от чахотки, не дождавшись публикации результатов своего многолетнего труда. До сих пор его описание кавказских еврейских селений остаются чуть ли не единственными сведениями о каждом конкретном ауле.

⁴ Черный И. Я. Горские евреи // Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис, 1870; репринт. изд. М., 1992. С. 1–44; Он же. Горские евреи Терской области // Кавказские еврей-горцы. Сборник. М., 2017. С. 7–60.

в Дербенте, он смог посетить несколько селений в Кайтаге и Табасаране (Южный Дагестан) и оттуда направиться в Закавказье, в еврейские общины Кубы и Варташена. Ему, не знающему языка, тем не менее удалось четко определить границы исторической области единого языка и традиции евреев. Именно Иуда Черный заложил основы изучения евреев Восточного Кавказа. Его статья, посвященная горско-еврейской общине Кубы и свадебному обряду у горских евреев, опубликованная в русско-еврейском журнале «Рассвет» в 1881 г., инициировала живое внимание русского еврейства к Кавказу и сосредоточила на этой теме внимание местных просветителей.

Илья Шеребетович Анисимов (Элиягу б. Шербет Нисим-оглы¹), молодой горский еврей из еврейского магала аула Темир-хан-Шуры публикует объемную работу «Кавказские еврей-горцы»². Историко-этнографические описания, приводимые в ней, как и личность автора, заинтересовали Всеволода Федоровича Миллера (1848–1913), профессора, ираниста и кавказоведа. В 1883 г. В. Ф. Миллер отправляется в поездку на Кавказ, посещает места проживания горских евреев в Северном Азербайджане и Дагестане. Историю их появления В. Ф. Миллер связывал с военно-политической деятельностью Сасанидов, направленной на обеспечение безопасности северных границ империи³. Крепости «в областях наибольшего албанского влияния», если и не создавались евреями, то ими были заселены, и были призваны обеспечивать оборону и защиту⁴. В своих работах В. Ф. Миллер заложил и основы изучения еврейско-татского языка.

Этнографические, лингвистические и исторические описания, в разное время появлявшиеся в печати, фиксировали и двойственное «положение, занимаемое евреями между полудикими племенами, обитающими в горах Кавказа», что не могло не сказаться на их образе жизни, нравах, обычаях и «верованиях и даже предрассудках»⁵.

Привлечение эпиграфических источников, какими являются эпитафии надмогильных камней с исторических кладбищ, для изучения вопроса происхождения еврейских общин на Восточном Кавказе позволило подтвердить или опровергнуть предания о старых еврейских селениях и их некрополях в Рустове, Кусарах, Алпане и самом удаленном, труднодоступном селении — Грыз⁶.

¹ Илья Шеребетович Анисимов, сын главного раввина Темир-Хан-Шуры рабби Шарабата / Шеребета бен Ниссима / Ниссона: раввин и вся его семья похоронены на кладбище Темир-Хан-Шуры / Буйнакска.

² Анисимов И. Ш. Кавказские еврей-горцы // Кавказские еврей-горцы. Сборник. М., 2017. С. 161–316.

³ Аликберов А. К. Эпоха классического ислама... С. 455.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 164–165.

⁶ Исследовательская группа состояла из исследователя-эпиграфиста Натальи Кашовской и фотографа Александра Гезенцева.

Публикация Геннадием Сосуновым «Еврейских памятников Восточного Кавказа»¹ (2007 г.) в Махачкале дала новый импульс к осознанию важности надгробного памятника как архитектурно-художественного и письменного исторического источника в Дагестане. Анализируя состояние эпиграфического наследия, исследователь сделал важный вывод о значении эпитафий в изучении истории и традиции горских евреев². Г. С. Сосунов представил в своем труде более 100 надгробий из селений Южного Дагестана Ньюгди, Маджалис, Карчаг, Мамрач, Ханджалкала, Араг, Абасаво, Рукель. Следует добавить в этот список селение Гимейди/Хумайдийа, которое еще раньше, в 2003 г., описал А. К. Аликберов³. Опубликованное им же надгробие с хорошо читаемым текстом дает еще один надежно датированный памятник дербентской округи⁴.

Дошедшие источники и исторические описания и оживший научный интерес к эпиграфическому богатству Прикаспийского исторического региона показали, что южная и срединная части Дагестана являются средоточием еврейских мест поселения. К XIX в. еврейское население в Дагестане было локализовано в основном в сельской местности. Еврейские кварталы имелись в селениях Имам-кули-кент, Мамрач, Хош-Мемзиль, Араг, Ханджалкала. В Табасаране — Марага, Хели-Пенджик, Карчаг, Джерах; Кайтаге — Маджалис и Янгикент, в Тарковском владении — Эндирей, Аксай, Костек и Тарки, Хасавьют, Кизляр; в Дербентском владении — Рукель и Аглаби, Гимейди, в срединном Дагестане — Сергокала, Доргели, а селения Абасаво и Селах, что рядом с Хучни, Ньюгди-Мюшкюр, были чисто еврейскими.

Линия расселения по территории Дагестана — есть медленный путь из внутренних персидских земель через Ширван и Шемаху по Восточному Каспию. Эпитафии старых еврейских надгробий, их тексты, содержат немало свидетельств, касающихся миграции общин, а также и своеобразной кагальной организации, религиозного календаря и евлогий с особым подбором элегических формул⁵.

В историческом Табасаране, в отдаленных отрогах Джуфу-дага, расположилось селение Марага. Об этом ауле сообщает «голштинский посол»

¹ Сосунов Г. С. Еврейские памятники Восточного Кавказа. Махачкала, 2007.

² Сосунов Г. С. Эпиграфические памятники горских евреев Восточного Кавказа XVII–XIX веков: автореф. дис. ... канд. ист. наук. Махачкала, 2009. С. 6–7.

³ См.: Аликберов А. К. Эпоха классического ислама...

⁴ Там же. С. 460, рис. 32.

⁵ Кашовская Н. В. Свод еврейских надгробных текстов Южного Дагестана: полевая фиксация, датировка, стилистические особенности эпитафий // Материалы XXXVI и XXXVII Среднеазиатско-Кавказских чтений. Этнология, история, археология, культурология. 2012–2013 гг. Лавровский сборник. СПб., 2013. С. 55–62; Она же. Эпиграфическая экскурсия в горное селение Лайлаши // Страницы истории и культуры евреев Грузии (по следам экспедиции 2013 г.). М., 2014. С. 84.

Адам Олеарий, в 1637 г. посетивший Дагестан. В своем свидетельстве о торговле табасаранских евреев в Шемахе он указывает на селение Марага как на одну из торговых остановок¹. О ней упоминает в своем описании Иуда Черный, в 60-е гг. XIX в. он насчитал в ауле 16 «дымов»². В «Асари-Дагестан» или «Исторические сведения о Дагестане» Гасана-Эфенди Алкадари³ перечисляются селения Южного Дагестана. Марага в северном Табасаране записана в одном ряду с Рукелем, Митагами и другими селами⁴.

В коротких замечаниях Иуды Черного и Гасана Алкадари старая Марага предстает смешанным в национальном отношении поселением, где жили азербайджанцы и евреи. Однако у И. Ш. Анисимова, объездившего эти края в конце XIX — начале XX в., среди селений Табасарана, где были еврейские дома, Марага уже не числится. Создается впечатление, что жители еврейского квартала к этому времени расселились в иные аулы⁵.

На уцелевших трех надгробиях, два из которых обнаружены *in situ* на могильных ямах, и одно найдено лежащим на поверхности, просматриваются полустертые многострочные надписи. Эпитафии содержали структурированную формулу, специфическую информацию и были датированы: два относились к первой половине XVI в. (1511 г., 1532 г. соответственно), а третье — к XIX в. (1878 г.)⁶. Эти три камня, между которыми пролегло почти четыре столетия, содержат религиозно-светские поминальные тексты, которые уже можно считать единой, сложившейся традицией. Но что важно, они даже во фрагментарном состоянии подтверждают распространенный нарратив: Марага лежала на пути купцов и семей мигрантов из Ширвана, городов Шемахи и Кубы⁷. На еврейском кладбище Кубы в эпитафиях встречаются те же, что и в Мараге, эвфемизмы: *למי לבית עולם*, — «ушел в Дом вечности», — и те же элегические заключительные формулы, как полной цитатой, так и в аббревиатурном варианте⁸. Подобные примеры фиксируют не совпадение, а общую традицию,

¹ *Олеарий А.* Описание путешествия в Московию и через Московию в Персию и обратно. СПб., 1906. С. 487; *Козубский Е. И.* Указ. соч. С. 61–63, 86.

² *Черный И. Я.* Горские евреи. С. 42.

³ Гасан-Эфенди Алкадари, ученый-историк, философ, поэт-просветитель (1834–1910).

⁴ Алкадари Гасан. «Асари-Дагестан». — Электронный ресурс: URL: <http://yandex.ru/click/jsredir?from=yandex.ru> (дата обращения: 02.02.2022).

⁵ *Анисимов И. Ш.* Указ. соч. С. 182–183.

⁶ *Кашовская Н. В.* Введение в еврейскую эпиграфику Дагестана // Кавказ: перекресток культур. Вып. 4. СПб., 2024. С. 166.

⁷ *Куповецкий М. С.* К исторической демографии этнотерриториальных групп горских евреев Азербайджана в XVII–XIX вв. // Библиотека Евроазиатского еврейского конгресса. М.; Иерусалим, 2010. С. 149.

⁸ См. фото по публикации: *Кашовская Н. В.* Введение в еврейскую эпиграфику Дагестана. С. 157. Автору удалось совершить научное путешествие по Северному Азербайджану в рамках совместного с АН Азербайджанской ССР проекта, в ходе которого был собран альбом фотографий; фото А. Гезенцевей, март 1991 г.

позволяющую сохранять структурный стиль эпитафий на протяжении всего наблюдаемого времени.

Целью караванного купеческого пути, проходившего через Марагу, был Дербент, город, в котором при любой политической власти не переставали шуметь рынки. А для путешественников и ученых этот город всегда оставался заветной и многообещающей целью.

Однако совсем рядом с аулом Марага, в направлении к Дербенту, находилось селение Хели-Пенджик, где в определенное историческое время сложилась и нашла свое обетованное место еще одна еврейская община, о чем свидетельствует и кладбище, и название скалы, живописно нависшей над старой дорогой, ведущей к нему, — «Еврейская скала». По эпитафиям на 44 уцелевших надмогильных памятника определяются хронологические рамки некрополя: 50-е гг. XIX в. и первые два десятилетия XX в., что косвенно указывает на переселенческий состав общины и на причину краткого времени его существования. Зафиксированы параллели с эпитафиями из приморского селения Нюгди и соседнего аула Карчаг — они усматриваются в способе передачи даты (по Малому счислению — ל"פ"ק) и общих и там, и там редко употребляемых эпитетах. На 70-е гг. XIX в. приходится возможный переезд в Хели-Пенджик и небольшой группы семей из Мараги, так как на кладбище был обнаружен ряд однотипных по архитектуре, почерку и стилю стиха памятников-подражателей третьему (1878 г.) сохранившемуся марагинскому надгробию — по всем эпиграфическим характеристикам видно, что это была одна семья¹.

Ситуативная реальность эпитафий приближает историка к пониманию конкретного исторического момента, так как бесспорная правдивость такого источника обнажает неизвестную суровость бытия.

Среди нависших над Дербентом круч Джалганского хребта затерялось старое, заросшее колючим кустарником кладбище. Это все, что осталось от селения Абасаво². В XVIII в. и еще в начале XIX в. оно признавалось наиболее крупным поселением долины и центром духовной жизни всей еврейской общины округа, где жили теологи и поэты, создавались пиюты и теологические комментарии³.

Возникновение селения связывают с депортацией в 30-х гг. XVII в. еврейского населения Дербента. Многочисленная община покинула город, и большинство семей осело в новом селении, названном Абасаво. Приходится отметить крайне плохое его состояние, многие памятники повалены,

¹ *Кашовская Н. В.* Введение в еврейскую эпиграфику Дагестана. С. 169.

² В литературе встречается различные варианты написания названия этого исторического места: Аба-Сава, Абасава, Абасаво. — Электронный ресурс: URL: <http://jewishencyclopedia.ru/article/11277> (дата обращения: 10.04.2021). Здесь и далее, по предложению И. Г. Семенова, — Абасаво.

³ Электронная еврейская энциклопедия. — Электронный ресурс: URL: <http://jewishencyclopedia.ru/article/11277> (дата обращения: 10.04.2021).

тексты, особенно вырезанные на небольшую глубину, подвержены разрушению. Все же удалось обнаружить памятники раннего времени и дополнить их описание, сделанное в 1869 г. И. Черным. Путешественник отметил самое раннее увиденное им надгробие 1687 г. Включение эпитафий надгробий с Абасаво (1683, 1692, 1695 гг.) в корпус дагестанских текстов хронологически позволило убедительно реконструировать миграционную картину, оживить повествование об истории заселения еврейскими общинами каспийского Приморья. По надписи 1683 г. стало известно о переезде Аарона бен Йосефа из персидского города Дагар / Дугар, который, вероятно, был местом его рождения: город в исторической области на юго-западном побережье Каспия, между городами на севере Ардебиль и на юго-запад от Миян и Хельхаль¹. Это свидетельствует о глубокой миграции с земель Персии.

Всего надмогильных камней с эпитафиями уцелело чуть более 30, все они подтверждают историческую картину середины XVIII в., когда Абасаво объединило перемещенные общины. Востребованное ныне направление: изучение личных родословных, — позволяет привлечь генеалогические нарративы². Так, один из переселенцев из Исфахана (Иран) раби Шельми-Раббин, к которому уходят корни известной дербентской семьи Ханукаевых, стал возможным основателем Абасаво (конец XVI — начало XVII в.); на кладбище уцелел надгробный камень его потомку, Моше бен Шломо (рис. 5), главе общины в Абасаво, убитому в 1714 г. мусульманским лидером Хаджи-Давудом³.

Абасавинский комплекс дает нам еще одно основание говорить о внутренней миграции, ее возможных причинах и направлении⁴. С XVII в. (памятники 1692, 1695 гг.) абасавинские поэты-мастера эпитафийного стиха стали использовать определенные библейские цитаты из Даниила (12:2) и Исаяи (26:19); такой эпитафийный прием в традиции сохраняется вплоть до начала XIX в., до расселения общины в Дербент и иные аулы Дагестана. Регистрируются эти цитаты в эпитафиях селения Джерах примерно в это же время (с 1813 г.). В течение 15 лет первой половины XIX в. на 10 памятниках, в некрологах в поминальном тексте используются эти вдохновенные строки, призывающие помнить о близких⁵. Именно по эпиграфическим материалам в период Кавказской войны (1817–1864 гг.) наблюдается мобильность стилистического языка надгробных текстов, неустойчивость почерков, особое разнообразие архитектурных форм надмогильных памятников. В общине, укрытой горами, искали прибежище соплеменники из других селений, но она и сама страдала от преследований с обеих сторон

¹ Кашовская Н. В. Введение в еврейскую эпиграфику Дагестана. С. 170–171.

² Семенов И. Г. Ханукаевы. Махачкала, 1999. С. 41.

³ Там же. С. 5.

⁴ Кашовская Н. В. Введение в еврейскую эпиграфику Дагестана. С. 170–171.

⁵ Там же. С. 187.

в кровавой войне двух властителей: селяне погибали в стычках, кто-то успевал перебираться в Дербент.

Описание вынужденных миграций достаточно подробно приводится в Е. И. Козубским¹ в его «Истории Дербента». В ходе разгоревшейся войны между Сурхай-ханом Казикумухским² и Шихали-ханом Дербентским, предшествовавшей вступлению в битву за Восточный Кавказ России и Персии, правитель Кази-Кумуха вырезал население старого аула Абасаво. Шихали-хан приказал уцелевшим абасовинцам (около 160 человек) перебраться под защиту дербентских крепостных стен и выделил им участок под застройку³.

Рассказы о евреях Дербента и его округи приводят многие путешественники, но тот квартал, который в этом городе именуется «еврейским», появился лишь в 1798–1799 гг. Из этого следует, что для евреев «до конца XVIII века существовал запрет жить в самом Дербенте»⁴. Место в городе, что было отведено для абасавинских переселенцев, болотистое и кишело малярийными комарами. Прошел не один год, пока переселенцы засыпали болото особой глиной, привозившейся ими на арбах с берега реки Рубас, в двадцати километрах от города⁵. Лишь после этого они построили там свои дома, ставшие первыми постройками еврейского квартала (*магала*). Шихали-хан (1791–1806), ставший ханом Дербента после смерти Фатали-хана, уравнил евреев в правах с мусульманами, предоставил им статус постоянных жителей Дербента и разрешил селиться в центре города. Так у южной крепостной стены появился новый еврейский квартал, получивший название «Тенге-махала».

В 1806 г. Дербентом овладели русские войска. Были установлены границы с Персией и Турцией, но из-за постоянно возникавших локальных конфликтов пограничная линия была весьма условной⁶. На подвижных южных границах постоянно назревали военные столкновения, подобные события произошли у границ Дербента в 1830 г., тогда в месяце Ав (июль — август) 1830 г. были похоронены 12 мужчин (Мордахай с сыновьями). Эти погребения положили начало новому дербентскому еврейскому кладбищу⁷.

На этом можно закончить персидский период истории восточно-кавказского иранизированного еврейства. Но на всем протяжении последовавшей

¹ Е. И. Козубский, действительный член-секретарь Дагестанского статистического комитета.

² Кюринский (Сурай-хан сумел объединить обе области).

³ Козубский Е. И. Указ. соч. С. 92, 124–125.

⁴ Семенов И. Г. Горские евреи...

⁵ Семенов И. Г. Там же.

⁶ Козубский Е. И. Указ. соч. С. 92, 125.

⁷ Данные надгробия были включены в фотоальбом Г. С. Сосунова «Еврейские памятники Восточного Кавказа» под номерами № 134–138; *Кашовская Н. В.* Иудеи в историческом пространстве Дагестана (из опыта каталогизации еврейских надгробных памятников Южного Дагестана) // Кавказ: перекресток культур. СПб., 2015. С. 103.

Кавказской войны (1817–1864 гг.), войны России и спровоцированной событиями предшествовавших противоборств мелких отдельных кавказских ханств и вызревавшей в них внутренней новой оппозиционной силе — имамата Шамиля, — за дербентскими крепостными стенами и в горных селениях вынуждено было укрываться еврейское население Южного Дагестана¹.

В этих условиях межкагалное сообщение усиливается, и о путях внутренней миграции этой небольшой группы дают реальное представление эпитафии на надгробиях еврейских кладбищ. На некрополе горного селения Маджалис, в 30 км от Дербента, было обнаружено надгробие с почти копийным содержанием эпитафии и почерком руки того же мастера, их создавших².

Еврейское население непосредственно примыкавших к Дербентскому ханству с юго-запада сельских равнинных поселений: Нюгди, Мамрач, Хош-Мемзиль, Аглоби, и горных: Араг, Ханджалкал, — сумело сохранить свой диалект разговорного языка³, который был близок к дербентскому и практически неотличим от него⁴.

К XVIII в. в Дагестане Дербентское ханство и владение уцмия Кайтагского являлись основными районами, где жили горские евреи. Южнее Дербента в прикаспийской долине р. Самур (Мушкур, Мискур) образовался сложнейший сплав потомков кавказских албан и переселявшихся сюда армян, азербайджанцев, отчасти арабов и татов, западных иранцев по языку, разного вероисповедания (иудаистов, «горских евреев — «джухур», мусульман — шиитов и суннитов, а также христиан-григорианцев)⁵.

В Нюгди сохранилось огромное еврейское кладбище, уцелевших надгробий чуть более 200, не считая 50 просевших могильных ям, над которыми памятников не сохранилось⁶.

Наиболее старые из обнаруженных надмогильных памятников датируются концом XVIII в. (1799 г.), а последние по времени относятся к первому десятилетию XXI столетия. На 1867 г., по свидетельству Иуды Черного, в селении проживало 38 евреев⁷, а к 1886 г. — 778, в 1897 г. — 479, в 1926 г. — 276 евреев⁸.

¹ Семенов И. Г. Горские евреи...

² Кашовская Н. В. Иудеи в историческом пространстве Дагестана... С. 104–105.

³ Беккер М. В. Евреи Дагестана // Материалы и сообщения Международной научно-практической конференции «Дербент — город трех религий». Дербент, 2015. С. 184–185; Викторин В. М. Этнолингвистический татский массив: три религии монотеизма в селениях вокруг Дербента (XVII–XIX вв.): исходная общность и новые встречи // Материалы и сообщения Международной научно-практической конференции «Дербент — город трех религий». Дербент, 2015. С. 191–193.

⁴ Семенов И. Г. Горские евреи...

⁵ Аликберов А. К. Эпоха классического ислама... С. 455; Кашовская Н. В. Иудеи в историческом пространстве... С. 107; Викторин В. М. Указ. соч. С. 92.

⁶ Кашовская Н. В. Введение в еврейскую эпиграфику Дагестана. С. 178–180.

⁷ Черный И. Я. Горские евреи. С. 42.

⁸ Семенов И. Г. Горские евреи...

Эпиграфические поездки способствовали выявлению одновременно, синхронного селению Ньюджи, существования еще одной общины в Табасаране — Карчаг. Предание относит ее появление к середине XVII в., т. е., к персо-мидийскому переселению 1646 г. евреев в Кубу и последовавшей их новой миграции в Карчаг¹.

Иудейский некрополь находился на вершине большого глиняного холма, доминирующего над современным селением на юго-западе. Стелы, выполненные в основном из песчаника, почти все оформлены экраном-рамкой по образцу мусульманского кладбища, расположенного рядом, чаще прямоугольной или треугольно-арочной формы. Поразительны более точные копии мусульманских памятников, где вырезанные экраны антропоморфной формы² декорированы по полю резной плетенкой. На кладбище Джераха мы регистрируем такие же примечательные — с антропоморфными экранами, аналогичными карчагским, — надмогильные стелы. Они относятся к раннему хронологическому рубежу существования общины и некрополя: от 90-х гг. XVIII в. Поздняя нижняя хронологическая граница кладбища определяется по эпитафиям началом XX в.

На исследованных за последние годы некрополях селений Южного Дагестана были зафиксированы более 1000 уцелевших надгробий. Кладбища занимали небольшие площади, что может косвенно указывать на продолжительность жизни в селениях. При установленных по эпитафиям хронологических границах некрополей и количеству погребений выявляется демографическая и социально-экономическая картина: дольше других существовавшие общины Карчага, Джераха, Ньюджи — это 7–8 поколений, которые укладываются в 250 лет, не более.

Топография кладбищ позволила получить весьма важную информацию к пониманию погребального обряда и соблюдения традиции. Наблюдается строгая ориентация могильной ямы и установленного над ней памятника по сторонам света: северо-восток — юго-запад, лицевая сторона, где наносился текст эпитафии, обращена на запад (берег Каспия, Дагестан относительно Иерусалима находится на востоке).

Зафиксированные надписи отражают степень религиозности в еврейских общинах Дагестана: это умение сложить эпитафию, знание библейского текста. Собранный свод эпитафий к XXI в. оказался чуть ли не единственным источником в изучении языка и религиозной традиции, понимания особенностей исторического существования еврейских общин. Восточно-кавказские надписи дополняют еврейскую историческую палеографию, ибо в практике жизни еврейских общин Дагестана и Азербайджа-

¹ Аликберов А. К. Эпоха классического ислама... С. 455; Беккер М. В. Указ. соч. С. 184–185.

² Такую форму поля для эпитафий можно рассматривать как мавританскую арку, но в упрощенном или грубом исполнении.

на процесс перехода на печатный квадратный шрифт в эпиграфике стал наблюдаться лишь с середины XIX в. Относительно палеографической оценки показательно кладбище общины Джераха, где, несмотря на замкнутость поселения горными отрогами, зафиксировано 6 почерков, «перекочевавших» из других селений Южного Дагестана (и ни один из них не приобрел в общине устойчивость)¹.

Современные направления в изучении быта, обычаев, языка горских евреев постепенно сформировали и иное отношение к надмогильному памятнику: он из обособленного объекта превратился в комплексный научный источник по истории народа и страны, так как позволяет определить датировку некрополя и региона в целом. Так надгробный памятник и эпитафия приобретали значение важнейшего письменного документа, запечатленного в камне.

Другой вопрос, способен ли такой источник предоставить какие-либо сведения о волнах переселений: какое отношение они имели друг к другу, пересекались ли различные группы еврейского населения между собой и с другими этническими группами, особенно в городах, или представляли независимые друг от друга исторические процессы?² Эпитафии, поскольку они датированы, надежно фиксируют факты переселений, — уже поэтому они заслуживают самостоятельного и глубокого изучения. Проблема обращения в иудаизм хазар, алан, тюрков и других народов, безусловно, ожидает новых исследований и открытий. Предположение, что различные исторические эпохи обусловили разные судьбы еврейских переселенцев в этом регионе — одно из обещающих и результативных направлений.

Список сокращений

ВДИ — Вестник древней истории

ЖМНП — Журнал Министерства народного просвещения

КБН — Корпус Боспорских надписей

МАИЭТ — Материалы по истории, археологии и этнографии Таврии

CIRB — Corpus inscriptionum Regni Bosporani (лат. Корпус Боспорских надписей)

¹ Кашовская Н. В. Введение в еврейскую эпиграфику Дагестана. С. 192.

² Аликберов А. К. Вступительное слово. С. 7–10.

Приверженцы ислама в Хазарии (по данным арабо-персидских источников)

Татьяна Михайловна Калинина
Институт всеобщей истории РАН

В научной и популярной литературе часто встречается утверждение о принятии хазарским хаканом ислама в результате поражения, нанесенного Марваном ибн Мухаммадом в 737 г., после чего якобы началось повсеместное утверждение этой религии среди населения.

Как известно, после ряда поражений арабских сил на Кавказе военачальником был назначен Марван ибн Мухаммад для исправления такого положения. В 30-х гг. VIII в. он совершил ряд успешных походов на Кавказ, а в 737 г. через Дарьял и Дербент вышел в прикаспийские области и далее вглубь степной части Предкавказья. При этом арабское войско вышло за пределы территории Хазарии, достигнув области расселения народа ас-сакалиба за пределами некоей реки ас-Сакалиба¹. Силы Марвана разбили хазарскую армию, после чего, по данным двух арабских авторов, хазарский предводитель согласился принять ислам².

¹ Рекой ас-Сакалиба историки часто считали Дон или Волгу. Однако эта водная артерия является собирательным образом, отражающим общее представление арабских писателей о водной связи севера и юга Восточной Европы. Эпизод с нападением на сакалиба является дискуссионным. См., например: *Тортика А. А.* Северо-Западная Хазария в контексте истории Восточной Европы (вторая половина VII — первая четверть X в.). Харьков, 2006. С. 262–301.

² Обзор сведений см.: *Артамонов М. И.* История хазар. Л., 1962. С. 218–224; *Новосельцев А. П.* Хазарское государство и его роль в истории Восточной Европы и Кавказа. М., 1990. С. 172–188; *Гараева Н. Г.* Сведения арабских и персидских источников о походах к северу от Дербента (22/642–119/737 гг.) // История татар с древнейших времен: В 7 т. Т. I: Народы степной Евразии в древности. Казань, 2002. С. 440–444; *Blankinship Kh. Yahya.* The End of the Jihād State: The Reign of Hishām ibn ‘Abd al-Malik and the Collapse of the Umayyads. Albany, 1994. P. 172–173; *Dunlop D.* The History of the Jewish Khazars. Princeton, 1954. P. 81–87; *Czegledy K.* Khazar Raids in Transcaucasia in 762–764 A.D. // Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae, 1960. T. XI. Fasc. 1–3. P. 75–88; *DeWeese D. A.* Islamization and native religion in the Golden Horde: Baba Tükles and conversion to Islam in historical and epic tradition. The Pennsylvania State University Press, 1994. P. 76; *Dan Shapira D. I.* The Khazar Account on the Ardabil War and the Problem of its Authenticity // Eurasia in the Middle Ages. Studies in Honour of Peter B. Golden. Wiesbaden, 2015. P. 334; *Zeki Validi Togan A.* Ibn Fadlan’s Reisebericht. Leipzig, 1939. S. 302–307; P. 173; *Zimonyi I.*

Арабские историки IX–X вв., рассказывавшие об этом и других событиях, весьма часто, хотя и не всегда, указывали имена своих информаторов, сведения которых по цепочке восходили к свидетелям ранних событий, в то время как сами писатели отстояли от них на десятилетия и даже века. С одной стороны, таким свидетельствам можно доверять. Но с другой необходимо учитывать, что литератор приносил в описание свои методы изложения, свои предпочтения и пристрастия, атмосферу своего века, поэтому способы работы историка имеют большое значение.

Халифа ибн Хаййат (ум. 854 или 858) в «Истории» («Та'рих») при изложении завоеваний на Кавказе опирался на данные Абу Халида Йусуфа ибн Са'ида ал-Басри (ум. 805/806), в свою очередь, ссылавшегося на Абу-л-Хаттаба ал-Асади и Абу ал-Бара ан-Нумайри, чьи записи были сделаны в последней четверти VIII в. Следовательно, материалы Халифы ибн Хаййата наиболее близки к событиям первой трети VIII в., а как историк он строг и не склонен к преувеличениям¹.

Ал-Балазури (ум. 892) в «Книге завоевания стран» («Китаб футух ал-булдан») рассказывал о сражениях в целом по хронологической последовательности, хотя не всегда указывал дату конкретного события. Он основывался на материалах Абу Бара 'Анбасу ибн Бахра ал-Армани (вероятно, идентичного Абу Бара ан-Нумайри), использовал, но не называл Абу Михнафа (ум. 774), а также современников событий — выходцев из городов Кавказа².

Ат-Табари (839–922/923) в «Истории пророков и царей» («Тарих ар-русул ва-л-мулук») цитировал и часто называл при этом имена информаторов, располагая краткие упоминания о событиях по времени³.

Ибн А'сам ал-Куфи (ум. 927) в некоторых случаях приводил иснады, иногда с искажениями в именах. В то же время он опирался на труды предшественников в стиле «ахбар», т. е. развлекательного жанра, а также на

The origins of the Volga Bulgars. Szeged, 1992. (Studia Uralo-Altaica, 32). P. 69–71. Этот список не является исчерпывающим.

¹ Халифа ибн Хаййат. Та'рих Акрам Дийа' ал-'Умари. Ан-Наджаф, 1386/1967 (на араб. яз.). С. 32–35, 45; Сипенкова Т. М. «История» Халифы ибн Хаййата как источник по истории арабских завоеваний на Кавказе и в Закавказье // Историография и источниковедение истории стран Азии и Африки. Л., 1980. С. 76–81; Бейлис В. М. Сообщения Халифы ибн Хаййата ал-'Усфури об арабо-хазарских войнах в VII — первой половине VIII в. // Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования 1998 г. М., 2000. С. 33, 41–43 (пер.); Гараева Н. Г. Реконструкция событий кавказских походов Мервана ибн Мухаммада (735–740 гг.) // Бартольдские чтения. Тезисы докладов и сообщений. М., 1984. С. 26; Она же. Сведения арабских и персидских источников о походах... С. 442, 461 (пер.).

² Liber expugnationis regionum, auctore Imamo Ahmad ibn Djarir al-Beladsori... / M. J. de Goeje. Lugduni Batavorum, 1866. P. 207–208; Гараева Н. Г. Сведения арабских и персидских источников... С. 442–443, 462 (пер.)

³ Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed ibn Djarir at-Tabari cum aliis / De Goeje. Lugduni Batavorum, 1839. Ser. II, pars 3; 1879–1880. Ser. III, pars I. P. 1560, 1562, 1635; Гараева Н. Г. Сведения арабских и персидских источников о походах... С. 443, 463 (пер.); Dan Shapira D. I. Op. cit. P. 320–322.

исторические сочинения антецессоров, как например, ал-Мада'ини (752/753—848/849) и др. Его стиль изложения цветист, картины битв, описания внешности и разговоры военачальников, происходившие более столетия назад, изобретательны и красочны, именно поэтому на него нечасто ссылались последующие литераторы¹.

Ийас ибн ал-Касим ал-Азди (ум. 945/946) в книге «История Мосула» («Та'рих ал-Маусил») в части политической истории Халифата уделил внимание деятельности Марвана ибн Мухаммада и повторил сведения Халифы ибн Хаййата².

Бал'ами (ум. 974), его «История Табари» («Тари-е Табари») была заявлена как сокращенный перевод книги ат-Табари на персидский язык, но автор включил в него фрагменты и из других сочинений, в данном случае — информацию Ибн А'сама ал-Куфи, возможно, потому что ат-Табари не привел сведений о походе Марвана 737 г.³

Ибн ал-Асир (1160—1233) в «Совершенной книге по истории» («ал-Китаб ал-камил фи-т тарих»), составленной по хронологической летописной системе, использовал сведения ат-Табари и Ибн А'сама ал-Куфи, приводя, как и последний, примеры якобы разговоров действующих лиц, но редактируя данные предшественников⁴.

Информация о событиях 737 г. показана следующим образом:

Халифа ибн Хаййат

731—732 — стычки Масламы ибн 'Абд ал-Малика, предшественника Марвана ибн Мухаммада, с хазарами.

732—733 — назначение наместником Арминии и Азербайджана Марвана ибн Мухаммада, набег Марвана на ас-сакалиба после перехода реки ар-Р.мм.

¹ Kitab al-Futuh by Abu Muhammad ibn al-A'tham al-Kufi / 'Abd al-Wahh al-Bukhari. Vol. VIII. Hyderabad, 1975. P. 69—74; Абу Мухаммад Ахмад ибн Асам ал-Куфи. Книга завоеваний (извлечения по истории Азербайджана VII—IX вв.) / Пер. с араб. яз. З. М. Буниятова. Баку, 1981. С. 50 (пер.); Гапаева Н. Г. Сведения арабских и персидских источников о походах... С. 443, 464—469 (пер.); Conrad L. I. Ibn A'tham and his History // Al-'Uşūr al-Wustā. Part 23. Edinburg, 2015. P. 87—125.

² Гапаева Н. Г. Реконструкция событий... С. 26; Oğuzhan İbrahim. A Political Opponent in the 'Abbasid Period: Azdī and his Ta'riḫ Al-Mawṣil / Ābbāsiler Devrinde Siyasi Bir Muhaliḫ: Ezdī ve Tārīḫu'l-Mevsil'i // Siyer Araştırmaları Dergisi. 2021. Sayı 10. S. 177—195.

³ Bel'ami, Abou-'Ali Mo'hammed. Chronique de Abou-Djafar-Mo'hammed-Ben-Djarir-Ben-Yezid Tabari. Traduite sur la version persane d'Abou-Ali Mohammed Bel'ami d'après les manuscrits de Paris, de Gotha, de Londres et de Canterbury, par M. Hermann Zotenberg. Pt. V. Paris, 1874. P. 289 (пер.); Гапаева Н. Г. Сведения арабских и персидских источников о походах... С. 443—444; Dan Shapira D. I. Op. cit. P. 319—320.

⁴ Ibn-el-Athiri Chronicon quod perfectissimum inscribitur / C. J. Tornberg. Uppsaliae et Lugduni Batavorum, 1871. T. V. P. 129, 131, 160; Гапаева Н. Г. Сведения арабских и персидских источников о походах... С. 444; 470—471 (пер.); Dan Shapira D. I. Op. cit. P. 320—322; Zimonyi I. Op. cit. P. 72—73.

737 г. — поход мимо Баланджара на город ал-Байда', бегство хакана из него.

Ал-Балазури

Без дат. Сражения Масламы ибн 'Абд ал-Малика и Марвана ибн Мухаммада с хазарами. Назначение Марвана наместником. Нападение Марвана ибн Мухаммада со стороны Баб ал-Абваба на 20 000 ас-сакалиба в стране хазар и переселение их в Кахетию (*Хакит*). Принятие ислама главой ('азим) хазар с утверждением на царство Марваном. Подробности разговоров хакана и посланца Марвана.

Ат-Табари

731–732 — рейд Масламы по стране хакана, убийство сына хакана.

732–733 — возвращение Масламы из похода на хазар, укрепление города Баб ал-Абваб, назначение Марвана ибн Мухаммада правителем Арминии и Азербайджана.

737–738 — Марван ибн Мухаммад — правитель Арминии и Азербайджана.

Ибн А'сам ал-Куфи

Без дат. Подробное и красочное описание якобы одной и той же войны, ведущейся с хазарами, и Масламой ибн 'Абд ал-Маликом, и Са'идом ибн 'Амром ал-Хараши, и Марваном ибн Мухаммадом, как бы одноразово. Назначение Марвана наместником Арминии и Азербайджана, рассказ о походе Марвана на хазар из Самандара, поход армий Марвана и Усайда ибн Зафира ас-Сулами на город ал-Байда. Плен 20 000 сакалиба. Переход реки ас-Сакалиба. Принятие ислама хаканом. Эффектные переговоры, колоритные детали, цветистые обороты.

Ибн ал-Асир

731–732 — захват Масламой части страны хазар, убийство сына хакана, возвращение в Баб ал-Абваб.

732–733 — назначение Марвана наместником Арминии и Азербайджана, нападение на царя хазар, нашествие на их страну «до крайнего предела». Детали похода и подробности разговоров.

737 — поход Марвана на Арминию, страну алан, страну хазар мимо Баланджара, нападение на ал-Байда и бегство хакана.

Ибн ал-Асир еще раз возвращался к информации о принятии ислама царем хазар, но в этом фрагменте он передал сведения писавшего по-арабски персидского философа и историка Ибн Мискавайха (932/93 или 936 — 1030) из «Книги опыта народов и осуществления заданий» («Таджариб ал-Умам ва Та'акиб ал-Химам») за 965 год. Об этом см. ниже.

Сравнение данных показывает, что Халифа ибн Хаййат рассказал о стычках Масламы с хазарами и о двух походах Марвана на хазар в 732 и 737 гг., ал-Азди повторил сведения. Ал-Балазури же считал несколько кампаний Марвана (731–732 и 737 гг.) единовременными. Ал-Куфи свел воедино действия Масламы и последующие нападения Марвана на хазар. Его изложение всех давнишних событий, в том числе согласие хакана, его родственников и жителей страны принять ислам напоминает скорее литературный или устный топос, чем историческое повествование. В информации ат-Табари кратко и строго разграничены действия Масламы, назначение Марвана, но о его войнах с хазарами известий нет. Поэтому Бал'ами, переводя на персидский язык книгу ат-Табари, воспользовался сведениями Ибн А'сама ал-Куфи и включил его рассказ о походе Марвана в свой труд. Ибн ал-Асир использовал недатированные данные ал-Балазури и ал-Куфи, а также зафиксированные во времени известия ат-Табари, основанные на информации Халифы ибн Хаййата. Под 732 годом ат-Табари зафиксировал назначение Марвана на пост наместника Арминии и Азербайджана и включил в свой труд краткие известия ал-Куфи о походе Марвана на хазар в 737 г., не упомянув о принятии хазарским хаканом ислама, как и о нападении на аса-сакалиба.

Таким образом, выясняется весьма сложное сочетание свидетельств разных авторов: зависимость друг от друга, редактур при передаче сообщений, перенос и соединение дат разных событий. Как было верно подмечено, сообщения о походах Марвана ибн Мухаммада на хазар достоверны, в то время как красочные детали и вести о переходе в ислам хазарского владыки (возможно, и не хакана, а одного из руководителей войска) ненадежны¹. Эти схожие известия передают только два писателя — ал-Балазури и Ибн А'сам ал-Куфи, опирающиеся на единый первоисточник.

О принятии мусульманства хазарами есть также более позднее оригинальное сообщение писавшего по-арабски персидского философа и историка Ибн Мискавайха (932/93 или 936 — 1030) в «Книге опыта народов» («Таджариб аль-Умам»). В ряд политических событий 965 г. он включил нападение на страну хазар тюрок, вследствие чего хазары обратились за помощью в Хорезм и получили ее, но за счет перемены веры — из иудаизма в ислам, что не коснулось царя (*малик*)². Эту информацию через два столетия продублировал Ибн ал-Асир, добавив, что впоследствии и царь был обращен³. Еще веком

¹ Гараева Н. Г. Источники Ибн ал-Асира об арабо-хазарских войнах 103–121 гг. х. (721–739 гг.) // Бартольдские чтения. Тезисы докладов и сообщений. М., 1990. С. 18–19; Она же. Сведения арабских и персидских источников о походах... С. 444; Новосельцев А. П. Указ. соч. С. 148.

² The Eclipse of the Abbasid Caliphate of the 4th Islamic century; The concluding portion of the Experiences of the Nations by Miskawaihi... Arabic text. Vol. II / Ed. by H. F. Amedroz. Oxford, 1921. P. 209.

³ Ibn-el-Athiri Chronicon... 1858. P. 418.

позже Шамс ад-Дин ад-Димашки (1256–1327) с прямой ссылкой на Ибн ал-Асира включил в свою книгу «Выборка времени о диковинках суши и моря» («Нухбат ад-дахр фи ‘аджа’иб ал-барр ва-л-бахр») ту же информацию¹.

Историки предполагали, что напавшие тюрки были огузами, которые выступили по подстрекательству напавших тогда же русов в связи с походом князя Святослава, или даже сами русы, названные арабским историком тюрками².

Есть неподтвержденная версия о помощи хазарам не властителей Хорезма, а хорезмийцев-мусульман из числа ларисийев, служивших хазарскому царю³, но существует также предположение о вмешательстве политических сил именно Хорезма⁴. Как первое, так и второе предположение не подтверждается источниками.

В арабской исторической традиции строгое следование установленному канону, носящему следы устной обработки, имеет основополагающее значение, поэтому не исключено, что в данном случае это были рассказы об обязательном переходе в ислам любых побежденных⁵. Арабские писатели всегда уделяли особое внимание случаям обращения кого-то из проигравших, но насколько реальными были такие акции, судить трудно.

Если показания арабских историков о мусульманстве хакана или другого владыки в первой половине VIII в. едва ли объективны, то известия арабо-персидских географов о существовании веры ислама среди населения Хазарии достаточно надежны. Эти показания давно и хорошо известны. Они имеются в безымянном наборе сведений о народах Восточной Европы, который исследовали называют Анонимной запиской, Описанием, Отчетом, Сводом и датируют второй половиной IX в.⁶ Исследователи

¹ [al-Dimashqi]. Nukhbat al-Dahr fi Ajaib al-Barr wa-al-Bahr, Cosmographie de Chems-ed-Din Abou Abdallah Mohammed ed-Dimichqui. Ed. by F. Mehren. St. Petersburg, 1866. P. 263.

² *Вестберг Ф.* К анализу восточных источников о Восточной Европе // ЖМНП. 1908. Новая серия, март. Ч. XIV. С. 6; *Бартольд В. В.* Арабские известия о русах // *Бартольд В. В.* Сочинения. Т. II. Ч. 1. М., 1963. С. 847–852; *Новосельцев А. П.* Указ. соч. С. 225–226; *Артамонов М. И.* История хазар. СПб., 2001. 2-е изд. С. 588–589. *Коновалова И. Г.* Падение Хазарии в исторической памяти разных народов // Древнейшие государства Восточной Европы, 2001 г. М., 2003. С. 180–181; *Dunlop D.* Op. cit. P. 244; *Zeki Validi Togan.* Op. cit. S. 319.

³ *Marquart J.* Osteuropäische und ostasiatische Streizüge. Ethnologische und historisch-topographische Studien zur Geschichte des 9. und 10. Jahrhunderts (ca. 840–940). Leipzig, 1903. S. 4; *Калинина Т. М.* Сведения Ибн Хаукаля о походе Руси времен Святослава // Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования. 1975 год. М., 1976. С. 94; *Коновалова И. Г.* Указ. соч. С. 183.

⁴ *Zeki Validi Togan.* Op. cit. S. 320.

⁵ *Большаков О. Г.* История Халифата. Т. IV: Апогей и падение арабского Халифата (695–750). М., 2010. С. 189; *Гараева Н. Г.* Источники Ибн ал-Асира... С. 18–20; *Она же.* Сведения арабских и персидских источников о походах... С. 441–442.

⁶ *Marquart J.* Op. cit. S. XXVIII et passim; *Заходер Б. Н.* Каспийский свод сведений о Восточной Европе: Горган и Поволжье в IX–X вв. М., 1962. С. 25–37 ff; *Lewicki T.* Żródła

приписывают авторство бывшему византийскому пленнику Муслиму ал-Джарми или саманидскому вазиру ал-Джайхани¹.

Арабо-персидские географы часто повторяли один и тот же сюжет, иногда изменяя его и добавляя новые данные. Но в отличие от историков, они редко приводили имя автора и не считали необходимым ссылаться на того, чья информация использовалась². Поэтому при обращении к таким материалам необходимо учитывать, что известия передавались от одного автора к другому без ссылок и критики, а первоисточник сведений, как правило, относился к гораздо более ранней эпохе, чем жили и создавали свои произведения географы. Известия о мусульманах в Хазарии повторяются от одного автора к другому, начиная с IX в.

Ибн Руста, создавший свою «Книгу драгоценных ожерелий» («Китаб ал-алак ан-нафиса») в первой трети X в., писал о мусульманах в двух городах хазар, там были мечети, имамы, муэдзины и школы³.

Неизвестный автор географического трактата «Границы мира с востока на запад» («Худуд ал-‘алам мин ал-Машрик ила-л-Магриб»), написанного в 80-х гг. X в., рассказал о пребывании в восточной половине Итиля мусульман и о семи судьях, каждый из которых разрешал споры людей своего вероисповедания, в том числе приверженцев ислама⁴.

Гардизи (XI в.) в труде «Украшение известий» («Зайн аль-ахбар») писал о существовании мечетей, имамов, муэдзинов и школ для мусульман в двух городах хазар. Его рассказ отличается от пересказа «Анонимной записки» только сообщением о налогах с них «сообразно имуществу каждого»⁵.

Ал-Бакри (ум. 1094) в «Книге дорог и царств» («Китаб ал-Масалик ва-л-Мамалик») привел те же сведения о двух городах хазар, где обитали, кроме христиан, язычников, иудеев, и мусульмане, у которых имелись мечети, имамы и муэдзины, а также семь судей, в том числе для мусульман. Он, единственный из всех, поведал об участии вероучителя ислама в про-

arabskie do dziejów Słowiańszczyzny. T. II. Cz. 2. Wrocław — Warszawa — Kraków — Gdańsk, 1977. S. 11–17; Мишин Д. Е. Сакалиба (славяне) в исламском мире в раннее средневековье. М., 2002. С. 50–53.

¹ Marquart J. Op. cit. S. XXVIII; Gockenjan H., Zimonyi I. Orientalische Berichte über die Völker Osteuropas und Zentralasiens im Mittelalter: Die Ġayhānī-Tradition (Ibn Rusta, Gardīzī, Hudūd-‘Ālam, al-Bakrī and al-Marwazī). Wiesbaden, 2001; Мишин Д. Е. Джайхани и его «Книга путей государств» // Восток (Oriens). 2009. № 1. С. 33–45.

² Крачковский И. Ю. Арабская географическая литература // Крачковский И. Ю. Избранные сочинения. Т. IV. М.; Л., 1957. С. 23; Халидов А. Б. Арабские рукописи и арабская рукописная традиция. М., 1985. С. 75.

³ BGA VII. P. 140.

⁴ Hudud al-‘Ālam. ‘The Regions of the World’. A Persian Geography 372 A.H.—982 A.D / Transl. and expl. by V. Minorsky. London, 1937. P. 161; Бартольд В. В. Введение к изданию Худуд ал-‘алам // Бартольд В. В. Сочинения. Т. 8. М., 1973. С. 544.

⁵ Бартольд В. В. <Извлечение из сочинения Гардизи «Зайн ал-ахбар»>: приложение к «Отчету о поездке в Среднюю Азию с научной целью. 1893–1894 гг. // Бартольд В. В. Сочинения. Т. 8. М., 1973. С. 36, 57 (пер.).

цессе принятия новой религии верховным владыкой Хазарии, убитого вследствие козней некоего иудея¹. Эта история не имеет аналога в прочих трудах арабских авторов, хотя были справедливые, на мой взгляд, соображения о воспроизведении ал-Бакри таких подробностей принятия иудаизма из книги ал-Мас‘уди². Последний, кратко сообщив о принятии иудаизма хаканом хазар в «Золотых копиях», оговорился, что подробно он говорил об этом в своих более ранних сочинениях³. Они до нашего времени не дошли, но ал-Бакри перенял из них весьма много информации, в том числе о хазарах. Поскольку в сочинение ал-Бакри включены известия и из «Анонимной записки», и из труда Ибрахима ибн Йа‘куба, что указывает на компилятивный характер сочинения, вполне вероятно предположение о заимствованном характере и таких данных ал-Мас‘уди.

Ибн Фадлан, проделавший долгий путь в 921–922 г. от Багдада до страны волжских булгар, в стране хазар не был, но привел сообщение из вторых рук. Он написал о приверженцах ислама, живших в одной из двух частей Итилия и о начальнике-мусульманине, который являлся приближенным царя и вел судебные разбирательства над приезжими мусульманами и прочими жителями. Он был единственным, кто назвал этого чиновника неясным термином «хазз»⁴. *Хазз* вершил правосудие над мусульманами в стране (*балад*) — так переводили текст Ибн Фадлана большинство исследователей⁵. А. П. Ковалевский в примечаниях к тексту отметил, что Ибн Фадлан словом «мадина» обозначал «город» в значении «столица», в том числе дважды — по отношению к Итилию, а термин «балад» в том же фрагменте Ковалевский перевел как относящийся к понятию «страна»⁶. Поэтому слово *балад* во фразе о полномочиях судьи им переведено как «страна».

¹ Kitab al-Masalik wa-l-Mamalik d’Abu ‘Ubaid al-Bakri / Ed. critique avec introd. et indices A. P. Van Leeuwen et A. Ferre. Tunis, 1992. Vol. I. P. 446.

² [Defrémery Ch.-F.] Fragments de géographes et d’historiens arabes et persans inédits, relatifs aux anciens peuples du Caucase et de la Russie Meridionale, traduits et accompagnés de notes critiques par M. Defrémery // Journal Asiatique, quatrième série. T. XIII, juin. Paris, 1849. P. 462–463.

³ *Maçoudî. Les Prairies d’or* / Texte et trad. par C. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille. T. II. Paris, 1863. P. 8–9.

⁴ *Ковалевский А. П.* Книга Ибн Фадлана о его путешествии на Волгу в 921–922 г. Статьи, переводы и комментарии. Харьков, 1956. С. 147; *Гараева Н. Г.* Арабские географы и путешественники о Волжской Булгарии // История татар с древнейших времен в семи томах. Т. II: Волжская Булгария и Великая Степь. Казань, 2006. С. 744; [Она же.] Ибн Фадлан // Духовное наследие. Поиски и открытия. Письменные памятники Волжской Булгарии=Рухи мирас: эзлэнүләр һәм та бышлар. Идел буе Болгар дәүләте язма истәлекләре. Вып. 12 / Сост.: Н. Г. Гараева, Л. Ш. Гарипова. Казань, 2021. С. 95.

⁵ *Zeki Validi Toğan A.* Op. cit. S. 102; *Ковалевский А. П.* Указ. соч. С. 147; *Гараева Н. Г.* Арабские географы и путешественники... С. 744; [Она же.] Ибн Фадлан. С. 95; [Кулешов Вяч. С.] Ахмад ибн Фадлан. Книга Ахмада ибн Фадлана / Пер. с араб. и примеч. Вяч. С. Кулешова. Путешествие Ибн Фадлана: волжский путь от Багдада до Булгара = Ibn Fadlan’s Journey: Volga Route from Baghdad to Bulghar: кат. выставки. М., 2016. С. 43.

⁶ *Ковалевский А. П.* Указ. соч. С. 147; С. 272, примеч. 949; С. 273, примеч. 953.

Однако термин *балад* переводится и как «страна», и как «город». Особенно значимым представляется тот факт, что весь фрагмент описывает не страну хазар, а столицу (*мадина*) Итиль. Известно и по иным источникам, что в этот город приезжали купцы, здесь жили и мусульмане.

При переводе в значении «страна» априори подтверждается присутствие большого количества приверженцев ислама именно в стране, а не в столице. Но предыдущие и следующие фразы этого фрагмента посвящены описанию жизни мусульман в городе Итиль, а вовсе не в стране. Замечу также, что в тексте здесь отмечена только одна мечеть, что подтверждает мою версию об известии о городе, а не стране, поэтому, по моей трактовке, нет оснований именно здесь переводить слово «балад» как «страна». Судья для мусульман жил и судил не где-то в стране, а в городе Итиль.

К этой проблеме тесно примыкает свидетельство о воинском контингенте мусульман *ал-арсийа* (*ал-ларисийа*)¹, упомянутом в книге «Золотые копи и россыпи самоцветов» ал-Мас'уди. Автор рассказал о присутствии в столице Хазарии Итиль хорошо вооруженного конного войска, служившего царю, получавшего от него жалованье, подчинявшегося собственному вазиру, носившему во времена ал-Мас'уди имя Ахмад ибн Куййа, и мусульманскому судье². Эти воины участвовали в походе против русов, напавших на побережье Каспия в начале X в.³ Большинство исследователей отдают предпочтение форме названия этой военизированной группы «ал-арсийа» и придерживаются версии, что она была частью народа, имя которого возводится к аорсам и аланам-асам⁴. Однако все версии строятся исключительно на возможных созвучиях, а в сущности, на бесосновательных предположениях, поскольку никаких подтверждений этимологических связей аорсов, асов или алан с названием *ал-арсийа* не существует⁵.

Также неубедительно выглядит версия о распространении названия воинского контингента мусульман в Итиле на отряды во всей Хазарии, например, тех, что были направлены на оборону северных и восточных границ и укрепления гарнизонов на Днепре под руководством визиря ларисийев Ахмада ибн Куййа (Кувайх)⁶. Такая гипотеза не имеет никаких подтверждений в источниках.

¹ В тексте книги ал-Мас'уди встречаются как одно, так и другое наименование этих мусульман.

² *Maṣūūdī*. Op. cit. P. 10–12.

³ *Ibid.* P. 22–23.

⁴ Обзор см.: *Калинина Т. М.* Конфликты внутренние и внешние в Хазарии середины IX века: воины *ал-ларисийа* (*ал-арсийа*) и мусульмане на Северском Донце // Древнейшие государства Восточной Европы. 2025 год. Пути и способы разрешения конфликтов. М., 2025. С. 61–79.

⁵ *Туаллагов А. А.* Ранние аланы. Владикавказ, 2014. С. 99–100; *Калинина Т. М.* Конфликты внутренние и внешние в Хазарии... С. 67.

⁶ Рассуждения об этой личности как о прототипе летописного Кия и возможном основателе Киева (Куйябы) представляют собой не более чем историоподобные фантазии,

В ряде памятников района Северского Донца обнаружены мусульманское население и захоронения по обычаям ислама конца VIII — середины X в., а также замечено укрепление этих поселений в середине IX в.¹ На Сидоровском комплексе, например, выявлены печи и санитарные сооружения в традициях исламского населения Средней Азии и замечено отсутствие костей свиньи. Линии укреплений, находки оружия и детали амуниции показали, что здесь находился воинский контингент мусульман среднеазиатского происхождения. Однако такие находки не обязательно относятся к воинам-ларисийцам. Выявлены следы пребывания пеших воинов, а находки конской сбруи, копий и пик крайне редки², в то время как ал-Мас‘уди говорил о ларисийцах (*ал-арсийах*) как конниках. Впрочем, на соседнем памятнике у с. Маяки, как и на прочих в округе, были все же найдены предметы конского снаряжения и вооружения, но там и встречается гораздо меньше следов пребывания мусульман³. Показательно, что в Сидоровском некрополе были обнаружены детские захоронения⁴, следовательно, обитал там не только гарнизон, но и простые жители.

В книге ал-Мас‘уди, как и в трудах указанных выше географов, есть информация о мусульманах не только в столице, а в целом в стране. Впрочем, эти данные весьма напоминают материалы указанных выше географов и восходят, вероятнее всего, к кругу информации «Анонимной записки». Как и прочие писатели, ал-Мас‘уди утверждал, что у мусульман есть мечети и школы. Никаких дополнительных свидетельств пребывания воинов-ларисийцев именно в стране хазар в книге ал-Мас‘уди не имеется. Наш автор, между прочим, отметил, что ларисийцами там называют всех мусульман страны, следовательно, такое название стало общим прозвищем мусульман в Хазарии вне зависимости от их воинской принадлежности⁵. Поэтому я полагаю, что отдельная гвардия мусульман под названием «ларисийа» (*ал-арсийа*) служила только верховному владыке в Итиле, подтверждением чему

что не исключает глубокой эрудиции их автора О. Прицака. — См.: Голб Н., Прицак О. Хазарско-еврейские документы X века / Пер. с англ.; науч. ред., послесловие и коммент. В. Я. Петрухина. М.; Иерусалим, 1997 (5757). С. 75–78.

¹ Кравченко Э. Е. Мусульмане хазарского времени на Северском Донце: археологические свидетельства и вопросы их интерпретации // Археология Евразийских степей. № 6. Казань, 2022. С. 59–75; Красильников К. И. Новое к этнической теме степного варианта Салтовской культуры (по результатам работ на Лысогоровском могильнике в 2004 г.) // Матеріали та дослідження з археології Східної України. Вип. 5. Луганск, 2006. С. 299–328.

² Кравченко Э. Е. Мусульмане хазарского времени... С. 59, 70.

³ Кравченко Э. Е. Предметы вооружения и конского снаряжения хазарского времени (среднее течение Северского Донца) // Археология Евразийских степей. Казань, 2020. № 6. С. 198–223; Кравченко Э. Е. Мусульмане хазарского времени... С. 71.

⁴ Кравченко Э. Е. Мусульмане хазарского времени... С. 63.

⁵ Golden P. An Introduction to the History of the Turkic Peoples: Ethnogenesis and State-Formation in Medieval and Early Modern Eurasia and the Middle East. Wiesbaden, 1992. P. 240; Калинина Т. М. Конфликты внутренние и внешние в Хазарии... С. 71–72.

может служить определение ал-Мас‘уди этих людей как *мавали* (мн. ч. от *мауля*), т. е. людей под покровительством царя хазар¹.

Известны такие хазарские (или тюркские) гулямы, как Исхак ал-Кундаджик, Итак, Буга Старший и др. Они появились в Халифате как рабы, стали мусульманами, занимали высокие посты, играли определенную роль в политике, командовали военными отрядами. Однако версии о связи некоторых из них с ларисийцами (*ал-арсийа*), как и о настолько «древнем» существовании этого войска, что к нему восходили такие укорененные в исламе персонажи, как Итак², не подкрепляются никакими фактами.

Ал-Мас‘уди поведал, что ларисийцы оказались при дворе хазарского владыки из-за бедствий, случившихся на их родине в Хорезме³. Ряд исследователей полагали, что они появились по вызову хакана⁴. Источники этого не подтверждают. Однако после завоевания страны арабскими войсками происходили массовые убийства жителей, истребление ученого сословия, уничтожение древних книг, а затем наблюдалось падение веса и качества монет, сокращение и упадок орошаемых земель, разорение угодий⁵. Именно эти обстоятельства, как и политические неурядицы VIII в., были явной причиной эмиграции части населения и появления наемных военных в Итиле.

Существуют версии о существовании этой группы в течение нескольких поколений как наследственных служак, а также о глубоком внедрении ее в хазарское общество⁶, что едва ли имеет какие-то основания. Теории о тождестве этих воинов с кабарам и преобладающей роли их в принятии иудаизма хазарами⁷, как и об инициировании ими же неких конституционных реформ⁸ не имеют подтверждений в письменных памятниках. Также совершенно не обосновано представление о роли правителя Хазарии Булана как выходца из

¹ *Maçoudi*. Op. cit. P. 10.

² *Golden P. B.* Khazar Turkic Ghulâms in caliphal Service // *Journal Asiatique*. 2004. P. 292–293.

³ *Maçoudi*. Op. cit. P. 10.

⁴ *Бубенок О. Б., Радивилов Д. А.* Народ ал-арсийа в Хазарии (из истории хазаро-хорезмских связей) // *Хазарский альманах*. Т. 2. Киев; Харьков; М., 2004. С. 11.

⁵ *Толстов С. П.* По следам древнехорезмийской цивилизации. М.; Л., 1948. С. 223, 231–232; Хорезм в истории государственности Узбекистана. Ташкент, 2013. С. 108–109.

