

Российская академия наук
Музей антропологии и этнографии
им. Петра Великого (Кунсткамера)
Санкт-Петербургский государственный университет
Восточный факультет

ПЕТЕРБУРГСКАЯ ЭФИОПИСТИКА
ПАМЯТИ
СЕВИРА БОРИСОВИЧА ЧЕРНЕЦОВА



Санкт-Петербург
2019

УДК 32+81+82+39(1-926)

ББК 63.5+66+80/84+85

А72

Рецензенты:

д-р ист. наук *М.Ф. Альбедиль*

канд. ист. наук *А.С. Зданевич*

Петербургская эфиопистика. Памяти Севира Борисовича Чернецова / Отв. ред. А.Ю. Желтов, С.А. Французов. — СПб.: МАЭ РАН, 2019. — 288 с.; портрет.

ISBN 978-5-88431-370-5

Сборник приурочен к 75-летию со дня рождения выдающегося ленинградского-петербургского эфиописта С.Б. Чернецова (1943–2005). Он состоит из трех разделов: четыре статьи С.Б. Чернецова, которые отражают широту его научных интересов, актуальны для современного научного дискурса, но труднодоступны из-за небольших тиражей, пять статей в разделе «In memoriam», где вдова Севира Борисовича, его коллеги и ученики делятся своими воспоминаниями и размышлениями о личности и научной деятельности С.Б. Чернецова, а также раздел «Эфиопистика, письменные памятники, религиозная традиция», в котором представлены научные статьи по тематике научных интересов С.Б. Чернецова (9 статей).

© МАЭ РАН, 2019

ПРЕДИСЛОВИЕ

Сборник «Петербургская эфиопистика. Памяти Севира Борисовича Чернецова» приурочен к 75-летию со дня рождения одного из самых ярких африканистов Ленинграда-Петербурга второй половины XX в. и крупнейшего специалиста в области изучения истории, письменной традиции и культуры Эфиопии. В октябре 2018 г. в МАЭ РАН прошли мемориальные чтения памяти Севира Борисовича, посвященные этой юбилейной дате и организованные МАЭ РАН, кафедрой африканистики Санкт-Петербургского государственного университета и Институтом восточных рукописей РАН. Большая часть участников чтений приняли участие и в настоящем издании.

Сборник состоит из трех разделов. В первом разделе представлены четыре статьи самого С.Б. Чернецова, посвященные истории российской эфиопистики, проблеме нации и этничности на эфиопском материале, а также специфическому жанру эфиопской словесности — эфиопской магической литературе. Подбор статей мотивирован стремлением продемонстрировать широту научных интересов Севира Борисовича, а также актуальностью и новизной представленных в статьях материалов и идей. Кроме того, статья «Кто такие амхара?», хотя и вышла в 1977 г. в сборнике «Этническая история Африки» с достаточно большим для научных изданий тиражом (2200 экз.) в настоящий момент труднодоступна даже для специалистов. Три другие статьи относятся к последнему периоду творчества С.Б. Чернецова (2000-е годы) и были опубликованы в альманахе «Манифестация» с тиражом всего 200 экземпляров, что делает их также недоступными для многих коллег и студентов¹.

Во втором разделе «In memoriam» представлены воспоминания о Севире Борисовиче его вдовы, коллег и учеников и анализ его научной и преподавательской деятельности, игравшей важную роль в петербургской африканистике и эфиопистике. В третьем разделе «Эфиопистика, письменные памятники, религиозная традиция» пред-

¹ Редакторы сборника выражают искреннюю благодарность младшему научному сотруднику МАЭ РАН Н.И. Стеблин-Каменскому за помощь в оцифровывании текстов исследований С.Б. Чернецова.

ставлены статьи коллег и учеников С.Б. Чернецова на различные научные темы, входящие в сферу его научных интересов. Приятным фактом, свидетельствующим о продолжении традиций эфиопистических штудий в Петербурге можно считать участие в сборнике молодых коллег-эфиопистов, которые лично не были знакомы с Севиrom Борисовичем, но являются учениками его учеников.

Издание может представлять интерес как в мемориальном аспекте — в книге представлена личность и научная деятельность Севира Борисовича Чернецова, всю жизнь проработавшего в МАЭ РАН (а в последние годы еще и преподававшего на кафедре африканистики Санкт-Петербургского государственного университета), что важно для истории науки и научной летописи Кунсткамеры, так и в научном — книга позволяет познакомиться с современной тематикой исследований в области эфиопистики, изучения письменных памятников и восточного христианства, отображая преемственность традиций, во многом созданных или продолженных Севиrom Борисовичем.

А.Ю. Желтов

РАБОТЫ С.Б. ЧЕРНЕЦОВА

ИЗ ИСТОРИИ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ЭФИОПИСТИКИ¹ (краткие биографии)

Да ведают потомки православных
Земли родной минувшую судьбу...
Немного слов доходят до меня,
А прочее погигло невозвратно...

А.С. Пушкин

В своем письме князю Андрею Курбскому царь Иоанн Грозный недоумевал: «Кто же убо восхоцет такового эфиопского лица видети?» Будущее, однако, показало, что такие желающие находились. Ниже приводятся краткие биографии некоторых из них.

Лаврентий Рингубер (Laurentius Rinhuber)

Лаврентий Рингубер родился около 1640 г. в местечке Лука в герцогстве Саксонском. Рано лишившись отца, он лишь благодаря стипендии герцога смог семь лет проучиться в гимназии в Альтенбурге, а затем шесть лет в Лейпцигском университете, где изучал медицину. В 1667 г. московское правительство обратилось к Саксонскому курфюрсту с просьбой прислать в Россию опытного врача. Курфюрст послал доктора Лаврентия Блументроста (1619–1705),

¹ Опубликовано в: Манифестация. 2002. № 3. С. 18–35.

который решил взять с собой ассистентом молодого медика Рингубера. В Москве Рингубер прожил с 1668 по 1683 г. вместе с доктором Блументростом и пастором Иоганном-Готфридом Грегори, его пасынком и основателем русского театра. Благодаря им он стал вхож в высшие московские круги и даже участвовал в театральном представлении (трагикомедии «Агасфер и Эсфирь»), до которых царь Алексей Михайлович был большой охотник. Царю представление понравилось, и в тот же самый день он предложил Рингуберу сопровождать полковника Менезиуса, посланного с дипломатической миссией в Вену, Берлин, Дрезден, Венецию и Рим. Целью посольства была организация общеевропейского христианского союза против турок. Так как Рингубер, отправляясь с Менезиусом, просил об отпуске у боярина Артамона Матвеева, ведавшего иностранными делами, то можно сделать вывод, что он уже тогда находился на русской службе и боярин Матвеев был его начальником.

Во время пребывания Рингубера за границей герцог Саксонский Эрнст попросил его составить подробную записку и выразил желание иметь своего дипломатического агента в Москве. Эти функции Рингубер и стал выполнять по возвращении в Россию в 1674 г. В донесении герцогу от 9 июня 1674 г. Рингубер сообщает об аудиенции у царя, где он обратил внимание Алексея Михайловича на два вопроса: на необходимость развития торговых отношений с Китаем и на возможность заключения союза между Россией и Эфиопией для общих военных действий против турок. Последнее было явно саксонской идеей: при дворе герцога Эрнста жил Иов Лудольф, составивший первое в Европе «Описание реальной, а не мифической Эфиопии» и всячески пропагандировавший идею союза с этим христианским государством в Африке. Эту идею разделял и герцог, желавший привлечь к нему и Россию.

В Москве отнеслись к предложению серьезно и в том же 1674 г. командировали в Саксонию подъячего Посольского приказа Семена Протопопова вместе с Рингубером для обсуждения турецких дел и с запросом относительно Эфиопии. Протопопов вернулся в декабре того же года и привез «ответы на письмо за Людольфовою рукою», т.е. обширный меморандум Лудольфа об Эфиопии, ее вере, обрядах, латинской пропаганде, о политической жизни страны и затруднени-

ях от турок. Этот меморандум носил сугубо практический характер, включая рекомендацию устанавливать сношения с Эфиопией через «армян, турецкого и арапского языка искусных, пути ведомых и тамошних жаров обыхлых». Лудольф указал и три возможных пути в Эфиопию: дальний, но более безопасный — через Персию, короткий и прямой — через Стамбул в Египет, откуда в Эфиопию ведут два пути: по суше, но занятый разбойниками, и по Красному морю.

Идея Лудольфа увлекла не столько московское правительство, у которого хватало своих забот, сколько Рингубера. Однако 30 января 1676 г. Царь Алексей Михайлович умер, и политическая обстановка в Москве стала сложной. Попытки Рингубера сделаться там официальным представителем герцога Фридриха, сына герцога Эрнста, успехом не увенчалась, и в 1678 г. Рингубер уезжает в Данию, откуда в письме от 23 мая жалуется Лудольфу на варварство русских, с которыми невозможно иметь дело и которые не любят немцев. Далее Рингубер скитается по Европе (Англия, Италия, Франция), предлагая себя для дипломатических сношений с Россией или Эфиопией. Все безуспешно. Разочаровавшись в поддержке герцога Фридриха, он в 1681 г. обратился к курфюрсту Саксонскому Иоганну-Георгу III с просьбой дать ему место врача в Саксонии. Там Рингубер неоднократно и безуспешно просил отправить его послом в Москву. Наконец, 29 февраля 1683 г. он подал просьбы сразу двум саксонским государям — герцогу Фридриху и курфюрсту Иоганну-Георгу отравить его через Москву и Персию в Эфиопию. Те согласились и дали ему рекомендательные письма в Москву, а Лудольф отправил с ним из Франкфурта-на-Майне свой знаменитый труд «*Historia Aethiopica*» со специальным посвящением братьям-царям Иоанну и Петру Алексеевичам, датированный 5 июля 1683 г.

Рингубер появился в Москве только в июне следующего года и 23 июня 1684 г. передал книгу заведовавшему тогда Посольским приказом князю Василию Голицыну, который озаботился ее переводом на русский язык. Собственно, переводов было два: первый, сделанный наскоро и являющийся, строго говоря, не столько переводом, сколько пересказом книги Лудольфа, полон полонизмов и западно-русизмов, и второй, вполне точный перевод на великорусский диалект. Обе рукописи хранятся в Российской Национальной

библиотеке в Петербурге (шифры F.IV 105 и Погодинское собрание № 1711). Одновременно Рингубер подал докладную записку с предложением русско-эфиопского союза и просьбой пропустить его в Персию. С союзом московское правительство решило не спешить, но пропуск в Персию Рингуберу был дан. Тогда Рингубер попросил отпустить его в Саксонию, чтобы взять там «лучших товарищей» для будущей поездки, и был отпущен 30 августа. 23 декабря он прибыл в Дрезден, передал курфюрсту письма русских царей и отправился в Гогу передать такие же письма герцогу Фридриху. Там он написал для Фридриха «Wahrhafte Relation» о положении дел в Москве. Больше Рингубер в Москву не возвращался, и дальнейшая судьба его неизвестна.

Все его русско-эфиопское предприятие явилось прообразом действий многих последующих европейских авантюристов, которые будут соблазнять европейские державы необычайными выгодами сношений с Эфиопией и предлагать себя в качестве оплачиваемых посредников в этих сношениях. Заведомо обреченное на неудачу, предприятие Рингубера имело для России тем не менее то важное значение, что познакомило высшие круги московского общества с другой Эфиопией, отличной от той, которую они знали раньше. Та была «Эфиопия, прилежащая ко Индии», упоминаемая в «Повести временных лет» и восходящая к византийской Хронике Георгия Амартола. Эта же была реальная Эфиопия Лудольфа, книгу которого привез Рингубер.

Йоханнес-Альбрехт-Бернгард (Борис Андреевич) Дорн (1805–1881)

Йоханнес-Альбрехт-Бернгард Дорн родился 11 мая 1805 г. в деревушке Шейерфельд (княжество Саксен-Кобургское). В 1822 г. он, окончив гимназию, начал изучать филологию, главным образом восточную, и богословие в университетах Галле и Лейпцига. Под руководством профессора Розенмюллера в Лейпцигском университете Дорн занимался древнееврейским, арабским и сирийским языками. Кроме того, он самостоятельно овладел персидским, афганским, турецким, санскритским и эфиопским языками. В 1825 г. Лейпциг-

ский университет присудил ему степень доктора теологии и философии за диссертацию об эфиопском переводе псалмов (*De Psalterio Aethiopico commentatio*. Lipsiae, 1825, 70 p.). Специальный раздел в ней был посвящен эфиопским многорадикальным глаголам (*De verbis Aethiopum plurilitteris*). В библиотеке Петербургского филиала Института востоковедения сохранился рабочий экземпляр этой книги самого Дорна с многочисленными дополнениями и вклейками, которые показывают, как долго он продолжал интересоваться своей юношеской работой.

В 1826 г. Харьковский университет решил учредить кафедру восточных языков. По рекомендации Христиана-Мартина фон Френа, тогдашнего руководителя Азиатского музея Академии наук, ординарным профессором на эту кафедру был приглашен Дорн. Он приехал в Харьков в октябре 1829 г. и за время своей работы в университете (1829–1835) преподавал в разные годы арабский, персидский, турецкий, санскритский, древнееврейский и эфиопский языки. Он был первым в России и в течение всего XIX в. оставался единственным преподавателем эфиопского языка. По приезду в Харьков Дорн русского не знал и преподавал на латыни. Однако из-за слабого знания русскими студентами этого языка и отсутствия у них интереса к Эфиопии учеников в этой области в Харькове Дорн не оставил. 8 октября 1835 г. Дорн, уже хорошо знавший русский язык, был переведен в Петербург, где оставался до конца своей жизни. С 1839 г. он — адъюнкт, с 1842 г. — экстраординарный академик и директор Азиатского музея, а с 1852 г. — ординарный академик Императорской Академии наук в Петербурге. Научная и преподавательская деятельность Дорна в Петербурге была обширна и разнообразна, и во многих своих начинаниях он был первым. Это относится и к его эфиопским студиям.

Уже через год после переезда в Петербург Дорн представил в двух статьях первое научное описание эфиопских рукописей, полностью охватившее тогдашние фонды Института восточных языков Министерства иностранных дел и Публичной библиотеки. Хотя главный научный интерес Дорна лежал не в области эфиопистики, но и здесь, как и во многих других областях, он был первым в России. Русские эфиописты это всегда помнили. Б. А. Тураев, опубликовавший

в 1906 г. свой каталог «Эфиопские рукописи в С.-Петербурге», во введении к нему с благодарностью вспоминает своего давнего предшественника. В России же сам Дорн воспринимался как русский ученый, и в энциклопедических словарях (как дореволюционном словаре Брокгауза и Ефрона, так и в Большой советской энциклопедии) он именуется так, как называли его русские современники, — Борис Андреевич Дорн. Свою жизнь Дорн закончил в 1881 г. в Петербурге и был похоронен на Смоленском лютеранском кладбище.

Порфирий Успенский (1804–1885)

Епископ Порфирий Успенский родился в 1804 г. в Костроме. Учился сначала в Костромской семинарии, а затем в Петербургской духовной академии, по окончании которой принял монашество. Будучи настоятелем русской посольской церкви в Вене, Порфирий Успенский совершил свою первую поездку с научной целью по Далматинскому побережью. В 1848 г. он был командирован на Ближний Восток для изучения нужд тамошнего православия. Три года он провел в путешествиях по Палестине и Сирии, где собрал ценную коллекцию древних рукописей и книг. Затем Порфирий Успенский был назначен начальником Русской православной миссии в Иерусалиме и занимал эту должность до 1853 г., то есть до начала войны между Россией и коалицией Англии, Франции, Турции и Сардинии. В 1858 г. он снова был командирован на Ближний Восток, где пробыл три года и привез обширнейшую коллекцию древних книг и рукописей на греческом, сирийском, арабском, эфиопском, грузинском и других восточных языках, про которую специалисты говорили, что «целой четверти столетия мало для простого их описания». Впрочем, сирийские и эфиопские рукописи Порфирия Успенского, попавшие в Императорскую публичную библиотеку в Петербурге, были описаны П.К. Коковцовым уже в 1885 г. Больше Порфирий Успенский на любимом им Востоке не бывал.

В 1865 г. он был возведен в сан епископа Чигиринского, викария Киевской епархии, и жил в Киеве. Он очень тосковал по путешествиям и страдал от сидячей епископской жизни. Подчиняясь церемониальным порядкам весьма консервативной русской церкви, он не мог ходить пешком, а выезжать мог только в карете, и, как писал

Н.С. Лесков в своих «Мелочах архиерейской жизни», говорил, что отсутствие движения его буквально убивает. Свой вынужденный досуг в Киеве Порфирий Успенский заполнял литературно-научной деятельностью, печатая статьи в «Трудах Киевской Духовной Академии». Статьи были многочисленны и посвящены преимущественно истории и культуре и шли под общим заголовком «Восток христианский». Среди них есть и работы, посвященные эфиопскому христианству.

Эфиопия всегда интересовала Порфирия Успенского. В бытность свою в Иерусалиме он был хорошо знаком с монахами эфиопского подворья и мечтал посетить эту страну. Его собственная занятость и беспокойная обстановка в Эфиопии того времени сделали эту мечту неосуществимой. В Киеве Порфирий Успенский вернулся к эфиопской теме, объясняя причину этого в письме ректору Киевской духовной академии от 28 января 1866 г.: «Посредством печати пора же нам наконец познакомиться с христианскою Абиссинией, которая в наше время простирает руки к Европе... А я желаю одного: желаю расширить круг наших познаний о христианском Востоке, где Абиссиния занимает видное место, и подготовить союз наш с нею, который рано или поздно установится». И Порфирий Успенский следовал этому плану. В 1866 г. в «Трудах Киевской духовной академии» он опубликовал работу «Восток христианский. Абиссиния. Церковное и политическое состояние Абиссинии с древнейших времен до наших дней» (№ 3–6). Как отметил рецензент, полковник Генерального штаба С.В. Козлов, это «почтенный труд об Абиссинии, который до сего времени появился на русском языке, все же остальное могло бы без ущерба для читателя не появляться совсем». В том же году Порфирий Успенский опубликовал в «Трудах» еще две, по существу, публицистические статьи: «Участие России в судьбе Абиссинии» и «Успехи и неудачи немецких миссионеров во Внутренней Африке». В 1869 г. там же он опубликовал работу, посвященную эфиопской литургии: «Восток христианский. Богослужение абиссинов. I. Чин крещения и миропомазания в эфиопском требнике; II. Апостольская литургия александрийской церкви, сохранившаяся у эфиопов в апостольских постановлениях и изданная Людольфом, в примечаниях эфиопской истории, на языке латинском».

В 1878 г. Порфирий Успенский переехал в Москву, поскольку был назначен членом Синодальной конторы в Москве, и более эфиопистикой не занимался. Его труды в области эфиопской литургики имели своего продолжателя: в 1897 г. Б.А. Тураев опубликовал свой «Часослов эфиопской церкви» вместе с переводом на церковно-славянский язык, а в 1901 г. все в тех же «Трудах Киевской духовной академии» — статью «Ночное богослужение Эфиопской церкви». Последующее развитие русско-эфиопских сношений также показали, что труды Порфирия Успенского достигли в России поставленной им цели.

Василий Васильевич Болотов (1854–1900)

Доктор богословия, профессор Петербургской духовной академии, член-корреспондент Императорской Академии наук в Петербурге Василий Васильевич Болотов родился 1 января 1854 г. в г. Осташкове Тверской губернии. Его отец, дьячок при Троицком соборе г. Осташкова, умер рано, и осиротевшая семья жила в большой нужде в селе Кравотыни. Как сирота и сын духовного лица, Болотов имел право на получение образования за казенный счет, но образования только духовного. Среднее образование он начал в Осташковском духовном училище и продолжил его в Тверской семинарии, где удивлял и учителей, и семинаристов своими поразительными способностями и трудолюбием. Особый интерес у него вызывали древние языки, в том числе и еврейский — единственный восточный язык, преподаваемый в семинарии. Случайно в семинарской библиотеке Болотову вместо заказанной книги выдали эфиопскую грамматику Лудольфа. Он изучил ее и, пользуясь знанием еврейского языка, прочел без затруднения приведенную в ней по-эфиопски Молитву Господню. Это вдохновило его на дальнейшие занятия эфиопским языком, и семинарию он закончил с основательным знанием двух семитических языков.

В 1875 г. он поступил в Петербургскую духовную академию, где отличался столь выдающимися способностями, что, когда в 1878 г. умер профессор церковной истории И.В. Чельцов, а Болотов был еще студентом третьего курса, в Духовной академии было решено не назначать нового профессора, а ждать, когда Болотов закончит

курс. Он его закончил в 1879 г., защитив магистерскую диссертацию на тему «Учение Оригена о Св. Троице». В том же году Болотов был избран доцентом Духовной академии и открыл курс древней церковной истории. В 1885 г. он был избран в экстраординарные профессора, а 21 мая 1896 г. удостоен степени доктора богословия *honoris causa*. В том же году он был сделан ординарным профессором и избран членом-корреспондентом Императорской Академии наук.

Главные научные интересы Болотова лежали именно в области древней церковной истории, и он выработал собственное деление церковной истории на периоды, в которых границами служат последовательные отделения церквей. В этом процессе центральное место в истории древней церкви он отводил монофизитскому движению. Соответственно он выучил коптский, арабский, сирийский и армянский языки в дополнение к эфиопскому, который уже знал. Болотов был, пожалуй, единственным русским историком церкви, который создавал свои труды на основании негреческих источников. Одним из первых его исследований в этой области была работа «Из церковной истории Египта», публиковавшаяся в журнале «Христианское чтение» с 1884 по 1893 г.

Занятия древним монофизитством неожиданно вовлекли Болотова в гущу событий современных. В связи с авантюрой Ашинова и идеей отправки русской духовной миссии для пропаганды православия в Эфиопии Болотов выступил 16 февраля 1888 г. с блестящей речью (впоследствии напечатанной: К вопросу о соединении абиссин с православной церковью // *Христианское чтение*. 1888. № 1. С. 450–469), доказывающей бесполезность и даже вред попыток православной пропаганды среди последователей эфиопской церкви. Обсуждение этого вопроса послужило толчком для написания большого научного труда «Богословские споры в эфиопской церкви» (*Христианское чтение*. 1888. № 2. С. 30–62, 775–832). Для оценки его значения достаточно вспомнить, что этого вопроса до Болотова касался, собственно, только Дильман, прочие же европейские эфиописты (Перрюшон, Перейра, Бассэ) не шли далее изданий текстов с комментариями.

Обе эти работы Болотова были изданы под одной обложкой с названием «Несколько страниц из церковной истории Эфиопии» и даже

переведены (хотя и плохо) на итальянский язык вместе с его сочинением «Из церковной истории Египта». У Болотова были также планы написать отдельное исследование «О темных эпохах абиссинской истории», то есть о смутном времени после падения Аксумского царства. Он специально просил Тураева скопировать для него в парижской *Bibliothèque Nationale* «родословия духовные» эфиопских преподобных, надеясь найти в них исторический материал. Тураев выполнил его просьбу, но как исторический источник эти «родословия» оказались совершенно ненадежными. Болотов отказался от этого предприятия, но основные свои идеи по этому поводу изложил в своей рецензии на работу Тураева «Часослов эфиопской церкви» (Христианское чтение. 1898. № 1. С. 189–198).

Болотов первым выучил амхарский язык и долго оставался единственным знатоком его в России. Вообще в 80-х годах XIX в. он был единственным знатоком Эфиопии, и к нему обращались все и по всем вопросам, связанным с Эфиопией. Он не отказывал никому. Его работы отличались основательностью необыкновенной, и простое описание эфиопской Псалтири превращалось под его пером в целое исследование проявлений монофизитства в эфиопском богослужении. Для него истина научная была тождественна истине религиозной. Он был православным человеком, но в лекциях своих призывал к объективности: «Вера, что истина существует только в православной церкви, не дает права в истории церковей инославных видеть только темные стороны, в их системах — только сцепление логических ошибок, и в православных деятелях не замечать ни нравственных недостатков, ни исторических промахов». Соответственно и научный подвиг был для него тождественен подвигу религиозному и вся жизнь его была своеобразной научно-религиозной аскезой. Такой беспрестанный груз губил его здоровье, но Болотова это совершенно не страшило. Смерть — только венец подвига, за которым следует заслуженное воздаяние. На предложение профессора В.И. Ламанского занять в 1901 г. кафедру в университете Болотов ответил: «Что вы, да я серьезно собираюсь еще в XIX веке умереть и остаться верным сыном XIX столетия». Так оно и случилось. Болотов умер 5 апреля 1900 г. Последними его словами были: «Христос идет!»

Борис Александрович Тураев (1868–1920)

Борис Александрович Тураев родился 24 июля / 5 августа 1868 г. в г. Новогрудке Гродненской области Минской губернии в семье дворянина. Учился в 1-й гимназии г. Вильно (Вильнюс) и на историко-филологическом факультете Петербургского университета, где занимался египтологией под руководством профессора О.Э. Лемма. По окончании курса в 1891 г. Тураев был оставлен при университете «для приуготовления к профессорской деятельности», то есть в магистратуре, и командирован на год за границу, где слушал лекции профессоров Эрмана и Масперо (по египтологии), Шрадера (по ассириологии и эфиопскому языку), Лемана и других, а также работал в музеях Берлина, Парижа, Лондона и Италии. С 1896 г. он читает лекции в Петербургском университете сначала в качестве приват-доцента по истории Древнего Востока и египтологии. В 1898 г. за диссертацию «Бог Тот. Опыт исследования в области истории древне-египетской культуры» Тураев получил степень магистра всеобщей истории.

Свою первую работу по эфиопистике («Часослов эфиопской церкви») он написал в 1897 г., и с тех пор каждый год выходили статьи Тураева, посвященные главным образом описанию эфиопских рукописей из различных собраний. Эта работа обратила его внимание на эфиопские магические свитки, и в 1898 г. в Берлине в сборнике статей, посвященном памяти Даниила Хвольсона, он опубликовал свою статью «Эфиопские orationes falsae et exorcismi». Эта была первая работа в мировой эфиопистике, посвященная эфиопским письменным заговорам. Двумя годами ранее Бассэ опубликовал свой труд «Les apocryphes ethiopiens», но он был посвящен, собственно, только orationes falsae, на эфиопские же exorcismi первым обратил внимание Тураев. Впоследствии он опубликовал еще три статьи на эту тему. В 1901 г. в «Трудах Киевской духовной академии» как бы в продолжение работ Порфирия Успенского по эфиопской литургии Тураев публикует статью «Ночное богослужение Эфиопской церкви».

Тем временем им ведется большая работа по исследованию эфиопской национальной агиографии, по методам и подходам явно

в подражание классическому труду В.О. Ключевского «Древнерусские жития святых как исторический источник». Тураев готовит аналогичный труд по эфиопской агиографии «Исследования в области этиологических источников истории Эфиопии», который вышел в свет в 1902 г. в качестве его докторской диссертации. Если по отношению к Ключевскому методологически Тураев выступает как робкий последователь, к тому же не располагающий тем обилием агиографических памятников, доступных его великому предшественнику, то в области эфиопистики это был великий шаг вперед. До Тураева (да и долгое время после него) европейские ученые ограничивались в области эфиопской агиологии, собственно, только изданием текстов с переводом и комментариями. Тураев был первым, кто взялся именно за исследование эфиопской агиографии в целом, заслуга, до сих пор на Западе в должной степени не оцененная. Там его в большей степени знают и ценят как издателя текстов. Действительно, в том же 1902 г. появляются два первых выпуска задуманной Тураевым серии изданий доступных ему пространственных эфиопских житий под общим заглавием «*Monumenta Aethiopiae hagiologica*». Там были опубликованы жития Филиппа Дабра-Либаносского, Самуила Вальдебского и Аарона Дивного. В 1905 г. вышел третий выпуск этой серии, целиком посвященный житию знаменитого Евстафия. Далее эфиопские жития Тураев издавал с латинским переводом в международном издании «*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*» (*Scriptores aethiopicī*, серия II, тт. 20, 21 и 23). Вторая серия работ по изданию эфиопских рукописей из русских собраний под заглавием «Памятники эфиопской письменности» была начата Тураевым в 1904 г. И.Ю. Крачковский писал про Тураева в этой связи: «Он всегда сознавал себя русским ученым и считал, что на нем, как представителе русской науки, лежит, помимо задач, общих для всех европейских абиссиноведов, и другой долг. Русский ученый обязан прежде всего работать над тем материалом по своей специальности, который часто в неразобранной груде лежит у него на родине».

Интересы Тураева отразились и на его деятельности как университетского преподавателя, которой он занимался с 1896 по 1912 г. Преимущественное внимание он уделял своим любимым истории и

литературе Эфиопии. Впервые после Дорна он возобновил университетский курс эфиопского языка, но, как писал И.Ю. Крачковский, «эфиопский язык в преподавании Б.А. Тураева не служил для него самостоятельной целью, и он только дважды за всю свою университетскую практику объявлял “необязательные” занятия по нему. Он неоднократно подчеркивал, что преподавание языка должно вестись квалифицированным семитологом-лингвистом, каким он себя никогда не считал... Поэтому в своем преподавании он вполне сознательно стремился возможно быстрее перейти от курса эфиопского языка к углубленным семинарам по истории Абиссинии и эфиопской литературы, в основу которых полагалось изучение соответствующих памятников, по возможности еще не изданных».

В 1912 г. египтологические заботы заставили Тураева оставить преподавание. Нужно было спасти для России египетскую коллекцию Владимира Семеновича Голенищева. Тураев берется за это дело, перевозит ее в апреле 1911 г. в Москву, в Музей изящных искусств. Необходимость размещения коллекции, каталогизация и изучение ее заставили Тураева принять на себя обязанности заведующего египетским отделом музея, которые он исполнял до самой своей смерти. Эфиопских своих штудий, однако, он не оставил и ежегодно публиковал несколько статей, посвященных эфиопской истории и филологии. В то же время он подготовил двухтомный труд «История Древнего Востока», за который был удостоен золотой медали Русского археологического общества. В 1913 г. он был избран членом-корреспондентом Императорской Академии наук, а в 1918 г. — действительным членом.

Однако помимо науки было у Тураева и второе дело жизни, которое правильнее было бы назвать первым: это служение Русской православной церкви. Как писал его однокашник и коллега академик С.А. Жебелев: «Если бы сложившиеся обстоятельства потребовали от Бориса Александровича во что бы то ни стало, без каких бы то ни было отговорок выбрать непременно одно из этих двух дел, он не задумался бы в своем выборе. И с болью в душе он сказал бы: “Вы наносите мне неисцелимую рану, вы отнимаете у меня половину моего существования, но хорошо, пусть будет по-вашему... я жертвую наукой, но я не пожертвую церковью”. К счастью, — пишет

С.А. Жебелев, — судьба не потребовала от Бориса Александровича такой жертвы».

Судьба поступила с ним более жестоко. Она заставила его увидеть приход к власти атеистического режима, грубо и решительно разрушавшего церковь. Тураев не сидел сложа руки. Последние два года своей жизни он с жаром отдавался работе в Богословском институте. Когда власти закрыли университетскую церковь, старостой которой он был, Тураев организовал собственную церковь в доме № 8 по Биржевой линии около университета. Но при этом он не мог не видеть, что церковь гибнет. Этого пережить он не мог. Он говорил С.А. Жебелеву: «Для чего жить, когда люди душу продали». И.Ю. Крачковскому он сказал: «Мое тело пережило дух. Скорей бы конец». Работать он не переставал, потому что не умел жить, не работая. Для издательства «Всемирная литература» он писал очерки коптской и эфиопской литератур, переводил эфиопские хроники, изданные уже посмертно И.Ю. Крачковским в 1936 г., но жить без церкви Тураеву было незачем. Как писал И.Ю. Крачковский, «желанный конец наступил, и не человеческая болезнь была его причиной». Об этом же писал и С.А. Жебелев: «Говорили и будут говорить, что Борис Александрович умер от физического истощения, от недостатка питания — теперь это такая модная тема... Борис Александрович умер от истощения, это правда. Но какого? Морального». К сожалению, в этом он был не одинок. В это же время по тем же причинам в Петрограде умирал великий русский поэт Александр Блок. Отказываясь жить, Тураев не отказался от церкви. Незадолго до кончины, последовавшей 23 августа 1920 г., Тураев принял посвящение в стихарь. Когда перед смертью его соборовали, он, лежа на смертном одре, подпевал служащему священнику, стремясь туда, где нет «ни печали, ни воздыхания, но жизнь вечная».

Николай Владимирович Юшманов (1896–1946)

Николай Владимирович Юшманов родился 24 февраля 1896 г. в Петербурге в семье скромного служащего. В шестилетнем возрасте он был отдан в гимназию, которую закончил в 1913 г. Очень рано

у мальчика проявился интерес не столько даже к языкам, сколько к Языку, интерес, которым он руководствовался всю свою жизнь. В раннем возрасте это выразилось в его увлечении искусственным языком «идо», одного из продолжателей известного эсперанто. В 1911 г. в возрасте 15-ти лет он опубликовал в журнале эсперантистов *Idealisto* перевод на идо стихотворения Пушкина «Пророк». Этой работой молодой человек не ограничился, и в дальнейшем регулярно писал на самые различные темы статьи в журнале «*Progresso*». Интерес к идо сохранялся у него всю жизнь: в 1922 и 1924 гг. он издал два руководства по идо — в Риге и Берлине. Однако тот же самый интерес к Языку с неизбежностью вел Юшманова к изучению реальных, а не искусственных языков.

В 1913 г. после окончания гимназии он поступает на факультет восточных языков Петербургского университета. Там от обилия языков у него, по его собственному признанию, «глаза разбегались». В конце концов он решил остановиться на семитологии, где как живые, так и мертвые языки были представлены в наибольшем разнообразии. Однако началась война, и в 1916 г. Юшманов был призван на военную службу и направлен на военную радиостанцию в Петрограде в качестве дешифровщика и переводчика. Затем последовали революция и Гражданская война, но со службы на радиостанции его не отпускали, и в университет Юшманов смог вернуться лишь в 1923 г. В материальном отношении условия жизни и профессоров, и студентов были ужасны, но идеализм, столь характерный для русской интеллигенции, делал их словно нечувствительными к материальным лишениям, и научная жизнь шла весьма интенсивно. В это время Юшманов участвовал в лингвистическом семинаре академика Л.В. Щербы по изучению идей Вундта, в семинаре П.К. Коковцова по семитической эпиграфике, изучал язык Корана и палестинский диалект арабского языка, сравнительную грамматику семитских языков и вел самостоятельное исследование семитских корнесловов с точки зрения доисторической мены ступеней согласных (*Stufenwechsel*).

Закончив университет, Юшманов с увлечением продолжал свою научную деятельность. Диапазон его лингвистических интересов был по-прежнему широким, а жизнь по-прежнему голодной. Первое

свое жалованье он получил лишь в 1929 г., став преподавателем университета. Ради заработка он написал бухгалтерское руководство «Бухгалтерия без книг по методу Руфа» и книгу «Счетоводство без книг». Этот интерес Юшманова к систематической организации материала отнюдь не был случайным. Д.А. Ольдерогге писал о нем: «Мне вспоминается, как он показывал мне карточки, разграфленные довольно сложно, карточки в восьмушку листа, чуть побольше нынешней библиографической карточки, на которую он наносил все характерные черты любого языка после двухчасового с ним знакомства. Эта удивительная особенность моментально схватывать основные черты языкового строя позволила ему дать удивительно ясные, сжатые, очень четкие характеристики языкового строя многих языков, и эти очерки являются лучшими описаниями их в литературе не только нашей, но и зарубежной». И это мнение не только Д.А. Ольдерогге. В своей рецензии на книгу Анри Флейша «Арабский язык классического периода. Очерк лингвистической структуры» американский семитолог Фергюсон вспоминает работу Юшманова «Строй арабского языка» и пишет: «Лучшим очерком структуры арабского языка остается небольшая работа Юшманова, появившаяся 20 лет тому назад. Очерк этот лишен большинства недостатков книги Флейша и при этом очень сжат. Он совершенно недоступен в нашей стране». Сам Юшманов определял себя по специальности не как востоковеда, а как «практического лингвиста». С этим можно согласиться только отчасти. Разумеется, он не был востоковедом в строгом смысле, но ничего «практического» в его лингвистических штудиях также не было. По сути своей Юшманов был органическим структуралистом, появившимся в науке задолго до возникновения структурализма как направления и научного метода и оттого последователей не приобретшим. Его ценили и ему удивлялись, но следовать его примеру не решался никто. В научном отношении он явился, говоря словами любимого им Пушкина, «как беззаконная комета в кругу расчисленных светил».

Этот необыкновенный человек сыграл исключительную роль в становлении русской африканистики и русской эфиопистики. Когда в 1933 г. в ЛИФЛИ (Ленинградском институте философии, лите-

ратуры и искусства, выделенном из университета в качестве отраслевого вуза в 1930 г.) была организована кафедра семито-хамитской филологии, Юшманов взял на себя преподавание языков амхарского и хауса, впервые в России вошедших в университетский курс, со свойственной ему основательностью обеспечив студентов краткими грамматическими очерками этих языков в серии «Строй языков». «Строй амхарского языка», получивший весьма высокую оценку И.Ю. Крачковского, был переиздан в 1959 г. в Москве Е.Г. Титовым, но в общем разделил судьбу других грамматических очерков Юшманова: для студентов они были слишком сложны, а специалистами-лингвистами остались незамеченными как из-за экзотичности самих языков, так и из-за ничтожности тиража. Западу «Строй амхарского языка», похоже, остался просто неизвестен. Однако в России в области изучения и преподавания амхарского языка Юшманову по праву принадлежит честь первопроходца. Есть и другая, не менее важная предсмертная услуга, которую Юшманов оказал русской эфиопистике и африканистике. Успешное развитие этих дисциплин в Ленинграде было грубо прервано в 1941 г. войной. На фронте и в блокаде погибли многие. Юшманов был отправлен в эвакуацию сначала в Вологду, затем в Казань и, наконец, в Алма-Ату. Жизнь в эвакуации была также нелегкой. Здоровье, и прежде некрепкое, быстро ухудшалось. Невозможность заниматься своим делом, печальные известия о гибели учителей, коллег и учеников способствовали быстрому развитию депрессии. Возвращение в Ленинград и назначение на должность заведующего кафедрой египтологии и африканистики уже не могли остановить этот процесс, и Н.В. Юшманов умер в своем родном городе 2 апреля 1946 г. Однако перед смертью он успел оформить официальное разрешение на возвращение из эвакуации в Ленинград своей ученице Тамаре Леонидовне Тютрюмовой и поручить ей с ноября 1945 г. преподавание амхарского языка. Это дело, начатое им, было таким образом продолжено.

Дмитрий Алексеевич Ольдерогге (1903–1987)

Дмитрий Алексеевич Ольдерогге родился 6 мая 1903 г. в г. Вильно (Вильнюс) в семье офицера. Род Ольдерогге в России восходит

к выходцу из Голштинии Детлеву Юргену Ольдерогге, переехавшему в Ригу из Ютландии на рубеже XVII–XVIII вв. Дворянским род стал в 1758 г., когда в Риге потомственное дворянство Священной Римской империи и герб — три золотых ржаных колоса на голубом поле («золотая рожь» — этимология фамилии) — получил Детлев Георг Ольдерогге. Затем Ольдерогге переехали в Россию, где их дворянское достоинство было признано, и военная служба стала потомственной в роду, в котором имена Детлев-Димитрий и Георгий-Юрий стали родовыми. Свое образование Д.А. Ольдерогге начал в I Кадетском корпусе в Петербурге, но оно было прервано революцией и Гражданской войной. Возобновить его он смог лишь в 1922 г., когда поступил на этнолого-лингвистическое отделение факультета общественных наук Петроградского государственного университета. В качестве специальности он избрал египтологию.

В 1925 г. он закончил университет и поступил в Музей антропологии и этнографии, где работал до конца своей жизни. В 1927–1928 гг. Ольдерогге был командирован Академией наук за границу и изучал музейное дело и африканские языки в Германии, Голландии и Бельгии. В 1929 г. начал преподавательскую деятельность в Ленинградском государственном университете, где читал курс этнографии народов Африки. В это время вместе с сириологом и гебраистом Никитой Александровичем Мещерским (1906–1987) он начал самостоятельно изучать эфиопский язык геэз. Однако в феврале 1932 г. Мещерский был арестован по так называемому «делу Академии наук» и осужден на пять лет лагерей. Ольдерогге вынужден был оставить ставшие небезопасными занятия геэзом.

В 1934 г. он был приглашен в Ленинградский Восточный институт им. Енукидзе преподавать языки суахили и хауса на отделении Черной Африки. В конце 1934 г. в связи с общественным интересом к Эфиопии, вызванным нарастанием «итальянской агрессии», Ученым советом Института антропологии и этнографии решено было подготовить и издать сборник «Абиссиния». Ольдерогге поручили написать главу «Население и социальный строй». Ответственным редактором сборника по традиции стал директор института Николай Михайлович Маторин. Однако в ночь на 3 января 1935 г. директор был арестован, а 11 октября 1936 г. расстрелян. Издательству нужно

было заменить имя редактора. Эта честь была предложена старейшему из авторов Н.М. Каратаеву, написавшему главу «Географический очерк». Бывший народник, когда-то член организации «Земля и воля», идеи которой коммунисты считали «мелкобуржуазными, утопическими, порочными в основе своей», человек опытный и осторожный, Каратаев наотрез отказался от этой опасной чести и посоветовал назначить ответственным редактором Ольдерогге, сказав: «Он человек молодой, ему будет лестно». Ольдерогге действительно не побоялся, и в результате на обложку было поставлено его имя.

Эта история имела неожиданное продолжение через 32 года, когда император Хайле Селассие I решил, что пора дать премию своего имени русскому ученому. Из всех русских работ по Эфиопии выше всех он оценил сборник «Абиссиния», в котором в самое тяжелое для него время выражалась безоговорочная поддержка эфиопского суверенитета и независимости, и присудил свою премию Ольдерогге. Будучи политиком по преимуществу, старый император не ошибся и в научном отношении. Вклад Ольдерогге в развитие русской эфиопистики действительно велик. Заняв должность заведующего кафедрой египтологии и африканистики (преобразованную в 1950/51 учебному году в кафедру африканистики) Восточного факультета Ленинградского университета в 1946 г. после смерти Н.В. Юшманова, Ольдерогге постоянно заботился о развитии преподавания амхарского языка. Его трудами на кафедру впервые в истории русской африканистики был приглашен в 1961 г. эфиопский преподаватель Ассефа Гебре Марьям Тесемма (будущий первый секретарь эфиопского Союза писателей). Ольдерогге старался, говоря канцелярским языком, вырастить кадры и начать преподавание на кафедре языка геэз, что было очень непросто из-за «клерикального характера» этого литургического языка. Одновременно Ольдерогге являлся также и заведующим отделом Африки Института этнографии АН СССР и брал на работу в отдел своих учеников. Отдел выпускал собственный сборник «Africa», постоянным редактором которого стал Ольдерогге, и знакомство с томами сборника показывает, как год от года рос уровень африканистики и эфиопистики в Ленинграде. Когда после 1960 г., «года Африки», африканистические учреждения (как научного, так и практического характера) стали

появляться в Москве, все они были укомплектованы учениками Ольдерогге. Не все ученики доставляли Ольдерогге радость, но он помнил всех и всем помогал в трудную минуту. Официальный ранг Ольдерогге был невысок — он носил звание члена-корреспондента АН СССР, присвоенное ему в 1960 г., но все, от университетского преподавателя до партийного чиновника, называли его не иначе, как «отцом русской африканистики». Так оно и было. Скончался Ольдерогге в «старости маститой» 29 апреля 1987 г.

Еще одно, последнее сказанье —
И летопись окончена моя...
Но близок день, лампада догорает —
Еще одно, последнее сказанье.

А. С. Пушкин

Вячеслав Михайлович Платонов (1941–2012)²

Вячеслав Михайлович Платонов родился 14 января 1941 г. в Ленинграде и в 1959 г. поступил в Ленинградский университет на кафедру африканистики Восточного факультета, которую возглавлял тогда Д. А. Ольдерогге. Он стал студентом отделения эфиопской филологии, хотя в то время из эфиопских языков там преподавался только амхарский. Знакомство с работами Б.А. Тураева и его ученика в области эфиопской филологии И.Ю. Крачковского вызвали у молодого студента интерес именно к этой области, в первую очередь к языку геэз. Такая возможность представилась ему в 1962–1963 гг. во время годичной стажировки в Университетском колледже Аддис-Абебы. По окончании Ленинградского университета в 1963 г. Платонов поступил в аспирантуру, избрав темой диссертационной работы «Эфиопская историография (хроники)». Одновременно он был принят на кафедру в качестве ассистента и вел два курса: язык геэз и введение в эфиопскую историографию. Таким образом, 60 лет спустя после курса языка геэз, который читал в университете Б.А. Ту-

² Когда писалась эта статья, В.М. Платонов был еще жив. Он скончался 27 декабря 2012 г. (прим. ред.).

раев, преподавание этого языка было возобновлено. Находясь под сильнейшим влиянием не только научных, но и идейных взглядов Б.А. Тураева, Платонов вступил в тайное общество «Всероссийский социал-христианский союз освобождения народа (ВСХСОН)», созданное в 1964 г. Игорем Вячеславовичем Огурцовым с группой единомышленников из студентов и аспирантов Восточного и исторического факультетов ЛГУ. Организация этих идеалистов была выдана провокатором, и в феврале 1967 г. Платонов был арестован КГБ и осужден на семь лет заключения в лагерях строгого режима.

Он отбывал наказание в нескольких лагерях в Мордовии и Пермской области, и всюду политические заключенные, следуя давней отечественной традиции политкаторжан, устраивали подпольные курсы самообразования, где читали друг другу лекции на самые разнообразные темы. Так, на зоне № 11 это были преимущественно поэтические вечера, на которых читались стихи Валентина З/К (Сokolova), а латышский поэт Кнутс Скуениекс декламировал свои стихи и поэмы. На зоне № 17 (малой) Юлий Маркович Даниэль и Леонид Иванович Бородин организовали ежегодные «Пушкинские чтения»: участники делали доклады, читали стихи Пушкина и даже исполняли романсы на его стихи. По просьбе заключенных читал свои стихи Юлий Даниэль и иногда Юрий Тимофеевич Галансков. На зоне № 17 (большой) историк-искусствовед Николай Викторович Иванов прочел целый курс истории Русской православной церкви, а сам В.М. Платонов — несколько лекций на тему «Эфиопская церковь. Краткий исторический обзор». На зоне № 3, где находились главным образом заключенные, осужденные по обвинению в национализме, Андрей Донатович Синявский по просьбе так называемой «русской общины» прочел целый курс истории русской литературы, а Александр Удодов — курс военной истории России. Там же Николай Николаевич Браун читал стихи своего отца, известного ленинградского поэта Николая Леопольдовича Брауна, и собственные. Подпольно устраивались также и поэтические вечера памяти Н.С. Гумилева, Ф.И. Тютчева, М.Ю. Лермонтова и, разумеется, А.С. Пушкина.

По отбытии заключения В.М. Платонов в 1974 г. был выслан под административный надзор в г. Тарту (Эстония), где работал на строй-

ке. Местная научная интеллигенция встретила его весьма благожелательно и помогла вернуться к научной работе: его статья, посвященная описанию одного эфиопского хронографа по рукописи Национальной библиотеки в Аддис-Абебе, была принята в «Ученые записки Тартуского государственного университета» и опубликована в 1976 г. В 1975 г. ему было разрешено возвратиться в Ленинград, но запрещено заниматься преподавательской деятельностью, и первое время он вынужден был работать на вредной для легких работе (красить трюмы) на Кораблестроительном заводе им. А.А. Жданова. Д.А. Ольдерогге, пользуясь своими связями в научном мире и уважением со стороны тогдашнего директора Государственной публичной библиотеки им. М.Е. Салтыкова-Щедрина Л.А. Шилова, удалось устроить Платонова на работу в отдел литературы на языках стран Азии и Африки этой библиотеки, где он и работает в настоящее время.

Возвращение к нормальной академической деятельности бывшего политического заключенного не могло быть простым и легким, что выражалось, помимо всего прочего, и в трудностях публикации его работ: большинство научных изданий являлось органами того или иного академического учреждения, сама издательская система которых препятствовала проникновению статей неблагонадежных авторов на страницы этих изданий. Коллеги подсказывали своему собрату обходные пути и помогали печататься в изданиях если не научных учреждений, то обществ, где контроль был слабее. Следующая научная работа В.М. Платонова была напечатана в периодическом органе такого своеобразного и необычного в тогдашних условиях ученого сообщества, каким являлось Российское палестинское общество. В соавторстве он смог опубликовать интереснейшую работу об эфиопской книге в издании Института востоковедения АН. Д.А. Ольдерогге, бывший председателем Восточной комиссии Географического общества СССР, принял к опубликованию в серии «Страны и народы Востока» другую важную работу Платонова — «Традиционное образование в Эфиопии». Не было проблем только с публикацией работ в малотиражных ротاپринтных изданиях самой Публичной библиотеки, сотрудником которой являлся В.М. Платонов,

и он активно печатался в них, знакомя читателей со своими наблюдениями над эфиопскими рукописными книгами.

В 1992 г. В.М. Платонов был официально реабилитирован и смог заниматься преподавательской деятельностью. В настоящее время он периодически читает свои спецкурсы по эфиопской рукописной книге и староамхарскому языку на кафедре африканистики Восточного факультета СПбГУ. Свою постоянную работу в Публичной (ныне Российской национальной) библиотеке он не оставил и по-прежнему занимается исследованием эфиопских рукописей, как самих по себе, так и тем значением и местом, которое они занимали (и до сих пор занимают) в эфиопской жизни и культуре. Он взялся за составление каталога эфиопских рукописей в Санкт-Петербурге. В 1906 г. такой каталог был издан Б.А. Тураевым, но с тех пор многие петербургские собрания эфиопских рукописей увеличились, подчас значительно, и появилась необходимость дополнить старый Тураевский каталог. В.М. Платонов подготовил такое дополнение и выпустил его в издательстве Российской национальной библиотеки в 1996 г. В настоящее время он завершает свой большой труд под пока условным названием «Судьбы эфиопской книги», в котором собраны воедино его многочисленные, разнообразные и зачастую уникальные наблюдения над эфиопскими книгами, как рукописными, так и старопечатными. Нет сомнения, что этот труд представит значительный интерес для специалистов в области рукописной книжной культуры, в особенности культуры стран христианского Востока.

КТО ТАКИЕ АМХАРА? ОПЫТ ИСТОРИЧЕСКОГО ОБЗОРА ТЕРМИНА И ЕГО СОДЕРЖАНИЯ¹

Практически в любой работе, где так или иначе затрагивается проблема этнического состава Эфиопии, как правило, отмечается, во-первых, многонациональный характер этой страны, за которой прочно установилась репутация «музея народов»², во-вторых, доминирующее в политическом отношении положение амхара и, в-третьих, активный процесс «амхаризации» населения, начавшийся в период царствования Менелика II (1889–1913). Естественно, вопрос, что собой представляют амхара, кто они такие, вызывает немалый интерес. В качестве типичной характеристики амхара в современной научной литературе можно привести описание, которое дает в своей монографии А. Хобен: «Амхара — это этническая группа, насчитывающая приблизительно 5 млн человек. В настоящее время они занимают центральное положение в горах Абиссинского нагорья. Большинство сельских амхара сейчас живут на высоте от 7000 до 12 000 футов над уровнем моря в четырех примыкающих друг к другу эфиопских провинциях — Бэгемдыр, Годжам, Шоа и Уолло. В культурном и политическом отношении, однако, амхара являются доминирующей группой во всей Эфиопии. Со времени своего возникновения в качестве этнической и языковой группы, осознающей себя таковой, в начале II тысячелетия нашей эры амхара стали главными политическими наследниками Аксума, древнего семитического царства, которое процветало на северных отрогах Абиссинского нагорья в период, начавшийся за несколько столетий до нашей эры и завершившийся через некоторое время после возникновения ислама. Основными в аксумском наследии были плужное земледелие смешанного типа, эфиопская христианская церковь и традиция благоговения перед императорским престолом, который возвышается и символически объединяет великих правителей областей и подчиненных им феодалов. Основанный на земле феодаль-

¹ Опубликована в: Этническая история Африки. М., 1977, с. 18–45.

² С. Conti Rossini. *Etiopia e genti di Etiopia*. Firenze, 1937, с. 169.

ный тип общественной и политической организации, однако, развился или по крайней мере принял свой нынешний вид в течение столетий сравнительной изоляции, последовавшей после упадка Аксума и появления амхарской цивилизации»³.

Такое описание амхара в современной литературе хотя и можно признать наиболее распространенным, но никак нельзя считать удовлетворительным. Во-первых, те элементы, которые А. Хобен выделяет как главные в аксумском наследии (плужное земледелие, эфиопская христианская церковь и «традиция благоговения перед императорским престолом»), в равной степени присущи и тигрейцам — жителям провинции Тигре на севере страны, где находилось Аксумское царство. Они говорят на языке тигринья, который ближе геззу — древнему языку Аксума, нежели амхарский, и считают себя во всех отношениях более прямыми наследниками Аксума, нежели амхара. Во-вторых, существование амхара «в качестве этнической и языковой группы, осознающей себя таковой с начала II тысячелетия нашей эры» вызывает серьезные сомнения прежде всего в этническом отношении. На этом хотелось бы остановиться подробнее.

Существование этнической группы с этническим самосознанием предполагает наличие этнонима, который, безусловно, должен был бы отразиться в богатой эфиопской историографии, коль скоро речь идет о «главных политических наследниках Аксума». К сожалению, в эфиопской историографической традиции имеется значительный пробел с IX по XIII в. С XIV в. название «амхара» встречается в эфиопских историографических произведениях исключительно в качестве топонима. Так, в хронике Амда Сиона, царствовавшего с 1314 по 1344 г., Амхара упоминается среди 25 областей Эфиопии⁴, причем над этой областью был поставлен не нагаси (правитель) и даже не маконен (князь), а лишь цехафелам (букв. «записыватель скота», т.е. чиновник фиска), что говорит о скромном значении этой области. В арабском сочинении Шихаб эд-Дина⁵, посвященном победоносно-

³ A. Hoben. *Land Tenure Among the Amhara of Ethiopia. The Dynamics of Gognatic Descent*. Chicago and London, 1973, с. 3.

⁴ J. Perruchon. *Histoire de guerres d’Amda Syon*. Paris, № 90, с. 10–11.

⁵ R. Basset. *Histoire de la conquête de l’Abyssinie par Chihab ed-Din Ahmed ben ‘Abd el Qader surnommé Arab-Faqih*. Paris, 1897.

му периоду мусульманского нашествия имама Ахмада ибн Ибрагима аль-Гази (Граня) на Эфиопию в XVI в., слово «амхара» упоминается три раза, но каждый раз только как название местности, а в эфиопской хронике Сисинния⁶, царствовавшего с 1607 по 1632 г., это слово часто употребляется и применительно к людям, но и здесь всякий раз имеются в виду только жители области Амхара. Однако ни размеры этой области, ни плотность ее населения не допускают возможности того, чтобы жители ее могли быть доминирующей группой в политическом или культурном отношении. Таким образом, в XVII в., в отличие от XX в., слово «амхара» еще не было этнонимом. В настоящее время оно все чаще употребляется как этноним, но и сейчас было бы ошибкой воспринимать его только в этом качестве. Весьма проникательный исследователь Эфиопии Р. Гринфильд заметил по этому поводу: «Важно, что с XVIII и XIX столетий борьба и соперничество идут между областями, затем, возможно, провинциями, а не между племенными группами. Годжам и Шоа временами были соперниками, хотя многие из населения обоих провинций по происхождению галла (а многие — амхара. — С.Ч.). Население Годжама впоследствии было преданными сторонниками амхарской правящей династии — негуса Такла Хайманота. В других местах было сильное влияние галла среди династий, которые правили и руководили амхара. В Харэре сейчас термин “амхара” означает немногим больше, чем просто “христианин”. Джарсо — галласское название, но население больше не говорит на галлия. Анголала является амхаризированным районом. Население Марабете, отчасти галласское по своему происхождению, и галла, живущие рядом в шоанском феоде Фиче, хотя и могут сказать по-амхарски лишь несколько слов, проявляют все усиливающуюся тенденцию называть себя шоанцами и амхара. Таким образом, это последнее слово больше не является точным определением, и ясно, что слово “трибализм” неуместно в эфиопских штудиях»⁷. К этому можно добавить, что слово «амхара», строго говоря, никогда не было этнонимом и регионализмом, а не трибализм доминировал в политической жизни феодальной Эфиопии и до XVIII в.

⁶ F.M.E. Pereira. *Chronica de Susenyos, rei' de Ethiopia*. Lisboa, 1892.

⁷ K. Greenfield. *Ethiopia. A New Political History*. London, 1965, с. 57–58.

Согласно наблюдениям Г. Гринфильда, языковой фактор не может быть решающим при определении принадлежности к «амхара». Возможно, это специфически современное явление, следствие «амхаризации», характер которой будет разбираться ниже, а в прошлом языковой фактор играл значительную роль. Однако исторические источники свидетельствуют об обратном. В XVI в., во времена нашествия имама Ахмеда (Граня), среди многочисленных бурных событий борьбы между имамом и эфиопским царем Лебна Денгелем произошел, в частности, и такой эпизод. Когда имам оказался со сравнительно небольшим отрядом в арьергарде отступающей армии Лебна Денгеля, ему пришла в голову мысль захватить царя в плен хитростью. Он приказал своим воинам говорить только «на языке христиан» и, приблизившись под видом своих к биваку Лебна Денгеля, захватить его. События эти происходили в местности Дара, расположенной в области Амхара, почему можно предположить, что «языком христиан» был амхарский. Хитрость имама не удалась, но отнюдь не из-за лингвистических трудностей, которые не составили препятствий ни имаму, ни его воинам, а лишь потому, что один фанатик из войска мусульман, нажевавшийся листьев ката⁸, не устоял перед искушением поджечь церковь.

В подлинности этого эпизода сомневаться не приходится, так как он описан не только в вышеупомянутом сочинении Шихаб эд-Дина⁹, но и в эфиопских хрониках¹⁰. Очевидно, при выделении той осознающей себя таковой «группы», члены которой являлись «главными политическими наследниками Аксума», другими словами, опорой эфиопской государственности и царской власти, ни один из перечисленных хозяйственных, культурных и лингвистических факторов нельзя считать определяющим.

⁸ Кат — *catha edulis* или *celastrus edulis* — растение, листья которого содержат наркотические вещества, вызывающие опьянение. Подробнее см.: С. Radt. Contribution à l'histoire ethnobotanique d'une plante stimulante: le kat. Le Kat en Ethiopie. «L'Ethnographie», Paris, 1971, № 65, с. 38–66.

⁹ К. Basset. Histoire de la conquête..., с. 436–439.

¹⁰ R. Basset. Etudes sur l'histoire d'Ethiopie (Chronique éthiopienne d'après un manuscrit de la Bibliothèque Nationale de Paris). Paris, 1882, с. 14, 105 и примеч. 141 на с. 254.

Кто же такие амхара или по крайней мере кем они были? Современные амхара утверждают, что традиционным значением этого слова является *noble nation* — благородный народ¹¹. Такая трактовка заслуживает подробного рассмотрения. Следует заметить, что перевод отдельных выражений с амхарского языка требует определенной осторожности, так как здесь незначительная неточность или смещение смысла легко может привести к подмене одного значения другим. *Noble nation*, которое дает в своей английской статье Гетачеу Хайле, по-амхарски звучит как *sewa lijos* (букв. «дети цева»). Это весьма любопытно уже по той причине, что слова «цев» и «цевы», в отличие от слова «амхара», часто упоминаются в эфиопской историографии, начиная с хроники Амда Сиона и кончая хроникой Менелика II¹². Происхождение этого термина неясно, возможно, он как-то связан с военными лагерями Дар ас-Сава, упоминаемыми ал-Йакуби¹³, в средневековой же Эфиопии цевом назывался царский воин, который, по выражению одного эфиопского историографа, «берет копьё и щит, может сражаться и следует по стопам царя в походы»¹⁴. За свою службу цевы получали от царя земельный надел, который оставался в их пользовании в течение службы. Этот надел мог перейти к сыну цева в том случае, если сын вслед за отцом шел служить царю. Подробнее виды земельных пожалований будут рассмотрены далее, пока же можно сказать, что понятие «детей цева» в значении военного служилого сословия находит удивительно точную аналогию в старорусском понятии «детей боярских».

Цевы были организованы в пятидесятни, сотни и полки, насчитывавшие от 300 до 1000 человек. Полки, сотни и пятидесятни получали земли в местности своего постоянного расположения, и обычной политикой эфиопских императоров было расселение полков как

¹¹ Getachew Haile. *Archaic Amharic Forms*. «Proceedings of the III International Conference of Ethiopian Studies», vol. II. Addis Ababa, 1966, с. 66.

¹² Guebre Sellassie. *Chronique du regne de Menelik II, roi des rois d’Ethiopie*. Paris, 1923.

¹³ Л.Е. Куббель, В.В. Матвеев. *Арабские источники VII–X веков по этнографии и истории Африки южнее Сахары*. М.; Л., 1960, с. 40.

¹⁴ L. Guidi. *Historia gentis Galla*. «Corpus Scriptorum Christianorum Scriptores Ethiopia», series II, t. III, Paris, 1907, с. 230.

по наиболее беспокойным границам империи, так и в центре страны, близ собственной резиденции. В своих «Военных очерках Абиссинии» К. Арнольди так объяснял смысл подобной политики: «В общем всего сильнее занят центр государства, окраины же заняты значительно слабее и весьма неравномерно. Это с первого взгляда может показаться опасным, особенно если принять во внимание отсутствие хороших путей сообщения и дух сепаратизма, далеко еще не выветрившийся из правителей крупных ленов. Но на самом деле существующая дислокация наиболее соответствует потребностям государственной обороны. Действительно, сосредоточение в центре страны такого могучего резерва... дает императору возможность при первой опасности, будет ли она исходить от мятежного пограничного вассала или от внешнего врага, двинуть всю их сосредоточенную массу туда, где окажется надобность. В сравнительно короткое время этот резерв может быть переброшен к угрожаемому пункту и оказать поддержку местным войскам»¹⁵.

Таким образом, при особе императора всегда находился постоянный и значительный контингент цевов, игравший немаловажную роль и в придворной политике, особенно в период борьбы за власть между несколькими претендентами, которая нередко возникала сразу же после смерти императора¹⁶. Так, эфиопский император Сарда Денгель (годы царствования 1563–1597) при своем восшествии на престол столкнулся с серьезным противодействием полка Гиоргис Хайле и был вынужден противопоставить ему два собственных полка — Курбан и Мизан. Эти полки бдительно стояли на страже не только императорских, но и собственных привилегий. Когда в 1604 г. царь За-Денгель, желая остановить нашествие племен галла, «издал указ, гласящий: “Если не придут ко мне все люди, живущие у меня во всей земле царства моего, не только цевы, которые и прежде ходили в походы, но и пахари, и телохранители принцев крови, и телохранители монахов; если кто-либо уклонится от сбора, то будет

¹⁵ Арнольди. Военные очерки Абиссинии. СПб., 1907, с. 15.

¹⁶ Taddese Tamrat. Problems of Royal Succession in Fifteenth Century Ethiopia: a presentation of the Documents. «IV Congresso Internazionale di Studi Etiopici. Accademia Nazionale dei Lincei», Roma, 1974, quad. 191, t. I.

разграблен дом его и расточится имущество его!»¹⁷. Другими словами, когда царь попытался уравнять ратников и цевов в правах и тем самым лишить цевов их привилегированного положения, то реакция служилого сословия была вполне однозначной. Эфиопская «Краткая хроника» так описывает последовавшие события: «И в это время началось царствование царя нашего Сэлтан Сагада, и погиб государь За-Денгель и абето Йонаэль. А причина гибели государя За-Денгеля такова. В этот год возненавидело государя За-Денгеля войско его, которое называется Курбан и Мизан, и рас За-Селасе. А причиной тому был указ, который провозгласил он: “Люди войска — земледельцы податные”. Ибо изменили ему все подданные и убили копьями посередине Дамбии в Барча»¹⁸. Впоследствии полки Курбан и Мизан попытались диктовать свои условия и царю Сэлтан Сагаду (Сисиннию), но тут потерпели неудачу.

Итак, во-первых, эфиопское толкование слова «амхара» имеет не столько этнический, сколько социальный характер (что также подтверждается и геэзской этимологией слова: *Amhara-em hara*, т.е. «из [царского] войска»), во-вторых, та «традиция благоговения перед императорским престолом», о которой пишет А. Хобен, действительно существовала у амхара («людей войска»), но держалась на весьма тонком равновесии отношений между полками и императором. Подобная трактовка представляется весьма плодотворной и способной многое объяснить. Если воспринимать амхара (по крайней мере в прошлом) не в качестве этнической группы, а в качестве военного сословия в эфиопском феодальном государстве¹⁹, то становится ясно,

¹⁷ F.M.E. Pereira. *Chronica de Susenyos, roi de Ethiopia*, гл. XX.

¹⁸ C. Conti Rossini. *Due squarci inediti di Cronica Etiopica*. «Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei». Roma, 1893, с. 18.

¹⁹ Термин «феодальное государство» употребляется здесь в том смысле, в котором его трактует А.Я. Гуревич: «Таким образом, феодализм не может быть сведен к аграрным отношениям. Последние являются его основой в указанном выше смысле: военный класс общества, связанный узами взаимных личных обязательств, господствовал над классом крестьян, причем это классовое господство, верховенство дворянства *in соgro* обязательно и неизбежно принимало формы личного господства отдельных членов высшего сословия, объединенного в иерархию, над зависимыми крестьянами. Средневековое феодальное государство — это прежде всего союз сеньюров и их непосредственных подданных, подчинивших себе

каким образом амхара могли служить опорой государственности и царской власти и «доминировать» над остальным населением. С этой точки зрения можно понять и то, почему при описании эфиопов как народа иностранные путешественники и наблюдатели так много внимания уделяли воинским доблестям, изображая их в качестве черты национального характера. Характеристика эфиопов, данная Мануэлем де Алмейдой, одним из первых европейских авторов, составивших достаточно полное и точное описание средневековой Эфиопии, вполне типична в этом отношении: «Вообще говоря, можно сказать, что эфиопы — хорошие солдаты; они хорошо сидят на коне и достаточно сильны и здоровы, подготовлены и приучены к перенесению тягот, голода и жажды, как только можно себе представить, и пребывают в походе большую часть года, претерпевая все неудобства и мучения от солнца, холода, дождя и недоедания. На войне они возрастают детьми, на войне они и старятся, потому что жизнь всякого, кто не земледелец, есть война... Коль скоро они обязаны нести службу и несут ее, то император жалует им земли, на которых они живут и которыми пользуются, пока служат ему. Как только они перестают служить, он передает землю другим»²⁰.

Из этого отрывка хорошо видно, что объектом описания Алмейды был не народ, не этническая группа, а лишь одно из сословий эфиопского феодального общества, а именно военное сословие. Такая традиция невольной подмены этнических характеристик социальными благополучно дожила в европейской науке до нашего столетия, и даже в некоторых современных работах можно встретить в описании «традиционных черт эфиопского характера» тот набор

остальное население. Такое государство строится не на абстрактном принципе территориального суверенитета, но на системе вассальных договоров. У феодального государства еще нет и не может быть точных границ: оно охватывает совокупность личных отношений между определенными индивидами — князьями, баронами, рыцарями, между их семьями и родами. Поэтому пределы средневекового государства меняются в зависимости от личных судеб тех или иных владельцев, от заключаемых ими династических, брачных и наследственных сделок, от конфликтов между ними» (А.Я. Гуревич. Проблемы генезиса феодализма в Западной Европе. М., 1970, с. 58).

²⁰ C.F. Beckingham, G.W.B. Huntingford. *Some Records of Ethiopia*. London, 1954, с. 218.

сугубо воинских, рыцарских качеств и отношений, который составлял культурный идеал представителя военного сословия. Такие описания бывали весьма разнообразны — от комплиментарных, вроде приведенного у Алмейды, до самых нелестных²¹, но все они если и справедливы в той или иной мере применительно к господствовавшему военному сословию, т.е. в качестве характеристики социальной, то совершенно несправедливы в качестве характеристики этнической.

Если принять во внимание ту чрезвычайно живучую особенность средневекового мышления, которая выражалась в отождествлении господствующего сословия в обществе со всем обществом в целом при всей социальной многоукладности последнего, то подобная контаминация вполне понятна. Она нередко отражается и в историографических, а иногда и в исторических трудах, и в народном сознании, и в наблюдениях путешественников. В результате часто сугубо классовые отношения, как, например, отношение крестьянства к служилому сословию, которое в любом феодальном обществе характеризуется страхом и ненавистью, могут изображаться как отношения этнические или племенные. Здесь возможны любопытные совпадения. Так, путевые наблюдения Р. Гринфильда, относящиеся к 1958 г.²², могут, казалось бы, подтвердить справедливость мнения Ф. Криндача, однако сходство этих двух свидетельств основывается на тождестве основной посылки у русского офицера и эфиопского

²¹ Вроде характеристики Ф. Криндача: «Абиссинцы, поглощенные всецело войнами, к которым их приучили долгие века раздоров и междоусобий, ленивые на всякое другое дело, косные по природе и не предприимчивые ни на что, кроме набегов и грабежей, ровно ничего не делают, чтобы утилизировать богатства, доставшиеся им в удел. Трудно сказать, что бы они делали и чем жили, если бы у них не было под рукой многочисленного племени галласов, главного по количеству в империи, играющего исторически и *de facto* роль илотов» (Ф. Криндач. Очерк промышленности и торговли Абиссинии. СПб., 1899, с. 13).

²² «Мулю асраляка (сержант) конвоя, выражая свое почти “колониалистское” отношение, хвастал: “Галла — это рабы амхара: они делают, что им велят”, и еще заметил: “Их старики говорят, что там, где прошли амхара, и трава не растет”. В некоторых областях Воллега также местные жители склонны презирать “амхара” — которые могут оказаться и шоанскими галла — и могут даже отказать им в воде, пока не узнают их ближе» (R. Greenfield. Ethiopia..., с. 58).

сержанта: оба они рассматривают амхара прежде всего как этническую группу. Впрочем, «дети цевов» также называют себя народом амхара, подчеркивая, что они, в отличие от всех остальных, являются «настоящими амхара».

Таким образом, следует признать, что нередко понятие «амхара» оказывается шире, нежели просто понятие военного сословия в феодальном обществе, и это обстоятельство требует основательного рассмотрения. В течение последнего десятилетия появился ряд весьма подробных и ценных работ, которые принадлежат в основном американским ученым и посвящены различным аспектам «традиционного амхарского общества»²³.

Там амхара рассматриваются в качестве «политически доминирующей этнической группы», и результаты этих работ весьма интересны, особенно в отношении тех сторон жизни «амхарского общества», которые, по мнению автора, составляют его своеобразие, например высокая социальная мобильность. Для них характерно определение, данное А. Хобеном: «Традиционное амхарское общество может быть плодотворно классифицировано как феодальное постольку, поскольку его устройство и степенная система основываются на иерархической сети личных и взаимных вертикальных связей и на связи господства с земельными правами. В то же время эта модель амхарской социальной организации и стратификации отличается от большинства европейских феодальных обществ ввиду относительного отсутствия социальной и культурной дифференциации между правящей группой и крестьянами. Разница между крестьянином и его господином заключается в основном в чине, а не в “крови”, идеалах или образе жизни. Крестьяне и знать разделяют одни и те же надежды на продвижение на военном поприще, одних и тех же предков, и, самое главное, те же принципы социальной

²³ Главным образом это работы Д. Левина, А. Хобена, В. Вейследера и отчасти, как материал для сравнения, Д. Бауэра. Среди них следует выделить книгу Д. Левина (D. Levine. Wax and gold. Chicago, 1965), посвященную культуре и обществу амхара, уже упоминавшуюся монографию по земельным отношениям и землепользованию А. Хобена (A. Hoben. Land Tenure Among...) и его статью о социальной стратификации (A. Hoben. Social Stratification in Traditional Amhara Society. A. Tuden and L. Plotnicov ed. Social Stratification in Africa. New York, 1970).

организации и степенной системы. Главной культурной основой, на которой базируется этот повсеместный вертикальный принцип, является то положение, что общественный порядок, который сам по себе хорош, можно создавать и поддерживать только через иерархическую и законную власть, исходящую в конечном счете от бога»²⁴.

Как сложилась эта культурная основа, нетрудно себе представить, если вспомнить быт средневекового эфиопского двора и воинства. Эфиопские императоры, за примечательным исключением Василида (годы царствования 1632–1667) и Менелика II (1889–1913), не основывали столиц или постоянных резиденций. Большую часть года (сухой сезон) они проводили в пути, объезжая в сопровождении полков многочисленные области своей империи, собирая подати и демонстрируя свое присутствие и военную мощь всегда готовым отложиться местным феодалам. Ко времени дождливого сезона, эфиопской зимы, когда взбухшие горные реки и размокшая земля делают страну практически непроходимой, императоры старались возвратиться на «место зимнего пребывания своего», распуская по домам большую часть полков. Несмотря на отсутствие постоянной резиденции, у каждого императора было одно или несколько изблюбленных мест, где они проводили дождливые сезоны, выбор которого определялся как политической ситуацией в каждый данный момент, так и экономическими факторами, т.е. наличием поблизости земель, отведенных тем или иным полкам цевов. Хотя большая часть войска на дождливый сезон распускалась, императору необходимо было иметь под рукой определенный (и немалый) контингент цевов. Последние же были заинтересованы проводить этот сезон на своих землях, потому что именно на дождливый сезон приходится наибольший объем сельскохозяйственных работ, а набеги и обирание местного населения — этот почти единственный способ самообеспечения эфиопской армии — становились невозможными из-за бездорожья.

Полки, которые имели земли поблизости от «зимнего местопребывания» императора, естественно, были ближе к нему, пользовались большими преимуществами по сравнению с другими и являлись

²⁴ A. Hoben. *Social Stratification...*, с. 221.

своего рода императорской гвардией. Подобные преимущества приводили, с одной стороны, к росту их значения при дворе, а с другой — вызывали ревность и зависть других полков, чья служба вознаграждалась уже не столь щедро.

Последнее обстоятельство в немалой степени усиливало преданность «гвардейцев» императору — источнику их привилегий и влияния. Однако влияние того или иного «гвардейского» полка редко оказывалось более продолжительным, нежели царствование их императора, так как каждый новый венценосец не склонен был терпеть опеку, а нередко и противодействие со стороны «старой гвардии» и был заинтересован в выдвижении новых полков, обязанных своим недавно обретенным благополучием исключительно взошедшему на престол монарху. Так или иначе, вокруг «зимних местопребываний» императоров, представлявших собою своего рода политические центры феодальной Эфиопии, складывались значительные по размерам «амхарские» поселения. Нынешнее расселение амхара (в провинциях Бэгемдыр, Годжам, Шоа и Уолло) служит наглядным доказательством этому, а также иллюстрацией того, как политический центр Эфиопской империи постепенно смещался все более на юг.

Регулярно пребывая при императорском дворе, который одновременно был и военным лагерем, «люди войска» усваивали как идеологию правящего класса (ту самую «традицию благоговения перед императорским престолом» и уважение «иерархической и законной власти, исходящей в конечном счете от бога»), так и тот культурный комплекс, который складывался при дворе и впоследствии воспринимался и исследователями, и самими эфиопами в качестве «амхарской культуры». Подобная близость ко двору определила и такие ее черты, как высокое место, отводимое христианству александрийского толка, сложный и тщательно разработанный этикет²⁵ и то, что Р. Гринфильд назвал а *high sense of protocol and courtesy*²⁶, а также ту модель поведения, которую называют «амхар-

²⁵ См. по этому поводу: Tilahun Paulos. *Forms of Greetings and Other Signs of Respect in Ethiopia*. «Ethnological Society of the University College of Addis Ababa», Bulletin № 5, Addis Ababa, 1956, с. 25–32.

²⁶ R. Greenfield. *Ethiopia...*, с. 146.

ской», хотя правильнее было бы назвать ее рыцарской: «У мирянина агрессивность, даже неистовство, при защите своего имущества или чести считается качеством, достойным восхищения, а любовные приключения, если они совершаются с достаточным благоразумием, являются скорее необходимым дополнением к облику настоящего мужчины, нежели грехом»²⁷.

При постепенном смещении центра эфиопского государства на юг наиболее распространенным при дворе языком стал, естественно, язык, принадлежащий к южной ветви эфиопских языков и получивший название амхарского, который пришел на смену языку Аксумского царства геэзу, относимого к северной ветви. Памятуя об обыкновении императоров расселять часть своих полков по границам империи, о кочевой жизни двора и войска, широкое распространение этого языка вполне понятно. В настоящее время амхарский язык является своего рода *lingua imperii* в Эфиопии. Есть все основания полагать, что аналогичную роль он выполнял и в Средневековье, хотя область, которую он охватывал, была, разумеется, гораздо меньше, как, впрочем, и сама территория, на которую простиралась власть эфиопских императоров.

Что касается «относительного отсутствия социальной и культурной дифференциации между правящей группой и крестьянами» и «социальной мобильности», то последняя была действительно высока среди представителей военного сословия. Личностный характер отношений господства и подчинения в феодальном обществе приводил к постоянному выдвижению «новых людей» и «новых полков» из среды «людей войска». Немалый шанс достичь высокого положения предоставляла и война: «У каждого, даже самого незначительного ашкера (рядового солдата. — С.Ч.), может явиться при благоприятных условиях надежда на известную карьеру, которая приведет его к званию пятидесятника, сотника, тысячника, а иногда и к высшим должностям государства, чему бывали неоднократные примеры. Нигде, как в Абиссинии, так не верна поговорка о солдате, носящем в своем ранце фельдмаршальский жезл, и сколько даджазмачей и расов (высшие военные звания в средневековой Эфиопии. — С.Ч.)

²⁷ A. Hoben. Land Tenure Among..., с. 72.

вышло из рядовых ашкеро, не отличившихся ничем, кроме личной храбрости»²⁸. Однако не следует забывать, что сфера высокой «социальной мобильности» практически ограничивалась рамками этого сословия. Ш. Мишель, французский офицер, описавший Эфиопию конца XIX в., заметил, что любой солдат в эфиопской армии в принципе может достичь высших степеней военно-феодальной иерархии, но это правило не распространяется на бывших рабов²⁹, которые, если и могли заслужить доверие и милость императора, будучи в его окружении, никогда не могли войти в военное сословие из-за своего происхождения. Такая мобильность, о которой немало написано и в которой многие исследователи видят коренное отличие феодальной Эфиопии от феодальной Европы³⁰, представляет собой мобильность не внутри всего общества в целом, а лишь внутри сословия, иначе говоря, не является социальной в строгом смысле слова.

Далее, подобная внутрисословная мобильность в феодальной Эфиопии оказывалась одним из необходимых условий существования и поддержания верховной императорской власти. По меткому замечанию К. Клэфэма, «теоретически император с незапамятных времен обладал полной властью назначать правителей, военачальников и придворных, жаловать почестями и землю... Практически же подобная власть могла осуществляться лишь тогда, когда император оказывался в состоянии добиться повиновения»³¹. Таким средством служило постоянное выдвижение императором новых людей внутри сословия. При этом важно было лишь не ущемлять права всего сословия в целом, не угрожать самому существованию сословия. В противном случае это могло привести к трагическим для императора последствиям.

Правила поведения сюзерена по отношению к своим вассалам точно формулировал А. Хобен, который описал взаимоотношения

²⁸ К. Арнольди. Военные очерки Абиссинии, с. 1.

²⁹ С. Michel. Mission de Bonchamps. Vers Fachoda. Paris, 1900, с. 469.

³⁰ А. Hoben. Land Tenure and Social Mobility Among the Damot Amhara. «Proceedings of the III International Conference of Ethiopian Studies», vol. III, Addis Ababa, 1966, с. 69.

³¹ С. Clapham. Imperial Leadership in Ethiopia. «African Affairs», London, 1969, vol. 68, № 271, April, с. 112.

владельца бенефиция (гульта) и свободных крестьян, живущих на этой земле: «Он не тиран, который волен навязывать любую свою прихоть безгласным крестьянам; это далеко не так, свобода его действий на самом деле строго ограничивается ожиданиями его подданных. Он может обманывать традиционные ожидания некоторых своих крестьян все время, он может обманывать ожидания и всех своих крестьян некоторое время, но он не может пренебрегать всеми их правами все время»³².

В феодальном государстве, в том числе и эфиопском, где, по выражению одного путешественника, «есть все, кроме денег»³³, вассал за свою верность и службу сюзерену ожидает от него вознаграждения, предпочтительно в виде земельного пожалования, т.е. права пользования землей, которое выражалось прежде всего в праве управления людьми, сидящими на этой земле, в праве сбора дани, ренты и подати. И сюзерен должен был время от времени удовлетворять этим ожиданиям, заботясь со своей стороны о том, чтобы, как говорилось на Руси, «земля из службы не выходила», т.е. каждый пользующийся землей вассал служил бы своему государю.

Военное сословие в эфиопском феодальном государстве при всей мобильности внутри него делилось на военачальников и рядовых воинов. Вознаграждение этих двух категорий служилых людей в Эфиопии выражалось в двух типах земельных пожалований и, соответственно, в двух типах землепользования — гульте и рысте. Вот как описывает их русский врач Н.П. Бровцын, трижды побывавший в Эфиопии в период с 1896 по 1905 г. и хорошо знакомый с бытом этой страны: «Каждая из провинций, кроме того, разделяется на отдельные гульты и рысты. Рыст есть наследственное владение, представляющее из себя известной величины (несколько каладон — десятин) участок земли, принадлежащий целой фамилии, которая по отношению к начальнику области находится в зависимости и несет известные подати. Рыст непродается и неделим, иногда владельцы рыста для удобства частным образом разделяют между собою рыст на участки (марет). Доходы с рыста делятся между всеми членами

³² А. Hoben. Land Tenure and Social Mobility..., с. 77.

³³ К. Арнольди. Военные очерки Абиссинии, с. 45.

фамилии. Во главе рыста стоит обыкновенно мельканья, выбираемый из членов фамилии и утверждаемый в должности начальником области; обыкновенно мельканьей избирается старший в роде, хорошо знающий свою землю и всех членов своей фамилии. Ему подчиняются все члены фамилии и все вообще живущие на землях рыста. В меньших рыстах начальник называется “чека”, который меняется каждый год. В каждом поселке по назначению чеки или мельканья имеется шум (староста), на котором лежат полицейские обязанности и обязанности по сбору податей.

Гульт — это известный участок земли, даваемый временно начальником области кому-либо из своих подчиненных для кормления. Гульт не наследствен; живущие на нем габары (крестьяне) платят владельцу гульты известную подать деньгами и натурою. Все владельцы гульты подчиняются особому начальнику — данье, которому и вносят дань для начальника области»³⁴. Здесь следует еще добавить, что права землевладения типа «рыст» и «гулт» могут простираются на один и тот же участок, т.е. земля, являющаяся рыстом для одной группы индивидов, может быть гултом для другого индивида.

Оба эти типа землевладения происходят из двух типов земельных пожалований: индивидуальное пожалование временного характера — гулт, который жаловался военачальникам и представлял собою землю с крестьянами, размер которой колебался в зависимости от ранга вассала и его сюзерена. Гулт давался в кормление только на время службы. Сыну владельца это кормление переходило лишь в том случае, если к тому времени, когда отец его оставлял службу или умирал, сын успевал достичь отцовского положения в военно-феодальной иерархии, что случалось довольно редко. Чаще всего сыну приходилось довольствоваться тем гултом, который полагался за его личную службу. Этот гулт, однако, мог увеличиваться или заменяться на больший в случае успешного продвижения сына по служебной лестнице. Таким образом, здесь «земля из службы не выходила».

Рыст — весьма своеобразное и сугубо эфиопское явление. Своеобразие его заключается в том, что подобный тип землевладения

³⁴ Н.П. Бровцын. Материалы для антропологии Эфиопии. СПб., 1909, с. 81–82.

имеет наследственный характер и представляет собой групповое землевладение. Эти два обстоятельства, казалось бы, опровергают положение, высказанное А.Я. Гуревичем, что «не чисто вещный момент лежал в основе создания отношений феодальной зависимости... а личное отношение непосредственной зависимости, отношение господства и подчинения. Поземельные отношения собственности были неразрывно связаны с этим личным отношением»³⁵. На первый взгляд групповой и наследственный характер этого землевладения должен расторгать ту связь между жалующим и пожалованным, которая существует между, например, владельцем гульты и его сюзереном. Чтобы понять, каким образом эта личная связь сохранялась и земля, находившаяся в наследственном владении, тем не менее «из службы не выходила», следует рассмотреть рыст как тип пожалования, тем более что этот тип характерен именно для амхара.

Как тип землевладения и землепользования рыст весьма тщательно и подробно описан А. Хобенем. Он в полном соответствии с мнением предыдущих наблюдателей и исследователей, а также с мнением самих эфиопов рассматривает рыст как земельное владение группы генеалогических родственников (*descent group*). Однако, описывая такую группу, А. Хобен отмечает: «Амхарская группа генеалогических родственников отличается от большинства африканских групп родственников или родов в пяти важных отношениях. Во-первых, амхарская группа генеалогических родственников не является солидарной или сплоченной группой. Ее члены не имеют ни духа корпорации, ни эмблем или тотема, ни почетного имени, которое символизировало бы их единство. Их взаимоотношения, даже в идеале, не характеризуются ни привязанностью, ни взаимопомощью, ни доброй волей. Если при случае их объединяет какая-то цель, то лишь потому, что каждый из них полагает выгодным для себя действовать таким образом, а не ради преданности идее своей группы.

Во-вторых, амхарская группа генеалогических родственников не представляет собой родственной группы, разве что в сугубо номинальном смысле. Разумеется, члены этой группы являются кровны-

³⁵ А.Я. Гуревич. Проблемы генезиса феодализма в Западной Европе, с. 43.

ми родственниками по амхарским понятиям, раз они происходят от единого предка, но никто не ждет от них, чтобы они относились друг к другу как родственники. Некоторые члены группы генеалогических родственников могут быть близкими родственниками и относиться друг к другу соответственно. В большинстве случаев, однако, между ними нельзя проследить уз близкого родства, которое имело бы значение в амхарском обществе. Группа генеалогических родственников также не несет ответственности за браки своих членов и как таковая не является экзогамной группой.

В-третьих, амхарская группа генеалогических родственников не ритуальная группа. Ее члены не составляют конгрегации. Они не отправляют вместе религиозных церемоний, у них нет ни культа предков, ни гробницы предка. Более того, среди них нет и поверья, что мертвые судят о поступках живых.

В-четвертых, амхарская группа генеалогических родственников не многоцелевая группа. Она ведает землей и передачей определенных низших административных должностей среди своих членов: других функций у нее нет. Она также не используется в качестве основы для организации периодических или необычных совместных работ в общине.

В-пятых, членство в амхарской группе генеалогических родственников является не взаимно исключаящим, а перекрывающим. Большинство людей — члены нескольких генеалогических групп. Эта модель перекрывающего членства близко соотносится со слабым чувством привязанности, которое люди испытывают к генеалогической группе и к своим сочленам, потому что люди, которых объединяют общие интересы одной генеалогической группы, могут разделяться из-за своих интересов в других группах»³⁶.

Подобное своеобразие «группы генеалогических родственников» заставляет заподозрить, что эта группа, по сути дела, не является родственной и рыст как тип землевладения представляет собой не «фамильное наследственное владение», а групповое наследственное владение, однако не общинное и не родовое по своему характеру.

Что же такое эта группа владельцев рыста и в чем заключались

³⁶ A. Hoben. *Land Tenure Among...*, с. 15–17.

их наследственные права? В средневековой Эфиопии кроме индивидуальных земельных пожалований (бенефиций) военно-феодалной верхушке были распространены и групповые земельные пожалования полкам. Такие полки в эфиопской историографии нередко упоминаются не только по своим именам, но и по названиям тех мест, которые были им пожалованы (например, «цефы Сабрада»). Подобные пожалования диктовались прежде всего необходимостью обеспечения армии. Содержать крупные контингенты войск за счет местного населения в одном месте можно было лишь самое непродолжительное время, так как войско в кратчайший срок истощало все местные продовольственные ресурсы и начинало голодать. Та скорость передвижений эфиопского войска, которая вызывала единодушное изумление и восхищение иностранных наблюдателей, во многом объясняется именно этим обстоятельством. Групповой же и наследственный характер таких пожалований объясняется тем, что удаленность провинций, трудности сообщения в горной стране и сравнительная многочисленность военного сословия весьма затрудняли эффективный контроль со стороны императора за использованием земельных пожалований. Если император и мог следить за тем, чтобы владельцы иных бенефиций несли свою службу, то удержать под своим надзором всех рядовых представителей военного сословия он, естественно, был не в состоянии. Выходом из этого положения и явились не временные, а наследственные пожалования, которые, однако, носили уже не индивидуальный, а групповой характер. В результате подобного пожалования воины полка в составе своей пятидесятой или сотни получали землю, которая становилась «рыстом» (т.е. буквально «наследием») этой пятидесятой или сотни, но при разделе (он здесь был уже не наследственным, а временным) этой земли между воинами каждый получал сравнительно небольшой участок (без крестьян), обрабатывая который его семья могла существовать.

В дальнейшем переделы земли были возможны и время от времени проводились, однако спустя два-три поколения число «детей цевов» увеличивалось, а величина рыста оставалась той же. Изрезанный характер ландшафта на Эфиопском нагорье также не позволял значительно расширить участок полезной земли путем расчистки новых земель. При переделе же земельных участков теоретически

предусматривалась равная доля для всех наследников, но в действительности человек, занимавший более высокое положение в сословной военной иерархии, как правило, получал и больший участок земли. Поэтому, хотя источником существования владельцев рыста служила земля, возможности приобретения ее, равно как и возможности пресловутой «социальной мобильности», которая отражалась и на земельных отношениях, всегда оказывались вне рыста. Получение чинов, должностей и новых земель зависело только от службы. Таким образом, и здесь земля, несмотря на групповой и наследственный характер землевладения, а скорее именно благодаря ему «из службы не выходила».

Итак, владельцев рыста объединяет не столько единое генеалогическое родство, сколько единое социальное происхождение, или, другими словами, их генеалогия носит социально-правовой характер, хотя осознается и выражается она в терминах родства. Именно это обстоятельство и объясняет то, о чем пишет А. Хобен: «Гибкость отношений между землевладением рыст и социальным положением, частые споры из-за земли и глубокая привязанность крестьян к системе рыста — все это соотносится с коренной многозначностью понятия рыст, которая отражается в семантике самого термина. В самом широком смысле рыст означает право индивида на долю земли, принадлежавшей любому из его или ее предков по любой линии. В своем узком смысле, по контрасту, он означает определенное поле, которым индивид владеет в результате признания этого права. В своей книге для ясности первое я называю правом рыста, а второе — землей рыста. В амхарском языке, однако, не делается лексического различия между тем правом рыста, которым, по мнению индивида, он обладает на землю предка, и тем полем, которым он владеет в действительности. Контекст, в котором этот термин употребляется, может, конечно, ограничивать его значение, но на удивление часто бывает невозможно определить, то ли человек говорит о земле, которой он владеет, то ли о праве, которое, как он полагает, когда-нибудь даст возможность ему или его детям завладеть этой землей. Многозначность термина рыст — это не просто этнографический курьез или признак путаницы понятий. Она точно отражает текучесть системы землевладения и землепользования, при которой

наследственные права индивида, а не его поля, являются наиболее прочным его владением, его действительными правами по рождению»³⁷.

Действительно, рыст — это не земля, перешедшая по наследству, а прежде всего полученная по праву рождения принадлежность к «благородному» сословию, со всеми правами и обязанностями, отсюда вытекающими. Она дает право на владение землей, которого лишены другие сословия; реальную же возможность обрести данную землю дает исполнение сословных обязанностей, т.е. служба. Именно от службы зависит то положение, которого индивид добьется в своем сословии, и та власть, которую он обретет над землей и над людьми. Сословные права получают при рождении, реальную же власть приобретают на службе. Теоретически (и практически) любой из совладельцев рыста может и не идти на службу, но в таком случае он автоматически обрекает себя на самое скромное общественное и материальное положение в своей среде. Его надел будет неизменно сокращаться под напором претензий более влиятельных совладельцев, уважение к нему — падать, и в конце концов его детям придется обратиться к тому источнику материальных благ и «социальной мобильности», который открывает только служба. Итак, служба являлась той невидимой, но весьма ощутимой осью, вокруг которой вращались интересы как служивших в данный момент, так и живших на своем рысте.

Рассматривая в своей монографии «традиционное амхарское общество» как «крестьянское общество», А. Хобен при описании почетного и желанного для каждого крестьянина положения главы домохозяйства все же не может не заметить: «Тем не менее существует еще один тип домохозяйства, который куда более желанен и престижен в глазах дамотцев, нежели крестьянское домохозяйство. Это домохозяйство начальника в должности. Традиционно эти широко раскинувшиеся домохозяйства строятся в конечном счете по образцу императорского двора. Они могут насчитывать от десятков до сотен домочадцев, соответственно его власти и величине, а внутренняя их организация весьма зависит от его отношения к земле и

³⁷ A. Hoben. Land Tenure Among..., с. 12.

к людям, на этой земле живущим»³⁸.

Подобное положение оказывалось удобным и для «людей войска», и для императора. «Людем войска» (не привилегированным «гвардейцам», а рядовым «детям цевов») служба открывала возможность к получению большего рыста, а то и гульта, не говоря уже о военной добыче (главным образом скот и рабы). Императоры же имели весьма значительный резерв воинов, с детства воспитанных в боевых традициях, которых всегда можно призвать на службу в военное время и не нужно содержать в мирное. Преимущества такого положения хорошо описал К. Арнольди: «Таким образом, мы видим, что условия абиссинской жизни сложились так, что при наемной системе войска никогда не бывает недостатка в солдатах и армия комплектуется совершенно свободно. Бывают даже моменты, когда наплыв желающих вступить в военную службу настолько велик, что вызывает серьезные неудобства. Такие необычайные приливы в ряды армии способных носить оружие людей неоднократно замечались в Абиссинии и совпадали всегда с окончанием удачных войн. Наоборот, продолжительные мирные периоды всегда вызывали известный отлив ашкеров. Никогда, однако, не случалось, что для комплектования армии приходилось прибегать к каким-либо экстренным мерам»³⁹.

«Неудобства», упоминаемые К. Арнольди, также весьма характерны для быта эфиопского военного сословия, и о них стоит сказать несколько слов. Состояли же они в том, что после «окончания удачных войн» следовало вознаграждать «детей цевов». В тех случаях, когда войны представляли собою военную экспансию, направленную на земли «язычников», эта проблема решалась просто: на новых территориях Эфиопской империи расселялись полки, жаловались земли и создавались «амхарские военные поселения» (катама). Тем самым достигались две цели: удержание в повиновении завоеванных народов и племен и вознаграждение воинов. Тогда же, когда военная победа не сопровождалась территориальными аннексиями, проблема вознаграждения вставала перед императором во всеоружии победо-

³⁸ A. Hoben. *Land Tenure Among...*, с. 46.

³⁹ К. Арнольди. *Военные очерки Абиссинии*, с. 17–18.

носных полков и требовала своего немедленного разрешения. Так, после победы над итальянцами при Адуа (1896) Менелик II вынужден был немедленно отправить свои войска в поход в южные и юго-западные области современной Эфиопии на завоевание Сидамо, Каффы и Иллубабора, что диктовалось не только соображениями внешнеполитического характера (т.е. стремлением Менелика II предупредить захват этих областей европейскими империалистическими державами), но и необходимостью вознаградить воинов, победивших при Адуа, земельными пожалованиями во вновь завоеванных областях.

Вот как оценивает сложившуюся ситуацию М. Столь, серьезно исследовавший проблемы южных провинций: «Эфиопские войска при Адуа, по сообщениям, достигали 100 000 человек. Должно быть, многие из них были крестьянами, мобилизованными своими господами и не ждавшими другой награды, кроме добычи на поле брани. Но наемники и военачальники ожидали вознаграждения»⁴⁰. Однако те, кого М. Столь называет «наемниками» и «полупрофессиональными солдатами», сами себя называли «амхара» и «детьми цевов». Между ними и простыми ополченцами, шедшими воевать по принуждению своего господина и под его началом, действительно существовало серьезное различие, которого они не забывали и не хотели, чтобы его забывали другие.

По традиции, они иначе поступали на службу, нежели простые крестьяне, иначе служили и ожидали для себя иного вознаграждения, ведь они были «рыстэнёч», т.е. совладельцами рыста, что означало их принадлежность к военному сословию по праву рождения. «Абиссинская армия комплектуется двумя родами солдат: простыми крестьянами и молодыми людьми из помещичьих семей. Поступление на службу первых не обставлено никакими условностями и совершается совершенно просто. Желаящий принять на себя звание ашкера выбирает кого-либо из вождей, у которого он желал бы служить, и является в его резиденцию. Там он находит одного из мелких начальников, так называемых пятидесятников (ямса-алака)

⁴⁰ М. Stahl. Ethiopia: Political Contradictions in Agricultural Development. Stockholm, 1974, с. 44.

и, придя в его дом, с глубоким поклоном говорит ему: “Я хочу быть ашкером Джаныхоя” (т.е. императора. — *С.Ч.*), и если он годеи носить оружие и бежать за мулом своего командира, то его принимают без всяких разговоров и при первом случае представляют высшему начальству, т.е. командиру зенда (полка). Вновь поступивший снабжается ружьем и начинает получать полагающееся ему довольствие со дня поступления. Патронташ и патроны он должен добыть себе сам.

Дети помещика поступают в ряды войска обыкновенно следующим образом. По достижении ими 14–15-летнего возраста родители отправляют их в сопровождении нескольких слуг ко двору в столицу. Здесь их лично представляют негусу, который сам назначает часть, в какой прибывший юноша будет служить. Обыкновенно новички назначаются в полк, называемый “ячоалидж” (сыновья благородных) (те самые “дети цевов”, часто упоминаемые в эфиопской историографии. — *С.Ч.*), откуда впоследствии их переводят в другие части. В особую книгу вновь прибывшие записываются по следующей форме: “Такой-то, сын такого-то, поступил в такую-то часть со следующими подарками (перечисление)”. Подарки поступают в “гым-джа-бьет” (казну негуса), а новобранец начинает служить на общих основаниях. Преимущество поступивших по этому способу заключается в том, что они лично известны негусу, принимаются ко двору и, конечно, несравненно легче своих товарищей из крестьян могут достигнуть высших степеней военной иерархии»⁴¹. Следует, однако, учитывать, что это наблюдение относится к периоду широкой военной экспансии, проводимой Менеликом II в 90-х годах XIX в., когда резко возросла потребность императора в воинах, а возможности их вознаграждения также расширились за счет недавно завоеванных земель. Это имело весьма далеко идущие последствия и для организации армии, и для самого военного сословия.

Прежде «дети цевов» составляли ядро эфиопской армии, ее постоянный костяк, и, строго говоря, были единственными представителями служилого военного сословия. Для больших походов, а главным образом для отражения серьезной внешней опасности,

⁴¹ К. Арнольди. Военные очерки Абиссинии, с. 18.

иногда собиралось и ополчение из крестьян. Однако это случалось редко, к тому же ополченцы, как правило, серьезной военной силы не представляли, так как сильно проигрывали по сравнению с профессиональными воинами в искусстве владения оружием и верховой езды. Кроме того, войну ополченцы рассматривали как тяжелую и опасную повинность, рекрутировались своими господами под угрозой штрафа, а то и разорения дома и не могли ожидать от войны особенных для себя выгод. Военачальники также не любили ополчение и не дорожили им. Если со своей дружиной из «детей цевов» военачальники были связаны тесными личными узами, твердо надеялись на ее преданность и считали позором бросить своих дружинников в бою на произвол судьбы, то с ополченцами в этом отношении они не церемонились, без сожаления оставляя их в минуту опасности и заботясь лишь о сохранении костяка воинства — дружине.

Однако широкое распространение к концу XIX в. огнестрельного оружия в Эфиопии [главным образом винтовок систем Гра, Ли-Метфорда, Бердана, Лебеля и Маузера (ремингтон, винчестер)]⁴² резко снизило значение холодного оружия, хорошее владение которым требует времени, труда и постоянных упражнений. Искусство же владения новым огнестрельным оружием было хотя и невысоким, но сравнительно одинаковым и в военной, и в крестьянской среде. Впрочем, для достижения военных успехов в южных областях, где население было вооружено почти исключительно холодным оружием и луками, большого искусства в обращении с огнестрельным оружием не требовалось. Уже поэтому прежнее привилегированное положение «детей цевов» поколебалось. Далее, хотя нужда императора Менелика II в воинах и была подвержена время от времени довольно значительным колебаниям, но в общем она постоянно росла. Удовлетворять ее только за счет «детей цевов» оказывалось затруднительным как из-за увеличивающихся масштабов экспансии на юг, так и из-за традиционного эфиопского регионализма.

С началом успешных завоеваний Менелика II и с достижением

⁴² См. по этому поводу: R. Pankhurst. Firearms in Ethiopian History. «Ethiopian Observer», Addis Ababa, 1962, vol. VI; R. Pankhurst. The Independence of Ethiopia and her Import of Arms in the XIX century. «Presence Africaine», Paris, 1960, t. 32–33.

им императорской власти центр эфиопской государственности резко переместился в Шоа. То обстоятельство, что Менелик II стал первым представителем шоанской ветви царской династии, получившим императорскую корону, не позволяло ему рассчитывать на поддержку годжамских, бэгемдырских и тигрейских цевов, традиционно связанных верностью потомкам местных ветвей династии (негусу Такла Хайманоту в Годжаме и расу Мангаша Иоханнесу в Тигре). Таким образом, внутри военного сословия нарушалось равновесие. «Благородным детям цевов» в Годжаме, Бэгемдыре и других областях вне Шоа приходилось либо коснеть в старых рамках традиционного регионализма и преданности своим местным сюзеренам, либо отправляться в Шоа, где для воинов открывались широчайшие возможности, но где их принимали на службу просто как пришлых людей, а не представителей привилегированного сословия. Менелик II, нуждаясь в воинах, привлекал на свою сторону не только шоанских амхара, но, используя свои родственные и другие связи, создал также широкую конфедерацию шоанских галла, причем значительную роль сыграл галласский вождь Гобена, ставший впоследствии крупным военачальником и одним из главных исполнителей экспансионистской политики Менелика II⁴³.

Так среди воинства Менелика II оказались не только представители традиционного военного сословия, но и галла, и пришлые «дети цевов» из других областей, в значительной степени утратившие свои прежние привилегии в новых условиях, и простые крестьяне. При чем они составили не временное ополчение, а постоянную армию, тесно связанную с императорской властью, расселяемую в южных провинциях, где они осуществляли императорскую политику закрепления завоеваний и присвоения новых территорий. В результате старые рамки военного сословия размывались, его состав и самые принципы сословной организации начали меняться под влиянием новой обстановки в стране.

Эти изменения отметил и К. Арнольди: «Определенного срока службы нет, раз нанявшийся ашкер должен служить всю жизнь. Переход ашкером от одного начальника к другому до последнего

⁴³ Подробнее об этом см.: R. Greenfield. Ethiopia..., с. 96–98.

времени не преследовался. Только теперь Менелик, по-видимому, хочет положить этому конец, так как уход ашкеро́в из столичного гарнизона в южные области принял нежелательные размеры. Причиной этого явления служит все усиливающееся с каждым годом пристрастие негуса ко всякого рода постройкам, дорогам и т.п. Бремя этих работ ложится исключительно на солдат, которые по своей природной лени очень тяготятся им и постепенно начинают находить, что звание ашкера Джаныхоя уже вовсе не такая привлекательная вещь, как они привыкли себе представлять. Между тем, уйдя в южные, недавно покоренные области, можно устроить свою жизнь совершенно иначе. Там, поступив в личные ашкеры к кому-нибудь, даже неважному гразмачу или кеньязмачу, можно жить баринoм, иметь порядочный клочок земли, 2–3 рабов, охотиться на слонов, а в остальное время ровно ничего не делать. И вот начинается дезертирство. Менелик решил принять меры для пресечения этого зла. Прельстившиеся выгодами жизни у озера Рудольфа или Стефании ловятся начальниками по дороге, препровождаются в столицу и заковываются в цепи впредь до приобретения более трезвых понятий о военной службе»⁴⁴.

Все это говорит о начале серьезных перемен в жизни военного сословия. Разве прежде можно было найти воина, который предпочел бы отдаленный полк на границе близости ко двору и «зимнему местопребыванию» императора? Да и императорам раньше и в голову не приходило требовать от своих воинов иных трудов, кроме сугубо военных. Естественно, ашкеры тяготились такими новыми работами и не «по своей природной лени», а из-за совершенного несоответствия их традиционным представлениям о службе. Между прочим, и сам Менелик прекрасно понимал, что подобного рода труд должен был казаться его воинам не только непривычным, но, пожалуй, и унижительным. Чтобы рассеять подобные представления, он иногда, проезжая во главе своей свиты, на глазах у работающих ашкеро́в спешивался с мула, брал камень и нес его на голове. Разумеется, императорскому примеру тут же следовала и свита. Однако эти демонстрации не могли изменить того обстоятельства, что солдаты

⁴⁴ К. Арнольди. Военные очерки Абиссинии, с. 19.

столичного гарнизона из представителей привилегированного сословия постепенно низводились до положения наемных солдат, получающих довольствие с казенных складов и жалование за службу и беспрекословно подчиняющихся любым приказам начальников. На рубеже двух веков этот процесс только начинался и ощутимо давал знать о себе, пожалуй, только в столице. Войска, расположенные в южных провинциях, жили совсем другой жизнью, однако при этом они выполняли весьма важную для императорских интересов функцию не только сугубо военного подавления любого сопротивления, но и административного, политического, социального и культурного вовлечения новых территорий и их населения в состав разросшейся империи.

Этот процесс получил впоследствии в научной литературе весьма расплывчатое и неточное название «амхаризации». Он включал в себя целый ряд предприятий военного, экономического, политического, социального и культурного характера, тесно переплетенных между собою, которые стоило бы перечислить. Военные предприятия заключались в расселении в южных провинциях значительных контингентов войск, наделении их землей с крестьянами и организации военных городков, т.е. в организации сугубо военного аппарата подавления местного населения, который был призван насаждать и охранять «новый порядок».

Экономические меры заключались в полной перестройке системы местного землевладения и землепользования. Сначала все покоренные области объявлялись собственностью императора. Затем от одной четверти до трети этих земель передавалось в наследственную собственность местной знати, остальная же земля частью раздавалась воинам и военачальникам, частью оставалась собственностью короны. Целью этих мероприятий были, во-первых, феодализация земельных отношений, что приводило к превращению местных правителей в феодалов и надежную опору новой власти и к закреплению местного населения, а во-вторых, вознаграждение войска и снабжение его более чем достаточными средствами к существованию на местах новой службы.

В политическом отношении достигалось создание действенного

аппарата косвенного управления, который также дополнялся и военным аппаратом подавления, а в социальном плане такие примеры приводили к распространению новых, феодальных отношений на завоеванных территориях, причем здесь подобные отношения зачастую принимали более резко выраженные и законченные формы, нежели даже в старых «амхарских» провинциях.

В области культуры наблюдается широкое распространение языка, обычаев и образа жизни завоевателей, особенно среди местной знати, а также христианства александрийского толка, за исключением мусульманских районов. Там Менелик II запретил строить церкви и заниматься прозелитизмом, понимая, какую опасность для его завоеваний мог представить ислам, способный объединить население покоренных областей под внеэтническим знаменем джихада.

В «языческих» же областях христианство вводилось широко, насильственно и поспешно. Многие европейские наблюдатели склонны были преуменьшать значение этого обстоятельства, указывая на искусственный и поверхностный характер принятия новой веры, однако такие меры преследовали далеко идущие цели и в конце концов оказались достаточно эффективными: «В то время как язычники, насильственно обращенные в христианство, имели чисто внешнее отношение к новой вере, для некоторых из них акт обращения знаменовал собою начало процесса аккультурации и аккомодации, которые в конечном счете являлись важными сторонами политического вовлечения в состав эфиопского государства. Так как северяне использовали различные методы косвенного управления, члены правящих классов различных покоренных народов все более и более входили в общение с довольно развитыми и культурными христианами, особенно в военных городках и административных центрах»⁴⁵. Таким образом, насаждение христианства являлось одной из культурных сторон вовлечения местной знати в среду господствующего класса всей Эфиопской империи.

Причины же «обращения» простого народа достаточно понятны

⁴⁵ H. Marcus. Motives, Methods and Some Results of the Unification of Ethiopia During the Reign of Menilek II. «Proceedings of the III International Conference of Ethiopian Studies», vol. I. Addis Ababa, 1966, с. 275.

из следующего эпизода. Когда в 1896 г. в Валламо один местный мальчик попросил у французского путешественника Ги ле Ру синий шнурок, носимый на шее, который в Эфиопии является таким же знаком христианства, как нательный крестик на Руси, тот спросил мальчика, не собирается ли он принять христианство. Ответ мальчика был наивен, но вполне убедителен: «До него мне дела нет, но христианский шнурок мне нужен, потому что сейчас все солдаты глумятся надо мною. Они тыкают в меня пальцами и говорят: “Глянь на этого валламца без шнурка. Ведь он не лучше собаки!”»⁴⁶

И политика Менелика II в южных провинциях, и так называемая амхаризация населения, безусловно, носили не столько этнический, сколько социальный характер, и шоанские воины (среди них были и амхара, и галла), расселенные по военным городкам и жившие за счет местного населения, проводили эту политику, защищая интересы не своих этнических групп, а господствующего класса феодальной Эфиопии. При этом, однако, они называли себя «амхара», так же называло их и местное население, т.е. очевидно, что к этому времени понятие «амхара» уже переросло узкие сословные рамки. Естественно, возникает вопрос: имеет ли какое-либо значение в настоящее время сословное происхождение этого понятия и стоит ли подчеркивать его? По нашему мнению, на этот вопрос следует ответить положительно и вот по какой причине.

В своей монографии, написанной на основании более чем 20 месяцев полевых наблюдений и тщательного анализа собранных материалов, результаты которых чрезвычайно интересны и важны для любого эфиописта, А. Хобен между прочими делает и такое весьма важное заключение: «В свете этой взаимосвязи между властью, положением и землевладением в амхарском обществе неудивительно, что многие иностранные наблюдатели и все увеличивающееся число образованных городских эфиопов называют эту систему землевладения и землепользования феодальной и достаточно некритично приписывают ей облик, который считается свойственным другим феодальным аграрным обществам. Этот облик обычно основывается на четырех положениях: во-первых, принимается, что власть и

⁴⁶ H. Marcus. *Motives, Methods and Some Results...*, с. 276.

социальное положение основано на наследственном контроле над землей; во-вторых, считается, что амхарское общество состоит из многочисленных малоземельных или даже безземельных крестьянских семей, которыми управляет небольшая группа землевладельческой знати через арендные отношения; в-третьих, принимается, что социальная мобильность невысока, считается, что положение зависит от земли, а земля почитается наследственной. Таким образом, социальное положение человека, как полагают, зависит от рождения. В крестьянине видят человека, из года в год обрабатывающего землю, которой владел и его отец, безо всякого побуждения при этом улучшить технологию ее обработки и с малой надеждой на улучшение своего социального положения. Споры по поводу земельных прав, действительно частые, воспринимаются как бессмысленные и бесполезные свары, происходящие из-за непрочности права собственности и отсутствия земельного кадастра. В-четвертых, предполагается, что исходя из этих положений большинство крестьян будут приветствовать земельную реформу, коль скоро они правильно поймут ее цели. Мои полевые материалы не подтверждают этих положений»⁴⁷.

Такой вывод заслуживает нашего рассмотрения, поскольку далее А. Хобец показывает необычность и уникальность «эфиопского феодализма».

По поводу первого положения можно сказать, что оно неверно ни для эфиопского, ни для какого-либо другого феодализма. В любой стране «феодализм не может быть сведен к аграрным отношениям»⁴⁸; всюду не власть и положение основывались на землевладении, а землевладение зависело прежде всего от реальной власти и положения. Землевладельцы держали в зависимости крестьян не столько из-за того, что владели землей (это вторично), а в первую очередь благодаря власти, т.е. средствам внеэкономического принуждения (прежде всего военным). Другими словами, господствующее положение землевладельцев проистекало не из их положения землевладельцев, а из их положения военачальников. Следующие три положения ока-

⁴⁷ А. Hoben. Land Tenure Among..., с. 8–9.

⁴⁸ А.Я. Гуревич. Проблемы генезиса феодализма в Западной Европе, с. 58.

зываются неприменимыми к полевым материалам А. Хобена только потому, что в своем анализе он исходит из неверной посылки, считая «амхарское общество» аграрным обществом *par excellence*. Если же рассматривать его как военное сословие, т.е. как часть феодального общества, а систему рыста как не всеобщую, а специфически сословную форму землевладения и землепользования, то те противоречия, на которые указывает А. Хобен, только кажущиеся.

Кажущейся была и та культурная особенность эфиопского феодализма, о которой он пишет: «Хотя существует большая разница во власти и богатстве между крестьянством и элитой, культурное расстояние между ними не столь велико, как в большинстве других аграрных цивилизаций»⁴⁹. «Социальная мобильность» может оказаться довольно высокой в пределах одного и того же сословия, хотя межсословная мобильность может практически равняться нулю. Культурное же расстояние в пределах одного сословия не может быть очень большим, в то же время оно достаточно велико, например, между клириками и мирянами, представителями военного сословия и сословий ремесленников или купцов и т.п.

Злободневность этого вопроса выходит за рамки сугубо академической дискуссии о характере феодализма в той или иной стране, потому что он тесно связан со всем комплексом тех социально-экономических проблем, которые стоят сейчас перед современной Эфиопией. Необходимость проведения земельной реформы назрела не только в связи с общим кризисом общественных и экономических отношений в этой стране, но и в связи с кризисом системы рыста как формы землевладения и землепользования в частности. Окончание периода военной экспансии на юг и юго-запад и установление нового, феодального, порядка на этих территориях ознаменовало собой и упадок прежнего военного сословия. Смерть Менелика II и приход к власти Хайле Селассие I еще более ускорили этот процесс. В Эфиопии начинает создаваться новая современная армия, которая строится на иных, нежели сословных, началах. Императорские вознаграждения по-прежнему имеют форму главным образом земельных пожалований, но они раздаются только отдельным лицам и исклю-

⁴⁹ A. Hoben. *Land Tenure Among...*, с. 4.

чительно на правах частной собственности. В этих условиях совладельцы рыста оказались замкнутыми в его тесных рамках, так как служба, этот постоянный источник власти, влияния, земель и благосостояния, стала менять свой характер. Изменились и условия принятия на службу.

В период после окончания Второй мировой войны прежние феодальные понятия и ценности еще больше девальвировались. Для привлечения на свою сторону представителей старой служилой аристократии и новой бюрократической и военной верхушки Хайле Селассие I широко раздавал земли в южных провинциях и титулы в северных. Однако это были не прежние пожалования: земли на юге отдавались в частную собственность, а титулы не сопровождались той властью над землей и людьми, которую давал ныне отмененный гульт. Но если потери бюрократической и военной верхушки компенсировались императорскими раздачами земель⁵⁰, то потеря совладельцами рыста возможности получения новых земель ничем не восполнялась. В результате внутри рыста участились переделы земли и споры из-за участков, единственным средством разрешения которых остался суд, а сами совладельцы рыста, не имея возможности служить, быстро опускались по социальной лестнице до положения простых крестьян. При этом оказать серьезное противодействие постепенному разрушению своего былого статуса они, разумеется, были не в состоянии. Но нельзя сказать, чтобы совладельцы рыста равнодушно смотрели на эти драматические для себя перемены. Вооруженные восстания в Годжаме в 1967–1968 гг. весьма наглядно демонстрируют это⁵¹.

Поводом для восстания было введение подоходного сельскохозяйственного налога взамен прежнего поземельного. Собственно,

⁵⁰ По данным, приводимым Дж. Коэном, в послевоенное время по императорским декретам специальным министерством земельной реформы и административных исследований, созданным для распределения земель «среди безработных и безземельных эфиопов», из 4 828 560 га распределенной земли 3 973 320 га отошло чиновникам и офицерам армии и полиции (J. Cohen. Ethiopia after Haile Sellassie. The Government Land Factor. «African Affairs», London, 1973, vol. 712, № 289, October, с. 365–382).

⁵¹ Ход военных событий подробно описан: А. Нобен. Land Tenure Among..., с. 218–226.

новый налог по своей сумме оказывался даже ниже старого, и имперское правительство склонно было объяснять причины восстания крестьянской непонятливостью, подозрительностью и консерватизмом. Действительно, крестьяне подозревали, что новый, сравнительно низкий подоходный налог может в будущем повышаться до неопределенных размеров, но гораздо большую роль сыграло то обстоятельство, что этот всеобщий налог рассматривался крестьянами как подготовка к введению такого же налога, как в южных провинциях, т.е. к полному превращению «благородных детей цевов» в простых крестьян и даже лишению их памяти о прежних традиционных привилегиях. На общем фоне кризиса самой системы рыста это вызвало самую болезненную реакцию, которая вылилась в вооруженное восстание. К каким-либо решительным результатам это восстание не привело, да и не могло привести. Дело закончилось компромиссом, выразившимся в том, что введение нового налога было отложено на неопределенный срок. А. Хобен заметил по этому поводу: «Образ оборванной ватаги дамотских крестьян, вооруженных старинными ружьями, несколькими патронами и копьями, выступающих на защиту себя и своих прав рыста против современной армии эфиопского имперского правительства, может показаться донкихотским. Может быть, уместнее было бы назвать его трогательным, потому что население Дега Дамота не ждало победы. Их отношение к своей земле и к своим шансам защитить ее сводилось к тогдашнему кличу: “Умрем за свой рYST!”»⁵² Эта оценка удивительно точно соответствует безнадежному положению гордых и бедных наследников старинных императорских полков, лишенных былых вольностей сословных. Они внезапно обнаружили себя в мире, который их не понимает и который они сами не могут и не хотят понимать, страдают от несправедливости этого мира и не могут найти своего злодея.

Мир вокруг амхара изменился, изменилось и содержание понятия «амхара». Произошло парадоксальное, но, вероятно, закономерное явление, когда расширение и размывание сословных рамок, распространение прежде исключительно сословных качеств и признаков

⁵² A. Hoben. *Land Tenure Among...*, с. 226.

(таких как культура, идеология, язык и пр.) на значительно большую часть общества совпадает по времени с разрушением этого сословия. Социальные признаки постепенно приобретают этнический характер, но приобретают они его ценою гибели и исчезновения того социума, откуда они произошли. Впрочем, процесс распространения и диффузии этих качеств одновременно сопровождался, по-видимому, неизбежным процессом внутреннего их изменения, который весьма любопытен и показателен, заслуживает специального рассмотрения, однако по своей сложности и многогранности выходит за рамки настоящей работы.

В заключение необходимо признать, что на такой, казалось бы, простой и ясный вопрос, кто такие амхара, нам не удалось найти столь же простого и однозначного ответа. При той социальной многоукладности, которая присуща эфиопскому обществу, в своей основе феодальному, при тех все ускоряющихся изменениях, которые происходят в этом обществе, понятие «амхара» остается весьма многозначным, широким и изменчивым. Некоторым сторонам развития этого понятия и его содержания посвящена данная работа.

НАЦИОНАЛЬНЫЙ ВОПРОС В СОВРЕМЕННОЙ ЭФИОПИИ: КТО ЕГО ПОСТАВИЛ?¹

Какие мощные умы
Торили путь каким идеям!
А что теперь имеем мы?
А ничего мы не имеем.

Игорь Иртеньев

С легкой руки Карло Конти Россини Эфиопия по своей многонациональности давно имеет репутацию «музея народов» [1]. Однако еще в 1965 г. такой пронизательный наблюдатель, как Ричард Гринфильд, заметил: «Слово “трайбализм” неуместно в эфиопских исследованиях» [2]. Это естественно, потому что Эфиопия — страна, расположенная в Африке южнее Сахары, африканской оказывается лишь географически. В климатическом, природном, хозяйственном, экономическом и культурном отношении это, безусловно, часть Ближнего Востока, а отнюдь не Тропической Африки с ее трайбализмом. На всем протяжении предыдущего тысячелетия в истории Эфиопии определяющими в поведении различных групп ее населения оказывалась отнюдь не этническая, а прежде всего религиозная, а главное региональная принадлежность. Последнее объясняется тем, что в социально-экономическом отношении Эфиопия представляла собою конгломерат отдельных областей, достаточно четко разделенных даже географически. Обычными границами их служили естественные (и потому постоянные) рубежи, ущелья рек и горные хребты, через которые вели немногочисленные перевалы. Связи между областями, разумеется, существовали всегда, но налицо была и определенная замкнутость, которая неизбежно придавала каждой области не только свою неповторимую физиономию, свой склад и характер, но также порождала и свою областную общность интересов. Разумеется, люди прекрасно осознавали и свою этническую принадлежность, но она, в отличие от принадлежности религиозной и региональной, не играла политической роли.

¹ Опубликована в: Манифестация. 2001. № 2. С. 76–84.

В XIX в. это обстоятельство, вполне характерное для феодального общества, не укладывалось в национально ориентированное сознание европейских деятелей в Эфиопии, и, подыскивая там какую-нибудь силу, которую можно было бы использовать для осуществления своих грандиозных колониальных планов, они считали, что такой силой может быть только сила национальная. Ее они и искали, а кто ищет — тот найдет. Так, миссионер Иоганн Людвиг Крапф, немец, работавший на британскую Church Missionary Society, познакомившись с эфиопским народом галла (самоназвание — оромо), писал в немецком издании своих «Путешествий»: «Дайте нам галла, и Центральная Африка наша!» [3], — имея в виду использовать оромо для создания в Центральной Африке огромной немецкой колонии [4]. Аналогичные планы вынашивал и французский авантюрист Шарль Рошэ, самочинно прибавивший к своей фамилии аристократическое добавление д'Эрикур, предлагая шоанскому властителю Сахле Селласе (1813–1847) свои услуги в качестве военного инструктора. От того же Крапфа он не скрывал, что собирается использовать первую же тысячу обученных им солдат против самого Сахле Селласе, и «как существует британская Индия, так будет существовать и французская Абиссиния». Далее он хотел создать 200-тысячную армию оромо и с ее помощью соединить владения «французской Абиссинии» с французскими колониями на реке Сенегал [5]. Эти планы не могли иметь серьезных последствий, потому что оромо, на которых так рассчитывали и Крапф, и Рошэ, были совершенно чужды те национальные чувства, которые собирались эксплуатировать европейцы. Однако само появление подобных мечтаний говорило о том, что идея раздела Африки уже носится в европейском воздухе, а угроза независимости Эфиопии растет и исходит со стороны таких мощных и развитых европейских держав, которые вполне способны привести ее в исполнение и сами, безо всяких лишних слов: «Дайте нам галла».

В Эфиопии это вело к осознанию необходимости модернизации страны прежде всего для защиты своей независимости. Эту мысль впоследствии выразил Гебре Хейвот Байкедань, один из первых эфиопских просветителей, в своем памфлете «Государь Менелик и Эфиопия»: «Народы, захватившие колонии вокруг нас, силою ума

преодолевают все препятствия и движутся вперед, так как им не хватает земли. Остановить их можно также только умом. Горе народу, пребывающему в невежестве, ибо в конце концов он будет повержен» [6]. А заканчивает он свой памфлет, еще раз подчеркивая эту мысль: «В прежние времена царило невежество. Но сегодня на тьму поднялся сильный противник, против которого ей не устоять: имя ему — разум Европы. Тот, кто открывает ему свой дом, умножает свои богатства, а кто закрывает — губит себя. Если наша Эфиопия воспримет разум Европы, то не найдется врага, который посмел бы покуситься на ее свободу. Если же не примет, то падет и окажется в рабстве» [7]. Идея вполне просветительская, однако миссионерский выученик Гебре Хейвот Байкедань не сам ее выработал, а позаимствовал у своих европейских учителей. Другой ученик миссионеров — Тайе Гебре Марьям — писал из Германии в мае 1907 г. эфиопскому императору Менелику II (1889–1913): «Весь мир создан Беспристрастным Богом. Он не создавал совершенный разум для одного народа и несовершенный — для другого... Если спросят, отчего европейцы, азиаты и некоторые африканцы искусны, в то время как мы, абиссинцы... не продвинулись в духовной и светской премудрости, ответ будет коротким. Во-первых, потому что народ (Абиссинии) необразован и недостаточно слушает слов Евангелия; потому что у него нет ни истинного знания, ни истинной любви и смирения. Во-вторых, потому что в нашей стране сколько-нибудь знающих людей оскорбляют, презирают и плохо к ним относятся, а не уважают; люди предпочитают жить праздно, не работая. Вот умения, за которые не благодарят, а обзывают... (далее следует длинный список презрительных кличек для занимающихся разного рода ремеслами. — С.Ч.) Поэтому, если Ваше Величество подумает об этом и остановит подобные оскорбления указом, чтобы людей, занимающихся ремеслами, уважали; если Вы заставите всех людей посылать детей в школу; если Вы вызовете иностранных наставников, чтобы они учили разным ремеслам; если Вы ввезете из-за границы печатный станок, чтобы печатать всякие полезные книги и раздавать людям..., Ваше независимое правление будет совершенным и достаточным» [8].