⁶ *Колода В. В.* Контакты славянского мира и хазарского каганата на Северском Донце: этнокультурный аспект // *Поволжская археология*. Казань, 2015. № 4 (14). С. 61; *Новосельцев А. П.* Указ. соч. С. 193.

⁷ *Толстов С. П.* Указ. соч. С. 225–230. Точка зрения С. П. Толстова была подвергнута справедливой критике (см., например: *Артамонов М. И.* История хазар. С. 283–287; *Васильев М. А.* Язычество восточных славян накануне крещения Руси. Религиозно-мифологическое взаимодействие с иранским миром. Языческая реформа князя Владимира. М., 1998. С. 38–47.

⁸ *Kovalev R. K.* Creating ‘Khazar Identity’ through Coins: The ‘Special Issue’ of Dirhams of 837/38 // *East Central and Eastern Europe in the Early Middle Ages*. Michigan, 2005. P. 236, 239. Эта версия также была названа сомнительной: *Olsson J. T.* Coup d’etat, Coronation and Conversion: Some Reflections on the Adoption of Judaism by the Khazar Khaganate // *Journal of the Royal Asiatic Society*. Vol. 23. Cambridge, 2013. P. 507.

хорезмийской среды¹. Такие предположения носят чисто умозрительный характер и не отвечают данным источников. Правильнее полагать, что хазарские верхи в определенный момент использовали для своей охраны в городе чужих мусульманских ратников, не связанных ни с родовой аристократией, ни с местной военной прослойкой. Они пришлось весьма кстати из-за осложнившегося политического положения, например, восстания кабаров.

Хотя мусульмане западной периферии Хазарии не относились, по моему мнению, к числу воинов-ларисийцев, они были военизированными защитниками селений от набегов каких-то врагов. Исследователи считают такими врагами или венгров, или печенегов, или огузов, или русов, или славян-северян². Не ясно, почему приверженцы ислама появились именно на этих территориях, хотя ни в Саркеле, ни в Правобережной Цимлянской крепости следов пребывания такого населения нет. Вопрос требует дальнейших исследований.

Ибн Фадлан, побывавший в стране волжских булгар в 922 г., писал понаслышке, что в Итиле есть пятничная мечеть, минареты, муэдзины³. Сообщение о желании царя хазар жестоко отомстить мусульманам за разрушение синагоги в местечке ал-Бабунадж (если это не апокриф) показывает независимость властителя от приверженцев ислама.

Ал-Истахри (1-я пол. X в.) в описании города Итиль отметил мусульманское население, достигавшее 10 000 человек, которое проживало в восточной, торговой части Итиля, где было 30 мечетей. Свита царя хазар, по его сведениям, включала примерно 4000 человек, среди которых мусульмане и христиане составляли большую часть⁴. Споры разрешались семью судьями, представлявшими различные вероисповедания, в том числе для мусульман, которые в сложных случаях, впрочем, должны были обращаться к верховному владыке. Ал-Истахри отметил также наличие мечетей в городе Самандар⁵.

Ибн Хаукаль (2-я пол. X в.) повторил все известия ал-Истахри с уточнениями, заметив, что о количестве мусульман «говорят», т. е. отсылая читателя к неким другим информаторам — в данном случае, по-видимому, к сообщению ал-Истахри. Оригинальным явилось свидетельство Ибн Хаукаля о разорении русами городов Итиль и Самандар, где жителями были представители разных вер, в том числе мусульмане, о чем он узнал в 968 г.

¹ Хорезм в истории государственности Узбекистана. С. 106.

² Краткий обзор вариантов см.: *Калинина Т. М.* Конфликты внутренние и внешние в Хазарии... С. 69.

³ *Ковалевский А. П.* Указ. соч. С. 148.

⁴ Следует обратить внимание на давно замеченную востоковедами общую склонность арабо-персидских авторов к преувеличению чисел в описаниях количества людей, народов, войск, размеров территорий, расстояний и т. п., поэтому к приведенным данным следует относиться с осторожностью. Так, например, в одной из персидских рукописей труда ал-Истахри отмечено 3, а не 30 мечетей.

⁵ BGA I. P. 220–222.

Отмеченное Ибн Хаукалем обращение беженцев за содействием к ширваншаху Мухаммаду ибн Ахмаду ал-Йазиди¹ говорит о доверии к мусульманскому правителю прикаспийской области.

Шамс ад-Дин ал-Мукаддаси, книга которого «Лучшее разделение для познания климатов» («Ахсан ат-такасим фи марифат ал-акалим») относится к концу X в., писал о множестве мусульман в Итиле и наличии судей для представителей каждой конфессии, в том числе для мусульман². Эти известия повторяют вкратце данные ал-Истахри или Ибн Хаукаля.

Оригинальным является свидетельство автора, что он слышал о нападении на хазар некоего ал-Ма'муна с территории Джурджании, который подчинил и побудил к принятию ислама царя³. Исследователи полагают, что здесь действовал эмир Северного Хорезма Абу-л-'Аббас Ма'мун ибн Мухаммад, который позднее стал хорезмшахом, объединившим Северный и Южный Хорезм и правил в 992–995 и 995–997 гг.⁴ Есть предположение, что эти данные перекликаются с известиями указанных выше историков — Ибн Мискавайха и Ибн ал-Асира — о нападении тюрок на страну хазар и помощь хазарам, которая последовала из Хорезма⁵. Поскольку это сообщение не датировано, оно может и не соотноситься с тем нападением тюрок, о котором написал Ибн Мискавайх.

Ал-Мукаддаси также упомянул о недатированном событии, когда часть жителей города Хазар (часть Итиля?) ушла на морское побережье, но затем вернулась и приняла ислам⁶. Эта информация может относиться к упомянутому выше эпизоду, связанному с эмиром ал-Ма'муном ибн Мухаммадом. Но более вероятно, что здесь кратко отражены известия, переданные Ибн Хаукалем, о бегстве жителей из разоренной русами части Итиля или Хазарана на острова Каспия и полуостров Сийах-Кух (Мангышлак) и последующем возвращении людей под покровительство ширваншаха Мухаммада ибн Ахмада ал-Йазиди⁷. Ибн Хаукаль не сообщал о принятии ислама этими людьми; ремарка ал-Мукаддаси может объясняться как тем, что эмир был мусульманином, следовательно, подразумевался переход в ислам вернувшихся, так и традиционным следованием привычному шаблону рассказа об исламизации подчиненных.

Рассмотренные выше известия арабо-персидских источников указывают, что ислам проник в Хазарию благодаря связям с Хорезмом, с одной стороны, и контактам с прикаспийскими государствами, с другой.

¹ BGA II² 1939. P. 390, 393, 397.

² BGA III. P. 360.

³ Ibid. P. 361.

⁴ Dunlop D. Op. cit. P. 246–247.

⁵ Бартольд В. В. Арабские известия о русах. С. 847–852; Новосельцев А. П. Указ. соч. С. 227; Коновалова И. Г. Указ. соч. С. 178–188; Dunlop D. Op. cit. P. 244.

⁶ BGA III. P. 370.

⁷ BGA II². P. 397.

Подтверждением давних взаимоотношений Хазарии с Хорезмом считается рассказ о вторжении в 764/765 гг. на кавказские территории хазарского войска, которым руководил хорезмиец по имени Ас-Тархан, как сообщил ат-Табари¹ и продублировал Ибн ал-Асир². Сообщение породило версию о принадлежности полководца к мусульманской гвардии *ал-арсийа*, но из числа народа асов, а не хорезмийцев³. Ал-Йа'куби назвал полководца Рас-Тарханом, а армянский историк Левонд — Раш-Тарханом и «хатирлитбером»⁴. Исследователи придерживались версии, что наименование является искаженным тюркским титулом *эльтебер* (*йылытвар*), который носили выходцы из знатной хазарской семьи или подвластные хазарскому хакану властители окрестных земель⁵. В этих трактовках не учитывается хорезмийское происхождение этого деятеля. Точка зрения, что Рас (Раж, Ас)-Тархан является царем хазар Буланом, иудеем и выходцем из Хорезма⁶, источниками не подтверждается. Тем не менее некая связь Рас (Ас)-Тархана с Хорезмом, отмеченная хотя и в одном, но авторитетном источнике, является значимым фактом.

О торговых связях Хорезма и Хазарии есть сведения у географов X в. Ал-Истахри утверждал, что к хазарам отправлялись караваны из крупного города Джурджанийа, а также что рабов из числа хазар, вместе со славянами и тюрками, как и меха, купцы везли в Хорезм⁷. Ибн Хаукаль упоминал путь в Хорезм как вполне «накатанный»: именно туда купцы сразу повезли меха после разрушения Итиля и Хазарана русами в 60-х гг. X в.⁸ Автор «Худуд ал-'Алам» писал, что столица Хорезма город Кят был местом сбора купцов из области хазар, Туркестана, Мавераннахра⁹. Известен фрагмент из книги ал-Мукаддаси, где подробно перечисляются предметы вывоза из Хорезма¹⁰ в Волжскую Булгарию; считается, что они же фигурировали и для Хазарии. Данные нумизматики подтверждают денежный обмен Хазарии со Средней Азией, но конкретные примеры хазарско-хорезмийского оборота

¹ *Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed ibn Djarir at-Tabari cum aliis / De Goeje. Lugduni Batavorum. Ser. III, pars I., 1879–1880. P. 328.*

² *Ibn-el-Athiri Chronicon... T. V. 1871. P. 441.*

³ *Минорский В. Ф.* История Ширвана и Дербенда X–XI вв. М., 1963. С. 194, примеч. 23; *Dunlop D.* Op. cit. P. 180, note 43.

⁴ *Ibn Wadhīh qui dicitur al Ja'qubi. Historiae. Lugduni Batavorum. T. II. 1883. P. 446; История халифов вардапета Гевонда, писателя VIII века / Пер. К. Патканьяна. СПб., 1862. С. 92–93.*

⁵ *Бартольд В. В.* Хазары // *Бартольд В. В.* Сочинения. Т. 5. М., 1978. С. 598; *Артамонов М. И.* История хазар. С. 246; *Семенов И. Г.* География собственно Хазарии и вопрос о поисках иудейско-хазарских памятников // *Хазарский альманах. Т. 8.* Киев; Харьков, 2009. С. 290–291; *Czegledy K.* Op. cit. P. 75–88; *Golden P. B.* *Khazar Studies: An Historico-philological Inquiry into the Origins of the Khazars. Vol. I.* Budapest, 1980. P. 197–198.

⁶ *Толстов С. П.* Указ. соч. С. 103.

⁷ BGA I. P. 299, 306.

⁸ BGA II². P. 392.

⁹ *Hudud al-'Alam... P. 121.*

¹⁰ BGA III. P. 365.

сомнительны. Найденные в Хорезме монеты Шаушафара (Савшафана) принадлежали правителю Хорезма VIII в., имя которого было соотнесено с упоминанием ал-Бируни и китайской хроники. Часть надписи, прочитанная С. П. Толстовым как «господин царь благословенный хазарский»¹, в дальнейшем не упоминалась², хотя была поддержана в литературе³.

Таким образом, общепризнанная версия о функционировании северо-западного маршрута Шелкового пути, связывавшего Джурджанийу с Хазарией, подтверждается данными письменных источников, хотя и не слишком многочисленными.

Ал-Истахри утверждал, что в его время, т. е. в первой трети X в., в городах Хорезма были мечети⁴; ал-Мукаддаси писал о хорезмийских знатоках фикха и о мечетях⁵. С VIII в. ислам начал распространяться здесь вместе с арабским завоеванием. Между тем, по сведениям ал-Бируни, последний царь из династии Афригидов принял мусульманское имя Абу 'Абдаллах Мухаммад только в 995 г.⁶, а население Хорезма многие века исповедовало зороастризм. По-видимому, коммуникации перешедших в ислам хорезмийцев и хазар осуществлялись в основном по линии торговых связей.

Помимо Хорезма, мусульманское влияние на жителей Хазарии шло из прикаспийских областей. Арабо-персидские географы утверждали, что через страну проходили морские и сухопутные пути «из мусульманских земель» — Дейлема, Аррана, Табаристана, Джурджана, Дихистана, Дербента, Астрабада, Абаскуна⁷.

Исламизация прикаспийских и ряда кавказских княжеств происходила в связи с постоянными военными столкновениями с Арабским халифатом. По данным источников, Маслама ибн 'Абд ал-Малик переселил в Дербент мусульман из Сирии; там были построены мечети для каждой народности в городе — Хазарская, Палестинская, Дамасская, Мосульская и др.; халиф ал-Мансур инициировал переселение сюда жителей Сирии, Месопотамии, области Мосула. Более поздняя письменная и устная традиции приписывали Масламе ибн 'Абд ал-Малику исламизацию и дальних районов Дагестана⁸, и южных районов Азербайджана⁹. По данным ал-Мас'уди, вблизи Дербента

¹ Толстов С. П. Указ. соч. С. 226.

² Вайнберг Б. И. Монеты древнего Хорезма. М., 1977. С. 48–64.

³ Хорезм в истории государственности Узбекистана. С. 106.

⁴ BGA I. P. 178–179.

⁵ BGA III. P. 284.

⁶ Абу Рейхан Бируни. Памятники минувших поколений // Абу Рейхан Бируни. Избранные произведения. Т. 1. Ташкент, 1957. С. 47.

⁷ BGA I. P. 215, 218; BGA II². P. 337, 339–340; Maçoudi. Op. cit. P. 25.

⁸ Шихсаидов А. Р. Ислам в средневековом Дагестане (VII–XV вв.). Махачкала, 1969. С. 89–98.

⁹ Asadov F. Trade Routes, Trading Centers and the Emergence of the Domestic Market in Azerbaijan in the Period of the Arab-Khazar Domination on the Silk Road // Acta Via Serica, Dalgubeol-daero. 2019. Vol. 4, No. 1, June. P. 14.

издревле обитали мусульмане арабского происхождения, а правитель области Хайдак (Джидан) по имени Салифан исповедовал ислам и, по словам ал-Мас‘уди, считал себя потомком арабского племени Кахтан, но был единственным мусульманином в крае¹. Впрочем, В. Ф. Минорский считал это сообщение неправдоподобным². Тем не менее Дербент, где, среди прочих, проживали хазары³, был серьезным форпостом проникновения мусульманства в Хазарию.

Указанное выше известие Ибн Хаукаля об обращении хазар к мусульманину ширваншаху после набега русов, случившегося в конце 60-х гг. X в., показывает давнюю и надежную связь населения с Ширваном.

Генеалогическое предание о связи тюрок Хорасана с хазарами, которые постепенно исламизировались, переданное рядом арабских писателей, хотя и имеет мифологические корни, тем не менее указывает на древние и глубокие контакты народов⁴.

Таким образом, данные арабо-персидских источников о приверженцах ислама в Хазарии вполне надежны, хотя следует помнить, что сведения передавали писатели-мусульмане, выделяя и преувеличивая то, что относилось к их вероисповеданию. Существование этой религии в стране подтверждают и археологические открытия последних десятилетий.

Список сокращений

- ЖМНП — Журнал Министерства народного просвещения
 МИЦАИ — Международный институт центральноазиатских исследований
 BGA — Bibliotheca Geographorum Arabicorum
 BGA I — *Viae regnorum: Descriptio ditionis moslemicae auctore Abu Ishak al-Farisi al-Istakhri / M. De Goeje. Lugduni Batavorum, 1870*
 BGA II² — *Opus geographicum auctore Ibn Haukal (Abu'l-Kasim Haukal an-Nasibi)... "Liber imagines terrae" / Ed. collatio textu primae editionis aliisque fontibus adhibitis J. H. Kramers. Lugduni Batavorum, 1938–1939*
 BGA III — *Descriptio Imperii Moslemici auctore... Schamso'd-din Abu 'Abdollah Mohammed ibn Ahmed ibn Abu Bekr al-Banna' al-Bashshari al-Mokaddasi / M. J. de Goeje. Lugduni Batavorum, 1877*
 BGA VII — *Kitab al-A'lak an-Nafisa auctore Abu Ali Ahmed Ibn Omar Ibn-Rosteh et Kitab al-Boldan auctore Ahmed Ibn Abi Jakub ibn-Wadhah al-Katib al-Jakubi / M. J. de Goeje. Lugduni Batavorum, 1892*
 ИСАС — International Institute for Central Asian Studies. UNESCO

¹ *Maçoudi*. Op. cit. P. 39.

² *Минорский В. Ф.* Указ. соч. С. 127.

³ *Asadov F.* Op. cit. P. 14–17.

⁴ *Асадов Ф.* Хазария и Хорасан в VIII–IX вв.: политические и торговые связи // Вестник МИЦАИ. Вып. 15. Самарканд, 2012. С. 73–78; *Калинина Т. М.* Один из арабских вариантов генеалогии хазар // *Калинина Т. М.* Проблемы истории Хазарии (по данным восточных источников). М., 2015. С. 104–112; *Golden P. B.* The Khazars as “sons of Abraham” // *Хазарский альманах*. Т. 14. М.; Харьков; Киев, 2016. С. 322–348; *Zeki Validi Togan A.* Op. cit. S. 294.

СРЕДНЕВЕКОВАЯ
РУСЬ И ЕВРОПА
В МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНОМ
КУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ

Одна возможная восточная параллель к «Повести временных лет»

*Дмитрий Евгеньевич Мишин
Институт востоковедения РАН*

В «Повести временных лет» имеется интересный рассказ о споре воеводы Яна Вышатича с двумя мужами из Ярославля, которые со своими сторонниками пришли на Белоозеро; в источнике они именуются «волхвами», и это название условно применяется к ним и в настоящей работе. То был богословский диспут; каждая из сторон отстаивала положения своего вероучения. Летописец приводит и слова «волхвов»:

«Она же рекоста: “Вѣ вѣвѣ како есть челоувѣкъ створенъ”. Он (Ян Вышатич. — *Д. М.*) же рече: “Како?” Она же рекоста: “Богъ мывся в мовници и вспотивься, отерся вѣхтемъ, и верже с небесе на землю. И распрѣся сотона с богомъ, кому в немъ створити челоувѣка. И створи дьяволь челоувѣка, а бог душу во нь вложи. Тѣмъ же, аще умреть челоувѣкъ, в землю идѣтъ тѣло, а душа к богу”»¹.

В том, что это не вымысел автора, едва ли приходится сомневаться. Судя по тексту летописи, автор лично знал Яна Вышатича и записывал его рассказы:

«От него же и азъ многа словеса слышахъ, еже и вписахъ в лѣтописаньи семь, от него же слысахъ»².

Рассказ приводится под 1071 г., но может относиться и к иному времени. Он представляет собой своего рода вставной сюжет, задача которого — показать «бѣсовское наущенье и дѣйство». Однако разрыв по времени вряд ли велик. Ян Вышатич, согласно летописи, умер в 1106 г. в возрасте 90 лет³; поэтому можно предполагать, что его разговор с волхвами состоялся если и не точно в 1071 г., то, во всяком случае, во второй половине XI в.

Признавая достоверность описанного события, мы тем не менее должны отнестись к рассказу критически. «Волхвы», как передает их речь летописец, считали своим богом Антихриста и утверждали, что он сидит

¹ Повесть временных лет. Ч. 1 / Подг. текста Д. С. Лихачёва. М.; Л., 1950. С. 118.

² Там же.

³ Там же.

в бездне¹. Но в этих словах следует видеть не столько утверждения самих «волхвов», сколько их толкование, данное летописцем. Последний стремится показать торжество христианского вероучения над язычеством, то есть традиционными верованиями, которых придерживались «волхвы». Поэтому их слова в передаче летописца — не в последнюю очередь создание образа неверного учения, которое закономерно потерпело поражение.

Тем не менее рассказ летописца отражает и настоящие убеждения оппонентов Яна Вышатича. Уже В. О. Ключевский обратил внимание на сходство летописного рассказа с мордовской легендой, где добрый бог Чампас обтирается в бане полотенцем, которое затем падает на землю. Злой бог Шайтан, пытавшийся сотворить человека из глины, песка и земли, обтер полотенцем свой слепок, и получился подобный Чампасу человек. Впоследствии Чампас и Шайтан разделили человека: первый взял себе душу, второй — тело. Поэтому после смерти человека душа отправляется на небо к Чампасу, а тело — в землю к Шайтану².

В. О. Ключевский пересказывает легенду, которую в более полном виде приводит П. И. Мельников:

«Терюхане и некоторые эрдзяды Нижегородской и Симбирской губерний рассказывают о создании человека несколько иначе (нежели рассказчики сказаний, приведенных в тексте П. И. Мельникова ранее. — Д. М.). Человека вздумал сотворить не Чам-Пас, а Шайтан. Для того он собрал глины, песку и земли от семидесяти семи стран света и слепил из них тело человека. Но, сделав тело, никак не мог привести его в благообразный вид: то слепит свиньей, то слепит собакой, то гадом каким-нибудь, а Шайтану хотелось сотворить его по образу и по подобию Божию. И позвал Шайтан птичку-мышь и сказал ей: “Лети ты на небо, там у Чам-Паса полотенце висит; когда он в баню ходит, тем полотенцем обтирается; висит оно у него на гвоздике; заберись ты в один конец полотенца, свей гнездо, разведи детей, чтоб один конец того полотенца стал тяжелей и упал бы ко мне на землю”. Птичка-мышь послушалась Шайтана, свила гнездо в конце Чам-Пасова полотенца, развела мышат, от тяжести их полотенце и упало на землю. Шайтан тотчас подхватил его, обтер им слепленного человека, и он получил образ и подобие Божье. После того Шайтан стал оживлять человека, но никак не мог вложить в него живую душу. Бился-бился он и уже хотел было разрушить свое создание, но Чам-Пас сказал: “Убирайся ты, проклятый Шайтан, в пропасть огненную, я и без тебя сотворю человека”. А Шайтан отвечал: “Я хоть подле постою, когда ты будешь класть в него живую душу; ведь я его работал, и на мою долю из человека что-нибудь надобно дать, а то, как хочешь, братец Чам-Пас, будет мне обидно, а тебе нечестно”.

¹ Там же.

² Ключевский В. О. Русская история. Книга первая. М., 1993. С. 268–269.

Спорили Чам-Пас с Шайтаном, спорили, наконец Чам-Пасу надоело. «Слушай, Шайтан, — сказал он, — давай делить человека: образ и подобие от моего полотенца, и душа моя, потому что я его вдунул, а тело будет твое». Шайтан поспорил-поспорил, но должен был согласиться, потому что Чам-Пас не в пример сильнее его. Оттого, когда человек умирает, душа с образом и подобием Божиим идет в небеса к Чам-Пасу, а тело, лишаясь души, теряет и подобие Божье, гниет, разваливается и идет в землю на добычу Шайтану. А птичку-мышь Чам-Пас наказал за то, что она послушалась Шайтана, летала на небо и свила гнездо в божьем полотенце. За то Чам-Пас отнял у нее крылья и приставил ей голый хвост, такой же, как у Шайтана, и дал ей такие же лапы, как у него»¹.

В литературе высказана серьезная критика приводимых П. И. Мельниковым сказаний о Чам-Пасе и Шайтане; иногда их достоверность напрочь отрицается². Не будучи специалистом в области культуры угро-финских народов, автор этих строк не считает себя вправе оценивать то, насколько верен приведенный выше пересказ легенды, и в какой мере он соответствует сведениям о религиозных верованиях мордвы, известным по другим источникам. Представленные в настоящей работе рассуждения основаны на том, что в двух новейших энциклопедиях мордовской мифологии данный рассказ приведен (в сокращенном виде) как один из мифов о сотворении человека³, то есть фактически принят как достоверный.

Исходя, таким образом, из допущения принадлежности рассматриваемого сюжета к культуре угро-финских народов, мы можем вернуться к рассказу летописца. Из него следует, что человек получил образ божий вследствие того, что на глину, из которой первоначально было создано тело человека, попала частица божественного естества. Судя по контексту повествования, этой частицей или, по крайней мере, ее материальным носителем был сохранившийся на полотенце пот неназванного бога «волхвов», который, видимо, занимал для них то же место, что Чам-Пас для мордовских сказителей. В сказании, которое приведено у П. И. Мельникова, о поте бога не упоминается, однако это не следует считать доводом против достоверности летописного рассказа. Нельзя, разумеется, требовать, чтобы ярославские «волхвы» XI в. и мордовские сказители XIX в. слово в слово повторяли одну и ту же версию древнего сюжета.

Цель настоящей работы состоит в том, чтобы обратить внимание ученого сообщества на один сюжет, который встречается в восточной литера-

¹ Мельников П. И. Очерки мордвы // Полное собрание сочинений П. И. Мельникова [Андрея Печерского]. Т. 7. СПб., 1909. С. 439–440. Ср.: *Mainof W.* Les restes de la mythologie mordvine. I // *Suomalais-ugrilaisen seuran aikakauskirja. Journal de la Société finno-ougrienne.* V. 1889. P. 118–119.

² Мокшин Н. Ф. Религиозные верования мордвы. Саранск, 1998. С. 32–33.

³ Мордовская мифология. Энциклопедия. Саранск, 2020. С. 53–54; *Devyatkina T.* Moravian Mythology. Ljubljana, 2004. P. 114.

туре и, возможно, так или иначе связан с рассмотренными выше рассказами. У великого восточного ученого Абū Райхāна Мухаммада ибн Ахмада Бйрūнй (973–1048) мы находим следующее сообщение:

«О начале мира, о том, как от мысли Аллаха родился Ахриман, то есть Иблис, и о том, как ему понравился мир, и о Кайūмарсе рассказывали много удивительных сказаний: будто бы Аллах пребывал в замешательстве [, не зная, как поступить с Ахриманом], у Него вспотел лоб, и Он стер пот и стряхнул его; из [этого пота] появился Кайūмарс»¹.

Несмотря на упоминание об Аллахе, это известие не имеет ничего общего с исламом. В нем следует обратить внимание прежде всего на упоминание об Ахримане и Кайūмарсе (в литературе на среднеперсидском языке — Гайомард), злом божестве и первом человеке (соответственно) в учении зороастризма. Очевидно, сказания, о которых говорит Бйрūнй, представляют собой позднюю переработку зороастрийских сюжетов, в результате которой верховный бог называется именем Аллаха (а не Ахура-Мазды), а Ахриман отождествляется с Иблисом. Такая переработка представляет собой интересный сюжет для отдельного исследования; в рамках настоящей работы имеет смысл ограничиться констатацией того факта, что в средневековой мусульманской литературе подобное имеет место довольно часто.

Были ли какие-либо параллели этому в зороастрийской литературе? Значительная ее часть не дошла до нас, что сильно затрудняет ответ на поставленный вопрос. Среди того, что сохранилось до наших дней, мы находим один интересный сюжет, который встречается в трактате *Бундахишн* («Создание основы»), а также в выдержках Зад-Спарама (IX в.). Он состоит в том, что прежде, чем злой бог Ахриман напал на Гайомарда, верховный бог Ахура-Мазда послал последнему нечто, обозначаемое в текстах на среднеперсидском языке (письмом *узваришн*) как 𐬯𐬀, в виде пятнадцатилетнего юноши, сияющего и высокого; это продлилось столько времени, сколько требовалось для чтения одной строчки из молитвы².

Относительно того, что имелось в виду, в литературе высказывались разные мнения. Первоначально это слово читалось как *хивē* и интерпретировалось как «пот»³. В более поздних работах неизменно встречается иное

¹ Chronologie orientalischer Völker von Albêrûnî / Hrsg. E. Sachau. Leipzig, 1878. S. 99; ср.: *Абурейхан Бируни*. Избранные произведения. Т. I. Ташкент, 1957. С. 109.

² Der Bundehes / Hrsg. F. Justi. Leipzig, 1868. S. 10–11; The Būndahishn / Ed. E. T. D. Anklesaria. Bombay, 1908. The Pahlavi Text Series. Vol. III. P. 44; Бундахишн-и-йрāнй. Чāп-и-‘аксий аз рӯ-и-нусха-и-шомāрэ «1» / Изд. Т. Дйншāх. Тегеран, Б. д. (на перс. яз.). С. 37; Визйдагйхā-и-Зādспарам / Изд. М. Т. Рāшид Мухāссил. Тегеран, 2006 (на перс. яз.). С. 458.

³ Pahlavi Texts / Transl. E. W. West. Pt. I: The Bundahis, Bahman Yast, and Shāyast lā-Shāyast. Pt. II: The Dādistān-ī dīnik and the Epistles of Mānūskīhar, 1901 (The Sacred Books of the East / Ed. M. Müller. Vol. XI). P. 18, 162–163.

толкование — *xwāb*, т. е. «сон»¹, хотя О. М. Чунакова, издавшая текст *Бундахишн*-а, написанного письмом *пазенд*, приняла данный перевод на основе текста издания 1908 г. (исполненного письмом *узваришн*) и поставила его под знак вопроса². К сожалению, у нас нет параллельных известий, а делать какие-либо выводы только на основании контекста сложно. Имеет смысл предупредить читателя, который будет ориентироваться на французский перевод в издании Ф. Жинью и А. Тафаззоли, что фраза *et que ses yeux s'ouvriraient* («и когда глаза его (Гайомарда. — Д. М.) открылись»)³ представляет собой перевод среднеперсидского *u-š čāšm abar dāšt*, что означает скорее «он поднял глаза» (так в переводе Э. У. Уэста: *and raised his eyes*⁴, а это можно было сделать не только в связи с пробуждением от сна).

Некоторые интересные наблюдения можно сделать по текстам рассматриваемого фрагмента, которые опубликованы в факсимильных изданиях рукописей. В одном случае переписчик исполнил рассматриваемую выше форму как $\xi\mu$ ⁵ и обвел ее слева дужкой, что, насколько можно судить, делал относительно слов, написанных *пазенд*-ом. Стало быть, переписчик читал эту форму приблизительно как *xwe*, т. е., скорее как «пот» (*xwēu*). Другой переписчик делал то же самое, а кроме того — трижды добавил подстрочный перевод на новоперсидский язык. Сопоставляя написания новоперсидских слов, мы получаем, что рассматриваемую форму он интерпретировал как عرق و عرق ⁶. Слово عرق (*'арақ*), заимствование из арабского языка, однозначно интерпретируется здесь как «пот», тогда как خ (*xūp*) следует, вероятно, сблизать со среднеперсидским *hēxar* (*hēxr*) — здесь в значении «выделения»⁷.

Эти наблюдения сами по себе не дают основания принять ту или иную интерпретацию текста *Бундахишн*-а. В то же время они показывают, что в зороастрийской среде находились образованные люди, которые истолковывали текст в том смысле, что Ахура-Мазда пролил на Гайомарда частицу своего пота. Если подобные трактовки, исходя от этих людей, проникали затем в массы верующих, нетрудно представить себе, что в «народной рели-

¹ Anthologie de Zādspram / Ed. et transl. Ph. Gignoux, A. Tafazzoli. Paris, 1993. P. 36–37; Zand-Ākāsīh: Iranian or Greater Bundahišn. Transl. B. T. Anklesaria. Bombay, 1956. P. 50–51; *Фарнаба—Дāдагī*. Бундахиш / Пер. М. Бахār. Тегеран, 2016/7 (на перс. яз.). С. 53.

² Зороастрийские тексты. Суждения духа разума (Дадестан-и меног-и храд). Сотворение основы (Бундахишн) и другие тексты / Изд. подг. О. М. Чунаковой. М., 1997 (Памятники письменности Востока. Т. CXIV). С. 270.

³ Anthologie de Zādspram. P. 37.

⁴ Pahlavi Texts. P. 162.

⁵ The Pahlavi Bundehešh / Ed. R. M. Unvalla. Bombay, 1897. P. 12.

⁶ Manuscript. T. 28: The Incomplete Text of Bundahishn, Xvēškārīh-i Rētakān etc. / Ed. Kh. M. Jamasp Asa, M. Nawabi. Shiraz, 1976 (The Pahlavi Codices and Iranian Researches, 27). P. 38.

⁷ *Фарахвашī* Б. Фарханг-и-пахлавī. Тегеран: Бунїād-и-фарханг-и-Йрāн, 1967 (на перс. яз.). С. 217.

гии» они могли принимать и весьма причудливые формы. Одну из таких форм запечатлел, кажется, Бйрӯнӣ. По тональности его рассказа нетрудно увидеть, что он иронически относится к приводимой им истории и видит в ней главным образом пример того, какие экстравагантные рассказы приобретают иногда хождение. По-видимому, сюжет, который приводит Бйрӯнӣ — часть «народной религии», в которой подчас переплетались элементы разных верований и культур.

Ограничиваться гипотезой о зороастрийском происхождении сюжета, легшего в основу представлений волхвов, было бы, конечно, неправильно. Ни зороастрийцы, ни мусульмане не считали тело человека порождением злого бога или сатаны. Если продолжать поиски в иранском мире, напрашивается аналогия с манихеями, в представлениях которых тело было порождением враждебной богу материи, но человек носил в себе частицу божественного духа, которая должна была однажды освободиться от плоти. Известно, что манихеи, к которым и зороастрийские, и мусульманские власти относились неприязненно, нередко искали убежища на северо-востоке Ирана; на определенном этапе их верование стало официальным у уйгуров.

Изложенное выше приводит к выдвигению следующей если не гипотезы, то хотя бы догадки. Учение «волхвов», воспроизводимое в «Повести временных лет», могло иметь иранское происхождение и изначально представлять собой соединение зороастрийских и манихейских, а возможно, и иных воззрений, которые переплелись между собой в рамках «народной религии», сформировавшейся в результате общения носителей различных культур. Можно представить себе, что какие-то эмигранты из Ирана принесли его на север, и в дальнейшем, через посредство тюркских племен, оно дошло до угро-финнов. На контакты мордвы с тюркскими народами указывают, в частности, упоминания мусульманских авторов о войнах буртасов с печенегами¹. Заметим, что какие-то рассказы или сюжеты могли переходить от одного народа к другому через посредство пленных. Определить временные рамки этого процесса сложно, хотя очевидно, что ко второй половине XI в., когда Ян Вышатич спорил с волхвами, оно уже укоренилось у некоторых угро-финских народов. При этом едва ли следует делать какие-то выводы на основании употребления в мордовской легенде мусульманского имени «Шайтан», так как неизвестно, когда именно мордва впервые познакомилась с исламом.

¹ Kitâb al-a'lâk an-nafisa auctore... Ibn Rosteh et Kitâb al-Boldân auctore... al-Jakûbî / Ed. M. J. De Goeje. Lugduni Batavorum, 1892. Bibliotheca Geographorum Arabicorum. Pars VII. P. 140; *Minorsky V. Sharaf al-Zamân Tâhir Marvazî on China, the Turks and India*. London, 1942. P. 21.

Корпус переводных текстов в эпоху «второго южнославянского влияния»

*Анатолий Аркадьевич Турилов
Институт славяноведения РАН*

Для того, чтобы составить представление о характере и масштабах корпуса памятников, появившихся на Руси в результате «второго южнославянского влияния», уместным представляется остановиться попутно на вопросе, что из переводных и оригинальных текстов, связанных происхождением со славянскими Балканами конца XIII — первой половины XV в., не попало в Киевскую митрополию (либо хотя бы в одну из ее разделившихся в середине XV в. частей) или же попало в период, находящийся за его хронологическими рамками. С одной стороны, определение такого корпуса текстов, не задействованных в русско-южнославянских культурных контактах, может быть бесполезно для уточнения периодизации связей, с другой же — для определения их круга путем сужения. Подобный обзор носит заведомо предварительный характер и отнюдь не претендует на исчерпывающую полноту и точность. Круг охватываемых им сочинений со временем может и расширяться (за счет выявления в южнославянских списках текстов и редакций, не контролируемых русской традицией) и, напротив, сужаться (с находкой древнерусских списков тех или иных памятников или их редакций), однако в основных чертах, думается, картина не претерпит существенных изменений.

На уровне текстов наиболее заметно отсутствие в русской традиции конца XIV—XVI в. значительного комплекса полемических сочинений, переведенных на славянском Юге. К их числу относятся:

1. Собеседование Николая-Нектария Отрантского («Идрунтского», «Касульского»), настоятеля греческого монастыря в Казоле (Калабрия), с кардиналами папы Григория IX в 1232 г. по поводу каноничности православного обряда крещения. Оригинал текста, принадлежащего перу Иоанна Грассо, ученика Нектария и имперского нотариуса в Отранто, не найден, славянский перевод представлен в настоящее время лишь средне-

болгарскими отрывками бумажного кодекса третьей четверти или последней трети XIV в. (БАН, 12. 7. 31. Калужняцк. 28; Нов. 6011)¹.

2. «Догматики паноплиа» («Богословиям всеоружество» или «Догматическое всеоружество») иеромонаха Евфимия Зигабена — обличение ересей в 28 главах («титлах»), написанное по заказу императора Алексея I Комнина, снабженное в начале стихами Георгия Памфила и самого автора. Текст известен в сербских (ресавских) списках: 1) Одесса, НБ, № I-108/P556. Л. 1–36²; основная часть рукописи — Бухарест, БАН Румынии, Слав. 296, перв. четв. XV в., без кон., текст обрывается на титле 22³; 2) Загреб, ХАЗУ, III а 47, 1469 г. (Сборник Владислава Грамматика). Л. 739 об.—752 (только предисловие)⁴; 3) Там же. III с 16 (Миханович 18), сер. XVI в.⁵; 3) Хиландарь. № 186, сер. XVI в.⁶

3. Сборник полемических сочинений Иоанна Кантакузина (монаха Иоасафа), включающий четыре апологии в защиту христианства от мусульман и четыре обличительных слова против Мухаммеда («на Моамефа»), стихотворную похвалу автору латинского епископа Фив Симеона (греческий текст и славянский перевод⁷) и 9 слов против иудеев в форме диалога христианина Христодула с евреем Ксеном (средневековый сербский перевод (по венскому списку)⁸). Славянский перевод, выполненный

¹ Описание и издание славянского текста см.: *Турилов А. А., Ломизе Е. М.* Неизвестный памятник греко-латинской полемики XIII в. в болгарской рукописи XIV в. (отрывки сочинения Иоанна Грассо о собеседовании Николая-Нектария Отрантского с римским папой // *Турилов А. А.* Межславянские культурные связи эпохи Средневековья и источниковедение истории и культуры славян: этюды и характеристики. М., 2012. С. 351–361; *Сергеев А. Г.* Описание бумажных рукописей XIV в. Библиотеки РАН. М.; СПб., 2017. С. 151, № 17.

² *Васильев Љ.* Геометријски иницијал од средине XIII до двадесетих година XIV в. и његов палеографски значај у датирању српских пергаментних рукописа // *Археографски прилози.* Београд, 1984–1985. [Књ]. 6–7. С. 131–156.

³ *Яцимирский А. И.* Славянские и русские рукописи румынских библиотек. СПб., 1905 (= Сб. ОРЯС Императорской Академии наук. Т. 79), Нац. музей древностей, № 141; *Panaitescu P. P.* Manuscrisele slave din Biblioteca Academiei RPR. Vol. 1. Bucuresti, 1959. P. 395–396. № 296; датировка — *Васильев Љ., Гроздановић-Пајић М., Јовановић-Ступчевић Б.* Ново датирање српских рукописа у Библиотеци Румунске Академије наука // *Археографски прилози.* Београд, 1980. [Књ]. 2. С. 56, № 60 — отождествление частей Кл. Ивановой.

⁴ *Mosin V.* Cirilski rukopisi Jugoslavenske Akademije. Dio 1 (Opis rukopisa). Zagreb, 1955. S. 61, 67, № 31; *Христова Б.* Владислав Грамматик. София, 1996. С. 25–26, 41.

⁵ *Mosin V.* Op., cit. S. 111–113, № 56.

⁶ *Богдановић Д.* Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара. Београд, 1978. С. 104.

⁷ *Прохоров Г. М.* Публицистика Иоанна Кантакузина: 1367–1371 гг. // *Византийский временник.* Т. XIX. М., 1988. С. 318–341.

⁸ *Прохоров Г. М.* Иоанн Кантакузин. Диалог с иудеем. Славянский XIV в. и современные переводы // *ТОДРЛ.* Л. — СПб., 1988–1996. Т. 41. С. 331–346; Т. 42. С. 305–314; Т. 43. С. 200–213; Т. 44. С. 226–235; Т. 45. С. 390–397; Т. 46. С. 270–278; Т. 47. С. 164–181; Т. 48. С. 151–168; Т. 49. С. 339–347.

не позднее конца XIV в., известен в сербском списке этого времени, происходящем из Хиландаря (Вена, Нац. б-ка Австрии, Слав. 34¹) и в среднеболгарском, переписанном в 1591 г. в Валахии (Манчестер, Б-ка Джона Рэйландса, Гастер 2082²).

4. Сборник сочинений Иосифа Вриенния (между 1340 и 1350 — ок. 1431), включающий 18 антилатинских полемических бесед о Троице (в связи с вопросом о исхождении Св. Духа. Сербский перевод выполнен (применительно ко времени жизни автора) очень рано — не позднее второй четверти XV в. Мне известен по библиографии единственный список сер. XV в. (возможно, афонского происхождения) — Бухарест, БАН Румынии, Слав. 147³).

Из толкований на библейские и святоотеческие тексты в русскую книжность не попали толковая Песнь песней в переводе монаха Григория (ранее перевод приписывался Константину Философу Костенецкому) и толкования Псевдо-Нонна Панолийского на 16 слов Григория Богослова.

Среди канонических и церковно-юридических памятников особенно заметно отсутствие в восточнославянской традиции ранее середины XVI в. Синтагмы Матфея Властаря в сербском переводе сер. XIV в., широко распространенной как в собственно южнославянских (преимущественно сербских), так и в славяно-румынских (молдавских и валашских) списках. Известно, что даже выполненная в Молдавии по заказу Ивана Грозного в 1556–1561 гг. романским митрополитом Макарием переработка Синтагмы с расположением статей в порядке славянского алфавита не достигла Великодержавии: направленный царю кодекс по неизвестной причине задержался во Львове, а позднее был приобретен Е. В. Барсовым, в собрании которого он хранится в ОР ГИМ под № 152 (сообщено Е. В. Беляковой).

Использование этого сборника в юридической практике западнорусской митрополии связано уже с темой молдавско-украинских связей второй пол. XV–XVI вв.⁴

¹ *Яцимирский А. И.* Описание южнославянских и русских рукописей заграничных библиотек. Т. 1 Пг., 1921 (= Сб. ОРЯС. Т. 98). С. 146, № 112 (34); *Birkfellner G.* Glagolitische und kyrillische Handschriften in Osterreich. Wien, 1975. С. 124–126, № II/39; *Проловић Ј.* Хиландарски рукописи у Бечу // Хиландарски зборник. Бр. 6. Београд, 1986. С. 213–214.

² A Union Catalogue of Cyrillic Manuscripts in British and Irish Collection / Compiled of R. Cleminson. London, 1988. P. 205–206, № 135.

³ *Яцимирский А. И.* Славянские и русские рукописи румынских библиотек. СПб., 1905 (= Сб. ОРЯС. Т. 79), Нямецкий м-рь, № 80; *Panaitescu P. P.* Manuscrisele slave din Biblioteca Academiei RPR. Vol. 1. Bucuresti, 1959. P. 183–188; датировка — *Васильев Л., Гроздановић-Пајић М., Јовановић-Ступчевић Б.* Ново датирање... С. 49, № 15.

⁴ См.: *Турилов А. А.* Критерии определения славяно-молдавских рукописей XV–XVI вв. // *Турилов А. А.* Межславянские культурные связи эпохи Средневековья и источниковедение истории и культуры славян: этюды и характеристики. М., 2012. С. 648–669.

Из переведенных южными славянами памятников агиографии на Русь не попали такие крупные, связанные с практикой исихазма сочинения, как житие преп. Ромила Видинского, принадлежащее перу Григория Доброписца, и житие Феодосия Тырновского, написанное константинопольским патриархом Каллистом I.

Из памятников византийской хронографии, переведенных в XIV в. на славянском Юге, на Руси не получили известности Хроники Георгия Амартола («Летовник») и Симеона Логофета, полный текст Хроники Иоанна Зонары и ее особая переделка, дошедшая в списке 1433 г. (Афон, Зограф, № 105)¹.

Из других небогослужебных памятников в русской книжности не представлен перевод «Физиолога», сохранившийся в сербском (ресавском по орфографии) сборнике первой четверти XV в. из библиотеки Русского Пантелеймонова монастыря на Афоне (Слав. 22, л. 283 об.—311 об.)².

Весьма значителен также перечень переводов с греческого, представленных на Руси только одной (или, по крайней мере, не всеми) редакцией из нескольких известных в южнославянских списках. Таковы Слова постнические Исаака Сирина, Маргарит, Иерусалимский типик.

Наконец, в добавление к этому следует отметить и разницу на уровне организации типов отдельных книг, в первую очередь богослужебных. Так, на Руси не получили распространения (а вероятно, и сколь-либо широкой известности) праздничные и служебные Минеи, включающие помимо гимнографических текстов также проложные жития (в редакции Стишного пролога), тогда как в южнославянских списках они хорошо известны. Соединение гимнографической и синаксарной частей в южнославянской традиции может осуществляться двояко: жития либо включаются в состав службы после песни 6-й канона (при этом здесь помещается не только текст, соответствующий службе, но весь состав чтений этого дня), либо в конце кодекса прилагается Стишной пролог на данный месяц (последний принцип применим, естественно, к Минеям служебным, в то время как первый в равной мере присущ и Минеям праздничным). В древнерусских списках проложными житиями по 6-й песни канона могут снабжаться лишь отдельные службы, входящие в Минеи, при этом они все без исключения принадлежат перу южнославянских авторов, работавших на Руси (прежде всего это Киприан и Пахомий Логофет), либо по русскому заказу. Отсутствие в русской традиции отмеченного типа служебных

¹ Описание см.: Райков Б., Кожухаров Ст., Миклас Х., Кодов Х. Каталог на славянските ръкописи в библиотеката на Зографския манастир в Света Гора. София, 1994. С. 272.

² Описание см.: Tachiaos A.-E. N. The Slavonic Manuscripts of Saint Pantelrimon monastery (Rossikon) on Mount Athos. Thessaloniki — Los Angeles, 1981. P. 59–66; Тахиаос А.-Э. Н. Славянские рукописи Свято-Пантелеимонова монастыря (Руссик) на горе Афон. СПб., 2012. С. 59–66.

и праздничных Миней особенно заметно на фоне широкого распространения здесь Триодей с синаксарями Каллиста Ксанфопула, при этом в двух (аналогично Минеям) вариантах — в составе служб и в конце кодекса. Впрочем, случай с Минеями выходит за рамки чисто типологического различия традиций, поскольку, по наблюдениям К. Ивановой, синаксарные чтения в них представляют особую редакцию перевода, отличную от встречающихся в самостоятельных списках Стишного пролога. В западнорусской традиции с XVI в. можно встретить праздничные (но не служебные) Минеи, содержащие проложные жития в составе служб, что объясняется, вероятнее всего, региональными молдавско-украинскими связями, отчетливо прослеживающимися со второй половины (последней четверти?) XV столетия.

Список сокращений

БАН — Библиотека Академии наук

НБ — Народная библиотека

ОР ГИМ — Отдел рукописей Государственного исторического музея

ОРЯС — Отделение русского языка и словесности

ТОДРЛ — Труды Отдела древнерусской литературы

ХАЗУ — Хрватска Академија знаности и уметности

RPR — Republica popular Romana

Бози язык — бёсове¹

*Алексей Владимирович Чернецов
Институт археологии РАН*

Да у нас ли не найдется чертей!

Ф. М. Достоевский «Дневник писателя», 1876, январь

Среди многочисленных работ В. Я. Петрухина по истории религии, проблематика которых носит поистине энциклопедический (в том числе в буквальном смысле слова) характер, значительная часть касается сюжетов, связанных с пережитками архаичных верований в средневековом обществе. В ряду последних внимание исследователей неоднократно обращалось к вопросу о произведениях средневекового и ренессансного искусства, воспроизводящих мотивы античной мифологии².

Значительная часть памятников византийского искусства, на которых представлены подобные сюжеты, полностью или частично следует традициям античности, отражая многовековой эволюционный процесс их постепенного угасания. Это обстоятельство является одним из свидетельств в пользу концепции Д. В. Айналова³ об эллинистических основах творчества византийских мастеров и представлений Л. фон Зибеля о неразрывной связи раннехристианских памятников с классическим наследием, о «христианской античности»⁴ и ее роли в формировании художественных традиций более позднего религиозного искусства.

В связи с этим мы находим на протяжении многих столетий именно в византийском искусстве близкие повторения мифологических образов и мотивов

¹ Статья подготовлена в рамках выполнения темы НИР ИА РАН «Города в культурном пространстве Северной Евразии в Средневековье» (НИОКТР № 122011200266-3).

² *Seznec J.* La survivance des dieux antiques. Essai sur le rôle de la tradition mythologique dans l'humanisme et dans l'art de la Renaissance // *Studies of the Warburg Institute.* London, 1940; *Панофский Э.* Ренессанс и «ренессансы» в искусстве Запада / Пер. А. Г. Габричевского. СПб., 2006.

³ *Айналов Д. В.* Эллинистические основы византийского искусства. Исследования в области истории ранневизантийского искусства. СПб., 1900.

⁴ *von Sybel L.* Christliche Antike: Einführung in die atchristliche Kunst. Bd. I–II. Marburg, 1906–1909.

вов, иногда почти неотличимые от античных прототипов или отмеченные несущественными признаками того, что они создавались уже в эпоху безусловного доминирования христианства¹. На миниатюре рукописи охотоведческого сочинения V в. Псевдооппиана Апамейского «Кинегетика», созданной на рубеже X—XI вв., можно найти целую подборку языческих божеств², изображения которых в основном следуют древним традициям (рис. 1, см. на вклейке). Среди них Эрот, Афина в шлеме античного типа, Пан, представленная в небесах полуфигура Зевса с перунами в руке, а также персонаж с миниатюрными крыльями в области лодыжек (вероятно, Гермес). Отметим исключительную сохранность элементов античной иконографии в рукописи, созданной спустя много веков после таких ключевых событий, как предоставивший христианскому населению империи равноправие Миланский эдикт Константина (313 г.) и закрытие сохранявшей традиции языческого образования Афинской школы императором Юстинианом (529 г.).

Принятие новой религии, несомненно, должно было оказывать влияние на значительную часть изображений мифологических персонажей отжившей религии. Для христианства, особенно в его ригористической форме, сформировавшейся под влиянием монастырской традиции, было характерно однозначно негативное восприятие древних верований, связанных с ними повествований и сверхъестественных существ. В Священном Писании они зачастую приобретают демонические черты и даже прямо отождествляются с дьяволами. Церковнославянский текст Псалтыри гласит: «бози язык — бёсове» (Пс. 95, 5). В соответствующем греческом тексте Септуагинты использовано слово *δαίμονια*.

Преобладающий иконописный стереотип представлял языческих идолов (причем не только античных) в виде обнаженных антропоморфных изваяний, часто изображавшихся стоящими на колонне (рис. 2)³. Наряду с этим в Византии бытовали унаследованные от ряда античных философов представления о происхождении веры в языческих богов с историческими персонажами, приобретшими в легендарной традиции сверхъестественные черты (эвгемеризм). Подобный взгляд на языческие божества ярко отразился, в частности, в популярном повествовании в составе «Жития Вар-

¹ *Matzulewitsch L.* Byzantinische Antike. Studien auf Grund der Sübergefasse der Ermitage. Berlin: Leipzig, 1929; *Мацулевич Л. А.* Погребение варварского князя в Восточной Европе: Новые находки в верховьях реки Суджи. М.; Л., 1934; *Мацулевич Л. А.* Византийский антик в Прикамье // Материалы и исследования по археологии СССР. Т. 1: Археологические памятники Урала и Прикамья. М.; Л., 1940. С. 139–158; *Weitzmann K.* Greek mythology in Byzantine art / Studies in manuscript illumination. No. 4. Princeton, 1951; *Банк А. В.* Византийское искусство в собраниях Советского Союза. М.; Л., 1966. Репр. 3, 65, 77, 88, 96, 97.

² *Лазарев В. Н.* История византийской живописи. Т. II. М., 1948. Табл. 84а.

³ См., например: *Лазарев В. Н.* Указ. соч. Табл. 315а. Ср.: Радзивилловская, или Кёнигсбергская летопись. Т. I: Фотомеханическое воспроизведение рукописи // ОЛДП. Т. CXVIII. СПб., 1902. Л. 16, 26 об.

лаама и Иоасафа» (VII–IX вв.), близко повторяющем фрагмент раннехристианского текста II в. «Апология» Аристида¹.

Указанные вариации византийской трактовки мифологических сюжетов и образов древних божеств были усвоены древнерусской книжной и изобразительной традицией². При этом они распространялись не только на персонажей античной мифологии, но и на представителей дохристианских верований славян и иных народов. В некоторых случаях для изображения языческих божеств в рамках одной композиции могли использоваться разные модели. На миниатюре Радзивилловской летописи при изображении так называемого пантеона Владимира набор из семи упоминаемых летописцем божеств представлен тремя фигурами. При этом центральная, изображающая верховного небесного бога — Перуна, изображена в виде античной скульптуры (обнаженной антропоморфной фигуры), тогда как второстепенным божествам придан облик, принятый в иконописании для изображения бесов³. Такой же облик присвоен в рассказе, вложенном в уста языческих волхвов, богам, которым они поклонялись: «черни, крилаты, хвосты имуще»⁴. Подобный иконографический тип бесов является наиболее распространенным в древнерусском искусстве, несмотря на то, что в книжности неоднократно встречаются указания на многообразие обликов, которые может принимать дьявол⁵. Композиции, на которых наглядно отражено подобное разнообразие, встречаются в славяно-византийском искусстве, но представляют собой сравнительно редкое исключение.

¹ См.: Памятники византийской литературы IV–IX вв. / Отв. ред. Л. А. Фрейдберг. М., 1968. С. 305–307. Ср.: Турилов А. А., Чернецов А. В. К изучению «отреченных» книг // Естественнонаучные представления Древней Руси. Счисление лет. Символика чисел. «Отреченные книги». Астрология. Минералогия / Отв. ред. Р. А. Симонов. М., 1988. С. 122–123, 125.

² См.: Шепкин В. Н. Два лицевых сборника Исторического музея // Археологические известия и заметки. М., 1897. № 4. С. 97–128; Редин Е. К. Античные боги (планеты) в лицевых рукописях сочинения Козьмы Индикоплова. СПб., 1901; Chernetsov A. V. Medieval Russian pictorial materials on paganism and superstitions // Symposium International et pluridisciplinaire sur le paganisme slave. Contributions. Bruxelles — Gand, 21–24 mai 1980. Slavica Gandensia. No. 7/8. Gand, 1980/1981. P. 99–112; Чернецов А. В. Трансформация элементов античной культуры в Древней Руси (по материалам прикладного искусства и миниатюр) // Общество, экономика, культура и искусство славян / Труды VI Международного Конгресса славянской археологии. Т. 4. М., 1998. С. 85–91; Он же. К интерпретации одного рельефа Лаврской типографии // Культурный шар. Статті на пошану Гліба Юрьовича Івакіна. Київ, ММХVII. С. 464–470. Об античных мотивах древнерусского искусства, заимствованных из западных источников см. также: Даркевич В. П. Подвиги Геракла в декорации Дмитриевского собора во Владимире // Советская археология. 1962. № 4. С. 90–104.

³ Арциховский А. В. Древнерусские миниатюры как исторический источник. М., 1944. С. 16–17. Радзивилловская, или Кёнигсбергская летопись. Л. 79.

⁴ ПСРЛ. Т. 1: Лаврентьевская летопись и Суздальская летопись по Академическому списку. М., 1962. С. 179. См. также: Толстой Н. И. Из заметок по славянской демонологии. Каков облик дьявольский? // Народная гравюра и фольклор в России XVII–XIX вв. (к 150-летию со дня рождения Д. А. Ровинского). Материалы науч. конф. (1975) / Ред. И. Е. Данилова. М., 1976. С. 288–319.

⁵ ПСРЛ. Т. 1. 1962. С. 197; Радзивилловская, или Кёнигсбергская летопись. Л. 110 об., 114.

В русских списках апокрифической «Беседы трех святителей», известной начиная с XV в., находим яркий пример синкретизма пережитков славянского язычества с христианством с отсылкой к древним религиям иноплеменников: «Два ангела громная есть, елленский старец Перун и Хорс жидовин, два еста ангела молнииина»¹. Отнесение божеств, почитавшихся славянами-язычниками, к иноземцам, может быть объяснено народным отношением к сверхъестественному, включавшим особое почтение к чудесным знаниям и способностям персонажей экзотического происхождения. Слово «елленский» («эллинский») использовалось в старинных текстах в значении «языческий». Чужеземное происхождение Хорса, по-видимому, было обусловлено неславянским звучанием его имени. Существенно, что наши предки могли в некоторых случаях называть Перуна и Хорса ангелами. Приведенный пример сближения языческих богов со светлыми небесными силами представляется парадоксальным. По сравнению с отношением этих персонажей к бесам или представителям рода человеческого он может рассматриваться как существенное смягчение и присвоение им более высокого иерархического положения в ряду смертных и сверхъестественных существ. Приведенная цитата находится в очевидном противоречии с господствовавшими богословскими установками и остается, при всей своей значимости и характерности, редким исключением.

Трансформации античных мотивов, представленных на памятниках древнерусского искусства, кратко охарактеризованы в одной из моих публикаций². Их значительное сосредоточение можно найти на миниатюрах Лицевого летописно свода Ивана Грозного³, посвященных событиям истории Древнего мира, в частности — сказаниям о походе аргонавтов и Троянской войне⁴. Эти повествования и многочисленные сопутствующие им композиции находятся на страницах так называемого Музейского сборника, хранящегося в отделе рукописей Государственного исторического музея (ГИМ, Муз. 358)⁵. Образы античных божеств (преимущественно в виде антропоморфных фигур) представлены в роли аллегорических изображений планет в древнерусских списках «Христианской топографии» Косьмы Индикоплова⁶.

¹ *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Хорс // Мифологический словарь / Гл. ред. Е. М. Мелетинский. Т. II. М.: Советская энциклопедия, 1990. С. 579.

² *Чернецов А. В.* Трансформации...

³ О памятнике см.: *Амосов А. А.* Лицевой летописный свод Ивана Грозного. Комплексное кодикологическое исследование. М., 1998; Лицевой летописный свод XVI века. Методика описания и изучения разрозненного летописного комплекса / Сост. Е. А. Белоконь, В. В. Морозов, С. А. Морозов. М., 2003.

⁴ См.: *Щепкин Е. А.* Указ. соч.; Троянские сказания. Средневековые рыцарские романы о Троянской войне по русским рукописям XVI–XVII веков / Сост. О. В. Творогов. Л., 1972.

⁵ Рукопись Музейского сборника насчитывает 1031 л. и 1733 миниатюры. См.: Лицевой летописный свод XVI века. Всемирная история. Кн. 2: История разрушения великой Трои. Ч. 2. М., 2014.

⁶ *Редин Е. К.* Указ. соч.

Среди композиций, связанных с Троянским циклом, особого внимания заслуживает представленный на двух миниатюрах Свода эпизод¹, являющийся трансформацией мифологического сюжета, восходящего к известному фрагменту Илиады, посвященному строительству укреплений Трои. Согласно Гомеру, стены этого города были возведены Посейдоном и Аполлоном, которые по воле Зевса временно оказались в услужении Лаомедонта (отца Приама). Предания, приписывающие создание прославленных укреплений мифологическим персонажам, были широко распространены в античной традиции. Достаточно вспомнить о «циклопических» кладках, представленных, в частности, в укреплениях Микен.

Привожу соответствующий фрагмент Илиады, слова, вложенные в уста Посейдона:

«...Повинуясь воле Кронида,
Здесь Лаомедону гордому мы, за условную плату,
Целый работали год, и сурово он властвовал нами.
Я (Посейдон) обитателям Трои высокие стены воздвигнул,
Крепкую, славную твердь, нерушимую града защиту.
Ты, Аполлон, у него, как наемник, волов круторогих пас».
Далее сообщается об обмане божественных строителей заказчиком:
«...Лаомедон жестокий насильно присвоил
Должную плату и нас из пределов с угрозами выслал».

/Илиада, XXI, 443–449; 451, 452

Перевод Н.И. Гнедича/

Ранее в Илиаде сообщалось, что над сооружением укреплений оба божества трудились совместно. Посейдон напоминает о стене,

«которую я с Аполлоном
Около града царю Лаомедону создал, трудясь».