Собственно, Менелик и сам думал так же, и, руководствуясь этим, стал последовательно и целенаправленно посылать молодых эфиопов на учебу в Европу. Тем самым было положено начало появлению интеллигенции в стране. Эфиопским студентам приходилось в Европе очень нелегко, прежде всего в моральном и психологическом отношении. Там этим «птенцам гнезда Менеликова» бросалась в глаза вся огромность эфиопского отставания от Европы, вынашивающей планы порабощения их родины. Видели они и косность собственного народа, который они знали хорошо и не склонны были его идеализировать. Близкое знакомство с европейской жизнью также не способствовало оптимизму у эфиопских студентов до такой степени, что некоторые из них, вроде Афеворка Гебре Иясуса, даже задавались страшным вопросом: при столь безнадежной косности и отсталости их родины не лучшим ли выходом для нее (и для них самих) была бы колонизация ее цивилизованной державой? Впрочем, победа эфиопских войск над итальянским экспедиционным корпусом в 1896 г. устранила непосредственную опасность нападения извне, а затем школы современного типа начали учреждаться эфиопскими монархами и в самой стране [9], где ученики уже не испытывали такого культурного шока, как в Европе.

Так появилась новая категория политически активных людей в Эфиопии, положение которых, однако, с самого начала оказывалось сложным, а иногда и просто ложным. Они, упоенные недавно полученными европейскими знаниями, в которых они видели панацею ото всех бед, умудрялись не замечать того, что знания эти дают действительно впечатляющие результаты только в странах и обществах, их породивших, а в их собственной стране практического применения найти не могут и потому отнюдь не являются тем золотым ключиком, которым сразу открывается любая дверь и решается любая проблема. Они, сталкиваясь с неудачами, веры в заморский ключик тем не менее не теряли (ведь за границей он работал!) и тогда обвиняли в неуспехе всех — и своекорыстных правителей, и невежественный народ, отзываясь о них весьма нелестно.

Одно исключение они, впрочем, делали — для эфиопского монарха, через которого они надеялись осуществить свои реформы очень просто — с помощью царского указа — и получить при нем

высокое и заслуженное положение. К этому, в сущности, и сводилась идея «просвещенного абсолютизма», которую они вынашивали. Однако в своей стране эти европейские (а часто миссионерские) выученики, несмотря на высокое мнение и о себе, и о своих знаниях, оказывались практически не нужными никому, однако также за одним-единственным, но важным исключением: их ценили эфиопские монархи, и поделом: это была единственная политически активная группа в обществе, которая последовательно выступала за идею построения единого и централизованного государства.

Именно здесь интересы монархов и зарождавшейся интеллигенции в Эфиопии совпадали. Первые со времен царя Зара Якоба (1434–1468) безуспешно стремились к достижению абсолютизма, превращению своей власти феодального короля над вассалами, основанной на неписаном, но непреложном феодальном договоре, во власть абсолютного монарха над всеми подданными без исключения, что вполне отвечало их высокому понятию об идеале богоустановленной власти помазанника Божия. Вторая полагала, что феодалы и их усобицы губят Эфиопию, и срочно необходимые стране реформы способна осуществить лишь сильная центральная власть, пусть даже монархическая. Ради этой цели просветители готовы были простить царю многое. Тот же Гебре Хейвот Байкедань писал об эфиопском царе Феодоре, известном также под своим воинским прозвищем Абба-Татэк (1855–1868) и прославившемся легендарной жестокостью: «Этот царь из Квары своей острой саблей насильно объединил разрозненные части абиссинского государства. Дабы освободить народ от ярма попов и наместников, он провозгласил самодержавие и стремился явить народу просвещение. Читатель! И что же ты думаешь, какая польза была ему от всех его усилий? Весь народ по наущению попов и наместников восстал против него и довел его до сумасшествия. И наконец его выдали чужеземцам, и он наложил на себя руки. Глупый народ, как дитя неразумное, не любит то, что ему полезно. Однако мысль Феодора не умерла, хотя и не исполнилась. Абба-Татэк хоть и плохо кончил, но умер, оставив по себе славу незабываемую» [10].

Здесь Гебре Хейвот Байкедань оказался прав: спустя век после гибели Феодора эфиопские студенты, обучавшиеся за границей, взя-

ли его боевое прозвище в качестве названия для своего подпольного журнала «Татэк». В нем в декабре 1970 г. в передовице, посвященной 10-летию декабрьской попытки государственного переворота 1960 г., они писали об исторических предшественниках этих заговорщиков: «“Декабристы” не свалились с неба. Подобно всякому общественному движению, их предтечи зародились в нашей истории раньше. Такова закономерность: прежде чем тот или иной класс подаст свой отчетливый голос в истории, сначала один за другим появляются его провозвестники. Так же было и в нашей истории: до “декабристов” были люди, желавшие прогресса для эфиопского народа. В начале нынешнего века такие люди, как нэгадрас Гебре Хейвот Байкедандь и профессор Афеворк, выступали против современного им порядка правления и, ссылаясь на пример Японии и Китая, настойчиво повторяли, что необходим быстрый прогресс, чтобы, как сказал нэгадрас Гебре Хейвот, “эфиопский народ восстал ото сна”. Они все время были против существующего способа правления, сознавая, что причины отсталости эфиопского народа — это давно существующий порядок. Однако, чтобы осуществить свои цели, прогрессивные люди того времени по необходимости должны были работать рядом с императором» [11].

Была, однако, существенная разница между заговорщиками 1960 г. и сочувствовавшими им студентами, с одной стороны, и их предтечами начала XX в. — с другой. Одни были военными, вторые — интеллигентами, и если последние выступали против феодальных порядков, но отнюдь не против императора, с помощью которого они хотели эти порядки уничтожить, то первые выступили как раз против императора как абсолютного монарха, добиваясь установления подлинной конституционной монархии [12], т.е. демократических буржуазных свобод, «как в цивилизованных странах», — идея, по сути своей не менее заемная, нежели идеи первых эфиопских просветителей.

Впрочем, к концу 1970-х годов отношения интеллигенции и императора Хайле Селассие I начали разлаживаться. Император использовал европейски образованных людей в качестве важного противовеса феодальной знати и именно в этом качестве брал их на службу в свою администрацию. Он сделал все образование в стране

(вплоть до высшего) бесплатным и демонстративно сохранял за собою портфель министра образования. В 1950–1960-е годы судьба способного ученика в Эфиопии была завидной. По конкурсу он переходил из средней школы в высшую, по конкурсу получал высшее образование за границей, и государственное жалованье начислялось ему, едва он сходил с трапа самолета на эфиопскую землю. Но вакансии государственной службы были не бесконечны, и к концу 1960-х годов все чаще выпускникам стала грозить безработица. И это, и нашумевший парижский бунт марксистски настроенных студентов в 1968 г. сделали радикальный марксизм весьма популярным и в эфиопской студенческой среде. Как писал в сентябре 1980 г. эфиопский «марксистско-ленинский идеологический журнал “Мэскэрэм”», «вопрос политической организации впервые был серьезно поднят эфиопскими студентами в конце 1960-х гг. Студенты университета, чьи помыслы прежде не выходили за пределы сугубо академических дел, начали выказывать серьезный интерес к национальным и международным проблемам после неудачной попытки военного переворота в 1960 г. Среди студентов, учеников средних школ и части интеллигенции начали распространяться радикальные и революционные идеи. В этой атмосфере был публично выдвинут радикальный лозунг “Земля — пахарю”, лозунг, который послужил объединяющим фактором для всех эфиопских прогрессистов и демократов до тех пор, пока десять лет спустя Временным Военно-Административным Советом (ВВАС) не была проведена национализация земли» [13].

Здесь написана правда, но не вся правда. Вторая половина этой истории заключается в том, что эфиопская революция 1974 г. была также военным переворотом, но, в отличие от первого, удавшимся. Попытки радикальной интеллигенции захватить руководство (в том числе и путем террора, за который взялась Эфиопская народно-революционная партия со своими вооруженным крылом — Эфиопской народно-революционной армией) террором же были и подавлены. В конце 1970-х годов стало ясно, что и марксистский ключик не открывает волшебной двери к всеобщему счастью и военные не уступят интеллигенции руководящей роли. Однако революция — это великое искушение иллюзией огромных возмож-

ностей для решительного человека, не так, так этак делающего себе имя и карьеру.

В это время в странах «третьего мира» громко заявили о себе разного рода «национально-освободительные фронты», и в этом какая-то часть эфиопской интеллигенции увидела свой шанс: в стране появилось сразу семь таких фронтов, провозгласивших защиту интересов самых разных эфиопских национальностей. Лозунг защиты угнетенных классов уступил место лозунгу защиты прав угнетенных национальностей. Идеологами их стали, разумеется, сугубые горожане, не всегда легко объяснявшиеся на том языке, который они провозгласили своим родным. Часто листовки, выпущенные в столице для «угнетенных национальностей», писались на языке «угнетателей» по той простой причине, что ни националисты-авторы, ни их столичные читатели и предполагаемые сторонники не владели в достаточной степени своим «угнетенным языком». Все это было бы смешно, когда бы не было так грустно, потому что идеологи звали к оружию, а деньги — этот «нерв войны» — находились. Так, в специальном докладе группы советников госдепартамента США от 3 февраля 1978 г. было указано: «Мы должны поддерживать африканский национализм, который противостоит советскому марксистскому влиянию, в особенности в Эфиопии... США должны не порывать свои отношения с Эфиопией, а усиленно питать эфиопский национализм как альтернативу марксизму... Что до Эритреи, то... здесь должна проводиться политика большей помощи эритрейским беженцам» [14].

В результате произошло то, что произошло: в мае 1991 г. пал режим Менгисту Хайле Марьяма, а затем с окончанием «холодной войны» широкий и небескорыстный мир потерял интерес к Эфиопии, а Эритрея отделилась. Следует заметить, однако, что это было «самоопределением вплоть до отделения» не национальности, а региона, т.е. здесь восторжествовал не национализм, а политический регионализм. «Национально-освободительные фронты», потеряв зарубежное финансирование, впали в ничтожество, а пропагандисты борьбы за национальное освобождение эфиопских угнетенных народностей действуют сейчас только в богатых европейских странах, где просят даже не финансирования для своих организаций, а статуса беженца

для себя лично. Очень часто им это удается, потому что мысль эфиопского интеллигента чаще всего вращается в кругу не столько эфиопских, сколько европейских идей, и непонимание на родине искупается сочувствием заграницей.

Примечания

1. *Conti Rossini C.* Etiopia e genti di Etiopia. Firenze, 1937, p. 169.
2. *Greenfield R.* Ethiopia. A new political history. L., 1965, p. 58.
3. *Krapf J.L.* Reisen in Ost-Afrika ausgeführt in den Jahren 1837–1855. Stuttgart, 1858, Bd. I, S. 50.
4. Ехидную точку в конце этих центрально-африканских мечтаний немецких националистов поставил великий Альберт Швейцер. На приглашение министра пропаганды Третьего Рейха приехать из Ламбарене в Германию, которое заканчивалось словами: «С немецким приветом. Д-р Геббельс», он ответил категорическим отказом и подписался: «С центральноафриканским приветом. Д-р Швейцер».
5. *Rubenson S.* The survival of Ethiopian independence. Stockholm, 1976, p. 151; *Aren G.* Evangelical pioneers in Ethiopia. Origins of the Evangelical Church of Mekane Yesus. Stockholm, 1978, p. 80.
6. *Пономаренко А.А., Чернецов С.Б.* Pamфлет «Государь Менелик и Эфиопия» нгадраса Гебре Хейвога Байкедэня — одного из первых эфиопских просветителей // Африканский этнографический сборник XIII. Л., 1982, с. 136.
7. Там же, с. 139.
8. *Aleme Eshete.* Alaqa Tave Gabra Mariam (1861–1924) // *Rassegna di Studi Etiopici*, vol. XXV, 1971–1972. Roma, 1974, p. 29–30.
9. *Pankhurst R.* The foundation of education, printing, newspapers, book production and literacy in Ethiopia // *Ethiopia Observer*, vol. VI. No. 3, Addis Ababa, 1962, p. 241–289.
10. *Пономаренко А.А., Чернецов С.Б.* Pamфлет «Государь Менелик и Эфиопия», с. 132.
11. ርእሱ-አንቀፅ። የታህሳስ ደግኖች። — ታጠቅ። አለም አቀፍ የኢትዮጵያ ተማሪዎች ማህበር ወርሃዊ መፅሔት። በአውሮፓ የኢትዮጵያ ተማሪዎች ማህበር የተዘጋጀ። የታኅሳስ 5:1953 ኩ ዴታ አንቀሳቃሾች ማስታወሻ። የመፅሔት አዘጋጅ ስርድ ራራሆኋኦ 3198, 10364 Stockholm 3, Sweden, ሚያዝያ 1963, p. 2–3.
12. Формально в это время в Эфиопии, согласно Конституции 1955 г., была конституционная монархия, однако злые языки говорили, что это не монархия была конституционной, а конституция — монархической.

13. Meskerem. A Marxist-Leninist ideological journal. Review. Inaugural special issue. Addis Ababa, September 1980, p. 8–9.

11. War un the Horn of Africa: a firsthand report on the Congress for United States policy, 1978, Feb. 3.

ЭФИОПСКАЯ МАГИЧЕСКАЯ ЛИТЕРАТУРА¹

Одной из примечательных особенностей быта народов Эфиопии, исповедующих христианство, является обычай носить на теле рукописные амулеты, которые, по мнению владельцев, должны охранять их от бед. Не чужды подобного обычая, впрочем, и эфиопские иудаисты-фалаша, и эфиопские мусульмане. Христианская церковь в принципе всегда осуждала практику рукописных амулетов, тем не менее низшее духовенство не только мирится с их бытованием, но и само является их основными переписчиками и распространителями, что дало основание Б.А. Тураеву, который основательно исследовал эти амулеты, утверждать что «в христианской, но отсталой в культурном отношении Абиссинии не существует грани между верой и суеверием, религиозностью и магической практикой». И.Ю. Крачковский, продолживший эти исследования своего учителя в области эфиопских штудий, писал: «Едва ли не наиболее существенную количественно часть абиссинской литературы составляют всякие “отреченные” писания, начиная с библейских апокрифов и кончая заговорами и заклинаниями. Главный интерес этой области заключается в том, что она, будучи не менее всей эфиопской литературы проникнута книжным элементом, гораздо чаще, чем другие отрасли, отражает народные представления; нередко эти представления уводят нас в самую толщу не только семитов, какими обыкновенно представляют обитателей Абиссинии, но и соседящих с ними кушитских племен. Эта примитивность, восходящая к глубокой древности, иногда отражающая мировоззрение различных племенных единиц, представляет особый интерес для исследователя: и этнограф, и историк примитивной религии найдут здесь богатую для себя пищу. Одну из популярных отраслей этой “отреченной” литературы составляют так называемые магические свитки. Содержанием их всегда являются различные тексты, иногда даже канонические, которым, однако, приписывается магическое значение. Еще чаще они наполнены заговорами, заклинаниями и нередко простым набором таинственных имен, значение и происхождение которых

¹ Опубликована в: Манифестация. 2003. № 5. С. 106–110.

почти невозможно установить. Для обладателя свитка это неважно, так как предохранительная сила обыкновенно приписывается не столько чтению свитка, сколько его ношению или даже простому нахождению в помещении».

Со времени написания этих строк прошло три четверти века, которые в основном подтвердили справедливость слов великого ученого. Эфиопские «магические свитки» и по форме своей, и по содержанию действительно «не менее всей эфиопской литературы проникнуты книжным элементом», и в своей кандидатской диссертации я постарался доказать, что они составляют особый род литературы — магическую литературу — со своими специфическими признаками.

1. Функциональный признак: все они выполняют функцию оберегов, предохранительных амулетов, использование которых сводится к простому обладанию ими и хранению при себе.

2. Формальный признак: все они написаны на мертвом литургическом и литературном языке геэз с обязательным и неоднократным упоминанием имени владельца в самом тексте произведения.

3. Структурный признак: в структурном отношении они аналогичны устным заговорам с тем существенным отличием, что их эпическую часть составляет определенный набор магических сюжетов иноземного происхождения.

4. Традиция передачи этих произведений из поколения в поколение заключается в простом переписывании их с изменением лишь имени владельца — традиция, характерная для литературных произведений.

Можно усомниться, пожалуй, лишь в том, что эти «магические свитки» «уводят нас в самую толщу не только семитов, но и соседящих с ними кушитских племен». Впрочем, тогда это было всеобщее убеждение. На рубеже XX в. большинство этнографов считало (а многие и до сих пор считают), что подобного рода рукописные амулеты, столь широко распространенные у многих народов мира, являются результатом своеобразного синтеза древних языческих воззрений и господствующей монотеистической религии. Само явление такой «христианской магии» было открыто еще «археологическими романтиками» и названо ими «двоеверием». Ф.И. Буслаев

так описывал происхождение и причину живучести этого двоеверия: «Захваченная христианством врасплох, народная фантазия, не очищенная еще от языческих представлений и запуганная ими уже как наваждением дьявольским, но все же как от родной старины не отказавшаяся от них, естественно, должна была сойти со своего поприща и, так сказать, сжаться в более тесном кругу целого ряда мелких суеверий, которые тем не менее обнимали и доселе в простом народе объемлют всю жизнь, все крупные и мелкие явления ее... Поэтому, несмотря на свою фантастическую основу, суеверие важно для народа своей практической применимостью в делах житейских». Именно двоеверием и объясняется то обстоятельство, что в Эфиопии, стране, принявшей христианство еще в IV в., магические свитки носят и по сей день и держится вера в их силу. Другими словами, ученые видели в этом результат наложения иностранной монотеистической религии на местные языческие представления.

Слов нет, эфиопские «магические свитки», безусловно, «важны для народа своей практической применимостью в делах житейских», однако есть все основания усомниться в том, что эти амулеты, написанные на языке, для народа непонятном, и вообще не предназначенные для чтения, были плодом «народной фантазии».

Письменные заговоры произошли, безусловно, из заговоров устных. Для последних вполне применимо определение, данное в 1917 г. Николаем Познанским: «Заговор есть словесная формула, обладающая репутацией достаточного и неотразимого средства для достижения определенного результата, при условии соблюдения всех требующихся при этом предписаний, средства, противиться которому не может ни закон природы, ни индивидуальная воля, если она не пользуется с этой целью также какими бы то ни было чарами». И фольклор многочисленных народов, населяющих Эфиопию, изобилует подобными заговорами. Однако письменные заговоры, содержащиеся в эфиопских «магических свитках», — это не просто записанные устные заговоры. Во-первых, они отличаются своим языком: это не живые разговорные языки, а геэз — язык Св. Писания, литургии и классической христианской литературы. Поэтому нет ничего удивительного в том, что производителями (т.е. переписчи-

ками) «магических свитков» оказывается духовенство — это единственное сословие, владеющее этим языком.

Во-вторых, в отличие от магии устной, эпические части письменных заговоров оказываются развитыми в достаточно пространственные сюжеты явно иностранного происхождения: редкий такой сюжет эфиопских «магических свитков» (если только он не восходит прямо к Писанию — чаще всего Иоан. 1, 1–6; Мф. 8, 28–32; Марк 1, 23–26 и Лука 8, 43–44) не имеет прототипа среди произведений аналогичных магических литератур коптов, арабов-христиан и даже греков. Так, эфиопский сюжет о св. Сисиннии, убивающем ведьму Верзилью, восходит через коптскую магическую литературу к эллинистическому сюжету о Гиллу, погубительнице новорожденных, прототипу всем известной Геллы из романа М.А. Булгакова. Сюжет «Сети Соломона» восходит к халдейскому трактату «Завещание Соломона», сохранившемуся в латинском переводе. Подобных примеров можно привести множество. Стоило бы специально отметить, что заимствование здесь шло вполне «литературным» путем и сводилось к переводу чужеземных памятников магической письменности на эфиопский литургический язык. То же самое можно сказать и о библейских сюжетах, зачастую составляющих эпическую часть эфиопских письменных заговоров, что и понятно, так как Библия (в особенности Евангелие от Иоанна и Псалтирь) всегда пользовались репутацией не только священной, но и магической книги, обладание которой само по себе оказывает чудодейственное воздействие.

Подобное смешение магии и религии не должно удивлять ни историка религии, ни исследователя средневековой культуры, которой оно органически присуще. Что до теории, то Эдвард Вестермарк заметил: «Вероятно, есть основания полагать, что близость между религией и магией нашла себе выражение в самом слове “религия”. Предполагается, что латинское *religiō* восходит к *religare*, что означает “связывать”. Имеется в виду, что родство между этими словами показывает, что в религии человек связывается своим богом. Но связь между ними, если здесь вообще имеется какая-либо связь, позволяет, похоже, дать и другое, более естественное объяснение, а именно, что не человек связывается богом, а бог связывается человеком. Это и есть то, что мы называем магией, но римляне в прежние времена

могли называть это *religio*. Они были склонны скорее к магии, нежели к истинной религии: они предпочитали принуждать богов, нежели быть принуждаемыми богами». А что до практики и оправдания ее, то Таддесе Тамрат, основательный знаток эфиопской христианской культуры, писал: «Дихотомия между Добром и Злом — Богом и Сатаной — в эфиопской космологии отнюдь не исключала и существования, и могущества злых духов в мире, которые были лишь проявлениями злой силы Падших Ангелов... Отсюда и использование магических молитв членами христианских общин, включая духовенство». Может быть, христиане и не осмеливались прямо, по выражению Вестермарка, принуждать своего Бога, но злых духов они были готовы принуждать и запугивать силою и могущественными именами Бога и его многочисленных служителей, т.е. ангелов и святых Божиих.

Это стремление породило обширную литературу, помимо «магических свитков», которая отличалась от последних тем, что ее тексты не были амулетами и предназначались именно для чтения, а не для ношения на теле. Дебора Лифшиц назвала их «*textes magico-religieux*». Сами эфиопы называют их *Temhertə Hebu'at*, т.е. «тайное учение». Стефен Райт, специалист в области эфиопских старопечатных книг, писал об этих произведениях: «В народном сознании, однако, *temhert* сохраняет свой прежний смысл учения, основанного на доктринах христианской церкви; оно внушает страх и почтение и считается недоступным пониманию простого народа. Это вещь таинственная, разновидность *Temhertə Hebu'at*, если использовать геэзское название для *Doctrina Arcanorum*, которую ее издатель, Дебора Лифшиц, включила в свои “*textes magico-religieux*”. (Кстати, этот текст можно приобрести в Аддис-Абебе в дешевых изданиях, и грамотные верующие часто покупают его для недорогого приобщения к эзотерическому знанию, хотя, разумеется, большинство из них не понимают геэза.)». Похоже, что первым ученым, который обратил внимание на эти тексты, был Ренэ Бассэ, назвавший их эфиопскими апокрифами. И он был совершенно прав в выборе своего названия, если его понимать в первоначальном греческом смысле этого слова, т.е. как тайное, сокровенное учение. Собственно, так называли эти произведения и верившие им читатели: *Doctrina arcanorum* на латы-

ни и Temhertə Hebu'at на геэзе. Разумеется, в эфиопском случае это было чтение лишь для посвященных и получивших соответствующее церковное образование, но такова была вся христианская литература на языке геэз. Немецкий исследователь этой литературы Энно Литгманн прямо утверждал, что «большая часть эфиопской литературы является литературой магической». Действительно, некоторые тексты Temhertə Hebu'at стали использоваться и в эфиопских «магических свитках» в качестве эпической части письменных заговоров.

Таким образом, в эфиопской литературе существует значительный по объему корпус произведений, которые Дебора Лифшиц вполне удачно назвала «религиозно-магическими». Их отличительными особенностями является то, что они написаны на языке геэз — языке эфиопского Писания, а также то, что по происхождению своему они не являются эфиопскими произведениями, а были заимствованы эфиопами вместе с христианством из того же источника, что и само христианство. Эфиопы получили свою христианскую веру вместе с христианскими суевериями, в одном мешке, пшеницу вместе с плевелами. И эти «плевелы» они ценили, потому что для них это была новая, христианская, и потому более могущественная магия, нежели прежняя языческая, и пренебрегать ею никак не следовало. Это в полной мере относилось и к «магическим свиткам», рукописным амулетам, не читаемым и не предназначенным для чтения, но написанным на священном языке Писания и потому обладающим могучей силой, — убеждение, широко распространенное среди адептов монотеистических религий, обладающих Священным Писанием: иудеев, христиан в мусульман. Научная ценность этих эфиопских «orationes falsae et exorcismi», как их называл Б.А. Тураев, заключается не в том, что они «уводят нас в самую толщу не только семитов..., но и соседящих с ними кушитских племен», но и в том, что эфиопская литература, как и в случае со многими библейскими апокрифами, сохранила для исследователей те памятники письменности раннего христианства, которые давно исчезли у себя на родине. И в этом отношении Игнатий Юлианович был совершенно прав, когда писал, что «и этнограф, и историк примитивной религии найдет здесь богатую для себя пищу».

**СПИСОК НАУЧНЫХ ТРУДОВ
ДОКТОРА ИСТОРИЧЕСКИХ НАУК
СЕВИРА БОРИСОВИЧА ЧЕРНЕЦОВА (1943–2005)**

**I. Монографии, статьи, тезисы докладов, рецензии
и прочие публикации, за исключением статей в энциклопедиях**

1969

Чернецов С. Б. К вопросу об изучении народных верований в Эфиопии (по неопубликованным рукописям МАЭ и ЛО ИВАН) // Тезисы докладов годичной научной сессии Ленинградского отделения Института этнографии АН СССР. Л., 1969. С. 87–89.

1971

Чернецов С. Б. Экстатический культ Зар в Эфиопии // Краткое содержание докладов годичной научной сессии Института этнографии АН СССР. 1970. Л., 1971. С. 69–71.

Чернецов С. Б. Рецензия на: Michael Powne. Ethiopian Music. An Introduction: A Survey of Ecclesiastical and Secular Ethiopian Music and Instruments. London – New York – Toronto, 1968 // Советская этнография. 1971. № 2. С. 177–178.

1972

Чернецов С. Б. Рецензия на: Булатович А. К. С войсками Менелика II / Под редакцией, с предисловием и примечаниями И. С. Кацнельсона. М., 1971 // Советская этнография. 1972. № 5. С. 172–173.

Чернецов С. Б. Понятие магии и религии и отношения их между собой в связи с понятием сверхъестественного // Краткое содержание докладов годичной научной сессии Института этнографии АН СССР. Л., 1972. С. 101–103.

Чернецов С. Б. Глагольные аналитические конструкции в современном амхарском языке // Africana. Африканский этнографический сборник. Вып. IX (Труды Института этнографии АН СССР

им. Н. Н. Миклухо-Маклая. Новая серия. Т. С / [Под ред. Д. А. Ольдерогге]]. Л.: Наука, 1972. С. 65–68.

Чернецов С. Б. Эфиопская магическая литература // Советская этнография. 1972. № 6. С. 139–144.

1973

Чернецов С. Б. «Хроника Галла» и реформы царя За-Денгеля (из истории общественно-политической мысли средневековой Эфиопии) // Основные проблемы африканистики. Этнография. История. Филология (АН СССР. Институт этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. Всесоюзное географическое общество. [Ред. Ю. В. Бромлей и др.]). М.: Наука, 1973. С. 240–246.

[*Чернецов С. Б.*] «Житие Яфкэранэ Эгзиэ» // Богословские труды (М.: Издательство Московской патриархии). 1973. № 10. С. 225–251 (опубл. анонимно).

Чернецов С. Б. Имена в эфиопских магических свитках // Народы Азии и Африки. 1973. № 6. С. 124–130.

1974

Чернецов С. Б. Магическая литература и ее роль в развитии религиозных представлений и письменности // Краткое содержание докладов годичной научной сессии Института этнографии АН СССР. 1972–1973. Л., 1974. С. 180–181.

Чернецов С. Б. Эфиопские магические свитки (опыт филолого-этнографического исследования). Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук (07.00.07). Институт этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая АН СССР. Л., 1974. 27 с.

Chernetsov S. B. The «History of the Gallas» and death of Za-Dengel, King of Ethiopia (1603–1604) // IV Congresso Internazionale di Studi Etiopici (Roma, 10–15 aprile 1972) (Accademia nazionale dei Lincei, anno CCCLXXI – 1974. Quaderno N. 191: Problemi attuali di scienza e di cultura). T. I: Sezione storica. Roma: Accademia nazionale dei Lincei, 1974. P. 803–808.

1975

Чернецов С. Б. Три магических сюжета по материалам эфиопских рукописных амулетов из собрания МАЭ // *Africana*. Африканский этнографический сборник. Вып. X (Труды Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая АН СССР. Новая серия. Т. СIII / [Под ред. Д. А. Ольдерогге]). Л.: Наука, 1975. С. 208–218.

Чернецов С. Б. Эфиопская литература XVII века // Там же. С. 219–225.

Чернецов С. Б. Эфиопская картина собрания МАЭ (№ 25914–14) и легенда о св. Сисиннии и Верзиле // Из культурного наследия народов Америки и Африки. Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. XXXI (Институт этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая АН СССР). Л.: Наука, 1975. С. 200–207.

Чернецов С. Б. Описание эфиопских рукописных амулетов («магических свитков») из собрания МАЭ // Из культурного наследия народов Америки и Африки. Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. XXXI (Институт этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая АН СССР). Л.: Наука, 1975. С. 208–226.

1976

Чернецов С. Б. Рецензия на: Jules Leroy. *L'Éthiopie – Archéologie et culture*. Bruges, 1973. 266 p. // Народы Азии и Африки. 1976. № 4. С. 197–198.

1977

Чернецов С. Б. Рецензия на: Michael Stahl. *Ethiopia: Political Contradictions and Agricultural Development*. Stockholm, 1974. 180 p. // Советская этнография. 1977. № 2. С. 184–186.

Чернецов С. Б. Рецензия на: Tesfaye Lemma. *Ethiopian Musical Instruments/ Addis Abeba*, 1975 // Советская этнография. 1977. № 3. С. 186.

Чернецов С. Б. Рецензия на: Donald Levine. *Greater Ethiopia. An Evolution of Multiethnic Society*. Chicago, 1976 // Народы Азии и Африки. 1977. № 4. С. 137–138.

Чернецов С. Б. Некоторые наблюдения над особенностями общественно-политической лексики в современном амхарском языке // Тезисы докладов на III Всесоюз. конф. семитологов, посвящ. памяти академика Г. В. Церетели. Тбилиси, 1977. С. 114–115.

Чернецов С. Б. Кто такие амхара? (Опыт исторического обзора термина и его содержания) // Этническая история Африки. Доколониальный период. Сб. ст. (Институт этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая АН СССР [Под ред. Д. А. Ольдерогге]). М.: Наука, 1977. С. 18–45.

Чернецов С. Б. Церковь и государство в этнической истории Эфиопии в XIII–XIV вв. // Там же. С. 153–199.

1978

Мисюгин В. М., Чернецов С. Б. «История галла» как этноисторический источник // *Africana*. Африканский этнографический сборник. Вып. XI (Труды Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая АН СССР. Новая серия. Т. CV / [Под ред. Д. А. Ольдерогге]). Л.: Наука, 1978. С. 151–192.

Чернецов С. Б. Эфиопский заупокойный сборник «Свиток Оправдания» // Палестинский сборник. Вып. 26 (89): Филология и история / [Отв. ред. Б. Б. Пиотровский]. Л.: Наука, 1978. С. 60–65.

1979

Сказание о походе царя Амда Сиона / Вводная статья и примечания С. Б. Чернецова // История Африки. Хрестоматия / Сост. С. Я. Берзин, Л. Е. Куббель. М.: Главная редакция восточной литературы Издательства «Наука», 1979. С. 259–265 (переизд. в: История Африки в древних и средневековых источниках. Хрестоматия / Под ред. О. К. Дрейера. Сост. С. Я. Берзин, Л. Е. Куббель. 2-е изд., испр. и доп. М.: Наука, 1990. С. 333–339).

Хроника Зара Якоба и его преемников / Вводная статья и комментарии С. Б. Чернецова // Там же. С. 318–327 (переизд. в: История Африки... Хрестоматия... 2-е изд., испр. и доп. М., 1990. С. 393–402).

Эфиопские хронографы и житийная литература / Ввод. Ст. и коммент., пер. всех источников, кроме Жития Амда Микаэля,

С. Б. Чернецова // Там же. С. 328–333 (преизд. в: История Африки... Хрестоматия... 2-е изд., испр. и доп. М., 1990. С. 403–408).

1980

Чернецов С. Б. Средневековая Эфиопия и Древний Египет (к истории взаимосвязи двух родственных нильских культур) // Страны и народы Востока. Вып. XXI (80): Африка. География, этнография, история. Сб. ст. / Под общ. ред. Д. А. Ольдерогге (Географическое общество СССР, Восточная комиссия). М.: Наука, 1980. С. 128–147.

Чернецов С. Б. Некоторые наблюдения над особенностями новой лексики и революционной фразеологии в современном амхарском языке и языковой ситуации в Эфиопии // *Africana*. Африканский этнографический сборник. Вып. XII (Труды Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая АН СССР. Новая серия. Т. СІХ / [Под ред. Д. А. Ольдерогге]). Л.: Наука, 1980. С. 181–194.

Чернецов С. Б. Церковь и государство в Эфиопии в XV в. (судьба евстафианского раскола) // Народы Азии и Африки. 1980. № 5. С. 65–76.

Chernetsov S. B. Zu den Veränderungen der gesellschaftspolitischen Lexik in der modernen amharischen Sprache und der Sprachsituation im revolutionären Äthiopien // Sozialer Wandel in Afrika und die Entwicklung von Formen und Funktionen afrikanischer Sprachen / Hrsg. von D. A. Olderogge und S. Brauner (Linguistische Studien 64, Reihe A, Arbeitspapiere), Berlin: Akademie der Wissenschaften der DDR. 1980, S. 120–143.

1981

Чернецов С. Б. Некоторые предположения относительно причин происхождения эфиопской версии «Славы царей» // Эфиопские исследования. История культуры / Под ред. А. А. Громыко (Институт Африки АН СССР). М.: Наука, 1981. С. 26–31.

Чернецов С. Б. Из фольклора эфиопских книжников (одно неопубликованное двустихие Гондарского периода) // Палестинский сборник. Вып. 27 (90): История и филология / [Отв. ред. Б. Б. Пиотровский]. Л.: Наука, 1981. С. 106–108.

Чернецов С. Б. Миф, живопись и историография в средневековой Эфиопии // Материальная культура и мифология. Сборник Музея антропологии и этнографии Т. XXXVII (Институт этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая АН СССР). Л.: Наука, 1981. С. 114–123.

1982

Пономаренко А. А., Чернецов С. Б. Памфлет «Государь Менелик и Эфиопия» нэгадраса Гебре Хейвота Байкеданиа — одного из эфиопских просветителей // *Africana*. Африканский этнографический сборник. Вып. XIII (Труды Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая АН СССР. Новая серия. Т. CXI / [Под ред. Д. А. Ольдерогге]). Л.: Наука, 1982. С. 127–160.

Чернецов С. Б. К происхождению эфиопского династического трактата «Слава царей» // Там же. С. 234–238.

Чернецов С. Б. Эфиопская феодальная монархия в XIII–XVI вв. / Отв. ред. Д. А. Ольдерогге (Институт этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая АН СССР). М.: Наука, 1982. 310 с.

1983

Чернецов С. Б. Крестьянские ассоциации в Эфиопии как орган революционного самоуправления // Традиция и современность. М.: Наука, 1983. С. 140–147.

Чернецов С. Б. Эфиопия: этнополитическая ситуация (40–70-е годы) // Расы и народы. Вып. 13. М.: Наука, 1983. С. 113–137.

Чернецов С. Б. Эфиопская феодальная монархия в XIII–XVI веках. Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора исторических наук (07.00.03). ЛГУ им. А. А. Жданова. Л., 1983. 35 с.

1984

Чернецов С. Б. Исторические предпосылки эфиопского просветительства как идейного движения в общественно-политической жизни Эфиопии на рубеже XIX и XX веков // *Africana*. Африканский этнографический сборник. Вып. XIV (Труды Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая АН СССР. Новая серия. Т. CXIII / [Под ред. Д. А. Ольдерогге]). Л.: Наука, 1984. С. 86–120.

Мисюгин В. М., Чернецов С. Б. Следы архаических норм права в «Житии царя Лалибалы» (Эфиопия) // Там же. С. 142–175.

Эфиопские хроники XVI–XVII веков / Вступл. и закл., пер. с эфиопск. и коммент. С. Б. Чернецова. Отв. ред. О. С. Томановская (Институт этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая АН СССР). М.: Наука, 1984. 391 с.

1985

Černetsov S. B. Historische Wurzeln der äthiopischen Revolution // Ethnographisch-Archaeologische Zeitschrift. Bd. 26. 1985. S. 11–21.

1986

Чернецов С. Б. О библейской цитате в «Истории галла» — памятнике эфиопской историографии конца XVI века // История культуры народов Африки. Проблемы культурного и научного строительства в Африке на современном этапе. Ч. 2. М.: Наука, 1986. С. 124–130.

1987

Платонов В. М., Чернецов С. Б. Эфиопская рукописная книга // Рукописная книга в культуре народов Востока. Очерки. Кн. 1-я (Культура народов Востока. Материалы и исследования). М.: Наука, 1987. С. 201–240.

Чернецов С. Б. Эфиопская литература // История всемирной литературы. Т. 4. / Отв. ред. Ю. Б. Виппер (Институт мировой литературы им. А. М. Горького АН СССР). М.: Наука, 1987. С. 568–571.

1988

Чернецов С. Б. Этнографическая наука в Эфиопии // Этнографическая наука в странах Африки. Сб. ст. / Отв. ред. С. Я. Козлов, Л. Е. Куббель (Институт этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая АН СССР). М.: Наука, 1988. С. 138–149.

Чернецов С. Б. Эфиопская литература // История всемирной литературы. Т. 5 / Отв. ред. С. В. Тураев (Институт мировой литературы им. А. М. Горького АН СССР). М.: Наука, 1988. С. 644–649.

Chernetsov S. B. Who wrote «The History of King Sarsa Dengel» — was it the Monk Bahrey? // Proceedings of the Eighth International Conference of Ethiopian Studies, University of Addis Ababa, [26–30 November] 1984 / Ed. by Taddese Beyene. Vol. I. Addis Ababa; Frankfurt am Main, 1988. P. 131–136.

Chernetsov S. B. Medieval Ethiopian Historiographers and their Methods // Proceedings of the Ninth International Congress of Ethiopian Studies, Moscow, 26–29 August 1986 / Ed. by A. A. Gromyko. Vol. V. Moscow: Nauka, 1988. P. 191–200.

1989

Эфиопские хроники XVII–XVIII веков / Введ. и закл., пер. с эфиопск. и коммент. С. Б. Чернецова. Отв. ред. Ю. К. Поплинский (Институт этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая АН СССР). М.: Наука, 1989. 384 с.

Чернецов С. Б. Эфиопская литература // История всемирной литературы. Т. 6 / Отв. ред. И. А. Тертерян (Институт мировой литературы им. А. М. Горького АН СССР). М.: Наука, 1989. С. 714–717.

Чернецов С. Б. Предисловие // *Бахревский Вл. А.* Страна тринадцатого месяца: Повесть [из истории Эфиопии XIX в. Для ст. шк. возраста]. М.: Детская литература, 1989. С. 3–10.

1990

Чернецов С. Б. Эфиопская феодальная монархия в XVII веке / Отв. ред. Л. Е. Куббель ((Институт этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая АН СССР) М.: Наука, 1990. 326 с.

1991

Эфиопские хроники XVIII века / Введ., пер. с эфиопск., коммент. и закл. С. Б. Чернецова / Отв. ред. Н. М. Гиренко (Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая АН СССР). М.: Наука, 1991. 359 с.

Чернецов С. Б. Эфиопская литература // История всемирной литературы. Т. 7 / Отв. ред. И. А. Бернштейн (Институт мировой литературы им. А. М. Горького АН СССР). М.: Наука, 1991. С. 700–703.

Чернецов С. Б. Нарушительница норм женского поведения в Эфиопии XVII в. — героиня «Жития матери нашей Валата Петрос» // Этнические стереотипы мужского и женского поведения / Отв. ред. А. К. Байбурин, И. С. Кон (Институт этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая АН СССР). СПб.: Наука, 1991. С. 39–55.

1992

Чернецов С. Б. Послесловие // *Kanuscynskiy P.* Император / Пер. с польского С. И. Ларина [*Ryszard Kapuściński. Cesarz. Warszawa, 1980*]. Отв. ред. С. Б. Чернецов (Институт востоковедения РАН). М.: Наука, 1992. С. 120–127.

1993

Chernetsov S. B. On the Origin of the Amhara // *St. Petersburg Journal of African Studies*. Vol. 1. 1993. P. 97–103.

1994

Chernetsov S. B. Ethiopian Magic Literature // *St. Petersburg Journal of African Studies*. Vol. 3. 1994. P. 109–117.

Chernetsov S. B. The Crisis of Ethiopian Royal Historiography and its Consequences in the 18th Century // *Ethiopian Studies at the End of the Second Millennium, Proceedings of the XIVth International Conference of Ethiopian Studies, November 6–11, 2000, Addis Ababa* / Ed. by Baye Yimam *et al.* Vol. I. Addis Ababa, 1994. P. 87–101.

Chernetsov S. B. The Role of Catholicism in the History of Ethiopia of the First Half of the 17th Century // *Études éthiopiennes. Actes de la X^e conférence internationale des études éthiopiennes, Paris, 24–28 août 1988*. Vol. I / Édité par C. Lepage avec le concours d'É. Delage. Paris, 1994. P. 205–212.

1995

Chernetsov S. B. On the Question of Royal Succession during Zague Period // *St. Petersburg Journal of African Studies*. Vol. 4. 1995. P. 103–117.

Chernetsov S. B. Investigation in the Domain of Hagiological Sources for the History of Ethiopia after Boris Turayev // St. Petersburg Journal of African Studies. Vol. 5. 1995. P. 114–124.

1996

Чернецов С. Б. Исследования в области агиологических источников истории Эфиопии после Б. А. Тураева // Кунсткамера: Этнографические тетради. Вып. X. СПб.: Петербургское востоковедение, 1996. С. 356–362.

Chernetsov S. B. On the Problem of Ethnogenesis of the Amhara // Der Sudan in Vergangenheit und Gegenwart (Sudan Past and Present) / Hrsg. von R. Gundlach, M. Kropp, A. Leibundgut (Nordostafrikanisch/Westasiatische Studien, 1). Frankfurt am Main [u.a.]: Lang, 1996. P. 17–35.

1997

Чернецов С. Б. Эфиопская традиционная живопись (по материалам коллекций Кунсткамеры) // Кунсткамера: Этнографические тетради. Вып. XI. СПб.: Петербургское востоковедение, 1997. С. 277–298.

Чернецов С. Б. Путешествие Александра Великого и Иерусалима в рай и обратно // Живая старина. Журнал о русском фольклоре и традиционной культуре. 1997. № 3 (15). С. 27–28.

Chernetsov S. B. Ethiopian Traditional Painting (with Special Reference to the Kunstkamera Collection of Ethiopian Painting) // Ethiopia in Broader Perspective. Papers of the XIIIth International Conference of Ethiopian Studies, Kyoto, 12–17 December 1997 / Ed. by Katsuyoshi Fukui, Eisei Kurimoto, Masayoshi Shigeta. Vol. III. Kyoto, 1997. P. 3–34, pls. 1–14.

Chernetsov S. B. Ethiopian painting No. 2591–1 from the Kunstkamera Collection / New Offsprings of Addis Ababa Fine Art School. Addis Ababa, 1997.

1998

Чернецов С. Б. Фотография, не упомянутая в посольском донесении 100 лет тому назад // Живая старина. Журнал о русском фольклоре и традиционной культуре. 1998. № 4 (20). С. 38–39.

Чернецов С. Б. Печати в Эфиопии как символ власти // Журнал социологии и социальной антропологии. The Journal of Sociology and Social Anthropology (СПб.). 1998. № 4. С. 75–88.

1999

Чернецов С. Б. «Книга повествования о вейзаро Бафане Вольде Микаэль» — первой жене Менелика II // Христианский Восток. Серия, посвященная изучению христианской культуры народов Азии и Африки. 1999. Т. 1 (VII). Новая серия. СПб.: «Алетейя»; М.: Инттерос, 1999. С. 234–286.

Чернецов С. Б. Женщина и власть на страницах эфиопской средневековой христианской литературы // Астарта. Сб. науч. ст. Вып. 2: Женщина в структурах власти архаических и традиционных обществ / Ред. М. Ф. Альбедиль. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1999. С. 177–203.

Чернецов С. Б. Чудеса в эфиопских житиях святых (мифология и повседневность) // Мифология и повседневность. Сб. ст. Вып. 2: Материалы научной конференции, 24–26 февраля 1999 г., Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН / Ред.-сост. К. А. Богданов. СПб., 1999. С. 281–287.

Чернецов С. Б. Роль монастырей в Эфиопии // Монастырская культура: Восток и Запад (Материалы конференции, июнь 1998 г.). Сб. ст. / Сост. Е. Г. Водолазкин (Институт русской литературы РАН). СПб.: Канун, 1999. С. 243–247.

Чернецов С. Б. Влияние урбанизации на развитие эфиопской сфрагистики // Африка: общества, культура, языки (традиционный и современный город в Африке). Материалы выездной сессии Научного совета, состоявшейся в С.-Петербурге 5–7 мая 1998 г. / Отв. ред. И. В. Следзевский, Д. М. Бондаренко. М., 1999. С. 50–54.

Chernetsov S. B. The aerial flight of Alexander the Great in Ethiopian Painting and Literature // Oriens Christianus. Vol. 83. 1999. P. 177–186.

2000

Чернецов С. Б. Собор Эфиопской церкви 1721 года и его последствия // История Древней Церкви в научных традициях XX века: Материалы научно-церковной конференции, посвященной 100-летию

со дня кончины В. В. Болотова (14 января 1854 — 5 (18) апреля 1900), [18–20 апреля 2000 г.] / Отв. ред. Константин (Горянов), архиеп. Тихвинский и М. Б. Пиотровский. СПб.: Издательство Государственного Эрмитажа, 2000. С. 138–145.

Чернецов С. Б. Редкая фотография Гебре Селласе (1844–1912), секретаря и историографа эфиопского императора Менелика II // Христианский Восток. Серия, посвященная изучению христианской культуры народов Азии и Африки. 2000. Т. 2 (VIII). Новая серия. СПб.: «Алетейя»; М.: Интеррос, 2001. С. 284–298.

Чернецов С. Б. Диссертация, посвященная Б. А. Тураеву [о диссертации А. В. Шарова «Творческий путь и научное наследие академика Бориса Александровича Тураева», 2000 г.] // Там же. С. 386–389.

Chernetsov S. B. Riches and Honor of Ethiopian Kings // Там же. С. 35–55.

2001

Чернецов С. Б. Эфиопский дневник русского врача, 1898–1899 // Вестник Восточного Института. Acta Institutionis Orientalis. № 2 (10), т. 5. 1999. СПб: Восточный институт, 2001. С. 4–42.

Балашова Г. А., Чернецов С. Б. Мария Веняминовна Райт (1 марта 1922 г. — 9 марта 2001 г.) [Некролог] // Там же. С. 91–94.

Чернецов С. Б. Национальный вопрос в современной Эфиопии: кто его поставил? // Манифестация. № 2. 2001. СПб.: «Европейский дом», 2001. С. 76–84.

Чернецов С. Б. О путешествиях св. Евстафия, эфиопского монаха XIV в., в Армению и архиепископа Ованэса в Эфиопию в 1679 г. в свете эфиопско-армянских церковных отношений // Patma-Banasirakan Handes (Историко-филологический журнал). № 3 (158). Ереван: Изд-во «Гитутюн» НАН РА, 2001. С. 49–56.

Чернецов С. Б. О «западных волках» — эфиопском прозвище католиков // Hyperboreus. Studia classica. Vol. 7, fasc. 1–2. In memoriam A. I. Zaicev. Petropoli; München: Verlag C. H. Beck, 2001. P. 417–418.

Платонов В. М., Чернецов С. Б. «Книга уничтожения лжи, возведенной на праведного абуну Иакова» Такла Хайманота Такла Эг-

зиэ — одно из первых произведений амхарской литературы // Христианский Восток. Серия, посвященная изучению христианской культуры народов Азии и Африки. 2001. Т. 3 (IX). Новая серия. СПб.: «Алетейя»; М.: Интерпресс, 2002. С. 172–268.

Chernetsov S. B. Woman and authority on pages of Ethiopian Christian Medieval literature // Там же. С. 354–373.

Чернецов С. Б. К шестидесятилетию Вячеслава Михайловича Платонова (አልቦ:- ዘይእኅዝ:- እርፈ:- ወየሐርስ:- ድኅሪተ:- ሊተሰ:- ይኑይሰኒ:- መዊት:- እምዶትዐበካ:- ምዝጋና:) // Там же. С. 537–541.

Чернецов С. Б. Текле-Цадык Мекурия (сентябрь 1915 г. — июль 2000 г). ተክለ:- ጳድቅ:- መኩረድ:- (መስከረም 1908 ዓ. ም. — ሰኔ 1997 ዓ. ም.) // Там же. С. 542–548 [Пер. на амхар. Мэдхына Тэфэри Айелэ: С. 548–553].

2002

Чернецов С. Б. Судьбы христианства на Африканском Роге // Религии мира. История и современность. 2002. Сб. ст. / Гл. ред. А. В. Назаренко. М.: Наука, 2002. С. 7–20.

Чернецов С. Б. Из истории отечественной эфиопистики (краткие биографии) // Манифестация. № 3. 2002. СПб.: «Европейский дом», 2002. С. 18–35.

2003

Пугач З. Л., Чернецов С. Б. Русский офицер на службе императору Эфиопии: Удивительная жизнь и судьба Евгения Всеволодовича Сенигова // Азия и Африка сегодня. 2003. № 1. С. 29–30.

Пугач З. Л., Чернецов С. Б. Евгений Всеволодович Сенигов — русский толстовец в Эфиопии и его картины // Кунсткамера: Этнографические тетради. Вып. XIII. СПб.: Петербургское востоковедение, 2003. С. 288–295.

Чернецов С. Б. Дмитрий Алексеевич Ольдерогге в письмах и воспоминаниях // Восток. Афро-азиатские общества: история и современность. 2003. № 5. С. 180–184.

Чернецов С. Б. Дмитрий Алексеевич Ольдерогге как «молодой африканист» // Дмитрий Алексеевич Ольдерогге в письмах и вос-

поминаниях / Отв. редактор С. Б. Чернецов. СПб.: МАЭ РАН, 2003. С. 49–51.

Чернецов С. Б. Слово о старом товарище: [Н. М. Гиренко] // Там же. С. 313–317.

Чернецов С. Б. Эфиопская магическая литература // Манифестация. № 5. 2003. К 100-летию Д. А. Ольдерогге. СПб.: Европейский дом, 2003. С. 106–110.

Chernetsov S. B. «The Book of Narration of Wayzaro Bafana Walda Mika'el», the First Wife of Menilek II // Saints, Biographies and History in Africa / Ed. by B. Hirsch, M. Kropp. Frankfurt am Main, 2003 (Nordostafrikanisch/Westasiatische Studien, 5). P. 65–114.

Chernetsov S. B. A Short Story of St. Takla Haymanot's Ancestors and his «Heritage» (*rist*) in Dabra-Libanos Version of his Vita // Oriens Christianus. Vol. 87. 2003. P. 130–139.

2004

Чернецов С. Б. Эфиопия в первые шестнадцать веков нашей эры. СПб.: МАЭ РАН, 2004 [2005]. 218 с.

Чернецов С. Б. Начало эфиопского книгопечатания в Европе и в Эфиопии // Религии мира. История и современность. 2004. Сб. ст. / Гл. ред. А. В. Назаренко. М.: Наука, 2004. С. 273–303.

Чернецов С. Б. Литературные источники гнева императрицы Таиту, обрушившегося на Афеворка Гебре Иясуса в 1894 г., и его последствия // Scripta Yemenica. Исследования по Южной Аравии. Сборник научных статей в честь 60-летия М. Б. Пиотровского / Сост. и отв. ред. А. В. Седов. М.: Восточная литература РАН, 2004. С. 333–340.

2005

Чернецов С. Б. Биография на службе агиографии: литературная судьба эфиопского святого Елисея, второго настоятеля Дабра Асбо, в позднейшей дабралибаносской житийной традиции // Письменные памятники Востока. Вып. 1 (2). 2005. С. 43–65 (подгот. к публ. С. А. Французов).

Чернецов С. Б. История сакральная и профанная в эфиопской средневековой историографии // AD HOMINEM. Памяти Николая Гиренко. Сб. ст. СПб., 2005. С. 5–15.

Chernetsov S. Ethiopian Theological Responses to European Missionary Proselitizing in the 17th/19th Centuries // Ethiopia and the Missions: Historical and Anthropological Insights / Ed. by Verena Boll, Steven Kaplan, Andreu Martinez d'Alos-Moner, Evgenia Sokolinskaia. Berlin: Lit-Verlag, 2005. P. 53–62.

2006

Платонов В.М., Чернецов С.Б. «Различие в вере между эфиопами и русскими» – краткий меморандум неизвестного эфиопского католика конца XIX века // Христианский Восток. Серия, посвященная изучению христианской культуры народов Азии и Африки. 2002. Т. 4 (X). Новая серия. М.: Индрик, 2006. С. 322–331.

2009

Чернецов С.Б. Эфиопская богословская реакция на деятельность в стране европейских миссионеров в XVII–XIX вв. // Христианский Восток. Серия, посвященная изучению христианской культуры народов Азии и Африки. 2003–2008. Т. 5 (XI). Новая серия. М.: Индрик, 2009. С. 292–300 (подгот. к публ. С. А. Французов).

II. Статьи в энциклопедиях:

A. Статьи в «Православной энциклопедии»:

Чернецов С. Б. Аарон Дивный // Православная энциклопедия. Т. 1. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2000. С. 21.

Чернецов С. Б. Абагаз // Там же. С. 25.

Чернецов С. Б. Абакаразун // Там же. С. 28.

Чернецов С. Б. Абдун // Там же. С. 40.

Чернецов С. Б. Абрэхам // Там же. С. 50.

Чернецов С. Б. Абсади // Там же. С. 51.

Чернецов С. Б., Муравьев А. В. Абуна // Там же. С. 67.

Чернецов С. Б. Аддис-Абеба // Там же. С. 296.

- Чернецов С. Б.* Аккабе-саат // Там же. С. 396.
- Чернецов С. Б., Французов С. А.* Аксумский собор Богоматери Сионской // Там же. С. 414–415.
- Чернецов С. Б.* Алеф // Православная энциклопедия. Т. 2. М., 2001. С. 16.
- Чернецов С. Б.* Амда Микаэль // Там же. С. 156.
- Чернецов С. Б.* Аноревос, св. Уогдский // Там же. С. 477.
- Чернецов С. Б.* Аноревос, св. Цэгэдский // Там же. С. 477.
- Чернецов С. Б.* Аркаледес // Православная энциклопедия. Т. 3. М., 2001. С. 275.
- Чернецов С. Б.* Арка Сэлус // Там же. С. 275.
- Чернецов С. Б.* Атронса Марьям // Там же. С. 679.
- Чернецов С. Б.* Афце // Православная энциклопедия. Т. 4. М., 2002. С. 196.
- Чернецов С. Б.* Ахмад Ибрахим аль-Гази // Там же. С. 209–210.
- Чернецов С. Б.* Бадж, сэр Эрнест Альфред Уоллис // Там же. С. 254–255.
- Чернецов С. Б.* Барталомевос // Там же. С. 366.
- Чернецов С. Б.* Баслейос // Там же. С. 374–375.
- Чернецов С. Б.* Бахайла Микаэль // Там же. С. 393.
- Чернецов С. Б.* Бацалота Микаэль // Там же. С. 400–401.
- Чернецов С. Б.* Баэда-Марьям // Там же. С. 405–406.
- Чернецов С. Б.* Бермудиш, Жуан // Там же. С. 667.
- Чернецов С. Б., Войтенко А. А.* Библия. Переводы на эфиопский язык (геэз) // Православная энциклопедия. Т. 5. М., 2002. С. 136–138.
- Чернецов С. Б.* Библия. Переводы на амхарский и др. языки Эфиопии // Там же. С. 186.
- Чернецов С. Б.* Бранкалеоне // Православная энциклопедия. Т. 6. М., 2003. С. 186.
- Чернецов С. Б.* Брейденбах // Там же. С. 234.
- Чернецов С. Б.* Брюс, Джеймс // Там же. С. 283.
- Чернецов С. Б.* Бурук Амлак // Там же. С. 381.
- Чернецов С. Б.* Бэгэу // Там же. С. 455.
- Чернецов С. Б.* Бэцуа Амлак // Там же. С. 463.
- Чернецов С. Б.* Валатта Петрос // Там же. С. 512–513.
- Чернецов С. Б.* Вальда Тенсаэ // Там же. С. 539–540.

- Чернецов С. Б.* Вальдебба // Там же. С. 540.
- Чернецов С. Б.* Василид // Православная энциклопедия. Т. 7. М., 2004. С. 27.
- Чернецов С. Б.* Габра Иясус // Православная энциклопедия. Т. 10. М., 2005. С. 178.
- Чернецов С. Б.* Габра Манфас Кеддус // Там же. С. 178.
- Чернецов С. Б.* Габра Масих // Там же. С. 178–179.
- Чернецов С. Б.* Габра Микаэль // Там же. С. 179.
- Чернецов С. Б.* Габра Селласе // Там же. С. 179.
- Чернецов С. Б., Французов С. А.* Гадара, царь Аксума // Там же. С. 260–261.
- Чернецов С. Б.* Галавдевос // Там же. С. 285.
- Чернецов С. Б.* Гарима // Там же. С. 425.
- Чернецов С. Б.* Гвиди, Игнацио // Там же. С. 471–472.
- Чернецов С. Б.* Генете Цыге Гиоргис // Там же. С. 580.
- Чернецов С. Б.* Георгий из Саглы // Православная энциклопедия. Т. 11. М., 2006. С. 60.
- Чернецов С. Б.* Георгий Новый // Там же. С. 69.
- Чернецов С. Б., Французов С. А.* Геэз // Там же. С. 441–444.
- Чернецов С. Б.* Гиргас, В. Ф. // Там же. С. 520.
- Чернецов С. Б.* Гоиш, Дамиан ди // Там же. С. 684.
- Чернецов С. Б.* Гондар // Православная энциклопедия. Т. 12. М., 2006. С. 44–45.
- Чернецов С. Б.* Громанн, Адольф // Православная энциклопедия. Т. 13. М., 2006. С. 173.
- Чернецов С. Б.* Давид II, царь Эфиопии // Там же. С. 573–574.
- Чернецов С. Б.* Давид III, царь Эфиопии // Там же. С. 574.
- Чернецов С. Б.* Дэбрэ-Аббай // Православная энциклопедия. Т. 16. М., 2007. С. 521.
- Чернецов С. Б.* Дэбрэ-Асэбот // Там же. С. 521.
- Чернецов С. Б.* Дэбрэ-Бахрэй // Там же. С. 521–522.
- Чернецов С. Б.* Дэбрэ-Бизэн // Там же. С. 522.
- Чернецов С. Б.* Дэбрэ-Бэсрат // Там же. С. 522–523.
- Чернецов С. Б.* Дэбрэ-Дамо // Там же. С. 523.
- Чернецов С. Б.* Дэбрэ-Дэмах // Там же. С. 524–525.
- Чернецов С. Б.* Дэбрэ-Дэхухан // Там же. С. 525.

Чернецов С. Б. Дэбрэ-Либанос // Там же. С. 525–527.

Чернецов С. Б. Дэбрэ-Хайк-Эстифанос // Там же. С. 527–528.

***Б. Статьи в «Эфиопской энциклопедии»
(Encyclopaedia Aethiopica):***

Chernetsov S. Abägaz // Encyclopaedia Aethiopica / Ed. by S. Uhlig. Vol. 1. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2003. P. 5.

Chernetsov S. Abägaz, abeto // Ibid. P. 5.

Chernetsov S. Abugida and Hahu // Ibid. P. 55.

Chernetsov S. Admas Mogäsa // Ibid. P. 97.

Chernetsov S. Afä qesar // Ibid. P. 114.

Chernetsov S. Aggafari // Ibid. P. 146–147.

Chernetsov S., Merid Wolde Aregay. Anəstasjos // Ibid. P. 261.

Chernetsov S. ‘Aqəšen // Ibid. P. 290.

Chernetsov S. ‘Aqqabe šəray // Ibid. P. 293.

Chernetsov S. Aśa ‘əno // Ibid. P. 359.

Chernetsov S. Asallafi // Ibid. P. 360.

Chernetsov S. Aśärä Krəstos // Ibid. P. 362–363.

Chernetsov S. Asbo // Ibid. P. 364.

Chernetsov S. Askal // Ibid. P. 371.

Chernetsov S. Asmat // Ibid. P. 381.

Chernetsov S. Atnatewos // Ibid. P. 394.

Chernetsov S., Merid Wolde Aregay. Ato // Ibid. P. 394.

Chernetsov S. Azmač // Ibid. P. 418–419.

Chernetsov S. Azzaž // Ibid. P. 422.

Chernetsov S. Bā‘al dārāba // Ibid. P. 423.

Chernetsov S. Bäg mälkäñña // Ibid. P. 436.

Chernetsov S. Baḥər nägaš. Baḥər nägaš before the 18th century // Ibid. P. 444.

Chernetsov S. Baläge // Ibid. P. 452

Chernetsov S. Baläm^{wal} // Ibid. P. 452–453.

Chernetsov S. Balgäda // Ibid. P. 460–461.

Chernetsov S. Barča // Ibid. P. 475–476.

Chernetsov S. Bašša // Ibid. P. 503.

- Chernetsov S.* Bati Dəl Wämbära // *Ibid.* P. 505.
- Chernetsov S.* Bätträ Giyorgis // *Ibid.* P. 506.
- Chernetsov S.* Bə‘älä Krəstos // *Ibid.* P. 514.
- Chernetsov S.* Bə‘älä nägäšt // *Ibid.* P. 514–515.
- Chernetsov S.* Betä Krəstos // *Ibid.* P. 560.
- Chernetsov S.* Bitwäddäd // *Ibid.* P. 593–594.
- Chernetsov S.* Blatten geta // *Ibid.* P. 595–596/
- Chernetsov S.* Bolläd // *Ibid.* P. 603.
- Chernetsov S.* Bolotov, Vasilij Vasilyevich // *Ibid.* P. 603–604.
- Chernetsov S.* Bukko // *Ibid.* P. 637.
- Chernetsov S.* Bulatovich, Alexandr Ksaveryevich // *Ibid.* P. 637–638.
- Chernetsov S.* Čällänqo // *Ibid.* P. 676–677.
- Chernetsov S.* Cavalry // *Ibid.* P. 701–703.
- Chernetsov S., Smidt W.* Currency. Traditional currency // *Ibid.* P. 827–829.
- Chernetsov S.* Dägälhan // *Encyclopaedia Aethiopica* / Ed. by S. Uhlig. Vol. 2. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2005. P. 60.
- Chernetsov S.* Dägän // *Ibid.* P. 60–61.
- Chernetsov S.* Däggafi // *Ibid.* P. 61–62.
- Chernetsov S.* Darägot’ // *Ibid.* P. 98.
- Chernetsov S.* Dorn, Johannes Albrecht Bernhard // *Ibid.* P. 194–195.
- Chernetsov S.* Education. Traditional Christian education // *Ibid.* P. 228–230.
- Chernetsov S.* Əleni (Admas Mogäsa) // *Ibid.* P. 253–254.
- Chernetsov S.* Əleni (*wäyzaro*) // *Ibid.* P. 254.
- Chernetsov S.* Əlfəñ askälkay // *Ibid.* P. 259.
- Chernetsov S.* Elyas // *Ibid.* P. 267–268.
- Chernetsov S.* Əmmäbet // *Ibid.* P. 276.
- Chernetsov S.* Əndärta // *Ibid.* P. 297–298.
- Chernetsov S., LaVerle Berry B.* Ənfraz // *Ibid.* P. 301–302.
- Chernetsov S.* Ənkoyye // *Ibid.* P. 306–307.
- Chernetsov S., Smidt W.* Əntiçço // *Ibid.* P. 318–319.
- Chernetsov S.* Epistolography // *Ibid.* P. 340–342.
- Chernetsov S.* ‘Əqa bet // *Ibid.* P. 344–345.
- Chernetsov S.* Əskəndər // *Ibid.* P. 383.
- Chernetsov S.* Əslam Sägäd (Əslamo) // *Ibid.* P. 385–386.

- Chernetsov S.* Əslam Sägäd (*azmaç*) // *Ibid.* P. 386.
- Chernetsov S.* Ethiopian Orthodox (Täwahaðo) Church. History from the second half of the 19th cent. to 1959 // *Ibid.* P. 421–424.
- Chernetsov S.* Fanu’el // *Ibid.* P. 491.
- Chernetsov S.* Färäs Meda // *Ibid.* P. 494.
- Chernetsov S.* Faris // *Ibid.* P. 495–496.
- Chernetsov S.* Fasil Gärram // *Ibid.* P. 499.
- Chernetsov S.* Fəşşəha Krəstos // *Ibid.* P. 533.
- Chernetsov S.* Fiqtor // *Ibid.* P. 547.
- Chernetsov S.* Fitawrari // *Ibid.* P. 552.
- Chernetsov S.* Gäbrä Krəstos (monk) // *Ibid.* P. 616–617.
- Chernetsov S.* Gäbrä Krəstos (king) // *Ibid.* P. 617.
- Chernetsov S.* Gäbrä Maryam (*baḥər nägaš*) // *Ibid.* P. 622.
- Chernetsov S.* Gäbrä Maryam (*əççäge*) // *Ibid.* P. 622.
- Chernetsov S.* Gäbrä Şəllase (*əççäge*) // *Ibid.* P. 627.
- Chernetsov S.* Gäbre Təsfa // *Ibid.* P. 631–632.
- Chernetsov S.* Gäbr’el and Mika’el // *Ibid.* P. 632.
- Chernetsov S.* Ğan Bädəl // *Ibid.* P. 683.
- Chernetsov S., Red.* Ğan Bet // *Ibid.* P. 683–684.
- Chernetsov S.* Gändäbta // *Ibid.* P. 687.
- Chernetsov S.* Genealogy. Dynastic genealogy // *Ibid.* P. 745–747.
- Chernetsov S.* Goşşu // *Ibid.* P. 860–861.
- Chernetsov S.* Halibo // *Ibid.* P. 977–978.
- Chernetsov S.* Həwarya Krəstos // *Ibid.* P. 1049.
- Chernetsov S., Red.* Həylä Mika’el Əşäte // *Ibid.* P. 1059–1060.
- Chernetsov S., Red.* Həylu Täwäldä Mädhən // *Ibid.* P. 1070–1071.
- Chernetsov S.* Həzqəyas // *Encyclopaedia Aethiopica* / Ed. by S. Uhlig. Vol. 3. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2007. P. 28–29.
- Chernetsov S., Red.* Historiography. Ethiopian historiography // *Ibid.* P. 40–45.
- Chernetsov S., Nosnitsin D.* Infantry // *Ibid.* P. 149–150.
- Chernetsov S., Nosnitsin D.* Iyasu II // *Ibid.* P. 251–252.
- Chernetsov S.* Iyo’as II // *Ibid.* P. 260.
- Chernetsov S.* Kəflä Maryam // *Ibid.* P. 372–373.
- Chernetsov S.* Krəstodolu III // *Ibid.* P. 442–443.
- Chernetsov S.* Magic scrolls // *Ibid.* P. 642–643.

Chernetsov S. Mäläkotawit // Ibid. P. 690.

Chernetsov S. Mäläkotawit (ətege) // Ibid. P. 690–691.

Chernetsov S., Nosnitsin D. Şähäfe tə'əzaz // Encyclopaedia Aethiopica / Ed. by S. Uhlig in cooperation with A. Bausi. Vol. 4. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2010. P. 460–461.

Chernetsov S., Nosnitsin D. Sinoda // Ibid. P. 668–669.

Chernetsov S., Bustorf D. Sisgayo // Ibid. P. 672.

Chernetsov S. Turaev, Boris Aleksandrovič // Ibid. P. 1002–1003.

Chernetsov S. Uspenskij, Porfirij // Ibid. P. 1045–1046.

Chernetsov S., Red. Yosef Nəguše // Encyclopaedia Aethiopica / Ed. by A. Bausi in cooperation with S. Uhlig. Vol. 5. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2014. P. 95–96.

IN MEMORIAM

М.В. Рождественская

СЕВИР, КАКИМ Я ЕГО ЗНАЛА

Автор воспоминаний о своем муже Севире Чернецове рассказывает об их первом знакомстве, семейной жизни, о его дружбе с сыном, ставшим ученым-биологом, о поддержке его интересов в детстве. Домашний уклад жизни Севира был подчинен его научным интересам, эфиопистике. Основными чертами Севира были верность и честность. Особую роль в становлении Севира как личности, помимо родителей, сыграла известная в Ленинграде английская школа № 213. До конца своей жизни Севир был верен школьной дружбе. Автор упоминает и о его педагогической работе в Санкт-Петербургском университете. В статье приводятся некоторые эпизоды из семейной жизни.

Ключевые слова: знакомство, семья, школа, Кунсткамера, домашний уклад, прогулки, эфиопские студенты.

Очень трудно писать воспоминания о близком человеке, с которым мы прожили ровно тридцать лет и три года. Потому что он и сейчас присутствует в моей жизни. Но я благодарна Александру Юрьевичу Желтову, предложившему мне это сделать. Думаю, что он прав.

С моим мужем Севиром Борисовичем Чернецовым мы познакомились осенью 1970 г., когда я была аспиранткой Института русской литературы (Пушкинского Дома) АН СССР. И хотя Восточный факультет Ленинградского университета, который окончил Севир, и

филологический факультет, который окончила я, находились и находятся в одном здании, в студенческие годы мы не знали друг о друге. Нас познакомил мой добрый приятель и, увы, тоже уже покойный Юрий Константинович Поплинский. После окончания классической кафедры филфака университета он по рекомендации и ходатайству своего учителя, заведующего этой кафедрой профессора Аристиды Ивановича Доватура, стал работать в Кунсткамере в качестве секретаря известного африканиста, член-корреспондента АН СССР Дмитрия Алексеевича Ольдерогге, с которым Аристид Иванович был связан многолетней дружбой. До поступления Юры на службу секретарские обязанности выполнял Сефир. С Юрой Поплинским и его новыми сослуживцами по Кунсткамере (Сефиром, Володей Арсеньевым, В.М. Мисюгиным, О.С. Томановской, Н.М. Гиренко, Кларой Калиновской и др.) мы встречались в коридорчике первого этажа Кунсткамеры, где все тогда курили у широкого подоконника, а также в нашей знаменитой и несуществующей теперь «Академичке» — столовой Академии наук в Таможенном переулке, куда в обеденный перерыв стекались практически все сотрудники научных заведений, помещавшихся на Стрелке Васильевского острова. Сюда выпить неплохого по тем временам кофе и, может быть, в большей степени пообщаться с учеными коллегами, приходили сотрудники университета, Института им. Отта, Института высокомолекулярных соединений, Библиотеки Академии наук, Зоологического института, Института естествознания и техники, издательства «Наука», Ленинградского отделения Архива Академии наук. Кофепитие превращалось обычно в ученые дискуссии, обсуждения, споры. После кофе многие выходили в переулок покурить. Для молодых аспирантов эти встречи были своеобразной Платоновской академией.

Мы поженились с Сефиром летом 1971 г., и вскоре я переехала в его семью, которая жила в отдаленном Купчино, а в 1972 г. у нас родился сын Никита, ныне доктор биологических наук, член-корреспондент РАН. После окончания биофака ЛГУ он стал работать в Зоологическом институте, и таким образом на Стрелке Васильевского острова стала трудиться вся наша семья. Так что мы все в известной степени островитяне.

Сефир, как помнят многие знавшие его, обладал особым чувством юмора, хотя внешне выглядел довольно строго и даже сурово. Не сразу я поняла его. Мои родители тоже. Но мама, учившаяся в 1920-х годах вместе с археологами Б.Б. Пиотровским, П.Н. Третьяковым, М.М. Дьяконовым, близкая к искусствоведческим эрмитажным кругам, хорошо знавшая первую жену Д.А. Ольдерогге М.Э. Матье, дружившая с египтологом Р.И. Рубинштейн, конечно, перед моим замужеством, что называется, «навела справки» о Сефире, получив вполне положительные отзывы.

Умея быть в центре компании, особенно среди людей, далеких от строгой науки и эфиопистики, или подростков — друзей сына, которые всегда слушали его рассказы, что называется, «раскрыв рты», Сефир вместе с тем был человеком исключительно четким, любую работу он делал с любовью, до конца и точно в срок. Эту черту он унаследовал от матери, Валентины Федоровны Игнатъевой (1907–1990), бывшей преподавательницы, а затем и методиста по детскому внеклассному чтению, в жилах которой текла кровь петербургских немцев, и частично от отца, Бориса Дмитриевича Чернецова (1905–1984), родом из Белоруссии, бывшего военного, привыкшего к тщательности и аккуратности в быту. К родителям Сефир относился с любовью и огромным уважением, а мать он боготворил. Семейные ценности были для него одними из главных в жизни. Он также очень любил своего старшего брата Игоря Борисовича Чернецова, несмотря на их разницу в возрасте в 13 лет. Игорь был тоже интересным человеком, талантливым инженером, автором многих технических изобретений. В 12 лет они с матерью в первые дни войны чудом под бомбежками пробрались в Ленинград из Литвы, где стоял полк отца, через горящие белорусские села, разрушенный Минск как раз за два дня до начала блокады, и до апреля 1942 г. они оставались в осажденном Ленинграде. Потом по Ладоге выехали сначала в тыл в расположение войск отца, который был на переформировании, а затем к родственникам матери в Кострому. Там в конце 1943 г. Сефир и родился. Виделись братья не слишком часто, но встречались всегда очень сердечно. Дать необычное имя Сефир, как много позже я узнала, бабушка хотела старшему сыну в память о своем духовнике, но родители тогда (в 1932 г.) воспротивились, и брата назвали обыч-

ным именем Игорь. Когда же зимой 1942 г. и бабушка, и дедушка братьев умерли от голода, то второго сына в память уже своих родителей мать назвала Сефиром. Вот почему у него такое необычное имя. Память свв. Севира и Мемнона, раннехристианских мучеников, празднуется 20 августа по старому стилю.

Если говорить об основных чертах характера Севира, я бы назвала верность и честность. А для меня он был еще и хорошим товарищем, всегда очень тонко чувствующим другого человека. Мне свойственна эмоциональная увлеченность чем-то или кем-то, а Сефир, послушав мой эмоциональный рассказ о каком-нибудь человеке, совершенно его не зная и не видя, спокойно говорил, что на самом деле этот человек не такой уж прекрасный, он может пойти и на то, и на другое. Я возражала, но проходило время, и Сефир всегда оказывался прав.

Распорядок дня у Севира в нашей совместной жизни был заведен раз и навсегда. Он вставал очень рано, задолго до остальных членов семьи, выпивал на кухне крепчайший кофе, который был для него, пожалуй, самым важным продуктом, кроме мясных блюд. Курил крепчайшие папиросы и сигареты. Затем садился за пишущую машинку, а позже за компьютер. Уезжал в Кунсткамеру часов в 10 утра, возвращался обычно к 15–16 часам. Обедал и ложился на час-полтора поспать. И вот тут никто не должен был его беспокоить. Все знакомые знали, что наступило «священное время сна» и звонить ему по телефону в эти часы не рекомендуется. Просыпался он около шести часов вечера, снова пил крепкий кофе с папиросой и садился за работу.

Я постоянно видела его склоненным над пишущей машинкой или за компьютером, когда бы ни вернулась домой. Работал он обычно до вечера, часов в 10 ужинал, причем очень плотно (во вред здоровью) и затем ложился спать уже до раннего утра. И так изо дня в день. Для семейной жизни такой распорядок не всегда был удобен, но, может быть, поэтому Сефир так много успел сделать в науке, хотя и ушел так рано, в 61 год. Правда, бывали дни, когда он «расслаблялся» — встреча старых друзей-«камарадов», приезд из Москвы закадычного друга с первого класса школы ассириолога Игоря Сергеевича Клочкова. Ни для кого не секрет, что Сефир иногда мог вы-

пить и лишнюю рюмочку. Но в целом это не сказывалось на качестве его работы.

Когда родился сын и немного подрос, Севир уделял ему немало внимания, он вообще любил детей и умел с ними разговаривать, вникать в их интересы. Так было с моим племянником Колей, с сынишкой собственной племянницы Ипполитом. Дети как-то сразу открывались ему. Когда сын увлекся биологией, Севир будил его по утрам, и они вместе, еще до школы, захватив дедушкин полевой бинокль, уходили наблюдать птиц в сторону Шушар, где в те годы рос кустарник и были густые заросли. Птиц оказалось великое множество, и самых разнообразных. Для Никиты Севир купил в букинистическом магазине тома Брэма, покупал справочники по птицам и общей биологии, умел жить его интересами. Дома, однако, животных мы не держали, во-первых, из-за бронхиальной астмы отца Севира, а во-вторых, Борис Дмитриевич был в молодости собачником, много охотился и считал, что животным — и собакам, и птицам — надо жить на воле. Летом в Коктебеле Севир и школьник Никита рано утром уезжали автобусом подальше от моря и там среди холмов и пещер наблюдали за птицами. Интерес к орнитологии у сына пробудился очень рано, и отец его в этом поддерживал. Помню, как Севир в дни зимних школьных каникул, которые мы с сыном часто проводили в Доме творчества писателей в Комарово, подолгу стоял на морозе у спуска с «писательской» горы, следя за детьми, лихо съезжавшими с нее на финских санях и кто на чем. Другие родители сменялись, но Севир стоял твердо, подбадривая упавших и отряхая их одежду от снега. А вечерами, когда дети спали, мы собирались у кого-нибудь в комнате, и вот тут Севиру-рассказчику не было равных.

В рождественский сочельник 6 января мы, взрослые, варили глинтвейн и шли с термосами и санками на залив, под звездное январское небо. Дети кувыркались в снегу, резвились и были в восторге. Летом на даче в Васкелово, оторвавшись от пишущей машинки, Севир любил прогулки на речку Вьюн или вокруг нашего небольшого живописного Троицкого озера. Они с сыном часто ходили за грибами. Тогда другой берег озера не был еще густо застроен, по берегам Вьюна тоже можно было далеко пройти в лес. Когда мы

жили в 1990-х недолго в Германии, в г. Майнце, Сефир тоже во второй половине дня любил гулять по этому небольшому городку, будто вышедшему из сказок братьев Гримм. Мы также много бродили по Висбадену на противоположном берегу Рейна, однажды даже заблудились в обширном лесном парке и долго не могли отыскать дорогу назад. И почему-то в наших прогулках в незнакомых немецких городках, куда мы ездили, улицы почти всегда упирались в здание или полиции, или тюрьмы, что было постоянным предметом шуток Севира. Дома в Купчино, особенно в первые годы совместной жизни, Сефир любил вечерами вызвать меня на недолгую прогулку по окрестностям, называя эти наши вечерние выходы из дома «буржуазной прогулкой».

Огорчало же всегда то, что к собственному здоровью Сефир относился крайне несерьезно. Когда заболел, уговорить его показаться врачам было практически невозможно. В 2000 г. он попал в больницу с гнойным воспалением среднего уха и высокой температурой, и то только потому, что, несмотря на его активные протесты, я все же вызвала «Скорую помощь». Кстати, именно там, в больнице, произошел эпизод, очень характерный для Севира. Первую ночь после операции я провела рядом с ним, еще не отошедшим от наркоза. Наутро врач-реаниматолог, милейшая женщина, отправила меня домой отоспаться. Когда я вернулась в клинику, то спросила, в сознании ли провел Сефир день. «Вполне», — ответила врач. Но потом призадумалась: «Хотя знаете, он почему-то мне все про эфиопских царей рассказывал». — «Да это и значит, что в сознании!» — обрадовалась я.

Многие качества характера Севира были воспитаны не только родителями, но и его замечательной школой. Он учился в известной в Ленинграде 213-й английской школе, где многие предметы преподавались на английском языке. Тогда было раздельное обучение, и поступали туда поначалу только мальчишки. Когда в 1954 г. все школы перешли на совместное обучение с девочками, то объединять класс Севира было не с кем, программа их школы была особенной. Эту 213-ю школу, кстати, в 1957 г. окончил и ушедший недавно писатель Андрей Битов. Сефир учился несколькими классами младше него, но хорошо его помнил. Вообще нашему поколению 1943–1945 гг.

рождения, несмотря на советскую идеологию, или, скорее, вопреки ей, со школой повезло, мы еще застали хороших знающих и интеллигентных учителей, многие из которых сами начинали учиться в дореволюционных гимназиях, пережили блокаду, эвакуацию, партизанский отряд, гетто. Преподавали так, что уже в далеко не юном возрасте, Севир, будучи гуманитарием, помнил все законы физики, без запинки мог решить химическую задачу. Писал абсолютно грамотно. О знании английского языка я и не упоминаю. Впоследствии эта школа переехала к нам в Купчино, и ее окончил уже наш сын. А мы с сестрой учились сначала в Петришуле, а потом в 239-й школе, размещавшейся тогда в монферрановском «Доме со львами» на Исаакиевской площади. Сейчас это известный Президентский физико-математический лицей на Кировной улице. О наших с Севиrom школах, 213-й и 239-й, уже написаны книги. Поколение наше уходит, но школьное братство остается неизменным. Так было и для Севира, и для сына, окончившего ту же школу, что и его отец. Самые близкие друзья Севира — это его бывшие одноклассники. Мы с ними и сейчас стараемся не терять друг друга из виду. Когда Игорь Клочков серьезно заболел и у него наступила апатия, Севир вместе с другими коллегами приложил усилия, чтобы тот начал преподавать на Восточном факультете. Сам уже понемногу терявший силы, Севир каждое утро звонил другу, узнавал, как его дела, а в дни, когда у того были занятия в университете, вечером шуточно спрашивал по телефону: «Ну как, все ли самолеты вернулись на базу?»

Занятия Эфиопией были для Севира, несмотря на, казалось бы, его «кабинетность» как ученого, живым делом. Чтобы выучить древний эфиопский язык геэз, на котором писались эфиопские императорские хроники, которые он переводил, Севир познакомился с эфиопами — слушателями Ленинградской Духовной академии. Они часто бывали у нас дома, тонколицые, большеглазые, шоколадного цвета стройные юноши. Несмотря на их монофизитство, наша православная Духовная академия принимала их на обучение. Но они мерзли в дождливом и холодном Ленинграде, немного голодали на скудной казенной пище. Когда они приходили к нам домой, мы старались накормить их национальным кушаньем инжира́ с особо острым эфиопским перцем бербере, который они приносили с собой.

В 1970-е годы с продуктами было скудно, поэтому заранее покупалось мясо, блинная мука (пшеничную достать было труднее). Я разводила муку молоком, вбивала в нее яйца и пекла огромную стопку больших блинов, или коржей. В широкой латке готовилось тонко нарезанное мясо с жареным луком. Все это наши эфиопские гости очень любили, угощение напоминало им родной дом, так они говорили. Некоторые из них, окончив академию, оставались в Ленинграде для получения второго, светского образования, учились в Горном институте, в Политехническом и др. Уезжая на родину, присылали Севиру письма, местный кофе, который он любил и который был тогда дефицитом, а узнав о его кончине, откликнулись большим трогательным письмом с соболезнованиями от всех эфиопов, кто его знал.

Сефир старался поддерживать научные связи с ведущими африканистами и эфиопистами на Западе, а в годы перестройки, когда многие гуманитарии остались вроде бы не у дел, труды Севира и он сам оказались востребованными. Его стали печатать в европейских журналах и приглашать на международные зарубежные конференции. Так, его давняя немецкая приятельница и однокурсница Ренате Рихтер дважды, в 1990 и 1994 гг., организовала Севиру приглашение в немецкий г. Майнц в качестве *gastprofessor*'а в местный университет на семестр. Там Сефир активно сотрудничал с профессором Манфредом Кроппом. Это было для него очень плодотворное время.

До 1984 г. Сефир, столько лет отдавший изучению Эфиопии, в самой стране не бывал. Но он настолько хорошо изучил географию и топографию страны, расположение кварталов Аддис-Абебы, что однажды пришедший к нам знакомый, собиравшийся в поездку в Эфиопию, послушав советы Севира, очень удивился тому, что тот там еще не был. Только зимой 1984 г. состоялась его первая поездка в Аддис-Абебу на конференцию, а в 1990 г. он должен был провести в Эфиопии с исследовательской целью целый месяц. Но в день его отъезда в Москву началась война с Эритреей, и пришлось отложить поездку на сутки, пока не стала ясна реальная обстановка. Однако пребывание в Эфиопии все же пришлось тогда сократить чуть ли не на две недели. Информации о событиях у нас не было почти никакой, и я, конечно, волновалась. Когда Сефир вернулся, он меня «успоко-



В кабинете профессора Чернецова. Майнц, университет. 1999 г.

ил»: «Стреляли в основном по вторым этажам, а мы жили на первом!»

Тогда же, в перестроечные годы, Севир стал преподавать. Мне казалось, что это занятие не для него, да и он сам сначала так думал. Но преподавание Севиру понравилось, он увлекся им, много рассказывал о каждом своем ученике. Я всех уже знала по именам, и кто чем интересуется. Особо выделял он Дениса Носницына, успешно защитившего у него дипломную работу. Он рекомендовал Дениса для продолжения обучения в Майнцкий университет под начало профессора М. Кроппа, а затем привлек к работе по составлению Эфиопской энциклопедии, которая готовилась в Гамбурге по инициативе профессора З. Ульрига и для которой сам Севир написал немало статей. Желая всяческих успехов своему ученику, он все же жалел, что тот не вернулся на кафедру африканистики, где мог бы наследовать Севиру в его профессии. Любя студентов, Севир тем не менее старался быть с ними строгим и часто повторял слова своего учителя Дмитрия Алексеевича Ольдерогге: «Хороший огород надо не только поливать, но иногда и пропалывать!»



Мы в Уппсале (Швеция)
с нашей квартирной хозяйкой-художницей. 2002 г.

Конечно, еще очень многое можно бы рассказать о Севире в его семейной и домашней жизни. Но она неотделима от жизни научной, потому что Севир был цельным человеком и свой жизненный уклад подчинил науке. Даже в самые последние дни, когда с ним рядом были друзья, много помогавшие мне, — Александр Леонович Хосроев и Екатерина Юрьевна Басаргина, он сидел за компьютером и слег только на один день, оказавшимся последним в его жизни. Свою болезнь он принимал мужественно и спокойно, даже с самоиронией. Подчинившись наконец уговорам друзей, он лег в клинику, и когда я пришла к нему в очередной раз, он сказал, что меня хочет видеть его лечащий врач: «Боюсь, что его слова тебя огорчат». В этот момент он думал не о себе, а обо мне. Полагаю, что Севир, несмотря на свой

ранний по нынешним временам уход, все же выполнил хрестоматийные главные вещи: посадил дерево (и не одно), вырастил сына, построил дом (дачу). Но главное — оставил по себе, надеюсь, для всех добрую память. А это, быть может, важнее.

М.В. Рождественская
СЕВИР, КАКИМ Я ЕГО ЗНАЛА

The author of the memoirs of her husband, Sevir Chernetsov, talks about their first meeting, family life, his friendship with his son, who became a scientist biologist, and about supporting his interests in childhood. Sevir's home life was subordinated to his scientific interests, Ethiopistics. The main character traits of Sevir were loyalty and honesty. A special role in the development of Sevir as an individual, in addition to parents, was played by the well-known Leningrad english school No. 213. Until the end of his life Sevir was faithful to school friendship. The author also mentions his teaching work at the university. The article cites some episodes from family life.

Keywords: acquaintance, family, school, Kunstkamera, home life, walks, ethiopian students.

В.В. Бочаров

СЕВИР БОРИСОВИЧ ЧЕРНЕЦОВ: УЧЕНЫЙ И ЧЕЛОВЕК

Автор рассуждает о времени, в котором жил и творил С.Б. Чернецов, о коллегах и учителях, которые во многом определили его научную деятельность. Будучи не только крупным ученым, но и неординарной личностью, С.Б. Чернецов также оказывал сильное влияние на свое окружение, подталкивая порой к оригинальным подходам при решении научных задач.

Ключевые слова: времена, учителя и коллеги, «африканские мальчики», эрудит, неординарная личность.

Востоковед-африканист С.Б. Чернецов оставил глубокий след в мировой эфиопистике. Выступления коллег на конференции по случаю 75-летия исследователя, по материалам которых преимущественно составлен сборник, ярко иллюстрируют высказанный тезис. Я же в своей статье хотел бы больше остановиться на анализе личности ученого, окружения и времени, в котором она сформировалась и реализовалась в научном плане. Это, на мой взгляд, во многом обусловило результаты труда исследователя. Более того, мой опыт длительного близкого общения с Севиром Борисовичем (с 1975 г.) в рамках одного научного коллектива дает мне основание утверждать, что и он оказывал сильное воздействие на свое окружение. Энергетика его личности продуцировала импульсы, побуждающие к творческому поиску, задавая ему определенный вектор. Это положение я постараюсь проиллюстрировать на собственном примере.

Я не был его учеником, а наши научные интересы напрямую мало пересекались, тем не менее он был для меня старшим товарищем, так как я относился к «молодому поколению» сектора этнографии народов Африки тогда Института антропологии и этнографии им. Миклухо-Маклая (ныне МАЭ РАН), в котором мы трудились. С ним у меня сразу же установились наиболее близкие и доверительные отношения. В частности, он учил меня общим принципам и правилам бытия в академическом институте. Хотя «учил», конечно, не то слово, его «лекции» в форме дружеских бесед состояли из

юмористических повествований по мотивам реальных ситуаций с реальными действующими лицами, хотя, как я понял позже, с немалой долей художественного вымысла. Однако «фантазии» не возвращали сути имевших место событий, мотивов действовавших в них персонажей, они лишь усиливали дидактический эффект «произведений». После этого очень не хотелось оказаться в типологически схожей ситуации на месте «отрицательного» героя, что для не-офита, незнакомого с неписаными правилами «академического быта», было вполне вероятно.

Впрочем, парадоксальное мышление Севира Борисовича, его юмор, граничащий порой с сарказмом, были хорошо известны всем сотрудникам института, которые не упускали случая посетить научную тусовку (выступление на ученом совете, открытое заседание сектора и т.п.), когда ожидалось его выступление. Да и на серьезном научном форуме Сефир Борисович, умел подать этноисторический материал, раскрашивая его только ему доступным способом так, что вызывал улыбку, а то и довольно бурный смех у внимавшей аудитории.

Теперь немного об окружении. В научном плане он социализировался на кафедре африканистики Восточного факультета СПбГУ (ЛГУ в те времена), которую возглавлял основатель африканистики в стране Д.А. Ольдерогге. Сектор в то время считался наиболее продуктивным научным подразделением как в системе института, так и советской африканистики в целом. Было несколько причин такой успешной деятельности.

Первая — подбор кадров. Свою версию на этот счет мне некогда поведал как раз С.Б. Чернецов. По его словам, Ольдерогге, став «бессмертным», то есть получив звание члена-корреспондента АН СССР, а также премию из рук эфиопского императора Хайле Селасие, обретя таким образом огромный и международный авторитет, уже мог не заботиться об утрате своего положения в системе Академии наук. Поэтому он брал на работу молодежь исключительно по научным достоинствам, в результате чего ядро отдела состояло из «африканских мальчиков» (из фольклора МАЭ), весьма амбициозных молодых людей (С.Б. Чернецов, Н.М. Гиренко, Ю.К. Поплинский, В.Р. Арсеньев, В.А. Попов, К. Поздняков, В.Ф. Выдрин,

В.В. Бочаров)¹. Обсуждение практически любой статьи проходило в острых дискуссиях, критика высказывалась предьявителю, несмотря на его научный авторитет или социальный статус. Поэтому все обсуждаемые готовились чрезвычайно тщательно, предварительно выверяя методологию, фактуру материала и т.д. Больше нигде в будущем мне не пришлось видеть подобного рода научных радений, когда критика, порой очень жесткая, не воспринималась политически, то есть как проявление враждебности к автору, отнюдь не по научным мотивам. Учитывая ораторские качества Сефира Борисовича, о которых я поведал выше, попасть под «сефировский» каток опасался каждый. В результате царившей в секторе атмосферы практически все «мальчики», повзрослев, заняли весьма заметное место в области африканских исследований, демонстрируя нередко мировой уровень научной квалификации. С.Б. Чернецов приглашался для чтения лекций в университеты Германии, В.Р. Арсеньев был избран членом-корреспондентом академии наук Франции, В.Ф. Выдрин и К.И. Поздняков уже длительное время преподают в университетах Франции — стране, занимающей лидирующие позиции в данной области знаний.

Вторая — учителя и время. Огромную роль при отборе претендентов на работу в отделе этнографии народов Африки МАЭ РАН играли рекомендации доцента кафедры африканистики Восточного факультета СПбГУ В.М. Мисюгина, который наряду с Д.А. Ольдерогге определял научную политику кафедры. Ее же характеризовал уход от изучения социально-экономических и политических проблем «современности», студентов ориентировали на написание квалификационных работ по истории, этнографии, языку, литературе, то есть африканским культурам. В то время «современностью» занимался Институт Африки в Москве, выполняя, по сути, заказ власти на

¹ Не секрет, что зачастую состав гуманитарных академических институтов пополнялся по принципам родства, дружбы, личной преданности и т.д. «Начальники» отделов не были заинтересованы в чрезмерной научной «прыти» подчиненных (быстрых защитах диссертаций), иными словами, в конкурентах. Должность же завотделом/сектором, была, по сути, вершиной карьерной лестницы в рамках учреждения, в то же время стартовой позицией для продвижения в союзной академической иерархии.

формирование идеологии «социалистической ориентации», что, несомненно, было важно в условиях геополитического противостояния. Эта идеология преследовала цель убедить африканские политические элиты в том, что для молодых государств континента выбор такой ориентации развития гарантирует быстрое преодоление социально-экономической отсталости². Правда, этому теоретическому послышу мешало основополагающее положение марксизма, утверждавшее, что построение социализма невозможно без опоры на рабочий класс, которого в большинстве государств Африки не было в помине. Отмечу, что и Мисюгин, и Ольдерогге в целом стояли на марксистских позициях. Это, однако, не уберегло бы их от больших неприятностей в случае критики ими теоретических постулатов, исходящих от ЦК КПСС³. В общем, игнорирование кафедрой изучения «животрепе-

² Думаю, что советская пропагандистская машина в этом направлении работала весьма эффективно. Пример: как-то я в конце 1970-х пришел читать лекцию от общества «Знание» в студенческое общежитие. Это был распространенный способ подработки среди научных сотрудников. Платили за них весьма прилично. Оказалось, что слушателями были африканцы (6–7 человек), во множестве обучавшиеся тогда в вузах СССР разным специальностям. В лекции я рассказывал в том числе о сложностях, с которыми сталкиваются государства континента в преодолении социально-экономической отсталости. Задавая вопросы в конце лекции, меня спросили, что необходимо осуществить африканцам, чтобы эти сложности преодолеть. Я что-то говорил об объективных причинах, которые мешают решить эти проблемы быстро и т.д. и т.п. В глазах интересанта увидел недоумение: специалист по Африке не может дать ответ на столь простой вопрос?! Он тут же сам сформулировал ответ: «Необходимо создать коммунистическую партию!» Действительно, в те времена любая праздничная речь заканчивалась словами: «Да здравствует КПСС, вдохновитель и организатор всех наших побед!» Замечу, что африканские студенты, закончив вузы СССР, нередко пополняли элиты своих государств.

³ В это время даже казалось бы «идеологические центры» могли выступать в качестве своего рода диссидентов. Например, кафедра философии Ленинградской части АН СССР. Мало кому из сотрудников академических институтов удавалось сдать экзамен по кандидатскому минимуму по философии с первого раза. Высокие стандарты, предъявляемые кафедрой, заключались в требовании знания первоисточников, а не использования при подготовке разного рода учебных пособий, пересказывавших работы классиков. В результате мы узнавали, например, что эти классики настаивали на возможности социалистических революций только в наиболее развитых капиталистических странах или о том, что в одном из писем к съезду европейских левых Маркс требовал не зачитывать приветственных телеграмм в его

ствующих тем современности» было, как я сейчас понимаю, не чем иным, как попыткой уберечь молодых людей от научной недобросовестности, социального конформизма и прочего в пользу прагматической политической целесообразности⁴.

Научные труды «учителей», содержание их лекций, проходивших, как правило, в форме размышлений на «темы», высказываемые в них идеи во многом предвосхищали будущие перемены. Вспоминаю, к примеру, что после лекции по политэкономии социализма я постарался выяснить мнение Вячеслава Михайловича Мисюгина на предмет многоукладности экономик африканских государств. Хорошо помню его точку зрения, сводившуюся к тому, что во всех странах, где отсутствует институт частной собственности, роль государства состоит во внеэкономической мобилизации трудовых ресурсов для создания хозяйственно-экономической инфраструктуры, объекты которой должны быть в будущем переданы в частную собственность. Вроде бы речь шла о развивающихся странах, к которым СССР по принятой тогда классификации не мог быть отнесен. Я же тогда с большим скепсисом отнесся к словам учителя, так как много читал наших московских теоретиков по данной проблеме, да и перед глазами был пример собственной страны, в которой, как тогда казалось, институт государственной («общенародной») собственности был неизблем, обеспечивая успешное развитие СССР. Вспомнил эти

адрес, опасаясь формирования «культы личности». Естественно, что ситуация в СССР 1970-х годов по части «культы» или принятый советской идеологией тезис о том, что «нации», находившиеся до В.О.С.Р. на стадии первобытности или феодализма, следует считать социалистическими, порождали «вредные» мысли. Да и работа Ленина «Развитие капитализма в России», в которой, по сути, обосновывалось, что в России, где население на 90 % состояло из крестьян, возможна социалистическая революция, вызывала аналогичные рефлексии. Что уж говорить о сформулированном Марксом положении об «азиатском способе производства», основные принципы которого отчетливо просматривались при даже поверхностном сравнении с ситуацией, сложившейся в СССР.

⁴ В.А. Арсеньев пишет даже об особой «Ленинградской школе африканистики», существовавшей в 1970–1980-е годы в советской этнографической науке [Арсеньев 2002]. Это, думаю, «перебор», однако, действительно, «ленинградские африканисты» занимались исследованиями африканских культур, следуя мировому научному тренду, что коренным образом отличало их от «московских африканистов», представлявших второй центр африканских исследований в СССР.

слова только через 20 лет, с началом полномасштабной приватизации государственной собственности в России в 1990-х.

Многие работы учителей до сих пор чрезвычайно актуальны. Взять хотя бы востребованное сегодня направление «антропологии истории» (микроистории). В частности, западные медиевисты, стараясь реконструировать «народное сознание» эпохи, чего не позволяют в полной мере сделать имеющиеся письменные источники, обращаются к этнографическим материалам по традиционным культурам, собранным антропологами преимущественно в XX столетии. Методологический посыл такой научной стратегии состоит в том, что «традиционное общество», несмотря на множественные культурные варианты бытования в разные исторические периоды, характеризуется во многом тождественными поведенческими моделями акторов. В результате для объяснения фактов, упоминание о которых исследователи находят в письменных источниках Средневековья, используются этнографические материалы, собранные в традиционных культурах в XX столетии. В.М. Мисюгина, несомненно, можно отнести к пионерам этого направления. Он еще в 1970-х продемонстрировал, как африканские реалии могут служить ключом к пониманию российского Средневековья. Отталкиваясь от изучавшейся им суахилийской терминологии родства, исследователь по-новому посмотрел на период феодальной раздробленности Руси. Он показал, например, что княжеская междоусобица была обусловлена конфликтом между старой и нарождавшейся системой наследования княжеского титула. Передача титула брату правителя (представителю того же социально-возрастного поколения), стала замещаться передачей сыну (представителю младшего поколения) [Мисюгин 1980: 38–48; 2009]. Иными словами, в тот исторический период на наследование княжеского титула было несколько легитимных претендентов, что и служило причиной конфликта, который разрешался в военном противоборстве. Впоследствии высказанные им эти и другие идеи, связанные с использованием африканских этнографических реалий для объяснения российского Средневековья, нашли отражение в работах видных специалистов по истории Древней Руси [Фроянов 1996].

Конечно, время диктовало способ изложения идей, не все говорилось впрямую. Например, Д.А. Ольдерогге, с одной стороны, отдает ритуальную дань принятой в советской науке сталинской модели этногенеза «племя — народность — нация...», конкретизировавшей этапы общественного формационного развития»: первобытность, рабовладение, феодализм, капитализм. С другой стороны, используя африканский материал⁵, показывает, что «племя» нельзя признавать естественно образовавшейся примордиальной этнической группой, с единством языка, обычаев, психического склада и т.д. [Ольдерогге 1977: 3–17]. Этим, по сути, он отвергает не только сталинскую парадигму, но и бромлеевскую, которая и сейчас занимает сильные позиции в отечественном обществоведении: «этникос — этнос», в которой «этникос», на самом деле то же «племя», а «этнос» — «нация» [Бромлей 1973].

Идея Ольдерогге была развита его учениками Н.М. Гиренко и С.Б. Чернецовым. Первый, опять же на африканском материале, показал, что самоидентификация африканцев с «этносом» отсутствовала в доколониальный период [Гиренко 1977: 70–90]. Впервые она была искусственно привнесена туда европейскими колонизаторами, номинировавшими традиционные общности по родству (роды, кланы, линиджи, племена) в «этноты» в целях удобства колониального управления. Затем, после получения колониями независимости, идея была подхвачена африканскими политиками, которые для достижения власти (победы на выборах) активно конструировали «этническое самосознание», используя его в дальнейшем в качестве инструмента политической мобилизации избирателей⁶.

Сефир Борисович также создал прекрасный труд, развенчавший этнический примордиализм, восходящий к Й. Гердеру [Чернецов 1977: 139–153]. Суть концепции основателя немецкого романтизма в представлении о возникновении в гипотетической ретроспективе некой изначальной (примордиальной) общности людей с присущим

⁵ Д.А. Ольдерогге небезосновательно любил отождествлять Африку с «музеем человечества», считая, что там сохранились самые архаические формы общественного бытия.

⁶ И уже много позже В.А. Тишков опубликовал работу, смысл которой представлен в ее названии [Тишков 2013].

ей «народным духом» (культурой), который данная общность не утрачивает на всем протяжении исторического прогресса [Гердер 1977]. С идеей Гердера коррелирует как сталинское «племя», так и «этнонос».

Исследуя же происхождение этнонима «амхара», наиболее многочисленной этнической группы в Эфиопии, и опираясь на этноисторический материал, Чернецов показал, что амхара — изначально не «естественная» (природного происхождения) общность, а социальная категория воинов. В работе вскрыты и механизмы трансформации этой социальной группы в «этнос».

Отмечу, что проблема «этничности» и сейчас чрезвычайно актуальна и имеет не только теоретическое, но и практическое измерение. Яркий пример — Украина. От российских политиков высокого ранга нередко слышим: «Это огромная трагедия, когда русские стреляют в русских!» (Жириновский). Или: «Убежден, что на Украине все будет хорошо, ведь русские и украинцы — один народ» (Путин). Данные высказывания строятся на теоретическом посыле, что «этнос» — естественно возникшая общность, обладающая упомянутыми выше свойствами (территория, язык, психологический склад и пр.), а поэтому конфликты внутри нее — проявление некоей аномалии, которая обязательно «рассосется». Это противоречит инструменталистскому/конструктивистскому пониманию этничности, утверждающему, что «этнос» — это социальный конструкт, о чем и идет речь в работах Гиренко и Чернецова. Что же мы наблюдаем в данном случае? А то, что достаточно сконструировать посредством СМИ, пропаганды, социализации в школе представление об «общей исторической судьбе» (общих предках), чтобы представители одного «этноса» с действительно тождественными культурными свойствами (включая язык)⁷ по-разному себя идентифицировали, рассматривали друг друга как врагов.

Огромное значение для современной науки, как представляется, имеет выдвинутое Д.А. Ольдерогге в начале 1970-х годов положение о «колониальном обществе как особом типе развития» [Ольдерогге

⁷ Язык со времен Гердера рассматривается основополагающей характеристикой культуры.

1972: 40–42]. О том, что Восток (Периферия) действительно развивается в историческом процессе по особой траектории доказала вся последующая история после деколонизации восточных государств. В частности, дискредитировала себя господствовавшая «теория модернизации», которая рассматривала источник развития возникших после крушения колониализма государств в борьбе «традиции» и «модерна». Поначалу победа «модерна» не подвергалась сомнению, но уже в 1980-х исходя из сложившейся в этих странах общественно-политической практики заговорили о необходимости «сочетания традиции и модерна», о «модернизации традиционализацией» и т.п. Однако возникла проблема, что понимать под «традицией»? Появилось даже целое направление в науке, которое стали называть «традиционалистикой».

Д.А. Ольдерогге на примере Африки показал еще в середине прошлого века, что социальные реалии государств Востока нельзя отождествлять с «традицией», так как «традиционные» (доколониальные) формы бытия были кардинально преобразованы европейцами в колониальное время [Ольдерогге 1951: 28–42]. Из его работы можно сделать однозначный вывод: если политика англичан и была официально направлена на сохранение прежних форм, на самом деле она представляла собой «конструирование традиции», то есть привлечение этнокультурных символов для обозначения новаций в интересах управляющих. Действительно, если «косвенное управление» и имело на первых порах успех, что, вероятно, объясняется нечувствительностью архаического сознания к различению содержания и формы, то впоследствии конфликт культуры с ее общественным содержанием стал очевидным для населения. В результате первоочередным актом правительств после обретения английскими колониями независимости была отмена института «традиционного вождя».

Н.М. Гиренко, развивая идею учителя, в свою очередь, справедливо подверг критике использование антропологами/социологами понятия «традиция», отождествляющих с ней «старое, архаичное, примитивное». Он показал, что «традиция» обретает конкретно-научный смысл только в рамках дихотомии «традиция — новация», их соотношения в определенный временной период, так как не бывает любого явления «традиционного вообще» [Гиренко 1991: 4–61].

Сегодня интерес к проблеме «традиции» вновь обострился. Налицо тенденция к ее сакрализации в духе Р. Генона. Особенно ярко она проявляется у отечественных философов, которые воочию наблюдают возрождение «старого» в современных реалиях России (Дугин и пр.). Действительно, развал социалистической системы вроде бы подтвердил истинность эволюционистских воззрений, рассматривающих «цивилизацию» (индустриальное/капиталистическое общество) завершающей стадией общественного развития, однако, как выяснилось, «конец истории» не состоялся. Вновь обрели силу «архаические» социальные и идейные формы бытия (клановые, племенные и кастовые образования, иррациональные формы мировоззрения — религии). На просторах же бывшего СССР возникли не ожидавшиеся демократии, а преимущественно авторитарные режимы, порой очень напоминающие классические восточные деспотии (Туркмения, например).

С закатом моды на постмодернизм с его скептицизмом к *прогрессу, эволюции, развитию* налицо потребность в осмыслении социокультурной динамики Востока. Представляется, что концепция «колониального общества как особого типа развития» должна сыграть в этом деле важную роль. Это, конечно, имеет отношение и к России, которая со времен Петра Великого обрела типичную колониальную культурную структуру. Порой данный феномен определяется «внутренним колониализмом», когда собственные социальные верхи являются носителями западной культуры, сосуществуя с народной (традиционной) культурой и в известном смысле противостоя ей⁸.

Большим потенциалом для «теории развития Востока» обладают труды Н.М. Гиренко, разработавшего ключевое для социально-культурной антропологии понятие «культура», использование которого, наряду с «обществом», дает возможность по новому трактовать историческую динамику «колониального общества» [Гиренко 2004а]. Данное понятие он соотносит не с «природой», как это принято начиная с эпохи Просвещения и вплоть до сегодняшнего дня, а с «об-

⁸ Как хорошо известно, зачастую представители российского дворянства владели иностранным языком лучше, нежели родным, русским.

ществом». В результате используемая в науке дихотомия «природа — культура» замещается триадой «природа — общество — культура», где культура является «конкретной формой реализации общественного бытия». Такая новация дает возможность по-новому трактовать эволюционный процесс как *социокультурный* феномен, то есть как результат взаимодействия *общества и культуры*. В таком случае развитие Запада соотносится с *обществом*, породившим за счет фундаментальных исторических трансформаций внутри себя новый тип социальной материи, состоящей из «эгоистических личностей», враждебных к традиционным ценностям, ограничивающим их «свободу» (Маркс). Запад породил и адекватную его обществу культуру: экономическую, основанную на частной собственности, политическую — на разделении властей и правовую — на правах человека.

Развитие же Востока происходит путем заимствования западных культур (насильственного или добровольного). Воспринятые новации, разрушая традиционное общество Востока, также порождают «эгоистические личности», которые, однако, вследствие консервативности собственной *культуры* продолжают сохранять в «умах и сердцах» традиционные ценности. В результате привнесенные демократические институты в чужом общественном контексте носят имитативный характер, то есть функционируют иначе, подчиняясь императивам собственных традиционных культур. Отмечу, что эти разработки Н.М. Гиренко в области «культуры» также нашли позитивный отклик у западных ученых [Jerman 1977]⁹.

С *перестройкой* «африканские мальчики» продемонстрировали самый высокий уровень гражданской и политической активности,

⁹ Этот тезис приведен мною исходя из печального факта, отмеченного еще нашими философами конца XIX — начала XX в., которые небезосновательно утверждали, что научные открытия (имелись в виду гуманитарные науки) не имеют шанса быть признанными собственным сообществом, если не нашли до этого признания на Западе. Действительно, ни открытия Ольдерогге в области «колониального общества», ни Мисюгина в области исторической антропологии, ни Гиренко или Чернецова в области «этничности», о чем шла речь, не привлекли внимания отечественных обществоведов. Их внимание с наступлением «новой эпохи» в России сразу же было обращено к западным разработкам, а то и попросту к их некорректным заимствованиям.

принимая участие в политических процессах Ленинграда и СССР. Однако их политические предпочтения резко расходились, подчас в диаметрально противоположных направлениях. Например, Н.М. Гиренко, придерживаясь либеральных взглядов, стал депутатом первого Ленсовета, избранного на демократической основе. В.Р. Арсеньев же отстаивал коммунистические позиции, впоследствии вошел в руководящие органы КПРФ Санкт-Петербурга¹⁰.

С.Б. Чернецов, казалось бы, не участвовал в политических баталиях тех лет, но имел достаточно твердую позицию. Ее он сформулировал, помнится, в ходе очередной дружеской «сессии»: «Россия может существовать только как империя». Тогда я с ним был категорически не согласен, придерживался демократических (либеральных) взглядов, был активистом «Народного фронта», доверенным лицом Гиренко в ходе выборной кампании в Ленсовет, принимал участие в разных демократических тусовках. Помню, как искренне удивлялся, почему Севир не понимает таких элементарных вещей, имея в виду прелести демократии? Однако сейчас вынужден признать его здравомыслие, в отличие от меня, чье сознание в немалой степени находилось под влиянием «политической бормотухи», как метко выразился писатель-маринист В. Конецкий, характеризуя господствовавшие умонастроения той эпохи. В частности, сочувствовал даже программным положениям немногочисленной ЕП (Европейской партии), существовавшей в то время на политическом ландшафте Санкт-Петербурга, выступавшей за отделение города от России.

Наука и политика. Сейчас, наверно, можно утверждать, что политические расхождения коллег были навеяны их научными убеж-

¹⁰ Единственным исключением, то есть фигурой, не принадлежавшей к цеху африканистов в рамках МАЭ РАН, но проявившей незаурядный политический темперамент в известную эпоху, была Г.В. Старовойтова. Несправедливо было бы не отметить и В.С. Ягью, друга и соратника С.Б. Чернецова по изучению Эфиопии, который не работал в МАЭ, но является выпускником кафедры Ольдерогге, а в дальнейшем занимал должность профессора этой кафедры. Он, как и Н.М. Гиренко, был избран в первый демократически избранный Ленсовет, занимал при А. Собчаке пост министра в правительстве Санкт-Петербурга и до сих пор находится на политическом олимпе города, являясь депутатом его Законодательного собрания.

дениями, связанными опять же с изучением Африки. Н.М. Гиренко, к примеру, реализовывал на практике свои научные убеждения относительно «этноса — трагического мифа XX века» [Гиренко 2004б]. Он активно боролся против националистических проявлений в политической жизни страны, в основе которых, как считал, лежит как раз пагубный теоретический посыл «этноса». Впоследствии выступал в качестве эксперта в судах, связанных со статьей УК РФ о «возбуждении национальной розни», что в конечном счете закончилось трагической смертью ученого от рук националистической (фашистской) группировки Санкт-Петербурга.

В.Р. Арсеньев долго работал в Африке по линии Минобороны, что было характерно для многих выпускников Востфака. Впоследствии он много и трогательно рассказывал о трагической судьбе народов Африки (в частности, бамбара в Мали), которая, по его словам, была следствием прежде всего западного влияния, колониализма, разрушившего их традиционный жизненный уклад и породившего хаос. Новации, поставляемые Западом в Африку, по его мнению, не сулили ничего позитивного африканцам и в будущем. Думаю, что именно его эмоциональность, склонность к стихотворчеству, художеству, влюбленность в африканские культуры обусловили скорее антизападничество, которое в описываемое время было чрезвычайно немодно и разделялось, пожалуй, только коммунистами, не считая разных политических маргиналов. Как это ни покажется странным, методологические позиции, которых он придерживался, были, пожалуй, самими немарксистским из «африканских мальчиков» и учителей. Многие африканцы до сих пор помнят и с особой теплотой отзываются о нем.

С.Б. Чернецов же всю свою научную жизнь занимался изучением империи (эфиопской), многонационального и многоконфессионального образования. Его материал однозначно говорил о том, что подобного рода государство возможно только в условиях сильной централизованной власти. Не только для меня, но и для многих наблюдателей политического процесса в РФ другой вариант бытования России, нежели предсказанный им почти 30 лет назад, кажется маловероятным, учитывая, конечно, перспективы России оставаться в нынешних границах. В противном же случае трудно даже

представить, что может произойти на территории, начиненной ядерным оружием, с распадом государства. Опять же на здравомыслие политиков или «народную мудрость», как показал опыт развала СССР или Югославии, вряд ли следует рассчитывать.

О влиянии Севира. Дружеские «сессии» с Севиром Борисовичем, импульсы, которые от него исходили, во многом определили, как я позже понял, тему моих научных интересов. В первые годы нашего общения он рассказал мне о своем пребывании в больнице в ранние годы. Туда он попал с подозрением на туберкулез, в палате же были в основном зеки, что и понятно. Его восхитил нестандартный стиль мышления этих людей, картинки которого мне были красочно презентованы в свойственном ему стиле. Мы приходили к, казалось бы, парадоксальному выводу: «преступники» сродни «ученым», — на том основании, что те и другие по своему социальному призванию являются нарушителями общепринятых норм. Поддерживая его мысль, я вспоминал о школьных годах, когда «в авторитете» были не отличники, а «хулиганы». В общем, высказанная им идея, легла в основу моего научного интереса, связанного с социальной ролью нарушителей «табу», проблемой «власти» в традиционном обществе в рамках политической антропологии [Бочаров 2006]. Позже, прочтя аристотелевскую «Политику», я обнаружил схожее мнение у великого философа, утверждавшего, что «нарушителю табу суждено стать либо преступником, либо богом». Что касается «преступников», то с этим вроде бы понятно. О «богах» же при таком поведенческом раскладе свидетельствовал опять же африканский материал. Оказалось, согласно этноисторическим источникам доколониального периода, а также материалам, собранным антропологами в колониальное время, появление исторически первого института, специализировавшегося на осуществлении властных полномочий в «вождестве», было сопряжено с институализацией «преступления».

Так, в процессе инаугурации будущие вожди обязаны были нарушать табу, что было немыслимо для рядовых соплеменников (инцест, гомосексуальный акт, убийства ближайших родственников), причем прилюдно. Это, видимо, выводило их в статус «нелюдей», что было необходимой социально-психологической предпосылкой

для последующей сакрализации, появления феномена «богочеловека». Это же, несомненно, трансформировало мышление вождей, существенно расширяя границы дозволенного. Данные границы для рядовых членов традиционного социума были чрезвычайно узкими, учитывая методы социализации, эффективно обеспечивавшие интернализацию передаваемых поведенческих стандартов, что гарантировало автоматическое их воспроизводство в будущем. Словом, благодаря именно лидерам традиционное общество прогрессировало, они были «творцами истории», а не «народ», как утверждает марксизм. Они начинали войны, «изобретали» новые культы, создавали империи, объявляли себя богами (например, Александр Македонский).

Материалы по Черной Африке могут дать основания для переоценки мотивов поведения античных правителей (Нерон, Калигула и др.), нарушавших, как известно, те же табу, что ритуально предписывалось африканским вождям (инцест, убийства близких родственников и пр.). Я имею в виду часто встречающиеся суждения, что подобное поведение героев античности являет пример деградации личности под влиянием безграничной власти. Во всяком случае у Светония, который описал жизнь «Двенадцати Цезарей», встречается замечание: «Но народ любил императора». И это несмотря на столь «тяжкие преступления»! Правомерный вопрос: было ли подобное поведение античных правителей своеволием или обусловленным эпохой алгоритмом поведения лидера, необходимым для обретения легитимности? Однако это только гипотеза неспециалиста по античности, хотя и очень заманчивая.

«Оседлав идею», некогда навеянную Севиром Борисовичем, можно понаблюдать и за поведением ученых, как раз на примере упоминаемых выше коллег: учителей и учеников, включая самого автора идеи. Начну с Д.А. Ольдерогге, который, как хорошо известно, получив денежную премию от Хайле Селассие, о чем уже говорилось, вместо того чтобы сдать деньги государству, поехал во Францию и купил книги¹¹. Эти книги, кстати, были переданы после смерти владельца в библиотеку МАЭ РАН.

¹¹ По советским законам лица (артисты, спортсмены, ученые и пр.), получавшие денежные премии за достижения выдающихся результатов в своей деятельности, обязаны были сдать их в фонд государства, получив лишь небольшую часть.

Своеобразное «хулиганство» было очевидно и в поведении В.М. Мисюгина. Это выражалось в его манере одеваться и во внешнем облике. Его одежда состояла из одного-двух свитеров, которые он редко менял, и брюк, пошитых самолично, как утверждали знакомые с его бытом преподаватели кафедры. Прическа — длинные, как правило, нечесанные волосы. За подобную прическу иногда молодых людей в конце 1960-х — начале 1970-х годов в некоторых городах СССР милицейские патрули задерживали на улицах для принудительной стрижки. Власти усматривали в этом «моральное разложение» под влиянием Запада, то есть оглушительно популярного в то время ансамбля «Битлз». А тут преподаватель, да еще идеологического факультета!

Теперь о самом Севире Борисовиче. В начале перестройки, которая ознаменовалась горбачевским «сухим законом», в Кунсткамере, как, впрочем, и по всей стране, начались разного рода мероприятия по насаждению «трезвого образа жизни». Начальники стали вступать в «Общество трезвости», пропагандировались безалкогольные свадьбы и другие праздники, которые по русской традиции немыслимы без алкоголя. Севир Борисович в это время был заведующим сектором. Однажды младшие товарищи, включая меня, решив отметить важный для нас праздник, попросили Севира дать приют в своем кабинете, который он занимал после смерти Д.А. Ольдерогге. Сразу же согласие было получено. Когда праздничный стол был организован, за дверью раздался голос партсекретаря организации КПСС в МАЭ, сотрудника сектора Америка, располагавшегося по соседству. Я тут же стал быстро убирать бутылки и закуску со стола, чтобы не подвести начальника, да и самому не хотелось попадаться, ведь я был членом КПСС, а значит, обязан был проводить в жизнь решения партии. Мероприятия же, связанные с «сухим законом», были утверждены именно ЦК партии.

Но раздался спокойный и твердый голос Севира: «Не надо, поставь на место». Секретарь все-таки заглянул к нам, ужас отобразился в его глазах, он тут же закрыл дверь. Мы же спокойно продолжили мероприятие.

Подобных примеров «хулиганского» поведения можно привести множество и относительно других персон сектора Африки. Однако

лучше попробовать определить, нарушение каких табу в современном обществе ведет к позитивному результату, обретению «божественного» статуса по Аристотелю, или «харизмы», говоря социологическим языком. А каких, наоборот, делает «преступником». Р. Раскольников у Достоевского также подобным образом хотел, как помним, стать сверхчеловеком, но стал «преступником».

Представляется, что нарушаемые табу должны отвечать народным представлениям о восстановлении *должного порядка вещей*, справедливости и т.д. Например, сдать деньги, заработанные честным трудом абстрактному государству, воспринималось как несправедливость, а поэтому авторитет Д.А. Ольдерогге не только в трудовом коллективе, но и в академическом сообществе в целом только вырос, несмотря на санкции властей¹².

Конечно, поведение В.М. Мисюгина воспринималось как вызов, некоторые студенты даже усматривали в нем тайного диссидента, хотя таковым он, конечно, не был. Как уже отмечалось, он был ортодоксальным марксистом по своим научным воззрениям. Я думаю, что учитель демонстрировал, может быть и сознательно, приверженность духу университетской свободы, без чего заниматься гуманитарной наукой немислимо.

Что касается поступка Сефира, то здесь все еще более очевидно. Действительно «сухой закон», введенный при М.С. Горбачеве, реально разрушал социальную ткань советского общества. Проведение безалкогольных праздников чуждо практически всем культурам народов мира [Бочаров 2016]. Без него утрачиваются сакральные смыслы, которые заключает в себе любой праздник.

Более того, в СССР алкоголь выполнял и другие социальные функции, в частности денежного эквивалента. Приведу для наглядности конкретный пример. В поселке на Валдае, в котором я незадолго до перестройки приобрел дом, проживали в основном дачники из Питера и Москвы. Оставалось около десяти аборигенов, один из которых работал в совхозе в соседнем поселке. Дачников же было более 100. Открыв сезон, они всегда обращались к Грише-трактори-

¹² После этого случая Д.А. Ольдерогге стал «невъездным», то есть участвовать в разных научных форумах за рубежами СССР ему было запрещено.

сту с просьбой распахать огород. Он практически никому не отказывал, в качестве платы был «стакан», то есть выпивка, деньги он не брал категорически¹³.

Когда же случился «закон», жизнь в поселке замерла, так как расплачиваться стало нечем. Алкоголь с трудом можно было достать даже в столицах, не говоря уже о поселковых автолавках. Поэтому дачники с унылыми лицами ковыряли свои довольно обширные огороды лопатами¹⁴.

В общем, вспоминая Севира Борисовича Чернецова, коллег и учителей, многие из которых ушли в мир иной, их неординарность, научную и человеческую, благодаришь судьбу за то, что она свела с ними!

Литература

Арсеньев В.Р. Африканистика, конец XX века и «Ленинградская школа» // Манифестация. 2002. № 2. С. 3–8.

Бромлей Ю.В. Этнос и этнография. М.: Наука, 1973.

Бочаров В.В. Истоки власти // Антропология власти: в 2 т. СПб.: СПбГУ, 2006. Т. 1. С. 172–218.

Бочаров В.В. Русская празднично-питейная культура и власть (антропологический аспект) // Журнал социологии и социальной антропологии. 2016. Т. 19, № 4. С. 178–192.

Бочаров В.В. Власть и табу: о культурно-исторических истоках традиционализма // Культурно-историческая психология. 2017. Т. 13, № 4. С. 109–117.

Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества: пер. с нем. М.: Наука, 1977. (Ориг. 1784–1791)

Гиренко Н.М. Тенденции этнического развития Уньямвези XIX в. // Этническая история Африки. М.: Наука, 1977. С. 70–90.

¹³ Отношение к богатству среди большинства советских людей, и в городах, но особенно в сельской местности, было негативным. Людей, ориентированных по жизни на достижение материального процветания, презрительно называли «мещанами» — людьми, лишенными «духовности».

¹⁴ В то время, когда подолгу не выплачивались зарплаты, да и цены в магазинах «зашкаливали», многим огород служил важным подспорьем для жизни, а зачастую и выживания.

Гиренко Н.М. Динамика биосоциальной системы в естественноисторическом процессе // Африканский этнографический сборник — XV. Л.: Наука, 1991. С. 4–61.

Гиренко Н.М. Взаимодействие культуры и общества // Социология племени. Становление социологической теории и основные компоненты социальной динамики. СПб.: Carrilon, 2004а. С. 272–283.

Гиренко Н.М. Этнос: трагический миф XX века // Этнос. Культура. Закон. СПб.: Carillon, 2004б. С. 116–122.

Мисюгин В.М. «Правило ндугу» и следы социально-возрастного деления у некоторых европейских народов раннего средневековья // Африканский этнографический сборник — XII. Л.: Наука, 1980. С. 38–48.

Мисюгин В.М. Три брата. СПб.: Наука, 2009.

Ольдерогге Д.А., Потехин И.И. Функциональная школа в этнографии на службе британского империализма // Англо-американская этнография на службе империализма. М.: Наука, 1951. С. 28–42.

Ольдерогге Д.А. Колониальное общество — этап в этническом развитии народов тропической Африки (постановка проблемы) // Краткое содержание докладов годичной научной сессии Института этнографии АН СССР. Л.: Изд-во АН СССР, 1972. С. 40–42.