/Илиада, VII, 453, 454/

Текст, который иллюстрируют рассматриваемые миниатюры, является частью распространенного в русской рукописной традиции сочинения «Повесть о создании и поплении тройском». Эта повесть, входившая в состав русских хронографов, основана на югославянском переводе XIII–XIV вв. неизвестного памятника западноевропейской книжности, который представлял собой пересказ памятников позднеантичной литературы, приписывавшихся участникам Троянской войны — Диктису и Дарету, в дальнейшем подвергшихся переработке в духе рыцарских романов. Рассматриваемая «повесть» включает дополнения, заимствованные из стихотворной хроники византийского автора Константина Манассии (ок. 1130 — ок. 1187 гг.), пере-

¹ Муз. 358. Л. 1007, 1007 об.

веденной в первой половине XIV в. болгарскими книжниками на славянский¹. В ходе средневековых пересказов и переводов оба олимпийских бога превратились в «двух диаволов земных», изображенных на миниатюрах в виде обычных иконописных бесов. Любопытно, что, претерпев подобные трансформации, персонажи сохранили в слегка искаженном виде свои античные теонимы — Тебушь (Феб-Аполлон) и Нептенабушь (от лат. Нептун, что соответствует греческому Посейдону). Как и многие другие композиции Свода, первая миниатюра на л. 1007 отмечена чертами simultaneity — пара сверхъестественных персонажей изображена трижды (рис. 3)².

В данной версии повествования (сокращенный пересказ с уменьшенным числом действующих лиц) в роли троянского царя, заказчика работ, выступает не Лаомедонт, а более известный персонаж — Приам. На миниатюре два дьявола сначала договариваются с царем, сидящим на престоле, на фоне града. Второй эпизод — начало строительства. Один из бесов (Нептенабушь — Посейдон), таскает из моря «вар и камень». Он изображен с увязанным грузом камней за плечами. Второй бес (Тебушь — Аполлон) сидит на берегу моря и играет на гусях. В приведенной выше цитате Гомера также упоминается своеобразное «разделение труда» между персонажами. Строительством занят Посейдон, тогда как Аполлон в это время пасет стада Лаомедонта. Напомню, что работы упоминаются в Илиаде дважды, причем в одном случае отмечено, что строительством занимались оба божества.

Струнный инструмент (кифара) в античной традиции выступает как обычный атрибут Аполлона. Бес, играющий на гусях, представлен на одной из миниатюр Радзивилловской летописи³. Третий эпизод композиции включает изображение демона, занятого кладкой стен. Одной рукой он укладывает на место камень, в другой держит молоток каменщика. Второй бес, сопровождает работу первого игрой на гусях.

На второй миниатюре на л. 1007 об. можно видеть драматическое завершение эпизода — отказ троянского царя предоставить оплату за проделанную работу (рис. 4)⁴. Изображена беседа двух жестикулирующих демонов с правителем. Справа фигура старца в длиннополых одеждах и головном уборе, сходном с тем, который являлся обычной принадлежностью евангельских волхвов или трех отроков иудейских, отказавшихся поклониться идолу, воздвигнутому Навуходоносором (Дан. 3) — (см. рис. 2 на вклейке). Это «волхов, егоже пророком нарицаху» Питер (заменивший Зевса-Юпитера первоисточника), который, выслушав жалобы бесов, пред-

¹ Троянские сказания... С. 6, 8.

² Лицевой летописный свод... С. 437.

³ Радзивилловская летопись. Л. 12. См. разделы «Бесы-скоморохи» и «Демонические музыканты» в гл. «Слуги сатаны» в работе В. П. Даркевича (*Даркевич В. П. Народная культура средневековья. Светская праздничная жизнь в искусстве IX–XVI вв. М., 1988. С. 199–204.*)

⁴ Лицевой летописный свод... С. 438.

сказывает возмездие за обман — грядущее разрушение Трои. На этот раз олимпийский бог представлен в облике старца (эвгемеризм). В данном случае можно говорить о более мягкой форме снижения образа по сравнению с двумя другими античными божествами, превратившимися в бесов. Таким образом, на одной миниатюре сосуществуют две модели средневековых трансформаций мифологических персонажей.

Характерной особенностью первой из рассмотренных миниатюр являются следы попыток внесения поправок в первоначальный рисунок, очевидно, обусловленные мотивами благочестивого (или квазиблагочестивого) характера. Речь идет о вторичном изглаживании, соскабливании или спемзовывании дьявольских ликов (рис. 3 на вклейке). Поскольку фигуры демонов троекратно повторены в рамках одной композиции, всего на одной миниатюре счищено 6 ликов.

Подобное проявление своеобразного иконоборчества по отношению к изображениям демонических существ в Лицевом своде уникально. Как известно, работа над томами Свода осталась незавершенной, часть композиций остались неоконченными; многие из них не подверглись иллюминировке. Некоторые листы носят следы редакторской правки. На их полях имеются указания на необходимость внесения исправлений или дополнений. Некоторые миниатюры несут следы поправок, сделанных в процессе работ. Счищенные лики бесов на рассматриваемой миниатюре к их числу отнесены быть не могут.

Дело в том, что на миниатюрах Свода изображения демонов, которым придан вполне аналогичный иконографический облик, весьма многочисленны, причем, за еще одним исключением, все они сохранились в неприкосновенном виде.

Бесы на миниатюрах Свода, как правило, изображаются только тогда, когда в тексте имеются ясные указания, что они являлись действующим лицам повествования в зримом облике. Иногда дьявол изображался в тех случаях, когда в тексте идет речь о действиях персонажа, обусловленных воздействием темных сил. Однако миниатюристы считали возможным изображать демонов далеко не во всех подобных эпизодах; чаще можно встретить упоминания о роли дьявола в событиях, не сопровождающиеся его изображениями.

Изглаживание исключительно дьявольских ликов, а не всех фигур демонов, очевидно, связано с опасениями вредоносного влияния именно их ликов (прежде всего, глаз), могущих, согласно поверьям, навести порчу, «сглаз». Очевидно, концентрация демонических образов на единичном листе вызвала недовольство не миниатюристов, украшавших том, или лиц, контролировавших их работу, а кого-то из числа пользователей рукописи. Поскольку речь идет о томе Свода, доступ к которому имел весьма ограниченный круг лиц, наиболее вероятно, что это был кто-то из малолетних представителей высшей знати (царевичей?), при обучении которых ис-

пользовалась лицевая рукопись. Подавляющее большинство остальных изображений бесов в этом и других томах, и среди них повторное изображение тех же демонов на оборотной стороне того же листа — не подвергались подобной процедуре (рис. 4). Можно полагать, что попытка счистки дьявольских ликом на миниатюре Свода вызвала неодобрение хранителей рукописи или воспитателей, вследствие чего дальнейшие манипуляции подобного рода на страницах томов Свода были пресечены.

Полное уничтожение или порча изображений, относившихся в разные эпохи в тех или иных традициях к числу нечестивых, — весьма распространенное явление в Древнем мире и Средневековье. В частности, подобные явления имели место в Византии при императорах-иконоборцах. В Средневековой Руси известны примеры изглаживания демонического изображения на амулетах-змеевиках (модификация образа головы мифической Горгоны Медузы) и помещения на его месте гравировки в виде процветшего креста¹. Можно предполагать, что подобные амулеты приобретались с сохранным демоническим мотивом (призванным защищать от изображенного демона), причем, в случае выздоровления (исцеления) болящего, могла иметь место ритуальная замена образа одиозного мифологического персонажа изображением Креста Господня в знак победы над силами зла.

Рассмотренные миниатюры Лицевого летописного Свода, отражающие характерное средневековое отношение к античным божествам, уподоблявшимся дьяволам или низводимым с небес на землю в образе смертных персонажей, а также демонстрирующие специфику отношения пользователей рукописи к изображениям демонических существ, представляют несомненный интерес для сравнительного изучения проблематики, связанной с историей культуры.

Список сокращений

БАН — Библиотека РАН, Санкт-Петербург

ГИМ — Государственный исторический музей, Москва

ИА — Институт археологии РАН

ИМЛИ РАН — Институт мировой литературы им. А. М. Горького РАН

МГУ — Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова

Муз. — Музейское собрание отдела рукописей ГИМ

НИОКТР — научно-исследовательские, опытно конструкторские и технологические работы

НИР — научно-исследовательские работы

ОГИЗ — Объединение государственных книжно-журнальных издательств

ОЛДП — Общество любителей древней письменности

ПСРЛ — Полное собрание русских летописей

РГГУ — Российский государственный гуманитарный университет, Москва

¹ Николаева Т. В., Чернецов А. В. Древнерусские амулеты-змеевики. М., 1991. С. 73–74, 107, табл. XIV, 4.

Католик, экуменист и славяно-русский патриот. Юрий Крижанич о вере и власти

*Марк Аркадьевич Юсим
Институт всеобщей истории РАН*

Введение

Сочинение политического писателя, энциклопедиста XVII в. Юрия Крижанича «Разговоры об владательству» («Политика») хорошо известно, но далеко не до конца изучено. Крижанич был энтузиастом объединения славянства и одновременно католическим миссионером. В трактате «Политика», посвященном русскому царю, он хотел преподать уроки политической мудрости, опираясь на заветы христианского благочестия, и привести к согласованию исторические пути самодержавной России и папского Рима. В своей аргументации ученый хорват опирался на цитаты из Библии и общехристианских святых, а также историков и современных политических писателей. Не разделяя теорию, рассматривавшую Москву в качестве Третьего Рима, он предрекал ей великое будущее при условии отказа от услуг чужеземцев, особенно немцев и греков.

Сочинение Крижанича представляет собой сложное переплетение традиционных ссылок на Провидение, некоторых просветительских идей и практических советов, отчасти предвосхищавших грядущие реформы в России начала XVIII в., отчасти противоречивших им.

О Крижаниче

Хорват Юрий Крижанич (1617/1618–1683) учился в Риме и стал католическим священником и миссионером. Будучи патриотом всего славянства, он живо интересовался судьбами Русского царства и приехал в Россию в 1659 г., с тем чтобы предложить местным властям свои услуги в качестве переводчика и консультанта. Как иностранец и человек другого исповедания Крижанич вызвал какие-то подозрения и в 1661 г. был выслан в Тобольск, — такое случалось с чужеземцами в России. Высылка не была наказанием в прямом смысле, он получал жалование и мог работать над своими сочинениями, одним из которых и стали посвященные царю Алексею Михайловичу «Беседы о правлении» («Razgowôgi ob władátelystwu»), в историографии получившие название «Политика». Крижанич смог покинуть Тобольск, проведя в нем 15 лет, а затем и Россию только в 1677 г. уже

после смерти царя, при его сыне Федоре Алексеевиче. Рукопись осталась в России, попала к Сильвестру Медведеву, потом, вместе с библиотекой Синодальной типографии в конечном счете в РГАДА¹.

О трактате «Политика»

Основное содержание этого трактата о власти заключается в том, что автор, весьма эрудированный и начитанный писатель, дает советы правителю (в данном случае царю), о том, как ему обустроить Россию. Сочинение, как и большинство трудов Крижанича, осталось невостребованным и дошло до нас как памятник политической и общественной мысли своего времени. Продолжением «Политики» стал текст «О промысле Божьем», на сегодня опубликованный также в неполном виде².

Своеобразие трудов Крижанича заключается в парадоксальном сочетании разных культурных и политических установок, характеризующих менталитет автора. С одной стороны, он правоверный католик, мечтающий о слиянии православия с Римской церковью и, следовательно, о признании верховенства пап. С другой — он рьяный националист и даже ксенофоб, сторонник соединения славян под эгидой русского царя и вместе с тем изоляционизма — обособления страны, особенно от немцев и иже с ними. Наконец, с третьей, так сказать, стороны, Крижанич — умный, образованный и наблюдательный путешественник; при всей своей симпатии к русским, он резко критикует многие местные обычаи и предлагает всевозможные пути их улучшения в самых разных областях жизни.

О вере и власти. «О промысле»

Из сказанного уже понятно, что вопросы веры и ее значимости для общества и для власти занимают в творчестве Юрия Крижанича важнейшее место. В данном случае я ограничусь вопросом о том, что он говорит о вере, власти и святых преимущественно в историко-политическом аспекте и особенно в трактате «Политика» (в оригинальном тексте имелся ныне утраченный заголовок “*Razgowôry ob wladátelystwu*”, т. е. «Беседы о власти», или «Беседы о правлении»)³. Сегодня существует общепринятое мнение, что это законченное сочинение, полностью опубликованное еще в 60-е гг. XIX в., но на деле целая треть рукописи, заключительная, та часть, которая в основном написана на латинском языке, известна лишь по небольшим отрывкам и недостаточно изучена⁴. В переведенной на русский язык части

¹ РГАДА. Ф. 381. Оп. 1. Ед. хр. 1799.

² [Крижанич Ю.] О промысле. Сочинение того же автора, как и «Русское государство в половине XVII века». Сведения об открытой рукописи П. Бессонова. М., 1860.

³ Ю. Крижанич также называет свое сочинение «Политичны думы». См.: *Мордухович Л. М.* Новое издание «Политических дум» Ю. Крижанича // Советское славяноведение. 1967. № 6. С. 76 (75–78).

⁴ Основные издания рукописи: *Крижанич Ю.* Русское государство в половине XVII в. Рукопись, открытая и изданная П. А. Безсоновым. Ч. I–II. М., 1859–1860. Это первые две

«Разговоров об владательству» (первые 283 страницы) интересующей нас тематике посвящены в основном разделы 25, 30 и 34 III части «О мудрости» («Об обязанности короля», Об исправлении тиранства и дурного правления», «О сохранении государственной власти») и некоторые другие¹. Во второй трети рукописи, изданной П. А. Бессоновым в 1859 — 1860 гг. вместе с первой третью без перевода, но с переложением на кириллицу, об этих сюжетах говорится в связи с критикой Крижаничем «политических ересей». Наконец, в неопубликованной части имеются специальные разделы, повторяющие и развивающие ранее намеченные автором критические тезисы относительно теории «Третьего Рима», основанные на исторических примерах: «О победе Камня над кумиром Тщеславия» (с. 705—708), «О смирении» (с. 737), «О причинах побед и поражений» (*De Causis Victo-riarum et Cladium*) (с. 721—728) и другие, в частности отдельный большой трактат «О римском царстве и о монархической ереси» (*Izjawlenie, Ob Rîmskom Cârstwu; i ob Monarhîyskoj iéresi*, с. 641—700).

Завершив работу над «Разговорами» (1663—1666), Крижанич сочиняет еще один политический трактат в надежде представить его царю — «О промысле Божьем» (1666—1667), он написан на латинском языке и известен куда меньше, чем «Разговоры об владательству», в основном по сокращенному изданию того же П. А. Бессонова, первого публикатора «Политики»². В нем также речь идет о важнейших для Ю. Крижанича сюжетах: об оценке деятельности правителей с точки зрения их благочестия и об их взаимоотношениях с церковью. Название трактата *De Providentia Dei circa Regna mundi: et De causis Victo-riarum, et Cladium. Colloquium. Valerius, et Augustinus* переведено П. А. Бессоновым так: «О Промысле Божиим относительно мирских царств и о причинах побед и поражений. Разговор Валерия и Августина (действующие, или — лучше — разговаривающие лица)». Сохранились две рукописи, черновик и беловой вариант, находящиеся также в РГАДА: Ф. 381. Ед. хр. 1756. Л. 1—195 и Ф. 381. Ед. хр. 1757. Л. 1—187³. Фактически это развертывание небольшой главы «Политики», названной там «О причинах побед и поражений». В первой рукописи «Промысла» заглавие дано на латинском и на славянском языках: 1) *De Providentia Dei: siue De causis Victo-riarum, et Cladium. Hoc est, De Prospero,*

трети рукописи. *Крижанич Ю.* Политика / Подг. к печати В. В. Зеленин; пер. и коммент. А. Л. Гольдберга; под ред. акад. М. Н. Тихомирова. М., 1965. Это академическое издание первой трети рукописи с переводом на русский язык. Переводная часть переиздавалась трижды. *Гольдберг А. Л., Аввакумов Ю. П., Белоненко А. С., Карцовник В. Г.* Трактат о музыке Юрия Крижанича // ТОДРЛ. Т. 38. Л., 1985. С. 356—410. (Одна из глав ранее не издававшейся части рукописи.) В настоящее время публикуется третья часть рукописи с переводом в двух томах: *Юрий Крижанич.* (Беседы о правлении — «Политика»). Неизданный текст. Т. 1: *Política (Razgowory ob władatelystwu)*. Оригинал. Т. 2: Перевод. М., 2025.

¹ *Крижанич Ю.* Политика. С. 562—564, 591—596, 648—652.

² См. выше, прим. 2.

³ См.: *Kurelac M.* 300. obljetnica smrti Jurja Krizanića (1683—1983) // *Zbornik Zavoda za 229 (219—244).*

et de Infelici Statu Reipublicae и 2) Ob Božiem Smotreniu: ili Ob priczínah rátnogo Odolyênia: i ob suprotŭwnih priczínah Zgublyênia, ili Nesczastia. Sé iest, Ob dobróm d ob zlóm stoiâniu Narodnogo déla¹. (О Промысле Божьем, или о причинах побед и поражений, сиречь о процветании и несчастье государства)². Во второй рукописи, белой³, после слова *Reipublicae* прибавлены две цитаты: *Bona et Mala, Vita et Mors, a Deo sunt*. Ecclici, 11, 14. и *Qui non secundum armorum potentiam, sed prout ipsi placet, dat dignis Victoriâ*. 2 Mach: 15, 21 («Благосостояние и Злополучие, Жизнь и Смерть, Убожество и Почетность от Бога». Сирах. 11, 14 и «Который не по могуществу оружия, но как Ему угодно, дает достойным Победу». 2 Маккав. 15, 21), а также посвящение: *Ad Potjssimum ac Serenissimum Dominum, Alexium Alexii, Totius Maioris, et Minoris, et Albae Russiae Magnum Principem* («Благочестивейшему и Светлейшему Государю, Алексею Алексеевичу, Всей Великой, и Малой, и Белой Руси Великому Князю») ⁴. То есть трактат должен был быть поднесен тогдашнему наследнику престола. Возможно, Крижанич слышал, что царевич изучал латынь.

Ссылки на святых и примеры. Благочестие и власть

Свои теории Крижанич подкрепляет ссылками на примеры и авторитеты: философов, историков, отцов Церкви и церковных писателей, и, естественно, на Священное Писание.

Как церковный писатель, он кладет в основу существования общества и государства веру и благочестие. Народы, говорит Крижанич в трактате «О промысле», считают причинами побед и поражений мужество воинов, множество войска, вооружения, удачу и т. д.⁵ На деле же причиной побед

¹ Ibid.

² Любопытно, что в славянском или, как полагал Крижанич, разработавший собственный язык, в славяно-русском варианте заглавия часть фразы “De Prospero, et de Infelici Statu Reipublicae” передана как «О хорошем и плохом положении народного дела». (П. А. Бессонов вполне обоснованно переводит как «О благополучном и бедственном состоянии государства».) Буквальный перевод латинского термина *res publica* Крижанич, несомненно, прилагает к государству вообще, идеалом которого он считает монархию. В тех случаях, когда речь идет о демократии, чаще всего о Римской республике, на славянском языке он использует термин *obcëwladstwo*. — Крижанич Ю. Политика. С. 201, 280, 291 и др. В частности, о видах политического устройства он говорит следующее: «Различны... виды и способы правления, принятые у людей. А именно: самовладство, боярское правление и общевладство (или гражданское правление). Все эллинские философы и все наши христианские святые отцы восхваляют и считают наилучшим из них самовладство». (Različni iesut naczini... i sposobi Władania, kóyimi se wládaiut lyúdi. Rêkszi Samowładstwo, Bolyârskoe wladanie, i Obcëwladstwo, iliti Gražânskoe gospodârstwo. Iztich Samowładstwo prechwalyáuit, i nailúcze bit propowedáuit, wsí Jêlinski filosófi, i wsí Christiânski nászi swêti otcí). — Крижанич Ю. Политика. С. 201, 548.

³ См.: [Крижанич Ю.] О промысле. Вводное замечание П. А. Бессонова, без нумерации страниц.

⁴ Там же. С. 23. Транскрипция и переводы П. А. Бессонова.

⁵ Там же. С. 47–49.

является благочестие, а поражений — грехи. «За благочестие народа Бог дает царя благочестивого и счастливого. За благочестие царя Бог дает победу народу недостойному... Человеческие орудия Победы, как например, хорошее вооружение, воинское Искусство, и т. п., — все это совершается не делом человеческим, но Бог и дарует, и отъемлет. Стало быть, кому благоволит Бог, тот может надеяться, что и человеческие приуготовления пойдут у него хорошо. А кто оскорбил Божественный Промысл каким-нибудь несознанным грехом, у того всякая человеческая предусмотрительность сводит только в путаницу»¹.

В «Политике» автор говорит: «Духовный наш Палладиум — соблюдать святые бдения и посещать заутрени, и обязательно бывать при святой литургии, мало спать и рано вставать, поздно есть, смирать тело множеством поклонов и постом. Мне кажется, что это — *наиглавнейшая причина сохранности сего королевства /России²/*. Это, действительно, истинная и высшая твердыня. Поэтому короли наши и церковные пастыри должны особенно заботиться о том, чтобы это строгое соблюдение церковного благоустройства отнюдь не нарушалось никакими изменениями или послаблениями»³.

Как поступают благочестивые государи? «11. < ... > подобно тому, как некоторые из божьих святых прославлены от бога чудесами и называются чудотворцами, так и некоторые короли совершили с божьей помощью самые славные деяния, и их называют «дивосильниками» и основателями новых королевств. 12. И прежде всего надо помнить, что все наилучшие эти дивосильники и основатели великих славных королевств признали бога и прославили его каким-либо знаменитым деянием или поступком»⁴.

Далее следуют примеры Кира, Александра Македонского, Константина Великого, западных императоров Карла Великого и Рудольфа. В заключительной части рукописи «Политики», в разделе «О причинах побед и поражений» (диалог между Прессианом и Радосавом), Крижанич так развивает эти мысли: «Победы Александра следует приписывать не благоразумию, доблести или хвале, а счастью, счастье же зависит от Бога. Ведь Бог заранее установил и некогда предупредил через Даниила, что ниспровергнет Персидское царство через Александра» (с. 722)⁵.

Оценка королей такова: «8. Святое писание называет королей пастырями. А из-за алчности король бывает волком, то есть — тираном. Иезекииль: “Князья Израиля, как волки, хватающие добычу” (Кн. пророка Иезекииля, кл. 22)». «Король — это тот, кто правит на благо себе самому и всем поддан-

¹ Там же. С. 16, 18,

² Здесь и далее примечания в косых скобках и курсивы мои. — М. Ю.

³ Крижанич Ю. Политика. С. 540–541.

⁴ Там же. С. 651.

⁵ *Victoriae igitur Alexandri non tam prudentiae, aut virtuti, aut laudi, quam mirae eius felicitati: felicitas autem Deo adscribenda /sic/ est. Deus enim antea decreverat, et per Danieiem pridem praenuntiaverat; se velle regnum Persarum per Alexandrum evertere.* Здесь и далее ссылки на страницы рукописи в тексте.

ным; тиран — это тот, кто не заботится об общем благе, а только о своей собственной корысти»¹. Тираническое правление Крижанич называет людодержством и ассоциирует с дурными законами: «Некоторые люди мнят, будто тиранство состоит лишь в том, если кто лютыми муками мучит до смерти невинных людей (как некогда языческие короли мучили святых христианских мучеников), а не в грабительских и людодерских законах. Поэтому если у королей имеются какие-либо безбожные людодерские законы, заведенные их дедами и предшественниками, то [эти короли] мнят для себя достаточным (для оправдания своей души перед богом), что эти законы установлены не ими, а их предками — древними королями. И поэтому они вовсе не думают об *исправлении старых дурных законов*»². Законы надо исправлять, намекает царю автор. Эти положения он повторяет позднее в диалоге царя Арсана с его сыном Идрисом: «Тиран не только тот, кто сам незаконно угнетает свой народ, а и тот, кто допускает тиранские законы в своем королевстве, хотя сам никаких тиранских или несправедливых поступков не совершает». Библейский Давид допустил много проступков, но хорошие законы его оправдывают: «поскольку у него в королевстве были особенно хорошие законы, и тиранских поступков он больше не совершал, все превозносят и славят этого Давида, как наилучшего из всех королей, и называют не тираном, а праведным и боголюбивым королем» (с. 525)³.

«Еще Сирахов сын говорил о наказании за людодержство: власть, дескать, *переходит от [одного] народа к другому народу из-за несправедливостей и обид*. И нет ничего хуже алчного правителя (Кн. Иисуса, сына Сирахова, 10.8). То есть из-за несправедливых обид и алчных поборов власть не только отнимается у одного племени и передается другому, но и бывает отнята у целого народа и передана другому народу»⁴.

О Риме

Крижанич показывает это на примере Рима. Его мнение неординарно, потому что он очень негативно оценивает распространенную к тому времени в России теорию «Москва — Третий Рим». «Римское Королевство, о коем в книге Ездры лев (или ангел) говорит орлу так: “Обижал ты кротких и утеснял миролюбивых, любил лжецов, разорял жилища тех, кои приносили пользу, и разрушал стены тех, кои не делали тебе вреда. Поэтому сгинешь ты, орел, чтобы отдохнула земля, освобожденная от твоего насилия, и надеялась на суд и на милосердие творца своего” (3 кн. Ездры 8, 11.42). Пророк

¹ Крижанич Ю. Политика. С. 567–568.

² Там же. С. 576.

³ ne liho ón iest tirán, kíy sám bezzákono izobizàet (2) nàrod (1) swòy: nego i ón tóze ièst tirán, kíy wo swo=em kràlyéstwu ðeržit terpit tiránskije zákóni: hocti sám níkakowa tiránskayu ílti bezpráwedna déla neuczínit. <...> pokoli ièst imál wo swoém kr/alyest/wu izúčno dobríje zákóni, i ðél tíh tiránskíh nít powtáriál: zàto wsí propowídaiut i sláwet togo Dāwída, búdto nāilúczezo otwsíh Krályew: níkako go tiránom nezo=wút, nego práwednim i bogolyubíwim krályem.

⁴ Крижанич Ю. Политика. С. 580.

указывает, что Римское королевство должно погибнуть, то есть власть будет отнята от римского народа и перейдет к грекам, а затем к готам, вандалам, славянам, испанцам, французам, сарацинам и, в конце концов, к туркам. Ведь все эти народы разделили Римское царство между собою. Почему? Потому что орел обижал кротких и оскорблял миролюбивых: римские цари лютыми муками мучили святых и кротких учеников христовых и со многих мирных народов неправедно и без всякого повода брали грабительскую дань¹.

Из всего этого ясно видно, что все эти три главы Ездриного орла уже поникли и сгнули и ничего от них не осталось, кроме суетного, ложного, пустого титула, и то не полного, а ограниченного. И наконец, последнему и наихудшему из соблазнов — дьявольской силе, которая явится с Антихристом, предсказано и предназначено быть именно в этом Римском царстве. И эта несметная антихристова сила будет собрана из жителей, живущих в пределах этого же царства, и на них падет огонь с небес и сожжет их всех (как пророчили Иезекииль и Иоанн). А случится это с ними потому, что все мучители божьих святых и все гонители имени Христова жили в пределах этого Римского царства. И за то, что они надругались над истинной, бог (как сказано в Писании) найдет на них соблазн и страшное искушение: уверовать в ложь. 53. Итак, мы /Написано от имени царя/ по этим и по иным Причинам (о коих в другом месте сказано подробнее) всех оповещаем, объявляем и приказываем, чтобы всем было ведомо:

1. Во-первых, царство Римское не имеет никакого отношения к нашему Русскому королевству, равно как и наше королевство — к Римскому. Римляне никогда не имели никакой власти над Русью. *А наши предшественники, правители русские, завладели было Крымом, но снова вернули грекам эту страну.*

/Дальше автор ссылается уже прямо на пророчество Даниила/:

2. Во-вторых, не друг нам тот, кто зовет наше королевство “Третьим Римом”. Такой [человек] не желает нам ни удачи в делах, ни добра, а желает гнева божьего, разорения и всякого зла. Ибо после разрушения этого преславного [Римского] царства его *название и римский герб стали несчастными (то есть проклятыми, окаянными и сулящими неудачу)*. Не может исполниться пророчество Даниила, пока Римское царство не будет до конца разрушено Иисусом Христом. Ибо камень ударил в ноги и разбил глиняные персты. И тот, кто попытается возродить, восстановить и поставить на ноги это разрушенное богом царство, открыто воспротивится богу.

Потому что бог велит, чтобы камень, сам собою отвалившийся от горы, то есть Иисус Христос — король всех королей, ударил в ноги и разрушил это Римское царство, и обратил в прах его глиняные ноги. Кто же может восстановить то, что Христос разрушает?

¹ Там же.

3. В третьих, мы твердо верим и, не колеблясь, объявляем, что не последней и немаловажной причиной разорения Московского и иных несчастий, пережитых нашим народом со времен царя Ивана, была та *пресуемая гордыня царя Ивана, из-за которой он силой захватил этот злосчастный несчастливый титул и герб и начал строить то, что бог разрушил и [чему он] назначил оставаться разрушенным*. Бог разбил, умертвил, разрушил и окончательно уничтожил Римское царство и обратил его в прах. А царь Иван начал снова созидать, отстраивать и возрождать то, что бог разрушил и [чему он] назначил навеки оставаться разрушенным. Не значит ли это бороться с богом?

4. В-четвертых, Даниил уподобляет то царство железным ногам и глиняным перстам и сам объясняет, что это царство сначала будет сильным, а под конец разделится и ослабеет. Железо — то есть сила и слава царства Римского — уже давно исчезло, и само царство сгнуло. А если что и осталось от него доньше, то лишь глина или слабость и позор. Но ведь и глины той уже нет. <...> Мы надеемся, что Господь, по своему великому милосердию, сбережет нас, чтобы антихристова сила не совсем нас одолела. А те, что называют нас римским титулом, приписывают нас к Антихристу. ... Тот, кто думает возобновить это царство, разрушенное Иисусом Христом, идет против Бога. Ведь Бог объявил, что оно должно погибнуть и больше не возрождаться. Ибо при Ездере было сказано орлу: “Не с тобою ли придет конец света?” Поэтому даже *если бы Господь когда-нибудь дал нам овладеть Царьградом, то нам не стоило бы называть себя этим злосчастным римским именем, а мы бы именовались «королем русским и греческим»*¹.

К этим тезисам и темам автор повторно возвращается в перечисленных выше разделах в конце рукописи.

Рационализм Крижанича

Почему Крижанич, будучи римско-католическим священником, так противится отождествлению Русского царства с Третьим Римом? Видимо, он готов оставить за папским Римом только духовный авторитет, а во главе славянского мира видеть Российскую державу. Крижанич как правоверный католик не собирается отречься от Римского престола, но он может исходить из того, что Рим — чисто духовный центр, а царям не следует претендовать на его светское наследие. При этом он отвергает два Рима в лице греков и немцев, а заодно, безотносительно к Риму, и учение евреев, несмотря на свои цитирования Ветхого Завета и пророка Даниила. При верном духовном выборе Бог наградит царя и народ. Но к этому добавляется сильнейшая ксенофобия Крижанича, которую он подкрепляет ссылками на святого Фому и на народы, разумно отвергавшие чужевладцев: «Святой

¹ Крижанич Ю. Политика. С. 633–634.

Фома Аквинский, великий богослов, говорит: “Велел господь не *ставить чужеземцев* государями, ибо такие государи обычно мало любят народ, которым они правят, и поэтому не заботятся о нем” (Св. Фома, ч. 1, разд. 2, вопрос 105, статья 1, § 2). 6. А один из толкователей этих слов говорит: “Нет ничего хуже для народа, чем чужеземная власть”¹.

Рационализм просвещенного XVII века

При всем своем благочестии Крижанич стремится примирить разум (мудрость, философию) и веру: «Нам надо учиться и надеяться, что под благородным правлением благочестивого царя и великого государя Алексея Михайловича мы сможем стереть плесень древней дикости, научиться наукам, завести более похвальные отношения [между людьми] и достичь более счастливого состояния <...> Не знаю, кто первый разнес по Руси этот глупый предрассудок, или мудроборческую ересь, говорящую о том, будто богословие, философия и знание языков есть не что иное, как ересь. Но ведь святое писание и отцы учат нас не этому, а совсем противоположному»².

«Первая помеха общему народному благу — это незнание самого себя: когда люди слишком любят самих себя и свои поступки и обычаи и считают себя сильными, богатыми и мудрыми, не будучи таковыми. Платон об этом пишет такими словами: “Излишняя любовь к самому себе бывает причиной всех людских бед. Ибо поскольку люди любят самих себя больше, чем истину, они вовеки не могут понять, что дурно и что хорошо”. А Иоанн апостол объясняет еще лучше: “Говоришь, я богат и богатство мое обильно, и ни в чем я не нуждаюсь, а не знаешь, что ты беден, и жалок, и убог, и слеп, и наг” (Апокалипсис, гл. 3). Святой Бернад: “Многие многое знают, а сами себя не знают”. Святой Августин подкрепляет все это такими словами: “Что значит познание истины? Во-первых, познать самого себя, чтобы стать тем, кем [ты] должен быть. Затем познать и полюбить Творца своего, ибо в этом все благо человека” (Ручная книга, 26). Дознание истины и политическая мудрость с начала и до конца в том и состоят, чтобы познать самих себя, то есть природу, и нрав, и состояние народа и страны нашей»³.

Выводы

Рационализм помогает Крижаничу решить трудную задачу согласования католичества с идеалом православного царства, объединяющего всех славян. Он опирается на цитаты из пророков, иногда — общих (но не православных) святых.

Конечно, начав в 1641 г. с проекта миссионерства и просвещения русских, чтобы открыть им глаза на истинную веру, Крижанич, оказавшись в России, приходит совсем к другому плану, что справедливо отмечал

¹ Там же. С. 508.

² Крижанич Ю. Политика. С. 455.

³ Там же. С. 462.

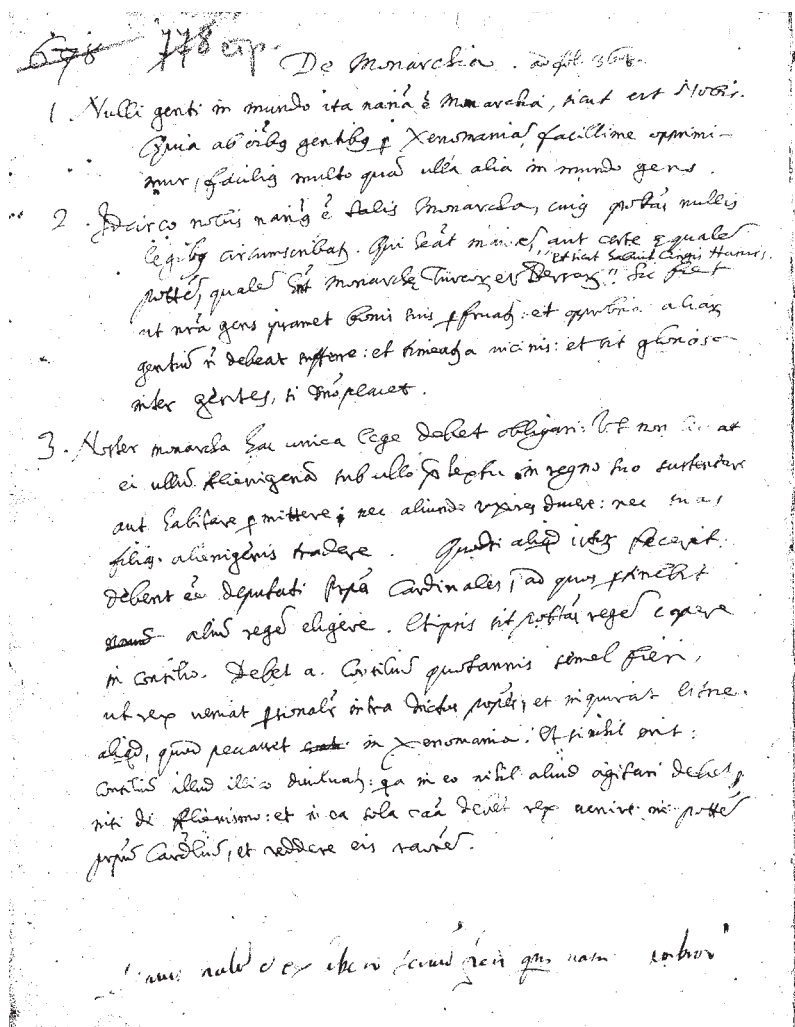


Рис. 1. Последний лист рукописи Ю. Крижанича «Разговоры об владательству» («Политика»). — РГАДА. Ф. 381. Оп. 1. Ед. хр. 1799. С. 788 (на деле это Л. 409 об. — с. 818 всей рукописи)

в своей монографии Л. Н. Пушкарев: «Какие разительные изменения произошли во взглядах ученого проповедника за 18 лет! <...> Видимо, уже к тому времени /1659 г./ Крижанич понял всю эфемерность, всю несбыточность своих юношеских планов. Перед нами трезвый ученый муж, прекрасно понимающий свои возможности и осознающий насущные потребности России в области культуры. Задачи соединения церковью не были совсем забыты, но они все же отошли на дальний план: Россия нуждалась в первую очередь в просвещении, в обучении, в европеизации жизни»¹.

¹ Пушкарев Л. Н. Юрий Крижанич: очерк жизни и творчества. М., 1984. С. 86.

Пятнадцатилетняя ссылка не сломила решимости Крижанича оставаться католиком, несмотря на неоднократные уговоры перейти в православие, перекреститься (до 1667 г. это было неременным условием обращения), что сулило немалые выгоды. Но в то же время он укрепляется в своем русском патриотизме и даже мысленно соединяет русское православие с католичеством, противопоставляя сохранившуюся «у нас» «святую истинную веру Христа» немцам и протестантизму (с. 633). Крижанич, как явствует из одной распространенной его цитаты, готов сотрудничать с русской церковью: «Я нисем тако тверд латинник, да небых рад и готов был причаститисе от светие Московские церкви иереев, токмо да бы ме они хотели прияти без крещения»¹. Он хотел бы быть в России своим, как гласит другая, не менее известная цитата: «Меня прозвали скитальцем, бродягой, волокитой, между тем как я этого не заслуживал. Я пришел к тому государю, который единственно в мире был государем моего рода-племени, моего языка; я пришел к нации своей, к отечеству своему собственному. Я пришел туда, где единственно мои труды могут принести пользу <...>. Скажу более: скорее я должен был думать, что за них у властителей чужих народов, дурно расположенных к народу и языку *нашему*, я подвергся бы ненависти и наказанию. Стало быть, скорее в какой-либо другой стране мира, нежели в этом царстве, то есть в России, я бы мог считаться бродягой и странником»². Однако, в отличие от некоторых своих современников, также связанных с католическим миром (Симеона Полоцкого, Паисия Лигарида, Патрика Гордона), Крижанич не сумел прижиться при царском дворе, — возможно, он был слишком упрямым и склонен увлекаться собственными идеями.

Тем не менее его деятельность была оригинальной попыткой соединения Востока и Запада на вероисповедной основе накануне Петровских реформ. Однако для настоящей реализации подобных реформ нужен был светский поворот (технология, просвещение, рационализм, подчинение веры государству, осуществившееся на Западе), — Крижанич же развивал подобные идеи в противоречивой форме. Его ксенофобия сюда тоже не вписывалась; он призывал учиться у чужеземцев, но не приглашать их к себе и не давать им гражданства. В России XVII в., все еще ревниво опекавшей собственную веру и обычаи и вместе с тем открывавшейся для западных технологий, Юрий Крижанич оказался не у дел. Впрочем, такова была судьба многих непрошенных советников государей — и в России, и за рубежом.

Список сокращений

ТОДРЛ — Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН, Санкт-Петербург
РГАДА — Российский государственный архив древних актов

¹ Крижанич Ю. Собрание сочинений. Вып. 3: Об светом крещению. Обличенје на Соловечскую челобитну. М., 1893. С. 104.

² [Крижанич Ю.] О промысле. С. 39.

Об одной библейской конструкции в церковнославянском и средневековой латыни

Павел Владимирович Петрухин
Институт славистики Гейдельбергского университета

1. В славистических исследованиях давно принято сопоставлять церковнославянский язык со средневековой латынью¹. Более или менее общепринятые выводы из этого сопоставления таковы. Оба языка объединяет то, что они являются «языками культуры» (*Kultursprachen*) и при этом отличаются от разговорных языков, распространенных в соответствующих обществах. Различия сводятся к следующим основным пунктам. Во-первых, дистанция между церковнославянским и живыми славянскими языками заметно короче, чем между латынью и соответствующими европейскими языками. Во-вторых, использование церковнославянского ограничивалось сакральной сферой и текстами, так или иначе близкими к сакральному, в сфере документации и в частной переписке употреблялся «некнижный» язык, в основном опиравшийся на разговорный узус и допускавший не более чем отдельные вкрапления из церковнославянского. Напротив, в католических странах латынь служила универсальным письменным языком. В-третьих, латынь была строго кодифицированным языком, в то время как в церковнославянском на протяжении всего Средневековья отсутствовала какая-либо формально зафиксированная языковая норма.

Наличие языковой нормы и степень ее строгости зависят от методики обучения языку. В этом смысле ситуация в православных странах радикально отличалась от ситуации на католическом Западе. Как пишет В. М. Живов², «латынь усваивается с грамматикой и словарем, церковнославянский — с Псалтырью и Часословом, которые заучиваются наизусть. Обучение латыни в средневековой Германии или Ирландии типологически сходно с обучением иностранному языку в современной школе. Обучение церковнославянскому в славянских странах строится принципиально

¹ Ср. обзор в: *Keipert H.* Kirchenslavisch und Latein. Über die Vergleichbarkeit zweier mittelalterlicher Kultursprachen // *Sprache und Literatur Altrusslands. Aufsatzsammlung* / Hrsg. von G. Birkfellner. Münster: Aschendorff, 1987. S. 81–109.

² *Живов В. М.* История языка русской письменности. Т. I. М., 2017. С. 150.

по-иному (по крайней мере, вплоть до XVII в.): ученик выучивается чтению по складам, читает и заучивает церковнославянские тексты и понимает их с помощью ресурсов своего родного языка».

Указанные различия в способах усвоения языка в огромной степени определяют лингвистический облик текстов, которые на этом языке пишутся. В самом деле, если латынь изучалась «с грамматикой и словарем» (а также — важное уточнение! — с классическими текстами римских авторов типа Саллюстия и Вергилия), а церковнославянский — путем чтения и заучивания наизусть церковнославянских текстов, понимание которых в основном обеспечивалось за счет близости церковнославянского к родному языку обучаемого, то естественно ожидать, что латинские тексты будут писаться с опорой на грамматические сведения и образцовую классическую латынь, а церковнославянские — с опорой на усвоенные церковнославянские тексты и «ресурсы своего родного языка».

С точки зрения создания оригинальных текстов оба названных способа усвоения языка имели свои сильные и слабые стороны — в том смысле, что каждый из них допускал определенную свободу в распоряжении языком и одновременно ставил определенные ограничения, причем эта свобода и эти ограничения в каждой из рассматриваемых языковых ситуаций выглядели по-своему. Владение грамматикой и риторикой придавало языку латинского автора гибкость, наделяя его способностью внятно выражать мысли. В то же время латынь оставалась для него «иностранным языком», что не могло не сковывать, например, сужая стилистический диапазон текстов. Напротив, древнерусский книжник, не искусенный в грамматике и риторике и к тому же начитанный исключительно в церковной литературе, вынужден был преимущественно ориентироваться на «образцы и эталоны»¹ из прочно усвоенных церковнославянских текстов. В то же время проницаемая граница между церковнославянским и родным языком открывала перед ним широкие языковые возможности, которых были лишены средневековые латинские писатели.

2. Тем не менее следует признать, что эта общая картина упускает из виду некоторые важные детали. В действительности — поверх всех культурных различий — в языковом плане между *Slavia Orthodoxa* и католической Европой могли иметь место поразительные сближения.

В этом смысле исключительный интерес представляет латинская «Хроника Ливонии» (*Chronicon Livoniae*), написанная в 20-е гг. XIII в. и повествующая о завоевании восточного побережья Балтийского моря и христианизации местного населения немецкими крестоносцами

¹ Ср.: Picchio R. Models and Patterns in the Literary Tradition of Medieval Orthodox Slavdom // American Contributions to the Seventh International Congress of Slavists. Vol. II. The Hague — Paris, 1973. P. 439–467.

в 1186–1227 гг. Ее автором принято считать Генриха (ок. 1187 — ок. 1259), приходского священника и миссионера, бывшего свидетелем и участником многих из описываемых в тексте событий¹. Хроника имеет фундаментальное значение как исторический источник (в том числе по истории Руси); в связи с этим она хорошо известна специалистам, изучающим данную эпоху.

С филологической точки зрения «Хроника Ливонии» также не обделена вниманием. Правда, внимание это было несколько односторонним: как отмечается в предисловии к относительно недавно вышедшему сборнику статей, посвященных разным вопросам изучения Хроники, “[t]here is one representational feature of Henry’s chronicle that has gained a lot of attention, namely the extraordinary abundance of citations from the Bible and other religious books”². Действительно, цитатам из Библии и богослужебных книг в «Хронике Ливонии» посвящены две специальные монографии, В. Билкинса³ и Л. Арбузова⁴, и две обширные статьи, Л. Арбузова⁵ и Я. Ундуска⁶. Билкинс обнаружил у Генриха около 775 цитат из Вульгаты⁷. По словам исследователя, точную цифру назвать невозможно, поскольку язык Хроники настолько близок к латинской Библии, что “an vielen Stellen der Chronik läßt sich nicht entscheiden, ob dort Zitate, ob eigene Worte des Verfassers vorliegen”⁸. О том же пишет С. А. Аннинский⁹ (которому, судя по всему, работа Билкинса, вышедшая десятью годами ранее, осталась неизвестной): «Язык и стиль [Библии] являлись уже не только предметом подражания, а и собственным языком клирика-литератора. Провести здесь границу между “своим” и “заимствованным” нелегко, да едва ли и нужно». Бауер насчитал у Генриха около 1100 цитат из Библии и богослужебных книг (Бревиария,

¹ *Генрих Латвийский*. Хроника Ливонии / Введ., пер. и коммент. С. А. Аннинского. М.; Л., 1938. С. 13–27.

² *Tamm M., Kaljundi L., Jensen C. S.* (eds). *Crusading and chronicle writing on the medieval Baltic frontier: a companion to the Chronicle of Henry of Livonia*. Farnham, 2011. P. XXI.

³ *Bilkins W.* *Die Spuren von Vulgata, Brevier und Missale in der Sprache von Heinrichs Chronikon Livoniae*. Riga, 1928.

⁴ *Arbusow L.* *Liturgie und Geschichtsschreibung im Mittelalter: In ihren Beziehungen erläutert an den Schriften Ottos von Freising († 1158), Heinrichs Livlandchronik (1227) und den anderen Missionsgeschichten des Bremischen Erzsprengels: Rimbarts, Adams von Bremen, Helmolds*. Bonn, 1951.

⁵ *Arbusow L.* *Das entlehnte Sprachgut in Heinrichs “Chronicon Livoniae”. Ein Beitrag zur Sprache mittelalterlicher Chronistik // Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*. Bd. 8. 1951. S. 100–153.

⁶ *Undusk J.* *Sacred History, Profane History: Uses of the Bible in the Chronicle of Henry of Livonia // Tamm M., Kaljundi L., Jensen C. S.* (eds). *Crusading and chronicle writing on the medieval Baltic frontier: a companion to the Chronicle of Henry of Livonia*. Farnham, 2011. P. 45–75.

⁷ *Bilkins W.* *Op. cit.* S. 70.

⁸ *Ibid.* S. 70.

⁹ *Генрих Латвийский*. С. 33.

Миссала, Требника)¹. В критическом издании Хроники, подготовленном Л. Арбузовым и А. Бауером², все известные издателям библейские параллели указаны на полях текста Хроники.

Исключительное пристрастие Генриха к библейскому языку привлекало внимание практически всех историков и филологов, обращавшихся к этому тексту. Так, по словам Арбузова, Генрих “denkt und schreibt <...> ganz in biblischen Wendungen befangen”³. П. Йохансен пишет, что Генрих “lebt und webt nur in der Ausdruckswelt der lateinischen Bibel und Liturgie, drückt sich fast immer nur in biblischen Wendungen aus, als wenn das ganze Leben nur ein einziger, großer Gottesdienst wäre”⁴. С. А. Аннинский, автор перевода Хроники на русский язык и образцового (по оценке В. Т. Пашуто⁵) комментария к ней, отметил, что «[з]аимствования из библии⁶ — сравнения, образы, положения, обороты речи и детали композиции постоянно встречаются у Генриха, а отдельные места Хроники целиком (и явно с умыслом) выдержаны в библейском тоне»⁷. А. Бауер пишет о том, что Генрих бесконечно и весьма изобретательно черпает из своего главного языкового источника — библейских и литургических текстов: “Mit diesem Vorrat an Sprachbestandteilen schaltet Heinrich aus dem Gedächtnis, frei und geschickt. Er übernimmt aus seiner Quelle je nach Bedarf Sätze, Satzteile, Wendungen, einzelne Ausdrücke, er variiert und imitiert; von der wörtlichen Entlehnung bis zu dem kaum noch hörbaren Anklang sind sämtliche Stufen der Benutzung vertreten”⁸.

Аннинский полагал, что язык Хроники типичен для своего времени. По его мнению, «общий характер литературного оформления [Хроники] (речь идет преимущественно о языке. — П. П.) не представляет особого своеобразия на фоне эпохи»⁹, в частности, «[з]ависимость от библии столь же естественна для нашего автора, как и для всей его эпохи»¹⁰. Однако исследователи, углубленно занимавшиеся данным вопросом, придерживаются иной точки зрения. Согласно Билкинсу, мало кто из средневековых

¹ *Bauer A.* Einleitung // *Heinrichs Livländische Chronik*. Zweite Auflage, bearbeitet von Leonid Arbusow und Albert Bauer. V–LIV. Hanover, 1955. S. XXXV.

² *Heinrichs Livländische Chronik / Zweite Auflage*, bearbeitet von Leonid Arbusow und Albert Bauer (*Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum ex Monumentis Germaniae Historicis separatim editi*). Hanover, 1955.

³ *Arbusow L.* Das entlehnte Sprachgut in Heinrichs “Chronicon Livoniae”... S. 109.

⁴ *Johansen P.* Die Chronik als Biographie: Heinrich von Lettlands Lebensgang und Weltanschauung // *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*. Neue Folge. Bd. 1. H. 1. 1953. S. 12.

⁵ *Пашуто В. Т.* Советский археограф С. А. Аннинский // *Археографический ежегодник за 1969 г. М., 1971*. С. 181.

⁶ Сохраняется орфография оригинала.

⁷ *Генрих Латвийский*. С. 33.

⁸ *Bauer A.* Op. cit. S. XXXV.

⁹ *Генрих Латвийский*. С. 31.

¹⁰ Там же. С. 33.

хронистов мог бы сравниться с Генрихом в обилии библейских цитат¹. Латвийский ученый подчеркивает, что даже у известного активным цитированием Библии автора «Славянской хроники» Гельмольда² насчитывается всего около полутысячи библейских цитат, при том что по объему этот памятник значительно превосходит труд Генриха³. Книга Арбузова, специально посвященная сравнению «Хроники Ливонии» с произведениями других средневековых немецких хронистов (Оттона Фрейзингского, Римберта, Адама Бременского и Гельмольда), показывает, что в плане использования библейских и литургических цитат текст Генриха заметно выделяется на общем фоне. В частности, по словам Арбузова, у Оттона, автора «Истории двух градов» и «Деяний Фридриха», столь многочисленные заимствования, как это имеет место у Генриха, «были бы немыслимы» (“wären bei Otto undenkbar”)⁴. В тех случаях, когда Оттон цитирует Библию, обычно это псалмы, пророки, Евангелия, послания апостолов, то есть не «исторические» библейские книги. Напротив, Генрих берет большинство цитат из 1-й книги Маккавеев и книг Царств⁵. Таким образом, по заключению Арбузова⁶, в то время как Оттон, как правило, прибегает к библейским цитатам во «вставных размышлениях», т. е. в отступлениях от нарратива, Генрих целиком строит повествование по образцу ветхозаветных исторических текстов, заимствуя оттуда практически всё — от общей структуры до конкретных языковых оборотов.

Арбузов объясняет названные особенности «Хроники Ливонии» специфическим образованием, полученным ее автором. Сам Генрих в Хронике называет себя учеником (*scolaris*) рижского епископа Альберта. По мнению Арбузова, будущий хронист получил основное образование при рижском кафедральном соборе. Понятно, что лишь незадолго до приезда Генриха основанное и занятое непрерывными войнами с окружающими народами рижское епископство не располагало ни богатой библиотекой, ни широкими возможностями в сфере обучения. Основу книжного собрания рижского собора составляла *Bibliotheca*, т. е. на языке того времени рукопись Библии, подаренная «юной церкви» папой Иннокентием III⁷.

¹ *Bilkins W.* Op. cit. S. 70.

² По словам Д. Н. Егорова (*Егоров Д. Н.* Новый источник по истории прибалтийского славянства // Сборник статей, посвященных Василию Осиповичу Ключевскому. Ч. 1. М., 1909. С. 338), в «Славянской хронике» «*судельные страницы* состоят из библейских цитат и реминисценций» (курсив Егорова). Ср. также: *Егоров Д. Н.* Колонизация Мекленбурга в XIII в. Т. 1: Материал и метод. М., 1915. С. 91–207; *Helmolds Slavenchronik (Helmoldi presbyteri Bozoviensis Cronica Slavorum)* / Hrsg. von Bernhard Schmeidler. Hannover, 1937. P. XV.

³ Ср.: *Arbusow L.* Das entlehnte Sprachgut in Heinrichs “Chronicon Livoniae”... S. 109.

⁴ *Arbusow L.* Liturgie und Geschichtsschreibung im Mittelalter... S. 42.

⁵ *Arbusow L.* Das entlehnte Sprachgut in Heinrichs “Chronicon Livoniae”... S. 111–112.

⁶ *Ibid.* S. 112.

⁷ *Ibid.* S. 107–108.

Впрочем, П. Йохансен полагает, что Генрих проходил обучение не в окружении епископа Альберта, а в августинском монастыре Зегеберга, настоятелем которого в ту пору был брат Альберта Ротмар¹. Монастырь был основан известным христианским миссионером Вицелином с целью подготовки новых проповедников. Здесь обучались, в частности, первый епископ Ливонии Мейнард и автор «Славянской хроники» Гельмольд². Йохансен пишет об этом монастыре: “Segeberg lag ja nicht im eigentlichen Brennpunkt der mittelalterlichen Geisteskultur, sondern war ein bescheidenes Stift im rauhen Holstein, nahe der Slavengrenze: hier legte man nicht soviel Wert auf klassische Bildung oder die Feinheit des Stils, sondern mehr auf praktisches Christentum, auf die Kenntnis des Missale, der Vulgata und vor allen Dingen der Liturgie. Der Gottesdienst selbst war die Hauptsache und sein Verlauf wurde in allen Einzelheiten den jungen Scholaren so eingepägt, daß sie schließlich innerlich tief von dieser christlichen Symbolik durchdrungen wurden. So allein konnten sie in den Heidenkampf geschickt werden”³.

Независимо от того, кто из двух исследователей прав, понятно, что Генрих получил довольно специфическое образование: Арбузов характеризует его как «в высшей степени неклассическое» (“der denkbar unklassische Charakter seiner Latein- und Rhetorikschulung und Lektüre”), «священническое» (“Priesterbildung”)⁴. Если, например, Гельмольд, получив первоначальное духовное образование в Зегеберге, затем четыре года учился в Брауншвейге⁵, то Генрих из августинского монастыря вместе с его настоятелем Ротмаром отправился напрямик в Ливонию, где вскоре получил приход⁶. Неудивительно, что, в то время как Гельмольд демонстрирует непосредственное знакомство с произведениями античных авторов⁷, все цитаты из классической литературы, встречающиеся у Генриха, происходят из Фло-

¹ Johansen P. Op. cit. S. 11.

² В «Хронике Ливонии» рассказывается о довольно типичной судьбе одного из воспитанников Зегеберга, священника Иоанна: «Он родился в Виронии, ребенком был захвачен язычниками, а достопочтенный епископ Мейнард освободил его и поместил в Зегебергский монастырь учиться священному писанию; когда же он преуспел в этом, то вместе с епископом Альбертом отправился в Ливонию и, удостоившись духовного сана, многих в голымском приходе обратил от поклонения идолам к христианству. Наконец, после этих трудов он, вместе с двумя другими, Гергардом и Германном, за веру, как сказано, удостоился пальмы мученичества и вечной жизни» (в ходе восстания против немецких крестоносцев под предводительством ливского вождя Ако «отрубили ему голову, а тело изрезали на куски»). — *Генрих Латвийский*. С. 98.

³ Там же.

⁴ Arbusow L. Das entlehnte Sprachgut in Heinrichs “Chronicon Livoniae”... S. 151.

⁵ Helmold von Bosau. Chronica Slavorum / Neu übertragen und erläutert von Heinz Stob / / Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters. (FSGA 19), 7. Aufl. 2008 (unveränderter Nachdruck der 6., gegenüber der 5. um einen Nachtrag erweiterte Auflage 2002. Darmstadt, 2008. S. 4.

⁶ Назарова Е. Л. Генрих Латвийский // Православная энциклопедия. Т. X. М., 2005. С. 640.

⁷ Schmeidler B. Op. cit. S. 282; Helmold von Bosau. S. 11.

рилегия, каковым, очевидно, и ограничивалось его знакомство с римской словесностью¹.

Й. Ундуск² выступил в защиту Генриха, указав на то, что обилие цитат, заимствованных оборотов и шаблонных описаний объясняется не плохим знанием латыни, а характерным для средневекового хрониста «типологическим» мышлением. Имеется в виду, что исторические события в Хронике трактуются в свете священной истории; с точки зрения хрониста, они не просто сходны, но в определенном смысле тождественны библейским сюжетам, носящим вневременный характер. Тем самым все заимствования, по Ундуску, несут смысловую нагрузку: как правило, “the situation from which Henry borrows the citation corresponds exactly to the situation he is describing in the chronicle”³. Однако никто из исследователей, подчеркивающих обилие заимствований у Генриха, не упрекает его в плохом знании латыни. Напротив, Бауер пишет, что при чтении Хроники отнюдь не возникает впечатления, что письмо давалось Генриху с трудом⁴, а Арбузов (автор неоднократно переиздававшегося учебного пособия, посвященного использованию риторических средств в средневековых латинских хрони-

¹ *Arbusow L.* Das entlehnte Sprachgut in Heinrichs “Chronicon Livoniae” ... S. 102–107.

² *Undusk J.* Op. cit.

³ *Ibid.* P. 55. Впрочем, это далеко не всегда очевидно. Порой контекст, в котором цитата выступает в Хронике, имеет мало общего с соответствующим библейским пассажем. Разбирая некоторые из таких случаев, Ундуск вынужден предлагать сложные и не вполне убедительные объяснения. Например, в Хронике содержится следующее сообщение: «Возвратившись в свою землю и нося христиан, эсты разослали гонцов по всем областям Эстонии, заклиная и уговаривая, чтобы единым сердцем и единодушно стали все против рода христианского». — См.: *Генрих Латвийский*. С. 135. В оригинале *единым сердцем и единодушно* звучит как *cor unum et anima una*. — См.: *Heinrichs Livländische Chronik*. S. 80, 22. Это точная цитата из Вульгаты, ср. в русском Синодальном переводе: «У множества же уверовавших было *одно сердце и одна душа*; и никто ничего из имени своего не называл своим, но всё у них было общее» (Деян. 4: 32). Ундуск признает, что сама идея вкладывать слова, которыми в Новом Завете характеризуется единство общины первых христиан, в уста язычников, стремящихся к уничтожению «христианского рода» (в оригинале: *nomen Christianorum*), “seems to be slightly dubious” (*Undusk J.* Op. cit. P. 60). “Nevertheless, — пишет исследователь, — if we take into account the fact that the Estonians were ‘taunting the Christians’ (*improperantes christianis*), or in other words using Christian rhetoric against the Christians themselves, then all the pieces fall into place” [Там же]. Однако, помимо странности самой ситуации, когда язычники, общаясь между собой, цитируют Библию с целью таким образом уязвить христиан (!), следует отметить, что Ундуск излишне доверился английскому переводу Хроники, выполненному Дж. Бранделжем: хотя Бранделж переводит *improperare* как *taunt* ‘насмехаться, дразнить’ (*The Chronicle of Henry of Livonia / Transl. James A. Brundage. Madison, 1961. P. 102*), в действительности латинский глагол никогда не имел такого значения: в классической латыни он означал ‘обвинять’ (OLD I. P. 937), а в средневековой — ‘упрекать, оскорблять’ [MLLM I. P. 674], ср. выше перевод Аннинского, где глагол *improperare* переведен как ‘носить’. Учитывая все это, объяснение Ундуска кажется сильной «натяжкой».