Ольдерогге Д.А. Проблемы этнической истории Африки // Этническая история Африки. М.: Наука, 1977. С. 3–17.

Тишков В.А. Реквием по этносу. Исследования по социально-культурной антропологии. М.: Наука, 2003.

Фроянов И.Я. Рабство и данничество у восточных славян. СПб.: СПбГУ, 1996.

Чернецов С.Б. Кто такие амхара? Опыт исторического обзора термина и его содержания // Этническая история Африки. М.: Наука, 1977. С. 18–45.

Jerman E. Between Five Lines: The Development of Ethnicity in Tanzania with Special Reference to the Western Bagamoyo District. Saarijarvi: Transactions of the Finnish Anthropological Society No. 38 and Uppsala: The Nordic Africa Institute, 1977.

В.В. Бочаров

СЕВИР БОРИСОВИЧ ЧЕРНЕЦОВ: УЧЕНЫЙ И ЧЕЛОВЕК

The author discusses the time in which S. B. Chernetsov lived and worked, so about his colleagues and teachers, who largely determined his scientific activities. Being not only an erudite, but also an extraordinary person, S.B. Chernetsov also had a strong influence on his surroundings, sometimes pushing to original approaches in solving scientific problems.

Keywords: time, teachers and colleagues, "African boys", erudite, extraordinary personality.

Е.В. Гусарова

НАУКА И ЖИЗНЬ: ИЗ ЛИЧНОЙ КОРРЕСПОНДЕНЦИИ С. Б. ЧЕРНЕЦОВА

Сефир Борисович Чернецов — эфиопист, знаток языка и истории Эфиопии, всю жизнь посвятивший изучению этой христианской страны, расположенной на Африканском континенте. Его научная деятельность выпала на вторую половину XX в., сначала советское, а потом переломное постсоветское время. В эти непростые для России исторические периоды он сумел развить отечественную науку об Эфиопии и вывести ее на мировой уровень благодаря собственным усилиям и общению с иностранными коллегами. Несмотря на определенную изоляцию, он сумел стать полноправным членом мировой научной общественности. Об этом свидетельствуют и совместные с иностранными коллегами научные изыскания, и работы в соавторстве, и многочисленные публикации в зарубежных изданиях. Материальные свидетельства связи с мировыми востоковедными центрами содержатся в материалах личной корреспонденции С.Б. Чернецова, которая будет проанализирована в рамках исследования.

Ключевые слова: Чернецов С.Б., эфиопистика, эфиопские хроники, личная корреспонденция, языки Эфиопии, международные отношения, конференции.

Чернецов Сефир Борисович (15.12.1943, Кострома — 03.02.2005, Санкт-Петербург) — востоковед, историк, филолог, внесший огромный вклад в восстановление изучения и преподавания на берегах Невы классической эфиопистики и эфиопских языков (в частности, геэза) после более чем пятидесятилетнего перерыва. Эти регалии — то, что знает о Севире Борисовиче новое поколение исследователей-эфиопистов. Для тех же, кто знал его лично, и он сам, и его творчество представляются совершенно в ином свете. Это был человек с необычайно живым нравом, широким кругом друзей и близких знакомых по всему географическому и научному миру.

В 1960 г. Сефир Чернецов поступил на кафедру африканистики Восточного факультета ЛГУ, на отделение эфиопской филологии. В связи с арестом в 1967 г. В.М. Платонова, который преподавал на

кафедре историю средневековой Эфиопии и язык геэз, эти направления в науке оказались временно недоступными для С.Б. Чернецова. Тогда он с усердием начал изучать дореволюционные труды по эфиопистике, хранящиеся в библиотеках Ленинграда, что оказало большое влияние на его профессиональные интересы. Он увлекся этнографией, которую ему преподавали выдающиеся ленинградские африканисты В.М. Мисюгин и Д.А. Ольдерогге, и в 1967 г., после выпуска из университета, получил должность младшего научного сотрудника в Кунсткамере, где и проработал до конца своих дней. Его кандидатская диссертация¹ «Эфиопские магические свитки (опыт филолого-этнографического анализа)», которую он писал под руководством Д.А. Ольдерогге, в определенном смысле сформировала его как будущего ученого, поставив молодого исследователя на распутье между историей, этнографией и филологией. Это же определило междисциплинарный характер всех его будущих исследований.

Несмотря на то что большая часть его деятельности как ученого выпала на советский период нашей истории, а затем на 1990-е годы, он всегда находил возможность общаться со своими иностранными коллегами, что позволяло ему быть в курсе мировых востоковедных тенденций и научных изысканий и не отставать от них (несмотря на определенную изоляцию российского общества во второй половине XX в.). Он даже претворял в жизнь совместные с зарубежными коллегами научные исследования.

Книги его личной библиотеки (некоторые он дарил еще при жизни) и документы архивного характера достались по наследству нам, его ученикам. На титульных листах мы часто находим дарственные надписи с теплыми словами и пожеланиями. Кроме того, среди личных бумаг Севира Борисовича было обнаружено множество писем — свидетелей связи с иностранными коллегами. Эти письма любезно предоставила нам Милена Всеволодовна Рождественская, за что мы выражаем ей безмерную благодарность. Корреспонденция представляет собой около сотни писем и открыток на русском, амхарском

¹ Защита проходила в мае 1974 г. в стенах Кунсткамеры. С.Б. Чернецов был утвержден ВАКом в ученой степени кандидата исторических наук по специальности 07.00.07 «Этнография» 28 января 1975 г.

и европейских языках. Изначально это была бумажная корреспонденция, но по мере внедрения в России новых современных технологий конверты частично уступили место факсу. Это, в частности, позволило уйти от проблемы перебоев и некачественной работы почты (в переписке мы неоднократно встречаем информацию о потерянных и недошедших письмах и отправлениях). Первые письма датированы началом 1970-х годов, их писал Севир Чернецов, тогда еще молодой ученый. В начале 2000-х повсеместно начала использоваться электронная почта, и потому последние письма на бумажных носителях хронологически относятся к концу 1990-х годов. Сведения об электронной переписке С.Б. Чернецова с коллегами нам недоступны. В силу большого объема материала хотелось бы поговорить только о некоторых письмах и попытаться привязать их к биографии и научной деятельности нашего наставника.

Севир Борисович состоял в переписке с такими светилами мировой науки об Эфиопии, как Зигберт Улиг, Манфред Кропп, Доналд Крамми, и с другими исследователями. Начиная с 1990-х годов его статьи печатались в Испании (в журнале «*Studia Africana*» [Chernetsov 1997]²), во Франции [Chernetsov 1994], в Эфиопии [Chernetsov 2000] и в других странах. Кооперация на поприще эфиопистики стала лейтмотивом личной корреспонденции Севира Борисовича.

В 1976 г. С.Б. Чернецов всерьез занялся идеей добыть для наших библиотек издания трудов иностранных коллег. Он понимал все негативные последствия изоляции и стагнации. Наилучшим способом для общения и приобретения публикаций (как тогда, так и в наше время) было просить книги в обмен на рецензию и, естественно, писать письма. Из писем мы узнаем, что в реализации этой затеи участвовал и Д.А. Ольдерогге.

Письмо в Департамент истории Национального университета Аддис-Абебы профессору Зауде Габра Селласе датировано 13 февраля:

«Dear Sir, I make my studies on Ethiopian history in the Institute of Ethnography of Academy of Sciences USSR (Leningrad). I have heard about your forthcoming book “Johannes IV of Ethiopia. A Political Biography” [Zewde Gabre-Sellassie 1975].

² По сути, это был перевод его работы, посвященной амхара, на испанский язык.

May I ask you for a copy for book-review? Unfortunately for Soviet historians we have rather poor contacts with Ethiopian scholars, including the exchange of scientific information and books. I hope such a situation will be changed in a time. In my turn I am ready to provide you with any Soviet current issues you are interested in. Sincerely yours, Dr. Sevir Chernetsov».

В тот же день он составил письмо Эдварду Уллиндорфу в Школу восточных и африканских исследований (SOAS) при Лондонском университете, в котором интересовался судьбой неизданной кандидатской диссертации, посвященной трактату «Кэбра Нагаст», который к тому времени привлек интерес исследователя.

С.Б. Чернецов писал 17 февраля 1976 г. Дональду Н. Левину в штат Иллинойс, в департамент социологии Университета Чикаго, с просьбой по возможности прислать ему книгу «Wax and Gold» [Levine 1965], которую так часто цитировали исследователи Эфиопии в своих работах и которую ему так хотелось иметь в своем распоряжении. 17 марта 1976 г. датировано ответное послание — сопроводительное письмо к присылаемой вышеупомянутой монографии. Из ответного письма, автор которого проявляет интерес к советской науке, С.Б. Чернецов выясняет, что Д. Левин уезжает в Эфиопию для участия в международной конференции, посвященной проблеме феодализма в Эфиопии (Conference on Feudalism in Ethiopian Studies). Воспользовавшись случаем, он пишет организаторам конференции (в частности, директору Института эфиопских исследований в Аддис-Абебе, имя которого, судя по всему, Севир Борисович не знал) с просьбой прислать ему материалы этой конференции для ознакомления с проблемой. Кроме того, в заключении письма он предлагает начать взаимное сотрудничество двух институтов.

Письмо С.Б. Чернецова Айке Хаберланду, профессору Франкфуртского университета им. Иоганна Вольфганга Гёте, открывают нам подробности научных интересов ученого, которые не нашли места в его публикациях. Нам кажется уместным привести это письмо³ в приложении к статье.

³ Письмо было набрано на печатной машинке и перепечатано нами компьютерным набором.

Из писем мы также узнаем, что научная деятельность С.Б. Чернецова и М. Кроппа пересеклась на эфиопском династическом трактате «Кэбра Нагаст». В письме к М. Кроппу от 2 октября 1996 г. С.Б. Чернецов описывает свои впечатления от прочитанной статьи немецкого исследователя [Kropp 1996]. Эти впечатления вполне могли бы быть напечатаны в виде отзыва (более чем положительно). Чернецов развивает основную тему статьи и трактата, затрагивает ключевые моменты содержания, анализирует место основных идей сочинения в различные периоды истории Эфиопского царства. Более того, в скобках он приводит библиографические ссылки с указанием страниц, к которым относится тот или иной приведенный им пример или цитата! Чувствуется увлеченность автора письма этой темой, его негодование и участие. Это письмо вполне может служить соответствующим параграфом в учебнике (справочнике) по эфиопской литературе. Кроме того, в своей статье М. Кропп использовал материалы из работ С.Б. Чернецова, посвященных истории Эфиопии и изучению памятников эфиопской литературы [Чернецов 1982: 35–41]. Нами было принято решение опубликовать это письмо в рамках этого юбилейного сборника⁴. Отчасти его содержание перекликается с англоязычной статьей «Riches and honor of Ethiopian kings» [Chernetsov 2000], вышедшей через четыре года после написания письма.

В 1996 г. Дональд Крамми обсуждал с С.Б. Чернецовым проблему оценки амхара как этнической группы. В том же году вышла англоязычная статья Чернецова «On the problem of ethnogenesis of the Amhara» [Chernetsov 1996]. Эта статья была впоследствии использована Д. Крамми при написании его монографии «Land and Society in the Christian Kingdom of Ethiopia: from the Thirteenth to the Twentieth Century» [Crummey 2000].

⁴ Письмо представляет собой четыре неполные страницы «старым» компьютерным набором. Оно было заново напечатано и отредактировано. Имена даны в принятой в современном научном обороте транслитерации (в соответствии с системой транслитерации Эфиопской энциклопедии), при необходимости в примечаниях даны пояснения и ссылки. В квадратных скобках нами были сделаны ссылки на литературу (при их отсутствии в письме). Кроме того, были исправлены опечатки (зачастую чисто механического характера).

Сефир и Дональд виделись в августе 1986 г. на IX Конгрессе эфиопских исследований в Москве (26–29 августа). Д. Крамми благодарит Чернецова за прочитанный им доклад и за перевод, который он выполнил специально для иностранных коллег и прислал Дональду в штат Иллинойс. Он сообщает Чернецову в письме от 22 октября 1986 г., что взял на себя смелость без разрешения автора отдать перевод в издательство для публикации в историческом журнале Ассоциации африканских исследований⁵. Однако его статья на английском языке «*Medieval Ethiopian historiographers and their methods*» [Chernetsov 1988], посвященная эфиопской историографии, вышла, как и следовало ожидать, в сборнике статей по материалам конференции. Что касается М. Кроппа, то позднее он опубликовал другое исследование С.Б. Чернецова: «*On the problem of ethnogenesis of the Amhara*» [Chernetsov 1996].

В 1997 г. Сефир Борисович активно сотрудничал с Родериком Грирсоном, на тот момент профессором Гарвардского университета, известным своими работами, посвященными Ковчегу Завета [African Zion 1993; Grierson, Munro-Hay 1999]. После получения писем или статей С.Б. Чернецова Р. Грирсон с восхищением писал: «*I cannot imagine how the entries could have been better written*». При составлении своих научных работ Р. Грирсон обратился к С.Б. Чернецову с просьбой посоветовать ему, как лучше составить ту или иную главу.

С.Б. Чернецову приходили письма от молодых исследователей, которые хотели поступить в аспирантуру в России. Сефир Борисович всегда, если мог, помогал начинающим ученым. Особенно он поддерживал молодежь. Письма благодарности прилетали из Эфиопии, Польши и других стран. Авторы некоторых писем (не только опытные ученые, но и студенты и аспиранты) благодарили его за присланные книги и ценные советы. Именно благодаря С.Б. Чернецову автор этих строк смогла поступить в университет в Неаполе, где у него были хорошие знакомые (которым он и передал рекомендательные письма).

⁵ М. Кропп входил в редколлегию издательства «Peter Lang Europäischer Verlag der Wissenschaften».

Чернецов помогал Звену Рубенсону в поиске эфиопских писем, адресованных Александру III, в архивах Санкт-Петербурга, которые были необходимы ему для публикации, посвященной эфиопским печатям. Ранее З. Рубенсон уже занимался эфиопскими символами власти [Rubenson 1965], а в 1987 г. им было издано монографическое исследование архивных материалов, связанных с Эфиопией [Rubenson 1987]. Из сохранившейся переписки мы узнаем, что доступ к этим документам пытался получить С.Б. Чернецов уже после отъезда своего зарубежного коллеги. Для этого он связался по телефону с И.С. Тихоновым, сотрудником московского ГАРФ (бывшего ЦГАОР СССР)⁶. В ответном письме, узнав о том, что Чернецов в это время работал над описанием и классификацией эфиопских печатей, С. Рубенсон указал ему, что в третьем томе «*Journal of Ethiopian Studies*» содержится информация о царских печатях, которая могла бы быть ему полезна. Это была его статья «*The Lion of Judah. Christian Symbol and/or Imperial Title*» [Rubenson 1965]. С. Рубенсон и С.Б. Чернецов одновременно развивали эту тему, только у первого работы были уже опубликованы, а исследование второго хранилось в столе из-за отсутствия в РАН средств на научные издания. Только в 2001 г. вышла статья Чернецова «Печати в Эфиопии как символы власти» [Чернецов 2001].

В рождественской открытке за 1992 г. З. Улиг подробно описывает свою деятельность, связанную с Эфиопией, и выражает свои опасения по поводу политической ситуации в России и ее влияния на научную жизнь своего друга. В качестве положительной стороны этого исторического периода он отмечает свободу слова, которой теперь обладали жители России и, в частности, его друг Севир.

Дональд Н. Левин в письме, написанном в 1996 г., благодарит Севира Борисовича за помощь и ценные советы в сфере этногенезиса, что помогло ему в осознании сложившейся в Эфиопии ситуации и, в частности, во время интервью, которое ему удалось взять у Ме-

⁶ С поиском в российских архивах иностранному коллеге помогал не только С.Б. Чернецов, но и Мария Вениаминовна Райт и Георгий Викторович Ципкин. Из письма от 5 февраля 1998 г. мы узнаем, что его письма в архив, М.В. Райт и Г.В. Цыпкину остались без ответа. Впрочем, Мария Вениаминовна была уже в почтенном возрасте.

леса Зенауе, незадолго до этого (в 1995 г.) занявшего пост премьер-министра Эфиопии.

Среди личной корреспонденции нами было обнаружено приглашение на конференцию «Saints, biographies and history in Africa», организация которой планировалась на 23–25 февраля 1997 г. в Майнцском университете. Сохранилось и ответное письмо с тезисами доклада и замечаниями автора, которое мы считаем уместным привести полностью в приложении. К сожалению, конец письма утрачен, но та его часть, в которой С.Б. Чернецов излагает свои мысли по поводу агиографии, которой он занимался большую часть своей жизни, дошла до нас. Она и будет представлена ниже.

Многие авторы в своих посланиях с теплом и даже восторгом вспоминают обеды и ужины у Севира и то, как радушно их принимала его супруга. Ей они неизменно передают приветы и благодарности.

Долгие годы на С.Б. Чернецове держалась отечественная эфиопистика и ее связь с внешним миром. Заблаговременно до начала очередных Чтений памяти Д. А. Ольдерогге он рассылал приглашения принять в них участие своим зарубежным коллегам. Сегодня ответы на эти письма хранятся в его архиве. В 1996 г. Севир Борисович организовал конференцию, посвященную столетней годовщине знаменитой битвы при Адуа, которая произошла 1 марта 1896 г. (осмелимся предположить, что этому событию были посвящены Чтения памяти Д.А. Ольдерогге в 1996 г.). Об этом мы узнаем из письма Ренаты Рихтер, с которой он состоял в активной переписке. Для нее и Манфреда Кроппа Чернецов делал и высылал копии листов рукописей из собраний Санкт-Петербурга, необходимых для их научных изысканий. В одном из писем обсуждается «Рукописная книга» В.М. Платонова, которую к тому времени (7 января 1998 г.) уже читали в Майнце и которую в прошлом году (без малого через 20 лет!) нам удалось издать в Санкт-Петербурге [Платонов 2017].

Прекрасным примером научной кооперации, отраженной в переписке, может служить потертый блокнот, найденный при разборе архива С.Б. Чернецова среди его книг и бумаг. В начале блокнота отмечено, что по окончании текста перевода, записанного шариковой ручкой, помещено письмо (опубликовано в: [Платонов 2017: 176]).

В этом письме, записанном на листе того же блокнота, В.М. Платонов пишет Севиру Борисовичу об особенностях выполненного им перевода редакции сочинения «Мацхафа тарик». Послание датировано 10 июня 1974 г. (рис. 1). Мы считаем уместным привести полный текст этого короткого, но содержательного письма:

«Дорогой Севир! Получил твоё письмо, а затем и 4 экземпляра моей статьи с эф. картинками. Большое спасибо. Перевод того варианта ድርሳነ፡ ራጉኤል, который содержится в መጽሐፈ፡ ታሪክ⁸, я тебе высылаю. Можешь им пользоваться по своему усмотрению. Возможно, и обнаружатся некоторые различия с текстом Како⁹, тогда их и в самом деле можно будет привести в footnotes, как угодно. Во всяком случае, частичная расшифровка, сделанная За-Дэнгэлем¹⁰ (sic! Вот уже когда занимались этим памятником, и кто!) явно пригодится. Слава».

В блокноте содержится перевод «Проповедей архангелу Рагуилу», являющихся частью эфиопского текста «Мацхафа тарик». Это сочинение было издано через два года в Тарту [Платонов 1976]¹¹. Судя по всему, блокнот был прислан С.Б. Чернецову из Тарту и во время ссылки они с Вячеславом Михайловичем состояли в переписке. После выхода из заключения в феврале 1974 г. В.М. Платонову было предписано отбывать ссылку (принудительное поселение вне дома стало результатом его участия в голодовках в знак протеста против жестких порядков, установленных лагерной администрацией, и жестокостей в отношении заключенных). Около трех месяцев между заключением и ссылкой он провел в Ленинграде и, скорее всего, имел возможность лично общаться с С.Б. Чернецовым. Как известно, несмотря на крайне суровые условия содержания, политзаключенные тайно проводили курсы самообразования, и В.М. Платонов продол-

⁷ *Дэрсана Рагу'ель* — «Проповеди архангелу Рагуилу» (на геэзе).

⁸ *Мацхафа тарик* — «Книга истории» (на геэзе).

⁹ Имеется в виду издание текста, выполненное Андрэ Како [Caquot 1957].

¹⁰ Царь царей Эфиопии в 1603–1604 гг.

¹¹ Статья вышла из печати уже после возвращения В.М. Платонова в Ленинград в 1976 г.

10 - VI - 74.

Дорогой Север!

Получил твои письма,
и затем и 4 экземпляра
мисс сятавы с эгр. картинками.
Большое спасибо.
Перевод твоего варианта
ФСН 4: 117²6, который
содержится в ОД 44: 76 47
я тебе высылаю.
Можешь им пользоваться
по своему усмотрению. Возможно
и обнаружится некоторое
различия с текстом.
Како, тогда их и в самом
деле можно будет привести
в рендеит или в footnotes
как угодно. Во всяком случае,
займись расчлениванием
сделанной За-Дилжес (sic!
вот уже когда заканчиваю
этим пальчаткой, и кто!
явно пригодится.)

Люба.

Рис. 1

жал мечтать о научных изысканиях, связанных с Эфиопией, и по возможности претворять их в жизнь. Так он не забыл ни эфиопских языков, ни других востоковедных дисциплин, и через семь лет сразу смог возобновить занятия наукой.

Из вышесказанного следует, что С.Б. Чернецов с нетерпением ждал возвращения своего учителя и друга и, как только представилась такая возможность, они начали общаться и сотрудничать на поприще классической эфиопистики (несмотря на определенную долю риска, связанного с тем, что В.М. Платонов был политзаключенным). Об их дружбе говорит и памятная надпись на геэзе на

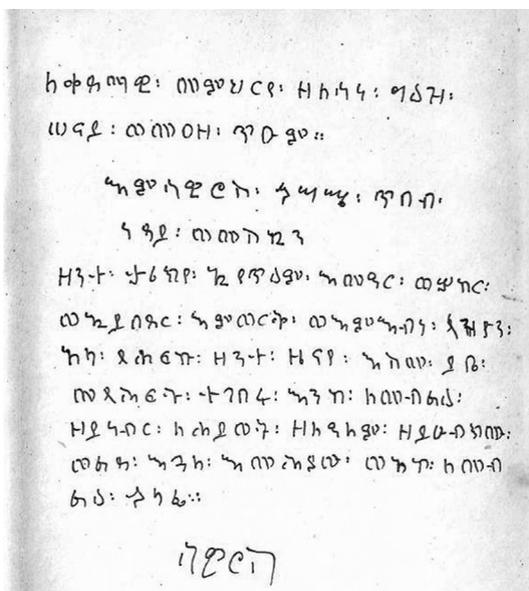


Рис. 2

титульном листе книги С.Б. Чернецова, подаренной им В.М. Платонову [Чернецов 1982] (рис. 2).

С.Б. Чернецов изучал памятники эфиопской письменности, агиографические и исторические сочинения на геэзе. Предметом его исследований становились рукописи не только петербургских собраний, но и фолианты, хранящиеся в библиотеках других стран. В 1984 г. С.Б. Чернецову была присуждена степень доктора исторических наук¹². Темой диссертации стала история Эфиопии в начальный период царствования династии Соломонидов. К тому времени (двумя годами ранее) это исследование уже было опубликовано в виде монографии [Чернецов 1982]. В отношении памятников историографии он продолжил дело Б.А. Тураева по изучению и переводу на русский язык эфиопских хроник, которые он снабжал блестящим научным комментарием. Таким образом, труды С.Б. Чернецова ох-

¹² Защита состоялась в январе 1984 г. на Восточном факультете ЛГУ, а уже 11 мая ВАК утвердил ее результаты.

вати историю Эфиопии с XII по третью четверть XVIII в.¹³ Он много публиковался, в частности в соавторстве со своими коллегами (см., например: [Мисюгин, Чернецов 1978; Платонов, Чернецов 1987, Чернецов, Французов 2000, Chernetsov, Nosnitsin 2007] и др.).

С.Б. Чернецов дважды посетил Эфиопию для участия в международных конгрессах по эфиопистике (8th and 11th International Conferences of Ethiopian Studies), которые проходили в Аддис-Абебе 26–30 ноября 1984 г. и 1–6 апреля 1991 г. соответственно. Любопытное материальное свидетельство второго путешествия в Эфиопию мы обнаружили в книге Р. Панкхерста «State and Land in Ethiopia» [Pankhurst 1966] из личной библиотеки Севира Борисовича. В издание была вложена квитанция на покупку четырех книг в книжном магазине университета Аддис-Абебы, среди них «Church and State in Ethiopia» [Tadesse Tamrat 1972], «Kasa and Kasa» [Kasa and Kasa 1987] и вышеупомянутая монография Р. Панкхерста. Квитанция датируется 01.08.1983 г., то есть первым днем месяца *миязья* по эфиопскому летоисчислению (9 апреля 1991 г.)

С сентября 1991 г. С.Б. Чернецов начал преподавание классического эфиопского языка на кафедре африканистики СПбГУ. С необычайным энтузиазмом он вместе со своим другом и коллегой В.М. Платоновым приобщал студентов-эфиопистов к культуре и традициям христианской Эфиопии, ее рукописному делу, открывая им неизвестные страницы истории этой страны. Лекции его были полны тонких замечаний, комментариев, метких лирических отступлений, исходящих из глубоких познаний и богатого личного опыта человека, на себе испытавшего все перипетии научной жизни России второй половины XX в., человека, которому даже в очень непростое время удалось удержаться на плаву и вытянуть за собой классическую эфиопистику.

С.Б. Чернецов был ярчайшей личностью научного мира Петербурга. Многих поражала его искренность и прямота суждений, как в делах, так и в личных отношениях. В 1990-е годы Чернецов участвовал в возобновлении публикации журнала «Христианский Восток», закрытого в 1920-е годы, и сам, как знаток истории вос-

¹³ См. список его трудов.

точных Церквей и христианства, публиковал в нем свои исследования. Он много сделал для изучения христианства, восхищался восточно-христианской культурой и обычаями, предметами культа (при этом сам он не был крещеным!). В 2000-е годы он много писал для «Православной энциклопедии» в соавторстве с коллегами (см., например: [Чернецов, Французов 2000; Чернецов 2001] и др.) и «Эфиопской энциклопедии» (см., например: [Chernetsov 2003; Chernetsov, Nosnitsin 2007] и др.). В эти издания поступило около 150 его статей.

Его знали и ценили в мировых востоковедных центрах по изучению Эфиопии. Когда автор этих строк произносила в присутствии востоковедов-эфиопистов Европы имя Севира Борисовича как своего учителя, присутствующие с почтением вставали.

До последних месяцев своей жизни С.Б. Чернецов преподавал на кафедре африканистики Восточного факультета. Он был научным руководителем и рецензентом нескольких бакалаврских диссертаций своих последних студентов. К несчастью, Севиру Борисовичу не суждено было дожить до дня их защиты. Во время студенческих каникул, последовавших за зимней сессией, он после долгой болезни ушел из жизни. Сефир Борисович был похоронен на Северном кладбище. Сегодня его студенты и новые поколения эфиопистов продолжают дело, начатое их дорогим учителем, и чтут его светлую память. И в наши дни, к какой бы области науки об Эфиопии мы ни обращались, начинаем мы неизменно с того, что смотрим, а что же писал по этому поводу С.Б. Чернецов. Так его труды освещают научный путь и наших современников.

Материалы из личной корреспонденции С.Б. Чернецова

Prof. Dr. Eike Haberland
Frobenius-Institut an den Johann Wolfgang Goethe-Universität
6 Frankfurt am Main
Liebigstrasse 41

17 of May, 1974

Dear Sir,

It was a real pleasure for me to read your report on Hiob Ludolf in the Proceedings of the III International Conference of Ethiopian Studies and to find that your monograph on the first and most prominent éthiopisant was under preparation¹⁴. I took the liberty of writing to you because I could not find your book in our libraries and didn't know whether you have mentioned there some facts about Hiob Ludolf's works I recently came across.

The thing is that in two different sources I found some mentioning of Hiob Ludolf manuscript that brought in Russia in 1694 and presented after one version to kniaz Vasiliy Vasiljevich Golitzin (a favourite of tzaritsa Sofja, prominent political opposer of Peter the Great) and after another version — to kniaz Boris Aleksejevich Golitzin (Peter the Great's uncle and hot supporter). Both sources call the manuscript as “a book on Ethiopia” without any further detail. I suppose the giver to be Heinrich Wilhelm Ludolf, a nephew of Hiob Ludolf, who visited Russia in 1693–1694. Heinrich Ludolf, I dare say, was made much of the same material as his uncle. He was the author of the first Russian Grammar published in Oxford in 1696 and dedicated to kniaz Boris Aleksejevich Golitzin. On Heinrich Ludolf's life and Grammar there is an excellent work by

¹⁴ Его доклад на этой конференции был посвящен Х. Лудолфу [Haberland 1969–1970], позднее вышла его статья биографического характера, посвященная этому ученому [Haberland 1987]. Мы затрудняемся сказать, какую монографию имеет в виду С.Б. Чернецов в своем письме.

V.A. Larin: Б.А. Ларин. Русская грамматика Лудольфа. Ленинград, 1937.

Now I am trying to trace the fate of Hiob Ludolf's manuscript and to find out some more information of Heinrich Ludolf's visit to Russia. I would be glad to provide you with any obtainable information on the manuscript and both scholars, if you are interested I would be also happy to know about your investigations of Hiob Ludolf's life and works. May I ask you for some photos of Hiob Ludolf's house in Erfurt and his gravestone in Frankfurt?

I am always ready to be helpful to you.

Sincerely yours.

Prof. Manfred Kropp
Seminar fuer Orientkunde
Johannes Gutenberg Universitaet Mainz
D-55099
August 28, 1996

Dear Manfred

I would like to thank you very much for many things simultaneously: for the money I have received from Prof. A. Zhukov, for the books Christian Pelz¹⁵ had given to me, and for Christian himself whom I found to be not only a very talented philologist, but a very serious and pleasant person as well (a rare combination indeed!). The last but by no means the least, I thank you very much for the invitation to the conference Saints, biographies and history in Africa. I am fascinated with the idea and I would like to prepare a paper *Ethiopian hagiographers: their functions and heroes*. A Russian historian Vasilij Klutchewski once remarked that a hagiography differs from a biography just like an icon from a portrait.

¹⁵ Кристиан Пелц — студент-арабист и эфиопист, ученик Манфреда Кроппа.

It is precisely so, because if a literary image of a biography, or an artistic image of a portrait, being the products of an artistic creativity as they are, bears nevertheless a direct relation to the real personality of its hero, i.e. to a certain person in history, whose life had begun with his birth and ended with his death, the case with hagiography, or an icon are somewhat different. It is rather eternal than historical persons who serve as their heroes. Very often the future activities of a saint is known and foretold even before his birth, and it does not end with his death: long lists of the posthumous miracles of the saints is a good evidence for this. The fundamental difference between a historic and an eternal personality lays in the fact that if the importance of the former remained in the past, then that one of the latter is meaningful and effective always, i.e. yesterday as well as today. Their life-stories differ accordingly: if a biography is a story of the past events which has ended well in the past; a hagiography is a narrative about the importance of the saints on the examples of the past, while the importance itself forfeit its significance neither in present, nor in future. As a matter of fact, the saint's adherents refer him not so much for his actual assistance in everyday life, as for the future help of his during the most important and terrific event of the future — Doomsday which awaits everyone with inevitability. This most important matter, however, is a matter of future, and saints are very effective in the present as well, all of them. These medieval people, I am afraid, were rather practical and concrete-minded individuals in spite of all their widely advertised religious metaphysics. If they composed hagiographies of the saints who were not only in the living memory, but also of those who had died many centuries ago (as it was with the saints of the Aksum period) whose actual life-stories were practically forgotten already, they should have some practical reasons for this, and the hagiographies, diverse as they are, should have some practical functions (probably, no less diverse). What I want to do in my paper, is to investigate these functions, using the hagiographic characters as probable keys for the solution of the problem. Rather an ambitious plan, isn't it?

As for my private life, everything goes well. Yesterday my son passed through his last examination and will be now a post-graduate student of the Zoological Institute, which saves him from army service for three years. So I feel myself free now. Certainly, I would be happy to go once

more to Germany, to see you and Renate and to continue my work on the book on Ethiopian book (both handwritten and printed)¹⁶, the first...¹⁷

Prof. Manfred Kropp
Seminar fuer Orientkunde
Johannes Gutenberg Universitaet Mainz
D-55099
Oktober 2, 1996

Dear Manfred

Thank you very much for the pleasure I got while reading your article *Zur Deutung des Titels "Kebra nagast"* [Kropp 1996]. I am somewhat confused with the attention you paid to my humble endeavors in this field¹⁸, but it seems to me that you are absolutely right in both the approach and the principle idea of your paper. As a matter of fact *Kebra nagast* is quite consecutive and consisted in exposing of its principle idea — that of a certain *kebr*, which is both the pledge and the guarantee of every success for the kings who possess it. This idea was expressed in the most outspoken way by the St. Gorgorios of the treatise in the first 16 chapters of it. The authors (the readers) of *Kebra nagast* may be called religious materialists whose psychology was of a purely magic nature: they sincerely believed in existence of a certain material means (relics)

¹⁶ С.Б. Чернецов уже занимался историей эфиопской книги, в частности совместно с В.М. Платоновым [Платонов, Чернецов 1987]. Позднее будет опубликовано еще одно его исследование по этой тематике [Чернецов 2004].

¹⁷ Окончание письма отсутствует.

¹⁸ Вероятнее всего, имеется в виду глава «Династический миф "соломонидов" и "Слава царей"» в монографии [Чернецов 1982: 35–41]. Позднее выйдет более глубокое исследование, посвященное роли трактата «Слава царей» в истории Эфиопии во втором томе возобновленного при непосредственном участии С.Б. Чернецова журнала «Христианский Восток» [Chernetsov 2000].

which works in a magic way, i.e. automatically, irrespective of the intense and purposes of the owner. It was *kebr*, which guaranteed all its owner (i.e. Ethiopian kings) every success irrespective of their own qualities and endeavors. It has its material incarnation in the Tabernacle of Zion placed for internal keeping in the Aksum cathedral of Our Lady of Zion. This relic (the most important in the world) should and certainly will safeguard bright future both for the dynasty and for the country. It is only natural that Ethiopian kings and people resorted to it in the times of crisis. Sometimes it was impossible due to the outer circumstances, as it was, for example, during the Gondar period, when Aksum with its Cathedral was out of the sphere of real authority of the Gondarine kings. Then another relic was found and another treatise was composed ed pendant to *Kebra nagast* i.e. *Be'ela nagast*¹⁹ (The Wealth of kings), because “wealth and honor” is a common combination for the style of the Old Testament (Prov. 8, 18; 22, 4). This *be'el*²⁰ is also of quite a material nature; as a matter of fact, this is a chrism for the royal anointment, and the recipe of it is given in the treatise. Certainly, both politically and ideologically it was a poor substitution for *Kebra nagast*, a palliative which could not make people forget the Tabernacle of Zion, this *kebr*, to which they used to resort at the times of crisis. Such was precisely the situation which occurred towards the end of the reign of King Tewodros, when his name-sake Kasa (the future Emperor Yohannes IV) decided to rebel. In a way the situation was similar to that of Ya'ibika Igzi' in the 14th century. In both cases it was question of dynastic change, and in both cases the Aksum cathedral was within the sphere of influence of²¹ a northern rebel. So Kasa resorted (or, probably, his chronicler later made him to resort) to the Aksum cathedral “to worship his Mother, Seyon, and mother of all the Kings, his fathers” (*Bairu Tafla* A Chronicle of Emperor Yohannes IV (1872–89). 1977, S. 121 r [Chronicle 1977]). Certainly, both Kasa and his chronicler considered the Tabernacle of Zion as *kebr*, i.e. the most reliable guarantee of the future success. After his

¹⁹ *Bə'la nagast*.

²⁰ См. примеч. 3.

²¹ Это слово было опущено в оригинале и проставлено редактором в этом издании.

final victory and solemn anointment (in the Aksum cathedral, of course) he ordered to engrave a new imperial seal for himself, where he was called “King of Zion of Ethiopia”. (By the way, I wrote a paper of some one hundred pages on Ethiopian seals of the eve of 20th century.²² Now I am sending to you pp. 19 and 25 with the impressions of the seals of Yohannes IV and his son Mengesha. The paper is written in Russian. Probably, it would be better to translate it into English, because at present our Academy has no funds to cover the expenses for publication). It is quite noteworthy also that Yohannes IV considered as kebr not only the Tabernacle, or the Cathedral itself, but the book *Kebra nagast* as well. That is why he asked Englishmen to return it. I am afraid that his explanation: “for in my country my people will non obey my orders without it” (Budge E. A. W. *The Queen of Sheba and her only son Menyelek*. London, 1932, p. XV) was made only for export, because it was the divine, not the popular support he was seeking after.

After the death of Emperor Yohannes his son *Ras* Mengesha also tried to exploit the idea of the “Zion of Ethiopia” for his own political ends and purposes. On his two seals he called himself “son of Yohannes. King of Zion. King of Kings of Ethiopia” and was preparing a rebellion against the supreme authority of Emperor Menilek II. The latter took his own measures, both military and ideological, against this threat. By armed hand he suppressed the revolt in 1899, and in 1901 nominated his loyal vassal *Dejazmatch* Sellase, a Tigrean by birth, as *nebura-id* of the Aksum Cathedral. However, the Emperor realized well the temporary nature of such a solution of the problem, and to make it final he erected in Addis Alem (which Menilek wanted to make a new capital of Ethiopia) a cathedral of Our Lady of Zion, where he nominated his trusted *tsehafete'ezaz* Gebre Sellase as *nebura-id*. The idea was transparent enough: to create a new Zion in the new capital of the new modernizing country. However, the ideological importance of Zion as the guarantee of peace and stability in the country was already fading in Ethiopia. Besides, rather soon Menilek returned his capital to Addis Ababa, and Addis Alem was deserted by its inhabitants. Later Crown Prince Iyasu made some efforts

²² Эта работа увидит свет лишь через пять лет и выйдет, судя по всему, в сокращенной форме. См.: [Чернецов 2001].

to establish his own relations with this cathedral in Addis Alem, but new priorities took the upper hand, and Zion practically lost its political importance. Later Haile Sellase preferred to be anointed in the Trinity cathedral of Addis Ababa, and not in Aksum in the Cathedral of Our Lady of Zion. Sic transit gloria...

Curious enough, but one thing escapes the attention of the students of *Kebra nagast*: if it is a book on history, then only on the history of such a relic as the Tabernacle, with extensive reasoning of its primary importance, but not a history of either Ethiopia, or Ethiopian royal dynasty. Returning to the time of its composition, one should bear in mind, that the ultimate aims of the authors and of rebellious Ya'ibika Igzi' were not quite the same. If the latter cared about the royal power, the formers cared about their native cathedrals. So Ya'ibika Igzi' failed, while Aksum clerics succeeded to the extent they probably never dreamed of.

You see how many ideas, fantastic as they are, may provoke your paper! Many thanks and congratulations!

Always yours

[Sevir]

Литература

Мисюгин В.М., Чернецов С.Б. «История галла» как этноисторический источник // *Africana. Африканский этнографический сборник. XI.* Л.: Изд-во АН СССР, 1978. С. 151–192. (Труды Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. Новая серия. Т. CV).

Платонов В.М. «Мацхафа тарик» по рукописи Национальной библиотеки в Аддис-Абебе «В-36, The Book of History» // *Töid Orientalistica Alalt. Труды по востоковедению. Oriental Studies III. Tartu Riikliku Ülikooli Toimetised // Ученые записки Тартуского государственного университета. Acta et commentationes Universitatis Tartuensis 392.* Tartu, 1976. С. 25–40.

Платонов В.М. Рукописная книга в традиционной культуре Эфиопии / под науч. ред. Е.В. Гусаровой. СПб.: Российская национальная библиотека, 2017.

Платонов В.М., Чернецов С.Б. Эфиопская рукописная книга // *Рукописная книга в культуре народов Востока: очерки.* М.: Наука, 1987. Кн. 1. С. 201–240. (Культура народов Востока: материалы и исследования).

Чернецов С.Б. Атронса Марьям // Православная энциклопедия. Т. III. М.: Церковно-научный центр РПЦ, 2001. С. 679.

Чернецов С.Б., Французов С.А. Аксумский собор Богоматери Сионской // Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр РПЦ, 2000. Т. 1. С. 414–415.

Чернецов С. Б. Печати в Эфиопии как символы власти // Журнал социологии и социальной антропологии. 2001. Т. 4, № 4. С. 75–88.

Чернецов С. Б. Начало эфиопского книгопечатания в Европе и в Эфиопии // Религии мира. История и современность. М.: Наука, 2004. С. 273–303.

Чернецов С. Б. Эфиопская феодальная монархия в XIII–XVI вв. М.: Наука, 1982.

A Chronicle of Emperor Yohannes IV (1872–89) / ed. by Bairu Tafla. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1977. P. 159–193. (Ethiopicse Forschungen, Bd. 1).

African Zion: The sacred art of Ethiopia. On the occasion of the Exhibition, The Walters art gallery, Baltimore, Maryland, 17 Oct. 1993 — 9 Jan. 1994 etc. / cat. by Marilyn Heldman with Stuart C. Munro-Hay; Essays by Donald E. Crummey et al. Ed. by Roderick Grierson. New Haven; London: Yale univ. press in assoc. with InterCultura, Fort Worth etc., cop. 1993. XII, 272 p.

Zewde Gabre-Sellassie Yohannes IV of Ethiopia: a political biography. Oxford: Clarendon Press, 1975.

Caquot A. L'homélie en l'honneur de l'archange Raguel (Dersāna Rāgu'ēl) // Annales d'Éthiopie. Vol. 2. Paris, 1957. P. 91–122.

Chernetsov S. Abāgaz // Encyclopaedia Aethiopia / ed. by S. Uhlig. Vol. 1. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2003. P. 5.

Chernetsov S. Azmač // Encyclopaedia Aethiopia / ed. by S. Uhlig. Vol. 1. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2003. P. 418–419.

Chernetsov S. Entorn al problema de l'ethnogenesi dels Amhara // Studia Africana. Barcelona, 8, Març 1997.

Chernetsov S., Nosnitsin D. Iyasu II // Encyclopaedia Aethiopia / ed. by S. Uhlig. Vol. 3. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2007. P. 251–252.

Chernetsov S. Medieval Ethiopian historiographers and their methods // Proceedings of the IX International Conference of Ethiopian Studies. 1988. Vol. 5.

Chernetsov S. On the problem of ethnogenesis of the Amhara // Der Sudan in Vergangenheit und Gegenwart / red. R. Gundlach, M. Kropp, A. Leibundgut. New York, 1996. P. 17–35.

Chernetsov S. Riches and Honor of Ethiopian kings // Христианский Восток. Т. 2 (VIII). Новая серия. 2000. С. 35–55.

Chernetsov S. B. The crisis of Ethiopian royal historiography and its consequences in the 18th century // Ethiopian Studies at the end of the second millennium, Proceedings of the XIVth International Conference of Ethiopian Studies, November 6–11, 2000, Addis Ababa / ed. by Baye Yimam et al. Vol. 1. Addis Ababa, 1994. P. 87–101.

Chernetsov S. B. The role of Catholicism in the history of Ethiopia in the first half of the 17th Century // Études Éthiopiennes. Actes de la Xe Conférence Internationale des Études Éthiopiennes, Paris, 24–28 août 1988. Vol. 1. Étude par C. Lepage avec le concours de É. Delage. Paris 1994. P. 205–212.

Crummey D. Land and Society in the Christian Kingdom of Ethiopia: from the Thirteenth to the Twentieth Century. Urbana, IL-Oxford, Addis Ababa, 2000.

Grierson R., Munro-Hay S. The Ark of the Covenant. London: Weidenfeld & Nicholson, 1999.

Haberland E. Hiob Ludolf, Father of Ethiopian Studies in Europe // Proceedings of the Third International Conference of Ethiopian Studies. Addis Ababa [3–7 April] 1966 / ed. by R. Pankhurst, S. Choynacki. Addis Ababa, 1969–1970. P. 131–136.

Haberland E. Ludolf, Hiob // Neue Deutsche Biographie (NDB). Band 15. Berlin: Duncker & Humblot, 1987.

Kasa and Kasa. Papers on the Lives, Times and Images of Téwodros II and Yohannes IV (1855–1889) / ed. by Taddese Beyene, R. Pankhurst, Shiferaw Bekele. Addis Abeba: The Book Center of Addis Abeba University, June 1990.

Kropp M. Zur Deutung des Titels “Kebra nägäst” // Oriens Christianus. 1996. Vol. 80. P. 108–115.

Levine D. N. Wax and Gold. Tradition and Innovation in Ethiopian Culture. Chicago: University of Chicago Press, 1965.

Pankhurst R. State and Land in Ethiopian History. Addis Ababa: The Institute of Ethiopian Studies and the Faculty of Law, Haile Sellasie I University, 1966.

Rubenson S. Correspondence and Treaties, 1800–1854. Acta Aethiopica. Vol. I. Evanston, Ill., & Addis Ababa: Northwestern University Press and Addis Ababa University Press, 1987.

Rubenson S. The Lion of Judah. Christian Symbol and/or Imperial Title // Journal of Ethiopian Studies. 1965. Vol. 3 (2). P. 75–85.

Taddesse Tamrat Church and State in Ethiopia. Oxford, UK: Clarendon Press, 1972.

E. V. Gusarova

**THE SCIENCE AND PRIVATE LIFE: FROM PERSONAL
CORRESPONDENCE OF SEVIR B. CHERNETSOV**

Sevir B. Chernetsov — scientist in the field of Ethiopian studies, Ethiopian languages and history expert, devoted his entire life to the study of this Christian country located on the African continent. His scientific activity fell on the second half of the 20th century, first the Soviet, and then the crucial post-Soviet time. During these difficult for Russia historical periods, he managed to develop the national Ethiopian studies and brought it to the world level, in particular thanks to his own efforts and communication with his foreign colleagues. Despite the relative isolation, he managed to become a full member of the global scientific community. This is proofed by his joint research with foreign colleagues, co-authored works, and numerous publications in foreign editions. Material evidence of such a communication with the world's oriental centers is contained in the personal correspondence of S. B. Chernetsov, which will be analyzed in the framework of this study.

Keywords: Chernetsov S. B., Ethiopian studies, Ethiopian chronocles, privat correspondance, Ethiopian languages, international relations, conferences.

А.Ю. Желтов

**КУНСТКАМЕРА, КАФЕДРА, АФРИКАНИСТИКА:
ПАМЯТИ С.Б. ЧЕРНЕЦОВА**

Представлен краткий очерк истории ленинградской-петербургской африканистики и эфиопистики, рассматриваются особенности этой научной школы как среды, в которой сформировался выдающийся ее представитель — эфиопист Сефир Борисович Чернецов.

Ключевые слова: Кунсткамера, африканистика, эфиопистика, С.Б. Чернецов.

Как известно, у России никогда не было колоний в Африке, хотя еще в 1723 г. Петр Первый отправил два корабля российского флота под общим командованием вице-адмирала Даниэля Вильстера из Ревеля на Мадагаскар (и, если удастся, далее в Индию) с целью установления контактов с одним из пиратских вождей, обосновавшихся на острове и искавших покровительства сильных европейских держав, в частности соперника Петра в Европе — шведского короля Карла. Однако шторм не позволил кораблям выйти из Балтийского моря, и экспедиция была отложена. Российские корабли в первый раз пересекли экватор только в начале XIX в. [Россия и Африка 1999: 11–12]. Не получила поддержки и попытка оказавшегося в России саксонского врача Лаврентия Рингубера во второй половине XVII в. убедить российского царя включиться в военный союз с Эфиопией [Чернецов 2002]. Неудачами закончилась и попытка в 1888–1889 гг. закрепиться на территории французского (уже на тот момент) Сомали российского авантюриста Р.И. Ашимова с отрядом казаков. Не была поддержана и попытка добиться опеки российского правительства над организованным в южных провинциях Эфиопии российским искателем приключений отставным гвардии поручиком Н.С. Леонтьевым коммерческим обществом, законность деятельности которого была весьма сомнительной. В своей докладной записке по этому поводу российский императорский министр-резидент в Абиссинии К.Н. Лишин 12 июня 1902 г. написал: «Эксплуатация нами богатств

Экваториальных провинций без законного на это права могла бы иметь некоторый материальный успех, но нанесла бы страшный удар нашему моральному воздействию на Абиссинию. Кроме того, Императорское правительство, руководимое принципами законности и справедливости, не может допустить нарушения этих принципов Обществом, находящимся под его покровительством» [Россия и Африка 1999: 229]. Для автора статьи эта цитата является очень ярким примером «нравственной» геополитики, которой, как представляется, очень не хватает в наше время.

Впрочем, у России все же складывались особые отношения с христианской Эфиопией, с которой были установлены дипломатические отношения в 1898 г., которой оказывалась существенная военная помощь. Был открыт и русский госпиталь в Аддис-Абебе. Нельзя не отметить российские экспедиции в Африку, главным образом, Северо-Восточную, В.В. Юнкера, А.К. Булатовича, Н.С. Гумилева, В.А. Догеля. Африканский поэтический цикл совершившего несколько поездок в Эфиопию Н.С. Гумилева оказал влияние на формирование своеобразного «романтизированного» взгляда на Африку у российской интеллигенции. Наиболее ярко романтическое отношение к Африке проявилось в стихотворении Н.С. Гумилева «Вступление» [Гумилев 1964]:

Оглушенная ревом и топотом,
Облеченная в пламя и дымы,
О тебе, моя Африка, шепотом
В небесах говорят серафимы...

Впрочем, нельзя не отметить, что и в этом замечательном стихотворении проявился присущий тому времени европоцентризм в отношении к Африке: «Ты, на дереве древнем Евразии исполинской висящая грушей...». Как сейчас известно, именно в Африке появился человек, и «дерево» ее в этом смысле значительно древнее «евразийского».

Таким образом, можно признать, что наиболее плодотворным для России оказался академический интерес к Африке, также первоначально сосредоточенный по понятным историческим причинам пре-

жде всего на Эфиопии. М.В. Ломоносов интересовался системой эфиопского письма. В 1829 г. в Харьковском университете Б.А. Дорн (1805–1887) ввел курс древнеэфиопского языка — гезз. В дальнейшем развитие эфиопской филологии связано с Петербургским университетом, профессором которого был академик Дорн. Традиции эфиопистики мирового уровня развивали далее выдающиеся ученые — университетские профессора академик Б.А. Тураев (1868–1920) и академик И.Ю. Крачковский (1883–1951). С изучения эфиопского языка начинал свою творческую деятельность известный гебраист и семитолог П.К. Коковцов (1861–1941) [Чернецов 2002]. Таким образом, российская африканистика зародилась в недрах классического востоковедения, а эфиопистика, наряду с египтологией, первой оказалась в сфере научных интересов российских ученых. Именно эту — классическую — традицию в африканистике и продолжал во второй половине XX в. Севир Борисович Чернецов — один из самых ярких африканистов Ленинграда-Петербурга второй половины XX в. и крупнейшей специалист в области изучения истории, письменной традиции и культуры Эфиопии.

После революции и особенно после 1960 г. («года Африки», когда сразу 17 африканских государств получили независимость) интерес к Африке хоть и носил часто идеологический и политический характер, но продолжал и академические традиции, особенно в Ленинграде. Началось более активное освоение культурно-исторического наследия африканцев, изучение языков, истории и культур народов Африки, то есть закладывались основы отечественной африканистики. 2 ноября 1929 г. в МАЭ был учрежден научный отдел Африки, и руководителем его был назначен Дмитрий Алексеевич Ольдерогге (1903–1987), ставший впоследствии одним из основных создателей научной школы отечественной африканистики, а африканский музейный отдел был создан еще в 1911 г. (первым его заведующим был Я.В. Чекановский). Главные усилия своих сотрудников и учеников Д.А. Ольдерогге направил, во-первых, на изучение и издание письменных источников по истории и этнографии Африки южнее Сахары доколониального периода и на освоение живых африканских языков, в частности на составление словарей как источников для изучения культуры народов Африки. В Ленинградском

университете по инициативе известного ассириолога и специалиста по общему языкознанию А.П. Рифтина (1900–1945), замечательного лингвиста, арабиста и полиглота Н.В. Юшманова (1896–1946) и египтолога по образованию Д.А. Ольдерогге (1903–1987) в 1934/35 учебном году в преподавание впервые были введены африканские языки (суахили, хауса, амхарский) и другие учебные дисциплины, связанные с Африкой. В 1939 г. состоялся первый выпуск профессионалов-африканистов в нашей стране. В 1944/45 учебном году в Ленинградском университете был воссоздан Восточный факультет. В его составе была организована кафедра египтологии и африканистики, которую возглавил член-корреспондент Академии наук профессор Н.В. Юшманов. После его безвременной кончины (2 апреля 1946 г.) по представлению академика И.Ю. Крачковского заведующим кафедрой стал Д.А. Ольдерогге, впоследствии член-корреспондент Академии наук, а уже в то время заведующий отделом Африки в Кунсткамере. С самого начала кафедра и отдел существовали в тесном взаимодействии, что сохраняется до сих пор.

Таким образом, ко времени поступления Севира Борисовича на кафедру африканистики в 1961 г. (он учился на кафедре до 1967 г., пропустив один год по болезни) в Ленинграде сложилась сформировавшаяся и достаточно специфическая африканистическая научная среда, которая и сформировала его как ученого-африканиста. К особенностям ленинградской африканистики можно отнести наличие в тесном соседстве друг с другом и тесном взаимодействии университетской кафедры, научного и музейного отделов. Подобным сочетанием могут похвастаться лишь очень ограниченное число научных африканистических центров даже в странах, у которых были колонии в Африке. Ленинградская африканистика опиралась на традиции классической историко-филологической и востоковедной школ и, во многом сознательно избегая современной тематики, была, по крайней мере в определенной степени, свободной от идеологического пресса, господствовавшего тогда, особенно в гуманитарных науках.

Дело в том, что классики марксизма-ленинизма практически ничего не писали об Африке, тем более доколониального периода, который оказался благодаря заданному Д.А. Ольдерогге направлению

в центре внимания ленинградских африканистов. Благодаря научной стажировке Д.А. Ольдерогге в Германии в 1920-е годы, установившимся тогда и поддерживавшимся позднее научным контактам с западными учеными ленинградская африканистика не была полностью оторвана от западной науки, что было серьезной проблемой для ученых того времени, а для африканистов (которых меньше, чем языков в Африке) сохранение хотя бы некоторых связей и получение некоторой литературы было критически важно. Для этого времени характерен интерес к теории, отчасти объясняемый отрывом африканистов от объекта изучения, практически отсутствие возможности полевой работы в Африке. В Африку попасть было трудно, а если и возможно, то, как правило, не с научными, а с разнообразными практическими задачами (переводчики, сотрудники культурных представительств и т.д.). С.Б. Чернецов первый раз оказался на конференции в Эфиопии (и первый раз в Африке) только в 1984 г. Продолжая классическую историко-филологическую традицию с опорой на изучение письменных памятников, Д.А. Ольдерогге понимал ограниченность данного подхода для многих регионов Африки, где не существовало письменной культуры до прихода европейцев, поэтому активно стимулировал изучение живых языков, фольклора, устной традиции и этнографии Африки как абсолютно необходимых источников изучения Африканского континента. Это оказывало положительное влияние и на изучение таких областей, как эфиопистика, которая имела давние исторические корни и большой объем письменных памятников. Их изучение не отменяло полезность знания живых языков, фольклора и этнографического материала.

Севиру Борисовичу Чернецову удалось совместить верность классическим традициям и интерес к письменным текстам (основные его фундаментальные труды посвящены изучению эфиопской монархии и эфиопских письменных памятников) [Чернецов 1982; 1984; 1989; 1990; 2004], глубокое знание работ предшественников [Чернецов 2002] с интересом к актуальным проблемам этнографии и антропологии (см., например, его статьи об этничности, представленные в этом сборнике). Сефир Борисович интересовался всеми областями, связанными с Эфиопией, включая такую специфическую область, как лингвистика. Его первая научная статья (до этого вы-

ходили только тезисы) называлась «Глагольные аналитические конструкции в современном амхарском языке» [Чернецов 1972]. Интересно, что многие из известных ленинградских африканистов, добившихся признания в различных (не лингвистических или не только лингвистических) науках, проявляли, как и Севир Борисович, интерес к лингвистике (по крайней мере в начале научной карьеры) и прошли серьезную лингвистическую школу. Этому способствовала и специфика кафедрального образования (Д.А. Ольдерогге очень хорошо разбирался в лингвистической проблематике, причем и в сравнительно-исторической, и в типологической), и собственный научный опыт его учеников, многие из которых серьезно интересовались языкознанием. В.М. Мисюгин, специалист по традиционной культуре Африки, интересовался языком и имел свои (оригинальные, как и в других областях) взгляды на него. Этнограф Н.М. Гиренко в студенческие годы серьезно занимался лингвистической проблематикой: его первая курсовая работа за 3 курс была чисто лингвистической — о функционировании атрибутивного форманта *ki-* в языке суахили. Специалист по суахилийской словесности и африканским литературам А.А. Жуков защитил кандидатскую диссертацию по проблемам именной классификации в языках банту. Эфиопист, известный специалист по мировой политике и международным отношениям в Африке В.С. Ягья — автор статьи об источниках образования терминологической лексики в современном амхарском языке. Видимо, не случайно, став в начале 2000-х годов куратором первого курса студентов-амхаристов кафедры африканистики, С.Б. Чернецов настоял на обязательном написании всеми студентами лингвистических курсовых, так как считал, что все африканисты должны познакомиться со строгой лингвистической методологией и проблематикой.

Преподавать на кафедре африканистики СПбГУ Севир Борисович начал в начале 2000-х годов, хотя и до этого активно сотрудничал с нею, руководя студенческими научными работами и оппонируя им. Интересно, что группа, где Севир Борисович стал куратором и основным преподавателем, оказалась очень результативной с точки зрения научных успехов — три ее выпускника уже защитили кандидатские диссертации по эфиопистике. Приходится очень сожалеть,

что преподавательская деятельность Севира Борисовича закончилась столь быстро и преждевременно.

Но, конечно, вся основная деятельность Севира Борисовича связана с Кунсткамерой, в которую он поступил в 1967 г. сразу после окончания университета. В 1967–1975 гг. Севир Борисович — научно-технический сотрудник Кунсткамеры, 1975–1984 — младший научный сотрудник, 1984–1988 — старший научный сотрудник, 1988–2002 — ведущий научный сотрудник, а в 1992–1993 и 2002–2005 гг. — заведующий отделом этнографии Африки. Сухие строки личного дела из архива МАЭ, которое я посмотрел, готовя эту публикацию, конечно, значительно меньше могут рассказать о Севире Борисовиче, чем его работы и личные встречи с ним, но все же позволяют отметить некоторые интересные детали. Например, удалось найти фото Севира Борисовича 1974 и 1984 гг., то есть времени, когда он стал младшим, а затем старшим научным сотрудником (рис. 1).



Рис. 1. Фото 1974 г. и 1984 г.
из личного дела С.Б. Чернецова. Архив МАЭ РАН

Интересны протоколы кандидатских экзаменов, за которые у Севира Борисовича отличные оценки по всем вопросам по английскому и специальности, кроме экзамена по марксистско-ленинской философии, на котором он получил только «хорошо» (рис. 2 — протокол экзамена по специальности с подписью Д.А. Ольдерогге и вопросами «Функциональная школа в этнографии», «Классификация

языков Африки», «Социальная структура средневековой Эфиопии» и отличными оценками по всем вопросам).

Можно сравнить административные характеристики Чернецова Севира Борисовича и характеристики, которые писал Д.А. Ольдерогге. В последних никогда не встречались штампованные советские фразы типа «морально устойчив» и «идеологически выдержан», но всегда очень подробно описывается научная деятельность. Стоит отметить и строки, которыми Сефир Борисович заканчивал свои всегда очень краткие автобиографии — «Женат. Имею сына». Очевидно, что этот факт был очень важен для него.

Заключая этот небольшой текст с кратким описанием особенностей нашей африканистики и той среды, в которой формировался Сефир Борисович, следует отметить, что Сефир Борисович Чернецов был одним из самых ярких представителей африканистов Ленинграда-Петербурга второй половины XX в. и, наверное, самым значительным специалистом в области изучения истории, письменной традиции и культуры Эфиопии в нашей стране, сочетавшим знание и уважение к традициям с широким кругозором и интересом к новому в науке. Очень жаль, что он ушел из жизни так рано, и большая благодарность за то, что он успел сделать в своих работах и своих учениках.

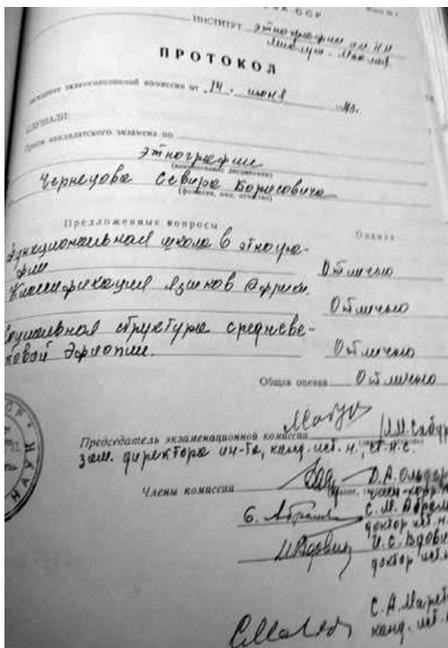


Рис. 2. Протокол экзамена по специальности С.Б. Чернецова. Архив МАЭ РАН

Литература

Россия и Африка. Документы и материалы. XVIII в. — 1960 г. Т. 1. М.: Наука, 1999.

Гумилев Н.С. Собрание сочинений: в 4 т. / под ред. Г.П. Струве и Б.А. Филиппова. Вашингтон: Изд. книжного магазина Victor Kamkin, Inc., 1964. Т. 2. URL: <http://ru.wikisource.org/wiki>

Чернецов С.Б. Глагольные аналитические конструкции в современном амхарском языке // *Africana*. Вып. 9. Л.: Наука 1972. С. 89–102.

Чернецов С.Б. Эфиопская феодальная монархия в XIII–XVI вв. М.: Наука, 1982.

Чернецов С.Б. Эфиопские хроники XVI–XVII веков. М: Наука, 1984.

Чернецов С.Б. Эфиопские хроники XVII–XVIII веков. М: Наука, 1989.

Чернецов С.Б. Эфиопская феодальная монархия в XVII веке. М.: Наука, 1990.

Чернецов С.Б. Из истории отечественной эфиопистики (краткие биографии) // *Манифестация*. 2002. № 3. С. 18–35.

Чернецов С.Б. Эфиопия в первые шестнадцать веков нашей эры. СПб.: МАЭ РАН, 2004. (Kunstkamera Petropolitana).