⁴ *Bauer A.* Op. cit. S. XXXVI.

ках¹⁾ отмечает у хрониста основательное знание риторики и мастерское использование ее приемов (“Überall also zeigt sich Kenntnis rhetorischer Kunstvorschriften”²⁾). Речь идет не о плохом знании языка, а о том, что Генрих был носителем особого типа образованности, отличного от образованности большинства западных средневековых хронистов. В частности, сравнивая Генриха с Оттоном Фрейзингским, Арбузов называет их «антиподами в плане образования» (*Bildungsandipoden*)³⁾. Имеется в виду прежде всего основательное знакомство Оттона не только с христианской, но и с классической римской литературой — в противоположность узкой сосредоточенности Генриха на библейских и литургических текстах. Разносторонняя начитанность открывала перед Оттоном широкие языковые возможности и давала ему как писателю твердую почву под ногами: латынь не была для него исключительно языком Вульгаты и богослужения, вследствие чего он в процессе письма не впадал в зависимость от соответствующих текстов. В этом смысле Арбузов характеризует Оттона как писателя, независимого в своем владении языком (*ein selbständiger Sprachgestalter*), в отличие от Генриха (*ein sehr unselbständiger Sprachgestalter*)⁴⁾.

2.1. Чтобы оценить степень близости литературной техники Генриха к методам работы православных (и прежде всего древнерусских) книжников, достаточно привести здесь некоторые цитаты из трудов Р. Пиккио, посвященных средневековой церковнославянской литературе, например: для православного писателя «[и]стинные образцы словесного выражения могли прийти только “свыше” и могли быть выражены только языком священных текстов <...> можно попытаться интерпретировать весь набор литературных приемов, выводимых из этой доктрины, как составляющие особого метода христианского *imitatio*»⁵⁾; «Священное Писание было не просто источником истины относительно значений слов или словесных конструкций. Оно представляло собой образец для подражания, т. е. также и идеал риторического мастерства. С этой точки зрения подражание священным или авторитетным текстам христианской традиции превращалось

¹⁾ *Arbusow L.* Colores Rhetorici: Eine Auswahl rhetorischer Figuren und Gemeinplätze als Hilfsmittel für akademische Übungen an mittelalterlichen Texten. Göttingen, 1948.

²⁾ *Arbusow L.* Das entlehnte Sprachgut in Heinrichs “Chronicon Livoniae”... S. 139.

³⁾ *Arbusow L.* Liturgie und Geschichtsschreibung im Mittelalter... S. 102–107.

⁴⁾ *Ibid.* S. 87. Формулировка Арбузова не поддается буквальному переводу, однако ее толкование Ундуском (“a man who lacks the smallest amount of creativity in writing” (*Undusk J.* Op. cit. P. 48) явно вводит в заблуждение.

⁵⁾ *Picchio R.* The Impact of Ecclesiastic Culture on Old Russian Literary Techniques // *Medieval Russian Culture* / Н. Birnbaum, М. Flier (eds). Berkeley — Los Angeles — London: University of California Press, 1984. P. 247–279. Цит. по: Влияние церковной культуры на литературные приемы Древней Руси (пер. О. Беловой) // *Пиккио Р. Slavia Orthodoxa.* Литература и язык / Под ред. Н. Н. Запольской и В. В. Калугина. М., 2003. С. 146.

в риторический прием»¹; «В рамках традиционных типов христианского красноречия, таких как историческое повествование (летописи, повести), гомилетика (поучения и проповеди) и биография (агиография и жития выдающихся личностей православной традиции), писатель мог обратиться к богатой гамме формальных средств, предоставляемых библейскими текстами. Из-за этого постоянного обращения к образцам риторические средства действовали как набор знаков, семантическая функция которых зависела от общего “референта”, находящегося вне конкретных текстов»².

Все, что здесь сказано об особенностях словесного творчества средневековых славянских книжников, можно почти без изменений отнести к писательской манере Генриха. Характеристики, которые даются в том и другом случае, порой совпадают почти дословно. Так, Пиккио пишет о «мозаичной» технике написания литературных сочинений у православных славян (“The biblical model helped forward this technique of interchangeable tesserae of mosaic-like literary compositions”³). В свою очередь, А. Бауэр пишет о Генрихе: “Er schüttelt gleichsam den Text der Bibelabschnitte, die er häufig zu verwenden gezwungen ist, durcheinander, um für jeden neuen Fall ein neues Mosaik herzustellen”⁴.

Здесь важно различать две вещи. Обильное использование явных и скрытых цитат и разного рода отсылок, предполагающее два «уровня прочтения» текста — мирской и сакральной, — относится к «правилам игры»⁵, общим для обеих письменных традиций. В этом отношении Генрих если и выделяется на фоне прочих средневековых латинских авторов, то лишь плотностью цитат в повествовании, т. е. количественно, но не качественно. Совсем иное дело — «образцы словесного выражения». Здесь, как правило, у образованных латинских писателей имелись твердые ориентиры, среди которых Библия занимала достаточно скромное место. Как уже отмечалось выше, средневековая латынь, в отличие от церковнославянского, характеризовалась наличием четкой языковой нормы («функция латинской нормы в тысячу раз четче и определеннее по сравнению с расплывчатым характером [церковнославянской] нормы»⁶). Присутствие этой

¹ *Picchio R.* The Function of Biblical Thematic Clues in the Literary Code of Slavia Orthodoxa // *Slavica Hierosolymitana. Slavic Studies of the Hebrew University. Vol. 1 / Ed. by L. Fleischman, O. Ronen, D. Segal. Jerusalem, 1977. P. 1–33.* Цит. по: Функция библейских тематических ключей в литературном коде православного славянства (пер. О. Беловой) // *Пиккио P.* *Slavia Orthodoxa.* С. 434.

² *Пиккио P.* Указ. соч. С. 435.

³ Там же. С. 448.

⁴ *Bauer A.* Op. cit. S. XXXVI.

⁵ *Пиккио P.* Указ. соч. С. 435.

⁶ *Picchio R.* *Slave ecclésiastique, slavons et redactions // To Honor Roman Jakobson. Essays on the Occasion of his Seventieth Birthday. Vol. 1–3. The Hague — Paris, 1967; Vol. 2 (Janua Linguarum, Series maior, 31–33). P. 1527–1544.* — Цит. по: Церковнославянский, «древнеславянские языки» и изводы (пер. М. Абрамовой) // *Пиккио P.* Указ. соч. С. 414.

нормы ограничивало ориентацию латинских авторов на библейские языковые образцы строгими рамками: создавая оригинальные письменные произведения, они могли заимствовать из Библии отдельные слова и обороты, но, как правило, не заимствовали синтаксические или морфо-синтаксические конструкции, если те противоречили классическим нормам латинской грамматики. В церковнославянской традиции подобных ограничений не было, поэтому здесь любые языковые элементы, сколь бы они ни были чужды живым славянским языкам, свободно перетекали из библейских книг и прочих переводных (главным образом с греческого) текстов в оригинальную письменность. Для славянских книжников Библия и была если не единственным, то, несомненно главным образцом языковой и литературной нормы (нигде формально, не зафиксированной). В некоторых случаях заимствованные элементы (кальки) становились неотъемлемой частью грамматической системы. Как пишет Б. А. Успенский¹, «ориентация на греческие языковые модели проявляется не только в конкретных церковнославянских текстах, но и в самой грамматической структуре церковнославянского языка».

3. Итак, в оригинальных «среднелатинских» текстах библеизмы оставались библеизмами, т. е. лингвистически чужеродными элементами: их появление, как правило, ограничивалось библейскими цитатами. Напротив, в церковнославянской традиции они проникали непосредственно в грамматику. Именно в этом отношении «Хроника Ливонии» демонстрирует очень своеобразные черты, порой сближающие ее в большей степени с церковнославянской традицией, чем с латинской.

Хорошим показателем здесь является свойственная библейскому языку аналитическая глагольная конструкция, включающая вспомогательный глагол *быть* и активное причастие настоящего времени (далее будем называть ее *перифрастической конструкцией*). Ее истоки лежат в еврейской Библии², откуда в виде кальки она перешла в Септуагинту³. Под влиянием Септуагинты рассматриваемое сочетание появилось в Новом Завете и далее продолжило распространяться в многочисленных библейских переводах, включая Вульгату и готский перевод Ульфины. Не стали исключением и древнейшие славянские переводы Библии. Отсюда (отчасти также под воздействием византийской агиографии) конструкция проникла в оригинальные славянские тексты, став, по сути, частью системы прошедших

¹ Успенский Б. А. История русского литературного языка (XI–XVII вв.). 2-е изд. М., 2002. С. 58.

² В древнееврейском, наряду с конструкцией 'הָיָה 'быть' + причастие настоящего времени, используется причастие без глагола הָיָה (по-видимому, с той же семантикой). В Септуагинте в обоих случаях выступает конструкция с глаголом εἶμι 'быть'.

³ Evans T. V. Verbal syntax in the Greek Pentateuch: Natural Greek usage and Hebrew interference. Oxford, 2001. P. 220–257.

времен церковнославянского (в частности, книжного древнерусского¹) языка. В. М. Живов отметил сугубо «книжный» (даже на фоне таких специфически книжных оборотов, как дательный самостоятельный) характер рассматриваемой глагольной формы: по его наблюдениям, в оригинальной восточнославянской письменности «интенсивность употребления данного оборота зависит от того, до какой степени текст ориентирован на тексты основного корпуса (Св. Писания и богослужения), так что, пренебрегая деталями, можно утверждать, что в житиях исследуемый оборот встречается чаще, чем в летописях, а в ранних летописях чаще, чем в поздних»².

Несколько упрощая, можно сказать, что перифрастическая конструкция передает две основных разновидности значений — актуально-длительное (прогрессив) и «характеризующее»³. Актуально-длительное значение, при котором «действие, процесс или состояние длится в момент наблюдения»⁴, передают, например, английские формы Past Continuous, Present Continuous и Future Continuous. «Характеризующее» значение объединяет ряд частных имперфективных значений (континуальное, узуальное, статальное), которые в целом можно описать как характеризующие субъект: его род деятельности, личные качества, способности и т. п. В языках, где представлен прогрессив, подобные значения обычно передаются не с помощью последнего, а с помощью простой временной формы, например, в английском это могут быть Present Simple, Past Simple и Future Simple.

Пример актуально-длительного значения:

Ловь дѣюще Свѣналдичю. именемъ Лють. ишед^b бо ис Киева гна по звѣри в лѣсѣ. и оузрѣ и Шлегъ. и ре^q кто се естъ. и рѣша ему Свѣналдичь.

¹ Именно в таком качестве (правда, без разграничения между книжным и некнижным языком) интересующая нас конструкция рассматривается, например, в работе К. Х. ван Схооневелда (*Schooneveld van C. H. A Semantic Analysis of the Old Russian Finite Preterite System. The Hague, 1959. P. 141–147*), ср. также: Крысько В. Б., Петрухин П. В. Прошедшее время // Историческая грамматика русского языка: Энциклопедический словарь / Под ред. В. Б. Крысько. М., 2020. С. 237–238. Использование конструкции не ограничивается прошедшим временем, однако, будучи в основном характерной для нарративных текстов, она чаще всего встречается именно в форме прошедшего времени.

² Живов В. М. Об употреблении одной книжной конструкции в памятниках восточнославянской письменности (глагол *быти* с причастием настоящего времени) // *Schnittpunkt Slavistik. Ost und West im wissenschaftlichen Dialog. Festgabe für Helmut Keipert zum 70. Geburtstag / Hrsg. von I. Podtergera. Part 3: Vom Wort zum Text. Bonn, 2012. S. 235.*

³ Подробнее о семантике перифрастической причастной конструкции см.: Петрухин П. В. Конструкция '*быти* с причастием настоящего времени': древнерусский узус и библейская традиция // Труды Института русского языка им. В. В. Виноградова. Вып. 9: История русского языка и культуры. Памяти В. М. Живова / Отв. ред. А. А. Пичхадзе, Ю. В. Кагарлицкий. М., 2016. С. 189–193.

⁴ Падучева Е. В. Семантические исследования. Семантика времени и вида в русском языке. Семантика нарратива. 2-е изд., испр. и доп. М., 2011. С. 10.

и заѣхавъ уби и. бѣ бо ловы дѣа Улегы [Лавр., 975], ср. перевод А. А. Потебни¹: «в то время Олег охотился». Ср. английский перевод: “Oleg was hunting”².

Пример характеризующего значения:

и ристаша³ сквозѣ Печенѣги глѣ. не видѣ ли кона никтоже. бѣ бо оумѣа Печенѣжъски. и мнахуть и своего [Лавр., 968, 66]. Ср. английский перевод: “For he knew their language”⁴.

3.1. Живов, исследовав перифрастическую конструкцию в «Повести временных лет» (ПВЛ) и «Житии Феодосия Печерского» (ЖФП), обнаружил любопытное явление: хотя в обоих текстах конструкция имеет одинаковый набор функций, параметры ее использования существенно различаются. Наиболее заметное различие состоит в том, что в ПВЛ конструкция значительно реже, чем в ЖФП, встречается с актуально-длительным значением. «В данном отношении, — пишет Живов⁵, — отличие от Жития Феодосия разительно». В самом деле, по моим подсчетам (несколько уточненным по сравнению с подсчетами Живова), в ЖФП формы со значением прогрессива (актуально-длительным) составляют 36% от общего числа перифрастических конструкций, тогда как в ПВЛ их доля составляет менее 10%.

На следующий год после публикации статьи Живова (но вне всякой связи с последней) вышла статья бельгийского грециста К. Бентейна, исследующая употребление перифрастической конструкции в греческой Библии и показывающая, что конструкции со значением прогрессива гораздо более характерны для Нового Завета, чем для Септуагинты⁶. Простое сопоставление наблюдений Живова с выводами Бентейна обнаружило, что в интересующем нас плане расхождение между ПВЛ и ЖФП совершенно аналогично расхождению между Септуагинтой и Новым Заветом⁷, ср. данные таблицы, демонстрирующие отношение перифрастических конструкций со значением прогрессива к общему числу данных конструкций в каждом из четырех текстов:

¹ Потебня А. А. Из записок по русской грамматике. Т. I–II. М., 1958. С. 136.

² The Russian Primary Chronicle / Transl. and ed. Samuel Hazzard Cross and Olgerd P. Sherbowitz-Wetzor. Cambridge, 1953. P. 90.

³ Порча см. *ристаше*.

⁴ The Russian Primary Chronicle. P. 85.

⁵ Живов В. М. Об употреблении одной книжной конструкции... С. 239.

⁶ Bentein K. The Syntax of the Periphrastic Progressive in the Septuagint and the New Testament // *Novum Testamentum*. 2013. Vol. 55(2). P. 168–192.

⁷ Петрухин П. В. Конструкция ‘*быти* с причастием настоящего времени’: древнерусский узус и библейская традиция. С. 177–205.

Повесть временных лет	10% (4/41)
Септуагинта	15% (20/135)
Житие Феодосия	36% (12/33)
Новый Завет	42% (27/65)

Перед нами, конечно, отнюдь не случайное совпадение цифр. Исследователями неоднократно отмечалось сходство между ПВЛ и Ветхим Заветом, в основе которого — свойственное «раннеисторическим описаниям»¹, к каковым принадлежит и ПВЛ, стремление «включить исторические реалии в традиционную космологическую (в основе мифологическую — сакральную) картину мира»². Задача древнерусского летописца состояла в том, чтобы связать исторические судьбы славян и Руси со священной историей Ветхого Завета. Отсюда ветхозаветные книги становилось образцом исторического нарратива вообще: «аште бо повѣстьныѣ хоштеши почитати, — читаем в Изборнике Святослава 1073 г., — имаши цѣсарьскыѣ кънигы»³ («если хочешь почитать повествование, возьми Книги Царств»)³. В свою очередь, ориентация авторов агиографических произведений на новозаветные тексты, т. е. тексты, описывающие жизнь Христа и апостолов, не требует объяснения: христианская доктрина *imitatio Christi* непосредственно встречается здесь с присущим средневековой литературе принципом подражания тем или иным образцовым текстам в зависимости от темы произведения.

Конкретный языковой механизм, который приводит к ситуации, показанной в таблице, состоит в том, что в ПВЛ и ЖФП перифрастическая конструкция выступает в тех же типах контекстов, которые свойственны ей в Библии. Поскольку же в целом ПВЛ в большей степени ориентирована на ветхозаветный нарратив, а ЖФП — на новозаветный, то и статистическое распределение контекстов в обеих «парах» текстов оказывается близким.

Так, в ПВЛ власть киевских князей описывается в тех же выражениях, что и власть библейских царей, например:

3 Цар. 4:1: ꙗ́ ѿ бѣ цѣрь соломонъ цѣрѣвѣа (ἦν βασιλεύων)⁴ нѣ ꙗ́нѣмъ (Арх., 251b)⁵

¹ Топоров В. Н. О космологических источниках раннеисторических описаний // Труды по знаковым системам. Тарту, 1973. С. 106–150 / Переиздано: Из работ московского семиотического круга / Сост. Т. М. Николаева. М., 1997. С. 138–170.

² Петрухин В. Я. Русь в IX–X веках. От призвания варягов до выбора веры. 2-е изд., испр. и доп. М., 2014. С. 169.

³ Изборник Святослава 1073 г. М., 1983. Л. 204а.

⁴ В масоретском тексте здесь существительное מֶלֶךְ «царь», однако чтение Септуагинты показывает, что, скорее всего, масоретская огласовка вторична и в исходном тексте было причастие. Благодарю Я. Д. Эйделькинда за консультацию по данному вопросу.

⁵ Архивский Хронограф 2-й пол. XV в. (РГАДА, ф. 181, № 3, 279/685) цитируется по тексту, представленному на сайте Софийского университета имени святого Климента

3 Цар. 4:21 н̄ соломонъ бѣ вѣладдаа (ἦν ἄρχων — לְשִׁמּוֹן הַיְהוּדִי) всѣмн црѣтвѣн н̄ в̄ рѣкы землѣ. н̄ колѣна тнѣвнѣа. н̄ до предѣлѣз ѣгнпетескѣ. (Арх., 250b)

3 Цар. 4:24: [Соломон] бѣше вѣладдаа (ἦν ἄρχων — הַמֶּלֶךְ הַיְהוּדִי) ннѣмн странами н̄ вѣ онъ полъ рѣкы в̄ рафы н̄ до газы н̄ всѣмн црѣтвы н̄же вѣ онъ полъ рѣкы. н̄ бѣ ѣмѣ мнро съ всѣхъ страна в̄крѣтѣ. (Арх., 250c)

и бѣ обладѣа Влегъ Поланъ и Деревланъ [и] Сѣверенъ и Радимичи а с Уличи и Тѣверци имѣше ра^{тв} (Лавр., 885, 24)

Ирополкъ посадники своа посади в Новгородѣ и бѣ володѣа ѣдинъ в Руси (Лавр., 977, 75)

Таким же образом в Ветхом Завете и ПВЛ описываются личные качества правителей, например:

2 Цар. 8:15: н̄ бѣ дѣдъ твора (ἦν ποιων — הַשֵּׁשׁ הַיְהוּדִי) соудъ н̄ правдѣ н̄ всѣмн люд̄мн ѣго. (Арх., 234c)

бѣ бо Володимеръ любѣ дружинѣ. и с ними думѣа в строи земленѣ. и в ратѣхъ и [о] оуставѣ земленѣ^н. и бѣ живѣ съ князи вколними миромѣ (Лавр., 996, 126)

С помощью той же конструкции Ветхий Завет и ПВЛ характеризуют различные народы и племена:

4 Цар. 17:41: н̄ бѣша боѣще са (ἦσαν φοβούμενοι — אִיִּם יִיִּיִּי) бѣа. [...] бѣгомъ своимъ слажахоу (ἦσαν δουλεύοντες — עֲבָדוּ) (278a) — Ср. Синодальный перевод: «Народы сии чтили Господа, но и истуканам своим служили»¹.

Охридского (URL: <https://histdict.uni-sofia.bg/chronograph/clist>). Приношу благодарность Т. Л. Вилкул, указавшей мне на эту электронную публикацию.

¹ Ср. в Острожской Библии 1581 г.: *И блѣхъ языцы сѣи боѣщесѣ ѣа, і извалны(м) своимъ слажахоу*. Показательно, что в еврейском тексте и в Септуагинте перифрастическая конструкция используется дважды, в славянском же переводе — лишь для первого сказуемого, в то время как второе дано в имперфекте. Здесь можно предполагать сознательный языковой прием: для славянского книжника перифрастическая конструкция — яркая черта церковнославянского языка, т. е. языка сакрального, поэтому контраст между перифрастической конструкцией и имперфектом (также церковнославянской формой, но, так сказать, более низкого регистра) в данном случае может подчеркивать контраст между благочестием (боязнью Бога) и не-благочестием (служением идолам). Это ни в коем случае не означает, что интересующая нас форма применялась только для описания благочестивых деяний: по-видимому, подобного рода языковая игра была возможна только в избранных контекстах. Понятно, что ни в древнееврейском, ни в языке Септуагинты рассматриваемая форма не имела соответствующих коннотаций и подобные противопоставления здесь были невозможны.

3 Макк. 3:3: Но іоудеи бѣхѹ съхранающе (ἦσαν φυλάσσοντες)¹ кѣцѣремъ не-
развратно благоразѹмїе и вѣрѹ (Острож.)

и бѣхѹ ловаща звѣрь бѣхѹ мужи мудри и смѣслени [и] нарицахѹса
Полане (Лавр., л. 4)

бѣша бо ходаща аки се Половци (Лавр., 898, 25 — об уграх)

иже суть дань дающе Новгородѹ (Ипат., 1096, 225 — о «печере»)

си суть свои языкъ. имуще (Лавр., 11 — о племенах, платящих дань
Руси)

Все перечисленные типы контекстов можно отнести к разряду «характеризующих». В ЖФП также имеются характеризующие контексты, хотя и несколько иного рода. Они, в свою очередь, соотносятся с определенными новозаветными контекстами, например:

Мк. 1:6: бѣ же иоанъ ... яды [ἦν ἐσθίων] акридъ и медъ дивии (Остр.
Ев.)

бѣ ж(е) самъ ѣда хлѣвъ соухъ (и) зелие варено без масла. и водоу пїа се
же ѣдъ его бѣ всегда (ЖФП, 50в-г)

Мк. 1:4 бысть иоанъ крѣста въ пустыни и проповѣдаѹ [ἐγγέτο βαπτίζων
καὶ κηρύσσων] крѣщение покаѹнию (Остр. Ев.)

Лк. 24:53 и бѣхѹ взинѹ въ църкѣви. хващаще и благословаще [ἦσαν
αἰνοῦντες καὶ εὐλογοῦντες] ба (Остр. Ев.)

бѣ по всѣ дѣни бѣжственоу служьбуу свѣршаѹ ... бѣше ... любьвь же
непорочноу имѣѹ (ЖФП, 35в)

Оцъ же нашъ феоdosии бѣ по всѣ дѣни и ноши мола бѣ о хѣлюбьци изи-
славѣ. и юще же и въ ектени и вела того поминати (ЖФП, 60б)

Бѣше же и самъ блаженны феоdosии. по всѣ дѣни съ братїею подвизаѹ
са и трудожаѹ (ЖФП, 60б)

Однако для перифрастической формы в ЖФП весьма характерен и дру-
гой тип контекстов, свойственный аналогичной причастной форме в гре-
ческом Новом Завете и, соответственно, представленный в его церковно-
славянском переводе Нового Завета. Речь идет, в частности, об описании
чудес, например:

¹ В еврейской традиции Третья Маккавейская книга отсутствует.

Мк. 9:4: ꙗ ꙗви сѧ имъ илиѣ съ мосеемъ. ꙗ вѣшете гл҃голиѡшта (ἦσαν συλλαλοῦντες) сѣмъ [Ягич 1883: 148]¹.

Деян. 16:9: И сѣнъ въ ноци ꙗви сѧ Павлоу: мѡжъ Македонѡнинъ нѣкый вѣ стоѧ, мола и гл҃ѧ (ἦν ἐστὼς, παρακαλῶν καὶ λέγων)².

и видѣша свѣтъ пречюднъ въ цр҃кви соущъ и бл҃гоууханиѣ исхожаше отъ цр҃кве. англи бо вѣша поуще въ неи (ЖФП, 46г)

и се видѣша мѡножьство чьрноризыць исходащъ. отъ ветъхыѧ цр҃кве. и бѡхѡтъ градоще на нареченоѣ мѣсто. носѡху же прѣди иконоу сѣтыѧ вѣѧ (ЖФП, 56в)

По наблюдениям К. Джонсона, перифрастическая конструкция в Новом Завете часто указывает на приближение некоторого значимого события (прежде всего, чуда): “the presence of the periphrastics brings a sense of expectation that the stage is being set for an important event”³. Например:

Лк. 5:17: Въ врѣма оно. вѣ рѣѧ [ἦν διδάσκων] нис. и вѣѡхѡ сѣдаще [ἦσαν καθήμενοι] фарисеи и законоучителе (Остр. Ев.) — О расслабленном, спущенном к Иисусу через кровлю.

Лк. 14:2: Въ врѣма оно. вѣниде нис въ домъ. некоего кѡнѧза фарисейска. въ сѡботѡ. хлѣба вѣтъ и ти вѣѡхѡ назирѡщѣ [ἦσαν παρατηρούμενοι] и (Остр. Ев.) — Об исцелении больного водянкой.

Деян. 12:6: той ноци вѣ Петръ спѣ⁴ [ἦν κοιμώμενος] междуу двѣма воинома, свезанъ вѣжа желѣзнама двѣма; стражие же прѣдъ двѣрми стрѣжахѡ тьмнищю⁵. — Далее происходит явление ангела.

То же характерно и для ЖФП. Так, житие рассказывает о небесных знамениях, сопровождавших погребение Феодосия: огненном столпе и внезапном дожде, как бы оплакивающим святого, после которого столь же внезапно — в самый момент погребения — воссияло солнце. В каждом случае рассказу о чуде предшествует мизансцена, в описании которой используются перифрастические конструкции:

¹ Ягич И. В. Мариинское Четвероевангелие с примечаниями и приложениями. СПб., 1883. С. 148.

² Aemilianus Kałużniacki. Actus epistolaeque apostolorum palaeoslovenice ad fidem Codicis Christianopolitani saeculo XII scripti. Vindobonae, 1896. P. 37.

³ Johnson Carl E. A Discourse Analysis of the Periphrastic Imperfect in the Greek New Testament Writings of Luke. The University of Texas at Arlington, 2010. P. 56.

⁴ В этой причастной форме представлен южнославянский рефлекс носового гласного, который в старославянских памятниках передается буквой ѧ.

⁵ Kałużniacki A. Op. cit. 1896. С. 27.

и бѣша прѣдъ враты сѣдаще и ожидающе донѣдеже блаженнаго изнесоуть блговѣрныи же князь стславъ бѣ не далече ѿ монастыра блаженнаго стоѣа и се видѣ стѣлѣпъ огньнъ до нѣсе соущъ надъ монастырьмъ тѣмъ. сего же инъ никто же (не) видѣ нъ тѣкъмо князь юдинъ (ЖФП, 64б-в)

(Братии же врата затворившемъ. и никого же поустаемъ по повелѣнию блаженнаго. и бѣша присѣдаще надъ нимъ. и ожидающе донѣде же разидоуть сѧ людиие. и тако того погревоуть. яко же самъ повелѣ) бѣша же и болдѣре мнози пришьли. и ти прѣдъ враты стоѣаще¹ (ЖФП, 64в)

В следующем примере мизансцена предваряет рассказ о том, как Феодосий убедил киевского князя Святослава прекратить непристойное, с точки зрения благочестивого монаха, веселье:

и яко въниде [Феодосий] въ храмъ иде же бѣ князь сѣда. и се видѣ многыа играюща прѣдъ нимъ <...> и тако всѣмъ играющемъ и веселашемъ сѧ. яко же обычаи юсть прѣдъ князьмъ. блаженныи же бѣ въскраи юго сѣда. и долѣ нича (ЖФП, 59г–60а)

Житие Феодосия было написано монахом Киево-Печерского монастыря Нестором. Его же перу принадлежит один из вариантов Жития Бориса и Глеба, а именно «Чтение о житии и о погублении блаженных стратотерпцев Бориса и Глеба». В Чтении перифрастическая конструкция используется столь же активно, как в ЖФП. Любопытно, что в другом варианте жития, «Сказании страсти и чудес свв. Бориса и Глеба», перифрастические конструкции очень редки. Текстологические отношения между Чтением и Сказанием были предметом многолетней дискуссии. При том что текстуальная близость двух текстов никогда не вызывала сомнений, споры шли о том, какой из них первичен. Две противоположные точки зрения здесь были высказаны еще в начале XX в. А. А. Шахматовым² и С. А. Бугославским³: Шахматов полагал, что Чтение послужило источником для

¹ Здесь имеет место своеобразный эллипсис вспомогательного глагола: причастие *стоѣаще* как бы одалживает вспомогательный глагол у плюсквамперфекта *бѣша пришьли*. — Петрухин П. В. Конструкция ‘*быти* с причастием настоящего времени’: древнерусский узус и библейская традиция. С. 186.

² Шахматов А. А. Разыскания о древнейших русских летописных сводах. СПб., 1908. С. 38–40.

³ Бугославский С. А. К вопросу о характере и объеме литературной деятельности преподобного Нестора // ИОРЯС. 1914 г. Т. XIX. Кн. 1. СПб., 1914. С. 31–186; *Он же*. К вопросу о характере и объеме литературной деятельности преподобного Нестора // ИОРЯС. 1914 г. Т. XIX. Кн. 3. Пг., 1914. С. 153–191; *Он же*. Текстология Древней Руси. Т. II: Древнерусские литературные произведения о Борисе и Глебе. М., 2007. (Публикация диссертации 1940 г.)

Сказания, Бугославский — напротив, что Чтение — результат переработки Сказания Нестором. Характер использования перифрастической конструкции в обоих текстах убедительно говорит в пользу точки зрения Бугославского¹. Редактируя текст Сказания (в свою очередь, основанного на летописном рассказе), Нестор вставлял перифрастическую конструкцию в те же типовые контексты, в которых она используется в Житии Феодосия. Трудно себе представить, чтобы анонимный автор Сказания проделывал противоположную процедуру, устраняя перифрастические конструкции из своего источника: во-первых, их употребление в Чтении вполне соответствует законам жанра; во-вторых, сравнение текста Сказания с летописным рассказом показывает, что автор Сказания аккуратно сохранял перифрастические конструкции, которые имелись в его источнике².

Вероятно, Нестор был более искусственным в тонкостях церковнославянского языка книжником, чем автор Сказания³, однако языковые различия между произведениями того и другого связаны не столько с этим, сколько с ориентацией на разные образцовые тексты: Нестор, перерабатывая текст Сказания в духе византийского агиографического канона⁴, ориентировался на язык византийских житий и Священного Писания; анонимный автор «Сказания», который рассматривал излагаемые события прежде всего как ключевой момент в династической истории русских князей⁵, в большей степени ориентируется на летописный язык. В результате по употреблению перифрастической конструкции Чтение оказывается ближе к ЖФП, а Сказание — к ПВЛ. На это четко указывает следующая статистическая корреляция: так же, как в ЖФП перифрастическая конструкция используется в три раза чаще, чем в ПВЛ, в Чтении она выступает в три раза чаще, чем в Сказании.

3.2. Теперь обратимся к средневековой латыни. Согласно исследованию С. Эклунда, “[n]o clear instance of periphrases with verbal complements (так Эклунд называет перифрастическую конструкцию. — П. П.) is found in pre-

¹ Петрухин П. В. Конструкция ‘*быти* с причастием настоящего времени’ в житиях Бориса и Глеба (к вопросу о соотношении «Сказания» и «Чтения») // Труды Института русского языка им. В. В. Виноградова. Вып. 10: Материалы международной научной конференции «Грамматические процессы и системы в синхронии диахронии» (30 мая — 1 июня 2016 г.) / Отв. ред. А. М. Молдован. М., 2016. С. 489–498.

² Там же. С. 495.

³ Ср. тонкие наблюдения А. А. Пичхадзе (Пичхадзе А. А. Языковая редакция в «Сказании о Борисе и Глебе» и в «Чтении о Борисе и Глебе» Нестора // Труды Института русского языка им. В. В. Виноградова. Вып. 16: Лингвистическое источниковедение и история русского языка. 2016–2017. М., 2018, С. 296–316) над редакторской правкой Нестора.

⁴ Бугославский С. А. К вопросу о характере и объеме... Кн. 1. С. 174.

⁵ Lenhoff G. The Martyred Princes Boris and Gleb: A Socio-Cultural Study of the Cult and the Texts. UCLA Slavic Studies. Vol. 19. Columbus, 1989. P. 82–87.

Christian Latin (i. e. from the period before 150 a.d.) <...> Reliable cases appear first in the translations from Greek; these Latin periphrases are renderings of the same Greek construction. Most of the periphrases with verbal complements are found in the Bible translations and especially in the Gospel according to St. Luke. In other translations there are only a few cases and this is due primarily to the fact that there are few such cases in the original Greek texts but also to a certain aversion to the construction, since there are periphrases with verbal complements that are rendered by other constructions. In Christian texts originally written in Latin I have found only isolated cases. It is evident from these facts that the use of periphrases with verbal complements was adopted from Greek texts, mainly from the Bible translations and in the first place from the Gospel according to St. Luke. It was never accepted in the Latin language, since there are very few cases in Christian original texts (with the exception of Lucifer)”¹ (разрядка моя. — П. П.).

В самом деле, во всем доступном ему корпусе среднелатинских текстов Эклунд обнаружил лишь одного автора, который часто пользуется перифрастической конструкцией, — Люцифера Каларийского. “Apparently he picked up a strange construction and made it a feature of his style”². В остальном картина выглядит следующим образом. В собрании *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (CSEL), где на момент издания монографии Эклунда насчитывалось 82 тома, исследователь, пользуясь содержащимися там указателями, нашел лишь четыре перифрастические конструкции, которые к тому же “are not beyond doubt”³. В собрании *Corpus Christianorum, Series Latina* на момент издания книги Эклунда лишь 10 томов были снабжены полноценными указателями. За вычетом тех примеров, которые представлены также в CSEL, в этих десяти томах встретилась лишь одна перифрастическая конструкция, которая в позднейшей редакции того же текста была заменена на финитную форму⁴. В сочинениях Тертуллиана, согласно исследованию Х. Хоппе⁵, на которое ссылается Эклунд, встретилось пять перифрастических конструкций, из которых две — в цитатах из Библии. Остальные три примера, согласно Эклунду, “are probably due to secondary Greek influence and that is not remarkable at all in this author”⁶. В “*Interpretatio euangeliorum*” Епифания Латинского, согласно исследованию А. Эрикссона⁷, на которое также ссылается Эклунд, встретилось два

¹ *Eklund S.* The Periphrastic, Completive and Finite Use of the Present Participle in Latin: With Special Regard to Translations of Christian Texts in Greek up to 600 A. D. (= Acta Universitatis Upsaliensis, Studia latina upsaliensia, 5). Uppsala, 1970. P. 70.

² *Eklund S.* Op. cit. P. 68.

³ *Ibid.* P. 69.

⁴ *Ibid.* P. 70–71.

⁵ *Hoppe H.* Syntax und Stil des Tertullian. Leipzig, 1903.

⁶ *Eklund S.* Op. cit. P. 72.

⁷ *Eriksson A.* Sprachliche Bemerkungen zu Epiphanius’ Interpretatio euangeliorum. Diss. Lund, 1939.

примера перифрастической формы, из которых один — в прямой цитате из Библии, а второй, хотя и не является цитатой, встретился в пассаже, почти полностью состоящем из библейских цитат¹. У Григория Турского² обнаруживаются две перифрастические конструкции, из которых одна, по мнению Эклунда, содержит библейскую аллюзию³.

Точно так же обстоит дело и у хронологически более близких к Генриху авторов. Так, мы не найдем ни одной перифрастической конструкции в «Истории двух градов» Оттона Фрейзингского. У автора «Славянской хроники» Гельмольда представлена только она конструкция — в прямой цитате из Библии⁴. В «Деяниях саксов» Видукинда Корвейского обнаружилось два примера: один с актуально-длительным значением⁵ и один с характеризующим⁶.

3.3. В «Хронике Ливонии» я насчитал 20 примеров перифрастической конструкции. Ниже приводится их полный список. Если при вспомогательном глаголе имеется более одного причастия настоящего времени (ср.: *erant remigantes et vulnerantes*, 129:3-4)⁷, такая конструкция считается за один пример. Из подсчета исключены двусмысленные примеры, где причастие находится в одном ряду с прилагательным, которое согласуется с тем же глаголом *esse* 'быть', например: *Qui erat vir valde religiosus et semper orans* (84:23-24)⁸. Здесь причастие *orans* можно трактовать либо как атрибутивную форму (тогда возможен буквальный перевод: 'Был он человеком очень религиозным и всегда молящимся'), либо как перифрастическую конструкцию с эллипсисом вспомогательного глагола (в этом случае возможен перевод: 'Был он человек очень религиозный и всегда молился'). Подоб-

¹ *Eklund S.* Op. cit. P. 72.

² *Bonnet M.* Le latin de Gregoire de Tours. Diss. Paris, 1890.

³ *Ibid.* P. 73.

⁴ *Helmold von Bosau.* S. 112.

⁵ Ср.: "nam ea tempestate rex erat pugnans contra Briseg et alias urbes" (*Видукинд Корвейский.* Деяния саксов / Вступ. ст., пер. и коммент. Г. Э. Санчука. М., 1975. С. 97), перевод: «ибо король в это время воевал против Брисега и других городов» (там же. С. 164).

⁶ "Erat autem mater eius multam habens possessionem" (*Видукинд Корвейский.* С. 92), перевод: «Мать его имела большое владение» (там же. С. 158).

⁷ Здесь и далее латинский текст Хроники Ливонии цитируется по изданию (Heinrichs Livländische Chronik. Zweite Auflage, bearbeitet von Leonid Arbusow und Albert Bauer (Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum ex Monumentis Germaniae Historicae separatim editi). Hannover, 1955) с указанием страницы и номера строки. Русский перевод, если не оговорено иное, дается по изданию: *Генрих Латвийский.* Хроника Ливонии / Введ., пер. и коммент. С. А. Аннинского. М.; Л., 1938.

⁸ Ср. также: "Erant enim Letti ante fidem susceptam humiles et despecti et multas iniurias sustinentes a Lyvonibus et Estonibus" (61:18-19-62:1) 'Ибо лэты до принятия христианства были в унижении и презрении, терпели много обид от ливов и эстов' (119); "Erat enim exercitus magnus et fortis, habens viginti pene milia virorum" (217:13-14) 'Войско было большое и сильное — до двадцати тысяч человек' (251), дословно: 'имеющее почти двадцать тысяч человек'.

ные синтаксические конструкции встречаются и в древнерусской письменности¹.

Список перифрастических конструкций в «Хронике Ливонии»: *erat exspectans* (38:26-27), *erat habens* (38:28-29), *erant habentes* (40:5), *erat excrescens* (45:5), *erant celebrantes* (50:26-28), *erant desiderantes* (58:27), *erant querentes* (58:27), *erat imminens* (58:29), *essent habitantes* (62:6), *erant dominantes* (69:14-16), *esset exercens et contempnens* (70:2-4), *erant exspectantes* (77:13-15), *erant habentes* (81:22), *erat ardens* (128:18-19), *erat orans* (128:27), *erant remigantes et vulnerantes* (129:3-4), *iactantes* (129:5)², *eramus voventes et orantes* (130:14-15), *erat exspetans* (134:37), *erant constantes* (194:4).

Из перечисленных форм лишь две являются прямыми цитатами из Библии:

Erat autem cor eius fiduciam habens in Domino (38:28-29) ‘Сердце его полно было надеждой на бога’ (100), букв.: ‘имело надежду на Бога’ — *erat enim cor ejus fiduciam habens in Domino* (Дан. 13:35)

et *esset rex de Gercike semper inimicicias et bella contra Rigenses exercens et pacis federa cum eis inire contempnens* (70:2-4) ‘а король Герцикэ всегда был враждебен рижанам, воюя с ними и не желая заключить мир’ (126), букв.: ‘занимался враждебными делами и войнами против рижан и не заботился о заключении с ними мира’ — *erat inimicitias exercens contra Israel* (1 Макк. 7:26)

Впрочем, во втором примере калькой является только сочетание глагола *esse* с первым причастием, в то время как второе причастие Генрих добавил уже от себя.

¹ Петрухин П. В. Конструкция ‘быти с причастием настоящего времени’: древнерусский узус и библейская традиция. С. 186.

² Это единственный случай в Хронике, когда причастие настоящего времени, функционально эквивалентное перифрастической конструкции, не имеет при себе вспомогательного глагола. Речь идет о следующем фрагменте: *Interim alii Estones erant remigantes circa nos et lanceis et sagittis suis vulnerantes plures ex nostris, et alii, redeuntes iterum eadem via circum nos, lapidibus et pedis suis iactantes super nos*. Перевод: «Между тем одни эсты кружились около нас в лодках, копьями и стрелами нанося раны многим из наших, а другие, плывя им вслед тем же путем, бросали в нас камни и дубины» (перевод мой. — П. П.). Вероятно, отсутствие вспомогательного глагола связано с тем, что в предыдущем предложении употреблена перифрастическая конструкция, к тому же с двумя причастиями: *erant remigantes circa nos et lanceis et sagittis suis vulnerantes*, и, так как по смыслу субъект обоих предложений один и тот же — эстонцы (хотя синтаксически это, конечно, не так), Генрих счел возможным «присоединить» *iactantes* к предыдущей перифрастической конструкции (точнее, к ее вспомогательному глаголу). Тем не менее, поскольку в действительности речь идет о разных субъектах, здесь следует видеть отдельную перифрастическую конструкцию с эллипсисом вспомогательного глагола.

Что касается семантики, три примера имеют характеризующее значение. Один из этих примеров (о короле Герцике) приведен выше. В двух других характеризуются балтийские племена — земгалы и литовцы:

Erant autem Semigalli inimicicias semper habentes contra Thoredenses (40:5) ‘Семигаллы всегда относились враждебно к жителям Торейды’ (перевод мой. — П. П.).

Erant eciam tunc Lethones in tantum omnibus gentibus in terris istis existetibus dominantes, tam christianis quam paganis, ut vix aliqui in villulis suis a habitare auderent, et maxime Lethi. (69:14-16) ‘В то время литовцы до такой степени подавляли все жившие в тех землях племена, как христиан, так и язычников, что лишь немногие отваживались жить в своих деревушках, а больше всех боялись латгалы’ (перевод мой. — П. П.).

Все остальные перифрастические конструкции в Хронике имеют актуально-длительное («прогрессивное») значение. Большинство из них участвует в описании обстановки, непосредственно предшествующей некоторому важному событию (чаще всего, чуду), и служит читателю своего рода предзнаменованием этого события. Так, две конструкции фигурируют в завершении рассказа о восстании против немецких крестоносцев под предводительством ливского вождя Ако (1206 г.). Генрих описывает состояние рижского епископа Альберта, ожидающего вестей об исходе сражения под замком Гольм:

Erat autem episcopus cum clericis suis celebrata missa in Dei timore et orationibus expectans, si forte quispiam appareret referens ei quid ageretur. Erat autem cor eius fiduciam habens in Domino. Et subito apparuit navicula de longe, in qua quidam de fratribus milicie rediens cum vulneratis quibusdam caput Akonis pro signo victorie episcopo presentat. At ille gaudens cum universis, qui domi remanserant, gratias agit Deo, qui per paucos operatus est salutem ecclesie sue. (38:26-30—39:3) ‘Епископ же с клириками, отслужив мессу, со страхом божьим и молитвой ждал, не явится ли кто-нибудь сообщить ему, что делается. Сердце его полно было надеждой на бога. И вдруг вдали показалось суденышко: на нем возвращался один из братьев-рыцарей с несколькими ранеными, который и предъявил епископу голову Ако в знак победы. Радуюсь со всеми, кто оставался дома, епископ возблагодарил бога, даровавшего церкви своей спасение силами немногих защитников’ (99—100).

Очень насыщен перифрастическими конструкциями рассказ о том, как чудом избежали смерти два немецких епископа, которые, отправившись из Риги морским путем на Четвертый Латеранский собор, были за-

перты жителями острова Эзель в их гавани. Этот рассказ Генрих, бывший одним из участников событий, ведет от первого лица. Здесь встретилось пять примеров, причем два из них имеют по два причастия. Первый пример относится к тому эпизоду рассказа, где эзельцы разожгли костры и с попутным ветром направили их по морю в сторону кораблей, на которых находились епископы:

Et primus ignis, qui erat super alios magis ardens, pellebatur supra mare et appropinquabat ad nos, et ventus australis fortis vehementi impulsione pellebat eum super nos. (128:18-20) ‘Огонь первого костра, горевший сильнее других, относило в сторону моря, и он приближался к нам: бурные порывы южного ветра гнали его на нас.’ (174)

Тогда находившиеся на кораблях обратились за помощью к одному из епископов:

Et cum iam ignis idem, alcior coggonibus omnibus, flammas suas ad nos extenderet, evocavimus episcopum de camerula sua, in qua erat orans die ac nocte. (128:25-28) ‘Когда уже языки огня, поднимавшегося выше кораблей, стали достигать нас, мы позвали епископа из его каюты, где он день и ночь молился’.

Далее сказано: ‘И пришел он и увидел, что нет для нас ни надежды, ни помощи, кроме бога, и, подняв глаза и руки к небу, стал молиться об избавлении от наступающего огня. И вот вдруг все мы видим: южный ветер переменялся на восточный, и ветер с востока повернул в противоположную сторону флюгер на мачте и отвел огонь от нас и понес его, со всей осторожностью минуя корабли, в море сзади нас’.

Однако еще не все опасности миновали:

Interim alii Estonos erant remigantes circa nos et lanceis et sagittis suis vulnerantes plures ex nostris, et alii, redeuntes iterum eadem via circum nos, lapidibus et pedis suis iactantes super nos. (129:3-6) ‘Между тем одни эсты кружились около нас в лодках, копьями и стрелами нанося раны многим из наших, а другие, плывя им вслед тем же путем, бросали в нас камни и дубины’ (перевод мой. — П. П.).

Благодаря смелому маневру корабельщикам удалось вырваться из ловушки, устроенной эзельцами, и выйти в открытое море. Пока это происходило, «епископ так молился пресвятой деве: “Покажи, что ты мать! Покажи, что ты мать!”¹ И она поистине явила себя матерью, ибо бежавший

¹ Лат. *Monstra te esse matrem*. Это строка из обращенного к Деве Марии гимна *Ave Maris Stella*. Гимн входит в состав Бревиария.

корабль (а это было большое судно, полное людей) с разбегу наскочил на другой, раскололся посередине с большим треском и наполнился водой, а люди попадали в море и утонули, и были в смущении все прочие. <...> И спасла нас в тот день пресвятая дева, как спасала доньне всех ливонцев от всех тягостей вплоть до сего дня»¹ (175).

Однако и на этом испытания не закончились: «исполнилось уже три недели, а мы все еще стояли в той же гавани, так как на море изо дня в день была непогода, штормовые бури и ветер держался противный. У нас не хватило съестного и начался сильный голод. И разделил между нами по доброту своей епископ все, что у него было» (175–176). Далее говорится:

Et eramus cottidie vota voventes et orantes, ut nos ab illo loco liberaret Dominus. (130:14-15) ‘А мы ежедневно давали обеты и молились, чтобы спас нас господь оттуда’. (176)

Вслед за этим происходит чудо: ‘И вот в канун Марии Магдалины, в то время как мы, уже едва живые, пели респонсориум: *Flavit auster*², подул южный ветер, утихли все противные ветры, и дал нам господь попутный. И подняли мы паруса и на следующее утро пришли в Готландию. И ставши на камень у алтаря, епископ вознес благодарность господу...’ (176).

3.4. Приведенный материал показывает, что по употреблению перифрастической причастной конструкции «Хроника Ливонии» ярко выделяется на фоне абсолютного большинства нарративных текстов на средневековой латыни и одновременно сближается со средневековыми текстами на церковнославянском языке. Эта, на первый взгляд, неожиданная ситуация объясняется тем, что образованность автора Хроники Генриха по своему типу близка к образованности славянского книжника. В первую очередь речь идет о круге чтения: как и у славянских книжников, у Генриха чтение

¹ Дева Мария считалась покровительницей Ливонии. Генрих сообщает о том, что в 1201 г. епископ Альберт посвятил «епископскую кафедру со всей Ливонией имени пресвятой богородицы Марии» (82). Согласно «Хронике Ливонии», в беседе с папой Иннокентием III на Четвергом Латеранском соборе тот же епископ Альберт назвал Ливонию «землей Матери» (*terra matris*) (132:8), неразрывно связанной со «Святой землей Иерусалимской» как «землей Сына». Культ Богоматери вообще был характерен для средневековых миссионеров. В частности, Дева Мария считалась покровительницей монастыря в Зеgeberге. О культе Девы Марии в Ливонии и его отражении в Хронике см.: *Kaljundi L. Livonia as a Mariological Periphery: A Comparative Look at Henry of Livonia's Representations of the Mother of God // Anti Selart und Matthias Thumser (Hg.). Livland — eine Region am Ende der Welt? Forschungen zum Verhältnis zwischen Zentrum und Peripherie im späten Mittelalter / Livonia — a Region at the End of the World? Studies on the Relations between Centre and Periphery in the Later Middle Ages. Köln — Weimar — Wien, 2017. P. 431–460.*

² Фрагмент церковного песнопения (респонсория), содержащего строку, — *Flavit auster et fugavit aquilonem* («Подул южный ветер и прогнал северный»).

было в основном ограничено Библией и богослужебными книгами. В обоих случаях именно эти тексты рассматривались в качестве языкового образца. Выше говорилось о том, что обучение языку в странах *Slavia Orthodoxa* и в странах католического Запада было устроено совершенно по-разному, и главное различие состояло в том, что латынь изучалась на основе грамматических описаний и риторических пособий, закреплявших нормы классической латыни, в то время как церковнославянский усваивался путем чтения и заучивания наизусть образцовых текстов. «Хроника Ливонии», однако, показывает, что грамматики и риторики было недостаточно: большую роль играла также начитанность в классической римской литературе и, вероятно, установка на то, чтобы принимать эту литературу (или, скорее, отдельные ее разновидности) в качестве языкового образца. Отсутствие подобной начитанности в сочетании с ориентацией на церковную литературу могло — даже при хорошем знании грамматики и риторики, каковым, как отмечалось, обладал Генрих — в некоторой степени «нейтрализовать» оппозицию между церковнославянской и латинской традициями, что мы и наблюдаем на примере использования перифрастической причастной конструкции в «Хронике Ливонии».

Список сокращений

- Арх. — Архивский Хронограф 2-й пол. XV в. (РГАДА, ф. 181, № 3, 279/685)
ЖФП — «Житие Феодосия Печерского»
ИОРЯС — Известия Отделения русского языка и словесности
Остр. Ев. — Остромирово евангелие 1056–1057 г. по изданию А. Х. Востокова. М., 2007
Острож. — Острожская Библия 1581: Библия срьчь книги ветхаго и новаго завета, по языку словенску. Острог: Типография князя Острожского, 1581
ПВЛ — «Повесть временных лет»
РГАДА — Российский государственный архив древних актов, Москва
CSEL — Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
OLD I — Oxford Latin Dictionary. Vol. I. 2nd ed. / P. G. W. Glare. Oxford, 2012
MLLM I — Niermeyer J. F., Kieft van de C., Burgers J. W. J. Mediae latinitatis lexicon minus. Vol. I. Darmstadt — Leiden, 2002
UCLA — The University of California, Los Angeles

Языческие научные представления в христианской космологии: Исидор Севильский *versus* Макробий

Александр Васильевич Подосинов
Институт всеобщей истории РАН

Проблемы христианско-языческого синкретизма в древнерусской культуре, идеологии и обрядности нашли яркое отражение в трудах В. Я. Петрухина. Занимаясь другими историческими эпохами и культурами, я тоже имел возможность наблюдать, как языческие (античные) представления вплетались в христианские теории и схемы¹. В этой статье речь пойдет о том, как некоторые античные идеи (в данном случае о шарообразности Земли) преломлялись и находили отклик у христианских авторов.

* * *

Латинский автор Амвросий Феодосий Макробий (ок. 395–436 гг.) написал трактат «Комментарии на “Сон Сципиона”»², который (Сон) входил в шестую книгу диалога Цицерона «О государстве». В этом трактате Макробий, отгалкиваясь от описания Цицерона, описывает создание карты мира, которая вполне соответствует античным представлениям о зональности Земли³, понимаемой как шар, и может рассматриваться как продолжение античной традиции, хотя от самой античности такие карты до нас не дошли. В западноевропейской средневековой картографии они были очень популярны, сохранилось более 150 карт, датируемых с IX по XV в. (см. рис. 1 на вклейке).

¹ Подосинов А. В. Традиции античной географии в «Космографии» Равеннского Анонима // Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования. 1987. М., 1989. С. 248–256; *Он же*. Языческое и христианское в раннесредневековых космологических и географических представлениях // Древнейшие государства Восточной Европы. 2016. Памяти Галины Васильевны Глазыриной. М., 2018. С. 196–210.

² См. его издание: *Macrobius Ambrosius Theodosius. Commentarii in Somnium Scipionis* / Ed. J. Willis. Leipzig: Teubner Verlag, 1970. P. 1–154; Русский перевод: *Феодосий Макробий. Комментарий на «Сновидение Сципиона» Марка Туллия Цицерона* / Пер. Т. Звиричева. М., 2024.

³ *Abel K. Zone* // RE. Suppl. XIV. 1974. Col. 989–1188.

Итак, Цицерон в знаменитом «Сне Сципиона» рассказывает о том, как римский полководец Сципион Африканский во сне попадает на небо и оглядывает земной шар¹, описывая его следующим образом:

Но ты видишь, что эта же Земля охвачена и окружена как бы поясами, два из которых, наиболее удаленные один от другого и с обеих сторон упирающиеся в вершины неба, скованы льдами; средний же и наибольший пояс высушивается жаром Солнца. Два пояса обитаемы; из них южный, жители которого, ступая, обращены к вам подошвами ног, не имеет отношения к вашему народу; что касается другого пояса, обращенного к северу, то смотри, какой узкой полосой он соприкасается с вами (перевод В. О. Горенштейна)².

Представление о членении восточной полусферы шарообразной Земли на пять зон было широко распространено в античной космологии и географии³. Известное в Греции с V в. до н. э. (Парменид, Эвдокс, Аристотель, Посидоний, Эратосфен, Страбон), оно стало благодаря поэтическим сочинениям Арата весьма популярным в эллинистическое и римское время (см. в римской литературе: Cicer. *De nat. deor.* II, 66 sqq.; Verg. *Georg.* I, 1, 233–239; Ovid. *Met.* I, 45–51; Mela I, 4; Plin. *NH* II, 172).

Так, например, римский автор середины I в. н. э. Помпоний Мела в начале своего описания ойкумены пишет (I, 4)⁴:

Посреди него [т. е. мира] возвышается земля, окруженная отовсюду морем. И будучи им же разделенной с востока на запад на две части,

¹ Ср., как Гораций в II, 20, 13–20, описывая свой посмертный полет в образе лебедя, рисует целую карту мира, увиденного «с высоты птичьего полета»:

Летя быстрее сына Дедалова,
Я, певчий лебедь, узрю шумящего
Босфора брег, заливы Сирта,
Гиперборейских полей безбрежность.
Меня узнают даки, таящие
Свой страх пред римским строем, колхидяне,
Гелоны дальние, иберы,
Галлы, которых питает Рона.

(Перевод Г. Церетели)

² Cicer. *De rep.* 13 (6.21): “Cernis autem eandem terram quasi quibusdam redimitam et circumdatam cingulis, e quibus duos maxime inter se diversos et caeli verticibus ipsis ex utraque parte subnixos obriguisse pruina vides, medium autem illum et maximum solis ardore torreri. Duo sunt habitabiles, quorum australis ille, in quo qui insistunt, adversa vobis urgent vestigia, nihil ad vestrum genus; hic autem alter subiectus aquiloni, quem incolitis, cerne quam tenui vos parte contingat”.

³ Дитмар А. Б. Рубежи ойкумены: Эволюция представлений античных ученых об обитаемой земле и природной широтной зональности. М., 1973. С. 49–51.

⁴ Huius medio terra sublimis cingitur undique mari, eodemque in duo latera quae hemisphaeria nominant ab oriente divisa ad occasum zonis quinque distinguitur. mediam aestus infestat, frigus ultimas; reliquae habitabiles paria agunt anni tempora, verum non pariter. antichthones alteram, nos alteram incolimus.

называемые полусферами¹, [земля] делится на пять зон. Среднюю зону изнуряет жара, крайние — холод; прочие — обитаемые — имеют одинаковые времена года, но не одинаковым образом². Одну из этих зон населяют антихтоны³, другую — мы.

Макробий в «Комментариях», растолковывая описание зон у Цицерона, предлагает создать карту этой полусферы и подробно описывает, как это сделать⁴.

При этом он выступает как автор, никак не связанный с христианским мировоззрением, трактующий исключительно античные, «языческие» (часто неоплатонические) теории и представления. В своих географических рассуждениях он следует традиции Эратосфена, Гиппарха, Кратета Малосского и др. В дискуссии о том, был ли Макробий христианином, не приводится практически никаких данных в пользу этого, поскольку ни в одном из его произведений не содержится христиански окрашенных высказываний или цитат из Библии⁵. С. Дидерих даже не исключает рассмотрения Макробиевой картографической деятельности как *Gegenreaktion auf orbis Christianus*, активно конструируемый отцами церкви⁶.

Одним из аргументов в пользу античного содержания труда Макробия может служить также тот факт, что Макробиевы карты ориентированы, как правило, на север, что свойственно античной картографической традиции⁷ (почти все античные карты имеют наверху север) и противоречит средневековой практике ориентирования (они в большинстве своем ориентированы на восток). Так, в II, 5, 16 Макробий называет северную обитаемую зону, где «живут римляне, греки и всякие варварские народы», *superior* (т. е. «находящаяся выше»), очевидно, имея в виду как раз северноориентиро-

¹ Греческое слово «гемисфера» (полушарие), транскрибированное Мелой, предполагает восприятие Земли как шара; тогда полусфера означала бы одну сторону этого шара — графически в виде полного круга.

² Очевидно, имеется в виду различный порядок следования времен года в северном и южном полушариях.

³ «Антихтоны» означает «жители противоположной земли»; имеются в виду жители южного полушария (см. также: Aristot. Cael. II, 13, 2; Gemin. XVI, 19–20; Strabo II, 5, 13).

⁴ См. подробнее: *Diederich S. Kartenkompetenz und Kartenbenutzung bei den römischen Eliten. Teil II // Orbis terrarum. 17. 2020. S. 135–143.*

⁵ См.: *Danzer G. A. Mapping World History: A Guide for Beginning Students. Harper Collins, 1992. P. 148; Diederich S. Geographie in frühchristlicher Zeit // Geschichte der Mathematik und Naturwissenschaften in der Antike 2. Geographie und verwandte Wissenschaften / Ed. W. Hübner. Stuttgart, 2000. S. 234.*

⁶ *Diederich S. Kartenkompetenz... S. 169.*

⁷ *Woodward D. Medieval Mappaemundi // J. B. Harley, D. Woodward (eds). The History of Cartography. Vol. I. Chicago — London, 1987. P. 337: “The northern orientation is found on the other large group of *mappaemundi* (i.e. Macrobian maps. — A. P.) that can be traced back to earlier classical Greek sources”.*



Рис. 2. Миниатюра из средневековой рукописи «Комментарии на «Сон Сципиона»» Макробия (Италия, около 1100 г.)

ванную карту (см. также II, 5, 14: *est enim superior septentrionalis, inferior australis extremitas*).

Судя по дальнейшему изложению Макробия, он вполне мог сам изготовить карты, отражающие идеи пяти зон, и даже разместить в «верхней умеренной» ойкумену; см. II, 9, 7: «Все это может разместить перед глазами приложенное описание (*descriptio* = карта?), в котором ты обнаружишь и начало Нашего моря, у которого оно единственное, и начало Красного и Индийского морей, и откуда начинается Каспийское море»¹.

На рис. 2 (см. выше) помещена средневековая миниатюра, показывающая Макробия, вручающего свиток своему сыну Евстахию; на свитке изображены точки и линии его карты, которые он подробно описывал.

Итак, будучи приверженцем античных теорий о шарообразности Земли (а зональная карта является следствием и отражением именно такого восприятия нашей планеты), Макробий создает карту, которая становится очень популярной в Средние века.

* * *

Как мы знаем, идея шарообразности Земли была отвергнута большинством раннехристианских теологов, которые вернулись к библейским представлениям о плоской Земле². Так, византийский автор Косьма Индикоплов в VI в. показал на своей карте мира обитаемый мир в виде плоского прямоугольника (см. рис. 3 на вклейке), что отражает библейские представления о Земле, развитые Климентом Александрийским и Оригеном³.

¹ П. Готье Дальше также считает, что карты, прилагавшиеся к рукописям Макробия, изначально были начертаны им самим (*Gautier Dalché P. L'héritage antique de la cartographie médiévale: les problèmes et les aquis // R. J. A. Talbert, R. W. Unger (eds), Cartography in Antiquity and the Middle Ages: Fresh Perspectives, New Methods. Leiden — Boston, 2008. P. 36*).

² См. образное высказывание переводчика и исследователя «Этимологий» Исидора Севильского относительно этого переворота: «...Представления о плоской Земле, о полусферическом небе и двух его вратах, о купающемся в море Солнце, вынырнувшие из незапамятной древности, еще долго морочили головы людям средних веков» (*Харутонов Л. А. Исидор Севильский. Этимологии, или Начала в XX книгах. Книги I—III: Семь свободных искусств. СПб., 2006. С. 216*). О раннехристианских космологических представлениях см.: *Gemeinhardt P. Das lateinische Christentum und die antike pagane Bildung. Tübingen, 2007; Schleicher F. Cosmographia Christiana. Kosmologie und Geographie im frühen Christentum. Paderborn, 2014*.

³ См. о полемике Косьмы с Птолемеем в вопросе о шарообразности Земли: *Bengston H. Kosmas Indikopleustes und Ptolemäer // Historia. 4/2-3. 1955. S. 151—156; Schleissheimer B. Kosmas Indikopleustes, ein altchristliches Weltbild. München, 1959; Wolska W. La Topographie Chrétienne de Cosmas Indicopleustes: Théologie et science au VIe siècle. Paris, 1962. P. 43, 116—117; Удалцова З. В. Косьма Индикоплов и его «Христианская топография» // Культура Византии. IV — первая половина VII в. М., 1984. С. 470—472; Madathil J. O. Kosmas der Indienfahrer. Kaufmann, Kosmologe und Exeget zwischen alexandrinischer und antiochenischer Theologie. Salzburg, 1996. Об идеях шарообразности или плоскости Земли в византийской экзегетике IV—VII вв. см.: *Бородин О. Р. Развитие географической мысли // Культура Византии. IV — первая половина VII в. М., 1984. С. 440—450*.*

Христианский апологет Лактанций ок. 300 года заявлял, что шарообразная Земля — языческая ложь¹, такие же взгляды высказывал Августин Блаженный².

Разделял эти взгляды и Исидор Севильский (ок. 560–636) — испанский епископ и ученый, родоначальник средневековой картины мира и в том числе средневековой картографии³. Его работы стали мостом между античной наукой и средневековой схоластикой.

Иногда предполагается, что Исидор Севильский в своих трудах упоминал шарообразность Земли, хотя при этом всеми исследователями признается, что его взгляды на эту тему были неоднозначными и противоречивыми.

Вот что он пишет о мире в своем произведении “*De natura rerum*”, 48⁴:

1. Теперь мы опишем расположение суши (*terrae*) и укажем по порядку, в каких местах омывает и разделяет ее море. По свидетельству Гигина, суша (*terra*) помещается в середине мира (*mundi*) и отстоит от всех его сторон на одинаковое расстояние, занимая, таким образом, центр. Океан же, разлившийся по всему экватору земного шара (*regione circumductionis sphaerae profusus*), омывает границы всего почти круга земель (*totius orbis fines*). Поэтому и считают многие, что заходящие светила падают в Океан.

2. Суша (*terra*) разделена на три части, из которых одна зовется Европой, вторая — Азией, третья — Африкой...

3. ...Половину земного круга (*orbem dimidium*) занимают вдвоем Европа и Африка, а другую половину — одна Азия. ... Протяженность же всей суши (*terrae*) геометры исчисляют в 140 тысяч стадиев⁵.

¹ Lactan. Div. inst. III, 3–24; См. о Лактанции: *Wlosok A. L. Caecilius Firmianus Lactantius* // *Handbuch der lateinischen Literatur der Antike*. 5. 1989. S. 375–404; *Schleicher F.* Op. cit. S. 287–293.

² Augustin. *De civ.* XVI, 9.

³ О космологии и географии в трудах Исидора см. подробнее: *Stevens W. M. The Figure of the Earth in Isidore's “De natura rerum”* // *Isis*. 71. 1980. P. 268–277; *Diederich S. Oikumene im Wandel — Isidor von Sevilla* // *Geus K., Rathmann M. (eds). Vermessung der Oikumene: Mapping the Oikumene*. Berlin; Boston, 2013. S. 255–286.

⁴ Частичный русский перевод см.: *Исидор Севильский. О природе вещей (De natura rerum)* / Пер. Т. Ю. Бородай // *Социально-политическое развитие стран Пиренейского полуострова при феодализме* / Отв. ред. Е. В. Гутнова. М., 1985. С. 136–153.

⁵ 1. Nunc terrae positionem definiemus, et mare quibus locis interfusum videatur, ordine exponemus. Terra, ut testatur Hyginus, mundi media regione collocata, omnibus partibus coeli aequali dissidens intervallo centrum obtinet. Oceanus autem regione circumductionis sphaerae profusus, prope totius orbis alluit fines. Itaque et siderum signa occidentia in eum cadere existimantur.

2. Regio autem terrae dividitur trifariam, e quibus una pars Europa, altera Asia, tertia Africa vocatur...

В этом тексте (и в некоторых других) иногда пытаются увидеть признание шарообразности Земли Исидором¹. Особенно убедительным считается упоминание здесь сферы (*sphaera*)²; в переводе появляется также «экватор земного шара (сферы)», чего нет в латинском тексте, — там сказано, что «Океан разлился в области, окружающей сферу». Более того, слово *terra*, которое в цитированном отрывке переводится как «суша», обозначает здесь отнюдь не земной шар, а только нашу ойкумену, включающую Европу, Азию и Африку и насчитывающую в длину 140 тысяч стадиев. Замечание Исидора о том, что «заходящие светила падают в Океан», пройдя над ойкуменой, никак не коррелирует с теорией шарообразности Земли.

В своем главном энциклопедическом труде «Этимологии» Исидор в разделе «Астрономия», передавая античные знания об этой науке, не мог уйти от сферического представления о небесной сфере, рассказывая о двух ее полюсах — Северном и Южном, через которые проходит ось мира (III, 33; 36–38), но и здесь он постоянно говорит о «круге» (*orbis*), под которым подразумевается нечто плоское. Здесь же рассказ о двух воротах неба — восточных и западных, через которые Солнце выходит на небо и уходит назад (III, 40), на западе оно погружается в океан, далее проходит под землей и снова возвращается к востоку (III, 52). Трудно при таком движении Солнца говорить о Земле как о шаре³. Утверждение Исидора, что Солнце при восходе одновременно показывается на востоке и на западе Земли (III, 47), также свидетельствует, что под Землей понимается не шар, а плоская земля, ограниченная нашей ойкуменой.

В другом месте «Этимологий» Исидор дает такое определение слову *orbis [terrarum]* (XIV, 2): “*Orbis a rotunditate circuli dictus, quia sicut rota est; unde brevietiam rotella orbiculus appellatur. Undique enim Oceanus circumfluens eius in circulo ambit fines. Divisus est autem trifarie: e quibus una pars Asia, altera Europa, tertia Africa nuncupatur*”. — «Круг [земель] назван от округлости круга, поскольку выглядит как колесо; откуда даже и маленькое колесико называется кружочком. Ведь Океан, омывая [его] со всех сторон, обходит его окраины по кругу. Разделен же он на три части, из которых одна называется Европой, вторая — Азией, третья — Африкой» (перевод мой. — А. П.). Так

3. Unde videntur orbem dimidium duae tenere, Europa, et Africa. Alium vero dimidium sola Asia. ... Totius autem terrae mensuram geometrae centum octoginta milium stadiorum aestimaverunt. Перевод из «О природе вещей» здесь и далее Т. Ю. Бородай.

¹ См., например: *Stevens W. M.* Op. cit. P. 274; *Jones Ch. W.* (ed.). *Beda Venerabilis. Opera de temporibus.* Cambridge Mass., 1943. P. 367; ср. *Schleicher F.* Op. cit. S. 363–370.

² В *Etym.* XIII, 11, 3 упоминается также небесный «глобус», вокруг которого дует 12 ветров: *Hi duodecim venti mundi globum flatibus circumagunt.*

³ См.: *Харитонов Л. А.* Указ. соч. С. 293: «...Небо (у Исидора. — А. П.) со всеми находящимися на нем сферами светил шарообразно, а Земля непостижимым образом плоская, крутая, обтекаемая океаном».

expressis verbis старый римский orbis terrarum (т. е. ойкумена¹), который предполагал плоскую Землю, продолжил свою жизнь, да еще с тавтологическим усилением (orbis, rotunditas, circulus, rota, rotella, orbiculus, circumfuens, in circulo)². Этот «круг земель» определил исидорову картину мира и, следовательно, карту мира, которая и стала определяющим типом средневековых карт (круглые, так называемые Т-О карты)³.

И вот, несмотря на представление о Земле как о плоском круге, Исихор вдруг рассказывает о Макробиевой теории пяти зон, которые имеют смысл только при признании шарообразной формы Земли (сферы) (De nat. rerum, 10):

1. Давая определение миру, философы говорят о пяти поясах, на которые разделяется круг земель и которые греки называют параллелями, т. е. зонами⁴. На них указывает Вергилий в Георгиках, говоря:

Пять поясов небеса охватили...⁵

Их можно представить в виде нашей правой руки: большой палец будет арктическим поясом, необитаемым из-за холода; второй палец — пояс летний, умеренный и обитаемый; средний палец — центральный пояс, выжженный и необитаемый; четвертый — пояс зимний, умеренный, обитаемый; мизинец — пояс антарктический, холодный, необитаемый. 2. Из них первый — северный, второй — пояс равноденствия, третий — солнцестояния, четвертый — зимний, пятый — южный. Варрон говорит о них так:

Но окружен эфирный весь круг пятью поясами;
Опустошаются нижние вьюгами, средний — жарою,
Только меж средним и крайними земли пригодны для жизни,
Ведь никогда не сжигает их солнца могучее пламя.

3. Пояс равноденствия необитаем, потому что солнце, проходя по середине неба, слишком нагревает эти места, так что ни плоды не могут

¹ Schleicher F. Op. cit. S. 365: “Nicht die Erde oder der Erdkörper sind mit dem Begriff orbis bezeichnet, sondern einzig die Oikumene”.

² Харитонов Л. А. Указ. соч. С. 293: «Античный астрономико-географический термин “земная сфера” (orbis) он понимает как “земная окружность”».

³ См. подробнее: Подосинов А. В. Круглые карты мира в античной и средневековой геокартографии // Индоевропейское языкознание и классическая филология. XXVII (2). Материалы чтений, посвященных памяти профессора Иосифа Моисеевича Тронского. 26–28 июня 2023 г. СПб., 2023. С. 894–906.

⁴ In definitione autem mundi circulos aiunt philosophi quinque, quos Graeci parallelois, id est zonas vocant, in quibus dividitur orbis terrae.

⁵ Verg. Georg. I, 233.

родиться на выжженной земле, ни люди не в состоянии вынести чрезмерного зноя. Напротив, северный и южный пояса одинаково необитаемы, оттого что слишком далеко расположены от пути солнца; они чахнут от чересчур морозного климата и ледяных ветров.

4. Пояс же солнцестояния, лежащий на востоке между северным и летним, и тот, что на западе, между летним и южным, умеренны потому, что из одного пояса получают мороз, а из другого — жару. О них Вергилий сказал:

Пояса два, что идут между средним и крайними, боги
Смертным отдали в дар...¹

Итак, христианин Исидор, стремящийся познакомить своих современников с достижениями античной науки, описывает карту мира, которую предложил язычник Макробий и которая отражает античные представления о шарообразной Земле. Возможно, авторитет Исидора, пересказавшего теорию Макробия, повлиял на огромную популярность в средние века «языческой», в сущности, картины мира Макробия, воплощенной в многочисленных сохранившихся картах.

¹ Verg. Georg. I, 23–238.

МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ
ОТНОШЕНИЯ В ВОСТОЧНОЙ
ЕВРОПЕ И НА БАЛКАНАХ

Святые новомученики XVI в. Иоанн Серрский и Филофея Афинская: сходства и различия в судьбах

*Никита Владимирович Евстафьев
Институт славяноведения РАН*

В XVI в. на Балканском полуострове, находившемся под властью Османской империи, пострадало множество православных мучеников, о них повествуют как славянские, так и греческие жития¹. Особенно интересен в этом смысле Св. Иоанн Новый Серрский, погибший в 1507 г., ему посвящено хорошо известное исследователям греческое синаксарное житие, а также по-прежнему неопубликованное и слабо изученное пространное славянское житие². Св. Филофея Афинская, пострадавшая в 1589 г., является одним из немногих мучеников, о которых известно как из посвященных им агиографических сочинений (греческого жития), так и из иных источников — османских и венецианских³. В статье будут сопоставлены судьбы двух этих балканских новомучеников, имеющие достаточно много примечательных сходств, но также и различий, — это сравнение важно для понимания положения православного населения и православной церкви под властью Османской империи.

Св. мученик Иоанн Новый Серрский до недавнего времени был известен только в греческой традиции. Единственный список посвященных ему греческих житий и служб помещен в сборник житий, служб и других текстов, который датируется первой четвертью XVI в. (Ath. Iver. № 512)⁴. Все памятники агиографии в этом сборнике, включая житие и службу

¹ Калиганов И. И. Веков связующая нить (Вопросы истории и поэтики славянских литератур и культур). М., 2006. С. 259–264; *Vaporis M. N. Witnesses for Christ. Orthodox Christian Neomartyrs of the Ottoman period 1437–1860*. New York, 2000. P. 31–97.

² Лосева О. Славянское и греческое жития новомученика Иоанна Серрского // Црквене студије. № 9. Ниш, 2012. С. 447–453.

³ *Evangelou Y. Saint Philothei. An Athenian Noblewoman — a Bold Nun*. Athens, 2016; *Faroqhi S. An Orthodox Woman Saint in an Ottoman Document* // *Veinstein G. (ed.). Sincrétismes et hérésies dans l’Orient seldjoukide et ottoman (XIVe–XVIIIe siècle)*. Paris, 2005. P. 383–394.

⁴ Описание этой рукописи с ошибочной датировкой (XVII в.) есть в каталоге С. Ламброса под номером 4632. — *Lambros S. P. Catalogue of the Greek Manuscripts on the Mount Athos*. Vol. II. Cambridge, 1900. Σ. 160–161.

Иоанна Нового Серрского, были, по всей видимости, написаны великим ритором Константинопольской патриархии Мануилом Коринфским (ум. 1530/1531 г.)¹. Однако относительно недавно А. А. Турилов открыл в Одесской научной национальной библиотеке и славянское пространное житие Св. Иоанна Нового Серрского², которое содержит в себе гораздо больше информации о мученике и его мучении. В частности, в житии указана до того неизвестная точная дата гибели святого: 12 мая 1507 г. («втори на десети водещу маию. въ ча(с) петии. среди възне(с)ниа г(с)ниа. пето на десетое ос'мие тысуше лето»)³.

Изучение и сравнение двух памятников агиографии — греческого, впервые изданного А. Д. Панайоту в конце 1980-х гг.⁴, и славянского (до сих пор неопубликованного), показывают, что они сильно отличаются друг от друга, хотя, по всей вероятности, и посвящены одному и тому же святому. Автором славянского жития, как это указано в заглавии текста, был некий мних Филипп («+ Филип'па мниха м(ч)ние стг(о) и славнаго великом(ч)ника Иоан'на Новаго»)⁵, о котором больше ничего неизвестно. Славянское житие Иоанна Серрского гораздо больше греческого и содержит в себе весьма подробные сведения о мучении Иоанна, а также о самом святом. Кроме того, текст жития наполнен и довольно точными османскими реалиями: в частности, упоминается крытый рынок города Серры, причем он назван как по-славянски «купилищем», так и по-турецки «безистеном» (т. е. бедестаном): «от ону(д)же възъм'ше его въ ц(а)рское отводеть купилице. Есть же посре(д) трьга сие. зданиемъ и карами. и въсакьи(м) художество(м) дело рукъ хытрыца украшено. безистень по техъ гласу зовомо»⁶. Таким образом, в житии описывается (и прямо называется турецким словом) Бедестан (Безестен), крытый городской рынок Серр (такие рынки были и в других городах), здание которого, по данным исследователей, было построено примерно за пятьдесят лет до гибели святого, в 1454–1455 гг.⁷ Такие подробные сведения о мученике и отражение в текстах османских реалий указывают на то, что автор жития Филипп хорошо знал, о чем он пишет, и даже мог быть свидетелем произошедших событий, как это было в случае с авторами некоторых других славянских житийных памятников XVI в. — в первую очередь имеются в виду сочинения так называемой Со-

¹ Лосева О. Указ. соч. С. 447–448.

² ОННБ. № 1/119. Сборник смешанного содержания («Сборник А. Кухарского»). Л. 367–375 (посл. четв. XVI в.).

³ Там же. Л. 374.

⁴ *Παναγιώτου Α. Δ. Μανουήλ Κορινθίου Ἀκολουθία Ἱωάννου Νεομάρτυρος τοῦ ἐν Σέρραις* // Ἐπετηρίς Ἐταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν. Τ. 47. Ἀθήνα, 1987/1989. Σ. 423–445.

⁵ ОННБ. № 1/119. Л. 367.

⁶ ОННБ. № 1/119. Л. 372.

⁷ *Jerolympos A. Siroz* // *Ei. 2nd ed. Vol. 9. San — Sze* / Ed. by B. Lewis, Ch. Pellat, J. Schacht et al. Leiden, 1991. P. 673–675.

фийской книжной школы, посвященные Св. Георгию Новому Софийскому и Св. Николаю Новому Софийскому¹. При этом житие мниха Филиппа, скорее всего, является более или менее самостоятельным славянским произведением и одним из немногих примеров двойного — и греческого, и славянского — почитания новомученика, что может объясняться близостью Серр, места гибели мученика, как к греческому, так и к славянскому миру².

Стоит подробнее остановиться на судьбе Св. Иоанна. Св. Иоанн Серрский происходил из богатого рода города Серры, его отца также звали Иоанн³. Богатство, а также красота юноши привлекли к нему внимание мусульман, которые захотели обратить его в свою веру. За предполагаемую хулу на пророка и исламскую веру Иоанн был схвачен мусульманами и приведен на суд к шариатскому судье (кадию). Упорство Иоанна в сохранении христианской веры привело мусульман в ярость и заставило их всячески истязать будущего мученика, причем одним из основных организаторов этих попыток выступил сам кадий⁴. В то же время кадий, несмотря на свою жестокость, не спешил с вынесением приговора, а перед этим выслушал показания свидетелей («ответ'ници»), среди которых были как христиане, так и мусульмане, что соответствует реалиям османского судопроизводства, а также обратился за советом к самому «царю», т. е. османскому султану⁵. В это же время в защиту Иоанна выступила православная община Серры, ее представители также отправлялись к османскому султану с просьбой отпустить святого, они же выступали в качестве свидетелей на суде. Однако христианских свидетелей оказалось меньше, чем мусульманских — а показания последних имели преимущество над показаниями христиан⁶ — и Иоанн был приговорен к казни⁷. Интересно также и то, что перед казнью в темнице Иоанна посетил сам тогдашний Константинопольский патриарх Пахомий, вероятно, Пахомий I (1503–1504; 1504–1513)⁸. Он

¹ Подробнее о Софийской книжной школе, ее книжниках и посвященной ей литературе см., например: *Йонова М.* Софийска книжовна школа // Старобългарска литература. Енциклопедичен речник. С. 479–480; *Ангелов Б.* Старобългарски писатели. София, 1981. С. 145–154.

² *Лосева О.* Указ. соч. С. 449–451.

³ ОННБ. № 1/119. Л. 367.

⁴ ОННБ. № 1/119. Л. 368 об.

⁵ Там же. Л. 369 об.

⁶ *Градева Р.* Кадийският съд в българските земи (XV–XVIII в.) // Радева М. (съст.). Българското общество XV–XVIII вв. София, 1999. С. 179–180.

⁷ ОННБ. № 1/119. Л. 369 об.–371.

⁸ Подробнее о нем см., например: *Луховицкий Л. В.* Пахомий I // ПЭ. Т. 55. М., 2024. С. 140–141. — Электронный ресурс: URL: <https://www.pravenc.ru/> (дата обращения: 30.06.2025); *Γεδεών Μ.* Πατριαρχικοί Πίνακες. Ειδήσεις ιστορικά βιογραφικά περί των Πατριαρχών Κωνσταντινουπόλεως: από Ανδρέου του Πρωτοκλήτου μέχρι Ιωακείμ Γ' του από Θεσσαλονίκης 36–1884. Εν Κωνσταντινουπόλει: Lorenz & Keil, 1890. Σ. 496–497, 498–499.

наставлял юношу на совершение мученического подвига и по просьбе мученика запретил приходить в темницу женщинам, которые «прихо(д)еще плачуще и власи тръзающе. сраслабляют мое усрьдие»¹. Это обстоятельство позволяет предположить, что Константинопольский патриарх или другие церковные иерархи и до этого момента играли определенную роль в судьбе мученика, вполне вероятно, они также пытались вызволить его из темницы, но безуспешно — в конце концов Св. Иоанн Серрский был казнен османскими властями и принял венец мученичества. Прямое участие в судьбе Иоанна Серрского патриарха и тот факт, что вскоре после его гибели сам великий ритор Константинопольской церкви составил в честь него житие и службу, говорят о быстрой канонизации мученика.

Однако не всегда судебное разбирательство над христианином, обвиняемом в тяжком преступлении против ислама, заканчивалось мученичеством. В этом случае примечательна как раз история Св. Филофеи Афинской, умершей в 1589 г. Посвященное ей житие, как предполагают исследователи, было написано вскоре после гибели мученицы, однако рукопись не сохранилась или не была до сих пор найдена, а само житие, предвараемое службой, было впервые опубликовано в Венеции в 1775 г.² Именно в этом сочинении и можно найти большую часть информации о судьбе святой, однако Филофея является также одним из немногих балканских новомучеников XVI в., о которых известно не только из православной агиографии, но также из османских и даже венецианских источников³. Остановимся подробнее на биографии святой и сравним ее с биографией Св. Иоанна Серрского.

Филофея была родом из Афин и, как и Иоанн Серрский, происходила из богатого и влиятельного греческого семейства, в ее случае — рода Венизелосов (греч. Μπενιζέλου). При рождении ее звали Ревула (греч. Ρεβούλαν)⁴, позднее в монашестве она взяла себе имя Филофея (греч. Φιλοθέη). По настоянию родителей она вышла замуж за другого богатого жителя Афин, который, однако, был жесток к ней, но через три года умер. Через десять лет после этого, когда умерли родители Филофеи, она полностью отдала себя служению Богу⁵. Примерно в 1571 г. она основала в окрестностях Афин обитель Св. Андрея (греч. Αγίου Ανδρέου)⁶, которая стала прибежищем для многих обездоленных, при монастыре действовало что-то вроде госпиталя и гостиницы (греч. Νοσοκομεία κ̅ Ξενοδοχεία)⁷ — это подтвер-

¹ ОННБ. № 1/119. Л. 370.

² Ακολουθία της οσίας μητρός ημών Φιλοθέης της εξ Αθηνών... Ενετίσιν (Venice), 1775. Σ. 13–23.

³ *Evangelou Y.* Op. cit. P. 3–9.

⁴ Ακολουθία της οσίας μητρός ημών Φιλοθέης... Σ. 14.

⁵ Ibid. Σ. 14–15.

⁶ Ibid. Σ. 15.

⁷ Ibid. Σ. 16.

ждается и данными западных источников¹. Однако в какой-то момент деятельность Филофеи перестала ограничиваться одной лишь помощью нуждающимся православным христианам. Филофея стала заниматься выкупом рабов-христиан из неволи и, самое главное, убеждала некоторых новообращенных мусульман (в основном женщин), «агарянских пленников» (греч. Αγαρηνοὺς... αἰχμάλωτοι), возвращаться в православную веру, после чего все эти люди находили убежище в ее монастыре².

За эти тяжкие в глазах османских властей преступления в августе 1582 г. турки схватили Филофею и бросили в темницу. Согласно житию, мусульмане, как и в случае с Иоанном Серрским, всячески убеждали ее перейти в ислам, но она также продемонстрировала непоколебимую стойкость в вере и, как сообщает текст, должна была погибнуть мученической смертью³. Однако этого не случилось. Вовремя подоспели некоторые местные, т. е. афинские христиане (греч. Χριστιανῶν), которые «расследовали истину» (греч. ἀλήθειαν ἐρευνήσαντες) и «успокоили (задобрили) судей» (греч. κριτὴν καταπραΰναντες) — очевидно, имеется в виду, что они заплатили взятки, возможно, из средств самой Филофеи. После этого Филофея вышла на свободу уже в 1583 г. и, несмотря на пережитые потрясения, продолжила свою деятельность, хотя основанная ею обитель была разрушена мусульманами⁴. Об этом событии известно также из других источников: например, как раз 1583 г. датируется письмо Филофеи Сенату Венеции, в котором она просила о помощи в восстановлении ее разрушенной обители, и, что примечательно, она получила эту помощь⁵.

Сообщают о «самовольном женском» монастыре также и османские источники: султанский документ 1582 г. повествует о некой монахини «Русуле» (скорее всего, это и есть Ревула, известная также как Филофея), которая основала «новую», т. е. незаконную обитель, где предоставляла убежище беглым рабам и женщинам-мусульманкам, которые уходили от своих мужей и возвращались к православию. По возможности, как сказано в документе, «Русула» помогала этим беглецам перебираться во «Френгистан» (тур. “Frangistan”)⁶, т. е. на Запад, в первую очередь, очевидно, в Италию и, возможно, конкретно на земли Венеции, с которой у монахини были установлены связи. Как предполагается, венецианцы могли принимать прямое участие в финансировании ее предприятия, она выкупала в том числе и венецианских пленников⁷.

¹ Evangelou Y. Op. cit. P. 4.

² Ακολουθία της οσίας μητρός ημών Φιλοθέης... Σ. 17.

³ Ibid. Σ. 17–18.

⁴ Ibid. Σ. 18.

⁵ Evangelou Y. Op. cit. P. 8–9.

⁶ Faroghi S. Op. cit. P. 385–388.

⁷ Evangelou Y. Op. cit. P. 4.

Как уже было сказано выше, несмотря на все пережитое, продолжила свою деятельность, за что, в конце концов, и пострадала. Если верить житию, в феврале 1589 г. на нее напали разъяренные мусульмане («агаряне»), избили ее до полусмерти. От полученных ран Филофея скончалась. Уже в житии отмечено, что останки святой источали благоухание и обладали целебными свойствами, благодаря чему были помещены на специальное место в храме¹. Об этих обстоятельствах известно и из греческих источников еще конца XVI в. — в частности, из письма Константинопольскому патриарху, которое было составлено от имени Афинского митрополита Неофита, других священнослужителей и благородных жителей Афин. Это письмо стало основанием для официальной канонизации Филофеи. Вероятно, тогда же было написано и житие святой, рукопись которого однако до сих пор не найдена или не сохранилась².

Таким образом, история Св. Филофеи показывает, что судьба юноши Иоанна также могла сложиться несколько иначе. Заступничество православной общины и, вероятно, православной церкви, а также богатство и влияние рода могли способствовать освобождению даже перед лицом самых серьезных обвинений со стороны османских властей. В случае со Св. Филофеей такое заступничество отсрочило ее гибель — и погибла она, в конце концов, не от рук османских властей, а от рук мусульманских фанатиков. Св. Иоанн Серрский также происходил из богатого и влиятельного рода и, скорее всего, обладал определенными денежными средствами, за него также заступалась православная община города и представители церкви — возможно, сам Константинопольский патриарх, однако всего этого оказалось недостаточно, чтобы спасти его от казни.

Вместе с тем можно дать этому различию в судьбах и иное объяснение. Вполне вероятно, что посещение Св. Иоанна Серрского в темнице Константинопольским патриархом Пахомием стоит воспринимать буквально — не как попытку освободить юношу, а как попытку убедить его выбрать гибель за веру. В отличие от Филофеи, Иоанн, насколько известно, не держал за собой никакого важного для церкви и православного населения предприятия, не помогал выкупать рабов и не занимался миссионерской деятельностью среди новообращенных мусульман. Возможно, именно по этой причине представители патриархии и православной общины города приложили недостаточно усилий для его освобождения, гораздо большее значение для них могла иметь мученическая гибель Иоанна, которая должна была сделать его символом для православной паствы в условиях наступления ислама и косвенного принуждения к принятию господствующей религии в Османской империи XVI в. В таком случае патриарх

¹ Ακολουθία της οσίας μητρός ημών Φιλοθέης... Σ. 19.

² *Evangelou Y. Op. cit. P. 12–13.*

Пахомий исполнял в судьбе Св. Иоанна роль не защитника, а наставника — примеры подобного нетрудно найти и в других житийных произведениях этого времени — в первую очередь в уже упомянутых житиях софийских мучеников Св. Георгия Нового и Св. Николая Нового. В современной научной литературе существует термин, описывающий такого рода наставников — «импресарио мученичества», который, правда, остается спорным и относится в основном к более позднему времени¹. Но, быть может, патриарх Пахомий в славянском житии Св. Иоанна Нового Серрского и был своего рода «импресарио мученичества», главной целью которого было окончательно утвердить юношу в выборе венца мученичества, в чем он и преуспел.

Список сокращений

ОННБ — Одесская научная национальная библиотека

ПЭ — Православная энциклопедия

EI — Encyclopaedia of Islam

¹ *Krstić T.* Contested Conversions to Islam: Narratives of Religious Change in the Early Modern Ottoman Empire. Stanford: Stanford University Press, 2011. P. 125–132; *Tzedopoulos Y.* Orthodox Martyrdom and Confessionalization in the Ottoman Empire, Late Fifteenth–Mid-Seventeenth Centuries // *Krstić T., Terzioğlu D.* (eds) Entangled Confessionalizations? Dialogic Perspectives on the Politics of Piety and Community Building in the Ottoman Empire, 15th–18th centuries. Piscataway, 2022. P. 364.

Иудео-христианские отношения в поликонфессиональном контексте Речи Посполитой XVI в.

Виктория Валентиновна Мочалова
Институт славяноведения РАН

Может быть, польская толерантность проистекала от лени: просто нашим предкам не хотелось как следует устраивать костры для еретиков...

Самые интересные те теории, которые ошибочны...

Януш Тазбир

Польско-Литовское государство в XVI в. было многонациональным и многоконфессиональным: здесь сосуществовали католики и православные, армяне-монофизиты и греко-католики — униаты (с 1596 г.), кальвинисты и лютеране, ариане и чешские братья, иудеи (раввинисты и караимы)¹ и мусульмане (татары). Политика светских властей в целом тяготела к толерантному отношению к разным этноконфессиональным группам, что соответствовало интересам государства, однако далеко не всегда церковной доктрине, провозглашавшей нетерпимость по отношению к иноверцам и постулат их обращения в «истинную» веру².

Поэтому историк и королевский секретарь (с 1520 г.) Й. Л. Деций, описывая конфессиональную неоднородность страны, где, помимо католического большинства, проживают «рутены, у которых вера греческая, несколько отличающаяся, подобно тому, как разделены богемцы и Римская церковь; часть населяют армяне», негативно оценивает еврейское присутствие: «но больше живет самого неверного народа — иудеев. Однако у этой религии имелись места, где практиковалась вера»³.

Еще более негодует по поводу этого факта в своем трактате «О нравах» секретарь следующего польского короля — Сигизмунда II — Михалон Лит-

¹ См.: Tazbir J. Żydzi w opinii staropolskiej // Tazbir J. Świat panów Pasków. Eseje i studia. Warszawa, 1986. S. 213–241.

² См. подробнее: Tazbir J. Państwo bez stosów i inne szkice. Prace wybrane / Pod red. St. Grzybowskiego. T. I. Kraków, 2000. S. 24–49.

³ Jodoci Ludovici Decii. De Sigismundi regis temporibus liber III (1521) / Wyd. W. Czermak. Kraków, 1901 (Biblioteka Pisarzy Polskich. T. 39). P. 13.

вин: «В эту землю стекся изо всех других земель самый скверный народ иудейский, уже распространившийся по всем городам Подолии, Волыни и других плодородных областей; коварный, ловкий, лживый, подделывающий у нас товары, деньги, расписки, печати, на всех рынках лишающий христиан пропитания, не знающий иных способов, кроме обмана и клеветы; как доносит Священное Писание, это злейший народ из рода халдеев, развратный, греховный, неверный, подлый, порочный»¹.

Внешние, зарубежные оценки польской толерантности, как и звучавшие из кругов местного духовенства, были весьма критичны: страна представляла в них «прибежищем еретиков», «сборищем всех монстров и негодяев, изгнанных из Италии и Испании, из Франции и Германии»²; местом «дьявольской» свободы совести, распространившей такую заразу, которую не потерпели бы никакие страны под солнцем³. Королевский проповедник, иезуит Петр Скарга, объяснял все беды страны толерантностью по отношению к иноверцам, а саму веротерпимость связывал с равнодушием тех, кто «не думает о Боге и славе его», мирясь со всякой ересью. Некоторые французские и итальянские авторы XVI в. также возводили польскую толерантность к мягкому характеру поляков⁴. Часть польских историков также склонна объяснять «нашу временную религиозную толерантность в XVI в.» не преобладанием политических и гуманистических принципов над религиозным чувством, а отсутствием сильных религиозных убеждений вообще⁵. В такой перспективе польские заслуги в области толерантности могут представляться как бы невольными, вытекающими скорее из безразличия по отношению к чужим убеждениям, чем из уважения к ним, однако подобные оценки отнюдь не были единственными, они уравновешивались представлениями об исключительной положительной значимости этого явления в европейском масштабе, о Польше, на сто лет опередившей другие страны, сотрясаемые религиозными конфликтами⁶.

¹ Михалон Литвин. О нравах татар, литовцев и москвитян (1550) / Пер. В. И. Матузовой; отв. ред. А. Л. Хорошкевич. М., 1994. С. 88.

² См., в частности: Kot S. Polska rajem dla Żydów, piekłem dla chłopów, niebem dla szlachty // Kultura i nauka. Praca zbiorowa. Warszawa, 1937. S. 255–282; Grabowski T. Piotr Skarga na tle katolickiej literatury religijnej w Polsce wieku XVI: 1536–1612. Krakow, 1913. S. 220. Показательно при этом, что один из ведущих исследователей эпохи озаглавил свой цитировавшийся выше труд «Государство без костров» (*Tazbir J. Państwo bez stosów...*).

³ Ogonowski Z. Z zagadnień tolerancji w Polsce XVII wieku. Warszawa, 1958. S. 120. Ср. упрек Ю. Крижанича: «Поляки безмерно и бесконечно восхваляют свои вольности или свободы» (*Юрий Крижанич. Политика (1666)* / Подг. В. В. Зеленин; пер. и коммент. А. Л. Гольдберга. М., 1997. С. 187).

⁴ *Tazbir J. Państwo bez stosów...* S. 6.

⁵ *Bobrzynski M. Dzieje Polski w zarysie. T. II. Warszawa, 1927. S. 314.*

⁶ См.: *Bruckner A. Reformacja // Kultura staropolska. Krakow, 1932. S. 251; Chrzanowski I. Historia literatury niepodległej Polski (965–1795). Warszawa, 1971. S. 104; Lecler J. Historia tolerancji w wieku reformacji. T. I. Warszawa, 1964; Tazbir J. Państwo bez stosów... S. 7–8.*

Оба последних короля ягеллонской династии тяготели к религиозной терпимости, ставшей характерным признаком золотого века польской культуры — эпохи Ренессанса в Польше. Апогеем польской терпимости стала принятая сеймом (1573 г.) Варшавская конфедерация, фактически провозглашавшая свободу совести и вызвавшая бурную и неоднозначную общественную реакцию¹.

Действительно, Польша, где в эпоху Ренессанса не было идеи оградить население от чуждых влияний, как это имело место, например, в Московском государстве², становится оазисом веротерпимости в Европе того времени, прибежищем для инакомыслящих, не находивших места в других европейских странах. Эта толерантность, рассматриваемая спустя несколько десятилетий с внешней точки зрения — из Московской Руси Алексея Михайловича, возмущала католика Юрия Крижанича, акцентировавшего привнесенность зла извне: «У поляков дозволено процветать всяким волкам, пожирающим души, т. е. еретикам. Ибо к полякам сбегаются всех народов еретики, губители душ и служители дьявола, изгнанные из других мест <...> в Польскую землю сходятся и свободно там живут всех народов злодеи: разбойники, воры, изменники, еретики, всякие преступники. И вдобавок приходят туда и целые бродячие народы. Оттого-то и сложены латинские стихи:

Польша — это новая Вавилония,
 Немцев, цыган, армян и шотландцев колония,
 Рай — для евреев, ад — для крестьян,
 Клад для чужеземцев и бродяг из всех стран.
 Земля ее — прибежище для людей всего мира,
 А для расточителей — корчма и квартира.
 Сеймы собираются непрестанно,
 Люди волнуются постоянно,
 Чужеземцы ею управляют,
 А все народы ее презирают».

Положительным контрастом по отношению к этой прискорбной картине служит у сторонника русских порядков, как и у многих русских наблюдателей, практика жизни на Руси, где нет места разного рода еретикам и «сохраняется правая вера», где имеет место «русское самовладство», которое представляется гораздо более достойным, чем «польское беспорядочное правление». Таким образом, гомогенность и закрытость оценивается Крижаничем как чистота, которая может быть осквернена лишь извне,

¹ *Piotr Skarga. Proces konfederacyjnej*. Kraków, 1595; *Tazbir J. Państwo bez stosów...* S. 97–105.

² *Tazbir J. Tradycje wieloetnicznej Rzeczypospolitej // Inni wśród swoich / Red. W. Władyka*. Warszawa, 1994. S. 13.

за счет вредоносного импорта, осуществляемого чуждыми пришельцами (евреи мучают крестьян-христиан, «как бесы мучают души»), или польскими «благородными юношами», привозящими из своих блужданий по чужим странам «чужеземные пороки»¹.

В свою очередь, положительно оценивающие польскую терпимость к чужим и иноверцам видели в стране «оазис толерантности». Еврейские ученые, сравнивая условия проживания иудеев в Речи Посполитой и других европейских странах того времени, преимущественно мононациональных и моноконфессиональных, отдавали ей безусловное предпочтение. Так, ведущий авторитет своего времени р. Моше бен Исраэль Иссерлес (1525–1572) отмечал, что следует предпочесть черствый хлеб в благополучных условиях польско-литовского государства, не знающего той ненависти к евреям, которая присуща немецким землям, и молить Всевышнего о том, чтобы такое положение продлилось до прихода Мессии. Основатель люблинской ешивы р. Шломо Лурия (1510–1573) сравнивал положение евреев в Польше со статусом шляхты, а также склонялся к исключению христиан из категории идолопоклонников, «поскольку они верят в Божественное Провидение»². Живший в Великом Княжестве Литовском караимский ученый Исаак бен Абрахам из Тракая (1533–1594) в своем знаменитом труде «Утверждение веры» («Хиззук эмуна», 1594), пользовавшемся исключительным и долгим читательским успехом как у иудеев³, так и — в переводах⁴ — у христиан, писал о толерантности в Польско-Литовском государстве: «Короли и князья этих земель (да приумножит Бог их благоденствие!) — друзья милосердия и справедливости, в силу этого они не чинят никакого беззакония или притеснения живущим в их землях евреям, а потому Бог даровал им внутренний мир и покой, так что даже сторонники различных вер не враждуют друг с другом»⁵. Исаак бен Абрахам отмечал резкое отличие ситуации в Польско-Литовском государстве от имеющей место в Англии (где «жестоко преследуются, подвергаются неслыханным казням все священники римского папизма, как и вообще все сторонники этой веры»), Испании, Франции (где «подобным же образом столь жестоко уничтожаются все последователи Мартина Лютера, что от этих сообщений волосы встают дыбом»). Как сторонний наблюдатель внутрехристианского

¹ Юрий Крижанич. Политика. С. 270–271.

² *Fram E. Jewish Law and Life in Poland. 1550–1655. Cincinnati, 1997. P. 28.*

³ Есть издания на языке оригинала (Amsterdam, 1705), в 1717 г. был опубликован перевод на идиш; в этой статье использовано двуязычное издание с переводом на немецкий язык (Chizzuq emuna. Befestigung im Glauben, von Jizchak, Sohn Abrahams, neu herausgegeben / Uebers von D. Deutsch. Breslau u. Sohrau, 1873).

⁴ Латинский перевод (J. K. Wagenseil) «Утверждения веры» вошел в сборник под общим названием “Tela ignea satanae” (Altdorf, 1681), английский перевод М. Мокатты вышел в Лондоне в 1851 г.

⁵ Chizzuq emuna. S. 272–273.

противостояния католиков и протестантов Исаак беспристрастно фиксирует их взаимные нападки, однако объясняет отсутствие мира и согласия среди христиан в современных ему Англии, Испании и Франции (основываясь на соответствующих стихах Писания — Втор 7:15; 30:7; Ис 41:11–12) тем, что столь чудовищная братоубийственная вражда послана этим странам в наказание за их вину в незаконном пролитии крови народа Израиля на основании ложных обвинений, в его изгнании, после которого «ни единого иудея там не осталось». По мнению Исаака, Польско-Литовское государство, «где мы, иудеи, остановились», выгодно отличается от упомянутых стран, ибо здесь власти даровали иудеям охранные грамоты¹, чтобы они могли жить спокойно и радостно, а тех, кто их преследует, наказывают.

Р. Натан Ганновер в «Пучине бездонной» (1653) ретроспективно описывал благоденствие иудеев в этой стране, обеспеченное шестью столпами, на которых «покоились обычаи Польши, основанные на благочестии и справедливости»: Тора, богослужение, благотворительность, правосудие, правда, миролюбие. Р. Давид бен Шмуэль Галеви (1586–1667) характеризует Польшу как страну, где христиане преимущественно благожелательно относились к сынам Израиля («Диврей Давид»; 1689).

Общая атмосфера толерантности в стране способствовала созданию в целом ощущения благополучия. Как идилическое описывают свое положение в Польше (прибегая к библейским парафразам: «И жили Иуда и Израиль спокойно, каждый под виноградником своим и под смоковницею своею» — 3 Цар 4:25) даже не идентифицирующие себя с этой страной и ее обществом еврейские мудрецы XVI — первой половины XVII в. Они положительно оценивают свою нынешнюю ситуацию, сравнивая ее с трудной участью предшествующих поколений², даже несмотря на понимание хрупкости достигнутого благополучия, или имеющие место антиеврейские выступления³.

Существенным для положения еврейского населения в Польско-Литовском государстве представляется тот факт, что оно не было здесь единственным «чужим» в этническом и конфессиональном (а также языковом) отношении. Общий пестрый конфессиональный контекст делал евреев не исключительным меньшинством, вынужденным применяться к доминирующей культуре, — чужими с точки зрения католической ортодоксии были и православные («схизматики», которых, впрочем, трудно отнести

¹ См.: Jewish Privileges in the Polish Commonwealth. Charters of Rights Granted to Jewish Communities in Poland Lithuania in the Sixteenth to 18th Centuries / Critical Edition of Original Latin and Polish Documents with English Introductions and Notes, ed. by J. Goldberg. Vol. 1–2. Jerusalem, 1985–2001.

² *Fram E.* Jewish Law and Life in Poland... P. 32–33.

³ *Tollet D.* Les manifestations anti-Juives dans le Pologne des Wasa (1588–1668) // *Revue d'histoire moderne et contemporaine.* 1986. No. 33. P. 427–439; *Węgrzynek H.* “Czarna legenda Żydów”. Procesy o rzekome mordy rytualne w dawnej Polsce. Warszawa, 1995.

к меньшинству, учитывая их значительное количество в Речи Посполитой), и «свои отступники» — протестанты¹.

Для католической ортодоксии было существенно, что религиозное инакомыслие было импортом, привнесенным извне, и потому расценивалось как чуждое, враждебное, губительное для чистоты исконной и истинной веры, а также нежелательное для государства. Однако в условиях ренессансной веротерпимости на заседании польского Сейма (1592) мог открыто выступать приверженец импортированного лютеранства Свентослав Ожельский, подчеркивавший давнюю традицию толерантности в Польше, позволявшую мирно сосуществовать людям с различной верой (язычники, православные, гуситы, иудеи), и призывавший следовать этой освященной временем традиции, проявлять религиозную терпимость². Лишь после активного наступления Контрреформации в польском обществе возобладала католическая точка зрения на диссидентов, как на нежелательный импорт, чуждое, заимствованное, как на недавнего пришельца из чужих краев, который в доме истинной хозяйки — католической веры — может иметь лишь то, что она соблаговолит ему разрешить, как красноречиво выразил этот взгляд Ежи Оссолинский. Для лидера Контрреформации, иезуита Петра Скарги также важно подчеркнуть, что протестантская вера — это «новая и пришлая религия, принесящая новое и никогда в землях польской Короны не слыханное учение, а потому ее претензии на духовную власть здесь несостоятельны³.

Католические иерархи уже в XVI в. были обеспокоены несомненно увеличившимся притоком евреев в Польшу, добрососедскими отношениями между христианами и евреями, о чем свидетельствуют документы синодов. Например, на Синоде в 1539 г. в Петркове епископ Петр Гамрат предупреждал об опасности возможного влияния иудаизма на католиков, в 1542 г. он, уже будучи гнезненским архиепископом, настаивал на запрете совместного обучения еврейских и христианских мальчиков⁴. Среди постановлений Петрковского Синода особенно важной представляется статья, касающаяся соблюдения иудеями и православными своих религиозных обрядов, поскольку существовало опасение, что публично отмечаемые праздники иудеев и православных могли вызвать слишком большой интерес у католиков, а затем и возможность их перехода в иную религию. Совмещение постановлений, касающихся одновременно и иудеев, и православных христиан, возможно, свидетельствует о том, что католическим

¹ См.: *Brückner A.* Różnowiercy polscy. Szkice obyczajowe i literackie. Warszawa, 1905.

² *Tazbir J.* Państwo bez stosów... S. 31–32.

³ *Piotr Skarga.* Kazania Sejmowe. Ser. Biblioteka Narodowa. Nr. 70 / Opr. J. Tazbir przy współud. M. Korolko. Wyd. 5. Wrocław — Warszawa — Kraków, 1995. S. 74, 87–93.

⁴ *Wijaczka J.* Das "Goldene Zeitalter" der Juden in Polen: Legende und Wirklichkeit // Bulletin der Polnischen Historischen Mission. 2014. № 9. S. 42.

иерархам влияние обеих этих религий виделось одинаково пугающим. «Представляется, что большую часть правовых документов польской церкви XVI в. можно расценить как результат деятельности института, который утратил свое влияние, но тем не менее упорно пытается его сохранить. Церковь чувствовала угрозу со стороны протестантских движений и православия, как и со стороны других религий. В период, когда сохранение единства стало наиболее важной задачей, польское духовенство столкнулось еще с одной проблемой — быстрым ростом числа еврейских общин»¹.

Иезуиты, пришедшие в Польшу в середине XVI в., составляли открыто враждебный по отношению к евреям и прочим иноверцам лагерь, а в городах, где были основаны иезуитские коллегии, происходили антиеврейские беспорядки. В период наступления Контрреформации и протестанты, и иудеи оказываются перед лицом общего атакующего их католического врага, что их до известной степени сближает — не в догматическом смысле, а в аспекте общей судьбы. «Солидарность в несчастье» побуждала гонимых кальвинистов впервые усомниться в распространенной христианской интерпретации бедствий еврейского народа как проявления божественного гнева². Наиболее гонимые среди протестантского меньшинства — ариане, изгнание которых из страны было столь желательным для католической стороны, в конце концов, преуспевшей в осуществлении этой идеи (1658 г.), становились и наиболее последовательными защитниками принципа веротерпимости. Не случайно именно арианин, поэт Самуэль Пшипковский в 1646 г. обосновывал необходимость терпимости в Речи Посполитой наличием разных вошедших в унию народов, обладавших своими обычаями, языками, верами³.

В религиозной мысли этой эпохи отмечались и тенденции к некоторому, во всяком случае, с внешней точки зрения, иудео-христианскому сближению. Так, в арианской хронике А. Лубенецкого⁴ среди многочисленных разновидностей вероисповеданий и еретических сект в Польше времени Сигизмунда II отмечены и представители этой тенденции — так называемые иудействующие⁵. Исследователи этого сложного и все еще не-

¹ См. об этом подробнее: *Венджинек Х.* Боялась ли католическая церковь в Польше XVI века обращения христиан в иудаизм? // *Ксенофобия.* М., 2003. С. 7–16.

² *Nicholls W.* Christian anti-Semitism: a history of hate. Northvale, New Jersey — London, 1993. P. 273; *Ben-Sasson H. H.* Jews and Christian Sectarians: existential similarity and dialectical tensions in sixteenth-century Moravia and Poland-Lithuania // *Viator. Medieval and Renaissance Studies.* 1973. Vol. 4. P. 378–384.

³ *Filozofia i myśl społeczna XVII w. / Opr. Z. Ogonowskiego.* Cz. I. Warszawa, 1979. S. 540.

⁴ *Lubienecki A.* Poloneutychia abo Polskiego Królestwa szczęście a przy tym i W. Księstwa Litewskiego (1616). Warszawa — Łódź, 1982. S. 52.

⁵ К ним относились христиане, стремящиеся вернуться к истокам и основам веры, заключенным в Ветхом Завете, отрицающие догмат троичности Бога, божественную природу Христа, а также склонные следовать некоторым иудейским религиозно-обрядовым нормам (соблюдение субботы, ритуальных требований к пище и др.).

достаточно изученного (отчасти по причине последовательного уничтожения связанных с ним документов) движения могут усматривать его корни в распространении сведений об иудаизме проживающими в Польше евреями, в пребывании в этом государстве изгнанных из других стран еретиков, а также в самостоятельном развитии радикальной религиозной мысли¹. Обвинение в близости к иудействующим широко использовалось католической критикой. Например, инвективы Лютера в адрес иудеев объясняются, по мнению некоторых исследователей, не провалом его миссионерских попыток в их среде, но скорее его страхом быть причисленным к иудействующим². В близости к ним обвиняется и лидер литовских анти-тринитариев Шимон Будный (1530–1593), переведший Библию на польский язык с еврейского оригинала и во многих случаях отступивший от канонической христианской интерпретации текста. Этим обвинениям способствовало и то, что идеал устройства христианского общества Будный усматривал в совершенном (а потому не подлежащем ни пересмотру, ни оттеснению на второй план по сравнению с Новым Заветом) Законе Моисея и в иудейской общине библейского периода, что в Иисусе он видел толкователя, а не подателя Закона³.

Однако даже тот факт, что Будный при этом поклонялся Христу, казалось бы, препятствующий его отождествлению с иудеями, как и его резкое отрицание подобной связи (например, в трактате «Об основных положениях христианской веры», 1576: «Некоторые смеют утверждать обо мне, что я, покинув Господа Христа, пристал к иудейскому безбожию»), не останавливает его многочисленных критиков и противников, подобно иезуитскому полемисту, утверждавших: «Будный всем был отвратителен и перед смертью стал иудеем»⁴. Следует отметить, что некоторые положения Будного были с сочувствием встречены среди наиболее просвещенных представителей еврейской среды.

Если в иезуитской карикатуре Шимон Будный изображался как поглощаемый бездной еретик, то Исаак из Трок неоднократно уважительно отзывается о нем как об ученом, ссылаясь на его мнение (например: «...как об этом пишет ученый, новейший христианский переводчик Шимон Будный в своем комментарии к Эзре»⁵). Опровергая христианские утверждения о том, что Моисеев Закон не вечен, ибо с появлением Иисуса был за-

¹ *Pietrzyk Z.* Judaizers in Poland in the Second Half of the Sixteenth Century // *The Jews in Old Poland. 1000–1795* / Ed. by A. Polonsky, J. Basista, A. Link-Lenczowski. London, 1993. P. 23.

² *Funkenstein A.* Jews, Christians, and Muslims: Religious Polemics in the Middle Ages // *The Jews in European History. Seven lectures.* N.Y., 1994. P. 28.

³ *Szymon Budny.* O urzędzie miecza używającym (1583) / Wyd. St. Kot. Warszawa, 1932.

⁴ *Literatura Ariańska w Polsce XVI wieku. Antologia* / Red. L. Szczucki, J. Tazbir. Warszawa, 1959. S. 319, 604.

⁵ *Chizzuq emuna.* S. 50; ср. также: S. 91, 95.

менен Новым Заветом, Исаак завершает свое доказательство ссылкой на одно из сочинений этого «христианского ученого»¹, утверждающего, что божественный Закон, данный Израилю через Моисея, пребывает вечно и кроме него никакой иной не может считаться божественным. А все те, кто утверждает, что существует два закона — один Моисея, а другой — Иисуса, находятся в заблуждении, поскольку Иисус не давал никакого Закона, но многократно призывал исполнять Моисеев Закон, в обоснование чего Будный «привел многие доказательства из пророков и доводы разума»². Выступая с критикой присутствующих в Евангелиях противоречий (в чем ему предшествовали как раз иудействующие), Исаак признает, что большую их часть он почерпнул именно из «новейшего перевода Шимона Будного»³.

Толкуя стих «Слушай, сын мой, наставление отца твоего, и не отвергай завета матери твоей» (Прит 1:8) и некоторые сходные библейские места, Исаак вновь обращается к переводу Будного, подчеркивая правильность его понимания «учения» как «завета», ибо «невозможно сказать, что царь Соломон или одна из его жен имели в виду какой-то иной Закон, кроме Моисеева, что вынужден был признать и Мартин Чеховиц в своем сочинении “Диалог”, на странице 85, хотя он в этом толковании и не согласен со мной».

Желание отмежеваться от ассоциаций с иудействующими, как представляется, лежит и в основе двух обширных трудов упоминаемого Исааком протестантского теолога Мартина Чеховица, построенных в форме диалогов и отразивших диспут о вере с иудеями, в значительной мере направленных не столько против иудаизма, сколько против польских «необрезанных евреев» — «Христианские беседы, называемые по-гречески Диалогами, ты же их можешь назвать великим катехизисом, в каковых беседах разные рассуждения о важнейших догматах христианской веры, а в особенности об еврейских неправдах, которыми они стремятся уничтожить Иисуса и Евангелие, старательно написанные и изданные Чеховицем»⁴ и «Ответ Якуба из Бэлжиц еврея на диалоги Мартина Чеховица, на который, в свою очередь отвечает еврею Якову тот же Мартин Чеховиц»⁵.

¹ *Szymon Budny*. O urządzie miecza używajacem...

² Chizzuq emuna. S. 120.

³ Ibid. S. 283.

⁴ *Marcin Czechowic M.* Rozmowy Chrystyjańskie, ktore z greckiego nazwiska dialogami zowią (1575) / Opr. A. Linda, M. Maciejewska, L. Szczucki, Z. Zawadzki. Ser. Biblioteka Pisarzy Reformacji. Nr. 12. Warszawa — Łódź, 1979. Ср.: Мочалова В. «Евреи» и «грех» в польской литературе XVI–XVII вв. // Концепт греха в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2000. С. 131–136, 144–147.

⁵ Odpis Jakóba Żyda z Bełżyc na Dyalogi Marcina Czechowica: na który zaś odpowiada Jakóbowi tenże Marcin Czechowic. Kraków, 1581; *Rosenthal J.* Marcin Czechowic and Jacob of Bełżyc: Arian Jewish Encounters in Sixteenth-Century Poland // Proceedings of the American Academy for Jewish Research. Vol. 34 (1966). P. 82–86; Мочалова В. «Евреи»

В эпоху Реформации и особенно после Тридентского собора иудео-христианские отношения как будто выступают несколько приглушенно по сравнению с внутрехристианским противостоянием. Тема иудаизма и порочности его последователей становится скорее разменной картой в этом центральном конфликте эпохи, подручным инструментом полемики, острие которой направлено в иную сторону. Это очевидно и в распространяемых католической церковью обвинениях иудеев в осквернении гостии, в значительной степени призванных убедить протестантскую аудиторию в обоснованности католических представлений о пресуществлении святых даров¹. Апелляция к иудаизму, сравнение с ним обнаруживаются в выступлениях обеих сторон католико-протестантского противостояния², а пороцашее сопоставление с иудаизмом становится общим местом во внутрехристианской полемике.

Специфика эпохи Реформации в условиях многонационального польского государства заключалась в том, что католико-протестантское противостояние осуществлялось преимущественно в форме не религиозных войн, а устной и письменной полемики, которая была исключительно распространена и принята, велась практически по всем направлениям, едва не становясь полемикой всех со всеми. Так, католики дискутируют с «иноверцами», в частности — кальвинистами и арианами, причем каждая из сторон может толковать и ход полемики, и ее результат как свою победу³; ариане полемизируют с другими представителями протестантского лагеря, с иудеями и иудействующими, и т. д. Даже создание протестантского лагеря в Ракове интерпретируется хронистом как результат общей усталости от этих перманентных диспутов: «Люди уже насытились диспутами и сварями, ведь и на сеймах они друг с другом публично спорили. В Петркове 12 дней евангелические министры дискутировали с теми, кого называют христианами, в присутствии многих сенаторов и депутатов, и достойных людей с королевского двора. Дискутировали неустанно на генеральных синодах, которые почти каждый год проходили в разных местах. И нашлись такие, кто сказал, что им уже все на свете опостылело, и они были бы рады куда-нибудь всем вместе поселиться, исповедуя свою веру»⁴.

Приглашенный в польско-литовское государство в 1564 г. орден иезуитов, как авангард контрреформационного наступления на широко понимаемые ересь и еретиков (что вызывало протесты не только среди протестантов

и «грех» в польской литературе... С. 136, 147.

¹ Мочалова В. Евреи — «инициаторы» христианских чудес // Концепт чуда в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2001. С. 226–228.

² Nowak Z. Kontreformacyjna satyra obyczajowa w Polsce XVII w. Gdańsk, 1968.

³ Ср.: *Wojciech z Kalisza*. Krótkie a prawdziwe opisanie dysputacyjnej, która była w Lewartowie A.D. 1592; *Łaszcz M.* Pogrom Lewartowski. Kraków, 1592.

⁴ *Lubienski A.* Poloneutychia... S. 52–53.

стантов, но и среди католиков¹), проявлял особую враждебность по отношению к евреям и иудаизму².

В «Житиях святых» (1579)³ — первом такого рода произведении на польском языке, — принадлежащих перу знаменитого борца с иноверцами, иезуитского теолога и проповедника Петра Скарги (1536—1612), еврейская тема представлена в тесном переплетении с протестантской. Например, глава «Еврейская ненависть к христианам» соседствует с описанием Никейского Собора и осуждения основоположника нынешней ереси — Ария⁴, прославление деяний «бича Божьего» — доминиканца Иоганна Капистрано, одно имя которого приводило польских евреев в содрогание, включает одновременно и его борьбу с гуситами, еретиками, и обращение в Риме еврея Гагелло и сорока других евреев⁵. Содержащиеся в этом популярнейшем и широко читавшемся сочинении кровавый навет на евреев⁶, сведения о евреях-чернокнижниках⁷, призыв к необходимости принуждать евреев и язычников слушать Евангелие, а еретиков — верить⁸, — имели для отношения общества к иудейскому и протестантскому меньшинствам весьма драматические последствия.