А.Ю. Желтов

КУНСТКАМЕРА, КАФЕДРА, АФРИКАНИСТИКА: ПАМЯТИ С.Б. ЧЕРНЕЦОВА

The article presents a short essay dealing with the history of African and Ethiopian studies in Leningrad/ St.Petersburg, the specific features of this research school as the background forming the outstanding representative of this school — Sevir Chernetsov.

Keywords: Kunstkamera, African studies, Ethiopian studies, Sevir Chernetsov.

В.Н. Семенова

**ПАМЯТИ УЧИТЕЛЯ:
С.Б. ЧЕРНЕЦОВ И КОЛЛЕКЦИИ МАЭ РАН
ПО ЭФИОПСКОЙ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ТРАДИЦИИ**

Представлен краткий обзор работ С.Б. Чернецова, посвященных изучению коллекции МАЭ (Кунсткамеры) РАН по эфиопской иконописи и традиционной живописи. Ученому удалось восстановить историю бытования иконы № 2594-1 «Богородица с Младенцем», а также найти литературные прототипы некоторых иконописных сюжетов. В частности, он показал, что источниками отдельных образов и целых сюжетов в эфиопской иконописи стали произведения арабской, коптской и даже эллинистической литературы или фольклора. Изначально в сферу интересов С.Б. Чернецова попали магические свитки из собрания МАЭ РАН, которым он посвятил свою кандидатскую диссертацию. Последние часто украшались образами, характерными и для эфиопской иконописи.

Ключевые слова: Эфиопия, С.Б. Чернецов, иконопись, живопись, традиция, икона, церковь.

В отечественной науке изучение эфиопской письменной традиции, как и эфиопской истории, этнографии и культуры, тесно связано с именем доктора исторических наук Севира Борисовича Чернецова. Севир Борисович всю жизнь работал в секторе Африки (сейчас отдел этнографии Африки) Ленинградского отделения Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая АН СССР (сейчас Музей антропологии и этнографии (Кунсткамера) РАН). Специализируясь на переводах царских хроник и изучении эфиопской средневековой истории, профессор С.Б. Чернецов был человеком разносторонних научных интересов. В каждую область эфиопистики, которой касался его пылкий ум и внимательный взгляд, он привнес что-то новое: будь то не изученный ранее фактический материал или научно-аналитическая оценка современных событий. Действительно, собирая информацию по той или иной теме, как правило, находишь нужную информацию в статье С.Б. Чернецова, иногда — небольшой жур-

нальной. Очень много ученых сделал для научной атрибуции коллекций музея.

Одной из ярких коллекций Кунсткамеры является коллекция эфиопских картин и икон конца XIX — первой трети XX в.¹ В отечественной науке изучению эфиопской художественной традиции уделялось недостаточно внимания. Интерес к ней проявляли только Б.А. Тураев [Тураев, Айналов 1913; Тураев 1915], работавший с эфиопскими письменными памятниками, и, конечно, С.Б. Чернецов [Чернецов 1975; 1997; 2001; Chernetsov 1997; 1999]. В сферу его интересов попали магические свитки из собрания МАЭ РАН, которым он посвятил свою кандидатскую диссертацию. Глубоко изучил магические свитки только французский ученый Жак Мерсье.

Тема магического в изучении эфиопской культуры очень популярна и заслуживает отдельного внимания. Эфиопские рукописные амулеты следуют старой литературной традиции. С.Б. Чернецов призывал не путать эту традицию с вербальной магией, ключевыми моментами которой являются произнесения заклинаний и песнопения на местных языках и диалектах, в то время как свитки написаны на церковном языке геэз, который перестал быть разговорным в XIII в. н.э. [Chernetsov 2004: 40]. Предохранительная сила приписывается написанному, а не произнесенному. К написанному в рассматриваемой традиции относятся и слова, и рисунки. Магические свитки, наряду с различными заговорами и заклинаниями, содержат канонические и апокрифические тексты. Они создавались ради самого факта обладания ими [Чернецов 1974: 76, 89] и часто украшались рисунками в своеобразной технике, стиле и манере исполнения, что позволяет выделить их в самостоятельную область традиции.

Некоторые сюжеты в изображениях на свитках встречаются и в иконах, что демонстрирует собрание МАЭ РАН. Иконами С.Б. Чернецов специально не занимался, но написал ряд программных статей, посвященных литературным и фольклорным истокам их сюжетов.

В частности, он показал, что источниками отдельных образов и целых сюжетов в эфиопской иконописи были произведения арабской,

¹ Д.А. Ольдерогге украсил зал Африки привычными эфиопам святыми образами во время визита 7 июня 1959 г. императора Эфиопии Хайле Селассие I.

коптской и даже эллинистической литературы или фольклора. Так, проанализировав образы иконы Сисиннии и Верзилье, он установил их малоазиатское происхождение (из еврейской или халдейской среды) и нашел их истоки в греческом и коптских письменных текстах (коптский синаксарь, средневековый трактат «Завещание Соломона», греческая легенда в реконструкции И.Д. Мансветова) [Чернецов 1975: 200–207].

Рассмотрение конкретных сюжетов и образов в эфиопской иконографии следует предварить некоторыми замечаниями. Принято считать, что росписи храмов и церквей не только в Эфиопии, но и в других странах христианского мира служили «Библией для неграмотных». Такое мнение в настоящее время устарело, но для эфиопской художественной традиции рассматриваемого периода оно еще сохраняло свою силу. На это также обратили внимание В.М. Платонов и С.Б. Чернецов [Чернецов, Платонов 2003: 164].

Особо стоит отметить статью С.Б. Чернецова, посвященную иконе из собрания МАЭ РАН № 2594-1, в которой исследователю удалось полностью реконструировать историю бытования предмета [Чернецов 2001].

На иконе № 2594-1 изображена Богоматерь с Младенцем. Заказчиком этой иконы, как явствует из надписи на изображении, был Гебре Селласе Вольде Арегай / Gäbrä Šällase Wäldä Arägay (1844–1912), секретарь (1889–1910) и историограф императора Менелика II, а с 1907 г. — министр Пера. С конца 1880-х годов он управлял церковью Энтото Рагуэль в Аддис-Абебе, названной так в честь архангела Рагуила, покровителя царствующей династии. Как староста церкви Энтото Рагуэль, где Гебре Селласе и был захоронен в 1912 г., он носил титул алека (амхар. *aläqa*). Наряду с перечисленными должностями он был назначен в 1903 г. протоиреем строящегося собора Дэбрэ Сион / Däbrä Säyon в основанном императором городе Аддис Алем (досл. амхар. «Новый мир»). В названии слышны ассоциации с собором Марьям Сион в Аксуме. У Менелика был свой расчет относительно нового собора Богоматери Сионской. Этот сюжет подробно рассмотрел С.Б. Чернецов [Чернецов 2001: 288–291], и здесь мы не будем к нему возвращаться. Нас вопрос с назначениями Гебре Селласе интересует с точки зрения датировки иконы и ее

атрибуции. На иконе Гебре Селласе написан в фиолетовой накидке (kabba lanqa), украшенной звездами. Эта накидка была пожалована ему как протоирею собора лиджем Иясу в день праздника открытия собора в ноябре 1911 г. [Чернецов 2001: 295]. Можно предположить, что если на иконе алека изображен облаченным в эту накидку, то само произведение было создано после ноября 1911 г. С.Б. Чернецов считает, что икона была заказана Гебре Селласе для церкви Энтото Марьям [Чернецов 2001: 298], но не попала туда из-за смерти старосты в 1912 г. Алека Гэбрэ Селласе скончался в 1912 г., то есть ко времени написания иконы № 2594-1 он уже был достаточно пожилым человеком. Как предполагает С.Б. Чернецов, он так и не увидел заказанной им иконы [Чернецов 2001: 298], иначе бы исправил ошибки в написании его титула, допущенные художником Касой: alāqa gäbrä śällasē sorä tə'əz. Правильно этот титул пишется так: sähäfē tə'əzaz — «министр Пера» (устар.)

Удалось исследователю также пролить свет на литературные основы сюжета иконы № 2594-21 «Покорение Александром Македонским высоты небесной» [Чернецов, Платонов 2003]. В их совместной с В.М. Платоновым, учителем и другом, статье приведен отрывок из хронографа № В36 Национальной библиотеки Аддис-Абебы. Отрывок связывает путешествие великого полководца прошлого в рай с легендой о царице Савской и Соломоне, которая лежит в основе мифа о происхождении эфиопской правящей династии от царя Соломона. «Мы имеем дело не с историей в нашем понимании этого слова, а скорее с мифом, игравшим в жизни эфиопского общества несравненно более важную роль, нежели собственно история» [Чернецов, Платонов 2003: 168].

Формат холстов из коллекции А.И. Кохановского № 2594, тематика изображенных на них образов, а также история иконы № 2594-1, изложенная профессором С.Б. Чернецовым в статье о Гэбрэ Селласе [Чернецов 2001: 284–299], подтверждают, что эти картины предназначались для церковной стены мэқдэс / mäqdäs и были выполнены церковными художниками.

С.Б. Чернецов прекрасно знал не только церковную историю Эфиопии, но и антропологию церкви. Исследователь в своих работах отмечал особую экономическую, культурную и политическую роль

монастырей. История основания одного из знаковых храмов страны Атронса Мариам связана с политическими и географическими интересами Баэда Марьяма. Область, в которой расположен храм, не относилась к числу домениальных владений царя, поэтому он, учредив в ней храм, закрепляет таким образом эту землю за собой. Баэда Марьям решил, видимо, превратить Атронса в центр своего домена, так как повелел перенести сюда гробницы некоторых эфиопских правителей и духовных лиц. Как верно отмечает профессор С.Б. Чернецов, в условиях кочевой жизни эфиопских царей и их двора именно монастыри и храмы являлись островками «стабильности», приняв на себя функцию городов как центров местной экономической, политической и культурной жизни. Возможно, этим фактом объясняется особая роль храмов и монастырей в культуре Эфиопии, в том числе духовной и общественной жизни [Чернецов 1982: 141–143].

Этнографическое собрание МАЭ РАН дает достаточно полное представление о художественной традиции Эфиопии рассматриваемого периода, ее иконографии и формах бытования. Эта традиция представлена не только в приведенной ранее коллекции сакрального искусства, но и в коллекции Д.А. Ольдерогге № 6607, в которой можно найти материал по народной или традиционной живописи. Тринадцать картин были собраны заведующим сектором Африки в 1968 г. в Эфиопии и в этом же году подарены музею, на тот момент Ленинградскому отделению Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая АН СССР. Коллекцию регистрировал С.Б. Чернецов, поэтому описания картин подробны, указаны размеры, сохранность, перечислены виды красок, дан перевод всех амхарских надписей, которые «поясняют содержания фрагментов» (Колл. опись МАЭ РАН № 6607, л. 4).

Музейные картины на холсте № 6607-1–13 крупного формата (от 0,5–1 м до 1–2 м) выполнены на характерные для народной живописи темы истории эфиопского двора и легендарной истории царицы Савской. Одна картина посвящена также популярной в этом жанре теме охоты: № 6607-11 «Изображение охоты в эфиопских лесах». Все перечисленные характеристики указанного собрания выделяются исследователями как типичные черты народной живо-

писи [Fisseha, Raunig 1985: 15]: формат, надписи, тематика, авторство. Последнее особенно важно. Подписи на холстах № 6607 называют авторов: Вэндэму Вольде и Джэмбэрэ Хайлю. С.Б. Чернецов упомянул Джэмбэре Хайлю в своей статье, посвященной эфиопской традиционной картине. Художник по традиции получал церковное образование с 4–5-летнего возраста до 30-ти лет. Оно начиналось с заучивания псалмов Давида и изучения искусства письма и чтения на геэзе, языке церковной службы. Сначала он изучал историю мира согласно Священному Писанию и только потом его обучали традициям и канонам религиозной, средневековой по своему духу живописи. Так, его учили, что архангел Михаил пишется справа от Богородицы, а Гавриил — слева, Св. Георгий должен восседать на белом коне, а Св. Меркурий — на черном [Chernetsov 1997: 130].

В нашей статье часто употребляется термин «эфиопское» в словосочетании эфиопская живопись, эфиопский миф и т.п. Стоит отметить, что стоявшие у истоков эфиопистики К. Конти Россини, И. Гвиди, Э. Черулли, А. Дильман понимали под ним только то, что имеет отношение к христианскому государству, средневековому по своей политической и культурной традиции. То же самое можно наблюдать и в текстах С.Б. Чернецова, продолжателя эфиопистической традиции И.Ю. Крачковского и Б.А. Тураева.

Литература

Тураев Б.А., Айналов Д.В. Произведения абиссинской живописи, собранные доктором А.И. Кохановским // Христианский Восток. СПб.: тип. Императорской Академии наук, 1913. Т. 2 (2). С. 199–215.

Чернецов С.Б. Эфиопские магические свитки (опыт филолого-этнографического исследования): дис. ... канд. ист. наук. Л., 1974.

Чернецов С.Б. Эфиопская картина собрания МАЭ (№ 2594-14) и легенда о святом Сисиннии и Верзилье // Из культурного наследия народов Америки и Африки. Л.: Изд-во АН СССР, 1975. С. 200–207. (Сборник МАЭ. Т. XXXI)

Чернецов С.Б. Эфиопская феодальная монархия в XIII–XVI вв. М.: Наука, 1982.

Чернецов С.Б. Эфиопские хроники XVI–XVII вв. / отв. ред. О.С. Тома-новская. М.: Наука, 1984.

Чернецов С.Б. Эфиопская феодальная монархия в XVII в. М.: Наука, 1990.

Чернецов С.Б. Путешествие Александра Македонского из Иерусалима в рай и обратно (народная картина из собрания Кунсткамеры) // Живая старина. 1997. № 3 (15). С. 27–29.

Чернецов С.Б. Редкая фотография Гебре Селасе (1844–1912), секретаря и историографа эфиопского императора Менелика II // Христианский Восток. Серия, посвященная изучению христианской культуры народов Азии и Африки. СПб.; М.: Наука, 2001. Т. 2 (VIII). С. 284–299.

Чернецов С.Б. Эфиопия в первые шестнадцать веков нашей эры. СПб.: МАЭ РАН, 2004.

Чернецов С.Б., Платонов В.М. Еще раз о воздушном путешествии Александра Македонского из Иерусалима в рай и обратно // Палестинский православный сборник. 100-й выпуск. М., 2003. С. 164–172.

Chernetsov S.B. Ethiopian Traditional Painting with special reference to the Kunstkamera collection of Ethiopian painting // St. Petersburg Journal of African Studies. St. Petersburg, 1997. № 6. P. 128–155.

Chernetsov S.B. The aerial Flight of Alexander the Great in Ethiopian painting and literature // Oriens Christianus. Hefte für die Kunde des christlichen Orients. 1999. Bd 83. P. 179–186.

Chernetsov S. Ethiopian “magic scrolls” from the MAE collection // Manuscripta Orientalia. International Journal for Oriental Manuscript Research. 2004. Vol. 10, № 4. P. 40–68.

Fisseha G. Kunst und Kultur aus dem Hochland. Bergland Äthiopien. München: Staatliches Museum für Völkerkunde (mit Unterstützung von Ikarus-Tours GmbH, Königstein), 1998.

V.N. Semenova

**IN MEMORY OF THE TEACHER:
S. CHERNETSOV AND COLLECTION OF ETHIOPIAN
PAINTING OF THE MUSEUM ANTHROPOLOGY AND
ETHNOGRAPHY (KUNSTKAMERA)**

The article is short survey on the study of Professor S. Chernetsov dedicated to the collection of Ethiopian religious and traditional painting kept at the Museum Anthropology and Ethnography (Kunstkamera). He succeeded in reconstructing the historical background of the painting № 2594-1 Virgin with her Beloved Son as well in finding some literary sources of the painting` subject. Particular he suggested that some painting`s subjects or motifs are rooted in the Arabic, Coptic and even Hellenistic literature or folklore. Although the first research interest of S. Chernetsov was focused on Ethiopian magic scrolls often ornamented with the images typical as well for Ethiopian religious painting.

Keywords: Ethiopia, S. Chernetsov, icon, painting, church.

ЭФИОПИСТИКА, ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ, РЕЛИГИОЗНАЯ ТРАДИЦИЯ

В.В. Василик

ЭФИОПИЯ И СОПРЕДЕЛЬНЫЕ СТРАНЫ В ТРЕТЬЕМ КОДЕКСЕ «БИБЛИОТЕКИ» ФОТИЯ

Рассматривается 4 кодекс из «Библиотеки» Фотия, посвященный выдержкам из истории Нонноса, посла императоров Юстина I и Юстиниана I, к эфиопскому царю Калеву (Элла-Ацбахе) и к арабским шейхам, в том числе Кайсу. На основе имеющихся источников исследуется возможный характер цитирования в контексте эпохи Фотия. Автор приходит к выводу, что Фотия гораздо более интересовали известия об арабах, чем об Эфиопии, в частности рассказы о вербовке арабских шейхов и о доисламской религии арабов. Аксум в IX в. не рассматривался византийцами как потенциальный союзник, поскольку находился в глубоком упадке. Относительно Эфиопии патриарх Фотий ограничивается лишь весьма интересными географическими экскурсами.

Ключевые слова: Ноннос, Эфиопия, Аравия, арабские племена, Византия, Элла-Ацбаха, Юстиниан, Кайс, посольство, война, союз, география, описание, цитирование.

Св. патриарх Фотий, глубокий богослов и замечательный эрудит, наиболее известен в исторических кругах своей «Библиотекой» [Photius 1958]¹. Она была составлена между 846 или 855 гг. и 877 г.

¹ До сих пор не утратило значения фундаментальное исследование кардинала Йозефа Хергенрётера [Hergenröter 1867]. Взгляд Хергенрётера грешит конфессиональ-

[Threadgold 1980: 5–10]. Ее третий кодекс посвящен истории Нонноса [Fragmenta 1840: 179–180].

К сожалению, ее история не сохранилась, однако ее автор — лицо известное [Laqueur 1937: 920]. Может быть, он был сирийцем, поскольку его отца звали Авраам. Помимо Фотия, фрагменты истории Нанноса засвидетельствованы в хрониках Иоанна Малалы и Феофана Исповедника [Nonnosus 1840: 179–180] (к ним мы еще вернемся).

Судя по информации Фотия, весьма краткой, Ноннос принадлежал к династии дипломатов. Еще дед Нонноса, которого Фотий, к сожалению, не называет по имени², по словам автора «Библиотеки», был отправлен к вождю Арефе с посольством от царствовавшего тогда Анастасия. Арефа принадлежал к роду Гассанидов и служил Ромейской (Византийской) империи [Shahid 1995: 145–155]. Не исключено, что его посольство могло быть связано с начавшейся в 502 г. войной против Персии. Отец Нонноса Авраам служил императору Юстину и, по словам Фотия, был послан «как посол к Аламундару, вождю сарацин и спас двух ромейских военачальников — Тимострата и Иоанна, взятых в плен по закону войны» [Photius 1958: 11]³. Аламундар — достаточно известная личность в византийско-арабских и византийско-греческих отношениях. Его арабское имя — Аль Мунзир [Shahid 1995: 85–115]. Он принадлежал к династии Лахмидов и служил персам, при этом наносил большой урон ромеям своими неожиданными набегами. Во время одного из рейдов были захвачены Тимострат и Иоанн. Вероятно, это произошло во время византийско-персидской войны 523–531 гг. и, соответственно, данный эпизод мог иметь место между 523 и 527 гг., поскольку в 527 г. скончался император Юстин. Вторая миссия отца Нонноса была на-

ной односторонностью и предвзятостью, которой совершенно лишена замечательная работа о. Франтишека Дворника [Dvornik 1948]. Значительный вклад в фотиеведение внесли греческие ученые [Λαοῦρδας 1958; Βασιλόπουλος. 1977; Βούλγαρης Στ. 1977; White Despina Stratoudaki 2007]. Среди русской историографии следует упомянуть работу Россейкина [Россейкин 1915]. Из последних работ см.: [Кузенков 2003; Василик 2011].

² Не исключается, что его также звали Ноннос в силу паппонимии, однако это лишь предположение

³ Русский перевод В.В. Василика (готовится к печати).

правлена к шейху Кайсу (см. о нем ниже). Как пишет патриарх Фотий, «к этому же Кайсу был отправлен Юстинианом и отец Нонноса до его избрания послом и заключил мирный договор, по которому взял в заложники сына Кайса (по имени Мавия) и послал его к Юстиниану в Византий». Соответственно, данное событие может датироваться вскоре после 527 г. Отметим, что дед Нонноса был отправлен к Арефе, деду Кайса. Получение заложников может быть связано с обоснованными сомнениями в лояльности арабского шейха и стремлением так или иначе поставить его под контроль. Завершать эту миссию пришлось уже Нонносу, который получил задачу, «если возможно, привести Кайса к императору».

Однако, по словам Фотия, перед ним стояла еще более важная задача — добраться к царю аксумитов и проникнуть к химьяритам. Фотий, к счастью, называет имя этого царя: «Тогда этим народом правил Элесбаас». Элесбаас — одна из знаменитейших личностей эфиопской истории. Это аксумский царь Элла Ацбэха (другое имя — Калев). В православной традиции известен как святой благочестивый царь Елезвой, после 520 г. восстановивший христианскую веру в южноаравийском городе Нагроне и убивший свирепого гонителя христиан узурпатора Йосефа Асара Ясара Зу-Нуvasа [Болотов 1994: 265–277; Французов 2007: 288–290; Пигулевская 1951: 297–319; 1964: 157–159, 169–171; Кобищанов 1966; 1970; Doresse 1930; Munro-Hay 1991; Robin 2003: 329–332]. Элла Ацбэха способствовал учреждению справедливого образа правления в Нагроне, совершил ряд походов, по преданию, в конце жизни ушел в монастырь. Однако у Фотия ни жизнь, ни даже внешний облик царя Элесбааса не нашел отражения. Единственно, о чем он упоминает, — о трудностях посольства Нонноса: «Ноннос, много раз страдая от засад язычников и частых нападений диких зверей и часто попадая в затруднительное положение, тем не менее исполнил задуманное и целым вернулся на родину». Однако из этого сообщения мы не можем даже понять, где страдал Ноннос от засад язычников, поскольку Фотий сразу переключается на арабские дела и рассказывает об арабском шейхе Кайсе, который перешел на службу к императору Юстиниану. Тем не менее мы можем предположить наличие языческих племен как в Аравии, так и на территории Эфиопии и понять этот текст в том смысле, что Нон-

нос претерпевал неприятности и бедствия и от аравийских, и эфиопских язычников.

В основном информация Фотия носит либо самый общий характер, либо природно-географический. Из интересных природно-географических экскурсов, посвященных Эфиопии, стоит выделить два. Первый посвящен слонам: «Когда же Ноннос со своими спутниками направлялся в Аксум, то у деревни, называемой Аве⁴, лежащей посередине Аксума и Адулиса, он увидел необыкновенное зрелище: огромное стадо слонов — почти пять тысяч. Эти слоны паслись на просторной равнине и никому из путников было невозможно ни миновать их, ни прогнать с пастбища. Вот какое зрелище ожидало их на середине пути».

Об изобилии слонов в Эфиопии упоминает также Косма Индикоплов: «Эфиопы не знают искусства приручения слонов, но, если царь пожелает иметь одного или двух для представлений, они ловят их, пока они молодые, и воспитывают их. Ныне страна изобилует ими; у них большие бивни, которые вывозятся морем из Эфиопии даже в Индию, Персию, Омеритскую страну и римские владения» [История Африки 1979: 188]. Более раннее сообщение о множестве слонов содержится у Агафархида Книдского⁵.

Другой интересный экскурс, посвященный Эфиопии, относится к климату: «Следует рассказать о климате⁶, изменяющемся от Аве до Аксума. Ведь он представляет резкую противоположность между зимой и летом. Ведь когда солнце проходит знаки Рака, Льва и Девы, то до Аве, как и у нас, в воздухе господствуют жар и сухость. От Аве и до Аксума над всей Эфиопией царствует суровая зима, но не целый день, а начиная от полудня в воздухе собираются облака и затапливают землю ливнями. Именно тогда и Нил, приходя в Египет, обильно разливается и орошает землю. Когда же солнце проходит знаки Козерога, Водолея и Рыб, то, наоборот, от Адулиса и до Аве небо дождями заливают землю, а от Аве до Аксума и в прочей Эфи-

⁴ Современное селение Йеха. Вероятно, в древности называлось Хоу. О нем см.: [Pietschmann 1894: 2263].

⁵ См.: (Photius. Bibliotheca. Codex 250).

⁶ Буквально «растворение воздушных» (κράσις τῶν ἀέρων).

опии — лето, и тогда земля приносит жителям свои прекрасные плоды». О дождях в Эфиопии летом упоминает и Косьма Индикоплов: «И как, можно спросить, получается, что за Фиваидой, в Эфиопии, где жара намного сильнее, часто выпадают обильные дожди?» [История Африки 1979: 187]. Однако в ряде случаев, говоря об Эфиопии, Фотий отделяется общими местами и банальностями. Вот что он пишет об Аксуме: «Аксум — весьма великий город, своего рода столица всей Эфиопии, лежит же южнее и восточнее державы ромеев». Действительно, Аксум находится на юго-востоке от Константинополя. Аксум для своего времени был весьма большим городом, площадь города в VI в. насчитывала 24 кв. км (8 км в длину, 3 км в ширину). В городе находилось несколько дворцов, из них известно четыре — Такха-Марьям (IV в.), Энда-Сэмон, Энда Микаэл (V в.), собор Богоматери Сионской (предполагаемое место хранения Ковчега Завета), стелы-обелиски, гробницы и т.д. Однако ни о чем подобном Фотий не сообщает.

Другое сообщение об Эфиопии: «Он говорит, что Адулис отстоит от Аксума на пятнадцать дней пути. Прокопий Кесарийский дает иную цифру — 12 дней (*De bello Persico* I. XIX. 22). Однако не это главное. Косма Индикоплов, которого Фотий знал, дает подробное описание города, в частности обелисков и царского трона с греческой надписью, которое Нонноса в пересказе Фотия не интересует совершенно⁷. В Адулисе найдены остатки портовых сооружений и двух

⁷ «В городе эфиопов, называемом Адуле, расположенном в двух милях от берега, образующего гавань народа аксомитов и весьма часто посещаемого купцами из Александрии и Эланитского залива, находится трон на западной окраине города, обращенной в сторону дороги на Аксомис. Он мраморный и принадлежал одному из Птолемеев, царствовавшему над этой страной. Трон сделан из ценного белого мрамора — такого, какой у нас употребляют для стел, но сорта иного, нежели тот, что доставляется с Проконнеса. Он имеет четырехугольную базу, а сам покоится на четырех тонких и изящных столбах по четырем углам и еще одном в центре — большего обхвата и в виде витого шнура. Столбы поддерживают сиденье трона, а также спинку, к которой прислоняются, и подлокотники справа и слева. Весь трон целиком, вместе с его основанием, пятью столбами, сиденьем, спинкой и подлокотниками, высечен в таком виде из одного куска камня, и он имеет размер около 2,5 локтя и напоминает сиденья, которые мы называем “кафедра”. Позади этого трона находится другой мраморный монумент из басанитского камня высотой

базилик [Французов 2000: 326–327; Mungo-Hay 1991], но и о них Фотий, цитирующий Нонноса, не сообщает ничего.

Может быть, Фотий не располагал никакой информацией и Ноннос попал к нему в обрывочном виде? Возможно, это и так, однако до нас благодаря «Всемирной хронике» Малалы и «Хронике» Феофана дошел замечательный фрагмент, посвященный ромейскому посольству к Елезвою. Даем его в впервые в нашем переводе с текста хроники Малалы.

«Царь же ромеев, услышав от патрикия Руфина о нарушении договора Кавадом, царем персов, сотворив божественные повеления, послал к царю аксумитов. Этот царь индов, сотворив совет с царем америтов-индов⁸..., победив силою, взял его дворец и всю страну, и сделал вместо него царем америтов-индов Ангана, чтобы и царство америтов было под ним. И ромейский посол, отплыв в Александрию, через реку Нил и Индийское море⁹ достиг индийских пределов¹⁰. И, когда он вошел к царю индов, то царь принял его с радостью великой,

в 3 локтя, четырехугольной формы вроде стелы. Он оканчивается остроконечной вершиной, стороны которой полого скошены в виде буквы “лямбда”, но его основная часть прямоугольна. К настоящему времени эта стела рухнула и валяется позади трона; ее нижняя часть обломана и пропала. И этот мраморный монумент, и тот покрыты греческими письменами. Когда я побывал в этих краях, тому уж около 25 лет, в начале правления императора римлян Юстина, тогдашний царь аксумитов Эллацбаа, готовясь отправиться войной против омеритов по ту сторону, написал правителю (города) Адуле, повелев ему снять копии с надписей на троне Птолея и стеле и отослать их ему. Тогдашний правитель, по имени Асба, обратился ко мне и другому торговцу, по имени Мена, который впоследствии стал монахом в Раиту и недавно расстался с жизнью; и по его настоянию мы отправились и скопировали надписи. Копии были отправлены правителю, однако мы сохранили для себя списки текстов, которые я включаю в этот труд, поскольку их содержание способствует увеличению наших знаний о стране, ее жителях и о расстояниях до различных мест. Мы обнаружили также на задней стороне трона скульптурные изображения Геракла и Гермеса; и у моего спутника, благой памяти Мены, сказано, что Геракл олицетворял силу, а Гермес — богатство» (Topographia Christiana, 71, 33, 14. Русский перевод: [История Африки 1979: 193]).

⁸ То есть химьяритов.

⁹ То есть Красное море.

¹⁰ То есть эфиопских.

поскольку он через много лет удостоился стяжать дружбу царя ромеев. Как рассказал... этот посол, когда принял его царь индов, то открыл образ положения царя индов. Ибо он был обнаженным, а на поясе, на чреслах его — льняные одеяния, вышитые золотом, на животе и на плечах он носил жемчужные украшения и пять клавиев¹¹ и золотые ожерелья на руках его, на голове же его льняной тюрбан, вытканый золотом, обвитый вокруг головы. С обеих сторон у него были четыре цепи и золотое ожерелье на шее его. И стоял он над четырьмя слонами, имевшими ярмо и колеса, а наверху их — как высокая колесница, опоясанная золотыми обручами, наподобие того, как бывают колесницы у архонтов провинций, опоясанные серебром. И стоял наверху царь индов, держа небольшой позолоченный щит и два дротика, также позолоченных, он держал в своих руках. И рядом с ним стоял весь синклит его с оружием, (и музыканты) поющие музыкальные напевы.

И введенный туда посол ромеев, преклонив колена, поклонился ему. И царь индов повелел меня поднять и подвести к нему. И, приняв сакру¹² царя ромеев, он поцеловал печать. Приняв же и дары, посланные царем, он поразился. Распечатав письмо и прочтя его через переводчика, он обнаружил, что они содержали (призыв) к нему вооружиться против Кавада, царя персов и разорить пограничную с ним землю и не иметь с ним никакого соглашения, но вести торговлю из подчиненной ему земли америтов-индов через Нил на Египет, в Александрии. И немедленно царь индов Элезвоас, на глазах у ромейского посла начал войну против персов, послав впереди подчиненных ему индов-сарацин, он напал на персидскую страну за ромеев, объявив царю персов, чтобы он принял царя индов, воюющего против него и собирающегося опустошить всю управляемую им страну. И когда все выступили вперед, царь индов, взяв

¹¹ Клавий — парчовый золототканый четырехугольник на длинном плаще (*полументуме*). Первоначально полументум с клавием был непременным атрибутом византийских императоров. В русской иконописи так изображали великомучеников Димитрия и Георгия и некоторых пророков (*царя Соломона, царя Давида и т.д.*).

¹² Буквально «священную». Так назывались письма и указы восточно-римских императоров.

в руки головы ромейского посла, и дав лобзание мира, отпустил со многой заботой. Послал он и сакры чрез посла индов и дары царю»¹³.

¹³ παρὰ τοῦ πατρικίου Ῥουφίνου τὴν παρὰ Κωάδου, βασιλέως Περσῶν, παράβασιν, ποιήσας θείας κελεύσεις κατέπεμψε πρὸς τὸν βασιλέα τῶν Αὐξουμιτῶν· ὅστις βασιλεὺς Ἰνδῶν συμβολὴν ποιήσας μετὰ τοῦ βασιλέως τῶν Ἀμεριτῶν (***) Ἰνδῶν, κατὰ κράτος νικήσας παρέλαβε τὰ βασιλεία αὐτοῦ καὶ τὴν χώραν αὐτοῦ πᾶσαν, καὶ ἐποίησεν ἀντ' αὐτοῦ βασιλέα τῶν Ἀμεριτῶν Ἰνδῶν ἐκ τοῦ ἰδίου γένους Ἀγγάνην διὰ τὸ εἶναι καὶ τὸ τῶν Ἀμεριτῶν Ἰνδῶν βασιλείων ὑπ' αὐτόν. Καὶ ἀποπλεύσας ὁ πρεσβευτῆς Ῥωμαίων ἐπὶ Ἀλεξανδρείαν διὰ τοῦ Νείλου ποταμοῦ καὶ τῆς Ἰνδικῆς θαλάσσης κατέφθασε τὰ Ἰνδικὰ μέρη. Καὶ εἰσελθὼν παρὰ τῷ βασιλεῖ τῶν Ἰνδῶν, μετὰ χαρᾶς πολλῆς ἐξενίσθη ὁ βασιλεὺς Ἰνδῶν, ὅτι διὰ πολλῶν χρόνων ἠξιώθη μετὰ τοῦ βασιλέως Ῥωμαίων κτήσασθαι φιλίαν. Ὡς δὲ ἐξηγήσατο (*) ὁ αὐτὸς πρεσβευτῆς, ὅτε ἐδέξατο αὐτὸν ὁ τῶν Ἰνδῶν βασιλεὺς, ὑφηγήσατο τὸ σχῆμα τῆς βασιλικῆς τῶν Ἰνδῶν καταστάσεως, ὅτι γυμνὸς ὑπῆρχε, καὶ κατὰ τοῦ ζώσματος εἰς τὰς ψῦας αὐτοῦ λινόχρυσά ἱμάτια, κατὰ δὲ τῆς γαστροῦ καὶ τῶν ὤμων φορῶν σχιστάς διὰ μαργαριτῶν καὶ κλαβία ἀνά πέντε, καὶ χρυσὰ ψέλια εἰς τὰς χεῖρας αὐτοῦ, ἐν δὲ τῇ κεφαλῇ αὐτοῦ λινόχρυσον φακίολιον ἐσφενδονισμένον, ἔχον ἐξ ἀμφοτέρων τῶν μερῶν σειρὰς. Καὶ εἰσενεχθεὶς ὁ πρεσβευτῆς Ῥωμαίων κλίνας τὸ γόνυ προσεκύνησε· καὶ ἐκέλευσεν ὁ βασιλεὺς Ἰνδῶν ἀναστῆναί με καὶ ἀναχθῆναι πρὸς αὐτόν. Καὶ δεξιάμενος τὴν τοῦ βασιλέως Ῥωμαίων σάκραν κατεφίλησε τὴν σφραγίδα. Δεξιόμενος δὲ καὶ τὰ δῶρα τὰ πεμφθέντα ὑπὸ τοῦ βασιλέως ἐξεπλάγη. Λύσας δὲ καὶ ἀναγνοὺς δι' ἔρμηνέως τὰ γράμματα, εὔρε περιέχοντα ὥστε οὐποστοῖν αὐτὸν κατὰ Κωάδου, βασιλέως Περσῶν, καὶ τὴν πλησιάζουσαν αὐτῷ χώραν ἀπολέσαι καὶ τοῦ λοιποῦ μηκέτι συνάλλαγμα ποιῆσαι μετ' αὐτοῦ, ἀλλὰ δι' ἧς ὑπέταξε χώρας τῶν Ἀμεριτῶν Ἰνδῶν διὰ τοῦ Νείλου ἐπὶ τὴν Αἴγυπτον ἐν Ἀλεξανδρείᾳ τὴν πραγματείαν ποιεῖσθαι. Καὶ εὐθέως ὁ βασιλεὺς Ἰνδῶν Ἐλεσβόας ἐπ' ὄψεσι τοῦ πρεσβευτοῦ Ῥωμαίων ἐκίνησε πόλεμον κατὰ Περσῶν, προπέμψας δὲ τοὺς ὑπ' αὐτὸν Ἰνδοὺς Σαρακηνοὺς, ἐπῆλθε τῇ Περσικῇ χώρᾳ ὑπὲρ Ῥωμαίων, δηλώσας τῷ β Περσῶν τοῦ δέξασθαι τὸν βασιλέα Ἰνδῶν πολεμοῦντα αὐτῷ καὶ ἐκπορθῆσαι πᾶσαν τὴν ὑπ' αὐτοῦ βασιλευομένην γῆν. Καὶ πάντων οὕτως προβάτων, ὁ βασιλεὺς Ἰνδῶν κρατήσας τὴν κεφαλὴν τοῦ πρεσβευτοῦ Ῥωμαίων, δεδωκὼς εἰρήνης φίλημα, ἀπέλυσεν ἐν πολλῇ θεραπείᾳ. Κατέπεμψε γάρ καὶ σάκρα διὰ Ἰνδοῦ πρεσβευτοῦ καὶ δῶρα τῷ βασιλεῖ Ῥωμαίων. Τέσσαρας, καὶ μανιάκιν χρυσοῦν ἐν τῷ τραχήλῳ αὐτοῦ· καὶ ἴστατο ὑπεράνω τέσσαρων ἐλεφάντων ἐχόντων ζυγὸν καὶ τροχοὺς δ', καὶ ἐπάνω ὡς ὄχημα ὑψηλὸν ἠμφισμένον χρυσεῖς πετάλοις, ὥσπερ ἐστὶ τὰ τῶν ἀρχόντων τῶν ἐπαρχιῶν ὀχήματα ἀργύρῳ ἠμφισμένα. Καὶ ἴστατο ἐπάνω ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰνδῶν βαστάζων σκουτᾶριον μικρὸν κεχρυσωμένον καὶ δύο λαγκίδια καὶ αὐτὰ κεχρυσωμένα κατέχων ἐν ταῖς χερσίν αὐτοῦ. Καὶ οὕτως ἴστατο πᾶσα ἡ σύγκλητος αὐτοῦ μεθ' ὄπλων, (καὶ αὐλοὶ) ᾄδοντες μέλη μουσικά. Καὶ εἰσενεχθεὶς ὁ πρεσβευτῆς Ῥωμαίων κλίνας τὸ γόνυ προσεκύνησε· καὶ ἐκέλευσεν ὁ βασιλεὺς Ἰνδῶν ἀναστῆναί με καὶ ἀναχθῆναι πρὸς αὐτόν. Καὶ δεξιάμενος τὴν τοῦ βασιλέως Ῥωμαίων σάκραν κατεφίλησε τὴν σφραγίδα. Δεξιόμενος δὲ καὶ τὰ δῶρα τὰ πεμφθέντα ὑπὸ τοῦ βασιλέως ἐξεπλάγη. Λύσας δὲ καὶ ἀναγνοὺς δι' ἔρμηνέως τὰ γράμματα, εὔρε περιέχοντα ὥστε οὐποστοῖν αὐτὸν κατὰ Κωάδου, βασιλέως Περσῶν, καὶ τὴν πλησιάζουσαν αὐτῷ χώραν ἀπολέσαι καὶ τοῦ λοιποῦ

Этот отрывок в высшей степени любопытен: он сообщает о совместном походе ромеев и эфиопов против персов во время византийско-персидской войны 522–531 гг.

Казалось бы, подобный сюжет должен был живо заинтересовать секретаря посольства, отправлявшегося к арабам, для которого важно было искать потенциальных союзников против арабов: Аббасидский халифат в известном смысле являлся наследником Сасанидов [Фильштинский 2008: 20–40] и в случае наличия могущественного христианского царства рядом с Египтом и важнейшими духовными центрами ислама в Аравии можно было бы попытаться повторить опыт эпохи Юстиниана и взять халифат в клещи. Во-всяком случае, европейцы во времена Крестовых походов и позднее искали таинственное царство могущественного Пресвитера Иоанна, правда, нашли его только к началу XVI в. Возможно, Фотий не заинтересовался этим рассказом по следующим причинам:

1. Могущественного христианского царства в Эфиопии, способного серьезно воздействовать на халифат и ближневосточную политику в целом, уже не существовало. Адулис погиб в огне мусульманского нашествия 640 г., и Эфиопия в это время была отрезана от Красного Моря, которое стало, по выражению С.Б. Чернецова «мусульманским озером» [Чернецов 2004: 16]. Хотя правление последнего аксумского царя Дельнаода относится к началу X в. (905–915) [Sergew Hable Selassie 1972: 233], судя по ряду данных к 845 г., времени посольства Фотия к арабам, Аксум находился в глубочайшем упадке и Фотий мог об этом знать.

2. Даже если бы подобное царство и существовало, то общение с ним, а тем более союз были бы весьма и весьма затруднительны,

μηκέτι συνάλλαγμα ποιῆσαι μετ' αὐτοῦ, ἀλλὰ δι' ἧς ὑπέταξε χώρας τῶν Ἀμεριτῶν Ἰνδῶν διὰ τοῦ Νεῖλου ἐπὶ τὴν Αἴγυπτον ἐν Ἀλεξανδρείᾳ τὴν πραγματείαν ποιεῖσθαι. Καὶ εὐθέως ὁ βασιλεὺς Ἰνδῶν Ἐλεσβάδος ἐπ' ὄψεσι τοῦ πρεσβευτοῦ Ῥωμαίων ἐκίνησε πόλεμον κατὰ Περσῶν, προπέμψας δὲ τοὺς ὑπ' αὐτὸν Ἰνδοὺς Σαρακηνοὺς, ἐπῆλθε τῇ Περσικῇ χώρᾳ ὑπὲρ Ῥωμαίων, δηλώσας τῷ ἐν Περσῶν τοῦ δέξασθαι τὸν βασιλέα Ἰνδῶν πολεμοῦντα αὐτῷ καὶ ἐκ πορθῆσαι πᾶσαν τὴν ὑπ' αὐτοῦ βασιλευομένην γῆν. Καὶ πάντων οὕτως προβάντων, ὁ βασιλεὺς Ἰνδῶν κρατήσας τὴν κεφαλὴν τοῦ πρεσβευτοῦ Ῥωμαίων, δεδωκὼς εἰρήνης φίλημα, ἀπέλυσεν ἐν πολλῇ θεραπείᾳ. Κατέπεμψε γὰρ καὶ σάκρας διὰ Ἰνδοῦ πρεσβευτοῦ καὶ δῶρα τῷ βασιλεῖ Ῥωμαίων.

если невозможны, в силу того, что халифат блокировал к нему практически все пути: Египет был захвачен еще в 640 г., и Красное море было закрыто для византийских купцов, тем более для дипломатов.

3. Мотивация единства в вере, еще возможная в VI в., совершенно отсутствовала в IX в.

Весьма любопытно и непонятно то, что Фотий не заинтересовался ни красочным описанием царя, ни даже рассказом о колеснице с четырьмя слонами (данное повествование, кстати, отчасти подтверждает сообщение Косьмы Индикоплова об использовании слонов для зрелищ, но отчасти и опровергает его: здесь слонов больше чем один-два).

Напротив, Фотий показывает явный интерес к аравийской части истории Нонноса. Во-первых, это касается истории Кайса: «А Кайс, к которому был послан Ноннос, предводительствовал самыми значительными племенами среди сарацин — киндитами¹⁴ и маадинами», — ведь Кайс после второго к нему посольства Авраама пришел в Византию и, разделив власть над племенем между своими братьями Амвром и Езидом, сам принял от царя военную власть над Палестиной, приведя с собой множество своих подданных. Речь идет о Кайсе (его полное имя Кайс ибн Салама ибн Харит ибн Амр) — филархе арабских племен Кинда и Маад (500–550) [Пигулевская 1964: 145–151], известном арабском шейхе, его племянником был знаменитый Имру уль Кайс, знаменитый доисламский поэт, воин, вождь ряда низаритских племен. По легенде, сохранившейся в «Днях арабов», значительную часть жизни Имру уль Кайс посвятил мести за своего отца Худжра, затем прибыл в Константинополь, был принят византийским императором с честью и получил военную помощь, но затем был отравлен по обвинению в совращении дочери императора Юстиниана (которой у него, к счастью, в действительности не было). Из этой легенды возникло смешение поэта Имру уль Кайса и шейха Кайса [Крымский: 1911; Гибб 1960; Грязневич 1982; Ара-

¹⁴ Государство киндитов образовалось в середине V в., в центральных областях Аравии. Цари из рода Кинда, возглавлявшие это государство, находились в родстве с родом царей Химьяра и пользовались их покровительством [Shahid 1995: 170–180]. В тексте — Хиндины (χινδίνου).

вийская старина 1983: 23–28, 100–110]. Однако патриарх Фотий этой легенды не знал, а если и знал, то не поддался на вымысел. Внимание к теме Кайса понятно. Он может быть связан с заинтересованностью ромейских чиновников в вербовке арабских вождей и арабских племен. То, что временами подобная политика приносила плоды, показывает случай вождя хуррамитов Бабека, который при помощи Восточно-Римской империи поднял антиарабское восстание в 837 г., а также переход целого арабского племени на сторону Романии в X в. и принятие им христианства [Фильштинский 2008: 111–120].

Следующий этнографический экскурс, на наш взгляд, также связан с большой политикой: «Также он рассказывает, что большинство сарацин, живущих в Финикии и вокруг него, а также по ту сторону гор, так называемых Таврийских гор, почитают некое священное место, посвященное неведомо какому богу, и там собираются два раза в год. Один из этих праздников продолжается целый месяц и празднуется почти до середины весны, когда солнце входит в созвездие Тельца. А второй праздник длится два месяца. Его отмечают после летнего солнцеворота. Во время этого праздника они полностью соблюдают мир, не только между собою, но и со всеми людьми, живущими в их стране. Они говорят, что и дикие звери хранят в это время мир, и не только с людьми, но и между собою. Ноннос рассказывает и о многом ином удивительном, ничем не отличающемся от мифов». Разумеется, Фотий показывает скепсис относительно хранения мира не только людьми, но и животными, однако для нас важен его интерес к исповеданию рядом арабов веры в некоего бога, которая требует соблюдения мира как минимум в течение двух месяцев. Учитывая, что ислам является религией войны, не исключено, что Фотий интересовался возможностью альтернативной религии для арабов, связанной с их прошлым, как своеобразным идеологическим оружием. Доказательством этого является поддержка византийцами хуррамитов — носителей синкретической религии, которая объединяла в себе элементы ислама, зороастризма, манихейства и христианства [Петрушевский 1966: 277]. Пожалуй, только экскурс относительно чернокожих пигмеев — жителей острова Фарасана в Аравийском море — носит чисто этнографический характер.

В заключение отметим, что Прокопий Кесарийский передает рассказ о посольстве Нонна совершенно по-другому. «Тогда же, когда над эфиопами царствовал еще Еллисфей, а над омиритами Есимифей, василевс Юстиниан отправил к ним послом Юлиана и просил их обоих как единоверцев помочь римлянам против воевавших с ними персов; он предложил, чтобы эфиопы покупали шелк, доставляемый из Индии, и продавали бы его римлянам; таким образом, они получали бы большие деньги, а римлянам дали бы только ту выгоду, что им не пришлось бы передавать врагам [персам] собственные свои богатства. Это тот самый шелк, из которого обыкновенно выделывают одежды, в древности эллины называли их мидийскими, теперь же называют сирийскими. От омиритов же Юстиниан требовал, чтобы они поставили филархом бежавшего из их страны Кайса и сами омириты и сарацины-маддины с большим войском вторглись бы в земли персов. Этот Кайс был из рода филархов и исключительно талантлив в военном деле; убив одного из родственников Есимифея, он бежал в страну совершенно пустынную. Еллисфей и Есимифей, оба обещали исполнить просьбу василевса и с этим отослали посла обратно, но ни тот, ни другой не сделали того, на что согласились. Эфиопам покупать шелк у индов было невозможно, так как персидские купцы, населяя соседнюю с индами страну, всегда оказываются у тех самых пристаней, куда индийские корабли причаливают прежде всего, и обычно покупают у них все грузы; а омиритам показалось трудным совершить многодневный путь по пустынной стране и затем напасть на людей, намного более воинственных, чем они сами. И впоследствии, когда Авраам уже прочно укрепил свою власть, он много раз обещал василевсу Юстиниану напасть на персидскую землю; но один только раз начав поход, он тотчас же вернулся назад. Так обстояли у римлян дела с эфиопами и омиритами» [Прокопий 1993: 65].

Мы видим здесь общий пункт с рассказом Фотия: вербовка Кайса на службу византийцам. Однако Прокопий упоминает имя Юлиана и не говорит о Нонносе. Юлиан был братом Сума, командующего войсками в Палестине Второй. По мнению Э. Штейна и Н.В. Пигулевской, его посольство имело место между 525 и 531 гг., скорее всего в 526–527 г. [Stein 1950: 300; Пигулевская 1964: 148–150]

и преследовало главным образом коммерческие цели, ибо Византия, в которую шелк доставлялся через Иран, намеревалась получать его через эфиопов. Объяснить подобное молчание Прокопия, учитывая тот важный факт, что он был современником Нонноса, затруднительно. Учитывая свидетельства Фотия, Малалы и Феофана, мы вынуждены признать, что посольство все же возглавил Ноннос. Тогда умалчивание о нем может быть связано или с тем, что Ноннос попал в опалу, или с тем, что у Прокопия или его покровителя Велизария сложились неприязненные отношения с Нонносом. Учитывая сообщения Фотия о том, что Ноннос успешно справился с поручением и исправно служил императору Юстиниану, мы должны отказаться от первой возможности и предположить второй вариант.

Таким образом, из IV кодекса «Библиотеки» — пересказа Фотием истории Нонноса — мы можем сделать следующие выводы:

1. Фотий проявляет к Эфиопии географический и натуралистический интерес. Хотя он и упоминает, что некогда эфиопы и химьяриты были могущественными народами своего времени, тем не менее он умалчивает о политических событиях времени Елезвоя, как об освобождении им Награна, так и о совместном походе против персов, которые нам известны из других источников. Фотий подробно пересказывает сюжеты о слонах и климате, но политическая мощь Аксума его не интересует, вероятно, в силу ее отсутствия в середине IX в. Судя по всему, Аксум как возможный политический союзник в это время ромеев не интересовал.

2. Гораздо больше внимания Фотий уделяет арабам, в особенности рассказу о приглашении Кайса на византийскую службу и его прибытии в Константинополь. Это может быть связано с политическим интересом к вербовке арабских вождей и арабских племен.

Кодекс 4.

Прочел истории Нонноса, в которой он рассказывает о своем посольстве к эфиопам¹⁶ и химьяритам¹⁷, и сарацинам, сильнейшим народам того времени, а также к другим восточным народам. Тогда Ромейское государство унаследовал Юстиниан. Вождем¹⁸ сарацин был Кайс, потомок Арефы, также вождя, к которому дед Нонноса был отправлен с посольством от царствовавшего тогда Анастасия. Но и отец Нонноса был [послан] как посол к Аламундару¹⁹, вождю сарацин и спас двух ромейских военачальников — Тимострата и Иоанна, взятых в плен по закону войны. Освобождением военачальников он послужил царю Юстину.

А Кайс, к которому был послан Ноннос, предводительствовал самым значительными племенами среди сарацин — киндитами²⁰ и маадинами. К этому же Кайсу был отправлен Юстинианом и отец Нонноса до его избрания послом и заключил мирный договор, по которому взял в заложники сына Кайса (по имени Мавия) и послал его к Юстиниану в Византий. Через некоторое время с посольством был отправлен Ноннос с двумя задачами: если возможно, привести Кайса к императору и добраться к царю аксумитов (тогда этим народом правил Элесбаас), а при этом проникнуть и химьяритам.

Аксум — весьма великий город, своего рода столица всей Эфиопии, лежит же южнее и восточнее державы ромеев.

Ноннос, много раз страдая от засад язычников и частых нападений диких зверей и часто попадая в затруднительное положение, тем не менее исполнил задуманное и целым вернулся на родину. Ведь Кайс после второго к нему посольства Авраама пришел в Византий и, разделив власть над племенем между своими братьями Амвром

¹⁵ В комментариях оставлено то, то не прокомментировано в основном тексте статьи.

¹⁶ Об Эфиопии VI в. см., в частности: [Французов 2000] (далее — ПЭ).

¹⁷ В тексте: «америтам» — αμερίταις.

¹⁸ Буквально «филарх», «вождь племени» (φίλαρχος).

¹⁹ Его арабское имя — Аль Мунзир.

²⁰ В тексте: Хиндины (χινδινοί).

и Езидом, сам принял от царя военную власть над Палестиной, приведя с собой множество своих подданных.

Он также говорит, что древние называли сандалии «сапогом»²¹, а тюрбан — «фасолью»²².

Также он рассказывает, что большинство сарацин, живущих в Финикии и вокруг нее, а также по ту сторону гор, так называемых Таврийских гор, почитают некое священное место, посвященное неведомо какому богу и там собираются два раза в год. Один из этих праздников продолжается целый месяц и празднуется почти до середины весны, когда солнце входит в созвездие Тельца. А второй праздник длится два месяца. Его отмечают после летнего солнцестояния. Во время этого праздника они полностью соблюдают мир, не только между собою, но и со всеми людьми, живущими в их стране. Они говорят, что и дикие звери хранят в это время мир, и не только с людьми, но и между собою. Ноннос рассказывает и о многом ином удивительном, ничем не отличающемся от мифов.

Он говорит, что Адулис²³ отстоит от Аксума на пятнадцать дней пути. Когда же Ноннос со своими спутниками направлялся в Аксум, то у деревни, называемой Аве, лежащей посередине Аксума и Адулиса он увидел необыкновенное зрелище: огромное стадо слонов — почти пять тысяч. Эти слоны паслись на просторной равнине, и никому из путников было невозможно ни миновать их, ни прогнать с пастбища. Вот какое зрелище ожидало их на середине пути.

Следует рассказать о климате²⁴, изменяющемся от Аве до Аксума. Ведь он представляет резкую противоположность между зимой и летом. Ведь когда солнце проходит знаки Рака, и Льва и Девы, то до Аве, как и у нас в воздухе господствуют жар и сухость. От Аве и до Аксума над всей Эфиопией царствует суровая зима, но не целый день, а начиная от полудня в воздухе собираются облака и затапливают землю ливнями.

²¹ ἀρβύλας.

²² φακίόλιν.

²³ Возник в III в. до н. э. В I–VII в. — основной порт Аксумского царства. О нем подробно пишет Косма Индикоплов. Вероятно, погиб в огне во время мусульманского нашествия 640 г.

²⁴ Буквально «растворение воздуха» (κράσις τῶν ἀέρων).

Именно тогда и Нил, приходя в Египет обильно разливается и орошает землю. Когда же солнце проходит знаки Козерога, Водолея и Рыб, то наоборот, от Адулиса и до Аве небо дождями заливает землю, а от Аве до Аксума и в прочей Эфиопии — лето и тогда земля приносит жителям свои прекрасные плоды.

Когда же Ноннос плыл от Фарсана²⁵ и причалил к последнему из островов, то с ним произошло чудо, о котором удивительно и слушать. Встретились ему некие [существа], имеющие человеческий вид и облик, но очень маленькие ростом и черные кожей, покрытые волосами по всему телу. За мужчинами следовали похожие на них женщины и дети — еще более маленькие, чем мужчины. Все они были голыми, однако взрослые мужчины и женщины покрывали свой стыд маленькими кусочками кожи. Они ни в чем не показывали дикости или звериного характера, но обладали языком, хотя и человеческим, но неизвестным для их соседей, тем более — для тех, кто был с Нонносом. Они добывали пропитание благодаря морским раковинам и рыбам, выбрасываемым на остров с моря. У них не было никакой дерзости, но, глядя на наших людей, они трепетали от удивления, как если бы мы были гигантскими животными.

Литература

- Аравийская старина. М.: Наука, 1983.
- Болотов В.В.* Лекции по истории древней Церкви. Т. 2. СПб.: Изд-во Валаамского монастыря, 1994.
- Василик В.В.* Семнадцатая гомилия патриарха Фотия // *Studia Slavica et Balcanica Petropolitana*. 2011. № 1 (9). С. 73–92.
- Гибб Х.А.* Арабская литература. Классический период. М.: Наука, 1960.
- Грязневич П.А.* Развитие исторического сознания арабов (VI–VIII в.) // *Очерки истории арабской культуры V–XII в.* М.: Наука, 1982. С. 87–89.
- История Африки. Хрестоматия М.: Наука, 1979.
- Кобищанов Ю.М.* Аксум. М.: Наука, 1966.
- Кобищанов Ю.М.* Северо-Восточная Африка в раннесредневековом мире: VI — середина VII в. М.: Наука, 1970.

²⁵ Вероятно, речь идет об островах Фарасан в Аравийском море, жители которого, действительно, малы ростом и живут благодаря добыче жемчуга и черепах.

Крымский А.Е. История арабов и арабской литературы, светской и духовной. Ч. 1. М.: тип. «Красного календаря», 1911.

Кузенков 2003 — *Патриарх Фотий*. Две гомилии «На нашествие росов» / подгот. текстов П.В. Кузенкова // Древнейшие государства Восточной Европы: 2000 г.: проблемы источниковедения / отв. ред. Л.В. Столярова. М.: Вост. лит-ра, 2003. С. 15–68.

Петрушевский Д.И. Ислам в Иране. Л.: Изд-во ЛГУ, 1966.

Пигулевская Н.В. Византия на путях в Индию. М.; Л.: АН СССР, 1951.

Пигулевская Н.В. Арабы у границ Византии и Ирана в IV–VI вв. М.; Л.: Наука, 1964.

Прокопий Кесарийский. Война с персами. Война с вандалами. Тайная история. М.: Наука, 1993.

Россейкин Ф.М. Первое правление Фотия, патриарха Константинопольского. Сергиев Посад: тип. Св.-Тр. Сергиевой Лавры, 1915.

Фильштинский И.М. История арабов и Халифата (750–1517 гг.). 3-е изд., испр. и доп. М.: АСТ; Восток-Запад, 2008.

Французов С.А. Адулис // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия». Т. 1. М., 2000. С. 326–327.

Французов С.А. Аксум // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия». Т. 1. С. 413–414.

Французов С.А. Елезвой // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия». Т. 18. С. 288–310.

Чернецов С.Б. Эфиопия в первые шестнадцать веков нашей эры. СПб.: МАЭ РАН, 2004.

Βασιλόπουλος Κ. Ὁ μέγας Φώτιος. Αθήναι, 1977.

Βούλγαρης Σπ. Ὁ μέγας Φώτιος, ὡς ἐκκλησιαστικὸς καὶ ἔθνος ἀγώνιστής. Αθήναι, 1977.

Briquel-Chatonnet F. La persécution des chrétiens de Najran et la chronologie himyarite // *Aram Periodical*. Leuven, 1999/2000. Vol. 11/12. P. 31–81.

Cosmas Indicopleustès. Topographie chrétienne. Paris: Cerf, 1973. (Sources chrétiennes, 197).

Doresse J. Elesbaan // *Dictionnaire d' Histoire et Geographie Ecclesiastique*. T. 15. Paris, 1930. Col. 135–143.

Dvornik F. Photian Schism. History and Legend. Oxford, 1948.

Hergenröter J. Photius. Sein Leben und Werke. Regensburg, 1867–1876.

- Kitchen K.A.* Documentation for Ancient Arabia. Liverpool, 1994.
- Laqueur S.N.* Nonnosos // Pauly-Wissowa Reallexikon. 1937. T. XVII. Col. 920.
- Λαοῦρδας Κ.* Φωτίου ὁμιλίαι. Θεσσαλονίκη, 1958.
- Munro-Hay S.* Aksum African Civilization of late Antiquity. Edinburgh, 1991.
- Nonossus.* Fragmenta / ed. K. Müller // Fragmenta Historicorum Graecorum. 4. Paris: Didot, 1841–1870. P. 178–180. Fr. 1–2. Fragmentum e Ioanne Malala (fr. 1). P. 178–179. Fragmentum e Photio (fr. 2). P. 179–180.
- Pietschmann F.* Aua Pauly-Wissowa. 1894. T. II. Col. 2263.
- Photius.* Bibliothéque / ed. Par H. Henri. T. 1–5. Paris, 1958–1962.
- Robin Ch. J., Beaucamp J., Fiaccadori G.* Kaleb // Encyclopedia Aethiopica. 2003. Vol. 3. P. 329–332.
- Sergew Hable Selassie.* Ancient and Medieval Ethiopian History to 1270. Addis-Ababa, 1972.
- Shahid I.* Byzantium and the Arabs in the VI c. Vol. 2. Washington: Dumbarton Oak Center, 1995.
- Stein E.* Histoire du Bas-Empire. II. De la disparition de l'empire d'Occident à la mort de Justinien (476–565). Paris: Desclee, de Brower, 1950.
- White Despina Stratoudaki.* Patriarch Photios of Constantinople, His Life, Scholarly Contributions, and Correspondence, Together with a Translation of Fifty-two of His Letters. Athens, 2007.

В.В. Василик

ЭФИОПИЯ И СОПРЕДЕЛЬНЫЕ СТРАНЫ В ТРЕТЬЕМ КОДЕКСЕ «БИБЛИОТЕКИ» ФОТИЯ

The subject of the article is analysis of the 4 th Codex of Patriarch Photius' Library, dedicated to the History of Nonnosus — an ambassador of emperors Justin I and Justinian I to Ethiopian king Kaleb (Ella Asbaha) and to Arabian chieftans — Kais and others. On the base of historical sources the author regards a possible character of quoting of Nonnosus by Photius in the context of his epoch. The author comes to the conclusion that Photius was great deal more interested with information about Arabs, than that of about Ehiopians. A special interest of Photius was caused by stories about attracting the Arabian sheikhs to the Byzantine service and pre-Islamic religion of Arabs. Axum was

not regarded by Byzantians in the IX century as a potential ally, because it was in the deepest decay. As it concerns Ethiopia, Photius restricts himself with some rather interesting geographic sketches.

Keywords: Nonnosus, Ethiopia, Arabia, Arabian tribes, Byzantium, Ella-Asbaha, Justinian, Kais, embassy, war, political union, Geography, description, quoting.

Е.В. Гусарова

ЗАМЕТКИ ПО ИСТОРИИ АБИССИНСКОГО МОНАСТЫРЯ В ИЕРУСАЛИМЕ

Эфиопская церковь получила право на содержание своей обители в Святой Земле еще в XII в. Исследованием истории эфиопского подворья в Иерусалиме изначально занимался Б.А. Тураев, а позднее — еще несколько исследователей. В недавнее время были обнаружены документы, имеющие отношение к абиссинскому монастырю. Они связаны с активизировавшимися во второй половине XIX в. российско-эфиопскими отношениями. Немалую роль в этом процессе сыграл небезызвестный Н.И. Ашинов, прилагавший усилия для налаживания сношений между Российской империей и Эфиопским царством. В силу значительной удаленности Эфиопии и препятствий, связанных с присутствием колониальных держав в Красном море, внимание Н.И. Ашинова привлек абиссинский монастырь в Иерусалиме, с которым он и наладил взаимовыгодное сотрудничество. Обнаруженные документы помогают пролить свет на некоторые аспекты жизни эфиопского подворья рассматриваемого периода и, в частности, исправить досадные неточности, закрававшиеся в публикации, связанные с этой тематикой.

Ключевые слова: Эфиопия, Иерусалим, эфиопистика, история Эфиопии, эфиопские хроники, Эфиопская церковь, рукописи, международные отношения, церковные связи, монашество.

Эфиопская церковь вслед за Коптской получила право на содержание своей обители в Святой Земле еще в XII в.¹ Основные вехи

¹ Б.А. Тураев говорит, что эти события произошли во время правления в Сирии египетских султанов, в частности во времена Саладдина (1174–1193), не приводя конкретной датировки [Тураев 1903: 115]. При этом он ссылается на труды Порфирия Успенского и Неофита Кипрского. Неофит Кипрский пространно повествует об истории образования эфиопского подворья и о ссорах между монахами разных вероисповеданий [Рассказ Неофита Кипрского 1901: 6–9, 18–19]. Порфирий Успенский же повествует (со слов секретаря Иерусалимского Синода монаха Анфима) о том, как армяне отняли «пронырством и деньгами» принадлежавшие эфиопам святыни в Иерусалиме и Вифлееме [Книга бытия моего 1894: 655].

истории эфиопского подворья освещены Б.А. Тураевым в работе о деятельности эфиопского подворья в связи с обнаруженными им письменными источниками [Тураев 1903: 115–132]. Его исследование основывалось на текстах, найденных этим замечательным русским востоковедом на листах рукописных кодексов (в форме приписок к основному тексту), выполненных монахами-эфиопами в Иерусалиме, а также на данных, собранных Порфирием Успенским, Неофитом Кипрским и другими путешественниками. Приписки аналогичного происхождения не уникальны и встречаются в других собраниях рукописей, в частности в собрании Парижской национальной библиотеки.

Источники, исследованные и частично приведенные в оригинальной графике и в переводе на русский язык Б. А. Тураевым в составленном им каталоге рукописей Санкт-Петербурга [Тураев 1906: 12–13], охватывают период с XIII до XVI вв. Кратко автор касается и последующей истории монастыря.

Со временем сведения об эфиопском монастыре становятся менее конкретными. Известно, что в XVII–XVIII и первой половине XIX в. эфиопское подворье фактически пришло в упадок. С одной стороны, в Святой Земле произошли изменения как с точки зрения религиозной, так и политической. С другой стороны, во время почти столетнего периода политической раздробленности, начавшейся в середине XVIII столетия, Эфиопия вряд ли могла иметь регулярные сношения со столь отдаленным регионом, как, впрочем, и с материнской Церковью в Египте, и тем более помогать монахам материально. Стоит вспомнить хотя бы тот факт, что с 1803 по 1817 г., с момента смерти абуны Иоасафа и до прибытия *аббы* Кирилла, митрополичий престол в Эфиопии был вакантным. Более того, после 1820 г. эфиопское подворье было подвергнуто гонениям в силу ряда обстоятельств (в частности, по сообщению Порфирия Успенского, один эфиопский монах убил мусульманского муллу, который возгласами с минарета мешал ему возносить молитвы Господу). Монахи с этого момента практически были брошены на произвол судьбы, не имея средств к существованию и какой-либо поддержки. В это время часть Храма Господня, принадлежавшая эфиопам, была «прибрана к рукам» коптами, их собратьями по вере. Кратко об этих

событиях сообщает Б.А. Тураев в своей статье [Тураев 1903: 115–132, 123–129].

К середине XIX в. ситуация усугубилась развитием колониальных захватов обширных территорий на юго-западе Азиатского континента и северо-востоке Африканского и, как следствие, контролем Красноморского побережья колониальными державами. Следует отметить, что в отсутствии связи с митрополией эфиопское подворье бедствовало, так как оно существовало в основном за счет присылаемых даров от эфиопских монархов и близких ему доктринально Квесквямских монастырей близ Гондара в Эфиопии и эфиопского подворья св. Георгия и Мины в квартале Хара-Завила в Каире. Пожалуй, это был наиболее драматичный для эфиопского подворья период. Иерусалим находился на значительном расстоянии от Эфиопии, и монахи временами вынуждены были влачить жалкое существование, зачастую живя за счет милостыни и подаваний.

Об этом периоде и о печальном положении эфиопов в Святой Земле свидетельствует документ, обнаруженный нами в отделе рукописей Российской национальной библиотеки (далее — РНБ). О нем и об истории его бытования нам хотелось бы поговорить отдельно.

Широко и скандально известный путешественник и авантюрист Н.И. Ашинов, одержимый идеей (впрочем, вполне реальной) основания на Красноморском побережье российской военно-морской базы, искал всевозможные пути сближения Российской империи с Эфиопией, что, кроме прочего, принесло бы пользу для реализации главного дела его жизни — способствовало бы оказанию ему поддержки со стороны российских властей, как светских, так и церковных, которой он безуспешно добивался. С этой целью он решил привезти в Россию на празднование 900-летия крещения Руси религиозную депутацию из Эфиопии. Послав соответствующие письма Иоанну IV и *расу* Алуле, он так и не дождался от них ответа. Тогда Ашинов решил явиться в Россию в сопровождении подставных лиц из эфиопского монастыря в Иерусалиме. Он приехал в Иерусалим и связался с живущими там эфиопскими монахами, которые, конечно, дали согласие на участие в этой аванюре. Начальником абиссинской миссии в Иерусалиме в 1880-х годах был архимандрит Георгий, *абба*

Валда Сымайт². Он и отправил несколько эфиопских монахов с Ашиновым в Петербург. Кроме того, с ними он передал письма некоторым русским официальным лицам и российскому императору Александру III³. В рамках данного исследования мы поговорим о двух из них. Первое было обнаружено в фонде Ашинова, хранящемся в РНБ⁴. Этот документ⁵ представляет собой текст на амхарском языке, написанный черными чернилами на одной стороне бумажного листа, с конвертом и сургучовой печатью на нем. Автор письма — вышеупомянутый архимандрит Эфиопской церкви в Иерусалиме Георгий. Письмо было привезено в Петербург духовной миссией в лице двух монахов из эфиопского подворья в Иерусалиме, организованной Н.И. Ашиновым. Их приезд в Россию был приурочен к празднованию 900-летия крещения Руси. 13 июня 1888 г. миссия покинула Константинополь, а на 14 августа было назначено представление гостей Александру III.

По содержанию документ представляет собой прошение, обращенное к российскому императору, которого автор именует на восточный манер «царем Московским»⁶. На сургучовой печати на конверте, как и на печати на самом письме, значится в арабской графике: *кес Джирджис ал-Хабаш бил-Кудс ал-шариф* («Священник Георгий Абиссинский в честном Израиле») и в эфиопской графике *Абба Валда Сымайт мемхыр за-иерусалем* («Абба Валда Сымайт (Чадо мученика), священник Иерусалимский»). В известной нам литературе указано, что Валда Сымайт был главой эфиопской монашеской общины в 1884–1902 гг. [Французов 2018; Pedersen 1975: 19, 22–23; Prouty 1986: 255].

² Оба его имени мы находим на оттиске его печати, о чем будет сказано подробнее ниже.

³ Часть этих писем, по всей вероятности, хранится в АВГР.

⁴ В отделе рукописей РНБ хранится архив, состоящий из документов Азиатского департамента Министерства иностранных дел. Из него была выделена часть, касающаяся деятельности Н.И. Ашинова на Африканском Роге — ОР РНБ, ф. 1950-20(4). В этом архиве содержатся многочисленные телеграммы, официальные донесения, сообщения и описания Эфиопии.

⁵ ОР РНБ, ф. 1950-20(4), л. 2–3.

⁶ Несмотря на то что столицей Российской империи был Петербург, на Востоке традиционно считали центром земли Русской Москву.

На лицевой стороне плотного бумажного конверта (л. 3) текст коричневыми чернилами в эфиопской графике: ይድረስ፡- / ኃበ፡- ንጉሥ፡- መዋፂ፡- በውስተ፡- ፀብእ፡- ዓሌክ / ሳንድርያ፡- ንጉሠ፡- ነገ/ሥት፡- ዘመስኮብ፡፡ :: (Предназначено для царя победоносного в битве Александру, царю царей московскому). Ниже синим карандашом по-русски: «Передали мне Абиссинские монахи».

Здесь мы считаем уместным привести полный текст этого документа с переводом (выполненным нами).

ሰብሐት፡- ለእግዚብሔር፡- (sic!) ዘለዓለም፡- አሜን፡፡ /
 ኃበ፡- ጽኑዕ፡- ንጉሥ፡- መዋፂ፡- በውስተ፡- ፀብእ፡- ዓሌክሳንድርያ፡-
 ንጉሠ፡- ነገ / ሥት፡- ዘመስኮብ፡- አርቶዶክሳዊ፡- ርቱዓ፡- ሃይማኖት፡-
 ሕየው፡- አባ፡- ነጋ / ሢ፡- ሽሕ፡- ዓመት፡- ያንግሥልን፡- ክርስቶስ፡-
 ብለን፡- ዕጅ፡- እንሳለን፡፡ / እኛ፡- በኢየሩሳሌም፡- የምንኖር፡- የኢትዮጵያ፡-
 ሰዎች፡- ከብዙ፡- ዘመን፡- / ጀምሮ፡- ከመንግሥተዎ፡- ጽላ፡- አርፈን፡-
 የባንዴራዎ፡- ሕማዮች፡-ሁኅን፡- ልንኖር፡- ስነመኝ፡- እንኖር፡- ነበረ፡-
 ከዚህም፡- የተነሳ፡- ወይከበረች፡- / መንግሥተ፡- ኢትዮጵያ፡- ወይንጉሣዮችን፡-
 ጻፍነ፡- ወይከበረች፡- መንግሥ / ተዎ፡- ሊጽፉልን፡- ንጉሣዮችንም፡-
 ወረቀታችንን፡- አይተው፡- ወይከበረች፡- / መንግሥተዎ፡- ከ፲፩ዓመት፡-
 አስቀድሞ፡- ሁለት፡- ሶስት፡- ጊዜ፡- ወረቀት፡- / ጽፈው፡-ሰዎቹን፡-
 ይጠብቁልኝ፡- የሚል፡- የወርቅ፡- መስቀል፡- አድርገው፡- ሰደዱ፡-
 ያመጣሁትም፡- ተላኪው፡- እኔ፡- ነኝ፡- ለሞተው፡- ኩንሰል፡- -/
 ለአርሽማንድሪጢ፡- ለዕጦን፡- አድርገን፡- ሰጠነ፡- አላደረሱትም፡- እ /
 ንደሆን፡- ምላሽ፡- ሳይመጣ፡- ቀረ፡- በዚህ፡- ምክንያት፡- ንጉሣዮችን፡- አ /
 ዘኑ፡- እኛም፡- ዋሾች፡- ተባልነ፡- ይህ፡- ኩሉ፡- መሆኑ፡- ግን፡- ከአስተር
 / ንሚዎች፡- ክፉት፡- ነው፡፡ ዛሬ፡- ግን፡- ልሁል፡- እግዚአብሔር፡- ክ /
 ብር፡- ምስጋና፡- ይግባውና፡- የኛንም፡- ተምኔት፡- ሊፈጽም፡- በአባ /
 ቶቻቸን፡- እንደጻፈ፡- በፍጻሜ፡- ዘመን፡- መስኮብና፡- ኢትዮጵያ፡- አ /
 ንድ፡- ይሆናሉ፡- ተብሎ፡- የተነገረውንም፡- ኢያዴርግ፡- ቢውድ፡- በመ /
 ካከላችን፡- ፍቅር፡- ተጀመረ፡- እጅግ፡- ደስ፡- አለን፡- መስኮብን፡- አ /
 ጥብቀን፡- እንወዳልንና፡- የተጀመረውን፡- ፍቅር፡- ይፈጽምልን፡- አ / ሜን፡፡
 አሁን፡- ግን፡- እግዚአብሔር፡- ያሳየዎ፡- ኢጣልያኖች፡- / ወይ፡- አይዋኑ፡-
 ወይ፡- የሰው፡- አገር፡- አይለቁ፡- መንገድ፡- ዘግተ / ውብን፡- በረኃብ፡-
 ሊፈጁን፡- ሆነ፡- የሚያበድረን፡- ዘመድ፡- አጥተን፡- እኛም፡- ልንበተን፡-
 ነው፡- የጀመርነውም፡- ቤተ፡- ክርስቲ / ያን፡- ቁሞ፡- ቀረ፡- የምንጨርስበት፡-
 አጥተን፡፡ ስለዚህ፡- ከከበ/ረች፡- መንግሥተዎ፡- ረደትነት፡- እንፈልጋለን፡፡
 በቀኝ፡- በግራ፡- / በፊት፡- በኋላ፡- የሚነሱ፡- የመንግሥተዎን፡- ጸላቶች፡-

በኃይለ:- / መስቀለ:- እግዚእነ:- ኢየሱስ:- ክርስቶስ:- ያሳፍራቸው:-
አሜን:- / ተጽሕፈ:- አመ:- ጳውጊላግዳት:- / በጊወጃጃወጃግመተ:- ምስረት:- -/
በኢየሩሳሌም:- ቅድስት:: ጊዮርጊስ:- አርሽማንዲሪጢ:- ኢት/ዮጵያዊ::

Ниже находится оттиск личной печати архимандрита Георгия и еще две строки эфиопского текста.

እንኳን:- ብርሃኑን:- አሳዩዎ:- ዓመቱን:- ይድግመዎ:- አሜን:-

«Слава Господу во веки веков, аминь.

К могущественному царю, победоносному в битве Александру⁷, царю царей московскому ортодоксальному правой веры, да дарует ему Христос дни жизни на троне⁸ в тысячу лет, возносим мы хвалу. Мы — эфиопские люди, живущие в Иерусалиме. С древних времен мы знаем о величии вашего царства, и мы желали бы жить под покровительством Вашего флага. Поэтому мы, славное Эфиопское царство и царь наш еще 11 лет назад два-три раза писали вашему славному царству письма, в которых (царь) просил покровительства его подданным. И крест золотой был с ним (с письмом) отправлен. Доставил его я иерусалимскому покойному (ныне) консулу⁹. Доставили ли его архимандриту, я не знаю, ибо ответа не пришло. По этой причине наш царь обвинил нас в обмане. Мы же знаем, что все это произошло из-за плохой работы переводчиков. Ныне же Всевышний Господь славный внял нам милостью своей, и мы не перестанем верить, что написанное (завещанное) отцами нашими исполнится, и что Эфиопия и Московия в конце концов будут едины. Мы очень радуемся тому, что началась дружба между нами. Мы любим Московию и да не прекратится дружба между нами, аминь. Теперь же Господь да рассудит, итальянцы и не ведут военных действий, и не уходят, чтобы оставить нашу страну. Они прервали наше сообщение и хотят обречь нас на голод. Не найдя, кто бы дал нам средства, мы собираемся разойтись, и строительство церкви нашей остановлено из-за отсутствия денег. В связи с этим мы и ждем помощи от славного царства Вашего. И да уничтожит силою креста Господь наш Иисус Христос всех врагов Ваших, восставших против Вас слева и справа, спереди и сзади. Аминь.

Написано (сие) 22 гэнбота в 1880 году милости в Святом Иерусалиме.

Георгий, архимандрит эфиопский».

После оттиска печати: «Да просветит Вас свет (Божий) и да продлятся годы Ваши и да будете Вы править вечно, аминь».

Еще одно письмо *аббы* Георгия, адресованное обер-прокурору Святейшего Синода К.П. Победоносцеву, было опубликовано А.В. Хренковым в сборнике документов, касающихся российско-эфиопских отношений [Хренков 1998: 100–101]⁷. Оно было привезено в Петербург той же духовной миссией из эфиопского подворья в Иерусалиме, организованной Н.И. Ашиновым⁸. Письмо хранится в РГИА⁹. В примечании А.В. Хренков сообщает, что перевод с амхарского для него выполнил его московский коллега¹⁰. Переводчик не приводит подписи и, кроме того, дает очень вольный перевод письма, искажающий его смысл¹¹. Мы ознакомились с оригиналом этого письма. Согласно дате, оно было написано в тот же день, что и предыдущее, хранящееся ныне в РНБ. Подписано оно также архимандритом Гиоргисом и снабжено оттиском идентичной печати под текстом. Разница лишь в том, что оттиск печати на конверте выполнен не на сургуче, а чернилами. Кроме того, это письмо написано на бумаге в клетку.

Содержание двух писем схоже, а некоторые пассажи почти дословно повторяют друг друга, но письмо государю больше по объ-

⁷ Приложение к документу № 17 (донесение посла России в Турции А.И. Нелидова министру иностранных дел Н.К. Гирсу). Составитель сборника А.В. Хренков в именном указателе именуется автором письма «абба Уолдэ Гиоргис Уольдэ Сыммат» [Российско-эфиопские отношения 1998: 559].

⁸ По мнению А.В. Хренкова, письмо было передано в Святейший Синод 13 сентября 1888 г.

⁹ Ссылка на фонд в сборнике документов [Хренков 1998: 101] неполная. Актуальное место хранения: РГИА, ф. 797 Канцелярия обер-прокурора Синода, оп. 58, отд. II, стол 3, д. 180, л. 13–14.

¹⁰ Сотрудник Института Африки Н.И. Рогожин.

¹¹ Вероятнее всего, дело в том, что Хренков (согласно листу использования) знакомился с документами Российского государственного исторического архива в 1985 г., более десяти лет до выхода сборника документов.

ему. На конверте¹² надпись типографской печатью на русском языке: «Благословение Св. Града Иерусалима». Ниже ይደረስ:- ኃበ:- ርእሰ:- መኳንንት:- ጅረራል:- ቍስጣንጢን:- / ጳጥሮዎች:- Перевод: «Да достигнет (письмо это) главу вельмож, генерала Константина Петровича». Ниже чернильный оттиск печати архимандрита Георгия. Далее следует текст письма и его перевод, выполненный нами.

ይደረስ:- ኃበ:- ርእሰ:- መኳንንት:- ወመሳፍንት:- ራስ:- ቍስጣንጢ
/ ን:- ጳጥሮዎች:- ባቢደኖስፍ:- መድኃኒ:- ዓለም:- ዕድሜና:- / ጤና:-
ይሰጥልን:- ብለን:- ዕጅ:- እንሳለን:: እኛ:- ኩብዙ:- / ዘመን:- ጀምረን:-
ከመንግሥታችሁ:- ጽላ:- አርፈን:- ልንኖር:- የመስኮብ:- ሕማዎች:-
ልንምን:- ስለወደድኑ:- ወደን / ጉዳችን:- ጻፍን:- ወረቀተ:- ኢስዳልን:-
ንጉዳችንም:- ሁለ / ት:- ሶስት:- ጊዜ:- ወረቀት:- ጽፈው:- የወርቅ:-
መስቀል:- አድር / ገው:- ወደከበሩ:- ንጉሠ:- ነገሥት:- ዓሌክሳንድርያ:-
ሰደ/ዳልን:- ያመጣሁትም:- እኔ:- ነኝ:- ለኢየሩሳሌሙ:- ለሞተ /
ው:- ጅረናር:- ሰጠን:- ይደረስ:- አይደርስ:- አላወቅንም:- ም /
ላሽ:- ስላልመጣልን:- በዚህ:- ምክንያት:- አዝን:- ኖርን:- እስከ:- /
ዛሬ:- ድረስ:: ዛሬ:- ግን:- ልዑል:- እግዚአብሔር:- ክብር:- ይ /
ግባውና:- በአባቶቻችን:- የተጻፈውን:- ሊፈጽም:- ስለወደደ:- በመንግሥተ:-
ኢትዮጵያና:- በመንግሥተ:- ሩስያ:- / መካከል:- ፍቅር:- ጀመረልን:-
እጅግ:- ደስ:- አለን:- መስኮብ/ን:- አጥብቀን:- እንወዳለንና:: ስለዚህ:-
ዛሬ:- ኢጣልያ / ች:- መንገድ:- ዘግተውብን:- መስሩፍ:- አልቆብን:- ቤተክር
/ ስቲያናችንን:- የምንጨርስበት:- ገንዘብ:- አጥተን:- ብንቸግር:- ፍጹም:-
ክርስቲያኖች:- ናችሁና:- ታዝዝልናላችሁ:- ብ / ለን:- ጽፈን:- ሰደናል:-
በዚህ:- ምክንያት:- የተጀመረው:- / ፍቅር:- ይፈጸማል:- እግዚአብሔር:-
ይዘንልዎ:- አ/ሜን:: ተጽሕፈ:- በ፲ወ፰፻ወ፹ዓመተ:- ምሕረት:- አመ:- ፳ወ፻
/ ለግንቦት:- በኢየሩሳሌም:- ቅድስት:: ጊዮርጊስ:- አርሽ/ማንዲሪጢ:-
ኢትዮጵያዊ::

«Да достигнет (письмо это) главу вельмож и царевичей, *раса* Константина Петровича Победоносцева¹³. Да дарует Нам Спаситель Мира здравие и долголетие, возносим мы хвалу.

¹² РГИА, ф. 797 Канцелярия обер-прокурора Синода, оп. 58, отд. II, стол 3, д. 180, л. 14.

¹³ Имя в эфиопской транслитерации искажено, но узнаваемо.

С древних времен мы знаем о величии вашего царства, и мы писали о том, что мы желали бы жить под покровительством Московии, Царю нашему, но он нам не ответил.

Царь наш два-три раза написал письмо и с ним отправил золотой крест к славному царю царей Александрию¹⁷. Доставил его я иерусалимскому покойному (ныне) генералу¹⁸. Было ли доставлено послание или не было, мы не ведаем, так как ответа до нас не дошло. И мы по сию пору очень из-за этого печалимся. Ныне же Всевышний Господь славный внял нам, написанное (завещанное) отцами нашими, дабы исполнилось, мы установили дружбу между двумя нашими царствами — Эфиопией и Россией. Мы очень радуемся этому и хотим жить под покровительством Московии.

Теперь же итальянцы прервали наше сообщение, средств¹⁹ для окончания (строительства) нашей церкви недостает, и тот факт, что деньги кончились, ставит нас в тяжелое положение. Вы христиане и напишите же нам ваши соображения. Если дружба, начавшаяся между нами, завершится, опечалится Господь. Аминь.

Написано (сие) в 1880 году милости 22 гэнбота в Святом Иерусалиме.

Георгий, архимандрит эфиопский».

Нужно отметить, что Георгий пишет по-эфиопски достаточно небрежно. Его орфография неоднородна (нерегулярна). Два имеющих в нашем распоряжении письма при сличении схожих пассажей выявляют замену букв в идентичных словах, различное написание грамматических показателей рода и числа глагольных форм, пропуск необходимых для передачи смысла слов и пр. С одной стороны, для человека такого высокого положения в церковной среде это удивительно. С другой стороны, это может быть связано с его арабским и мультиэтническим окружением в Иерусалиме и довольно редкими контактами с Эфиопией, что привело к недостатку практики родного языка.

Вернемся к истории эфиопского подворья. Иоанн IV (1872–1889), много сделавший для укрепления Эфиопии после окончания периода политической раздробленности и смуты, а в конце жизни защи-

тивший страну от махдистского вторжения, активно поддерживал Церковь как на родине, так и за ее пределами.

До нас дошли письма (всего 26), свидетельствующие о тесной связи Иоанна IV и эфиопского подворья в Иерусалиме (автор всех писем — Иоанн IV¹⁴). Они были переписаны позднее в дополнение к хронике царя Иоанна и опубликованы Байру Тафла вместе с текстом летописания в 1977 г. [A Chronicle of Emperor Yohannes IV (1872–89) 1977: 159–193], а их список в переводе на русский язык приведен в статье С.А. Французова [Французов 2018]. Из текста явствует, что к ряду писем прикладывались деньги на содержание церкви и на пропитание служителей подворья. Материальная помощь поступала в 1861, 1862, 1864, 1872, 1873, 1874, 1877, 1878 и 1879 гг. по эфиопскому летоисчислению, то есть по 1886 г. по григорианскому календарю. Некоторые письма адресованы Валда Сымаыту, другие — членам общины, причем в этом случае в письмах значилось, что деньги передаются через него (Валда Сымаыта). Следовательно, он имел значительную мобильность и перемещался между Иерусалимом и Эфиопией. В 1878 г. Иоанн в своем письме наказывает монахам Иерусалимской общины не принимать никаких решений без участия и ведома *аббы* Валда Сымаыта. Следовательно, этот год можно условно считать отправной датой, с которой он возглавил эфиопскую общину Иерусалима.

В рамках статьи мы не будем пытаться оценить количество переданных эфиопам в Иерусалим денежных сумм и ценностей, так как подсчеты уже были выполнены С.А. Французовым в его статье, упомянутой выше [Французов 2018]. В результате получилось, что Иоанн IV в течение 18 лет передал в Иерусалим сумму, равную годовому доходу Ливанского генерал-губернаторства, одной из процветающих провинций Османской империи [Французов 2018].

Исходя из вышесказанного в 1887 г. в эфиопское подворье не поступало материальной помощи из Эфиопии. Немалые же деньги, поступившие из Эфиопии в предыдущие два десятилетия, могли быть потрачены на строительство церкви (часовни) Пресвятой Богородицы в Иерусалиме, которое производилось как раз в эти годы.

¹⁴ Причем как после восшествия на престол, так и до этого.

Кроме того, монахам эфиопской общины не могло не быть известно, что с 1884 г. Иоанн IV боролся с попытками иностранной интервенции и вел ожесточенные бои с Махдистским Суданом на западных границах государства. Ждать помощи в такой ситуации было бессмысленно. Поэтому, вполне вероятно, что *абба* Валда Сымайт мог, пользуясь случаем, попросить поддержки у православного «царя Московского». Причем не только материальной, но и духовной.

Хотелось бы добавить, что благодаря знакомству с оригиналами двух писем *аббы* Георгия и письмами Иоанна IV стало возможным сделать некоторые небезыңтересные выводы. Во-первых, архимандрит Георгий, Валда Сымайт, являлся настоятелем эфиопского подворья с 1878 г. Он был известен царю Иоанну под вторым именем, по крайней мере так он к нему обращался в письмах. Вероятнее всего, Валда Сымайт — имя, данное ему в Эфиопии при крещении, а Георгий — имя, приобретенное при переходе в монашество. Валда Сымайт, скорее всего, принял постриг уже в Иерусалиме, в связи с этим имя Георгий написано на его печати в арабской графике, а Валда Сымайт — в эфиопской. Кроме того, немаловажен и факт церковных контактов Эфиопской церкви с Россией, пусть и не принесших ожидаемых архимандритом Георгием плодов.

Литература

Книга бытия моего. Дневники и автобиографические записки епископа Порфирия Успенского. Ч. I. С 3 мая 1841 по 1 мая 1844 г. / под ред. П.А. Сырку. СПб.: тип. Киришбаума, 1894.

Рассказ Неофита Кипрского о находящихся в Иерусалиме христианских вероисповеданиях и о ссорах их между собой по поводу мест поклонения / пер. с греч. П. Вл. Безобразова. СПб., 1901. (Православный Палестинский сборник. Материалы для истории Иерусалимской Патриархии XVI–XIX века. Т. XIX, I. Вып. 55).

Тураев Б.А. Абиссинский монастырь в Иерусалиме и его библиотека // Сообщения Императорского Православного Палестинского общества. Т. 14, ч. 2. СПб.: тип. В.Ф. Киришбаума, 1903. С. 115–132.

Тураев Б.А. Эфиопские рукописи в Санкт-Петербурге. СПб.: тип. Императорской АН, 1906. (Отд. отт. из ЗВОРАО. Т. 17).

Французов С.А. Иерусалимская надпись императора Эфиопии Иоанна IV // Актуальные проблемы мировой политики: сб. науч. ст. в честь 80-летия профессора В. С. Ягьи / под ред. Т.С. Немчиновой. Вып. 10. СПб.: СПбГУ, 2018. (В печати)

Российско-эфиопские отношения в XIX — начале XX в. Сборник документов / сост. А.В. Хренков. М.: Восточная литература, 1998.

A Chronicle of Emperor Yohannes IV (1872–1889) / ed. by Bairu Tafla. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1977. (Ethiopicische Forschungen, Bd. 1).

Pedersen K.S. Ethiopian Institutions in Jerusalem. Jerusalem: Franciscan Printing Press, 1975.

Prouty Ch. Empress Taytu and Menelik II. Ethiopia: 1883–1910. London; Trenton (N. J.): Red Sea Press, 1986.

E. V. Gusarova

SOME NOTES ON THE HISTORY OF ABYSSINIAN MONASTERY IN JERUSALEM

Ethiopian Church obtained the right to have a proper monastic community in the Terra Santa at least in 12th century. The history of the Ethiopian monastery in Jerusalem was studied by B. A. Turaev and afterwards by a series of other researchers. Recently some new documents, concerning the Abyssinian monastery were discovered. The documents are connected with the Russian-Ethiopian relations, that were particularly active in the second half of 19th century. A considerable role in the process played the notorious Nikolay I. Ashinov, who made considerable efforts to establish official and church relations between Russian Empire and Ethiopian Kingdom. Due to the fact that Ethiopia is quite distant from Russian Empire and to the presence of the colonial powers in the basin of Red Sea Nikolay I. Ashinov was attracted by the Abyssinian monastery in Jerusalem. So he managed to establish a mutually beneficial cooperation with the monks. The documents discovered should help to shed light on some aspects of the monastic community life in the period of time in question and to remove inaccuracies from the publications dedicated to the subject.

Keywords: Ethiopia, Jerusalem, Ethiopian studies, the history of Ethiopia, Ethiopian chronicles, Ethiopian Church, manuscripts, international relations, Church relations, monasticism.

А.С. Исаева-Иванова

ПЕЧАТИ ЭФИОПСКОЙ ЗНАТИ НА ПИСЬМАХ ИЗ СОБРАНИЯ А.В. КОРИАНДЕРА (ИВР РАН ЭФ. 92)

История сфрагистики Эфиопии гораздо моложе, чем европейская, и в ней много пробелов. Статья посвящена описанию печатей, которые использовались эфиопской знатью в конце XIX — начале XX в., на основе коллекции писем из собрания А.В. Кориандера (ИВР РАН Эф. 92). Особенностью эфиопской сфрагистики этого периода является наличие как женских, так и мужских печатей. Рассмотрен период правления императора Менелика II, в ходе которого печати как символы власти появились у всей окружающей его знати, куда, помимо семьи императора, входили также расы и деджазмачи. Приведены описания печатей императора и митрополита (мужские печати), царицы Таиту и дочери императора Заудиту (женские печати) и некоторых приближенных к императору сановников.

Ключевые слова: сфрагистика, Эфиопия, XIX–XX вв., Менелик II, мужская и женская печать.

История использования печатей в Эфиопии насчитывает несколько веков. Впервые о том, что цари Эфиопии в переписках с иностранными монархами предворяют свои письма рисунком креста, упоминается в хрониках начала XVII в. Ричард Панкхёрст в своей работе, посвященной императорским печатям, приводит в пример письмо царя Иясу I королю Франции Людовику XIV. В начале этого письма изображен крест, вписанный в квадрат, обрамленный надписью ኢየሱስ (iyasus). Такая практика была распространена в Эфиопии до того, как для печатей начали изготавливаться матрицы. Уже в конце XVII в. Хиоб Лудольф в своих записях упоминает царскую печать, на которой изображен лев, держащий в руках крест. Такой сюжет впоследствии будет использоваться во всех печатях эфиопских царей. Надписи на таких печатях были на арабском, коптском языках и геэзе, так как ими пользовались при переписке с иностранцами. О печатях других высокопоставленных лиц в этот период сведений нет [Pankhurst, 1973: 180–183].

С конца XVIII в. авторитет царской власти падает, наступает период феодальной раздробленности, соответственно властители отдельных княжеств обретают больше власти. К XIX в. Эфиопия была поделена на практически независимые друг от друга области, правитель каждой из которых имел свою печать. Генри Солт в своих работах упоминает, что даже в начале XIX в. знать Эфиопии использует нарисованный крест с надписью አዲስ in своих переписках, однако в письме раса Вельде Селласе королю Великобритании Георгу III от 1810 г. стоит его собственная печать с легендой на арабском языке [Pankhurst, 1973: 183].

Период расцвета использования печатей в Эфиопии пришелся на конец XIX — начало XX в., когда власть была сосредоточена в руках Менелика II. Это произошло в связи с тем, что при нем основана новая столица Аддис-Абеба, в которой была создана новая постоянная административная система. Для разросшегося чиновничьего аппарата печати стали необходимым символом власти. Также важная черта эфиопской сфрагистики этого периода — появление женских печатей: некоторые придворные дамы, став влиятельными персонами, обзавелись собственными печатями. Между мужскими и женскими печатями существовали довольно серьезные различия: изображения на мужских печатях в большинстве случаев указывали на занимаемую должность, в то время как на женских печатях чаще обыгрывалось имя владелицы.

Также стоит сказать несколько слов о технической стороне изготовления печатей того времени. Во-первых, часть печатей имеет инверсионный оттиск (то есть белое изображение на темном фоне). Матрица же других печатей изготавливалась методом гравировки, что давало возможность делать оттиск темного рисунка на белом фоне. Последняя техника была более сложна в исполнении и, таким образом, встречается реже.

Именно к этому периоду относится рассмотренная в работе коллекция писем. Она поступила в Институт восточных рукописей в 1904 г. Старший врач Симферопольского местного лазарета Александр Васильевич Кориандер передал в дар Азиатскому музею ценную коллекцию эфиопских рукописей, собрание писем крупных эфиопских государственных деятелей, а также коллекцию картин

придворного художника. Всё это было собрано А.В. Кориандером в бытность его в Эфиопии, где он работал в конце XIX — начале XX в. в качестве сотрудника медицинского отдела при чрезвычайной миссии в Эфиопии от Российской империи. У каждого письма есть оттиск печати автора.

Печать императора Менелика II

Матрица выполнена в технике отрицательного рельефа. Круглый серый инверсионный оттиск.

Легенда печати: ጥዕዳ፡ አንበሳ፡ በእምነገደ፡ ይሁዳ፡ ምኒልክ፡ንጉሠ፡ ነገሥት፡ በኢትዮጵያ፡፡ (moa anbäsa zä'ämä-nägädä yähuda mäniläk nägusä nägäst zä-ityopya) — «Победил лев от колена Иудова, Менелик, царь Эфиопии». Сделана на языке геэз.

Печать делится на три части: внешний круг, в котором заключена надпись, круг геометрического узора и в центре изображен коронованный лев, который держит в лапе крест. Образ льва с крестом в руках — символ царской власти в Эфиопии. Впервые его изображение на печатях упоминается миссионерами-иезуитами и другими европейскими путешественниками в XVII–XVIII вв. Лев должен был символизировать девиз библейского царя Давида: «Лев из племени Иуды победил», — ставший девизом эфиопской царствующей династии Соломонидов, возводившей свое происхождение к Менелику I — сыну царицы Савской и царя Соломона, сына Давида [Чернецов, 2001: 78]. Используя этот образ, Менелик II подчеркивал свое происхождение от царя Соломона и право на власть.



Печать царицы Таиту

Серый круглый оттиск. Матрица выполнена в технике гравировки.

Легенда печати: ዝማኅተም: ዘኢትዮጵያ : ጣይቱ ብርሃን: ዘኢትዮጵያ:: (zə-mahətām zä-ətigi taytu bərhan zä-ityopya) — «Печать царицы Таиту, света Эфиопии». Сделана на языке геэз.

Обыгрывание имени владелицы довольно часто встречается на женских печатях в Эфиопии. Соответственно на многочисленных печатях императрицы Таиту, чье имя буквально означает «солнце», непременно изображалось дневное светило.



Печать поделена на три круга: первый составляет геометрический узор, второй — легенду печати. Первая ее часть содержит титул, присваиваемый женам царей. Далее следует описание королевы как «света Эфиопии», имя, которое царь дал Таиту в день ее коронации, подчеркнув семантику имени и статус королевы. Внутреннее поле занято обликом солнца, в центре которого находится монограмма ጣ / ዩቱ (ta/ytu). Солнце было таким же символом для царицы, каким был лев для Менелика II, они представляли их как обладателей царской власти. Сила солнечного символа является отражением политической роли и силы Таиту, которая в значительной степени повлияла на дела государства во время правления ее мужа [Tornay 2007].

Печать Заудиту, дочери царя Менелика

Круглый черный оттиск. Внешняя часть матрицы выполнена в технике отрицательного рельефа, центральная часть — в технике гравировки.

Легенда печати: внешний круг — ወለቱ ለደግማዊ ምኅልክ ገዢ ገሥት ዘኢትዮጵያ : (wälät-u lä-dägmawi mənäläk nägusä nägäst zä-ityopya) — «Дочь Менелика II, царя Эфиопии»; внутренний круг — ወይከሮ ሰውዲቱ ስርዓብ ስኅ (wäyzäro zäwditu rägäbä noh) — «госпожа Заудиту — голубь Ноя».

Печать имеет оригинальную трехстороннюю организацию: легенда находится и во внешнем круге, как это обычно бывает, и по полям

самого изображения. Между этими частями две простые линии образуют пустой круг, необходимый для четкости печати. Эта полоса отделяет изображение от внешней легенды. В центре печати изображен голубь, который несет веточку в клюве, пролетая над водой. Ниже, в потоке воды, находится фигура человека в лодке, который протягивает руку к птице. Древовидная ветвь нависает над сценой, выходящей из той



части печати, где выгравировано имя «wäyzäro Zäwditu». Подпись, подчеркивающая рисунок, освещает смысл этого изображения: речь идет о голубе Ноя [Tornay 2007]. Это отсылка к сюжету из Ветхого Завета о Всемирном потопе (Быт. 6:1–7:19). Ной трижды (с перерывами в семь дней) выпускал голубя для поиска земли. В первый раз голубь вернулся ни с чем, во второй — принес в клюве свежий масличный лист, что означало, что показалась поверхность земли (Быт. 8:11). В третий раз голубь не вернулся. Тогда Ной смог покинуть корабль, и его потомки вновь заселили землю. В сцене, изображенной на печати, Заудиту сравнивается с голубем, который приносит Ною благую весть о существовании земли.

Печать министра юстиций¹ Насibu

Круглый синий оттиск, матрица выполнена в технике отрицательного рельефа.

Легенда печати: አፈ ፡ ንጉሥ ፡ ነሲቡ ፡ (afä nägus näsibu) — «Министр юстиций Насibu».

Структура печати проста. Она включает в себя внутреннее поле и внешний



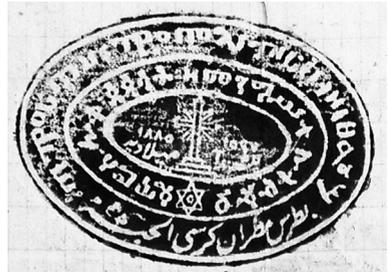
¹ Дословно «уста царя», некогда — верховный судья, с начала XX в. титул министра юстиции.

круг с легендой, ограниченной двумя узорами. Композиция элементов печати симметрична. Есть несколько вариантов интерпретации элементов в центре печати: возможно, это два меча, установленных по обе стороны от факела, украшенного драгоценными камнями. Согласно Сержу Торне, объект в центре можно также принять за жезл, который являлся атрибутом верховного судьи. Все три элемента следует считать символом справедливости.

Печать митрополита Петра VII

Овальный фиолетовый оттиск. Матрица выполнена в технике отрицательного рельефа.

Легенда печати: ኢፕሮስ ሊቀ ጳጳሳት ከመንግሥተ ኢትዮጵያ (petros liqā papasat zä-mängöstä ityopu) — «Петр, митрополит Эфиопского царства». بطرس مطران كرسي الحبشة (būtrūs matrān kürsy al-ḥabasha). Надписи сделаны на коптском, арабском языках и геэзе.



Композиция печати делится на три части. Пространство для изображения минимально по сравнению с легендой. Центр печати составляет изображение креста, справа и слева от которого надписи на арабском языке: «1597 мученики» и «1885 год христианский» соответственно. Согласно Сержу Торне, 1597 г. эры Диоклетиана соответствует 1881 г. от рождения Христова. В 1881 г. Петр был рукоположен в митрополиты, поэтому, именно этот год указан на его печати, а число 1885 — это лишь ошибка при гравировке. Малый круг легенды отведен под язык геэз. Начало и конец легенды на геэзе разделяет шестиконечная звезда, или «печать Соломона», — символ, который часто использовался в Эфиопии. Он традиционно связан с фигурой царя Соломона, легендарного предка эфиопских царей. Внешний круг легенды отведен для коптского и арабского языков. Арабская легенда имеет перевод «Бутрус, митрополит престола Абиссинии», коптская — «Петрос, митрополит царства Эфиопии».

Печать раса² Дерге

Фиолетовый круглый оттиск. Матрица выполнена в технике глубокой печати.

Легенда печати на языке геэз: ከማኅተም: ዘአራሰ: ዳርጌ : ርእሰ: መኳንንት: (zə-mahətām zä-əras darge rə'əsä mäkwänənt) — «Сия печать раса Дерге, главы вельмож».

Печать состоит из внешнего круга, который содержит легенду, и внутреннего поля.



Техника выполнения матрицы отличается тонкостью гравировки. Внутреннее поле печати полностью посвящено портрету человека, наряду и короне. На заднем фоне имеется схематичная драпировка. Неизвестно, сам ли рас Дерге выгравирован на печати, но в любом случае изображение символизирует титул рас, который дословно переводится как «голова». Наряд также символизирует скабу, которая даровалась императором при вступлении в должность. Корона, а точнее золотая или серебряная диадема, также была атрибутом должности раса. Для более четкого оттиска портретное изображение отделено от легенды полосой точечного узора. Во внешнем круге конец и начало легенды разделяет цветок [Торнау, 2007].

Печать раса Тесема

Оттиск — правильный восьмиугольник (октагон), цвет чернил фиолетовый. Матрица выполнена в технике глубокой печати.

Легенда печати на геэзе: ከማኅተም: ዘአራሰ: ተሰማ (zə-mahətām zä-əras täsäma) — «Печать раса Тесема».

Внешний круг печати — геометрический узор, далее следует надпись, которая от внутреннего поля отделена линией. В самом центре

² Рас (букв. «глава») — высший титул в эфиопской феодальной иерархии и при царском дворе.

Печать деджамача³ Луль Сегед

Круглый фиолетовый оттиск. Матрица выполнена в технике глубокой печати.

Легенда печати на языке геэз: ከማኅተም: ዘደጃዝማች : ሉልሰገድ (zə-mahətām zä-däjazmach lulsägäd) — «Печать деджамача Луль Сегед».



Печать раса Вельде

Круглый фиолетовый оттиск. Матрица выполнена в технике отрицательного рельефа.

Легенда печати на языке геэз: ከማኅተም: ዘእራሰ:ወልደ (zə-mahətām zä-äragas wäldä) — «Печать раса Вельде».



³ Деджамач — воинский титул воеводы, командующего передовым полком в битве. С XVII в., когда Эфиопия подверглась массовому нашествию кочевых племен галла (оромо), в обязанности царского наместника области стала входить и военная защита вверенного ему наместничества до прибытия на подмогу основной царской армии. Поэтому наместнику стали присваивать воинский титул деджамача. В XIX в. деджамач стал обычным титулом областных правителей, которые присваивали его себе уже сами, мало заботясь при этом о царском утверждении этого титула.

Печать раса Вельде Селасе

Круглый фиолетовый оттиск. Матрица выполнена в технике отрицательного рельефа.

Легенда печати на языке геэз: ነሐሴ ገተም፡ ከራስ፡ ወልደ ፡ ሥላሴ (zəmahētām zä-ras wäldä səläse) — «Печать раса Вельде Селасе».

Три последние печати состоят из внешнего круга, в котором содержится легенда, и узора, который отделяет его от центрального изображения для четкости рисунка. В центре каждой печати находится крест. Крест, вписанный в квадрат, — одно из самых распространенных изображений на печатях в Эфиопии [Торнау, 2007]. Также подобные изображения крестов используются в украшении одежды и ювелирных изделий.



Таким образом, печати, представленные в коллекции писем ИВР РАН Эф. 92, иллюстрируют основные черты эфиопской сфрагистики конца XIX — начала XX в. Представлены как женские, так и мужские печати. Часть печатей являются личными, так как титул владельца присутствует только в легенде, другая часть — должностными, изображения на них указывают лишь на должность, но не на личность владельца. Также показаны две разные техники изготовления матриц для печатей: отрицательный рельеф и гравировка. Почти все легенды выполнены на языке геэз.

Литература

Хренков А.В. Русско-эфиопские отношения в конце XIX — XX в. // Взаимоотношения России с афро-азиатскими странами в XIX–XX вв. Иркутск: Изд-во, 1987.

Цыпкин Г.В. Эфиопия в конце XIX в. (Менелик Второй и его реформы) // Тропическая Африка (проблемы истории). М.: Наука, 1973. С. 239–267.

Чернецов С.Б. Печати в Эфиопии как символы власти // Журнал социологии и социальной антропологии. 2001. Т. 4, № 4 (16). С. 75–88.

Appleyard D.L., Irvine A.K., Pankhurst R., Bairu Tafla. Letters from Ethiopian Rulers (Early and Mid — Nineteenth Century). Oxford, 1985. (Oriental Documents IX).

Pankhurst R. Letter writing and the Use of Royal and Imperial Seals in Ethiopia prior to the Twentieth Century // *Journal of Ethiopian Studies.* 1973. Vol. 11(1). P. 179–207.

Tornay S., Sohier E. Empreintes du temps. Paris: Centre français des études éthiopiennes, 2007.

A.S. Isaeva-Ivanova

SEALS OF ETHIOPIAN NOBILITY ON THE LETTERS FROM THE COLLECTION OF A.V. CORIANDER (IOM RAS EF. 92)

The history of Ethiopian sphragistics is much more recent than that of Europe, and there are many gaps in it. In this paper an attempt is made to describe one of the periods of its development. The article is devoted to the description of the seals used by Ethiopian nobility at the late XIX — early XXth century. The description is based on letters from the collection of A.V. Coriander (IOM RAS Ef. 92). One of the peculiarities of Ethiopian sphragistics of this period is the existence of both women's and men's seals. The description of the seals covers the period of the reign of Emperor Menelik II, during which the seals were considered as essential symbols of power to all the nobility whom were close to the Emperor. In addition to the Emperor's family this group also included those who bore the titles of ras and dägazmač . The article contains descriptions of the men's seals. For example, seal of the Emperor and the metropolitan. Also it describes seals of Etege Taitu and the emperor's daughter, Zauditu (women's seals).

Keywords: sphragistics, Ethiopia, XIXth — XXth centuries, Menelik II, women's and men's seals.

Basil Lourié

**THE LEGEND OF ANASTASIA
THE WIDOW TRANSLATED INTO GEORGIAN
FROM ARABIC AND ITS BYZANTINE *VORLAGE*¹**

The legend of Anastasia the widow was known in Byzantium before its Latin version has been translated into Greek in 824. It was used for producing the lost common *Vorlage* of the Georgian *Passio* of Anastasia and Theodota and the Greek panegyric to Anastasia attributed to a John (either of Damascus or of Euboea). The Georgian *Passio* has been translated into Georgian not from Greek but from the lost Arabic intermediary. The *Sitze im Leben* of both Georgian and Arabic versions of the *Passio* are very close to those of the Georgian and Arabic versions of the *Expugnatio Hierosolymae* by Antiochus Strategos, including the possibility that the Georgian translator from Arabic was the same in both cases.

Keywords: Martyr Anastasia, hagiography, translations into Georgian from Arabic, Pseudo-John of Damascus, Antiochus Strategos.

The following contribution will be closely related to the memory of my teacher, Sevir Borisovich Chernetsov. Sevir has never forgotten that Ethiopia was a part of a whole that was the Christian world and, especially, Christian Orient; even though this larger context could be often “factored out” in particular studies, it could never be cut off. Another feature of Sevir’s scholarly personality was a predilection for hagiography, which was paving its way even in Soviet environment.

The present study is dedicated to a hagiographical dossier represented in the majority of Christian traditions, including the Ethiopian one—the martyrdom of Anastasia.

¹ This research was carried out with a financial support of the Russian Foundation for Basic Research, project 18-011-01243 “Formation of the conceptual categorial apparatus of Eastern Christian philosophical and theological thought of the third and the fourth centuries”. The author is also grateful to Alexey Ostrovsky, Nikolai Seleznyov, Gleb Schmidt, and Alexander Simonov for their continuous help, as well as to the Polygramma type foundry for providing the *nuskhuri* Georgian font PGM Nuskhuri.

Anastasia the widow, lost in the early Middle Age Byzantium

The historical martyr in Sirmium under Diocletian was probably called Anastasia, but even this is far from to be sure, not to say about the other details of her life and martyrdom. An enormous success of her cult in the Roman Empire prevented preservation of any historical memory. Her relics and cult were too much called for rather constructing the past than memorising it.

Martyr Anastasia became the main character of several hagiographical stories apparently having nothing to do with each other, which total number is actually unknown but certainly more than three — the number of the most widespread types (Anastasia the widow, Anastasia the virgin, and Anastasia the patrician lady). Each of three main groups of Anastasia legends is not homogeneous but contains more or less different stories². We will be focused on the legends of Anastasia the widow (who was, after all, also a patrician lady and even a virgin due to her aversion to her pagan husband)³.

Anastasia the widow was and is the most venerated among the three main avatars of the unique historical martyr, but her own history has some missing pieces in the puzzle. Her long *Passio BHG* 81, which became the most popular (in either original recension or the tenth-century Metaphrastic reworking *BHG* 82), has been translated from Latin in 824, during the stay of the Byzantine iconoclast ecclesiastical embassy in Rome⁴. Its Latin original (thereafter LLA — Latin Legend of Anastasia) is known in more than two hundred copies [Lapidge 2018: 63]⁵. Since the studies of Hippolyte Delehaye, the scholarly consensus insists that

² For a study of the complete hagiographical dossier of Anastasia, see [Lourié (forthcoming)].

³ Anastasia the widow's Ethiopic dossier is not impressive anyhow: its only piece is a synaxarium entry on Taḥśaś 26 (December 22) [Grébaut, Nollet 1946/1997: 77–80], which is a late sixteenth-century translation from the corresponding Arabic entry in the Coptic synaxarium (on Kiyahk 26) [Basset 1907/2003: 447–449], which date is unknown but later than the tenth-century Synaxarium of Constantinople that became one of the major sources of the Coptic.

⁴ See, for the details, [Halkin 1973: 86–157].

⁵ The critical edition [Moretti 2006] was inaccessible to me; cf. its commented translation [Lapidge 2018: 54–87] and the previous edition by Hippolyte Delehaye [Delehaye 1936: 221–249].

the legend of Anastasia the widow was composed in Rome and remained unknown in the Greek-speaking world until 824, even though the relics of Anastasia were moved from Sirmium to Constantinople *ca.* 468/472 and then venerated there up to the fall of the city to the Crusaders in 1204, when the relics disappeared.

A detailed study of Anastasia's cult in Constantinople between the late fifth and the early ninth centuries would reveal some serious problems with the consensus opinion. Several traces of the allegedly Latin legend *BHG* 81 datable to this period are not fitting in with the consensus view. We will consider below only two of them — which became known relatively long ago but remain understudied and underestimated. One of them is in Georgian, and it would be useful to begin with some precisions to the Georgian dossier of Anastasia as it was established by Enrico Gabidzashvili in his 2004 catalogue of the translated Georgian hagiography.

The *Passiones* of Anastasia in Georgian

Anastasia's dossier occupies Gabidzashvili's numbers from 82 to 89 in the list of the direct Georgian translations from Greek [გაბიძაშვილი 2004: 132–134]. Gabidzashvili does not provide the *BHG* numbers where applicable, and his descriptions of the particular documents are not always exact. Thus, preserving his numbers, we can rearrange his data as following.

Nr 82: no Greek original known, to be dealt with in details below.

Nr 83: *BHG* 77, Anastasia the Virgin, Metaphrastic.

Nr 84: unknown in Greek, preserved in a unique nineteenth-century manuscript. Gabidzashvili's note “the work must be a periphrastic one”⁶ could insinuate that he considers the text as original Georgian. Judging from the *incipit*, where enumerated are the main characters of the two *Passiones* of Anastasia, those of the widow and the virgin, the text is a compilation of the two, but nothing more could be said so far. Whether this text appeared in Georgian grounds or not, it is impossible to decide without further studies.

⁶ თხზულები პერიფრაზული უნდა იყოს [გაბიძაშვილი 2004: 133].

Nr 85: cf. *BHG* 76z, x, y, Anastasia the Virgin, a pre-Metaphrastic recension⁷. Gabidzashvili’s notice that this is the second recension of Nr 82 is misleading, even though Gabidzashvili repeated here a mistake by Kekelidze (see below).

Nrs 86 and 87: two entries from the Synaxarium by Giorgi Mt’ac’mideli (George of Athos), 1042–1044, now available in the critical edition: [დოლაქიძე, ზიტუნაშვილი 2017: 42 and 104 – 105], the Virgin and the widow respectively. The texts are quite similar to those of the Synaxarium of Constantinople that was the original of this translation.

Nr 88: *BHG* 82, Anastasia the widow, Metaphrastic.

Nr 89: *BHG* 83b, Sermon of (Pseudo-)John of Damascus translated by Ep’rem Mcire (Ephrem the Lesser, † 1101/1103). This is the Georgian version of the panegyric that will be studied below in its Greek original.

From all these texts, beside the synaxarium entries, only Nr 84 is published (s. below).

The Georgian *Passio* of Anastasia and Theodota

The Georgian text under Nr 82 in Gabidzashvili’s list is entitled, in some manuscript(s), წამებად წმიდისა ქალწულმორწამისა ანანტასიასი “Martyrdom of the Saint Martyr Virgin Anastasia”⁸, but Korneli Kekelidze in his catalogue of the pre-Metaphrastic texts in Georgian used a more helpful title, “Martyrs Anastasia and Theodota” [კეკელიძე 1957: 119]—thus grasping the main feature of this legend, where Anastasia and Theodota became almost equal by their respective roles in the plot.

The text is published in 1966 by Ivane Imnaishvili according to the earliest manuscript, *Sinaiticus georgicus* 11, tenth century⁹; four other

⁷ I am grateful to Alexey Ostrovsky for checking for me the unique manuscript A 95, where this unpublished recension is preserved.

⁸ This title is given by Gabidzashvili [გაბიძაშვილი 2004: 132] but with no indication of the manuscript(s). Imnaishvili’s edition has the title წამებად წმიდისა ანანტასიასი “Martyrdom of Saint Anastasia” [იმნაიშვილი 1966: 20].

⁹ [იმნაიშვილი 1966: 20 – 31]; [გაბიძაშვილი 2004: 133] provides this reference with two errors, in the year of publication (1963 instead of 1966: this is the year of publication of the vol. I of Imnaishvili’s *Reading Book in Old Georgian Language*) and in the volume number (III instead of II; this Imnaishvili’s work contains only two

manuscripts are known (but never studied), from the fifteenth to the eighteenth century¹⁰.

Korneli Kekelidze [კეკელიძე 1957: 119] and, after him with no specific reference, Enrico Gabidzashvili, marked this legend as the first კომენტარი (pre-Metaphrastic) recension of the legend Nr 85 according to Gabidzashvili's catalogue. This is a mistake: the latter is a recension of the legend of Anastasia the virgin known in Greek, whereas the first is a quite different legend derived from the legend of Anastasia the widow.

This mistake led to another one. The translator of Nr 85 is Seit'i (სეითი, derived from the name Seth, სჭთ), who worked in the second half of the eighth century or the first half of the ninth in St. Sabas Laura in Palestine and translated a number of hagiographical texts from Greek¹¹. The legend Gabidzashvili Nr 85 was one of them, but Kekelidze and, following him, Gabidzashvili generalised this attribution to the translation of Nr 82, considering the two as different recensions of the same legend¹². As we have noticed already, this is certainly not the case. Therefore, the translator of the legend Gabidzashvili Nr 82 remains unknown.

We will discuss the contents and the original language of the Georgian legend later, after having introduced its very close relative preserved in Greek.

The Greek panegyric of martyrs Anastasia and Theodota

The Greek ultimate *Vorlage* of the Georgian legend Nr 82 is available within a homiletical work, the sermon on martyr Anastasia by some John, *BHG* 83b. It is preserved in two ninth-/tenth-century and one eleventh-

volumes).

¹⁰ Three manuscripts, beside *Sin.* 11, are indicated in [გაბიძაშვილი 2004: 133], one of the seventeenth and two of the nineteenth century. One more manuscript is found by Alexey Ostrovsky: A-382, Nr 82 (ff. 364r-368v), 15th century (I thank him for this information). I am very grateful to Alexey Ostrovsky, moreover, for his help in working with the Georgian text and a discussion of the original language of the Georgian translation. However, he is not responsible for possible mistakes in my understanding of the proper names nor for my conclusion that the translation has been made from Arabic.

¹¹ On Seit'i, see [კეკელიძე 1960: <122> – <124>].

¹² [კეკელიძე 1960: <123> and <124>, fn. 8]. Kekelidze noticed in the footnote that the legend preserved in manuscript A 95 is “another recension” (სხვა რედაქცია). Cf. [კეკელიძე 1957: 119] and [გაბიძაშვილი 2004: 132].

century manuscripts, attributed to either John of Damascus or John of Euboea; the *editio princeps* appeared as late as in 1988¹³. The Georgian version of this homily attributed to John of Damascus, Gabidzashvili's Nr 89, has been noticed already by Kekelidze¹⁴ but has been neither published nor studied. No versions in other languages are known.

There is absolutely no possibility to attribute the Greek piece to John of Damascus¹⁵. If one take the attribution to John of Euboea (who has been hardly a bishop but, at least, a somewhat prolific author of panegyrics) seriously, as Franz Dölger did [Dölger 1950: 10], the homily is to be dated to the middle of the eighth century. Bonifatius Kotter preferred, however, a more cautious approach avoiding any specific attribution and any specific dating [Kotter 1988: 283]. Nevertheless, his stem of the manuscripts leads to the archetype earlier than the ninth century [Kotter 1988: 287], that is, roughly to the same dating. Let us notice that the data of this Greek manuscript tradition alone (still unknown to Delehaye) is in contradiction with the idea that the contents of the “Latin” legend were inaccessible in Greek before 824.

Before 1988, the Greek homily was mostly known only by title, and this is perhaps the reason why it has never been compared with its Georgian counterpart so far. It is hard to resist not to quote the “summary” of the homily that has been — if not still is — the main source of information for those who were interested in Anastasia legends:

Ce sermon n'est pas un chef-d'œuvre qui fait époque dans l'histoire littéraire. Si le prédicateur a peut-être trouvé des auditeurs bienveillants, il ne doit pas compter sur beaucoup de lecteurs. Il est difficile d'imaginer une œuvre plus insipide. Le panégyrique débute par de longues considérations d'une invraisemblable banalité. La partie narrative, emprunté à notre Passion [LLA is meant], est noyée dans des développements dont la prolixité n'est nullement rachetée par l'éclat du style. Une

¹³ [Kotter 1988: 279 – 303], among the *Spuria* of John of Damascus.

¹⁴ [კეკელიძე 1957: 161], among the Metaphrastic translations. In fact, it is certainly a pre-Metaphrastic work.

¹⁵ For the most complete analysis, see [Kotter 1988: 281–283]. Damascene's authorship has been rejected already by Delehaye.

analyse du morceau ne nous apprendrait rien, et le lecteur nous saura gré de ne pas la tenter [Delehaye 1936: 157].

Indeed, before § 13 (p. 295¹⁶), the Greek homily dilutes several drops of information within a sea of rhetoric; since § 13, however, the homily quotes its hagiographical source more or less exactly, thus becoming similar to its Georgian counterpart. A detailed comparison between the Greek and Georgian texts is a *desideratum* that I leave, however, to other researchers. My first impression is that the Georgian is matching the Latin text of LLA often verbatim and, in general, more closely than the Greek homily.

Contents

The “Latin” legend of Anastasia is a composite work amalgamating several *Passiones* which existed separately, namely, those of (1) Chrysogonus of Aquileia, (2) Agape, Irene, and Chionia of Thessalonica, (3) Theodota and her sons of Nicaea in Bithynia, (4) Eutychianus of Rome—martyrized together with Anastasia herself in the islands now called Pontine and called *Palmaria* in the late Antiquity (the famous place of exile for Roman nobility). Each of these legends contributed to important symbolical meaning into the resulting cult of Anastasia, but we have no room here to discuss it. We limit ourselves to noting that the cult of the most venerated local saint of Aquileia martyr Chrysogonus is the latest addition proper to the Latin form of the legend, when LLA acquired its final shape in Aquileia. All other components including the purely Roman legends of Eutychianus and a Christian lady martyrized in the Pontine islands (historically not Anastasia but Flavia Domitilla, a niece of Emperor Domitian, who spent the last part of her life in exile there, since AD 95 to about 110s) were melted into a unique narrative already in Constantinople¹⁷.

The Georgian and Greek texts we are dealing with, naturally, omit the Chrysogonus plot line completely, but they omit the Thessalonician line

¹⁶ Here and below we will quote the Greek sermon and the Georgian *Passio* according to [Kotter 1988] and [ომნათვილი 1966] respectively by the page numbers in the text.

¹⁷ Cf., for the details [Lourié (forthcoming)].

of Agape, Irene, and Chionia either. However, the latter disappeared but not without any trace.

According to both Georgian and Greek texts, Anastasia is still the daughter of Praetextatus, a member of the highest circles of Roman nobility, but her mother is no longer the pious Fausta but an anonymous woman, pagan as her husband. The Roman hagiographical substrate related to the anti-Constantinian Christian opposition (where the memory of Constantine the Great's wife Fausta killed by his order was highly esteemed) is not called for and is no longer understandable.

Theodota retains her localisation (place of martyrdom) in Bithynia, whereas Nicaea is not mentioned. In the Georgian, the children of Theodota are absent. The Greek, however, once mentions Theodota's three children but without their martyrdom (p. 300, § 22, l. 7).

The Georgian preserved the exact numbers for the amount of Anastasia's companions both in the holed ship on which all of them were to be drowned but were miraculously saved (120 persons: p. 30, l. 15) and in the Pontine island where they debarked (270 martyrs: p. 31, l. 15¹⁸).

Neither Georgian nor Greek says where the relics of Anastasia were deposited by the Roman matron Apollonia, and no date of martyrdom is specified within the text.

Geography

The geographical information in two legends is different but goes to the same ultimate source. In the Greek text, important toponyms are lost, whereas geography in general is not distorted, but, in the Georgian, toponyms are preserved better, whereas their mutual relations are sometimes bewildering.