Идеалом христианского поведения для Скарги был Игнатий Лойола, открывший «дом для иудеев, которые обращаются в святую веру, для их просвещения в христианском учении» и получивший на это поддержку папы⁹. В посвященной Скарге надгробной речи (28.09.1612) доминиканин, сменивший Скаргу в должности придворного проповедника Фабиан Бирковский говорил о его глубокой учености, богатом красноречии, всякий раз применяемых им по отношению к любым формам иноверия: «Когда видел он Польскую Корону оскверняемую еретиками — он своей пламенной проповедью выжигал из них кальвинское, арианское богохульство, греческое отщепенство, а потом вводил их в католический Костел». Таким образом Скарга, «весьма презиравший греческое отщепенство» (т. е. православие. — В. М.), многих избавил «от еретической проказы». Когда «новокрещенцы, татары, евреи стремились к святой воде и святой Католической Церкви, он сопровождал их с великой охотой, призывая участвовать в этом акте великих людей, <...> в лето Господне 1595 в костеле краков-

¹ См.: *Literatura antyjezuicka w Polsce 1578–1625. Antologia / Opr. J. Tazbir. Warszawa, 1963.*

² *Baron S. W. A social and religious history of the Jews. Vol. XVI. N.Y., 1976. P. 84.*

³ Существуют многочисленные издания XVI–XVII вв. этого памятника польской агиографии; есть сведения о его рукописном русском переводе (*Bibliografia literatury polskiej. Nowy Korbut. Piśmiennictwo staropolskie / Pod kier. R. Pollaka. T. 3. Warszawa, 1965. S. 236–237*).

⁴ *Piotr Skarga. Żywoty świętych (1579). Wieden, 1859. S. 524.*

⁵ *Ibid. S. 335–338.*

⁶ *Ibid. S. 219–220.*

⁷ *Ibid. S. 132, 524.*

⁸ *Ibid. S. 221.*

⁹ *Ibid. S. 91–99.*

ского замка он сопровождал вместе с Ее Величеством Королевой к святому крещению еврея Иоска Пелетовича¹.

Польские протестанты или ариане могут представляться иезуиту Скарге еще большими врагами, чем иудеи, которые никогда не принимали христианской веры, а, следовательно, не нарушали данной клятвы, никакого раскола в вере не совершают и христианина в свое еврейство не заманивают². Поэтому он мирится с существованием в польских городах иудейских синагог, но оправдывает погромы протестантских соборов, называемых им «еретическими синагогами». В своих «Сеймовых проповедях» Скарга, обладавший особым влиянием и как придворный проповедник короля Сигизмунда III, призывает к единству веры, к преодолению протестантской «ереси» и отмене толерантных законов — Варшавской конфедерации, которые, по его убеждению, могут привести к гибели государства.

В 30-е гг. XVII в. другой иезуитский проповедник, Войчех Чечишевский, объяснял, что «еретики (распространенное в католической полемической литературе наименование протестантов. — *В. М.*) и схизматики (т. е. православные. — *В. М.*) называются диссидентами», поскольку *dissidentes* означает *distantes* — «ибо их веры от нашей веры отстоят на большую дистанцию, чем небо от земли»³.

Примечательно, что Исаак бен Абрахам из Трок, в отличие от большинства своих современников и единоверцев, проявляет большую осведомленность в догматических различиях, существующих между католиками и протестантами, и, ведя свою полемику с христианами, учитывает взгляды обеих сторон — как в тех случаях, когда они различаются («Ведь вы, евангелики, придерживающиеся учения Мартина Лютера, обвиняете всех последователей римского папизма в идолопоклонстве в их церквях!»⁴), так и в тех случаях, когда они совпадают: «Христиане, как сторонники римских папистов, также называемых католиками, так и сторонники Мартина Лютера, именуемые также евангеликами, приводят этот стих⁵ в доказательство своей веры в Троицу, поскольку они утверждают, что слово [*elohim*], которое здесь употреблено во множественном числе, означает Троицу, а именно Отца, Сына и Святого Духа», что, разумеется, сопровождается подробным опровержением⁶.

Исаак был знаком с христианской литературой, поддерживал контакты с христианскими учеными, представителями духовенства, с которыми

¹ *Ibid.* S. XVII.

² *Piotr Skarga*. Upominanie do ewangelików i do wszystkich społem niekatolików. Kraków, 1592.

³ *Augustyniak U. Non de fide. Sed de securitate pacis // Odrodzenie i Reformacja w Polsce*. 2000. T. XLIV. S. 95.

⁴ *Chizzuq emuna*. S. 42–43.

⁵ В начале сотворил Бог небо (Быт 1:1).

⁶ *Chizzuq emuna*. S. 78.

он, по его признанию, вел теологические диспуты: «Поскольку мне в моей юности представилась возможность прочесть и понять многие сочинения [других] народов на их собственных языках, сблизиться с князьями и видными людьми при их дворах и во дворцах, я мог познакомиться с заблуждениями в сочиненных ими текстах, услышать, как они утверждают неверные взгляды, разделяют диковинные мнения и надуманные гипотезы, и вообще ведут многие неразумные речи»¹. Исаак пишет о своих многочисленных дискуссиях со священниками, землевладельцами, видными чиновниками и известными учеными, а также с каждым, кто выражал желание вести с ним диспут.

Опровергая догмат о божественности Иисуса, Исаак ссылается на «многих ваших (т. е. христианских. — В. М.) ученых», которые принадлежат к сектам эбонитов, серветиан и ариан, отделившихся от католиков и лютеран и признающих единство Господа, отрицая таким образом догмат троичности. Среди них он отмечает Миколая Паруту как автора латинского труда «De uno vero Deo», Мартина Чеховица как автора написанных по-польски сочинений «Диалоги» (имеются в виду его полемические «Христианские беседы, которые по-гречески называются Диалоги», 1575. — В. М.) и «Три дня» («Три дня беседы о крещении детей», 1578. — В. М.), не только обнаруживая свою осведомленность в христианской полемической литературе, не просто солидаризируясь с выраженной в приводимых трудах точкой зрения, но и утверждая, что эти и многие другие ученые из упомянутых «сект» достаточно убедительно доказали несостоятельность догмата о Троице, освобождая его от необходимости продолжать полемику по этому вопросу².

Протестанты в своей (рационалистической) критике католицизма выступали против проявлений язычества, «католического идолопоклонства», которое они усматривали, в частности, в поклонении многочисленным святым, — и в этом они бесспорно сближались с иудеями, однако эту близость, воспринимаемую внешним взглядом, не следует переоценивать.

Миссионерские цели никогда не упускались протестантами из виду в процессе их полемики с иудеями. Об этом можно судить и по текстам, содержащим критику католической практики надения городов, костелов, домов патронирующими им святыми, как говорится в анонимном протестантском тексте рубежа XVI—XVII вв. «Ложные боги»³. Его автор,

¹ Chizzuq emuna. S. 9.

² Ibid. S. 86.

³ «Смотри — в домах, костелах и на зданиях,
Всюду полно идолов, столбов, портретов.
Где сколько земли, городов, господ, — столько и патронов,
Отчего евреи и поганые смеются над этими предрассудками,
Потому и богохульствуют они на Господа и его учение,
Думая, что все эти заблуждения идут от него.
Поэтому, Господи, смилуйся и снеси этих богов,

как и многие протестантские полемисты, начиная с раннего Лютера, ошибочно полагал, что очищение христианской религии от этих и подобных им «языческих» предрассудков привлечет иудеев на сторону нового, более совершенного учения, в чем заключалась одна из важных задач истинного христианина.

Ведущий многочисленные диспуты с «новыми и придуманными евреями», т. е. иудействующими, а также с «настоящим и старым евреем» — Якубом из Бэлжиц, Чеховиц видит свою задачу в том, чтобы «этого еврея вкупе с другими убедить», а также укрепить в истинной христианской вере колеблющихся и спасти смутившихся в ней простаков, прельщенных «многими хитроумными новыми неверными евреями»¹.

В процессе подобной полемики происходит и известный интеллектуальный обмен, и попытка убедить противника путем его сопоставления с заведомо негативным объектом. Это имеет место и в цитированном выше тексте, где католикам предлагается познакомиться с реакцией на их верования со стороны иудеев и язычников, и в «Христианских беседах» Чеховица, где указана общая причина заблуждений как католиков, так и иудеев (и те, и другие недостаточно обращены к Священному Писанию как источнику истины, придавая слишком большое значение человеческим сочинениям, принадлежащим соответственно перу отцов церкви или раввинов). Объединяет католиков и иудеев в глазах протестантов также и путь, встав на который они могли бы освободиться от своих заблуждений, — признание отстаиваемого протестантами приоритета Писания, осознание их правды².

В полемических сочинениях разного происхождения могут «зеркально» совпадать не только аргументы сторон, но и приемы, и ссылки: так, еврейский оппонент Якуб из «Ответа» Чеховица объясняет, что вступить в спор с арианом его побуждает изречение Соломона из Книги Притчей (26:4-5): «Не отвечай глупому по глупости его, чтоб и тебе не сделаться подобным ему; но отвечай глупому по глупости его, чтобы он не стал мудрецом в глазах своих». В свою очередь, выступая против арианина Чеховица³, видный иезуит Мартин Лаш ссылается на то же изречение, уточняя, что обычно иезуиты действуют в духе максимы «не отвечай глупцу», а он в данном случае предпочитает вторую — «отвечай, чтобы он не казался себе мудрым»⁴.

Царствуй один и освободи бедный люд от заблуждения». — *Bogowie fałszywi. Nieznany pamflet antykatolicki z XVI wieku* / Publ. A. Kawecka-Gryczowa // *Odrodzenie i Reformacja w Polsce*. XXV. 1981. S. 187.

¹ *Odpis Jakóba Żyda z Bełżyc na Dyalogi Marcina Czechowica...*

² *Marcin Czechowic M. Rozmowy Chrystyjańskie...*

³ *Czechowic M. Plastr na wydanie Nowego Testamentu przez ks. Jakuba Wujka S. J. Raków, 1594.*

⁴ *Łaszcz M. Recepta na plastr Czechowica. Kraków, 1597.*

Культурное многоголосие польского общества отражается не только в теологической полемике, но и в сатирических текстах, где иудео-христианское сосуществование предстает в гротескном отражении, позволяющем реконструировать и протонародные мифологические представления о «чужом»¹, и этно-конфессиональные отношения периода Брестской унии между православным и католическим населением, и еврейскую позицию в этом вопросе, включающую и дистанцированность (самоизоляцию внутри общества, которое понималось как чужое, чуждое, иногда враждебное, и всегда — как временное пристанище), и фактическую вовлеченность².

Представляется, что культурный плюрализм как реалия польского общества XVI — первой половины XVII в. являл собой вызов всем присутствующим на культурной сцене, на который они поневоле отвечали, пусть даже их «диалоги» оставались преимущественно совокупностью монологов, лишь утверждая самих участников в их изначальной правоте. Вместе с тем сложный контекст межконфессиональных отношений в Польше периода Ренессанса и Реформации побуждал живущих здесь людей пытаться осмыслить меняющуюся реальность и соотноситься с ней, несмотря на нетолерантность консервативных католических кругов, пафос реформаторской борьбы или прочную — у еврейского населения — традицию изоляционизма, игнорирования «чужой» жизни (при этом — в условиях столь же прочной интеграции в экономическую жизнь страны). В свою очередь, в совокупности эти попытки создавали многомерную систему взаимодействия разных культур в границах одного государства, не лишённую драматизма и глубины.

Следует отметить, что исследователи последнего времени воздерживаются от признания наступившего «триумфа» Контрреформации, ее окончательной победы над иноверцами: вне пределов авторитета и влияния католической церкви оставались своевольные и не подчиняющиеся ее диктату аристократы, «плохие и непокорные католики», еретики-протестанты, иудеи, православные. Иудеи стали как бы символом провала политики католической церкви, судя по продолжающейся в последующую эпоху борьбе с ними в анахроничной средневековой форме. Речь Посполитая продолжала оставаться мультикультурной и мультikonфессиональной страной вплоть до Второй мировой войны, когда она утратила этот свой характер по причинам внешнего, а отнюдь не религиозно-полемического воздействия и победы в борьбе с иноверием³.

¹ Polska satyra mieszczańska. Nowiny sowiżrzalskie / Opr. K. Badecki. Kraków, 1950. S. 299–300; 325, 319, 326, 338.

² Polska satyra mieszczańska... S. 319.

³ Teter M. Jews and Heretics in Catholic Poland. Cambridge University Press, 2005. P. 144–145.

«Плач сынов Израилевых»: английский филосемитский трактат в кругах сербского православного монашества XVIII в.

*Дмитрий Георгиевич Полонский
Институт славяноведения РАН*

Вводные замечания

Внимание исследователей, изучающих историю литературных связей между различными обществами, нередко привлекают такие объекты культурного трансферта, где первоочередной интерес связан с актуальными сюжетами и образцовыми текстами определенного периода (сакральными, агиографическими, богословскими, профанными разных жанров и т. д.). Менее притягательными для изучения часто оказываются анонимные или квазианонимные «тексты-маргиналы», появившиеся по случаю, вне исторических тенденций, движения моды и школ. Исследовательский скепсис в отношении таких произведений объясним, поскольку они не оказали в свое время магистрального или даже заметного влияния на формирование настроений в изучаемом обществе и потому не вошли в литературный канон. Часто эти сочинения были представлены в редких и малотиражных изданиях, а в случае их бытования в рукописном виде сохранялись в единичных списках. Для этих выпадающих из литературного канона произведений не всегда удастся в полной мере прояснить обстоятельства их появления и установить персоны создателей. Тем не менее иногда за такими текстами оказывается возможно обнаружить следы их необычных путешествий между сообществами и языками письменности — культурного трансферта между группами, казалось бы, существенно удаленными друг от друга в географическом, историческом и лингвистическом отношении. Особый интерес представляют показательные случаи, когда «тексты-маргиналы» появляются в переходных в культурно-хронологическом отношении зонах — в те пограничные периоды, когда еще только формируются корпуса национальных литератур и языков. Об одном из таких произведений пойдет речь в настоящей статье.

Рукопись иерея Саввы Богдановича в коллекции Груича

Относительно недавно археографами Сербии была завершена публикация подробного описания обширной коллекции рукописей XIII–XIX вв.,

собранных выдающимся историком Радославом Груичем (1878–1955)¹ и хранящихся в настоящее время в Музее Сербской православной Церкви (МСПЦ) в Белграде. Считается, что для истории сербской культуры МСПЦ «по количеству и ценности экспонатов» занимает второе место после ризницы и библиотеки знаменитой монастырской обители Хиландар на Афоне, причем коллекция Р. Груича в составе МСПЦ представляет особую ценность, поскольку «по своему объему и значимости может составить самостоятельный музей»².

Описание коллекции Р. Груича, включающей 357 единиц хранения рукописных книг и документов, издано в составе VII тома серии «Описание южнославянских кириллических рукописей», причем каждый том этой серии разделен на три книги: первая посвящена подробному аналитическому описанию, включающему кодикологические, палеографические особенности памятников и постатейную роспись содержания рукописей³; вторая представляет собой альбом водяных знаков⁴, третья — палеографический альбом, содержащий снимки фрагментов рукописей с образцами почерков писцов⁵. О составе этой коллекции и некоторых входящих в нее интересных рукописях мне уже доводилось писать⁶. В коллекции, кроме

¹ Р. М. Груич основал Скопьевское научное общество, был профессором церковной истории Белградского университета, членом Сербской Академии наук и искусств. Совместно с Л. Мирковичем основал МСПЦ, собрал и сохранил для музея множество памятников сербской истории, письменности и искусства. Автор свыше 300 печатных работ, в том числе нескольких книг. О жизни и трудах протоиерея Р. Груича см., например, вкратце: *Saria B. Radoslav M. Grujić (1878–1955) // Südost-Forschungen. Bd. 16. München, 1957. S. 449–450; Јовановић Вл. Грујић, Радослав М. // Српски биографски речник. Књ. 2. Нови Сад, 2006. С. 846–848; подробнее см.: Гаталовић М. Животопис др Радослава М. Грујића (1878–1955) // Грујић Р. М. Српске школе (од 1718–1739 г.). Прилог културној историји српскога народа. Нови Сад — Београд, 2013. С. 7–22.*

² *Јовановић Т. Музей Сербской православной Церкви // Православная энциклопедия. Т. 47. М., 2017. С. 598–599 (здесь же вкратце об истории МСПЦ и роли Р. Груича в умножении и сохранении его собрания). Подробнее о деятельности Груича по сохранению сербских памятников книжности и письменности см.: Суботин-Голубовић Т. Радослав Грујић и његов рад на проучавању српских рукописа // Грујић Р. Србуље у бившем Вараждинском генералату и Славонији. Загреб, 2016. С. I–XXIV; Радвановић В. Почести рада Радослава Грујића на прикупљању и обради старог српског књижног наслеђа // Археографски прилози. Књ. 43. 2021. С. 121–14.*

³ Том издан в двух частях: *Мошин В. А., Васиљев Љ., Богдановић Д., Гроздановић-Пајић М. Рукописи Музеја Српске православне цркве: Збирка Радослава М. Грујића. Књ. 1: Археографски опис. Свеска 1. Београд, 2017; то же: Свеска 2. Београд, 2023.*

⁴ *Гроздановић-Пајић М. Рукописи Музеја Српске православне цркве: Збирка Радослава М. Грујића. Књ. 2: Филигранолошки албум. Београд, 2015.*

⁵ *Рукописи Музеја Српске православне цркве: Збирка Радослава М. Грујића. Књ. 3: Палеографски албум. Свеска 1 / Приред. Љ. Васиљев. Београд, 2020; то же. Свеска 2 / Приред. Љ. Васиљев. Београд, 2021.*

⁶ *Полонский Д. Г. О рукописях собрания Радослава Груича в Музее Сербской православной церкви в Белграде // Slověne. 2020. Vol. 9. № 1. С. 488–512; Полонский Д. Г. Заметки о сербской археографии последних лет // Археографический ежегодник. 2016–2023 годы. М., 2024. С. 49–55.*

преобладающих в количественном отношении рукописей и документов на церковнославянском и сербском языках кириллической графики, вопреки названию серии, присутствуют также отдельные источники на немецком, греческом, латинском, арабском и древнееврейском. Впрочем, последние два представлены единичными рукописями — арабским кодексом Корана и свитком на древнееврейском языке, содержащем Книгу Эсфири.

В рамках тематики сборника “Archeologia Abrahamica” привлекает внимание уникальная по содержанию сербская рукопись из коллекции Р. Груича, которая, как явствует из ее названия, имеет прямое отношение к еврейской истории, а также, как выяснилось в ходе исследования, и к истории западноевропейской публицистики XVIII в. Вкратце о ней в ряду прочих рукописей уже говорилось в рецензии на первую часть печатного описания коллекции¹, однако теперь новые выявленные данные позволяют охарактеризовать этот источник более детально.

Рукопись под шифром *Грујић 57* описана в первой части вышеупомянутого издания под заголовком «Плач сынов Израилевых» (по-сербски «Плач синова Израилових») и датируется по выходной записи 1795 г.² Водяной знак бумаги манускрипта не противоречит этой датировке³. При этом сочинение, занимающее в рукописи немногим более 20 листов, приписано иудею «Саламону Абарбанелу» (о нем ниже). Манускрипт снабжен титульным листом, полное название на котором гласит: «Плачь сынѡвъ І(сра)илевыхъ сверху гражданскагѡ утѣсенїа, под’ коимъ они правды ради въздыхають, с’ прошенїемъ, да бы и они, при низверженїю ц(а)рственнаго урежденїа, противъ дїссидентѡвъ издавнагѡ презрѣни не были, въ писму, къ єдномъ ч(ь)стнѣишему Архїерею г(о)сп(од)ствующыа цр(ь)кве, изложен’ ѡ Саламона Абарбанела, ѡ дому Д(а)в(и)дова». Ниже на титульном листе помещено пояснение обстоятельств создания списка, где дата указана кириллической цифирью (авторские конъектуры приводятся в квадратных скобках. — *Д. П.*): «Списанъ въ Плашкомъ, проѡдїаконѡм(ь) Мѡусеємъ Миоковичъ, С(вѣ)товрачев: Фрушкогорскагѡ м(а)н(а)ст(ира): Раковца пострижникѡм(ь). Лѣта Г(оспо)дна #афѣг [т. е. 1793 г.]». Однако из записи на обороте титульного листа выясняется, что приведенные здесь сведения относятся не к оригиналу рукописи *Грујић 57*, а к ее протографу. Запись на обороте титульного листа сообщает, что оригинал манускрипта «Преписаса рукою (старою, и трепетною) мене многѡ-грѣшнагѡ, низу подписаннагѡ: иже родихса въ предѣлѣ Личкомъ, селу Вребцу лѣта #афлг [т. е. 1733 г.]. м(е)с(е)ца маїа зї [т. е. 17]. н(ы)нѣ же слѣдует(ь) лѣто ѡ вопло-

¹ Полонский Д. Г. О рукописях собрания Радослава Груича... С. 498–499.

² Мошин В.А., Васиљев Љ., Богдановић Д., Гроздановић-Пајић М. Рукописи Музеја Српске православне цркве: Збирка Радослава М. Грујића. Књ. 1: Археографски опис. Свеска 1. Београд, 2017. С. 95–96.

³ Гроздановић-Пајић М. Указ. соч. С. 79. № 150.

щенїа Б(о)га Слова, ꙗѡѣ. [1795 г.] м(е)с(е)цъ февр(ар)ъ к̄с [г. е. 26]. ѿ(е)рей Савва Богдановичъ Парохъ Села Вребца».

Таким образом, обе записи достаточно подробно сообщают о месте, времени и лицах, создавших интересующую нас рукопись и ее протограф. Обе рукописи были написаны в одном регионе: поселение Плашки (Plaški), упомянутое в первой записи, ныне расположено на территории Хорватии в области Лика (Lika) — как сказано во второй записи, «предѣлъ Личкомъ», где находилась и вымирающая теперь деревня Вребца (Vrebas)¹. В конце XVIII в., когда создавалась рукопись сочинения, исследованию которого посвящена эта статья, Плашки было центром Горнокарловацкой епархии Сербской православной церкви в монархии Габсбургов. Упомянутый в первой записи протодиакон Моисей Миокович (1770–1823) действительно принял монашеский постриг в сербском монастыре Раковац на Фрушской горе (в 1785 г.)², где главный храм посвящен святым чудотворцам Косме и Дамиану, по преданию, наделенным даром исцеления — отсюда фигурирующее в записи слово «С(ве)товрачев», определяющее монастырь. В 1788 г. Моисей Миокович, состоявший тогда в Плашки делопроизводителем Горнокарловацкой епархии при епископе Геннадии Димовиче (возглавлял епархию в 1786–1796 гг.), был возведен владыкой в сан протодиакона. Именно в этом качестве Моисей и создал в 1793 г. неизвестный нам список «Плача сынов Израилевых», вероятно, послуживший источником для рукописи *Грујић 57*. Впоследствии Миокович сделал видную карьеру в иерархии Сербской православной церкви, также, как и ранее его патрон Димович, возглавив Горнокарловацкую епархию (1806 г.)³. О создателе же списка *Грујић 57* нам известно только то, что он сообщил в записи о себе сам: в 1795 г. 62-летний священник села Вребца Савва Богданович, считавший себя в этом возрасте стариком, каким-то образом получил (вероятно, на время) рукопись «Плача сынов Израилевых», созданную двумя годами ранее, и «старую и трепетную», по его словам, рукой сделал с нее новый список. Неизвестно, располагал ли иерей Савва той самой рукописью, которую написал протодиакон Моисей Миокович, или же это был какой-то промежуточный, не дошедший до нас список. Во всяком случае, как указано в печатном описании, список Саввы Богдановича выполнен полууставом, подражавшим печатному тексту⁴, на «славяносербском» языке, для которого, по

¹ Согласно республиканской переписи 2021 г., в деревне (бывшем селе) Вребца проживало 46 человек, тогда как в поселении Плашки — менее 1,5 тыс. человек (данные ГСУ Хорватии (Državni zavod za statistiku, <https://dzs.gov.hr>); дата обращения: 30.05.2025).

² Сава [Вуковић], еп. Шумадијски. Српски јерарси од деветог до двадесетог века. Београд, 1996. С. 339–340.

³ Подробнее о его биографии см.: Сабо Ј. Епископ Мојсије Миоковић између три царства // Hereticus: časopis za preispitivanje prošlosti. 2020. Vol. 18. No. 3/4. S. 125–158.

⁴ Мошин В.А., Васильев Л., Богдановић Д., Гроздановић-Пајић М. Указ. соч. Књ. 1. Свеска 1. С. 96.

выражению В. П. Гудкова, характерно «неупорядоченное смешение различных речевых элементов — церковнославянских, русских и сербских»¹.

Авторы описания коллекции Р. Груича сочли, что в рукописи содержится апологетическое сочинение, написанное в защиту иудеев, живших в Польше, и направленное против католиков («Апологија Јевреја у Пољској против “паписта”»²). Источником для списка «Плача сынов Израилевых», как уверенно полагали авторы описания, послужило некое печатное издание, осуществленное в Российской империи (как сказано в цитированном выше каталоге, рукопись представляет собой «славеносрпски препис руског предлошка»). По-видимому, археографы основывались на мнении, что манера оформления титульного листа и полууставной почерк писца рукописи предположительно должны воспроизводить шрифт неизвестного печатного издания. Но так как в библиографии сербских печатных изданий XVIII в. «Плач сынов Израилевых» неизвестен³, то, вероятно, руководствуясь методом исключения, В. А. Мошин и его последователи решили, что источником для создания рукописи послужила некая печатная книга, опубликованная в России. Однако в библиографии российских изданий, выполненных в XVIII в. как кириллическим⁴, так и гражданским шрифтом⁵, «Плач сынов Израилевых» также не обнаруживается.

В связи с этим нуждаются в прояснении обстоятельства появления в среде сербского православного духовенства рукописи с необычным содержанием. Исследование, результаты которого представлены далее в этой статье, показало, что текст в манускрипте *Грујић 57* не имеет никакого отношения к истории евреев Польши и чьей-либо полемике с Римско-католической церковью, а в основе его содержания находится трактат, впервые опубликованный на английском языке. Ключевыми признаками, позволяющими выявить этот факт, оказались как название сочинения, так и имя мнимого автора, иудея «Саламона Абарбанела», помещенное на титульном листе сербской рукописи иерея Саввы Богдановича и написанное с ошибкой в фамильном имени (следовало бы «Абрабанеля»).

Английский трактат «Абрабанеля»

Трактат под названием “The Complaint of the Children of Israel”, написанный в защиту гражданских прав живших в Англии евреев, был опубли-

¹ Гудков В. П. Славистика. Сербистика. Сб. статей. М., 1999. С. 74. Подробнее см.: Младеновић А. Славеносрпски језик: студије и чланци. Нови Сад, 1989.

² Мошин В. А., Васильев Љ., Богдановић Д., Гроздановић-Пајић М. Указ. соч. С. 96.

³ Подобное издание отсутствует в фундаментальном каталоге: Михаиловић Г. Српска библиографија XVIII века. Београд, 1964.

⁴ Гусева А. А. Свод русских книг кирилловской печати XVIII века типографий Москвы и Санкт-Петербурга и универсальная методика их идентификации. М., 2010.

⁵ Сводный каталог русской книги гражданской печати XVIII века. 1725–1800. Т. 1–6. М., 1962–1975.

кован под псевдонимом “Solomon Abrabanel, of the House of David” в Лондоне в 1736 г.¹ и в течение того же года переиздан там семь раз. Переиздания облегчались тем обстоятельством, что содержащая трактат брошюра составляла всего 38 страниц печатного текста. Не считая брошюр, трактат с некоторыми сокращениями также был издан в шестом номере лондонского журнала “The Gentleman’s Magazine and Historical Chronicle” за тот же 1736 г. Вообще говоря, жанр этого текста можно определять как памфлет с неменьшим основанием, чем трактат, поэтому далее во избежание тавтологии будут использованы оба термина.

Сочинение написано в форме обращения к духовному главе англиканской Церкви (т. е., по-видимому, архиепископу Кентерберийскому, хотя этот сан, как и имя иерарха, в трактате не упоминаются). Автор памфлета призывал положить конец действовавшей в Англии политике дискриминации верующих евреев, состоявшей среди прочего в отстранении их от государственных должностей, университетского образования и различных общественно значимых профессий. «Абрабанель» настаивал, что иудейское вероисповедание является внутренним делом еврейской общины, члены которой, как «прирожденные подданные Британии», должны быть уравнены в правах с христианами². В то время натурализация любого лица подразумевала принесение клятвы верности главенствующей англиканской Церкви, что означало неприемлемый для иудеев переход в христианство. Вследствие этого статус иудеев, уже многие поколения живших в Англии, оставлял членов еврейской общины в юридически неравноправном положении по сравнению с приверженцами главенствующей конфессии³.

В трактате многословно объясняется, что принесение такой клятвы верности несправедливо рассматривать как необходимое условие для натурализации ни с государственных, ни с евангельских позиций. При этом указывается, что иудеи гораздо более лояльны королевскому престолу и в целом британским властям, чем протестанты разных толков и, тем более — чем католики. Как утверждал «Абрабанель», абсолютно незаслуженно, что иудеи подвергаются в Англии еще большей дискриминации, чем христиане различных протестантских течений, не принадлежащие к англиканской

¹ Полное название: “The Complaint of the Children of Israel, Representing Their Grievances under the Penal Laws; and Praying, that if the Tests are Repealed, the Jews May Have the Benefit of this Indulgence in Common with All Other Subjects of England. In a Letter to a Reverend High Priest of the Church by Law Established. By Solomon Abrabanel, of the House of David” (London, 1736).

² Ср. краткую характеристику трактата: *Katz D. S.* The Jews in the History of England, 1485–1850. Oxford, 1994. P. 238–239.

³ *Bernardini P. L., Lucci D.* The Jews, Instructions for Use: Four Eighteenth-Century Projects for the Emancipation of European Jews. Boston, 2012. P. 84. Ср. исторический обзор эволюции гражданских прав еврейского населения Англии: *Routledge R. A., LL. B.* The Legal Status of the Jews in England, 1190–1790 // *The Journal of Legal History.* 1982. Vol. 3/2. P. 91–124.

Церкви (т. е. пресвитериане, баптисты, квакеры и т. д.). Хотя из-за строгих установлений нашей религии, писал «Абрабанель», каждый из нас вынужден претерпевать определенные увечья плоти (“certain Mutilations of the Flesh”), все же ни из каких соображений, ни человеческих, ни божеских, в нашей родной стране мы не должны подвергаться такому «гражданскому обрезанию» (“Civil Circumcision”), как отсечение нас от всех должностей, причем при правительстве, власти которого мы подчиняемся «с такой безупречной верностью и таким бескорыстным усердием» (“with such irreproachable Fidelity, and such disinterested Zeal”). Тема обрезания неоднократно упоминается и метафорически обыгрывается в памфлете. Также его автор отмечал, что иудеи никогда не причиняли вреда приверженцам Церкви Англии, в отличие от иных инаковерующих христиан: «Мы никогда не изгоняли вас из ваших церквей; мы никогда не выставляли на продажу церковные земли; не ниспровергали вашу иерархию». В последнем тезисе, вероятно, содержался намек на гонения в отношении англиканского духовенства, которые происходили при последнем короле-католике Якове II Стюарте в преддверии «Славной революции» 1688 г.: то был получивший громкую известность так называемый Процесс над семью прелатами, когда архиепископ Кентерберийский и еще шесть епископов, противостоявших религиозной политике монарха, были заключены в Тауэр¹.

Помимо семи полных изданий 1736 г., памфлет “The Complaint of the Children of Israel” вновь вышел восьмым изданием в 1753 г., когда в английском обществе из-за принятия билля о натурализации евреев (“The Jew Bill of 1753”) возникли дискуссии, которые сопровождались подъемом антисемитских настроений и социальным напряжением. В связи с этим британский парламент под давлением консервативных кругов в следующем году отозвал это законодательное установление².

Наконец, в 1768 г. появилось девятое английское издание трактата. Как и предыдущие, оно вышло в Лондоне, но уже не отдельной книжкой, а было включено в последний том четырехтомного собрания переизданий различных богословских и общественно-политических трактатов и памфлетов XVIII в.³ Сборник составил Ричард Бэрон (Richard Baron; ок. 1700–1766) — протестант одной из неангликанских деноминаций, памфлетист партии вигов, редактор сочинений Джона Мильтона и других английских писателей⁴. Этот сборник, включивший “The

¹ Станков К. Н. Король Яков II Стюарт и становление движения якобитов. 1685–1701. СПб., 2014. С. 85–87.

² Подробнее об этих событиях см.: Hyamson A. M. The Jew Bill of 1753 // Transactions of the Jewish Historical Society of England. Vol. 6. 1908–1910. P. 156–188; Rabin D. Y. The Jew Bill of 1753: Masculinity, Virility, and the Nation // Eighteenth-Century Studies. 2006 (Winter). No. 39/2. P. 157–171.

³ The Pillars of Priestcraft and Orthodoxy Shaken. Vol. 4. London, 1768. P. 172–208.

⁴ Dictionary of National Biography / Ed. by L. Stephen. Vol. 3. London, 1885. P. 270.

Complaint of the Children of Israel”, вышел в свет уже после кончины как редактора, так и подлинного автора памфлета, укrywшегося за псевдонимом “Solomon Abrabanel”.

Публикации в сборнике 1768 г. была предпослана краткая, объемом в одну страницу, биография подлинного сочинителя филосемитского трактата, раскрывающая псевдоним. Составитель сборника сообщал, что автором был Уильям Арнелл (William Arnall) — одаренный, энергичный и плодовитый публицист и литератор, обладавший легким пером и способный быстро сочинять остроумные памфлеты по заказам своего патрона лорда Роберта Уолпола (Robert Walpole; 1676–1745). Последний, в свою очередь, был лидером партии вигов, одним из самых могущественных британских политиков, первым лордом и канцлером казначейства. Он возглавлял Палату общин и занимал пост фактического первого министра государства дольше всех своих предшественников и преемников в истории Англии — более двух десятилетий (1721–1742)¹. Арнелл же, как сообщал составитель сборника, при всех своих литературных дарованиях вел неумеренно расточительную жизнь; когда же покровитель публициста Уолпол перестал нуждаться в его услугах, тот оказался в долгах на огромную по тем временам сумму в тысячу фунтов и умер от разрыва сердца в 26-летнем возрасте.

Отношения Уолпола и Арнелла в связи с сочинениями и воззрениями второго из них на политику и общество проанализированы в интересной статье Т. Хорна² и обстоятельной монографии Т. С. Урштеда³, однако в этих и других известных мне исследованиях не проясняется вопрос о том, как и почему в 1736 г. был создан и неоднократно опубликован памфлет “The Complaint of the Children of Israel”. Уместно связать появление нескольких переизданий инспирированного Робертом Уолполом трактата Арнелла с тем, что для Уолпола, последовательно поддерживавшего в своей деятельности политику веротерпимости, которую он считал неременным условием внутренней стабильности в королевстве, именно 1736 г. оказался политически сложным. Тогда произошел разрыв его многолетнего альянса с лондонским архиепископом Эдмундом Гибсоном и другими влиятельными иерархами англиканской Церкви, что отразилось на поражениях Уолпола в парламентской борьбе⁴. Вероятно, цель Уолпола и писавшего по

¹ Различным аспектам политической деятельности Уолпола посвящено множество исторических работ, в том числе ряд монографий. Отмечу лишь некоторые: *Plumb J. H. Sir Robert Walpole. Vol. I–II. London, 1956–1960*; *Dickinson H. T. Walpole and the Whig Supremacy. London, 1973*; *Speck W. A. Stability and Strife: England, 1714–1742. Cambridge (US), 1977*; *Hill B. W. Sir Robert Walpole: Sole and Prime Minister. London, 1989*.

² *Horne T. Politics in a Corrupt Society: William Arnall’s Defense of Robert Walpole // Journal of the History of Ideas. 1980. Vol. 41. No. 4. P. 601–614.*

³ *Urstad T. S. Sir Robert Walpole’s Poets: The Use of Literature as Pro-Government Propaganda, 1721–1742. Newark, 1999. P. 35, 46, 58–59, 61–69; 290 (по указателю).*

⁴ *Speck W. A. Op. cit. P. 203, 210–211.*

его заказу Арнелла состояла в том, чтобы спровоцировать общественную и политическую дискуссию о правах евреев и таким образом ослабить позиции своих консервативных противников.

Англо-сербские культурные связи и немецкий след в сербской рукописи

Еще до обращения к вышеупомянутой рукописи сербского перевода *Груичић 57*, руководствуясь только цитированным выше печатным описанием коллекции Р. Груича, мне удалось понять, что сохранившийся в единственной рукописи перевод основывается не на неизвестном «русском источнике», как указано в описании, а на трактате Уильяма Арнелла “The Complaint of the Children of Israel”¹. Поэтому а priori можно было бы думать, что появление сербского перевода, сохранившегося в уникальной рукописи, обусловлено двумя возможностями: либо одно из вышеуказанных изданий английского филосемитского трактата могло появиться у сербов, будучи привезенным на Балканы каким-то путешественником, либо, напротив, было получено в Англии побывавшим там образованным сербом. Рассмотрим оба варианта.

Первая возможность такова. Англоязычным путешественником, проявившим себя в литературных занятиях, который имел гипотетическую возможность познакомить современных ему сербов с трактатом Арнелла, был не природный, а натурализованный англичанин, чьим основным занятием была коммерция. Это выходец с острова Кипр предприниматель Савьер Лузиньян (Sauveur Lusignan), хотя и носивший фамилию французского графского рода, известного со средневековых времен², но называвший себя православным греком. На протяжении почти 30 лет — с 1746, когда он прибыл в Англию, и до 1775 г. — Лузиньян неоднократно бывал по торговым делам в разных городах Средиземноморского и Адриатического побережий, на Ближнем Востоке, приезжал и в Россию. Среди городов, которые он в разное время посещал, были Александрия, Венеция, Дубровник, Иерусалим, Каир, Санкт-Петербург и многие другие. После 1775 г. Лузиньян осел в Англии, где прожил 10 лет, выучил английский язык и зарабатывал на жизнь в том числе уроками греческого. Он сблизился с некоторыми образованными британскими и шотландскими интеллектуалами и овладел английским настолько, что к 1783 г. написал, а затем издал в Лондоне историко-мемуарное сочинение о вооруженной борьбе мамлюкского правителя Египта Али-бея аль-Кадира за независимость от Османской империи (Лузиньян отчасти был этому свидетелем), причем сопроводил свой труд описаниями некоторых территорий Ближнего Востока³. Позже Лузиньян посе-

¹ Полонский Д. Г. О рукописях собрания Радослава Груича... С. 498–499.

² Painter S. The Lords of Lusignan in the Eleventh and Twelfth Centuries // *Speculum*. 1957 (Jan.). Vol. 32. No. 1. P. 27–47.

³ Lusignan S. A history of the revolt of Ali Bey, against the Ottoman Porte, including an account of the form of government of Egypt; together with a description of Grand Cairo, and of several

тил сербские земли, находившиеся под властью Османской империи и монархии Габсбургов: летом 1786 г. он побывал в Белграде, Земуне и Петроварадине, оставив краткие описания этих мест в письмах, адресованных известному шотландскому медику и физику сэру Уильяму Фордаису (William Fordyce; 1724–1792)¹. Эта корреспонденция выявлена и опубликована², однако ничто в сообщенных Лузиньяном сведениях не дает оснований полагать, что он мог быть знаком с трактатом Арнелла и тем более располагал его изданием, которое за чем-то мог бы привезти к сербам. О том, чтобы Лузиньян знал сербский язык, также никаких сведений нет.

Вторую, несколько более правдоподобную версию можно было бы связывать с именем Доситея Обрадовича (1739–1811) — известнейшего и выдающегося писателя эпохи Просвещения³, единственного из сербских литераторов, побывавшего в Англии во второй половине XVIII в. и сумевшего завести там разнообразные личные контакты. Как известно из автобиографии и писем Доситея, он жил в Англии с 1 декабря 1784 г. по июнь 1785 г., когда отбыл из Лондона в Гамбург⁴. Основной круг общения Обрадовича этого периода относительно хорошо изучен⁵; причем выяснено, что Обрадович благодаря знакомству с Лузиньяном оказался вхож в дома коммерсантов и ученых, главным образом шотландцев, среди которых был и упомянутый выше Уильям Фордайс. С некоторыми из этих лиц Обрадович впоследствии поддерживал частично сохранившуюся переписку. Тем не менее краткость периода полугодового пребывания Доситея в Англии, где

places in Egypt, Palestine, and Syria: to which are added, a short account of the present state of the Christians who are subjects to the Turkish government, and the journal of a gentleman who travelled from Aleppo to Bassora. London, 1783.

¹ *Kostić V.* Britanija i Srbija: kontakti, veze i odnosi: 1700–1860. Beograd, 2014. S. 84–87.

² *Lazarević Di Giacomo P.* Sauveur Lusignan's Epistolary Accounts of His Travels as a Historical Source on the Balkans at the End of the Eighteenth Century // *Voyages and Travel Accounts in Historiography and Literature. Vol. II: Connecting the Balkans and the Modern World* / Ed. by B. Stojkovski. Novi Sad — Budapest, 2022. P. 57–72.

³ Жизни, сочинениям и воззрениям Доситея Обрадовича посвящена весьма обширная историография; отмечу здесь лишь некоторые работы: *Радченко К. Ф.* Досифей Обрадович и его литературная деятельность. Киев, 1897; *Остојић Т.* Доситеј Обрадовић у Хопову: студија из културне и књижевне историје. Нови Сад, 1907; *Скерлић Ј.* Српска књижевност у XVIII веку. С. 241–315 (ср. фактографические уточнения в рецензии: *Вукадиновић Н.* Књиге и расправе. Ј. Скерлић, Српска књижевност у XVIII веку. Београд, 1923. (Друго, исправљено издање) // ПКЈИФ. 1925. Књ. 5. С. 288–289); *Костић М.* Доситеј Обрадовић у историској перспективи XVIII и XIX века. Београд, 1952; *Леуциловска И. И.* Взгляды Досифея Обрадовича по национальному вопросу // *Славяне и Россия. М., 1972. С. 89–98*; *Доситеј и Европа: зборник радова / Приред. Д. Иванић.* Београд, 2011. О литературной стратегии Обрадовича и рецептивной истории его произведений в сербском обществе до середины XIX в.: *Fischer W.* Dositej Obradović als bürgerlicher Kulturheld. Frankfurt a. M., 2007. Библиография изданий его сочинений: *Лазућ К. Б.* Библиографија Доситеја Обрадовића : књиге 1783–1988. Београд, 1990; из числа связанных с ним исследований: *Живановић В. Б.* Библиографија радова о Доситеју Обрадовићу. Београд, 2025.

⁴ *Kostić V.* Op. cit. S. 333–339.

⁵ См. подробный анализ и обзор этой темы в монографии: *Лазаревић Ди Бакомо П.* У Доситејевом кругу: Доситеј Обрадовић и шкотско просветителство. Београд, 2015.

он изучал язык и сформировался как англофил¹, не дает оснований полагать, что сербский литератор сумел получить лингвистические познания на уровне, позволявшем ему заниматься самостоятельными переводами с английского на сербский. Упоминаний о «Плаче сынов Израилевых» в литературном и эпистолярном наследии Обрадовича также не обнаруживается.

Вместе с тем непосредственное обращение к рукописи *Гружућ 57*, хранящейся в Белграде в МСПЦ², позволило мне не только удостовериться, что в ней действительно содержится перевод трактата Арнелла на «славяно-сербский» язык, но и заключить, что этот перевод был осуществлен не напрямую с английского, а с немецкого перевода. Это доказывается тем фактом, что в тексте манускрипта присутствует, с одной стороны, транскрибированное немецкое слово, а с другой — попытка буквального воспроизведения немецких лексем.

В качестве подтверждения приведу соответствующий фрагмент сначала по первому лондонскому изданию текста “The Complaint of the Children of Israel” 1736 г. (с воспроизведением орфографии и шрифтовых выделений в оригинальной брошюре), а затем по рукописи *Гружућ 57*. Этот фрагмент представляет собой один из саркастических пассажей Арнелла, обращенных к номинальному адресату, т. е. иерарху англиканской Церкви. Здесь автор памфлета при отстаивании прав иудеев в доступе к государственным должностям прибегает к каламбуру, сопоставляя иудеев и акцизных чиновников, при этом обыгрывая существовавшую в английском обществе неприязнь к тем и другим:

“With Regard to Publick Employments, Are there not Abundance of them in this *happy Island*, which are fitter for *Jews*, than for *Christians*, and which have insensibly transformed good *Christians* into real *Jews*, by the prevalent Force of Example? What may you think, *Sir*, of us *Jews*, in the Capacity of *Excise Officers*? Or, what think you of *Excise Officers*, as different in any thing from us *Jews*; but that the CIRCUMCISED are in all Respects fit to be *Excisemen*, and that the EXCISEMEN are most of them fit to be *Circumcised*?” [р. 25; русский перевод не позволяет передать фонетической игры слов: «Что касается государственных должностей, то разве на этом счастливом острове нет изобилия таких, которые больше подходят евреям, чем христианам, и которые незаметно превратили добрых христиан в настоящих евреев, благодаря всеохватывающей силе примера? Что вы думаете, сэр, о нас, евреях, в качестве акцизных чиновников? Или что вы думаете об акциз-

¹ Так, известно, что Обрадович ценил и изредка цитировал в своих сочинениях произведения Гоббса, Свифта, Поупа, однако он читал английских авторов преимущественно в латинских переводах: *Markovich S. G. British-Serbian Cultural and Political Relations, 1784–1918 // British-Serbian Relations from the 18th to the 21st Centuries. Beograd, 2018. P. 16.*

² С рукописью мне удалось ознакомиться благодаря любезному разрешению руководителя МСПЦ Владимира Радовановича и неоценимой помощи коллеги Елены Славкович (Цветкович), которым приношу глубокую благодарность.

ных, отличаются ли они чем-либо от нас, евреев; или же обрезанные во всех отношениях подходят для акцизной службы, а акцизные служащие пригодны по большей части для того, чтобы быть обрезанными?»].

Славяно-сербский перевод соответствующего фрагмента в рукописи *Грујић 57* выглядит следующим образом:

«Почто ли не бы синагога наша, равнѣ способныа члени предложити могла, якъ и ц(ѣ)рковѣ ваша? въ призрѣнїи на общее употребленїе, или ползу находятя измежду нашими братїями диссидентическими, въ сей бл(а)гополучной инзули лица многа, коимъ бы болше приличовало іудейское има, нежели хр(и)стіанское, и коихъ сїающимъ примѣромъ уже многїи добрїи хр(и)стіани, дѣствителнимъ жидованномъ здѣлашася. что мыслите ѡ нама г(о)с(по)д(и)не мой! аки ѡ слугамъ акциза [accise bedienten]? или что мыслите о слугахъ акциза, сравнившѣ ихъ с' нами іудеима? во истину ничто инное, развѣ да обрѣзанный за слугу акциза, а сей за обрѣзаннаго способенъ есть» [л. 18–18 об.].

Из приведенного выше сопоставления прежде всего видно, что в славяно-сербском переводе этого фрагмента исходный текст был сокращен и переработан, так как в английском оригинале о «нашей синагоге» сказано в предыдущем абзаце (“...with as little Prejudice to the *Church of England*, from OUR SYNAGOGUE, as from THEIR KIRK?”), но ни о каких «братьях диссидентических» в этом месте не говорилось; впрочем, страницей ранее в ином контексте фигурируют “*our Brethren the Dissenters*”. Дальнейший текст переводного фрагмента свидетельствует, что сербский переводчик старался воспроизводить смысл своего источника, но не вполне понимал ни своеобразный юмор автора трактата, ни описанные в нем британские реалии. Во всяком случае ясно, что выражение “*this happy Island*” (широко распространенный в английской литературе XVIII в. топоним, использовавшийся как в патетическом, так и в ироническом контекстах), переведенное как «въ сей бл(а)гополучной инзули», основывается не на английском существительном, означавшем «остров», а на немецком (“*Die Insel*”). Еще более в существовании немецкого перевода, занимавшего промежуточное положение между английским и славяно-сербским, убеждает приведенное в рукописи в квадратных скобках выражение [accise bedienten] — очевидно, сербский переводчик не был уверен, точно ли он обозначил название должности акцизных служащих, поэтому для ясности оставил немецкий вариант, который, впрочем, воспроизвел не вполне точно (следовало бы “*Accisebedienten*”). Отметим также, что вопреки самоуничижительной записи иерея Саввы Богдановича, никаких признаков «трепетности» в почерке писца рукописи *Грујић 57* не наблюдается: это вполне уверенный, четкий полуустав, выполненный твердой рукой.

Немецкий перевод памфлета Уильяма Арнелла действительно существовал¹. Он был издан анонимно в середине 1770-х гг. в Пруссии, и, очевидно, что только это единственное известное нам издание могло послужить источником для перевода на славяно-сербский язык конца XVIII в. Ниже это издание будет рассмотрено подробнее.

Немецкое издание «Плача...»: «Klagen der Kinder Israel»

Анонимный немецкий перевод филосемитского памфлета Уильяма Арнелла был опубликован под названием “Klagen der Kinder Israel” в Бранденбурге в 1776 г.² Немецкий перевод с английского вышел в свет не отдельной книжкой, а появился в составе сборника, издание которого предназначалось, как можно было бы судить по заглавию, для развлекательных целей — “Satyrische und launigte Aufsätze für allerley Leser; Aus dem Englischen” («Сатирические и забавные сочинения для всех читателей; с английского»). Книга, насчитывающая 304 страницы, открывается предисловием, из которого явствует, что анонимный переводчик, редактор и составитель сборника представлял собой одно и то же лицо, и родным для него был немецкий язык.

В предисловии составитель утверждает, что все сочинения, помещенные им в сборнике, будут весьма полезны «для всех читателей», и они представлены в манере, «достаточно отличающей их от безвкусной чепухи наших новомодных юмористов и комиков». При этом, полагал составитель, «сколько бы озорства и шалости ни лежало в основе» некоторых из представленных в сборнике сочинений, все они, по сути, «вращаются вокруг истин, которые, хотя и не новы», однако «заслуживают того, чтобы их повторяли и проповедовали все чаще». Так немецкий редактор недвусмысленно давал понять, что преследовал в первую очередь нравоучительные цели³. Далее он сообщал, что английские сочинения, отобранные им для перевода, изначально печатались по отдельности и имели большой успех у публики. Эти произведения в основном почерпнуты из двух сборников: трехтомника “A Cordial for Low Spirits” (1763) и упоминавшегося нами выше четырехтом-

¹ Благодарю профессора Роланда Марти (Саарландский университет), указавшего мне издание немецкого перевода, сведения о котором я безуспешно разыскивал.

² Полное название: Klagen der Kinder Israel über den bürgerlichen Druck, unter welchem sie von Gewissens wegen seufzen, nebst Bitte, sie bey Abschaffung der wider die Dissidenten gerichteten Landesverordnungen nicht zu übersehen, in einem Briefe an einen ehrwürdigen Hohenpriester der herrschenden Kirche. Von Salomon Abarbanel, aus dem Hause David. (Herrn Arnall.) Zuerst im Jahr 1736 gedruckt // Satyrische und launigte Aufsätze für allerley Leser; Aus dem Englischen. Brandenburg, 1776. S. 199–232.)

³ Подобный авторский и издательский прием, когда в названии сборника разнородных сочинений указывались как нравоучение, так и развлечение, но при этом основной темой книги все же являлось морализаторство, является характерной особенностью европейских литератур эпохи Просвещения. Прием известен и в сербской культуре того времени: так, Доситей Обрадович один из своих сборников назвал «Собрание разных нравоучительных вещей: въ ползу и увеселеніе» (Вена, 1793). Описание издания: *Михаиловић Г.* Српска библиографија XVIII века. Београд, 1964. С. 255 (№ 283).

ника “The Pillars of Priestcraft and Orthodoxy Shaken”, куда памфлет “The Complaint of the Children of Israel” вошел в состав четвертого тома (1768).

Таким образом, для немецкого перевода было использовано 9-е английское издание, подготовленное Ричардом Бэрном. По этой причине имя подлинного автора памфлета Уильяма Арнелла, известное английскому читателю по изданию 1768 г., было указано и в содержании, и на титульном листе памфлета в составе немецкого переводного сборника 1776 г. (S. 199); о том же свидетельствует немецкий перевод биографической справки об Арнелле (S. 200), присутствовавшей в лондонском издании 1768 г. Также в предисловии анонимный немецкий редактор-составитель предупреждал читателей, что не всегда «слепо следовал» оригинальным текстам. Он пояснял, что перевел «на наш язык без изменений лишь некоторые из них», а остальные сокращал «по мере необходимости», желая избежать многих «скучных и незрелых мыслей» и «намёков... малоинтересных для нас».

Кроме немецкого перевода трактата Арнелла, в сборник “*Satyrische und launigte Aufsätze...*” вошло еще шесть произведений разных авторов. Из этих сочинений три были написаны шотландским публицистом и общественным деятелем Томасом Гордоном (ок. 1691–1750); одно — англиканским епископом, духовным писателем и экономистом-теоретиком, создателем понятия индекса цен Уильямом Флитвудом (1656–1723); авторы еще двух трактатов из сборника остались анонимными.

Сборник “*Satyrische und launigte Aufsätze...*”, согласно сведениям на титульном листе, вышел в свет в 1776 г. в типографии братьев Халле (Gebrüder Halle), которые были книгоиздателями и книготорговцами уже во втором поколении. Этим ремеслом занимался отец семейства Кристиан Халле, скончавшийся в 1755 г.¹, на протяжении следующего полувека его дело продолжили трое сыновей: Кристиан Фридрих (ок. 1725–1796), Иоганн Самуэль (ум. 1785) и Иоганнес Венделин (1730–1806)². В Бранденбурге второй половины XVIII в. фирма Халле, объединявшая типографию и книжный магазин, занимала монопольное положение, будучи там, согласно свидетельствам современников, единственным заметным предприятием в этой сфере³. Братья Халле печатали преимущественно недоро-

¹ *Paisey D. L.* Deutsche Buchdrucker, Buchhändler und Verleger, 1701–1750. Wiesbaden, 1988. S. 91.

² Прощение Иоганнеса Венделина и Иоганна Самуэля Халле о передаче прав на открытие книжного магазина, поданное после кончины их отца в 1756 г. властям Бранденбурга, сохранилось в местном архиве: Brandenburgisches Landeshauptarchiv. 19 Potsdam 1676. Замечу, что второго из братьев — Иоганна Самуэля — не следует отождествлять с его более прославленным полным тезкой (1727–1810), профессором истории в Королевском Прусском кадетском корпусе, ученым-энциклопедистом, автором нескольких книг.

³ *Pütter J. S.* Der Büchernachdruck nach ächten Grundsätzen des Rechts geprüft. Göttingen, 1774. S. 140; *Nicolai F.* Beschreibung der Königlichen Residenzstädte Berlin und Potsdam, aller daselbst befindlicher Merkwürdigkeiten, und der umliegenden Gegend. Bd. 3. Berlin, 1783. S. 783, 1033.

гие учебники по разным дисциплинам, так что сборник “*Satyrische und launigte Aufsätze...*”, в издание которого была заложена идея моралистических наставлений читателя, представлял собой определенное исключение в ряду их книжной продукции и, вероятно, оказался предметом чьего-то разового заказа у бранденбургских типографов¹.

Скрывший свое имя и представший, судя по предисловию, в одном лице переводчик, составитель и редактор сборника до сих пор остается неизвестным не только мне, но и, по-видимому, современным литературоведам, целенаправленно исследующим рецепцию англоязычных сочинений разных жанров в немецкой литературе XVIII в.² Со своей стороны, исследователи немецкой библиографии, изучающие издания переводных сочинений, в том числе XVIII в., и составившие наиболее полную современную базу данных³, тоже пока не выяснили, кем и когда были осуществлены переводы, вошедшие в сборник “*Satyrische und launigte Aufsätze...*”.

Приведу теперь содержащийся в немецком сборнике фрагмент, соответствующий фрагментам цитированного выше английского оригинала памфлета Арнелла и сербского перевода:

“...warum sollte unsere Synagoge dazu nicht eben so tüchtige Glieder stellen können als ihre Kirche? <...> In Rücksicht auf öffentliche Brauchbarkeit giebt es doch unter unseren dissidentischen Brüdern auf dieser glücklichen Insel Personen in Menge, die sich besser für Juden als Christen schicken, und durch ihr hervorstechendes Exempel wirklich schon viele gute Christen in ächte Juden verwandelt haben. Was halten Sie, mein Herr, wohl von uns als Accisebedienten? oder was halten Sie von Accisebedienten in Vergleichung mit uns Juden? Gewiß nichts anders, als daß der Beschnittene in aller Absicht zum Accisebedienten, und der Accisebediente so ziemlich zum Beschnittenen geschickt ist” (S. 225–226).

¹ Так позволяет думать, в частности, каталог изданий типографии Халле разных лет, помещенный в качестве приложения к экземпляру сборника (на нумерованных листах), хранящемся в Государственной и муниципальной библиотеке Аугсбурга (Staats- und Stadtbibliothek Augsburg); шифр экземпляра (Signatur): H 104; идентификатор: VD18: 11935421-003; цифровая копия: Электронный ресурс: URL: <https://www.digitale-sammlungen.de/de/view/bsb11250700> (дата обращения: 12.05.2025).

² Так, упоминание о сборнике отсутствует в фундаментальной монографии Дженнифер Вилленберг, в остальном весьма полезной: *Willenberg J.* Distribution und Übersetzung englischen Schrifttums im Deutschland des 18. Jahrhunderts. München, 2008.

³ *Atayan V., Dallakyan M., Moretti D., Weber A.* Heidelberg Bibliography of Translations of Nonfictional Texts [data], 2025. — Электронный ресурс: URL: https://doi.org/10.11588/DATA/L1RXD3_heiDATA_V1. (дата обращения: 30.05.2025). В этой базе данных фигурируют описания более 4400 переводных сочинений с английского, изданных по-немецки на протяжении 1450–1850 гг. Однако место издания сборника “*Satyrische und launigte Aufsätze...*” приведено ошибочно (Брауншвайг вместо указанного на титульном листе Бранденбурга); учтены лишь два из семи вошедших в сборник переводных сочинения. Трактат “*Klagen der Kinder Israel*” в базе не значится.

Таким образом, благодаря сопоставлению немецкого и английского пассажей становится понятно, во-первых, что немецкий переводчик постарался воспроизвести фонетический каламбур Арнелла. Во-вторых, проясняется, откуда в славяно-сербском переводе фрагмента появились «наши братья диссидентические»: сербский переводчик следовал переработанному по сравнению с английским оригиналом немецкому переводу, где фигурирует выражение “unter unseren dissidentischen Brüdern”. Более того, хотя сербский список *Гружућ 57*, вышедший из-под «старой и трепетной руки» Саввы Богдановича, вторичен по отношению к утраченному сербскому списку Моисея Миоковича, в соответствующем фрагменте рукописи (Л. 18 об.) взятые писцом в квадратные скобки немецкие слова [accise bedienten] старательно воспроизводят фактуру — графику готического шрифта, которым напечатано бранденбургское издание 1776 г. По-видимому, эта конъектура присутствовала и в исходной для списка *Гружућ 57* рукописи Моисея Миоковича. При этом вторую фразу из вышеприведенного фрагмента немецкого текста, обозначенную мной отточием в угловых скобках, сербский переводчик, вероятно, не понял (или не счел существенной), и поэтому просто опустил.

Наконец, сопоставление английского и немецкого текстов убеждает, что никакой сербский переводчик или переписчик не был причастен к искажению фамилии мнимого иудея, за чьим именем предпочел спрятаться настоящий автор памфлета Уильям Арнелл: если в лондонских изданиях, в том числе в сборнике Ричарда Бэрона 1768 г., фигурирует “Solomon Abrabanel” (р. 208), то в бранденбургском издании 1776 г. буквы в фамилии переставлены, и там значится “Salomon Abarbanel” (S. 232). В соответствии с этим и в рукописи *Гружућ 57* появился «Саламонъ Абарбанель» (л. 22 об.). Однако при этом сербский переводчик позволил себе труднообъяснимую вольность. В конце текста под фамилией мнимого автора он добавил хронологическое указание, отсутствовавшее как в английских, так и в немецком изданиях: «лѣта г(о)с(по)дна ꙗѡхъ», произвольно датировав тем самым «Плач сынов Израилевых» 1620 годом.

Попытаемся разобраться в том, каким образом изданный в Пруссии сборник мог оказаться в руках сербского переводчика, жившего в другом государстве — монархии Габсбургов.

Во-первых, в то время на книжном рынке Пруссии активно действовали агенты весьма влиятельного австрийского издателя и книготорговца Иоганна Томаса Тратнера (1719–1798), владевшего сетью типографий в разных городах — помимо Вены, это были Инсбрук, Пешт, Прага, Загреб и т. д. На протяжении долгой жизни Тратнера его деятельность представляла собой важнейший культурно-экономический фактор книгопроизводства в монархии Габсбургов, причем он выполнял непосредственные заказы двора, будучи de facto придворным типографом¹. В данном случае

¹ Краткая, но информативная биография Тратнера: *Capellaro Ch. Trattner, Johann Thomas Edler // Neue Deutsche Biographie. Bd. 26. Berlin, 2016. S. 360–361. Подробнее о его*

для нас важнее, что агенты Тратнера активно занимались импортом прусских изданий в обход таможенного контроля, а сам издатель практиковал несанкционированную перепечатку таких книг¹. Хотя о полном или выборочном переиздании сборника “*Satyrische und launigte Aufsätze...*” у Тратнера ничего не известно, более чем правдоподобно, что бранденбургское издание оказалось в Австрийской монархии благодаря его агентам. Как констатирует Ш. Мартус, изучавший историю конкуренции и взаимосвязей между издателями и книготорговцами германских государств и монархии Габсбургов второй половины XVIII в., именно в интересующее нас время там действовали разветвленные и умело запутанные коммерческие сети, позволявшие их многочисленным участникам уклоняться от цензурных запретов и преодолевать таможенные барьеры².

Во-вторых, некоторые сербские литераторы находили самостоятельные пути для проникновения на германские книжные рынки. Так, например, упомянутый выше Доситей Обрадович, который учился в университетах Халле и Лейпцига, в 1783–1788 гг. неоднократно публиковал свои сочинения в лейпцигской типографии известного издателя Иоганна Готлиба Иммануила Брейткопфа (1719–1794)³. Поэтому нельзя полностью исключать, что экземпляр бранденбургского издания сборника 1776 г., миновав сети неофициальной книготорговли между Пруссией и Австрией, еще в Пруссии оказался в руках образованного серба, который затем привез немецкую книгу на родину.

Более значимым представляется непроясненный пока вопрос о личности сербского переводчика и его мотивации. Как можно заключить на основании происхождения списков славяно-сербского перевода, этот человек принадлежал к кругам православного монашества либо был близок к ним. Это возвращает нас к вопросу: не мог ли Моисей Миокович, создавший в 1793 г. рукопись, послужившую протографом для списка *Грјуић 57*, самостоятельно выступить в роли переводчика текста “*Klagen der Kinder Israel*” из бранденбургского сборника “*Satyrische und launigte Aufsätze...*”? Однако о том, в какой мере Моисей Миокович в то время владел немецким языком, мы не знаем. Сведения о полученном им образовании крайне скудны: выходец из среды граничаров и уроженец небольшого села Йозепово (северный Банат), в 15-летнем возрасте принявший монашеский постриг, в юности он,

деятельности и изданиях см. в сборнике статей: *Der Buchdrucker Maria Theresias. Johann Thomas Trattner (1719–1798) und sein Medienimperium* / Hrsg. С. Augustynowicz, J. Frimmel. Wiesbaden, 2019.

¹ Подробнее см.: *Martus S.* Aufklärung. Das deutsche 18. Jahrhundert — Ein Epochenbild. Berlin — Hamburg, 2015. S. 424–437.

² *Ibid.* S. 432.

³ *Шмаус А.* Пословне везе Доситеја Обрадовића са фирмом Breitkopf: неколико докумената // ПКЖИФ. 1934. Књ. 14. Св. 1–2. С. 27–41; *Михаиловић Г.* Српска библиографија XVIII века. С. 161–162, 168, 203–204 (№ 166, 167, 174, 216); *Лазућ К. Б.* Указ. соч. С. 3–8 (№ 1, 2, 4, 5).

по-видимому, не имел возможности посещать какое-либо среднее учебное заведение, хотя биография Миоковича, составленная Й. Сабо¹, дает основания полагать, что он был человеком незаурядных способностей.

Вместе с тем из работы Й. Сабо известно, что с Миоковичем обменивался корреспонденцией Доситей Обрадович. Кроме того, еще в начале XX в. Л. Стояновичем были опубликованы два письма Моисея Миоковича, написанные им уже в сане епископа Горнокарловацкого (в 1816 и 1821 гг.), адресованные знаменитому сербскому лексикографу, фольклористу и реформатору сербского литературного языка Вуку Стефановичу Караджичу (1787–1864)². Эти письма отстоят от времени создания протографа списка *Грујић 57* на десятилетия, но они показывают, что епископ Моисей, интересовавшийся трудами Вука Караджича и симпатизировавший ему как обладателю «сербской души» (выражение Миоковича), пользовался в частной переписке именно славяно-сербским языком, довольно близким к языку переводного «Плача сынов Израилевых». Тем не менее эти данные могут служить лишь косвенным аргументом в разрешении вопросов о создателе и обстоятельствах появления сербского перевода с немецкого языка.

Что же касается мотивации неидентифицированного пока сербского переводчика, осуществившего переложение филосемитского памфлета с немецкого языка, то, по-видимому, он и его последователи-писцы не без оснований усматривали сходство в положении православных, живших под властью монархии Габсбургов с неполноправным статусом евреев в Англии. В самом деле, те и другие лишь в редчайших случаях могли получить в своих странах доступ к университетскому образованию и государственным должностям. Показательно в этом отношении, что “Klagen der Kinder Israel” стал востребованным текстом для сербов конца XVIII в.: он оказался единственным сочинением из всего сборника “Satyrische und launigte Aufsätze...”, привлечшим внимание сербского переводчика, который поместил «Плач сынов Израилевых» в отдельную рукопись. При этом сербские переводы каких-либо иных сочинений из бранденбургского сборника мне неизвестны. Как представляется, в выборе переводчика, трудившегося в период формирования нового языка сербской литературы, можно видеть незаурядный для эпохи Просвещения пример надконфессионального и наднационального мышления, в итоге преодолевшего культурно-языковые барьеры и политические границы.

Список сокращений

ГСУ — Государственное статистическое управление Хорватии
 МСПЦ — Музей Сербской православной церкви
 ПКЈИФ — Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор

¹ Сабо Ј. Указ. соч. S. 125–128.

² Вукова преписка / [Приред. Љ. Стојановић]. Књ. 2. Београд, 1908. С. 524–525.

Евреи Хотинской райи — плательщики джизье в отражении налогового дефтера 1802 г.

Илья Владимирович Зайцев
Институт российской истории РАН
Анна Андреевна Леонтьева
Институт славяноведения РАН

Введение

Социальное и правовое положение еврейского населения в Османской империи на региональном уровне остается одной из наименее разработанных тем в восточноевропейской и османской историографии. Настоящая статья вводит в научный оборот не публиковавшийся ранее источник — османский налоговый дефтер 1802 г., зафиксировавший сбор джизьи (тур. *Sızye*, *джизье*) с немусульманского населения восточной части Хотинской райи. В центре внимания исследования находится еврейская община региона. Поименные списки, содержащие указания на род занятий, статус, размеры взимаемого налога и степень социальной стратификации, позволяют реконструировать численность, внутреннюю структуру и уровень экономической активности еврейского населения региона накануне присоединения этой территории к Российской империи в результате Русско-турецкой войны 1806–1812 гг. Сравнение данных дефтера с информацией из других источников — переписями и имущественными описаниями — позволяет уточнить существовавший налоговый статус евреев, их профессиональную специализацию и формы взаимодействия с османской административной системой.

В настоящее время Хотинский район (по новому административному делению с 2020 г. входит в укрупненный Днестровский район) с центром в городе Хотин находится на севере Черновицкой области Украины, на участке Пруто-Днестровского междуречья.

На протяжении многих столетий эта территория с ее выгодным географическим положением в бассейне Днестра и Дуная оказывалась ареной военных действий. Хотин — один из древнейших городов Пруто-Днестровского междуречья, с конца XIV в. в разное время находился под властью Молдавского княжества, Османской империи, Речи Посполитой, переходя из рук в руки в результате постоянных войн. В XVII в. Поднестрие вклю-

чая земли Хотина стало территорией столкновения интересов Речи Посполитой, Османской Порты и Русского государства. В результате неудачного Прутского похода Петра I и заключенного в 1711 г. Прутского мира земли правобережья Днестра, в том числе и Хотинский край, отошли под власть Османской империи.

На территории Хотинского края османы учредили Хотинскую райю и заново построили городскую крепость, где располагались здания казарм и мечеть, находился постоянный многочисленный гарнизон. После этой реконструкции Хотин стал передовым оплотом обороны Османской империи в Восточной Европе. Политика османских властей по привлечению переселенцев из соседних областей предопределила достаточно постоянный приток на ее территорию мигрантов как из цинутов Молдавского княжества, так и из владений Речи Посполитой. В Хотине администрация создала условия для развития торговли, что обусловило пестроту этнического состава местного населения, относительно велик был процент жителей, занимавшихся торговлей, — в основном представителей еврейского, украинского и молдавского населения¹.

На протяжении XVIII в. османы трижды теряли контроль над Хотинском. В ходе Русско-турецкой войны 1735–1739 гг., в августе 1739 г., крепость была взята русскими войсками под командованием генерал-фельдмаршала Миниха, но из-за выхода из войны союзника России Австрии в сентябре того же года был заключен Белградский мир, сведший, по существу, на нет все российские завоевания в регионе, и крепость Хотин была возвращена османам.

В ходе Русско-турецкой войны 1768–1774 гг. русская армия дважды форсировала Днестр и осаждала Хотин. Эта территория была передана под юрисдикцию молдавского дивана; в 1771–1774 гг. она фигурирует в документах в качестве Хотинского цинута — части Молдавского княжества². По Кючук-Кайнарджийскому миру 1774 г. территория была вновь возвращена Порте. Во время Русско-турецкой войны 1806–1812 гг. османы сдали крепость Хотин, и по Бухарестскому договору 1812 г. территория окончательно отошла к Российской империи, город стал административным центром Хотинского уезда Бессарабской губернии³.

Положение немусульманского населения в Османской империи и его взаимодействие с государством основывались на исламских нормах отношения к немусульманам. Классический ислам не учитывает национальных

¹ Хайдарлы Д. И. Миграционные процессы в северной части Пруто-Днестровского междуречья в XVIII веке. // Научные ведомости. Сер. «История. Политология. Экономика. Информатика». № 21. 2014. С. 54.

² Молдавия в эпоху феодализма / Сост. П. Г. Дмитриев. Т. VII. Ч. II. Кишинев, 1975. С. 112.

³ Kolodziejczyk D. Hotin // TDV İslâm Ansiklopedisi. — Электронный ресурс: URL: <https://islamansiklopedisi.org.tr/hotin> (дата обращения: 28.04.2024).

различий, разделяя людей на три основные категории по религиозному признаку. К первой из них относятся мусульмане. Христиане и иудеи принадлежат к категории *зимми*¹. Согласно Корану, эта община находится под защитой мусульман и их покровительством. В Коране они именуются также «людьми Писания» — те, кому было дано Писание, т. е. христиане и иудеи².

Согласно исламской догматике, при завоевании мусульманами новых земель немусульмане должны были либо покинуть эти земли, либо остаться на условии заключения договора — *зиммет*, по которому *зимми* могли продолжать исповедовать свою веру, а исламское государство брало на себя обязанность защиты их самих и их имущества. За немусульманами категории *зимми* признавалась свобода религии и убеждений, им предоставлялось право жениться, разводиться, наследовать имущество на основании своих, а не исламских, правовых норм. Шариат регулировал лишь отношения мусульман с этими общинами. Вместо несения военной службы *зимми* обязаны были платить харадж (الخراج) — поземельный налог, взимаемый с работоспособных мужчин. В Османской империи для обозначения хараджа с XVI в. использовалось слово *джизье* (джизья, араб. الجزية)³. Изначально в рамках исламской концепции государственного устройства этот налог означал гарантию со стороны исламского государства обеспечивать безопасность жизни, имущества и чести *зимми*⁴, в дальнейшем он стал восприниматься как возмещение за неучастие в военных действиях⁵.

Джизья взималась со всех, кто физически мог стать воином. В соответствии с законами шариата от налогообложения освобождались женщины, дети, слепые, инвалиды, безработные и бедняки. Исключение составляли только вдовы, унаследовавшие земли от мужей. Священники (кроме инвалидов) стали платить джизью после реформы налога 1691 г⁶. По мнению некоторых исследователей, этот налог можно назвать подушной податью, взимаемой со здоровых мужчин в возрасте от 14 до 75 лет⁷.

Доходы от джизьи составляли до 40% доходов османской казны. Изначально эти средства как компенсация за освобождение от военной службы должны были идти на военные расходы государства, однако они использо-

¹ Араб. *ахль аз-зимма* — «покровительствуемые».

² Журавский А. В. Введение в ислам. 12 лекций для проекта Магистерия. М., 2019. С. 91.

³ İnalçık H. Cizye // TDV İslâm Ansiklopedisi. — Электронный ресурс: URL: <https://islamansiklopedisi.org.tr/cizye#2-osmanlilarda-cizye> (дата обращения: 12.06.2025).

⁴ Kocaoğlu B. Osmanlı'da Cizye Vergisi ve İtfaiye Çalışmaları // İğdir Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi. 2016. No. 10. S. 157.

⁵ История Османского государства, общества и цивилизации / Под ред. Э. Ихсаноглу. Т. 1. М., 2006. С. 267.

⁶ İnalçık H. Op. cit.

⁷ История Османского государства, общества и цивилизации. С. 437.

вались в значительной степени и в других статьях бюджета¹. Чиновники, взимавшие джизью (джизьедары) назначались государством. С 1691 г. плательщики джизьи были разделены на три группы в зависимости от социального статуса и дохода — *ала*, *эвсат* и *эдна*, с которых изначально взималось соответственно 4, 2 и 1 курушей золотом. При этом джизьедару на расходы полагалось, соответственно, 30, 24 и 12 акче². Изначально сумма, взимаемая с богатейшей категории, была эквивалентом участия в военном походе в составе конных частей в сопровождении еще одного всадника, а сумма, взимаемая с самых бедных, равнялась стоимости участия в пешем походе³.

Со временем, в связи с инфляцией, финансовыми кризисами и переменами в османской денежной системе, размеры сборов и выплат повышались. По данным, приведенным Х. Иналджиком, в 1743 г. джизья составляла (в курушах): *ала* — 11; *эвсат* — 5,5; *эдна* — 2,75. В 1804 г., то есть через два года после рассматриваемых нами событий, суммы взиманий были увеличены до 12, 6 и 3 курушей соответственно⁴.

Османский налоговый дефтер 1802 г.

Сведения об объеме собранной джизьи с подробной фиксацией времени, места сбора и поименных списков налогоплательщиков заносились в специальные регистры *дефтеры* — реестровые книги — один из наиболее распространенных видов османских официальных документов⁵.

Рассматриваемый дефтер хранится в Отделе рукописей РГБ и представляет собой две тетради⁶, которые изначально были разделены. В ходе исследования удалось установить, что они представляют собой фрагменты единого регистра. Дефтер охватывает период 8–30 мая 1802 г. (5–27 мухаррама 1217 г.; мухаррам — первый месяц мусульманского календаря, именно в этот месяц собиралась джизья)⁷.

Географически документ относится к Хотинской райе, однако охватывает лишь восточную часть этой области. В переписях населения этих земель других лет⁸ Хотинская райя (Хотинский цинут) делилась на несколько

¹ *Kocaoğlu B.* Op. cit. S. 159–162.

² *Ibid.* S. 158.

³ История Османского государства, общества и цивилизации. С. 437.

⁴ *İnalçık H.* Op. cit.

⁵ Подробнее о видах османских документов см.: *Велков А.* Видове османотурски документи. Принос към османотурската дипломатика. София, 1986; *Недков Б.* Османотурска дипломатика и палеография. Т. 1. София, 1972; *Zajęczkowski A., Reychman J.* Zarys dyplomatyki osmańskotureckiej. Warszawa, 1955.

⁶ Отдел рукописей Российской государственной библиотеки (далее — ОР РГБ). Ф. 186. Собрание рукописей на турецком и других редких восточных языках. Оп. 1. Д. 15. Реестр плательщиков джизьи одной из Балканских областей. 8 листов; Д. 76. 8 листов.

⁷ *Kocaoğlu B.* Op. cit. S. 160.

⁸ *Tomuleț V.* Tinutul Hotin în două descrieri statistice din Secolul al XVIII-lea // *Buletinul Stiințific al Universității de Stat “Bogdan Petriceicu Hasdeu” din Cahul.* 2017. No. 2(6). S. 5–28.

районов¹: Средний округ (Oculul Mijlocului), Верхний Днестр (Oculul Nistrului de Sus), Нижний Прут (Oculul Prutului de Jos), Чухур (Oculul Ciuhurluiului), Верхний Прут (Oculul Prutului de Sus), Гилявыцул (Oculul Ghiliavățului), Рашков (Oculul Rașcovului), Нижний Днестр (Oculul Nistrului de Jos).

Сопоставление списков сел, входящих в эти округа, показал, что в османском дефтере территории округов Рашков, Гилявыцул и Верхний Прут отсутствуют. Крайней западной точкой маршрута дефтердара является с. Перковцы; таким образом, эти округа, как и сам Хотин, оказываются вне его поля зрения. Условно карта маршрута имеет форму треугольника, естественными границами которого являются три реки — Днестр, Чугур и Прут. Путь переписчика начался с движения на восток вдоль правого берега Днестра, затем после с. Ломаченцы он повернул на юго-запад и, начиная с с. Гриауцы, далее двигался вниз вдоль реки Чугур — левого притока Прута, берущего начало вблизи г. Окница (также зафиксированного на его маршруте). Река Чугур являлась естественной границей Хотинской райи в составе Османской империи, а в дальнейшем — Хотинского уезда Бессарабской области Российской империи². Крайней южной точкой маршрута дефтердара является с. Костешты, на месте которого в настоящее время находится Костешское водохранилище, сооруженное в 70-е гг. XX в. Далее маршрут ведет на север, доходя до с. Ларга.

Таким образом, административное деление Хотинской райи в составе Османской империи, в частности, с точки зрения взимания налогов, отличалось от принятого в Молдавском княжестве до завоевания этих земель османами и после его включения в состав Российской империи после войны 1806—1812 гг., когда эта область получила название Хотинский уезд. Можно предположить, что взимание джизьи с западной части проводилось параллельно другим чиновником. В документе зафиксировано взимание джизьи с населения 63 сел, из которых 57 удалось локализовать на современной карте, они продолжают существовать под теми же названиями. Неопределенными остаются 5 поселений этого маршрута, возможно, они исчезли или были переименованы.

В наши дни рассматриваемые села относятся к территории Украины и Молдовы: маршрут османского чиновника начинался в с. Перковцы (совр. Днестровский р-н Черновицкой области, Украина) и продолжался по Единецкому и Бричанскому районам Молдовы. Заключительным пунктом маршрута стало с. Ларга (Бричанский р-н, Молдова). Как минимум

¹ Populația țării Moldovei la începutul secolului al XIX-lea. Izvoare fiscale și statistice din anul 1808. Vol. I / Ed. by T. Ciobanu, T. Candu, E. Cernenchi. Chișinău, 2019. S. 121.

² Списки населенных мест Российской империи, составленные центральным статистическим комитетом Министерства внутренних дел. Т. III: Бессарабская область. СПб., 1861.

один разворот тетради утрачен, лакуна включает шесть дней: 23–29 мая (20–26 мухаррама), недостающий промежуток включает поселения между селами Ротунда (Единецкий р-н) и Котяла (Бричанский р-н), расстояние между ними, согласно картам современных дорог, составляет около 46 км (илл. 1 на вклейке).

Структура документа подчинена строгой системе, что характерно для османского делопроизводства в целом. Опись каждого поселения предвдвывает дата и стандартный заголовок: *Дефтер о джизье с [категории] эдна села <Название>*¹. Далее текст представляет собой таблицу в восемь столбцов с поименным перечислением плательщиков. Эта группа населения наиболее многочисленна, и поименный список ее представителей составляет, как правило, большую часть документа. В нем преобладают христианские (славянские и молдавские) имена, под каждым именем в таблице ставится слово “nefer / nafar” (араб. نفر — «человек») и единица. Далее подводится итог, сколько «получено с категории эдна» и следует подзаголовок: «упомянутая деревня»², предворяющий следующий перечень плательщиков, относящихся к категориям *эвсат* и *ала*.

В каждом селе в этом разделе документа обязательно присутствует православный священник (в больших селах их может быть несколько) и учитель³ (в некоторых селах его может не быть, однако это редкость). Помимо них в этом пункте регистра фиксируются представители еврейского населения. В этом перечне существенно меньше имен, и лишь в нескольких из рассматриваемых сел число зафиксированных представителей более богатых категорий превышает 10 человек.

Сведения источника об евреях

В нашем источнике поименно перечислены 240 евреев, что составляет 7,03% от общего числа зафиксированных плательщиков джизьи (3412 человек).

По данным переписи населения 1808 г., проведенной спустя два года после присоединения этих земель к Российской империи и через шесть лет после написания рассматриваемого дефтера, в Хотинском уезде зафиксировано 488 евреев при общей численности населения 12 588 чел.⁴, то есть 3,88%.

Отсутствует упоминание о еврейском населении в двух селах: в с. Брынзены, в этом пункте документа зафиксирован только один человек — священник, а в с. Вишоара запись состоятельных групп населения отсутствует.

¹ Kuriye [...] cizye-i evrak edna defteridir. قريه {...} جيزه اوراق ادنى دفتردير.

² Kuriye-i mezbur قريه مزبور

³ Для обозначения этой профессии использовалось греческое слово *даскал*, δάσκαλος, داصقال

⁴ Populația țării Moldovei... S. 120.

Первый пункт — поименное перечисление христиан-плательщиков категории *эдна* пропущен в 18 из 63 зафиксированных в источнике сел. После заголовка фиксируется лишь численность представителей этой категории, проживающих в деревне, а относящиеся к более состоятельным *ала* и *эвсат* записаны поименно во всех случаях, что указывает на важность этого раздела.

Взимаемые суммы и статус

При фиксации христиан категории *эдна* указывается два имени. Помимо имени человека, указывается либо имя/прозвище его отца (например, *Иван сын Федора*, *Иван сын Чобана* и т. д.), либо его прозвище, которое может отражать как имя отца (*Федоренко*, *Иванкив*), так и происхождение (*Молдован*, *Гуцул*, *Москаль*), особенности внешности (*Хромой*, *Горбатый*), профессию (*Чобан*, *Морарь* (молд. *Мельник*)), и проч. Таким образом, профессию, этническую принадлежность и род занятий людей этой категории возможно предположить исключительно исходя из прозвищ, при этом важно учитывать, что оно, будучи уже семейным прозвищем, не обязательно отражает действительный род занятий человека.

Для представителей других категорий населения фиксация имен строилась иначе, поскольку занятие в данном случае являлось критерием, определяющим объем взимаемого налога. Так, у православных священников и учителей имя отца не записывалось, фиксировалось лишь имя собственное и профессия: *Васил, поп*; *Гришко, учитель*. Происхождение и родственные связи среди евреев также указывались редко, как правило — в случаях, когда это могло повлиять на определение взимаемой суммы. Например, наибольшая сумма налога взималась с евреев-арендаторов (подробнее об этом речь пойдет ниже), и в некоторых случаях указывается, что кто-то является сыном арендатора.

Помимо связи отец — сын, существенно реже встречается указание, что люди являются братьями. При этом джизьедаром употребляется как славянское слово *брат* (осм. *بيرات*; *birat*)¹ (с. Ленковцы), так и турецкое *karındaş* (قارنداش). Например, с. Сокиряны: *Moko karındaş Haskil, yahud*² — Моко, брат Хаскиля, еврей. Другой брат, Хаскиль, также зарегистрирован в этом селе, но его родство с Моко не указано. Единственный раз в качестве определения родства указывается, что человек является чьим-то тестем, имени зятя при этом в списке нет: *Коча, тесть Данимана*³, *еврей* (с. Василевка).

Для евреев обязательно указывается этнорелигиозная принадлежность — *yahud, yahudi*⁴. Прозвище у евреев в документе встречается относи-

¹ В силу особенностей турецкого языка, при которых затруднительно произношение двух согласных подряд в начале слова, — *брат* произносится как *бират*.

² موکو حاصکيل قارنداش

³ قوجه دنيمات قانن اتاسی ; Koça, Daniman kayın atası.

⁴ يهود، يهودي

тельно редко, в тех случаях, когда оно могло служить отличительным маркером, например, для тезок — так, в с. Ленковцы среди 13 евреев было два человека по имени Бирко: *Бирко Крамарь* (торговец) и *Бирко Маленький*¹.

Выделяются в списках еврейского населения еврей-арендаторы (*orendar yahud* اورندار يهود), вероятно, нанимавшие во временное пользование недвижимое имущество (сельскохозяйственные угодья, земли мельниц, пивоваренных и винокуренных заводов)². Судя по взимаемым с них суммам, они относились к богатейшим жителям округи и фиксировались практически в каждом селе (изредка их может быть несколько). В некоторых случаях этот пункт документа содержит имена только священника и еврея-арендатора, без упоминания других членов еврейской общины.

Значимость фигуры арендатора и ее системообразующую роль подтверждает также нередкое упоминание в переписи людей, подчиненных арендатору: в ряде случаев к именам евреев ставится приписка *tâbh'orendar* (تابع اورندار). *Tâbh'* — многозначное арабское слово, которое может переводиться как «зависимый, подчиненный, слуга», а также как «идуший следом»³. В османском языке его перевод уже — «следующий за»⁴. Таким образом, статус этих людей можно интерпретировать и как субарендаторов, и как слуг или подчиненных арендатора. Аргументом в пользу второго варианта можно считать единственное упоминание *tâbh'babaz*, т. е. прислужника священника (с. Бурдюк).

Профессия евреев указывается редко: всего из 240 человек род занятий указан у 16. Однако эти сведения дают представление о характерных для евреев этой области профессиях. В числе этих 16 человек было 5 лавочников (*kramar* قيرمار), 4 портных (*terzi* ترزى), 2 торговца коврами (*kilimçi* كلمچى) и 2 ткача (*itkaç* يتقاچ). Стоит заметить, что ткачество было ремеслом, традиционно характерным в Османской империи для представителей еврейской общины. Например, в Салониках начиная с XV в. евреи занимались производством *чухи* (*чохи*, тур. *çuha*) — шерстяного сукна, использовавшегося для пошива янычарской формы⁵. Предположительно ткачеством, точнее производством особого вида сукна, *веленче/веленсе* — «покрывал, где одна из сторон пушистая»⁶, — занимался житель с. Ленковцы *Кива Велничар* (*velniçar* ولنچار). Возможно, этим же ремеслом занимались еще два человека в других селах, однако написание этого слова в тех случаях допускает несколько вариантов прочтения: речь также мо-

¹ برقو قيرمار، برقو مالنكى

² Краткая еврейская энциклопедия (КЕЭ). Т. 1. Иерусалим, 1976. С. 197–198.

³ Баранов Х. К. Арабско-русский словарь. Т. 1. М., 2006. С. 98.

⁴ Devellioğlu F. Osmanlıca-Türkçe ansiklopedik lûgat. 36. Basım. İstanbul, 2023. S. 1179–1180.

⁵ История Османского государства, общества и цивилизации. С. 503.

⁶ Там же.

жет идти о *волчаре* (охотнике) и *овчаре* (пастухе), что делает это утверждение условным.

Единожды среди 240 евреев упомянут скорняк — *Кушнир/Кушнер*¹ (كوشنير). Один человек назван доктором (*hekim* هكيم)².

Если профессии ткача и скорняка регулярно упоминаются среди христианского населения, то другие перечисленные занятия характерны в источнике исключительно для евреев. Для обозначения профессий, как мы видим, используются как арабо-турецкие слова (*hekim, terzi, kilimçi*), так и славянские (*itkaç*), а также слова польско-немецкого происхождения, которые могли использоваться в идише³ (*Kramar, Kuşnir*), записанные дефтердаром на османском.

Если у христиан категории *эдна* упомянутое второе имя, в том числе название профессии, нередко может быть именем отца или прозвищем, относящимся ко всему роду, то в случае с еврейским населением практически не остается сомнений, что это именно род занятий человека, который, наряду с редкими случаями указания их родственных связей, упоминался в документе только тогда, когда это было важно для определения размера налога.

Статус и деньги

При перечислении плательщиков категории *эдна* не указывается сумма налога, взимаемая с каждого из них. Под каждым именем в таблице дефтера ставится отметка «1 чел.» (*nefer 1, نفر ١*), при подведении итогов пишется, сколько человек переписано в этой деревне. В пункте таблицы, посвященном более состоятельным категориям населения, под каждым из имен после отметки «1 чел.» фиксируется сумма, полученная с данного человека, что позволяет соотнести социальный статус с объемом взимаемых средств.

Турецкий османист Халил Иналджик систематизировал объемы собираемой в Османской империи джизьи, приведя таблицу постепенного повышения сумм налога в период 1691–1824 гг.⁴ Приведем его сведения за 1743 и 1804 гг. (денежные суммы указаны в курушах). Соотношение налогов трех категорий населения представляет геометрическую прогрессию:

Таблица 1

¹ Унбегаун Б. О. Русские фамилии. М., 1989. С. 262.

² Правильное написание этого арабского слова *هكيم*, однако в османском оно писалось с буквой *ه* (см.: Türkçe/Osmanlıca-İngilizce Redhouse sözlüğü. On yedinci basım. İstanbul, 1999. S. 471).

³ Унбегаун Б. О. Указ. соч. С. 236, 262.

⁴ *İnalçık H.* Op. cit.

*Сумма джизьи у различных категорий плательщиков в курушах
(по данным Х. Иналджика)*

Годы	Категории плательщиков		
	Âlâ	Evsat	edna
1743	11	5,5	2,75
1804	12	6	3

Денежная система в Османской империи в XVIII в. в силу высокой инфляции и обесценивания денег менялась. На рубеже XVIII–XIX вв. в ходу были куруши и пара (пара составлял 1/40 куруша)¹. Если перевести куруши в пара, мы получим следующие результаты, которые соответствуют суммам, зафиксированным в рассматриваемом дефтере. Это позволяет заключить, что повышение джизьи после 1743 г. произошло минимум на два года ранее, чем это зафиксировано Иналджиком, в 1802 г.

Таблица 2

Сумма джизьи у различных категорий плательщиков в пара

Годы	Категории плательщиков		
	Âlâ	Evsat	Edna
1743	440	220	110
1804	480	240	120

Чтобы продемонстрировать распределение взимаемых сумм с представителей различных социальных групп, приведем перевод этого пункта дефтера о взимании джизьи с жителей с. Наславча².

Таблица 3

*Сумма джизьи, выплачиваемая представителями
разных социальных групп с. Наславча*

دک	طع	دع	دع	طع
Даскал Макит	Поп Годир	Еврей Йос	Еврей Давид	Арендатор еврей Гришко
1 чел.	1 чел.	1 чел.	1 чел.	1 чел.
240	480	160	160	480

¹ Турски извори за българската история (ТИБИ). Т. VI. София, 1977. С. 406.

² Совр. с. Наславча (Naslavcea), Окницкий р-н, Молдова.

Таким образом, по налоговому статусу выше всех находятся евреи-арендаторы и православные священники, с них взимается максимальная сумма — 480 пара. Вторыми по значимости являются христиане-учителя, которые платят 240 пара. В случае с селом Наславча минимальный объем налога платят евреи, профессия и статус которых в документе не зафиксированы — 1/3 от максимальной суммы, т. е. 160 пара. Такая сумма находится между категориями *эвсат* и *эдна*, и, как и остальные, кратна 40. Если объем налога с евреев-арендаторов фиксирован и всегда равен одной сумме, то джизьи, выплачиваемые евреями других профессий, могут различаться.

Таблица 4

Суммы, взимаемые с представителей различных профессий

Профессия/ статус	Село	Имя	Категория	Взимаемая сумма (пара)
Лавочник (Крамарь)	Ленковцы	Бирко Крамар	ⲁⲔ	80+80 (160)
	Нагоряны	Крамар (имя не указано)	ⲁⲓ	120
	Кулишовка	Беньямин Крамар	ⲁⲔ	80+80 (160)
	Ожево	Йось Крамар	ⲁⲔ	200
	Корпач	Крамар (имя не указано)	ⲁⲔ	160
Портной (Терзи)	Бабин	Давит Терзи	ⲁⲔ	80+80 (160)
	Сокиряны	Майорко Терзи	ⲁⲔ	Взимаемая сумма не указана
	Килаус (?)	(И)шмиль Терзи	ⲁⲓ	120
Продавец ковров (Килимчи)	Кельменцы	Лейбо Килимчи	ⲁⲔ	160
	Бабин	Килимчи (имя не указано)	ⲁⲓ	80+40 (120)
Скорняк (Кушнир)	Бабин	Хасим Кушнир	ⲁⲔ	80+80 (160)
Доктор (Хеким)	Ленковцы	Симка Хеким	ⲁⲔ	80+80 (160)
Ткач	Нагоряны	Мендиль Ткач	ⲁⲓ	120

Велничар	Ленковцы	Кива Велничар	?	160
	Ожево	Исруль Велничар (?)	ⲁⲃ	200
	Гринауцы	Велничар (имя не указано)	ⲁⲄ	240

Для понимания масштаба взимаемых сумм можно обратиться к другому официальному источнику — протоколам распределения наследств в г. Софии, которые содержат детальные описи имущества с оценкой всех зафиксированных предметов — от дома до бытовой утвари и элементов одежды умершего. Учитывая инфляцию того периода и региональные особенности (София в рассматриваемый период была крупным городом Румелии, не столь отдаленным от столицы, как Хотинская крепость), сопоставление относительно, однако достаточно наглядно. Так, четырьмя годами ранее, в 1798 г., дом горожанина немусульманина Коце был оценен в 50 курушей (2000 пара)¹, дом православного священника Гюрги (как мы выяснили, относящегося к самой богатой категории плательщиков джизьи — *ала*) в Софии оценивался в 805 курушей (32 200 пара), а его же «короткий кожух из овечьей шкуры» — 2,5 куруша² (100 пара). Кожух небогатой христианки в 1799 г. оценен в 4 куруша³ (т. е. 160 пара — сумма, равная джизье, взимаемой с евреев без статуса арендаторов). В 1805 г. (через три года после составления нашего дефтера) 5 курушей (200 пара) в Софии стоили «6 пар старых подушек», принадлежавших бакалейщику⁴. Таким образом, суммы, причитающиеся для взимания джизьи с различных категорий населения, выглядят относительно щадящими.

Выводы

Введение в научный оборот ранее не публиковавшегося османского налогового дефтера 1802 г., зафиксировавшего сбор джизьи с немусульманского населения восточной части Хотинской райи, позволяет по-новому взглянуть на этносоциальную структуру региона в преддверии его присоединения к Российской империи. Представленные в документе поименные списки плательщиков джизьи, включающие сведения об их занятиях, социальном статусе и величине налогообложения, дают возможность проследить внутреннюю стратификацию еврейской общины и ее место в системе османского налогообложения.

¹ ТИБИ. Т. VI. С. 131.

² Там же. С. 137.

³ Там же. С. 138.

⁴ Там же. С. 139.

Сопоставление данных дефтера с другими источниками, включая переписи населения и имущественные описи, выявляет специфические особенности правового и экономического положения евреев Хотинского края. Наиболее состоятельную и социально значимую группу составляли евреи-арендаторы, чье положение подтверждается как размером налога, так и структурой документа. Дополнительные сведения о профессиях, родственных связях и роли евреев в торговле формируют представление о специфике их участия в региональной экономике османской периферии.

Таким образом, рассматриваемый документ представляет собой ценный первоисточник не только по истории налогообложения в Османской империи, но и по социальной истории пограничного региона, служившего пространством интенсивных этноконфессиональных взаимодействий. Его анализ вносит вклад в изучение истории евреев Восточной Европы, османской административной практики и демографической ситуации в Пруто-Днестровском междуречье на рубеже XVIII–XIX вв.

Приложение

Численность еврейского населения и его доля от общего числа жителей в селах, зафиксированных в дефтере 1802 г.

Село	Число евреев	% евреев от общего числа населения всех категорий	В том числе
Перковцы	1	4,35	1 арендатор
Берново*	1	12,5	1 арендатор
Мошанец	2	6,4	1 арендатор
Ленковцы	13	11,4	1 арендатор 4 субарендатора, 1 доктор 1 велничар
Вороновица	2	4,17	1 арендатор
Вартиковцы	2	7,7	1 арендатор 1 сын арендатора
Кельменцы	4	4,6	1 арендатор 1 сын арендатора 1 килимчи
Грушевцы	7	9,8	1 арендатор 1 сын арендатора
Нагоряны	4	14,3	1 арендатор 1 ткач 1 лавочник

Бабин	8	9,5	1 арендатор 1 портной 1 килимчи 1 кушнир
Бурдюк	6	15	1 арендатор
Волчинец	3	14,2	1 арендатор 1 волчар (?)
Нелиповцы*	2	? (число эдна не указано)	1 арендатор
Новоселица	10	19,2	1 арендатор
Росошаны	1	1,7	1 арендатор
Комарово	3	3,6	1 арендатор
Кулешовка	8	15,6	1 арендатор 1 сын арендатора
Михалково	8	17,1	1 арендатор
Непоротово	6	10,3	1 арендатор 1 субарендатор
Ожево*	6	21	1 арендатор 1 лавочник 1 велничар
Ломачинцы	5	4,8	1 арендатор 1 «Новосельче» — переселенец из с. Новоселица
Коболчин	11	9,2	1 арендатор 1 поручитель арендатора 1 субарендатор
Сокиряны	7	6,4	2 арендатора 1 портной
Василевка	10	10,8	1 арендатор 1 брат арендатора
Наславча	3	10,3	1 арендатор
Волошково	3	12	1 арендатор
Бырнова	3	4	1 арендатор
Липник	9	12,7	1 арендатор
Паустова	3	20	1 арендатор
Динчаны	3	20	1 арендатор
Окница	5	5	1 арендатор

Хэдэрэуць	2	2,6	2 арендатора
Михалашаны	3	5,6	1 арендатор
Гринауцы	3	8,1	1 арендатор 1 велничар
Бырладяны	2	6,2	1 арендатор
Паладя	3	11,5	1 арендатор
Русени	4	7	1 арендатор
Парково	7	8,8	1 арендатор 1 сын арендатора 1 слуга субаши
Купчин	1	8,9	1 арендатор
Бурсилянка*	2	5,6	1 арендатор
Бученица	5	14	1 арендатор 1 человек сбежал
Теребно*	2	5	1 арендатор
Вратич*	1	2,2	1 арендатор
Хородиште*	1	4,3	1 арендатор
Кустешти	2	3,7	1 арендатор
Бежбунджа (?)	3	5,17	1 арендатор 2 субарендатора
Бадражи	3	6,3	2 арендатора
Вишоара	0	0	—
Куконешты	1	4,3	1 арендатор
Гординешты*	1	5	1 арендатор
Корпач*	2	5,7	1 арендатор 1 лавочник
Бырленешти*	1	2,3	1 арендатор
Фетешти	3	4,3	1 арендатор
Тринка*	2	2,4	1 арендатор 1 субарендатор
Тырново	1	1,7	1 арендатор
Брынзены*	0	0	—
Единец*	2	3,4	1 арендатор
Глиное*	2	2,04	1 арендатор 1 сын арендатора
Ротунда*	2	6,9	1 арендатор
?????¹	2	8,7	1 арендатор

¹ Лист с названием и началом описания села утрачен.

Котяла*	1	3,8	1 арендатор
Килаус ¹	6	7,8	1 арендатор 1 портной 2 человека сбежали
Котюжени	2	2	1 арендатор
Ларга*	5	4	1 арендатор 1 субарендатор

Примечание: Знаком * отмечены села, в которых нет поименного перечисления христиан — представителей категории эднa.

Список сокращений

ТИБИ — Турски извори за българската история. Т. VI. София, 1977 (на болг. яз.)
TDV — Türkiye Diyanet Vakfı

¹ كيلوس — локализовать поселение на карте не удалось.

РОССИЙСКИЕ СИНАГОГИ ВНЕ ЧЕРТЫ ОСЕДЛОСТИ

Темпоральность бюрократического процесса открытия еврейских молитвенных домов за чертой оседлости во второй половине XIX — начале XX в.

Семен Сергеевич Падалко
Санкт-Петербургский государственный университет

В рамках реализации исследовательского проекта РНФ в 2023–2024 гг. исследователи Е. С. Норкина, А. Б. Юдкина, С. С. Падалко под руководством В. Я. Петрухина проводили научную работу в российских архивных, музейных и библиотечных коллекциях по изучению иудейского культового зодчества Российской империи за чертой оседлости.

Итогом проекта стала публикация четырех научных статей по различным аспектам строительства еврейских синагог второй половины XIX — начала XX в. В них нашли отражение следующие проблемы: терминология иудейского культового строительства с точки зрения имперского дискурса и языка еврейской духовной жизни¹; определение места синагог в общем архитектурном ландшафте населенных пунктов в разных регионах России (Европейской части и Поволжья)²; изучение специфики и моделей взаимодействия евреев и представителей имперской власти в контексте вопроса о синагогах³, а также особенностей законодательства и правоприменения в области регулирования иудейского культового строительства за чертой оседлости в Российской империи⁴.

Основываясь на обширном круге источников, представленные работы не только значительно дополняют историографию по проблеме иудейского культового строительства за чертой оседлости, так вносят вклад в изуче-

¹ Падалко С. С. Иудейское культовое строительство в Российской империи: проблемы терминологии // Славяноведение. 2024. № 6. С. 61–74.

² Петрухин В. Я., Падалко С. С. Синагоги за чертой оседлости: проблемы локализации // Электронный научно-образовательный журнал «История» ИВИ РАН. 2025 (в печати).

³ Норкина Е. С., Юдкина А. Б. Еврейские молельни в России во второй половине XIX — начале XX в. как способ освоения «чужого» пространства // Концепт границы в славянской и еврейской культурной традиции (Сер. «Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия») / Отв. ред. О. В. Белова. 2024. С. 239–267. — Электронный ресурс: URL: <https://inslav.ru/> (дата обращения: 31.05.2025).

⁴ Норкина Е. С. Закон и праксис в функционировании иудейских молитвенных домов за чертой оседлости во второй половине 19 в. // ЭНОЖ «История» ИВИ РАН. 2025 (в печати).

нии истории евреев Российской империи. Тем не менее остается еще множество тем для исследования, которые не были рассмотрены во время реализации проекта. В данной статье будет рассмотрен вопрос о временных характеристиках бюрократических процедур, связанных с разрешением или запретом строительства синагог и молелен для евреев в регионах вне черты оседлости.

С начала оформления в 1860-е гг. законодательства, регламентирующего открытие еврейских молитвенных домов и школ (закон и бюрократические церемонии не позволяли официально именовать иудейские культовые постройки «синагогами») во внутренних губерниях Российской империи, стали появляться многочисленные временные и постоянные здания, используемые еврейскими общинами в молитвенных целях. Для легального открытия или строительства синагоги представителям еврейских обществ требовалось получать специальные разрешения, однако процесс их оформления, включая согласование с властями места и архитектурного стиля, нередко затягивался на долгие годы.

Классический сюжет строительства хоральной синагоги в Санкт-Петербурге примечателен не только дискуссиями внутри еврейской среды и за ее пределами, но и тем, что сам процесс строительства длился более 20 лет: с конца 1860-х гг. до открытия в 1893 г.¹ В Казани строительство также затянулось, если разрешение было получено в 1897 г., то окончательное место и проект удалось согласовать лишь к 1912 г.²

Тем не менее региональное разнообразие примеров открытия еврейских молитвенных домов позволяет проследить, что в отдельных случаях процесс шел достаточно быстро, а в других медленно, причиной тому могли быть разные факторы. Первый из них — это вопрос статуса самого молитвенного помещения, временное оно или постоянное. По опыту исследования источников можно заключить, что вопрос о временных молитвенных помещениях (открываемых только по случаю крупных еврейских праздников) в арендованных для этой цели постройках еврейским общинам было значительно быстрее согласовать. Второй фактор — социальный и/или профессиональный статус просителей. Так, если речь шла о военных «нижних чинов» из евреев, то им требовалось получить разрешение только от своего военного начальства.

Например, зимой 1856/1857 г. командованием Департамента военных поселений решался вопрос о найме нового помещения для военнослужащих-евреев, проживавших в Санкт-Петербурге. Не ставился под сомнение сам факт существования отдельной молитвенной комнаты, которая уже

¹ Натанс Б. За чертой. Евреи встречаются с позднимперской Россией. М., 2007. С. 186.

² Нугманова Г. Г. Архитектурно-строительное законодательство Российской империи и храмы иноверческих и неправославных христианских исповеданий в Казани // Региональное многообразие архитектуры в России. Казань, 2007. С. 172–208.

имелась в казарме, требовалось лишь организовать ее переезд на новое место. Точнее — предстояло заключить договор с арендодателем и определить, за счет какого военного управления будет осуществляться годовая оплата и обслуживание помещения¹. Опуская подробности финансового планирования и внутренней переписки между чиновниками, обращает внимание оперативность, с которой была подобрана новая молитвенная комната и решен вопрос о ее финансировании. Дело началось 13 ноября 1856 г., а завершилось уже 14 марта 1857 г. Таким образом, процесс согласования новой еврейской молельни занял всего четыре месяца.

Подобную скорость работы бюрократического механизма можно объяснить несколькими причинами. С одной стороны, вопрос не требовалось согласовывать с Министерством внутренних дел, поскольку открытие молитвенных помещений для военнотружущих находилось в сфере ответственности военного ведомства. Возможно, особенности данного случая сыграли свою роль: поскольку речь шла о замене помещения, значит, уже существовал отработанный ведомственный алгоритм решения подобных вопросов. С другой стороны, объяснение может заключаться в том, что военные чиновники работали быстрее своих гражданских коллег.

Также вероятно, что временные молитвенные комнаты у евреев считались бюрократически и политически приемлемым вариантом организации иудейской молитвы. Они не выходили за рамки частного дела одной группы верующих и не репрезентировали евреев публично в городском пространстве — в отличие от отдельно построенного здания синагоги.

Гражданские губернские канцелярии также рассматривали вопрос об открытии временных еврейских молелен достаточно быстро. Например, в 1866 г. самарские евреи обратились в губернское правление за разрешением проводить богослужения во время праздников в нанятом частном доме. Из переписки видно, что частный пристав, обнаружив у них молитвенное помещение, потребовал официального разрешения от губернских властей. Хотя ранее евреи из нижних чинов получили санкцию от военного начальства на аренду дома, ситуация изменилась: к ним присоединились другие евреи-ремесленники, а первоначальное помещение было заменено на другое. В итоге потребовалось дополнительное разрешение уже от губернатора, которое им было выдано². Отмечается довольно быстрое прохождение процедуры: дело было открыто 12 сентября 1866 г., а решение получено 17 мая 1867 г., то есть на всю процедуру ушло всего 9 месяцев.

Для ускорения процедуры открытия временных молелен царичинские евреи на протяжении ряда лет в 1880-е гг. были готовы нарушать действующую

¹ РГВИА. Ф. 405. Оп. 7. Д. 1176. О найме помещения для еврейской молельни в Санкт-Петербурге.

² ЦГАСО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 2661. Дело по прошению евреев, проживающих в Самаре, о дозволении им отпавлять богомоление в выбранном доме.

щий порядок прошения и вместо прошения направляли срочные телеграммы — сначала губернатору, затем министру МВД. Так, в 1888 г. по случаю праздника Песах была подана телеграмма 15 марта, а на докладе у губернатора она была рассмотрена на следующий день, в ответной телеграмме значилось, что обращаться в данном случае следует в МВД. В этом же году, но уже перед осенними праздниками — Рош-а Шана и Йом-Кипур — были поданы телеграммы таким же образом сначала губернатору, затем в МВД, министр дал разрешение в течение нескольких дней¹.

Этот случай выявляет не только настойчивость представителей еврейской общины Царицына, но и их способность решать проблему отсутствия молитвенных помещений в сжатые сроки перед праздниками (в первой телеграмме просители указывают, что их молельня была закрыта исправником накануне), а также их финансовую состоятельность, поскольку подобный способ коммуникации был достаточно затратным. В частности, в переписке между губернским правлением и царицынским исправником указывалось, что с евреев требовалось «истребовать 30 копеек» за ответную телеграмму, а учитывая, что такие телеграммы посылались регулярно и в разные ведомства, их суммарная стоимость была значительной, и не каждая еврейская община могла себе позволить прибегать к подобной практике.

Третьим фактором, увеличивавшим время получения разрешения на строительство синагоги, являлась многослойность бюрократической процедуры. Во-первых, согласно законодательству, требовалось получить два разрешения — «заявительное» от имени губернатора, так как он препровождал ходатайство еврейских обществ в МВД, и «санкционирующее», от имени министра МВД, который накладывал финальную резолюцию. Сложностью этого этапа являлось то, что губернское правление плохо разбиралось в законодательстве в области строительства еврейских молитвенных домов и одновременно боялось брать на себя политическую ответственность за выдачу согласия на строительство, таким образом, перекладывая ответственность вышестоящей инстанции. Во-вторых, согласование должно было пройти несколько этапов: помимо самого разрешения, еврейская община должна была получить разрешение на место строительства, отдельно согласовать финансирование проекта (откуда возьмутся деньги на реализацию проекта) и утверждение самого архитектурного проекта. Даже этап согласования проекта не всегда являлся финальным, так как в моменте строительства могли происходить его изменения и корректировки. Таким образом, даже получая разрешение на строительство синагоги, как в случаях в Санкт-Петербурге и Казани, требовалось согласовать архитектурные проект и место строительства, что и растянуло общее время реализации проекта.

¹ ГАСО. Ф. 2. Оп. 1. Ед. хр. 6741. Дело по телеграммам проживающих в г. Царицыне евреев нижних чинов Тилянкина и Заславского о разрешении отправлять обряды их религии в особом помещении для молитвенных собраний.

Пример строительства синагоги в Нижнем Новгороде наглядно показывает, насколько затяжными были все этапы этого процесса. Впервые с ходатайством о новой синагоге еврейская община обратилась в 1874 г. (в городе уже существовала молельня в арендованном доме), однако получила отказ по причине наличия уже действующего молитвенного помещения¹.

Последующий процесс строительства синагоги растянулся на несколько лет и проходил следующим образом. В 1879 г. новую попытку предпринял избранный казенный раввин Борух Заходер. Используя в качестве основания тот факт, что существование молельни в городе было официально одобрено еще в 1873 г., он обратился в губернское правление с просьбой о разрешении на строительство молитвенного дома в новом месте (к этому времени земельный участок уже был выкуплен общиной)².

Затем в течение двух лет община собирала необходимые средства на строительство. В 1881 г. было подано ходатайство об утверждении проекта, который впоследствии получил одобрение губернского начальства и был согласован с Министерством внутренних дел. Непосредственно строительство велось до 1883 г. и прерывалось из-за того, что архитектор Г. Нейман не предоставил вовремя расчет стропил в строительный отдел губернии, будучи занятым на другом проекте³.

Помимо успешных кейсов открытия еврейских молитвенных домов, следует указать, что значительно быстрее приходил ответ на прошения обществ в случае отказа. В 1887 г. в Самарское губернское правление пришло ходатайство от евреев г. Бузулука об открытии молитвенного дома, однако в течение одного месяца дело было рассмотрено и еврейским просителям пришел ответ с отказом⁴.

Столь же скоро рассматривались дела в случае отказа и в военном ведомстве. Так, в 1850 г. в Военном министерстве рассматривалось сообщение от Управления Оренбургского военного губернатора о ходатайстве евреев Ново-Петровского укрепления разрешить им построить молитвенный дом, на что в течение трех недель (с 19 февраля по 4 марта) поступил категорический отказ в связи с тем, что в степных укреплениях Оренбургского края запрещалось оставлять евреев из нижних чинов, если они не были обращены в православие⁵.

¹ РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 78. Евреи Нижегородской губернии. Л. 1–5.

² Там же. Л. 19–20.

³ ГАНО. Ф. 5. Оп. 49. Д. 10386. По рапорту раввина Н. Новгорода, об утверждении чертежа на постройку Еврейской молельни в Нижнем Новгороде.

⁴ ЦГАСО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 3894. Дело по рапорту Бузулукского исправника о разрешении по прошению в гор. Бузулук еврейской школы.

⁵ РГВИА. Ф. 395 Оп. 105. Д. 257. По отношению командира отдельного Оренбургского корпуса о разрешении можно ли допустить устройство в Новопетровском и других степных укреплениях молитвенных домов для евреев.

На временные рамки рассмотрения подобных вопросов, помимо особенностей взаимодействия еврейских общин с имперскими чиновниками, существенное влияние оказывала общая эволюция бюрократической системы. Как отмечает историк К. А. Соловьёв, технологический прогресс в сфере коммуникаций привел к резкому увеличению документооборота. К началу XX в. объем почтовых отправок по сравнению с 1860-ми гг. вырос в 15 раз, а телеграфных сообщений — в 54 раза. Это обстоятельство непосредственно отразилось и на работе государственного аппарата, так как «стремительное увеличение бумажного потока сделало невозможным какой-либо контроль над ним»¹.

Таким образом, временные аспекты открытия еврейских молитвенных зданий за пределами черты оседлости демонстрируют явную динамику: оформление временных молельных помещений, так же, как и отказ по таким ходатайствам, занимало относительно короткий срок — от нескольких дней до года. В то же время возведение постоянных синагог нередко растягивалось на десятилетия из-за сложной процедуры согласования проектов между губернской администрацией и центральным Министерством внутренних дел. Наиболее ярко этот контраст проявляется при сравнении оперативного одобрения молитвенных помещений для военнослужащих и 20-летних проволочек с утверждением проекта хоральной синагоги в столице империи Санкт-Петербурге.

Еврейские общины вырабатывали гибкие подходы к решению этих проблем — от использования телеграфной связи до различных юридических уловок. Однако успешность таких стратегий напрямую зависела от позиции региональных властей: если одни губернаторы оперативно рассматривали прошения, другие предпочитали систематически перекладывали ответственность на МВД.

Список сокращений

ГАО — Государственный архив Нижегородской области, Нижний Новгород
ГАСО — Государственный архив Саратовской области, Саратов
ИВИ РАН — Институт всеобщей истории Российской академии наук
МВД — Министерство внутренних дел
РГВИА — Российский государственный военно-исторический архив, Москва
РГИА — Российский государственный исторический архив, Санкт-Петербург
ЦГАСО — Центральный государственный архив Самарской области, Самара
ЭНОЖ — Электронный научно-образовательный журнал

¹ Соловьёв К. А. Политическая система Российской империи в 1881–1905 гг.: проблема законотворчества. М., 2018. С. 113–114.

Из истории Смоленской хоральной синагоги

Демьян Валерьевич Валуев
ФГБУК Государственный музей «Смоленская крепость»
valuev.demyan@mail.ru

Смоленск издревле являлся полиэтничным и поликонфессиональным городом. В начале XX в. одной из его наиболее многочисленных национальных общин была еврейская. В 1914 г. евреи «составляли около 10% от 70 711 жителей Смоленска». Перед революцией в Смоленске «было 6 иудейских молитвенных домов и 3 синагоги». Также существовало «пять частных еврейских религиозных школ, мужское общественное училище “талмудторы”»¹. Главным иудейским религиозным объектом города была хоральная синагога, построенная по проекту архитектора Н. В. Запутряева в 1910–1911 гг. и располагавшаяся на Кадетской (ныне Коммунистическая) улице. Здание было построено в мавританском стиле.

Следует отметить, что в первые послереволюционные годы существования Смоленское руководство не предпринимало активных действий, направленных на ущемление прав иудейской общины. Более того, власть иногда даже защищала еврейские молитвенные здания от посягательств различных ведомств. 29 сентября 1920 г. на заседании Президиума Смоленского губисполкома слушалось «Ходатайство Коменданта Концентрационного Лагеря о необходимости открыть второй лагерь принудительных работ в г. Смоленске и об отводе для этого помещения Синагоги по бывшей Кадетской улице». Но решение было однозначным — «отказать»².

В феврале 1921 г. губернский отдел юстиции начал следствие по делу «Общества пособия бедным иудейского вероисповедания» Смоленска. В качестве обвиняемых были привлечены 6 руководителей общества. В том числе председатель правления З. Ш. Зингель. В постановлении губюста указывалось на «1. — незаконность существования означенного общества;

¹ Лызлова Т. Дореволюционная история еврейской общины г. Смоленска // Край Смоленский. 2012. № 2. — Электронный ресурс: URL: <http://kraismol.ru/%D1%81%D0%BE%D0%B1%D1%8B%D1%82%D0%B8%D1%8F/%D0%BA%D1%83%D0%BB%D1%8C%D1%82%D1%83%D1%80%D0%B0/2012-%E2%84%962/> (дата обращения: 10.04.2025).

² ГАСО. Ф. 3. Оп. 1. Д. 348. Л. 108 об.

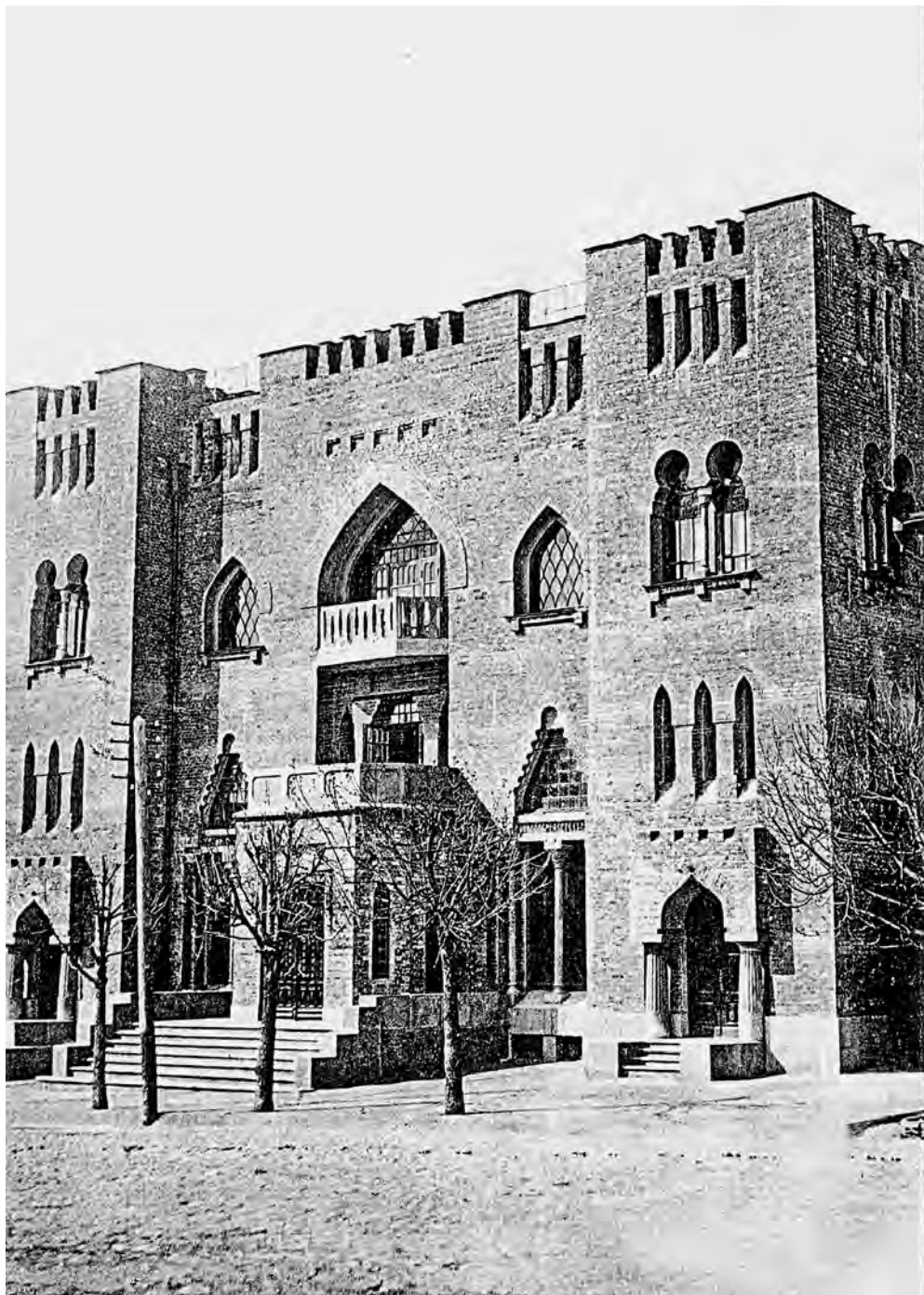


Рис. 1. Смоленская хоральная синагога. Дореволюционная открытка

Источник: URL: https://cdn.ruwiki.ru/commons/wiki/files/2/26/Smolensk_by_Verzilov_Store_Publication_-_068._Синагога_Смоленск.jpg

2. — целый ряд противозаконных деяний правления названного общества, выразившихся в пособничестве спекуляции, нарушении декрета социальной помощи и др.; 3. — что дело это аналогично имеющемуся в производстве делу Епархиального Совета»¹. В ходе следствия это дело объединили с делами Епархиального Совета Смоленской епархии РПЦ и ксендза А. Ю. Щавинского. Членов общества обвиняли «в содействии контрреволюции», а одного из его членов — раввина Гинзбурга — «в неисполнении декретов Советской власти». Кроме того, «всем членам иудейского общества инкриминировалась незаконная финансовая деятельность». На волне подготовки этого процесса был поднят вопрос об изъятии у иудейской общины хоральной синагоги и устройстве в ее здании театра.

С 9 по 17 мая 1921 г. происходило слушание «дела смоленского духовенства» в губернском революционном трибунале. В приговоре была отмечена «доказанность вины каждой из групп подсудимых». Но результат оказался очень мягким: «главные обвиняемые были приговорены к лишению свободы на два года, но тут же освобождались по амнистии к 3-й годовщине Октябрьской революции. В одном из пунктов приговора значилось: «Помещение хоральной синагоги, которые не использовались для богослужения, а для незаконных собраний и сборищ “Об-ва помощи бедным иудейского вероисповедания” передать в ведение Губ. Отдела народного образования для культурно-просветительных надобностей и просвещения трудящихся Смоленска»². Еще во время процесса губернский отдел народного образования и заведующий художественным подотделом губисполкома выдвинули предложение «о возможности занятия помещения синагоги под театр»³. В главной губернской газете было сообщено, что 15 мая на собрании евреев-коммунистов Смоленска была принята резолюция, в которой говорилось: «1) ...положение Гостеатра катастрофическое и... Смоленску угрожает остаться без театра. 2) ...еврейский рабочий клуб не может широко распространять культурно-просветительную работу между еврейскими рабочими массами, потому что у него нет надлежащего помещения. 3) Принимая во внимание, что Смоленская хоральная синагога, как и все остальные синагоги, является оплотом буржуазии для распространения клерикальных и контрреволюционных идей среди трудящихся масс, собрание принимает: а) Что такие учреждения не могут быть терпимы при диктатуре пролетариата, б) Закрыть хоральную синагогу и передать здание в распо-

¹ Каиль М. В. Антицерковный процесс 1920–1921 гг. на Смоленщине. — Электронный ресурс: URL: <http://rodnaya-istoriya.ru/index.php/istoriya-cerkvi/2-ie-patriarshiie-periods-noyabrya-1917-g/anticerkovniie-process-1920-1921-gg.-na-smolenshine.html> (дата обращения: 11.05.2025).

² ГАСО. Ф. 13. Оп. 1. Д. 157. Л. 99–99 об.

³ Там же. Л. 66.

ряжение Губотнаробраза для помещения туда Гостеатра и еврейского рабочего клуба»¹.

8 августа Смоленский губисполком принял решение «о предоставлении верхней части помещения хоральной синагоги для помещения клуба имени рабочего Леккерта»². Об этом была поставлена в известность община синагоги, которой было предложено начать переговоры о заключении договора «на пользование нижней частью... и находящегося в ней инвентаря»³. Однако представители верующих на переговоры в губюст не явились. Через своего представителя они заявили: «...община наша никоим образом не может согласиться на такое условие, как занятие Хор. Синагоги, или какого-нибудь другого отделения храма, предназначенного для богослужения, — под клуб, что противоречит декрету об отделении церкви от государства вообще и постановлению ВЦИК от 1/8 по отношению к нашей синагоге в частности»⁴. После этого отдел юстиции обратился в губисполком с просьбой «разрешить использовать для общественных нужд... всю Синагогу (на основании декрета об отделении церкви от Государства: когда верующие при том или ином храме отказываются взять имущество по договору — подлежит закрытию)»⁵. Но члены общины не собирались прекращать борьбу. Они вновь обратились во ВЦИК. В результате на заседании его Президиума было принято следующее постановление: «Отменить пункт 2-й постановления Смоленского Губисполкома от 8/VIII с/г. ... и предложить занять под клуб помещение, занимаемое ныне правлением синагоги, а верхнюю часть помещения оставить для молящихся, на основании заключенного с Еврейской общиной договора»⁶.

Кампания по изъятию церковных ценностей, проходившая в 1922 г. коснулась и иудейских молитвенных домов. Так, в конце марта было произведено изъятие ценностей в хоральной синагоге Смоленска⁷. В то же время часть ценностей, находившихся в ней, удалось сохранить. Это выяснилось в начале следующего, 1923 г. В конце января 1923 г. в «Рабочем пути» появилась заметка, извещавшая о краже, совершенной в хоральной синагоге. В ней говорилось: «Из еврейской хоральной синагоги по Социалистической ул. совершена крупная кража: похищены одна серебряная (8 ф.) корона торы, серебряная ручка (указатель), 2 серебрян. ветки, шелков. занавесы, бархатная скатерть и др. Вещи оцениваются в 40—50 миллиардов руб. Они принадлежат Двинской синагоге»⁸. 2 февраля в этой же газете появилась

¹ Рабочий путь. 1921. 18 мая. № 167.

² ГАСО. Ф. 13. Оп. 1. Д. 157. Л. 140.

³ Там же. Л. 166.

⁴ Там же. Л. 167.

⁵ Там же. Л. 166.

⁶ Там же. Л. 140.

⁷ Рабочий путь. 1922. 1 апреля. № 71.

⁸ Там же. 1923. 25 января. № 17.

заметка «Почему не изъяли?». Ее автор задавался вопросом: почему похищенные ценности «не были изъяты во время голода в Поволжье, а изъяты теперь каким-то ловкачем»¹. Спустя неделю последовало разъяснение от правления синагоги, в котором говорилось: «...правление просит напечатать нижеследующее: г. Двинск принадлежит Латвии. Поэтому комиссия, производившая изъятие ценностей из Смоленской хоральной синагоги, оставила означенные ценности Двинской синагоги как не подлежащие изъятию.

Стоимость похищенных вещей из синагоги не 40–50 миллиардов, а только 5 (пять), как заявлено было и запротоколировано в Губрозыске»².

До второй половины 1920-х гг. власть терпимо относилась к иудейским общинам. В свою очередь, их руководство и рядовые члены старались постоянно подчеркивать свою лояльность по отношению к существующему режиму. Особенно это проявилось в дни прощания с В. И. Лениным в начале 1924 г. В субботу 26 января накануне его похорон «во всех еврейских молитвенных домах» Смоленска «были совершены заупокойные богослужения». В хоральной синагоге раввин Вайсборд, возглавлявший службу, произнес слово, в котором «отметил, что еврейство никогда не забудет имени покойного, так как он дал возможность евреям забыть о гонениях и погромах, под страхом которых приходилось жить даже при Керенском»³.

Но наряду с этим продолжалась и постепенно активизировалась борьба против религии. В декабре 1925 г. на открытии 2-й губернской конференции Союза безбожников СССР с приветствием от «безбожников-евреев» выступал преподаватель Смоленского университета Г. Л. Хенох. Он заявил: «Среди евреев наблюдается большой сдвиг в сторону безбожия. Ранее выступления безбожников евреев не допускались в русской аудитории: “Мол евреи нападают на христианскую религию”, теперь же хороший антирелигиозный еврей — желанный гость для всех аудиторий. Еврейская религия имеет свои специфические особенности, вроде еврейская буржуазия дурачит так: “религия сохраняет единство евреев”, и поэтому задачи, стоящие перед антирелигиозными работниками в этой области, очень трудные. Их надо побороть. И 2-я Губконференция даст директивы в этой работе, даст указания в сплочении всех народов мира без различия национальностей в одну безбожную, революционно-коммунистическую семью»⁴.

Весной 1928 г., в преддверии еврейской Пасхи, в Смоленске развернулась кампания по закрытию хоральной синагоги. Еще в начале года состоялась первая губернская конференция трудящихся евреев. На ней говори-

¹ Там же. 2 февраля. № 24.

² Там же. 9 февраля. № 30.

³ Рабочий путь. 1924. 31 января. № 26.

⁴ ГАСО. Ф. 3196. Оп. 1. Д. 2. Л. 1.

лось о необходимости усиления еврейского клуба в Смоленске и о том, что его тесное и сырое помещение совершенно для этого непригодно. В связи с этим в резолюции было указано: «Конференция считает необходимым передать Смоленскую большую хоральную синагогу под еврейский рабочий клуб»¹. Через некоторое время 143 еврея, рабочих фабрики «Красный швейник», обратились в президиум губернского совета профсоюзов с письмом, в котором содержалось требование «поставить вопрос перед соответствующими органами об изъятии хоральной синагоги для еврейского рабочего клуба». В свою очередь, «президиум ГСПС постановил: передать данный вопрос на обсуждение широких трудящихся еврейских масс Смоленска»². В Смоленске начали организовываться митинги и собрания трудящихся евреев, на которых выносились резолюции за закрытие синагоги. Поддержали эту кампанию и представители интеллигенции. За относительно короткий срок под воззванием о закрытии синагоги «подписалось около 5-ти тысяч трудящихся евреев»³. В защиту синагоги высказались представители хасидской общины и даже некоторые православные священники. На собрании комсомольской ячейки еврейской девятилетки один из школьников (не комсомолец) внес резолюцию в защиту синагоги. В ней говорилось, что хоральная синагога Смоленска — это «историческое место». Указывалось на то, что ее закрытие — это «удар по широким еврейским массам», которые «без синагоги окажутся подобно первобытным людям». Отмечалась и «нецелесообразность» подобного шага «по отношению к национальным меньшинствам»⁴.

В канун Пасхи, в сейдер, в клубе кустарей была вывешена стенгазета. В ее передовице «кустарь-стенкор вместо “четырёх вопросов”, которые задаются верующими в пасхальную ночь» обратился «к кустарям с совершенно иными вопросами: 1) почему хоральная синагога в будние дни пуста и в пасху также не переполнена, 2) почему клерикалы-раввины, резники и компания весь год живут лучше, чем кустарь, а во время пасхи и подавно, 3) к чему нам целый год проводить культработу в сыром подвале. «Заключение звучало следующим образом: «Единственный верный ответ на все эти вопросы будет, если мы распрощаемся и навсегда с раввинами и их прихвостнями, а хоральную синагогу займем под еврейский клуб». Автор другой заметки задавался вопросом: «Не пора ли нам перестать печь мацу?» Сам вечер в канун пасхи начался с антирелигиозного доклада. Затем «присутствующие единогласно» приняли «резолюцию с требованием изъятия синагоги для еврейского клуба». Завершился вечер небольшой пьесой «из

¹ Рабочий путь. 1928. 4 апреля. № 80.

² Там же. 3 апреля. № 79.

³ Там же. 4 августа. № 180.

⁴ Там же. 6 апреля. № 82.

революционного движения 1905 г. «Отец и сын»», поставленной силами еврейского драмкружка»¹.

В одной из корреспонденций, связанной с кампанией по закрытию синагоги, отмечалось, что средний возраст ее старост составляет 62 года. Кроме того, указывалось: «В прошлом году годовой бюджет синагоги равнялся 5404 рублям 58 коп. Из этих денег 3620 р. пошло на оплату кантора, хора и служащих, а на ремонт — только 232 р. 87 к. В этом году бюджет вырос до 6050 р. Из этих денег 4000 р. пойдет на оплату кантора, хора и служащих, а на ремонт — не больше 300 руб.»².

Но члены общины синагоги и ее руководство пытались активно сопротивляться. Был организован сбор подписей «по всем синагогам (и по квартирам) ... за необходимость хоральной синагоги». При этом призывали подписываться всех членов еврейских семейств, даже женщин и несовершеннолетних. Сбор подписей происходил и в самой хоральной синагоге. Корреспондент главной губернской газеты так описывал его проведение: «В “фойе” синагоги стоят два стола, где собирают подписи к заявлению об оставлении хоральной синагоги. Каждый входящий торжественно атакуется, его тащат за фалды пальто, за руки приложить свою подпись — Попробуйте не подписать! И около одного стола — до чего предусмотрительный народ! — стоит мальчик, по обличию русский, подписывающийся за стариков, которые не хотят в праздник писать — по закону этого нельзя»³.

Автор еще одной публикации в «Рабочем пути» призывал: «Горсовету надо ставить вопрос в другой плоскости: учесть количество верующих и неверующих евреев и распределить пустующие синагоги так, чтобы они не пустовали... Тем паче, что по договору арендаторы общественных зданий обязуются сохранять здания в исправности, а правление хоральной синагоги не выполнило взятых на себя обязанностей: всю зиму (из-за отсутствия не платного “миньена” (десяток-кворум)) синагога не отапливалась, несмотря на то, что котельная парового отделения и сеть в исправности. За одно это нарушение договора горсовету как хорошему хозяину города следовало: договор расторгнуть, правление оштрафовать, наказать и договор с нехозяйственным арендатором не возобновлять»⁴. В выступлениях на митингах и собраниях и в публикациях по поводу изъятия синагоги особо подчеркивалось, что ее здание из-за бесхозяйственного отношения руководства общины разрушается, в частности: «Подвал залит водой... и туда никто не заглядывает. Да и как ремонтировать, если львиная доля синаго-

¹ Там же.

² Там же. 7 апреля. № 83.

³ Там же.

⁴ Там же. 8 апреля. № 84.

гального бюджета идет на оплату кантора?! За пасхальную неделю он получает несколько сот рублей. Фундамент синагоги разрушается. Каменная ограда во дворе грозит обвалом»¹.

27 июля 1928 г. президиум Смоленского губисполкома «рассмотрел дело о нарушении еврейской общиной верующих договора о пользовании хоральной синагогой». Одновременно рассматривалось «ходатайство трудящихся масс еврейского населения Смоленска о закрытии хоральной синагоги и передачи здания ее под еврейский рабочий клуб». Постановление, принятое по результатам рассмотрения данных вопросов гласило: «1) На основании постановления ВЦИК от 19/IV-1923 г. ... о порядке расторжения договоров группами верующих и о закрытии церквей и монастырей и пункта 4-го инструкции НКЮ и НКВД от 19/VI-1923 г. — заключенный с общиной верующих 2-го марта 1925 г. договор о пользовании хоральной синагогой — расторгнуть. 2) В соответствии с запросами трудящихся масс еврейского населения Смоленска хоральную синагогу как молитвенный дом закрыть, предоставив здание под устройство еврейского рабочего клуба». В ответ представители синагогальной общины пытались организовать акции протеста. 29 июля бывший общественный раввин Смоленска Фридман, «выступил в синагоге с речью, направленной против справедливого требования еврейских трудящихся». Среди прочего он отметил, «что бывший председатель губпрофсовета Алексеенков поднял кампанию против синагоги потому, что он хотел получить взятку». Также он «настойчиво заявил, что это-де наше здание, выстроено на наши средства и оно должно остаться за нами».

31 июля «президиум губисполкома заслушал ходатайство правления хоральной синагоги и уполномоченных от еврейской общины верующих с просьбой пересмотреть постановление губисполкома... о расторжении договора с означенной общиной и закрытии синагоги как молитвенного дома». На заседании президиума присутствовали и представители «трудящихся масс еврейского населения Смоленска». Представители общины указывали на то, что принятое решение не имеет законных оснований. При этом они сравнили действия представителей советской власти с действиями чиновников царского режима в эпоху Столыпина. Дело в том, что через несколько лет после постройки и освящения Смоленской синагоги с нее по правительственному распоряжению были сняты купола. Но эти доводы получили обратный эффект. В постановлении президиума говорилось: «Считая, что допущенная в докладной записке представителей общины верующих евреев аналогия мероприятий советской власти со столыпинщиной в достаточной мере характеризует политический облик руководящей группы, путем обмана ведущей за собой часть еврейского населения,

¹ Там же. 10 апреля. № 85.

и еще больше убеждает ГИК в необходимости передачи синагоги для удовлетворения культурных нужд большинства трудящихся евреев»¹.

После этого община синагоги отправила делегацию во ВЦИК, чтобы отстоять свое молитвенное здание. Одним из главных их аргументов было то, что в Смоленске насчитывается 3000 верующих евреев.

2 и 3 августа в Смоленске «были организованы митинги трудящихся — евреев». На них принимались резолюции, одобряющее решение губисполкома и требовавшие от ВЦИК утвердить его. Большой общегородской митинг, посвященный передаче хоральной синагоги под клуб, состоялся 7 августа в помещении цирка². На нем было решено отправить в Москву, во ВЦИК, свою делегацию из трех человек, которая должна была способствовать ускорению решения вопроса о синагоге³.

В это же время общины других синагог Смоленска решили каждую субботу отправлять своих представителей в хоральную синагогу на собрания ее защитников. Борьба за главную Смоленскую синагогу приобретала очень жесткие формы. Это отражалось и на внутренней жизни многих еврейских семей. Даже сын раввина Вайсборда, возглавлявшего общину хоральной синагоги, как сообщалось в прессе, «ушел от своего отца и активно агитирует за передачу синагоги под клуб»⁴.

В середине сентября ВЦИК утвердил решение Смоленских властей относительно хоральной синагоги. В местной печати сообщалось: «В ходатайстве верующих о предоставлении им синагоги для исполнения религиозного культа, — за малочисленностью верующих отказано. Ключи переданы комиссии от трудящихся евреев»⁵.

15 сентября профсоюзными организациями был организован митинг по случаю открытия клуба трудящихся евреев Смоленска. Над зданием уже бывшей синагоги был поднят красный флаг. Внутреннее убранство нового клуба выглядело так: «Вот большой верхний зал синагоги. Прямо на возвышении — знамена, и среди них бархатное знамя тех, кто начал кампанию за передачу синагоги, знамя рабочих “Красного швейника”. Балкон уже обрамляют наскоро написанные лозунги на еврейском и русском языках. Лозунги зовут к культуре, призывают к борьбе с врагами строительства... На возвышении уже все приготовлено для открытия торжественного заседания. Боковые тумбы, служившие когда-то нуждам обрядов, представляют собой трибуны. Тут же стоит громоздкий рояль...»

День открытия клуба был дождливым. По этому поводу в среде собравшихся произошел следующий разговор: «Фу, черт... Льет и льет... Прямо как

¹ Рабочий путь. 1928. 4 августа. № 180.

² Там же. 5 августа. № 181.

³ Там же. 9 августа. № 183.

⁴ Там же. 8 августа. № 182.

⁵ Там же. 14 сентября. № 214.



Рис. 2. Кинотеатр «Пятнадцатый» в Смоленске. Фотография середины 1930-х гг.

Источник: Электронный ресурс: URL: https://sun6-22.userapi.com/impq/qACE6rSCAkBLB-mv1-EQV-XxNliW7NpxcfM-qjlg/AcXy6KAz4Jo.jpg?size=1436x1065&quality=95&sign=d4ceff183bed2897878033f51b9a17be&c_uniq_tag=a7yFb-E5IpYxAqtR_IDZO2A-myYeCuDujmt-VErYntI&type=album

Фридман дождь наслал на безбожников. — Ну ничего... Фридману тоже сегодня несладко. У “них” ведь также сегодня боевой день — праздники заходят.

В ходе митинга рабочий электростанции Хабас, обращаясь к собравшимся, сказал: «И русские и еврейские безбожники одержали в последние дни две крупнейшие победы. Вы отвоевали здание синагоги, мы, рабочие электрички, получили под клуб богоматерскую церковь. Взаимные поздравления!»¹

В ходе фронтального наступления на религию, развернувшегося в годы первых пятилеток, прекратили существование еще несколько синагог Смоленска.

В 15-ю годовщину Октябрьской революции (9 ноября 1932 г.) в помещении бывшей хоральной синагоги был открыт кинотеатр «Пятнадцатый». При этом «кинотеатр открылся с большими недоделками»².

¹ Там же. 16 сентября. № 216.

² Тимошенко М. Из истории Смоленских кинотеатров // Край Смоленский. Научно-популярный журнал. 2023. № 5. С. 47.



Рис. 3. «Солдатское кино» в помещении бывшей хоральной синагоги в Смоленске во время оккупации.

Источник: Электронный ресурс: URL: https://farm2.staticflickr.com/1835/42852289015_30421f23aa_o.jpg

Перед самой Великой Отечественной войны «решением исполнительного комитета городского Совета депутатов трудящихся от 25 января 1941 г. кинотеатр “Пятнадцатый” с 1 февраля 1941 г. был переименован в кинотеатр “Октябрь”»¹. Впоследствии, уже после войны, наименование «Октябрь» получил другой смоленский кинотеатр.

В воспоминаниях известного писателя Б. Л. Васильева, родившегося и проведшего большую часть детства в Смоленске есть такие строки: «...Мы живем в центре, а я учусь в 1-м классе 13-й образцовой школы имени Бубнова, что напротив часов. И как-то входит невероятно радостная бабушка:

— Эля, это чудо! Я устроилась билетершей в пятнадцатую синагогу!

Бабушка путала многое по легкомысленности, трогательно пронесенной ею сквозь все три революции, германскую и гражданскую войны, нэп, коллективизацию и начало первой пятилетки. В помещении бывшей синагоги ныне располагался театр, который смоляне называли

¹ Тимошенков М. Из истории Смоленских кинотеатров. С. 48.



Рис. 4. Здание бывшей хоральной синагоги в процессе перестройки.
Фотография 1950-х гг.

Источник: Электронный ресурс: URL: https://pastvu.com/_p/a/4/f/2/4f2074fepdx3hlwsh7.jpg

Пятнадцатым. Вот с этого бабушкиного заявления и началось мое знакомство с кинематографом, поскольку кинотеатр оказался ближе, чем школа»¹.

В годы Великой Отечественной войны, в период оккупации Смоленска, в бывшей синагоге расположился кинематограф, обслуживавший солдат вермахта. Во время боев за освобождение города здание пострадало от пожара, но серьезных повреждений не получило. Однако «в ходе послевоенного восстановления» его облик «радикально изменился. От изначального мавританского стиля не осталось и следа, его сменил сталинский неоклассицизм. Сейчас в этом здании располагается Смоленский колледж телекоммуникаций»².

¹ *Васильев Б. Л.* Летят мои кони. — Электронный ресурс: URL: <https://nice-books.net/books/dokumentalnye-knigi/biografii-i-memuary/page-10-29487-boris-vasilev-letyat-moi-koni.html> (дата обращения: 15.04.2025).

² *Амелин С. А., Ивочкин Д. А., Трапезников И. А.* Смоленск в оккупации. Фотоальбом. СПб., 2015. С. 198.

Список сокращений

ВЦИК — Всероссийский центральный исполнительный комитет

ГАСО — Государственный архив Смоленской области

ГИК — Губернский исполнительный комитет

ГСПС — Государственный совет профсоюзов

НКЮ — Народный комиссариат юстиции

НКВД — Народный комиссариат внутренних дел

РПЦ — Русская православная церковь

Из истории улицы Сретенки

*Юлия Абрамовна Лихтер,
Николай Владимирович Фролов,
Константин Александрович Егоров
ООО Археологические изыскания в строительстве, г. Москва*

В 2021 г. при раскопках по адресу Сретенка 13/26 — Пушкарёв 26 был обнаружен свинцовый четырехгранный волчок с еврейскими буквами на каждой грани (№ оп. — 637).

Находка происходит из **Сооружения 9 (9а)**. Оно состоит из собственно сооружения 9 (горизонт разрушения), ямы над ним и сооружения 9а — засыпанного колодца, значительно заглублённого в материк. Фиксируется на границе квадратов 29К и 30К. На уровне фиксации (–65–70 см) имеет вид пятна плотной обожженной глины. Зафиксированные размеры сооружения 9 составили 70 × 45 см. В структуре отмечены отдельные кирпичи. С сооружением 9 связаны слои битого кирпича и глины, отмеченные к востоку от сооружения. На уровне –160 см сооружение 9 выглядело как прямоугольное пятно светло-коричневой супеси с щебнем, известью, битым кирпичом; оно находилось на границе квадратов 30К/31К. Размеры пятна составляли 200 × 180 см. К северу от пятна, примыкая к нему, был зафиксирован верхний венец нижней части сооружения 9а (гл. –151–153 см).

Внешнее заполнение сооружения представлено глиной с битым кирпичом. В нижней части, с уровня –151 см, сооружение представляет собой яму колодца. Заполнение до уровня –260 см (в среднем) представлено темно-коричневой супесью с щебнем, битым кирпичом, известью; до уровня –280 см (в среднем) светло-коричневым суглинком; ниже — темно-коричневая супесь с битым кирпичом и известью. Функциональное назначение сооружения — выгребная яма. Датируется рубежом XIX–XX вв.

Из всего разнообразия находок в этом комплексе, помимо волчка, о котором пойдет речь в данной статье, упомянем гладкие расписные изразцы — белые с синей кобальтовой рамкой, датирующиеся XIX веком¹,

¹ Киселёв И. А. Архитектурные детали в русском зодчестве XVIII–XIX веков. М., 2005. С. 141, 145.

и с мраморовидной поливой, датирующиеся второй половиной — концом XVIII в.¹

Волчок состоит из длинной вертикальной граненой ручки, ребристого тулова и короткой граненой ножки. Общая высота волчка 2,89 см; высота ручки — 1,68 см; ширина ручки вверху — $0,33 \times 0,31$ см; ширина ручки внизу — $0,41 \times 0,41$ см; высота тулова — 1,18 см; ширина тулова вверху — $1,85 \times 1,82$ см; ширина тулова внизу — $1,83 \times 1,80$ см; толщина тулова — 0,2 см; Размер лопастей: высота — 1,14 см; ширина — 0,71 см; толщина — 0,20 см; Размер ножки: высота ножки — 1,68 см; ширина ножки вверху — $0,60 \times 0,48$ см; ширина ножки внизу — $0,35 \times 0,40$ см. Тулово составлено из четырех лопастей, имеющих вид страницы книги. В месте соединения лопастей ивритские буквы: **нун; гимел; хэй; шин** (см. рис. 1 на вклейке). Волчок отлит в рельефную форму с буквами.

Такие волчки — принадлежность еврейского религиозного праздника Ханука, на идиш он называется *дрейдл*, на иврите — *сэвивон*. Происхождение Хануки связано с историей государства Иудея. После смерти Александра Македонского Иудея входила в состав царства Селевкидов. Во время правления царя Антиоха IV (II) евреям было запрещено исповедовать иудаизм, а в Храме были установлены статуи греческих богов. Это привело к восстанию под руководством Маккавеев. В 165 г. до н. э. царские войска были изгнаны из Иерусалима и храм очищен от статуй, поклонение которым запрещает иудейская религия. Храм необходимо было освятить заново и наполнить светильники освященным маслом. В храме был найден небольшой сосуд с маслом, освященным и запечатанным еще первосвященником Йохананом. Он один не был вскрыт солдатами и, следовательно, его содержимое оставалось не оскверненным. Этого масла должно было хватить на один день, а для приготовления новой порции требовалось 8 дней. По религиозному преданию, Всевышний сотворил чудо, и масло в меноре горело 8 дней. В память этого чуда на праздник Хануки зажигают свечи: в первый день — одну, во второй — две, и так до восьмого дня, когда горят 8 свечей. В праздничном светильнике, Ханукие, предусмотрено место еще для одной свечи, называемой *шамаш* — «служка», от которой зажигают все остальные. Поэтому фактически каждый день горит на одну свечу больше — в первый день две, во второй — три, в последний — девять.

По религиозному преданию, власти империи запрещали евреям изучать Тору (Пятикнижие Моисеево), являвшуюся важной частью еврейской истории и религии. Дети все равно собирались на занятия, но приносили с собой волчки и, когда появлялись стражники, делали вид, что играют. В память об этом в Хануку играют в дрейдл. Игра и связанные с ней

¹ Полюлях А. А. Об одном из видов московских изразцов: изразцы с мраморовидным декором // Археология Подмосковья. Материалы научного семинара. Вып. 15. М., 2019. С. 428.

обычай у евреев России в XIX — начале XX в. описаны в рассказе «Ханукальные деньги» классика литературы на идиш Шолом-Алейхема¹.

На каждую из четырех граней волчка нанесено по букве из еврейского алфавита. Первые три постоянные — **нун**, **гимел**, **һэй**. Последней на Земле Израиля пишется буква **пей**, а в диаспоре — буква **шин**. Эти буквы представляют собой аббревиатуру фразы *Нэс гадоль хая по (шам)* — «Чудо великое было здесь (там)». За пределами Израиля, в диаспоре (на иврите — *галут*), говорят: «Чудо великое было там» и пишут: **нун**, **гимел**, **һэй**, **шин**². На нашем волчке нанесена буква **шин** (рис. 2 на вклейке). В самом Израиле говорят: «Чудо великое было здесь» и пишут: **нун**, **гимел**, **һэй**, **пей** (рис. 3 на вклейке).

Евреи начали селиться в Москве в XVII в. Среди первых жителей Мещанской слободы в Москве, согласно переписям 1676 г. и 1684 г., было несколько евреев-выкрестов. Жили выкресты и в московской Новоиноземной слободе. К 1890 г. число евреев в городе возросло до 40 000 человек. В этот период были построены в Москве главные синагоги, гимназии и благотворительные заведения общины. Большинство из этих зданий находилось в районе Марьиной рощи, в бывшей Немецкой слободе и в Зарядье. На Сретенке существовала Межевая синагога (Мясной переулок, 1; сейчас — Последний переулок)³.

Все синагоги, а также молельные дома, были расположены, как сейчас принято говорить, «в шаговой доступности» от мест проживания еврейского населения Москвы XIX в., что важно в том числе для религиозной традиции шаббата, когда запрещено производить определенные действия, в том числе передвигаться на дальние расстояния.

Скорее всего, учитывая археологическую и историческую составляющую ситуации находки, волчок мог принадлежать одному из членов еврейской диаспоры, проживавшему в Москве в конце XIX — начале XX в. Согласно архивным документам, в исследуемом квартале часть земли, принадлежавшей почетной потомственной гражданке Е. М. Котовой, в 1914 г. арендовал Давид Аронович Шустер⁴. По данным, относящимся к 1900 г., в доме, выходявшем фасадом на ул. Сретенку, было несколько торговых заведений, среди которых значился табачный магазин Зуслевича⁵.

¹ Шолом-Алейхем. Ханукальные деньги // Шолом-Алейхем. Собрание сочинений. Т. 5. М., 1961. С. 372–386.

² См.: Телушкин Й. Еврейский мир: Важнейшие знания о еврейском народе, его истории и религии. М., 1992.

³ Лобовская М. А. Путеводитель по еврейской Москве. Евреи в Москве: исторический очерк // Москва еврейская. Сборник статей и материалов. М., 2003. С. 10.

⁴ ЦИАМ. Ф. 179. Оп. 63. Д. 13130.

⁵ Историко-градостроительные исследования территории по адресу: улица Сретенка, 13/23/26 (квартал № 266). М., 2005. С. 11–12 // ГУОП г. Москвы. НИМЦ. Документальные фонды. Шифр 139/05.

Таким образом, этот небольшой и, на первый взгляд, невыразительный предмет открывает нам еще одну страничку истории улицы Сретенки и жизни евреев в Москве.

От редакции: Музеолог к. и. н. В. Ю. Дукельский в 2009 г. информировал одного из составителей сборника — В. Я. Петрухина — о случайной находке ажурного волчка и контейнера для этих предметов (рис. 4 на вклейке) в поле у «культурного места» отдыха московской интеллигенции, в г. Таруса.

Редколлегия также признательна д. и. н. С. А. Пивоварчику (Гродненский университет) за возможность опубликовать аналогичную находку из его раскопок в г. Гродно (рис. 5 на вклейке), где существовала обширная иудейская община.

Список сокращений

ГУОП — Главное управление охраны памятников

НИМЦ — Научно-исследовательский методический центр

ЦИАМ — Центральный исторический архив Москвы

Содержание

Предисловие (от редколлегии)	7
К ПРЕДЫСТОРИИ АВРААМИЧЕСКИХ РЕЛИГИЙ	
<i>Шнирельман В. А.</i> Стадо Авраамова: экология и древние хозяйственные системы (из архива ученого)	11
МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ В СВЕТЕ АРХЕОЛОГИИ	
<i>Аржанцева И. А.</i> Охотник на оленей: адаптация и трансформация образа (культ Святого Евстафия на Северном Кавказе)	45
<i>Вишневская Н. Ю.</i> Археологический артефакт как отражение историко-культурных процессов	66
<i>Михеева А. А.</i> Восточно-сирийское христианство в Средней Азии. Свидетельства археологических источников IV – нач. XIII в.: церкви и монастыри	75
МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ ГЛАЗАМИ СРЕДНЕВЕКОВЫХ КНИЖНИКОВ	
<i>Джаксон Т. Н.</i> К дискуссии о «варяжском христианстве»	91
<i>Мельников Г. П.</i> Евреи, Махарал и Голем в рудольфинской Праге	99
<i>Мельникова Е. А.</i> Святая Земля в описаниях скандинавских паломников	113
ХАЗАРИЯ В МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНОМ ПРОСТРАНСТВЕ ЕВРАЗИИ	
<i>Кашовская Н. В., Кашаев С. В.</i> Памятники горско-еврейской эпиграфики Южного Дагестана. К проблеме появления евреев на Кавказе: в позднеантичное (V–VII вв.) или хазарское (X в.) время?	131
<i>Калинина Т. М.</i> Приверженцы ислама в Хазарии (по данным арабо-персидских источников)	153
СРЕДНЕВЕКОВАЯ РУСЬ И ЕВРОПА В МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНОМ КУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ	
<i>Мишин Д. Е.</i> Одна возможная восточная параллель к «Повести временных лет»	171
<i>Турилов А. А.</i> Корпус переводных текстов в эпоху «второго южнославянского влияния»	177
<i>Чернецов А. В.</i> Бози язык — бёсове	182
<i>Юсим М. А.</i> Католик, экуменист и славяно-русский патриот. Юрий Крижанич о вере и власти	190
<i>Петрухин П. В.</i> Об одной библейской конструкции в церковнославянском и средневековой латыни	201
<i>Подосинов А. В.</i> Языческие научные представления в христианской космологии: Исидор Севильский <i>versus</i> Макробий	226
МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ В ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЕ И НА БАЛКАНАХ	
<i>Евстафьев Н. В.</i> Святые новомученики XVI в. Иоанн Серрский и Филофея Афинская: сходства и различия в судьбах	237
<i>Мочалова В. В.</i> Иудео-христианские отношения в поликонфессиональном контексте Речи Посполитой XVI в.	244
<i>Полонский Д. Г.</i> «Плач сынов Израилевых»: английский филосемитский трактат в кругах сербского православного монашества XVIII в.	259
<i>Зайцев И. В., Леонтьева А. А.</i> Евреи Хотинской райи — плательщики джизье в отражении налогового дефтера 1802 г.	277
РОССИЙСКИЕ СИНАГОГИ ВНЕ ЧЕРТЫ ОСЕДЛОСТИ	
<i>Падалко С. С.</i> Темпоральность бюрократического процесса открытия еврейских молитвенных домов за чертой оседлости во второй половине XIX — начале XX в.	295
<i>Валуев Д. В.</i> Из истории Смоленской хоральной синагоги	301
<i>Лихтер Ю. А., Фролов Н. В., Егоров К. А.</i> Из истории улицы Сретенки	314

Content

Preface (from the editorial board)	7
--	---

TOWARDS THE PREHISTORY OF THE ABRAHAMIC RELIGIONS

Shnirelman V. A. The Flock of Abraham: ecology and ancient economic systems (from the scholar's archive)	11
--	----

INTERCONFESSIONAL RELATIONS IN THE LIGHT OF ARCHAEOLOGY

Arzhantseva I. A. The deer hunter: adaptation and transformation of the image (the cult of St. Eustace in the North Caucasus)	45
Vishnevskaya N. Y. An archaeological artifact as a reflection of historical and cultural processes	66
Mikheeva A. A. East Syriac Christianity in Central Asia. Archaeological Evidence 4 th –early 13 th centuries: churches and monasteries	75

INTERCONFESSIONAL RELATIONS THROUGH THE EYES OF MEDIEVAL SCRIBES

Dzhakson N. N. On the discussion of “Varangian Christianity”	91
Melnikov D. P. Jews, Maharal and Golem in Rudolphine Prague	99
Melnikova E. A. The Holy Land in the descriptions of Scandinavian pilgrims	113

KHAZARIA IN THE INTERCONFESSIONAL SPACE OF EURASIA

Kashovskaya N. V., Kashaev S. V. Mountain Jewish Epigraphic Monuments of Southern Dagestan. On the Appearance of Jews in the Caucasus: During the Late Sasanian (5 th –7 th centuries) or Khazar (10 th century) Period?	131
Kalinina T. M. Adherents of Islam in Khazaria (according to Arab-Persian sources)	153

MEDIEVAL RUSSIA AND EUROPE IN AN INTERCONFESSIONAL CULTURAL SPACE

Mishin D. E. One possible Eastern parallel to the “Tale of Bygone Years”	171
Turilov A. A. The Corpus of Translated Texts in the Era of the “Second South Slavic Influence”	177
Chernetsov A. V. Bozi iazyk — bésove	182
Yusim M. A. Catholic, ecumenist, and Slavic-Russian patriot. Yuri Krizhanich on faith and power	190
Petrukhin P. V. On a Biblical Construction in Church Slavonic and Medieval Latin	201
Podosinov A. V. Pagan Scientific Concepts in Christian Cosmology: Isidore of Seville versus Macrobius	226

INTERCONFESSIONAL RELATIONS IN EASTERN EUROPE AND THE BALKANS

Evstafyev N. V. The 16 th -century Neomartyrs John of Serres and Philothea of Athens: Similarities and Differences in Their Lives	237
Mochalova V. V. Judeo-Christian Relations in the Multi-Confessional Context of the Polish-Lithuanian Commonwealth in the 16 th Century	244
Polonsky D. G. “The Lamentations of the Children of Israel”: An English Philo-Semitic Treatise in Serbian Orthodox Monastic Circles of the 18 th Century	259
Zaitsev I. V., Leontieva A. A. Jews of the Khotyn Raya — Jizya Payers as Reflected in the 1802 Tax Defter	277

RUSSIAN SYNAGOGUES OUTSIDE THE PALE OF SETTLEMENT

Padalko S. S. The temporality of the bureaucratic process of opening Jewish prayer houses beyond the Pale of Settlement in the second half of the 19 th and early 20 th centuries	295
Valuev D. V. From the history of the Smolensk Choral Synagogue	301
Likhter Y. A., Frolov N. V., Egorov K. A. From the history of Sretenka Street	314

ARCHAEOLOGIA АВРАНАМИСА II

ИССЛЕДОВАНИЯ В ОБЛАСТИ
МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ

Научное издание

Редактор *Т. Мастюгина*
Корректор *И. Рязанова*
Компьютерная верстка *Е. Илюшиной*
Дизайн *И. Халбаева*

ООО «Издательство «Кучково поле»
117312, г. Москва, ул. Вавилова, д. 53, к. 1, помещ. 1Н
Тел.: (495) 256 04 56; e-mail: info@kpole.ru
www.kpole.ru

Подписано в печать 19.01.2026.
Формат 165 × 235 мм. Печ. л. 20.
Тираж 300 экз. Заказ № 424.

ISBN 978-5-907813-49-6



Отпечатано в АО «Первая Образцовая типография»
Филиал «Чеховский Печатный Двор»
142300, Московская область, г. Чехов, ул. Полиграфистов, д. 1
Сайт: www.chpd.ru, E-mail: sales@chpd.ru, тел. 8(499)270-73-59

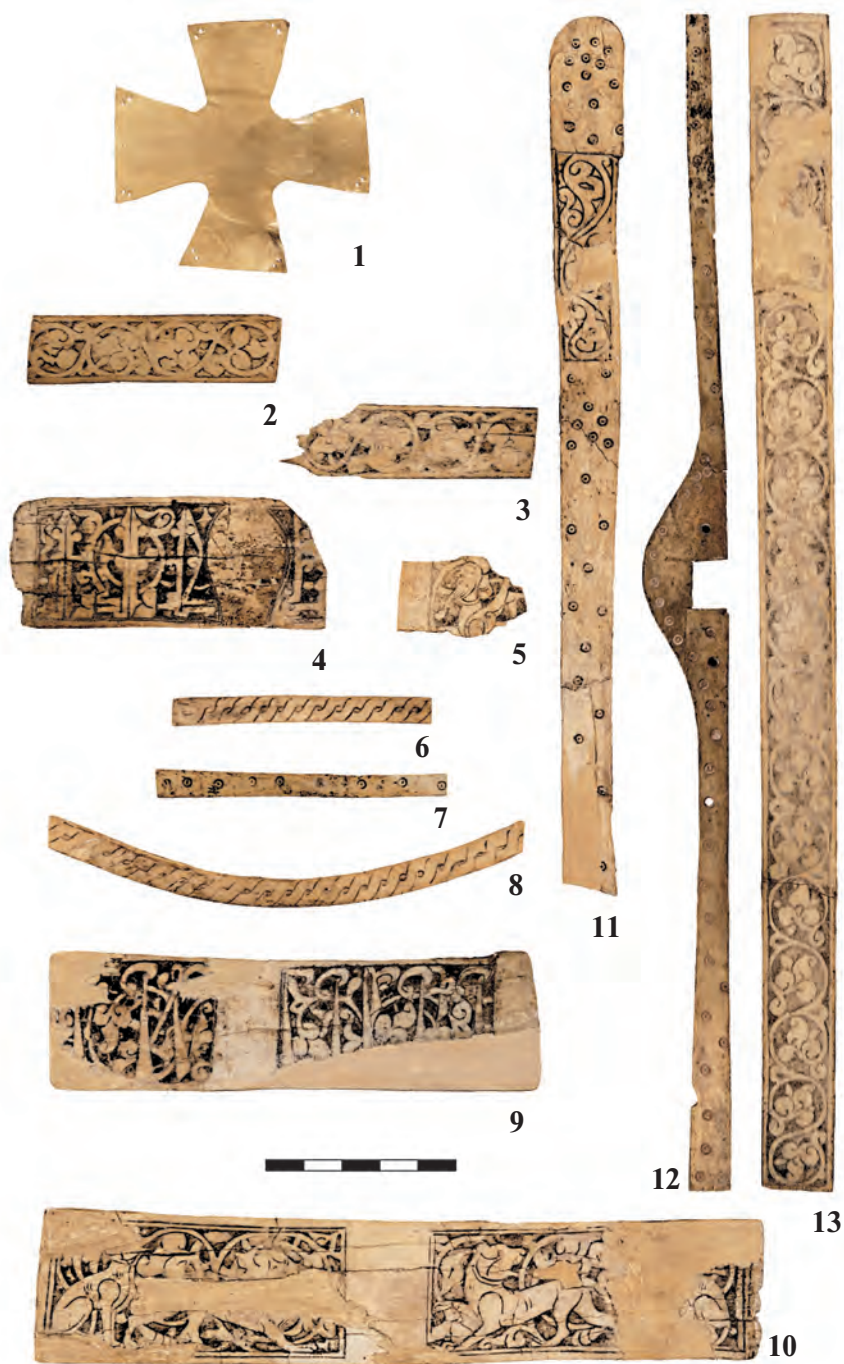


Рис. 1. Находки из погребения кон. XI–XII вв. на территории городища Дурмен под Самаркандом. 1. Нашивной крест. Золото. 2. Накладные пластины на колчан. Кость

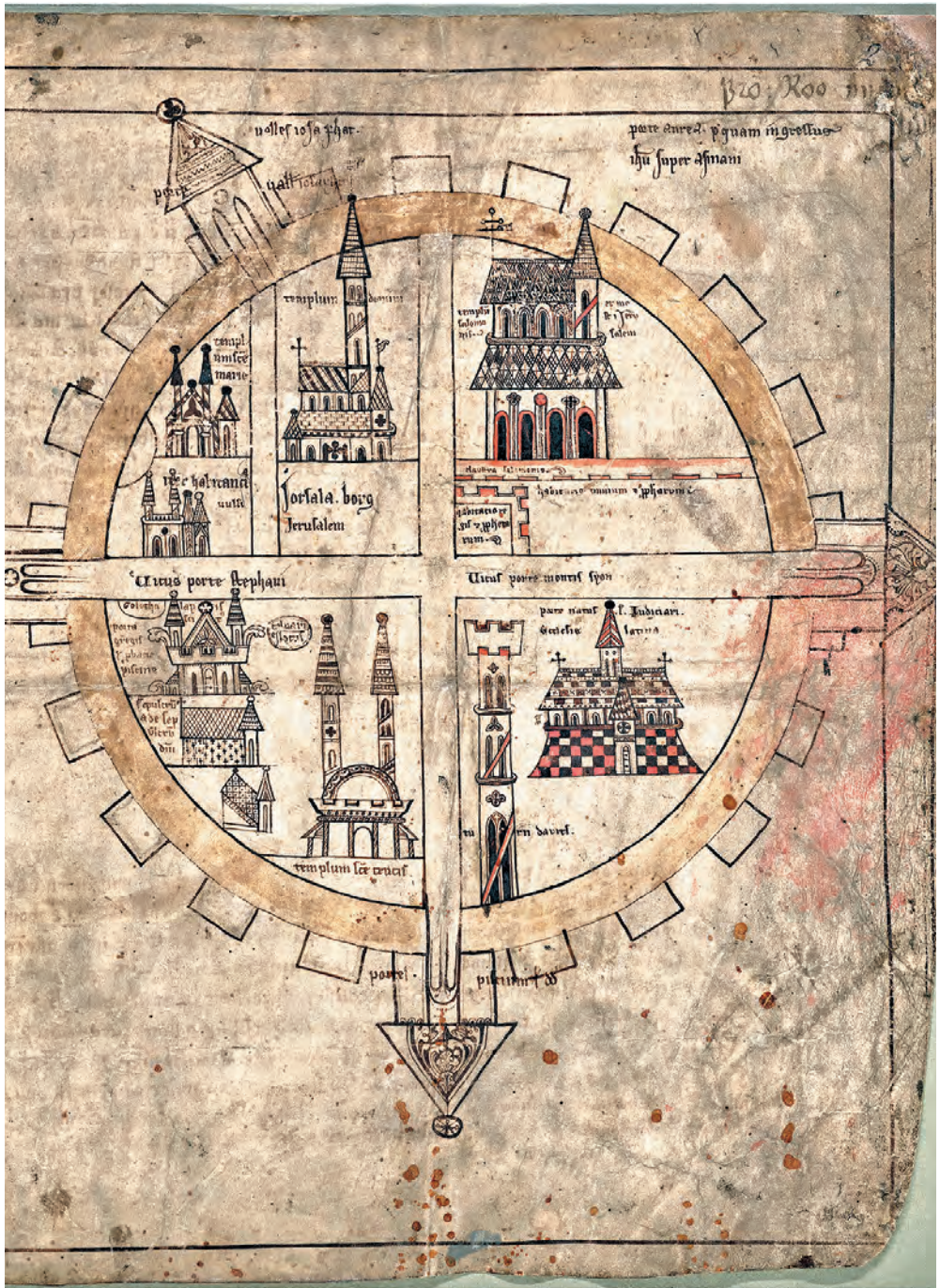


Рис. 2. План Иерусалима, AM 736 I, 4º, f. 2r



Рис. 1а, б. Раскоп синагоги I–IV вв.; Фанагория (ст. Сенная); 2022–2023 гг. Из открытых источников



Рис. 2. Иудейские надгробия из Фанагории (ст. Сенная); 2022–2023 гг. Из открытых источников



Рис. 3а. Следы пожара синагоги. Из открытых источников

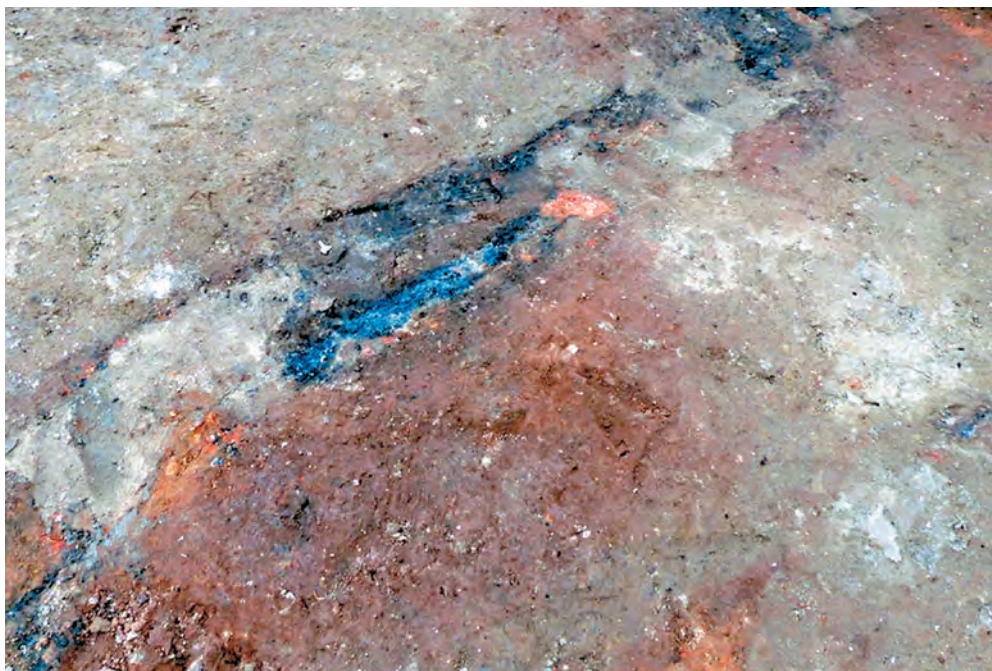


Рис. 3б. Следы пожара на синагогальных скамьях. Из открытых источников



Рис. 4а, б. Надгробие 1477 г. Хануки бен Мордехая с караимского кладбища Чуфут-Кале, Крым



Рис. 5. Надгробие 1714 г. р. Моше бен Шломо / Шельми



Рис. 1. Собрание языческих божеств. Миниатюра «Кинегетики» Псевдооппиана Апамейского, рукопись X–XI вв. *Источник:* Венеция, Марциана. Gr. Z. 479. Л. 20 об. (из открытого доступа)



Рис. 2. Идол, воздвигнутый Навуходоносором, и иудейские отроки, отказавшиеся ему поклониться. Миниатюра рукописи Нового Завета и Псалтири середины XIV в.

Источник: ГИМ. Греч. 407. Л. 498 об. (по В. Н. Лазареву)



ШЕШТАСТА ДІАПОЛЪ ЗЕМЛЕНА
ПРІДОСТА НРЪСТАЦЮ . МОУ
ЩЕМО НАЗЛАТИ ДАМАГО ДАСИ И НАЮ

Рис. 3. Строительство стен Трои. Миниатюра Лицевого летописного свода.
Источник: ГИМ. Муз. 358. Л. 1007. Из открытого источника



Рис. 4. Отказ троянского царя оплатить строительство.

Миниатюра Лицевого летописного свода.

Источник: ГИМ. Муз. 358. Л. 1007об. Из открытого источника



Рис. 1. Макробиева карта 2-й половины X в.
(London, British Library, Harl. 2772, fol. 70v.)



Рис. 3. Карта мира Косьмы Индикоплова (Laug. Plut. IX. 28,92v, IX s.)

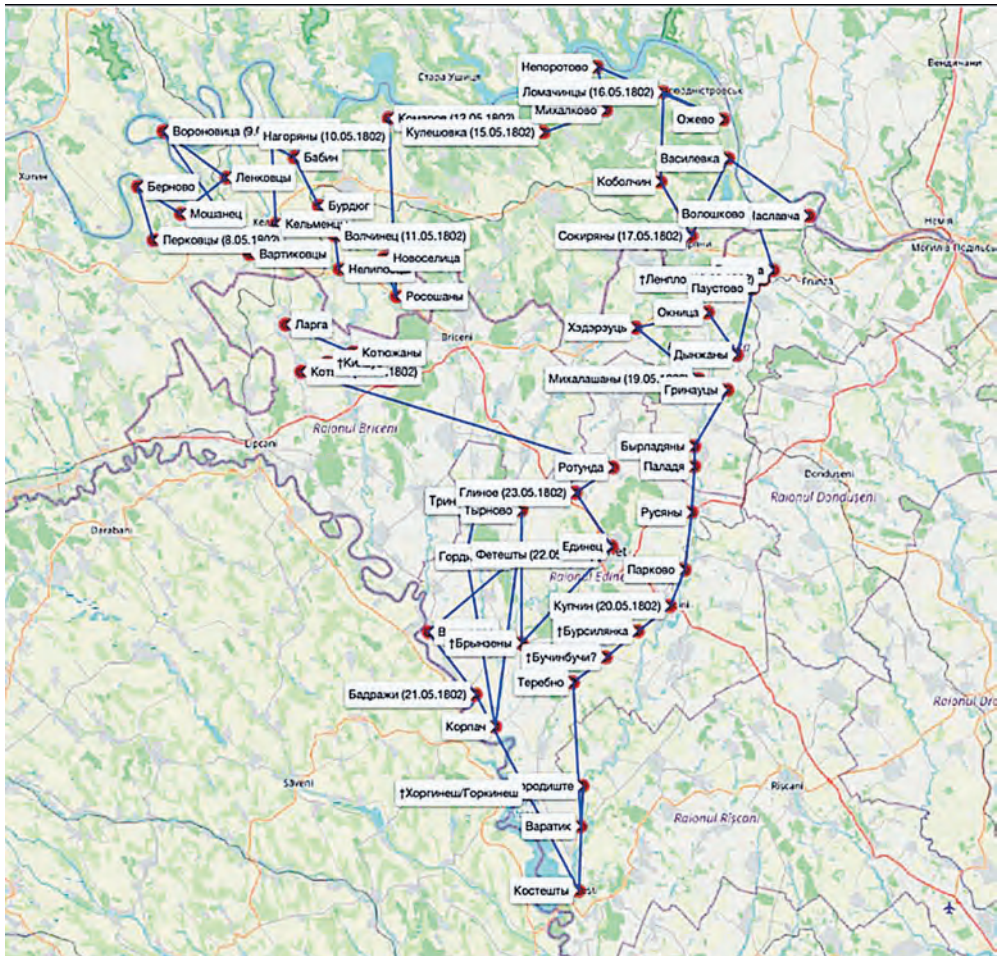


Рис. 1. Маршрут османского чиновника с датами его визита. Знаком † обозначены села, локализовать которые на современной карте не удалось¹

¹ Авторы благодарят М. М. Макарецца за помощь в составлении карты.

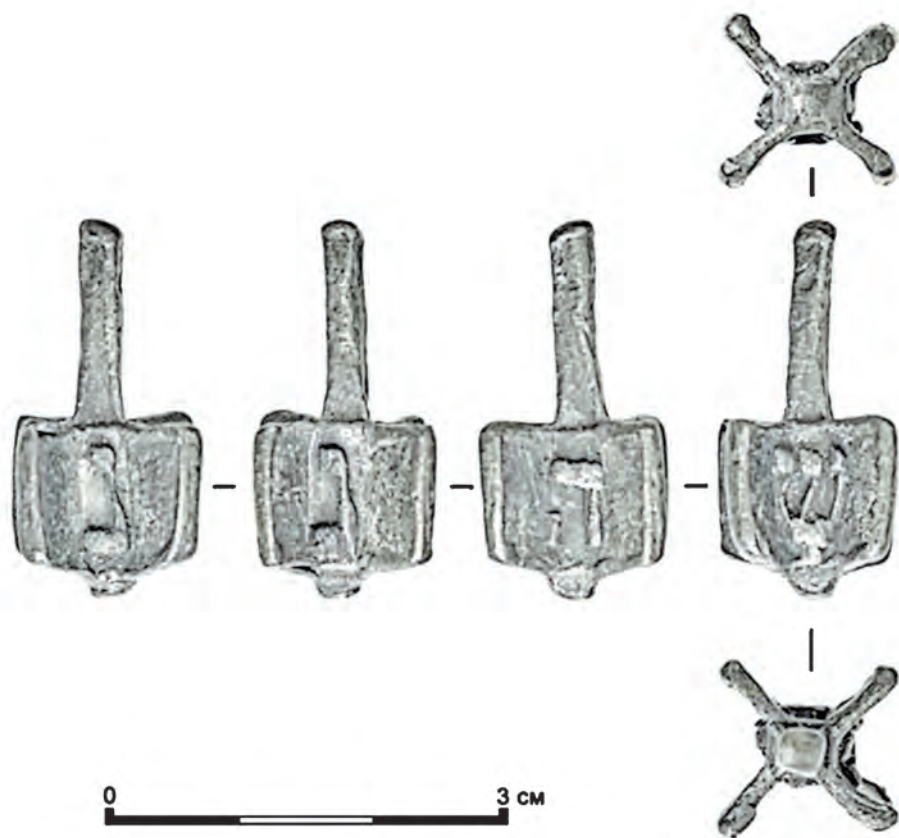


Рис. 1. Волчок из Сооружения 9 в разных проекциях



Рис. 2. Буквы еврейского алфавита: нун, гимел, эй, шин, пей



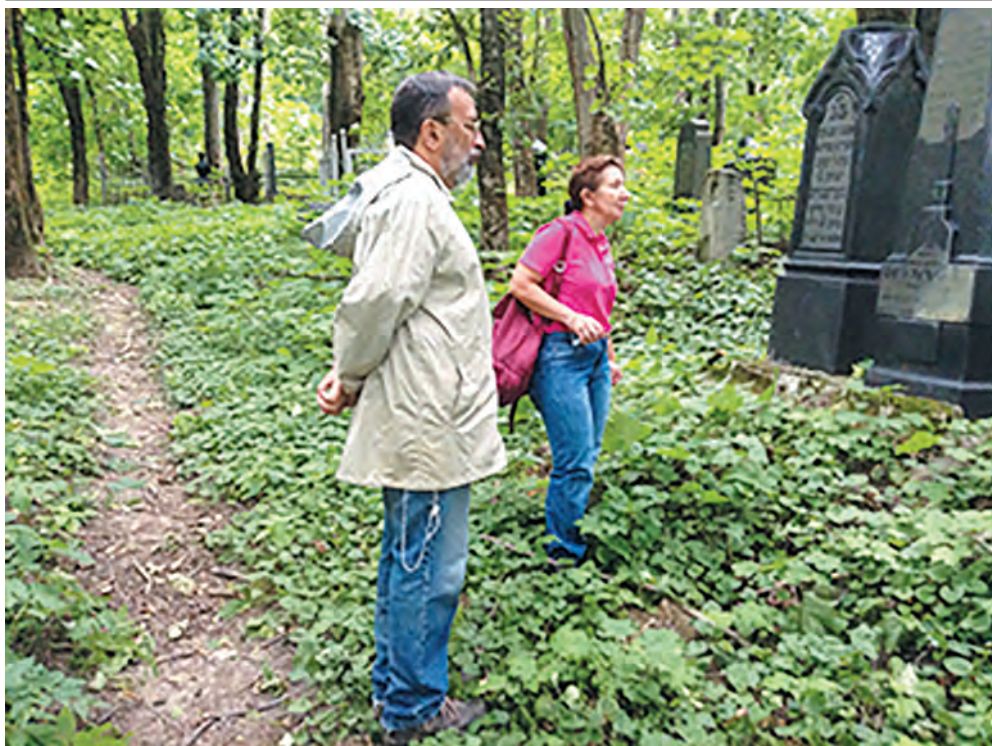
Рис. 3. Современный волчок из Израиля. Фото Ю. А. Лихтер



Рис. 4. Ажурный волчок и контейнер для хранения этих предметов, найденные под Тарусой, 2009 г.



Рис. 5. Волчок из г. Гродно, раскопки С. А. Пивоварчика, 2013 г.



В. Я. Петрухин на еврейском городском кладбище в Смоленске