In the Greek, the main scene of action is Illyricum (§ 13, p. 295), presumably the capital thereof (thus, Sirmium), which remains, however, unnamed. In the Georgian, the action begins when Diocletian was in an imaginary location, “in Sirmium of Macedonia (მაკედონიით

¹⁸ The text, however, is corrupted in an unusual way: და იყვნეს დედანი ხოლო ორას სამეოც და ათ, თუინიერ ყრმებისა და მამებისა “And there were two hundred sixty and ten women, without (counting) children and men”.

სურმიად)” (p. 20, l. 4); there is no mention of Macedonia in the Greek. Nevertheless, Illyricum is not lost in the Georgian: this is the name of the province where Bithynia is located: “...and one has sent her (Theodota) to Bithynia, to the governor of Illyricum (და წარსცა იგი ბითუნადას ჯელმწიფესა ილურიკიდასასა)” (p. 27, l. 35–36). What is this Bithynia? It looks as if it is a city, the capital of the province of Illyricum. Indeed, the place of the capital of Illyricum became vacant when Sirmium has been replaced to Macedonia, apparently as its capital.

Our legend has lost the story of Agape, Irene, and Chionia already in its *Vorlage*, but not traceless, whereas its traces are recoverable in the Georgian only. One such trace is the mention of Macedonia (the province which capital was Thessalonica), another one is the episode where Probus (the praetorian prefect of Illyricum according to LLA, ἡγέμονος of Illyricum according to *BHG* 81, and the governor of Illyricum in the Greek homily, where he is called ἑπαρχος, § 13, p. 295; in the Georgian, his real role is the same but it is never stated explicitly) sends Anastasia to some “Dulcitus the governor (კოლტიანეს /*Koltianes*/ ჯელმწიფესა)” (p. 25, l. 6–7), without any toponymical hint. In LLA, Dulcitus was the governor of Macedonia.

It is not obvious why Dulcitus (Δουλκίτιος) became in Georgian *Koltianes*. For us, this could be a mark of a possible Arabic intermediary between the Greek language of the *Vorlage* and our Georgian: Δουλκίτιος, in an “ideal” Arabic spelling, would result into دولقيطيوس, whereas *Koltianes* would imply, in Arabic, some spelling like قولطيانس or قولطينس. For the confusion, it would have been enough to read the initial *dāl* as *qāf*, given that the consonants distinguished only with dots, such as *yā*’ and *nūn*, were quite often written carelessly in the mediaeval manuscripts. However, this reconstruction becomes plausible only in the case if there are other distortions of proper names revealing an Arabic intermediary.

The Georgian Legend as a Translation from a Lost Arabic Original

The transliterated Greek words, after having passed through Arabic, normally acquire *b* at the place of *p* (this is a rule) and randomly change the letters which are similar in Arabic, especially those that are

differentiated only with the dots (because these dots were often put chaotically in the mediaeval manuscripts) and *rā*' (ر) and *wāw* (و). The destiny of the vowels could be different depending on the ways of their transliteration; the vowels rendered without *matres lectionis* would be often read as /a/.

There is, in our Georgian text, no transliterated Greek word containing *p*, where this *p* would have been not changed into *b*. The only — and quite natural — exception is the name of Apostle Paul (p. 24, l. 28: პავლო). There are, moreover, other peculiarities which could be best explained as misspellings typical to or possible most likely in Arabic.

The pertinent words are collected in Table 1; the reconstructed forms are asterisked. The Arabic spelling in the last column is “idealised” in the sense that, on the one hand, it is correct in respect to the consonants, but, on the other hand, it uses the *matres lectionis* in (arbitrary) ways matching the spelling in Georgian; this is not a reconstruction of the actual spelling of the Arabic original but only a reconstruction of its elements relevant to understanding the spelling in the Georgian version. The two last columns are united for the cases when the Georgian spelling matches exactly the “idealised” or actually attested to Arabic spelling.

Table 1

Nr	Georgian	Transliteration	Page and line numbers	Greek	Latin (in LLA)	*Arabic (underlying Georgian)	*Arabic (“idealised” spelling)
1	2	3	4	5	6	7	8
1	ბარუნას	<i>Barunas</i>	23.1 <i>et passim</i>	Πρόβος	<i>Probus</i>	برونس	برويس
2	ბრაკსტარი (in Gen.+Nom.: ბრაკსტარისაჲ, in Nom., p. 23.27: ბრაკსტარი)	<i>Brakstari</i>	23.1, 3, 5, 27; 27.38;	*Πρετέξτατος or *Πρετεξτᾶτος ^a (p. 297, § 17, l. 2: Πρετεξτάτου, only in Gen.).	<i>Praetextatus</i>	بركسطر	برطكسطوس
3	კოლტიანეს	<i>Koltianes</i>	25.6	Δουλκίτιος	<i>Dulcitus</i>	قولطيانوس	دولقطيوس دولقطيوس

^a In *BHG* 81 with initial Πρα-, with different misspellings in the manuscripts.

Table 1

1	2	3	4	5	6	7	8
4, 5, 6	ზოვს და აბირონს და აფროდიტეს და არტემის და აბულონს	(the pagan priest called for help) <i>Zovs</i> and <i>Abiron</i> [and <i>Ap'rodite</i> and <i>Artemi</i> and] ^b <i>Abulon</i>	27.2-3	(Omitted in BHG 81 and <i>Ps.-John of Damascus</i>) Ζεύς, ἄπειρον [= primal chaos], Ἀφροδίτη, Ἄρτεμις, Ἀπόλλων	<i>Iovem,</i> <i>Iunonem,</i> <i>Minervam</i> [Delehaye 1936: 242], § 28.	زوس اببيرون ابولون	
7	ლუკადიუს	<i>Lukadius</i>	27.30	Λευκάδιος	<i>Leucadius</i>	لوقديوس	
8	ევსტუშიოს	<i>Evstusios</i> from * <i>Evstubios</i> ^c	30.7, 24	Εὐτυχιανός [Kotter 1988: 301, § 26, l. 3] / Εὐτύχιος	<i>Eutychianus</i>	يوطوبيوس	يوطوكينوس يوطوكيوس

^b The words within the brackets are of no interest for us presently, because their forms are not specific to the possible Arabic intermediary.

^c A very common confusion in the Georgian transliterations of the words unfamiliar to the Georgian scribes, due to the quasi-indiscernibility of *ban* and *šin* in *nuskhuri*, the standard script of the mediaeval Georgian manuscripts (*y* and *y* respectively: *ჲრსეჲაყყრას* / *ჲრსეჲაყყრას*).

Table 1

1	2	3	4	5	6	7	8
9	ბანმარიან	“...they reached one island which is called <i>of Banmara</i> ” (<i>Banmarian</i> , where <i>-ian</i> is a marker of an adjective)	30.31	εἰς Παλμαρίας τὰς νήσους [Kotter 1988: 302, § 26, l. 17]	<i>ad insulas quas Palmarias vocant</i> [Delehaye 1936: 248], § 35	بنمرا	بلمریا بلمرا
10	ბანმარა	<i>Banmara</i>	31.7	ἐν Παλμαρίαις νήσοις [Kotter 1988: 302, § 27, l. 6]	<i>ad Palmarias insulas</i> [Delehaye 1936: 249], § 36		
11	ბარნაბა	<i>Barnaba</i>	31.25	Ἀπολλωνία	<i>Apollonia</i>	برنبا	ابولونيا ابولنيا ابلونيا
12	ივლიანოს	<i>Ivlianos</i>	25.10 <i>et passim</i>	Οὐλπιανός	<i>Ulpianus</i>	يولينوس	ولبينوس

Notes to Table 1

Nrs 4, 5, 6, 7: the correct Arabic renderings of the respective Greek words sound differently from their Greek originals but the Arabic (and not Greek) spellings are preserved correctly in Georgian.

In other cases, the Arabic spelling underlying the Georgian translation must have been more or less corrupted (either in the Arabic manuscript or due to misreading by the Georgian translator):

Nr 1: A typical confusion between *bā'* and *nūn*.

Nr 2: A typical confusion between *rā'* and *wāw*; from three *tā'*, only one left. One can guess whether the final *-s* has been lost in the Arabic or Georgian grounds, but this does not affect the conclusion on the originals of the Georgian translation.

Nr 3: Loss of the initial *dāl* (a *saute du même au même* due to the similarity between *qāf* and *dāl*?).

Nr 8: Loss of the *kāf* or, more likely, only of the upper stroke thereof.

Nrs 9, 10: confusion between *lām* and *nūn* (probably due to phonological and not necessarily graphical reasons).

Nr 11: Four major errors in one name, probably due to an attempt to make an unknown name of the matron (აპოლონია) Apollonia looking somewhat more familiar (indeed, the name of Barnabas must have been familiar, but, as one can see from the meaning of the Aramaic *bar* “son”, it was inapplicable to the females). The confusions between *bā'* and *yā'* and between *wāw* and *rā'* are, however, typical. The loss of *lām* would have been easily possible between the masts of the letters *bā'*, *nūn*, and *yā'*, if the mast of *lām* has been written not high enough. The loss of the initial *'alif* (written as a thin vertical stroke) would have been haphazard.

Nr 12: the case of “Julian” instead of “Ulpian” will be discussed below.

The above information is representative enough. There could be little doubt that the Georgian legend has been translated from Arabic. Therefore, it must be excluded from Gabidzashvili’s list of the Georgian translations from Greek and removed to his list of the Georgian translations from Arabic of those hagiographic works that have been previously translated into Arabic from Greek [გაბიძაშვილი 2004: 102–104].

The lost Arabic original of the Georgian *Passio* and its translator into Georgian

Gabidzashvili's list of the Georgian hagiographic works translated from Greek through an Arabic intermediary contains six items only¹⁹, but two among them²⁰, that is, one third of the whole list, are presented in the same tenth-century manuscript, *Sin.* 11, as our Georgian legend. The translation of our legend from Arabic into Georgian must be attributed, together with other such translations, to the monastic milieu of Palestine from the eighth to the tenth century²¹. The underlying Arabic translation from Greek must be relatively early (most likely, earlier than the tenth century) and, therefore, would have been produced in the same milieu and the same period²².

The Georgian legend has a textual overlapping with a much more famous text translated from the (lost) Greek original into Arabic and from Arabic into Georgian in the same milieu, the *Expugnatio Hierosolymae* by Antiochus Strategos who was an eyewitness of the events in 614. Its Arabic version is dated to the eighth or ninth century and its Georgian translation to the same epoch (no later than the tenth century)²³.

The two translated texts share a phrase applied to the friendship between Anastasia and Theodota in our Georgian *Passio* and to the mutual relations between two twin-brothers in the *Expugnatio Hierosolymae* (XVII, 3): “as if a unique soul in two bodies was divided / was divided in two bodies”²⁴; only the word order is slightly different. For the

¹⁹ I have proposed to add two more items, the two Georgian recensions of the *Barlaam and Joasaph* [Lourié 2011]. I consider them to be translated from lost Arabic originals having a common Greek *Vorlage*.

²⁰ The *Passiones* of Panteleemon (Nr 2) and Eustratius (Nr 3): [გაბიძაშვილი 2004: 102]. For these texts, see bibliography in [Pataridze 2013: 53–54] (read “Eustratius” instead of “Eustace” at p. 53; the Georgian title is quoted correctly).

²¹ A narrower localisation could be possible as a result of a study analogous to that of the *Passio* of Panteleemon by Rusudan Gvaramia [გვარამია 1980].

²² Cf. [Griffith 1988/1992].

²³ Cf., for bibliography [Pataridze 2013: 49-50]. Robert L. Wilken incorrectly referred to the dates of the respective manuscripts as those of the respective recensions: [Wilken 1990–1991: 73].

²⁴ Text of the *Passio*: p. 20, ll. 24–25; text of the *Expugnatio*: [Garitte 1960: 53, ll. 23–24 / 35], txt / Latin translation.

Expugnatio Hierosolymae, we can check the Arabic original, where its four preserved recensions²⁵ have almost no difference (Table 2).

Table 2

ვითარცა ერთი სული ორთა გუამთა შინა განყოფილი	as if a unique soul in two bodies was divided	<i>Passio</i> of Anastasia and Theodota
ვითარცა ერთი სული განყოფილი ორთა შინა გუამთა	as if a unique soul was divided in two bodies	<i>Expugnatio Hierosolymae</i> , Georgian version
وكانا مثل نفس واحدة في جسدين	and they were as if one soul in two bodies	<i>Expugnatio Hierosolymae</i> , Arabic recensions A and B
وكانا كنفس واحدة في جسدين	and they were as one soul in two bodies	<i>Expugnatio Hierosolymae</i> , Arabic recension C
وكانا نفس واحدة في جسدين	and they were one soul in two bodies	<i>Expugnatio Hierosolymae</i> , Arabic recension V

One can see that the Georgian translation is not absolutely literal: the word “was divided” has been added; the dualis form “(two) bodies” was translated with addition of the numeral “two” (and not with a plural form). The exact wording of the Georgian version of the *Expugnatio* belongs to the Georgian translator, without being strictly determined by the Arabic original. Given that the translator of our *Passio* was working in the same milieu and roughly, in the same epoch, and that the total number of the translators from Arabic into Georgian was certainly not extremely high (unlike that of the translators from Greek), it is very likely that he was the same person as the translator of Antiochus Strategos.

For the common Greek *Vorlage* of both our Georgian legend and the Greek homily, these considerations point to the early ninth century as the *terminus ante quem*, that is, to a period hardly compatible with a dependence on BHG 81 that has been translated from Latin in 824.

²⁵ [Garitte 1973–1974: 37/25, 89/60, 134/90, 174/119], txt / Latin translation, for recensions A, B, C, and V respectively.

Julian, ἄπειρον, and the Pythagoreans

The name of the *summus pontifex* of Capitolium Ulpian²⁶ figures in Table 1 (Nr 12). It is spelled as *Ulpianus* in LLA and Οὐλπιανός in *BHG* 81 and the Greek homily, where his degree is called ἀρχιερεύς (p. 298, § 20, l. 2). Indeed, in Arabic, the unfamiliar name of Ulpian would have had little chance not to be misspelled as “Julian”: the difference between *yā*’ and *bā*’ is defined with the dots only, and the initial *yā*’ in “Julian” would have been “restored” by an Arabic editor and/or translator trying to “recover” the name of the pagan high priest and emperor known to everybody. Therefore, this name would have been misspelled due to an intentional intervention of the Arabic editor.

In the Georgian (p. 25, l. 10-11), Ulpian is replaced with ოვლიანობს, მღვდელთ-მარბღუარი, “Julian, the archpriest” (= ἀρχιερεύς, *summus pontifex*). Among the gods he called for help, there is no “the Capitoline triad” of Jupiter, Juno, and Minerva²⁷ but a longer list including some ἄπειρον “infinite/indefinite”. In the Greek homily, there is no episode with calling gods.

An explicit cult of ἄπειρον would have hardly existed but such a mention would have made sense in an anti-Pythagorean satirical context²⁸. This context, which other explicit traces²⁹ are lacking from the Georgian legend, occurs in the Greek homily, where Eutychianus is characterised as a man who τοσοῦτον ἀκακίας μετεिल्φώς, ὡς καὶ τοὺς Πυθαγορικὸς ἀποκρύπτειν τῇ ἀφιλοτίμῳ πραΐτητι³⁰ “was a partaker of guilelessness in such an extent as to become able, with (his) non-ambitious

²⁶ Cf. [Lapidge 2018: 80, fn. 94] on this fictitious character, whose name refers to the famous early third-century Roman jurist Ulpian.

²⁷ Cf. [Lapidge 2018: 81]. The names of the gods called by Ulpian are omitted in *BHG* 81.

²⁸ Cf., e.g., [Vlastos 1970: 114 – 120], esp. p. 114, fn. 75: a discussion whether already Anaximander called the *Apeiron* “divine” (τὸ θεῖον). Vlastos argued that this was not the case, but such a reconsideration of Anaximander’s teaching has been performed in Pythagoreanism.

²⁹ The implicit meaning of the long theological and philosophical dialogues between Anastasia and her torturers would deserve a particular attention, especially in comparison with the material preserved within LLA.

³⁰ [Kotter 1988: 301], § 26.

meekness, to make the Pythagoreans to withdraw from public". Here the Pythagoreans replaced the Aristotelians of the earlier legend: *Hic* (Eutychianus) *innocentissimae naturae etiam aristotelicos superavit*³¹ "This (man), being of an extremely innocent nature, excelled even the Aristotelians"³².

In the common *Vorlage* of the Georgian and the Greek, the Pythagoreans and the divine *Apeiron* were probably details of a unique caricature of the pagan wisdom³³. The Arabic version added a figure of a pagan archpriest whose name was referring to Emperor Julian.

The *Passio* of Anastasia and Theodota and the Early Byzantine Legend

The common Greek *Vorlage* of the Georgian *Passio* of Anastasia and Theodota and the Greek homily of Pseudo-John of Damascus has been produced mostly by abbreviation of the Byzantine fifth-century legend, but also with some deliberate changes, such as replacing the pious Fausta by a pagan mother or the Pythagorean motive. Otherwise, however, the earlier text is preserved rather well.

The Arabic intermediary between the Georgian *Passio* and its Greek *Vorlage* would have been a rather accurate translation, where the errors affecting the meaning, such as replacing Ulpian with Julian, were exceptions.

It is formally possible that the Arabic translation was later than the Greek translation of LLA. Nevertheless, it is impossible that the Arabic translation has been influenced with either LLA or its Greek translation. Therefore, both Greek panegyric to Anastasia and Theodota and their Georgian *Passio* are proofs of the existence of a Greek legend of Anastasia the widow before 824.

The preserved Georgian version and the lost Arabic version of the *Passio* of Anastasia and Theodota must be investigated further together

³¹ [Delehay 1936: 248], § 35.

³² Tr. by [Lapidge 2018: 86] but with restitution of "Aristotelians" instead of Lapidge's "philosophers".

³³ Of course, Julian the Apostate was not a Pythagorean. He did not understand *Apeiron* as divine and has used this term mostly in a negative meaning (cf. esp. his *Oratio V, In matrem deorum*).

with the Georgian and Arabic versions of the *Expugnatio Hierosolymae* by Antiochus Strategos. These works share the same *Sitz im Leben* for both Georgian and Arabic and even probably the translator from Arabic into Georgian.

Abbreviations

- BHG* — Halkin F. Bibliotheca hagiographica graeca, 3e éd. 3 vols. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1957 (SH, 8); *idem.* Novum Auctarium Bibliothecae Hagiographicae Graecae. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1984 (SH, 65).
CSCO — Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium.
SH — Subsidia hagiographica.
PO — Patrologia orientalis.

References

- Basset R.* Le Synaxaire arabe jacobite (rédaction copte). Texte arabe publié, traduit et annoté. II. Les Mois de Hatour et de Kihak. Paris: Firmin-Didot, 1907 (PO, t. 3, f. 3, Nr 13) [repr. Turnhout: Brepols, 2003].
- Delehay H.* Étude sur le légendier romain : les Saints de novembre et de décembre. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1936 (SH, 23).
- Garitte G.* La prise de Jérusalem par les perses en 614. Louvain: Secrétariat du CorpusSCO, 1960 (CSCO, vols. 202–203 ; Scriptorum Iberici, tt. 11–12).
- Garitte G.* Expugnatio Hierosolymae A.D. 614 recensiones arabicae, I–II. Louvain: Secrétariat du CorpusSCO, 1973–1974 (CSCO, vols. 340–341, 347–348; Scriptorum Arabici, tt. 26–29).
- Grébaut S., Nollet G.* Le Synaxaire éthiopien. Mois de Tahšaš (fin). Paris: Firmin-Didot, 1946 (PO, t. 26, f. 1, Nr 125) [repr. Turnhout: Brepols, 1997].
- Griffith S.H.* The monks of Palestine and the growth of Christian literature in Arabic // *The Muslim World* 78 (1988) 1–28; repr. in: *idem.* Arabic Christianity in the Monasteries of Ninth-Century Palestine. Aldershot — Burlington: Variorum, 1992 (Variorum Collected Studies Series CS380), ch. I.
- Halkin F.* Légendes grecques de « Martyres romaines ». Bruxelles: Société des Bollandistes, 1973 (SH, 55).
- Kotter B.* Die Schriften des Johannes von Damaskos. V. Opera homiletica et hagiographica. Berlin—New York: W. de Gruyter, 1988 (Patristische Texte und Studien, 29).
- Lapidge M.* The Roman Martyrs. Introduction, Translation, and Commentary. Oxford: Oxford University Press, 2018 (Oxford Early Christian Studies).
- Lourié B.* Between Rome and Persia: Hagiography of the Syrian and

Armenian Christians in the Eighth- and Ninth-Century Macedonia (The Fifteen Martyrs of Tiberiopolis, Early Byzantine Legends of Martyr Anastasia, and the Legend of Enravotas) (forthcoming).

Lourie B. India ‘far beyond Egypt’: Barlaam and Ioasaph and Nubia in the 6th century // *Bibel, Byzanz und Christlicher Orient. Festschrift für Stephen Gerö zum 65. Geburtstag.* Hrsg. D. Bumazhnov, E. Grypeou, T. B. Sailors, A. Toepel. Leuven: Peeters, 2011. P. 135–180 (*Orientalia Lovaniensia Analecta*, 187).

Moretti P.F. La Passio Anastasiae: Introduzione, testo critico, traduzione. Roma: Herder, 2006 (*Studi e Testi TardoAntichi [sic!]*, 3).

Pataridze T. Christian Literature Translated from Arabic into Georgian: A Review // *Annual of Medieval Studies at CEU* 19 (2013) 47 – 65.

Vlastos G. Theology and Philosophy in Early Greek Thought // *Studies in Presocratic Philosophy.* Eds. D. J. Furley, R. E. Allen. Vol. 1. New York: Humanities Press, 1970 (*International Library of Philosophy and Scientific Method*). P. 92–129.

Wilken R.L. The Expugnatio Hierosolymae A.D. 614 // *Parole de l’Orient.* 1990–1991. Vol. 16. P. 73–81.

გაბიძაშვილი ე. ძველი ქართული მწერლობის ნათარგმნი ძეგლები : ბიბლიოგრაფია. ტ. 1 : ჰაგიოგრაფია. თბილისი: საქართველოს მეცნიერებათა აკადემია, კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტი, 2004.

გვარამია, რ. „პანტელეიმონის წომეების“ ქართული ვერსიები და მათი წყაროები // *მრავალთავი* 7 (1980) 36 – 49.

დოლაქიძე მ., ჩიტუნაშვილი დ. დიდი სჯნაქსარი. გიორგი მთაწმიდელი. ტექსტი გამოსაცემად მოამზადეს და სამეცნიერო აპარატი დაურთეს მ. დოლაქიძემ და დ. ჩიტუნაშვილმა. თბილისი: კ. კეკელიძის სახელობის საქართველოს ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, 2017.

იმნაიშვილი ი. საკითხავი წიგნი ძველ ქართულ ენაში. ტ. II. თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამოცემა, 1966.

კეკელიძე კ., ქართული ნათარგმნი აგიოგრაფია // *idem.* ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან. ტ. 5, თბილისი: საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, 1957. გვ. 113–211.

კეკელიძე კ. ძველი მწერლობა (ქართული ლიტერატურის ისტორია, 1). თბილისი: საბჭოთა საქართველო, 1960. [Electronic edition at the site of The Scientific Library of the Georgian Parliament (საქართველოს პარლამენტის ეროვნული ბიბლიოთეკა), <http://dspace.nplg.gov.ge/handle/1234/2998>].

В. Лурье

**ЛЕГЕНДА О МУЧЕНИЦЕ АНАСТАСИИ-ВДОВИЦЕ,
ПЕРЕВЕДЕННАЯ НА ГРУЗИНСКИЙ С АРАБСКОГО,
И ЕЕ ВИЗАНТИЙСКИЙ *VORLAGE***

Легенда об Анастасии-вдовице была известна в Византии раньше, чем ее латинская версия была переведена на греческий в 824 г. Она послужила материалом для утраченного общего *Vorlage* грузинского Мученичества Анастасии и Феодоты и греческого панегирика Анастасии, приписываемого некоему Иоанну (либо Дамаскину, либо Евбейскому). Грузинское Мученичество было переведено на грузинский не с греческого, а с утраченного арабского посредника. Грузинская и арабская версии Мученичества происходили приблизительно из той же среды, что и грузинская и арабская версии *Взятия Иерусалима* Антиоха Стратига, причем переводчик на грузинский с арабского в обоих случаях мог быть один и тот же.

Ключевые слова: мученица Анастасия, агиография, переводы на грузинский с арабского, Псевдо-Иоанн Дамаскин, Антиох Стратиг.

архимандрит Августин (Никитин)

ЭФИОПЫ НА СВЯТОЙ ЗЕМЛЕ (страницы истории)

Приводятся сведения об истории эфиопской общины в Святой земле по запискам русских паломников от XVI столетия вплоть до новейшего времени. Интересные сведения об эфиопах, подвизавшихся в Св. Граде, содержатся в записках начальников Русской Духовной миссии в Иерусалиме архимандрита Порфирия (Успенского), архимандрита Леонида (Кавелина) и архимандрита Антонина (Капустина). Особую ценность представляют записи представителей русского зарубежья, таких как архимандрит Киприан (Керн) и архиепископ Нестор (Анисимов), опубликованные в малоизвестных зарубежных изданиях.

Ключевые слова: церковь, паломники, паломничество, эфиопская община, миссия, Святая земля, церковная служба, монашество, архимандрит.

Едва ли не первое упоминание об эфиопских христианах содержится в книге Деяний апостольских.

«Муж Ефиоплянин, евнух, вельможа Кандакии, царицы Ефиопской, хранитель всех сокровищ ее, приезжавший в Иерусалим для поклонения, возвращался и, сидя в колеснице своей, читал пророка Исаию. Дух сказал (апостолу) Филиппу: подойди и пристань к сей колеснице. Филипп подошел и, услышав, что он читает пророка Исаию, сказал: разумеешь ли, что́ читаешь? Он сказал: как могу разуместь, если кто не наставит меня? И попросил Филиппа взойти и сесть с ним. А место из Писания, которое он читал, было сие: как овца веден был Он на заклание, и, как агнец пред стригущими его безгласен, так Он не отверзает уст Своих. В уничижении Его суд Его совершится. Но род Его кто разъяснит? Ибо возьмется от земли жизнь Его (Ис. 53, 7–8). Евнух же сказал Филиппу: прошу тебя *сказать*: о ком пророк говорит это? О себе ли или о ком другом?

Филипп отверз уста свои и, начав от сего Писания, благовествовал ему об Иисусе. Между тем, продолжая путь, они приехали к воде; и евнух сказал: вот вода; что препятствует мне креститься? Филипп

же сказал ему: если веруешь от всего сердца, можно. Он сказал в ответ: верую, что Иисус Христос есть Сын Божий. И приказал остановить колесницу, и сошли оба в воду, Филипп и евнух; и крестил его. Когда же они вышли из воды, Дух Святой сошел на евнуха, а Филиппа восхитил Ангел Господень, и евнух уже не видел его, и продолжал путь, радуясь» (Деян. 8, 27–39).

Русские паломники, посещавшие иерусалимский храм Воскресения Христова, иногда присутствовали на эфиопском богослужении у Гроба Господня. Вот как описывают увиденное Трифон Коробейников и Юрий Греков (1594): «Хабежи ходят кругом Гроба Господня, и есть 4 бубны велики у них, и ходяще круг кругом Гроба Господня и бьяше по тем бубнам, скакаше и плясаше, яко скомрахи; а инии назад пяты идяще и скакаше. И дивихомся человеколюбию Божию: како терпеть? Не могий бо человек на торжище такова безчиния видети» [Путешествие московских купцов 1994: 58].

На протяжении столетий в Иерусалиме проживало относительно небольшое число эфиопов. Так, по сообщению французских ориенталистов Мишо и Пужуля (1830), «в Иерусалиме весьма мало аббисинов, так точно, как коптов и сириан; всех их можно насчитать не более двадцати семейств, все они весьма бедны и снискивают себе пропитание услуженьем у турок» [А. Т. 1837: 241]¹.

В том же 1830 г. Святую Землю посетил отечественный писатель-паломник А.Н. Муравьев. Он сообщает про эфиопскую монашескую общину, располагавшуюся на территории, примыкавшей к храму Воскресения Христова. «Сокровищницей Елены слывет обширное полуразрушенное здание, примыкающее к восточной оконечности храма Воскресения. Остатки столбов у его широкого наружного крыльца и посреди опустевших дворов свидетельствуют о прежнем величии. Внутри онога лестница, иссеченная в утесе, с лишком 60 ступенями сводит во мрак глухого подземелья, весной наполнен-

¹ Пужуля (Poujoulat) Жан-Жозеф Франсуа (1808–1880) — французский католический писатель, историк. Сотрудник и соавтор Ж.-Ф. Мишо, автора популярной «Истории Крестовых походов», вместе с которым он совершил в 1830 г. путешествие на Восток. Исследовал древности Иерусалима, Иудеи и Сирии. По возвращении издал совместно с Мишо описание своей поездки под заглавием «Письма с Востока» («Correspondance d’Orient». Paris, 1832–1835).

ного водою, и на конце его, как утверждают, виден древний алтарь. Абиссинцам принадлежит ныне сие любопытное здание по соседству их монастыря и сада, посреди которого выходит из-под земли купол *церкви Обретения креста*; но время покрыло неизвестностью истинное назначение сих развалин. Трудно распознать в Иерусалиме первобытный чертеж его обрушенных зданий, своенравно расположенных на высотах, и часто тяжелые арки крытых базаров и улиц подходят незаметно под обширные террасы прилежащих к ним домов, местами странно образуя двухъярусный город» [Муравьев 1995: 202].

Еще одно упоминание про эфиопскую монашескую общину встречается в дневниковых записях тогдашнего начальника Русской Духовной миссии в Иерусалиме архимандрита Порфирия (Успенского) (1852): «21 сентября, воскресенье. В городе говорят, что абиссинский царь Иоанн домогается посредством египетского паши Аббаса, чтобы турецкий султан дал абиссинцам приличное место в храме Гроба Господня. Аббасу этот прислал богатые подарки» [Порфирий (Успенский) 1896: 303].

В записках архимандрита Леонида (Кавелина) (1859 г.), сменившего о. Порфирия на посту начальника РДМ в Иерусалиме, читаем: «В углу через дверцы между стеной великой церкви (Воскресения Христова) и двумя молитвенницами, коптской и абиссинской, — проход на подворье абиссинское, которое помещается в развалинах бывшего монастыря св. Апостолов, имея здесь несколько келлий, или лучше сказать, темных и сырых чуланов. <...> Абиссинцев в Иерусалиме 40 человек (в том числе 13 женщин); в числе их живет один бывший придворный царя Феодора², отличающийся от других красным плащом и белой повязкой на чалме, старик лет 60. Они получают некоторое вспомоществование от своих единоверцев, но

² Теодрос II (1818 — 13 апреля 1868 г.) — император Эфиопии в 1855–1868 гг. После войны 1853–1855 гг. объединил территорию страны под своей властью. Провел реформу гражданского управления, реорганизовал армию. Провел секуляризацию церковных земель, установил налог для Церкви. В результате международного инцидента с подданными Великобританией спровоцировал английскую интервенцию в Эфиопию. Не желая сдаваться в плен, покончил с собой во время штурма его резиденции.

по поводу междоусобий, терзающих постоянно это несчастное государство, вспоможения эти, постепенно оскудевая, в последнее время и совсем было прекратились. Приезд в Иерусалим их наследного принца снова оживил надежды этой бедной общины» [Леонид (Кавелин 1873: 142, 176].

Это сообщение относится к 1859 году, а в 1864 году, по данным Е. Перотти, в Иерусалиме насчитывалось 75 «абиссинян» (Pierotti E. Jerusalem Explored. Vol. 1–2. London, 1864; цит. по: [Смышляев 2008: 134]).

Начиная с 1860-х годов Эфиопия под руководством талантливых и энергичных императоров³ — Теодроса, Йоханнуса IV и с 1889 г. Менелика II — активно расширяет свои владения, проводит внутренние реформы, укрепляет позиции во внешнем мире. В том числе в мистическом центре мира — Иерусалиме. Уже император Теодрос II в 1860-е годы провозглашает крестовый поход против ислама за освобождение Иерусалима. Если для Теодроса II (погиб в 1868 г.) это оставалось лишь лозунгом, то Йоханнус, второй из великих объединителей страны, финансирует крупное строительство в Святой Земле [Лисовой 2006: 263–264].

Краткое упоминание об этом строительстве содержится в записках тогдашнего начальника РДМ в Иерусалиме архимандрита Антонина (Капустина) (1881 г.): «1 ноября, воскресенье. Эфиопский царь царей⁴ подарил Коптскому патриарху 10 000 лир за доставление архиереев для его *инберии*. А здесь на его золото экс-убогие абиссинцы возводят царские постройки по соседству с нами» [Антонин (Капустин) 2011: 18]⁵.

³ Титулование эфиопских царей «императорами» имеет этимологическую поддержку в происхождении термина «негус», восходящего к библейской формуле «царь царей» — *negusa nagast* в древнеэфиопском. См.: [Лисовой 2006: 269, примеч. 10].

⁴ Эфиоп. *ныгусэ-нэгэст* — «царь царей» (в европейской и русской литературной традиции *негус*) — титул императора Абиссинии (Эфиопии).

⁵ Имеется в виду император Йоханнус IV (1872–1889), проводивший активную политику по расширению владений Эфиопии и укреплению ее положения во внешнем мире. Частью его внешнеполитической программы было финансирование крупного строительства в Святой Земле. К этому времени когда-то богатая и влиятельная эфиопская община Иерусалима впала в крайнюю нищету и потеряла почти

В записках отечественного писателя-паломника М.П. Соловьева (1891) содержатся интересные сведения о тогдашней эфиопской общине в Иерусалиме. Вот что он сообщает о новопостроенной церкви на эфиопском подворье: «Чтобы не возвращаться к эфиопам, скажем здесь же и о последнем храме. Он восьмиугольный, с круглым куполом, из прекрасного белого камня. Алтарь устроен посреди храма, имеет три входа с разных сторон и представляет круглое, обнесенное стеной пространство. В левые двери входят священники, прямо против престола причащаются мужчины, а в правых — женщины. Вокруг него идет галерея из колонн. Внутри храм представляет таким образом две concentрические галереи. Женщинам отведена задняя галерея. Живопись на стенах отличается обычной иерусалимской пестротой и безвкусицей.

Для иконостаса и алтаря петербургская Покровская община подарила эфиопам две прекрасные иконы Спасителя и Богородицы, писанные монахинями. Покойный киевский митрополит Платон пожертвовал облачение для священнослужителей. Другой утвари нет, церковь бедна и ждет всего от Бога и добрых людей. Эфиопы строили ее на пожертвования царя Иоанна, который дал 800 золотых лир, и на деньги, выручаемые из продажи смежных с церковью участков земли, уступленных англичанам и немцам. Тут же недалеко порядочный дом архимандрита. Монах, показывавший нам эту церковь, отказался от обычного повсюду бакшиша и предложил опустить наше приношение в кружку у дверей церкви: единственную, которую мы видели в Иерусалиме» [Соловьев 1897: 81].

Вот как выглядел этот храм во всем своем великолепии: «На церковных воротах изображен лев с короной и крестом — символ

все принадлежавшие ей святые места, так как оказалась неспособна платить турецким властям высокие налоги, не считая прочих бакшишей и поборов. Негус решил поддержать соотечественников, основав в Иерусалиме отдельный квартал с обителью для эфиопских монахов. На деньги, присланные им в 1881 г., началось возведение большого храма во имя Пресвятой Богородицы на так называемой Эфиопской улице, неподалеку от Русских построек, на месте, где, по преданию, в последний раз остановилась отдохнуть Дева Мария на пути в Горнее. Завершил строительство преемник и продолжатель политики Йоханнуса Менелик II. Церковь была освящена 24 апреля 1893 г.

колена Иудина и герб Эфиопского царства: императоры (негусы) Эфиопии возводили свою родословную к легендарному браку Соломона с царицей Савской. Эта необычная, единственная в Иерусалиме круглая церковь, подражающая Ротонде Гроба Господня, украшена четырьмя фронтонами, с каменными крестами наверху и четырьмя надоконными карнизами в простенках между ними. Весь цилиндрический объем храма опоясан стройным рядом арочных окон. Позади храма на монастырском дворе возвышается звонница. Храм воздвигнут на месте, где в последний раз заночевала Дева Мария на пути из Назарета в Горнее к своей двоюродной сестре Елизавете» [Лисовой 2015: 163].

После начала Первой мировой войны поток паломников из России был прекращен, и тем большую историческую ценность получают сообщения представителей русского зарубежья об эфиопском храме Пресвятой Богородицы.

Из записок начальника РДМ в Иерусалиме архимандрита Киприана (Керна) (1930 г.)

«25 марта (7 апреля), понедельник. В Адисс-Абебе скончалась императрица Ефиопская Zawditu, the Queen of Kings of Ethiopia⁶. Завтра особое моление в ихней церкви. Прислали приглашение.

26 марта (8 апреля), вторник. В 11 часов были в Абиссинской церкви. Там уже все было готово. У входа кавасы и какие-то еще люди с особыми зонтами, если это можно так назвать. На длинном древке вроде гриба из красной и черной или лиловой материи с блестящими и побрякушками. Таких инструментов два.

В церкви же против царских дверей стоял народ. Ведь у них в круглой церкви круглый же алтарь. Так сказать, два концентрических круга и галерея промежду них, предназначенная для публики. В алтаре сидели уже облаченные священнослужители. Прямо супротив царских врат стоит трон, по сторонам скамейки и стулья. У подножия трона стоял абиссинский архимандрит Memnher Wolda

⁶ Заудиту, царица царей Эфиопии (1876–1930) — эфиопская императрица в 1916–1930 гг. В Иерусалиме на ул. Невиим (Пророков) был построен в 1925–1928 гг. большой дом в ожидании ее визита, который так и не состоялся.

Michael, весь облаченный, в рясе с пелеринкой, и крестом, и посохом, на который опирался обеими руками и подбородком. Очень трогательно, прямо как наш какой-нибудь странник.

Одесную его сидел коптский мутрак, дальше Rev. Boynton в своей тоге черно-красной и с этой своей смешной шапочкой с кисточкой, которая болталась над носом и левым глазом; должно [быть,] страшно неудобно. Потом подошли двое босоногих из кустодии и тоже сели. Ошуюю поместились: греческий владыка Анастасий, пришедший после нас, армянский епископ, наш святитель, какой-то армянский батюшка, я, о. архимандрит Фотий греческий <...>

Эфиопы все черные, бороды кудрявые, жесткие, глаза детски чистые (это ведь отличительный признак детей пустыни), зубы белые, губы розовые. Такие они все простецы на вид, одухотворенные своим горячим и чистым сердцем, горячей неподдельной верой. Веет от них Египтом, Ливией, Фиваидой. Ну, просто живой Лавсаик! Должно быть, такие были препод. Антоний, Пахомий, Павел. Все они держатся очень легко и просто, вроде как у преп. Саввы. То прислоняется, то согнется, то обопрется на посох и смотрит вдаль своим чистым взором. Но видно, что это не мешает напряженной молитве. В службе, конечно, ничего не поняли. Что-то все пели, пели очень заунывное, но не в нос, как у греков, а полным голосом. И их заунывное пение не противное, как хотя бы арабское православное. Молодые диаконы, когда пели, то так это хорошо. Закрывают глаза, как соловьи, и заливаются. Одежда, конечно, пестрая. Характерные их фелони скорее похожи на мантии с пелеринами и длинными какими-то болтающимися воскрилиями. Поверх фелони — епитрахиль. Камилавы ихние, т.е. греческие грибом с намотанной какой-то материей. Цвет преимущественно пестрый и яркий. Либо темно-красный в темно-лиловой бархатной пелеринке с блестками и побрякушками у диакона, либо комбинация зеленой пары и лиловой пары. Необычно и, пожалуй, некрасиво, но у них это гармонизирует. Кадила своеобразной формы, коробочка кубическая на высокой ножке, с высокой крышкой с куполочком. Кадиллом больше потряхивают, чем качают и машут. У диаконов на длинных древках широкие металлические кресты, скорее напоминающие наши рипиды. У некоторых одна свеча, у некоторых по две. Дали и нам свечи. Перед

Царскими вратами стоял столик с большой фотографией императрицы и короной.

Много читали, читали, по-видимому, и Евангелие (судя по торжественной обстановке). Крестятся по-разному, но больше одним пальцем. После службы, которая длилась ровно 1 час, архимандрит что-то говорил по-абиссински, это же перевели по-арабски, но для нас ни то ни другое понятно не было [Се восходим во Иерусалим 2013: 147–148].

Из записок архиепископа Нестора (Анисимова) (1934 г.)

На пути от Иордана к Иерусалиму лежит ряд древних монастырей, среди которых выделяется белоснежными стенами недавно возобновленный монастырь абиссинских иноков, издревле подвизающихся в этой благословенной стране. Монастырь этот был возобновлен и заново отстроен стараниями современной царицы Эфиопии, жены Негуса негести («царя царей») Абиссинии. Царица Абиссинии приезжала в Святую Землю незадолго до нашего туда приезда и оставила по себе самую добрую память своим глубоким благочестием, ревностью о вере и любовью к Церкви.

Встреченная с почетом высшими сановниками страны и всеми иерархами, она с великим усердием посетила все святые места Палестины, подавая пример благочестивой ревности и глубокого благоговения, оказывала щедрую помощь церквям и, наконец, воссоздала старинный абиссинский монастырь на берегах Иордана. На освящении этого монастыря присутствовала она сама. На это торжество были приглашены представители всех Церквей и между ними глава Русской Миссии архиепископ Анастасий, к которому с особым добрым вниманием отнеслась Царица, ибо Абиссинию всегда связывали с Россией самые добрые, самые дружественные узы. Во время нашего пребывания в Палестине царицы Эфиопии там уже не было. Но принца и принцессу абиссинскую мы там встретили.

Кроме того, с памятью о пребывании царицы Абиссинской в Иерусалиме встретился я в одном иерусалимском церковном магазине, где нашел прекрасное богослужебное Евангелие по-славянски без обложки. На мой вопрос, где же находится оклад этого Евангелия,

продавец сказал мне, что его купила Эфиопская царица. Я приобрел это Евангелие очень дешево, и таким образом церковь Дома Милосердия в Харбине, в Маньчжурии обладает Евангелием, часть которого находится в глубинах Эфиопии. Мы с царицей Эфиопской совершили эту покупку пополам [Нестор (Анисимов) 2015: 78–80].

* * *

«...Входя в эфиопскую церковь во имя Пресвятой Богородицы (в Иерусалиме), нужно так же, как в мусульманской мечети, снимать обувь. Весь пол устлан коврами. В центре, как в московском храме Христа Спасителя, расположен своеобразный алтарь, повторяющий форму Кувуклии Гроба Господня — эфиопы называют его “Святая Святых”. В 1936 г. здесь молился посетивший Иерусалим сын Мелника, 225-й потомок Соломона на эфиопском троне Хайле Селасие I (1892–1975; царствовал с 1930 г. до 1974 г.) [Лисовой 2015: 163].

Приложение

Приезд абиссинского Негуса в Иерусалим (1936 г.)

В пятницу 25 апреля (8 мая) прибыл в Иерусалим со всей своей семьей и свитой Его Величество Негус Эфиопии. Негус прибыл на английском военном судне в Хайфу, откуда проследовал в специальном поезде в Иерусалим. Поезд прибыл в 4 часа пополудни. Негус был встречен почетным караулом и представителями власти. На площади против вокзала собралась довольно значительная толпа народа, исключительно арабов, горячо приветствовавших высокого гостя. Его Величество, выйдя из вагона, медленно проследовал к ожидающему его автомобилю; за Негусом следовала императрица Эфиопии с детьми. Немедленно же автомобиль с императором, эскортируемый двумя полицейскими на мотоциклетах, отбыл в гостиницу «King David», где приготовлены императору и его свите апартаменты. Немедленно по приезде Негус отбыл в храм Воскресения Христова, чтобы поклониться Живоносному Гробу.

Полный титул Негуса следующий: «Хайле Селассие, Владыка Царь Царей, Лев Победитель из колена Иудина, избранник Божий, Свет мира, Защитник веры». По древнему эфиопскому (абиссинскому) преданию, Негус — прямой потомок Соломона от царицы Савской. Негусу теперь 45 лет; семья его состоит из жены — императрицы Ванзеру, двух дочерей и трех сыновей. Негус прекрасно образован, великолепно владеет иностранными языками, особенно французским. Смуглое (но не темное) лицо его полно благородства; на нем, как и на лицах всех членов царственной семьи, лежит отпечаток глубокой грусти, вызванной событиями последних дней⁷.

В субботу Негус присутствовал со всей семьей и свитой за литургией в абиссинском храме в Иерусалиме. Было много молящихся. Во время богослужения все молящиеся не могли удержаться от слез. По окончании службы Негус с семьей и свитой, а также с духовенством, перешли в церковное здание, и Его Величество говорил народу слово, во время которого все собравшиеся плакали навзрыд.

Абиссинцы владеют в Палестине несколькими участками. В Иерусалиме, недалеко от Русской Духовной Миссии, они имеют прекрасный храм, построенный им русскими взамен полученного от них места около храма Воскресения, где находятся раскопки на месте порога Судных Врат. На крыше храма Воскресения они имеют свой монастырь, а также имеют несколько домов в Иерусалиме. На Иордане им принадлежит участок с небольшим монастырем и прекрасной новой церковью. Также имеют свой престол у Гроба Богоматери.

Абиссинцы отличаются глубокой религиозностью; придерживаются они монофизитского учения, хотя в обрядах их есть много остатков глубочайшей старины и отголоски древнеиудейских обычаев. В богослужении иногда употребляются священные танцы. Христианство приняли они в глубокой древности, в III или IV веке от епископа Фрументия. Как известно, издавна абиссинцы и русские питают друг ко другу глубокую симпатию. Еще задолго до войны российский император и абиссинский Негус обменивались дружественными посольствами [Святая Земля 1936: 119–129].

⁷ По-видимому, имеется в виду вооруженная агрессия Италии против Эфиопии. — *а. А.*

Литература

А. Т. Очерки Иерусалима и святых окрестностей. Из переписки о Востоке Мишо и Пужула. СПб.: Изд-во, 1837.

Антонин (Капустин), архимандрит. Дневник. Год 1881. М., 2011.

Леонид (Кавелин), архимандрит. Старый Иерусалим и его окрестности. Из записок инока-паломника а. Л-а. М., 1873.

Лисовой Н.Н. Русское духовное и политическое присутствие в Святой Земле и на Ближнем Востоке в XIX — начале XX в. М., 2006.

Лисовой Н.Н. Святая Земля: история и наследие. М.; СПб.: Изд-во, 2015.

Муравьев А.Н. Путешествие ко Святым местам в 1830 году // Святые места вблизи и издали. Путевые заметки русских писателей первой половины XIX века. М., 1995.

Нестор (Анисимов), архиепископ. Святая Земля. (Иерусалим и Палестина). Гонконг; Киев; Тель-Авиво, 2015.

Порфирий (Успенский), епископ. Книга бытия моего. СПб., 1896. Т. 4.

Путешествие московских купцов Трифона Коробейникова и Юрия Грекова // Путешествия в Святую Землю. Записки русских паломников и путешественников XII–XX вв. М., 1994.

Святая Земля. 1936. № 5, май.

Се восходим во Иерусалим. Иерусалимские дневники архимандрита Киприана (Керна). Октябрь 1928 — июнь 1930. Иерусалим, 2013.

Смышляев Д.Д. Синай и Палестина. Из путевых заметок 1865 года. М., 2008.

Соловьев М.П. По Святой Земле (1891 г.). СПб., 1897.

*Archimandrite Augustin (Nikitin)***ЭФИОПЫ НА СВЯТОЙ ЗЕМЛЕ
(страницы истории)**

The article gives information about the history of Ethiopian community in the Holy Land according to records of Russian pilgrims from the XVI century to the XX century. Interesting facts about the Ethiopians, who passed their ascetic exploit in the Holy City, are saved in the records of the Heads of the Russian Religious Mission in Jerusalem — archimandrite Porphiry Uspensky, archimandrtine Leonid (Kavelin) and archimandrite Antonine (Kapustin). The texts of representatives of the Russian emigration, such as archimandrite Kiprian (Kern) and archbishop Nestor (Anisimov) represent a special value, for they were published in rare foreign editions.

Keywords: church, pilgrimage, pilgrim, Ethiopian community, mission, the Holy Land, service, monasticism, archimandrit.

Д.И. Савельева

БОГОСЛОВСКИЕ СЮЖЕТЫ В КЭНЕ

Рассматриваются сюжеты в произведениях традиционного эфиопского жанра *кэне*. Так как поэзия *кэне* используется во время церковной службы, то произведения включают в себя в основном богословские сюжеты. «Тайный» смысл в произведениях нередко скрывает аллюзии на Библию. Анализируются *кэне* нескольких разновидностей, содержащие в себе богословские сюжеты.

Ключевые слова: поэзия Эфиопии, *кэне*, религиозная поэзия, язык геэз.

Кэне как жанр эфиопской традиционной поэзии возник в VI в. Считается, что создателем произведений этого жанра является св. Иаред (ዮሐንስ) Сладкопевец¹. Поскольку большинство других произведений св. Иареда (гимны) были основаны на Библии, можно предположить, что Библия также стала источником для произведений жанра *кэне*. Некоторые части Библии, такие как Псалтирь и Песни Песней Соломона, написаны в стихотворной форме. Некоторые используют метафорический и аллегорический язык (Песни Песней Соломона и Новый завет), сходные с принципом «воска и золота» [Чернецов 1981] в *кэне*. Произведения данного жанра слагаются во время церковных служб. Поэтому наличие в них богословских сюжетов вполне закономерно. Богословские сюжеты встречаются в произведениях *кэне* любой разновидности. Приведем примеры² с комментариями.

1. Разновидность *кэне* «Как умножились» (ሚበዝኑ), состоящая из трех рифмованных строк и импровизируемая во время воскресной службы после псалма III, содержит в своем скрытом значении сюжет из Библии:

¹ Подробнее о нем см.: [Французов 2009].

² Перевод произведений выполнен с языка геэз на русский автором статьи.

«Дрожа пред Енохом от страха, смерть и могила
Вздумали в небо взлететь на крупе кобылы.

Тут появился пред ними херувим многокрылый,
И за оба уха ухватил её что было силы»³.

(ፈረሀያኒሁ ፡ ለሄኖክ ፣ መቃብር ፡ ወሞት ፡ ለእመ ፡ ፈቀዱ ፡ ተጽእኖተ ፣

በዘባነ ፡ ፈረስ (ዮሐንስ) ፡ እንተ ፡ አንፈርዐጸ ፡ ሰማያተ ፣

ዘመደ ፡ ኪሩቤል ፡ ከንፍ ፣

አኅዘ ፡ ሎሙ ፡ አእዛኒሁ ፡ ክልኤተ ።

fārahyanihu läHenok mäqabər wämot lä'əmā fäqädu täṣə'ənotä

bäzäbanä färäs Yoḥannəs 'əntä 'anfär'aṣä sämayatä

zämädä kirubel kənf

'aḥazä lomu 'a'əzanihu kəl'etä.)

В то время, когда люди запрягают необъезженную лошадь, другие помощники держат ее за уши. Под словом «лошадь» автор подразумевает Иоанна Крестителя. *Балекэне*⁴ открывает тайну: после того как Иоанну отрубили голову и его тело было похоронено, голова полетела на двух крылах. Считается, что Енох не умер, так как Господь взял его на небо, освободив от вызванной грехами прародителей смерти, в награду за благочестие: «Верую Енох переселен был так, что не видел смерти; и не стало его, потому что Бог переселил его»⁵. Поэтому автор *кэне* говорит о «страшащихся Еноха могиле и смерти».

2. *Кэне* вида «Канун», или «Всенощное бдение» (ጥንጣጥ) существует в двух формах: длинный и короткий «Канун» (አጭር፡ ጥንጣጥ). Первый состоит из пяти рифмованных строк, а второй всего лишь из двух. Рассмотрим пример короткого «Кануна», чтобы продемонстрировать возможность включения аллюзий на Писание в малое количество строк.

³ Буквальный перевод:

Страшались Еноха могила и смерть, когда хотели сесть

На круп лошади, которая устремилась на небеса,

Херувим из крылатой породы,

Схватил оба ее уха из-за них.

⁴ Книжник, владеющий искусством импровизировать кэне.

⁵ Евр. 11:5..

«Воспалился мир наш грешный, его язва — Вавилон,
Не найдется человека, кем он был бы исцелен»⁶.

(h·h·h : o·o·o : h·h·h : o·o·o·? : x·x·h·h :

o·x·x·o : o·o·o·o : h·h·h·o·h·h : h·h·h : :

k^wiħəs ‘alámä zi’anä Babilon şälə‘äki
wä’albo řäbíb zäyəfewəsäki läki.)

Здесь содержится аллюзия на Книгу пророка Наума. Пророк Наум говорил, что расширилась рана Ниневии⁷ и «нет врачества для раны твоей, болезненна язва твоя»⁸. Это значит, что он говорил о множестве грехов этого города, которым нет прощения.

3. *h·h·h·h* (zäyə’əze). На русский язык название можно перевести как «Нынешний». Импровизируется во время заутрени после песни праведного Симеона Богоприимца⁹. Кэне вида «Нынешний» обычно посвящались царям, митрополитам, князьям и другим знатным людям, но тем не менее в них тоже встречались богословские сюжеты.

«Боясь устать в трудах дневных забот,
Корову в помощь мытарь приведет.
Бесплодную себе жену возьмет,
Кого страшит детишек хоровод.
Матфей, коровой став, ее приобретет,
А Павел — женщин суть воспринял тот,
От них ушел, отшельником живет»¹⁰.

⁶ Буквальный перевод:

Воспаление мира нашего, твоя рана — Вавилон,
Нет того врача, который бы тебя исцелил.

⁷ В самом кэне упоминается город Вавилон. Ниневия — столица Ассирийского государства с VIII–VII вв. до н. э. Находилась на территории современного Ирака.

⁸ Наум. 3:19.

⁹ Лук. 2:29–32 («Ныне отпускаешь раба Твоего...»).

¹⁰ Буквальный перевод:

Сборщик податей, который боится физической усталости,
Приобретает корову, которая привыкла к ярму.
Жена того, кто боится растить детей, бесплодна.
Матфей, приобрел корову, став (ею),
И после того, как изучил дело всех женщин,
Павел пребывал, чураясь женщин.

(መጽብሕ : ዘፈርሀ : ድካመ : ሥጋ ፣
 ያጠሪ : ላሕመ : እንተ : ለመደ¹¹ : አርዑተ ፣
 ወዘፈርሀ : አልህቆ : ውሉድ : መካነ : ብእሲተ ፣
 ማትያስስ : አጥረየ : ላሕመ : ከዊኖተ ፣
 ወግብረ : አንስት : ኩሎን : እምድጎረ : ሐተተ ፣
 ጳውሊ : ነበረ : እንዘ : ይርኅቅ : አንስተ ።
 mäṣäbəḥ zäfarha dəkamä səga yaṭäri laḥmä 'əntä lämädä 'ar'utä
 wäzäfarha 'alhəqo wəlund mäkanä bə'əsitä
 Matyasəs 'aträyä laḥmä käwinotä
 wägəbrä 'anəst k'wilon 'əmdəḥarä ḥatätä
 Pawəli näbärä 'ənzä yərəḥaq 'anəst.)

Человек, который не хочет устать от труда, чтобы не обучать неразумного теленка, покупает корову. Если человек хочет от женщины лишь любви, а не ребенка, то он женится на бесплодной. Св. Матфей, по преданию, проповедовал в Эфиопии и был добит мечом после долгих мучений¹². Согласно свидетельству св. Климента, Матфей питался зернами, зеленью без мяса и травой. Поэтому *ба-лекэне* сравнивает евангелиста с коровой. Павел избегал женских лиц и старался не слышать их голосов до конца жизни, предаваясь воздержанию. Так рассказывает *кэне*.

4. መወድስ (mäwädəs). Название происходит от глагола ወድስ (wädäsä) — «восхвалять, славить» и обозначает «Восхваление».

«Иосиф, праотец-пророк, что был убит и не убился,
 Из-за тебя Иаков-солнце так плакал, что и глаз лишился»¹³.
 (በሞተ : ዘኢሞተ : የሴፍ : መድኃኔ : ዓለም : ነቢይ ፣
 አማሰነ : ዐይኖ : ያዕቆብ : ፀሐይ ።

¹¹ Рассогласование в роде, так как слово «корова» на языке геэз женского рода, а глагол «привыкать» здесь употребляется в 3-м лице мужского рода в перфекте. Причин для такого рассогласования может быть несколько: либо это опечатка в тексте на языке геэз, либо это сделано для сохранения ритма.

¹² По другой версии, был сожжен на костре. Матфей умер, но тело осталось невредимым.

¹³ Буквальный перевод:

Иосиф, спаситель мира — пророк, который не умер в смерти,
 Погубил глаз Иакова / солнца.

ቁጽለ : ቁጽለ : እንዝ : ይሬእዩ : በዐይኖሙ ።
 tāmānyä motä 'amlak / nolawihomu
 lä'Adam wäḥewan / 'abagə'ihu k^wəlomu
 'arwe 'əkuɣ 'əsmä bäl'omu qädimu
 q^wäṣələ q^wäṣələ 'ənzä yəre'əyu bä'aynomu.)

Пастух желает и сам умереть, когда обнаруживает, что овец, поглощенных разглядыванием листьев, съели дикие звери. Христос умер ради спасения человеческого рода, впавшего в первородный грех в лице Адама и Евы, которые вкусили от дерева познания добра и зла¹⁹. Здесь присутствует намек на фиговые листья и фиговое дерево, которое автор отождествляет с древом познания.

«Когда по несправедному приговору сын был распят на древе Креста,

Месяц за Солнцем вышел, кинжал Авраама достав,
 Звезда небесная спустилась в Ноя и Адама места,
 Памятью о доброте Сына Божьего — Христа»²⁰.
 (ዲበ : ዕፀ : መስቀል : ወልድ : አመ : ተሰቅለ : በዘኢይደሉ : ፍትሕ :
 መጥባሕተ : አብርሃም : ነሥአ : ተላዌ : ፀሐይ : ወርኅ :
 ወኮከበ : ሰማይ : አልጸቀ : መካነ : አዳም : ወኖኅ :
 አኮኑ : ይዘከር : ኂሩቶ : ለወልደ : አምላክ : መሢሕ ።
 dibä 'əṣä mäsqäl wäld 'amä täsäqlä bāzä'iyədä fətəḥə
 mäṭbahətä 'Abraham näs'a tālawe ṣāḥay wārḥə
 wäkokäbä sämay 'alsäqä mäkanä Adam wäNoḥə
 'akonu yəzekär hiruto läwäldä 'amlak mäsiḥə.)

Месяц окрасился багрянцем подобно тому, как багрилось поле Авраама (по эфиопскому преданию), когда он собирался принести в жертву Исаака. «Место Адама и Ноя» — ад. Звезда Вифлеемская

¹⁹ Бытие II:17; III:12–13.

²⁰ Буквальный перевод:

Когда Сын, по несправедному приговору, распят был на древе креста,
 Месяц, спутник Солнца, поднял нож Авраама,
 А звезда небесная спустилась в место Адама и Ноя,
 Разве не помнит она о доброте Сына Божьего, Помазанника.

устремилась туда, чтобы соединиться с Христом, по преданию, сошедшим во ад ради спасения всего рода людского, начиная с Адама и Каина.

6. Кэне «Воскурение ладана» (ዕጣካ፡ ጥግር) обычно посвящены царю, настоятелю или святому. Но в произведениях такого вида присутствуют и богословские сюжеты.

«Отца Такла Хайманота зовут “сеятель речей”:

Речью стал он, наш спаситель, словом для немых людей.

С лица Авеля на робу ему стёк крови ручей.

Презирает херувимов достоянье иерей —

У тех богатых херувимов, чьи тела лишь из очей,

Сей отец Такла желал бы наделить слепых людей.

Время, взвешенное Ездрой, у Илии-пророка в долг бери ты поскорей,

Чтобы шел народ твой дальше Путем жизни веселей.

Менелик — держатель рога, Самуил — пророк людей.

Не тобой ли воцарен был царь Саул, звезда царей,

Не тобою ль был повержен и убит Агаг-злодей?»²¹

(ዘራዔ፡ ንባብ፡ ይሰመይ፡ ተክለ፡ ሃይማኖት፡ መድኅን፡

አምጣካ፡ ኮኖሙ፡ ቃለ፡ ለበሃማን፡

ወተከዕው፡ ዲበ፡ ልብሱ፡ ደመ፡ ገጸ፡ አቤል / ወይን፡

ወብዕለ፡ ኪሩቤል፡ ይሜንን፡

እምነ፡ ብውላን፡ ኪሩቤል፡ ዘተለንታሆሙ፡ ዐይን፡

ተክለ፡ አብ፡ ለውሂበ፡ ዐይን፡ በውኅድ፡ ምእመናን፡

²¹ Буквальный перевод:

Сеятелем речи именуется Такла Хайманот — спаситель,

В той мере, в какой стал он словом для немых,

И пролилась на одежду его кровь лица Авеля, т.е. вино.

И богатство херувимов он отвергает

От богатых херувимов, все существо которых — глаза,

Стал насаждать отец глаза, даруя их немногим верующим.

Времени талант (меру веса) берешь ты в долг у Илии на весах Ездры железных,

Дабы народ твой ходил налево и направо,

Менелик (Самуил) — держатель рога (власти),

Ибо воцарил ты Саула (радость времени)

И убил Агага (печаль).

መከሊተ : ዕድሜ : ተላቃሕ : እምኤልያስ : በመድሎት : ዕዝራ : ሐዲን :
 ከመ : ሕዝብከ : ይሑሩ : መንገላ : ፀጋም : ወይምን :
 ምኒልክ / ሳሙኤል : ኢጋዜ : ቀርን :
 እምጣነ : አንገሥት : ለሰአል / ፍሥሐ : ዘመን :
 ወቀተልኮ : ለአጋግ / ጎዘን ::
 zāra‘e nəbab yəsämāy Tāklā Haymanot mādḥənə
 ʾamṭanā konomu qalā lābāhamanə
 wātākə‘əw dibā ləbsu dāmā gāšā ʾabel / wāynə
 wābəʾəlā kirubel yəmenənə
 ʾəmnā bəʾulan kirubel zākʷəlāntahomu ʾaynə
 Tāklā ʾAb lāwəhib ʾayn bāwəḥəd məʾəmānanə
 mākklitā ʾədme tālāqah ʾəmʾElyas bāmädlot ʾƏzra ḥəşinə
 kāmā ḥəzbəkä yəḥuru māngälä şəgam wāyəmənə
 Mənilək / Samuʾel ʾagaze qārənə
 ʾamṭanā ʾangäsko läSäʾol / fəşḥa zāmānə
 wäqätälko läʾAgag / ḥazänə.)

По преданию, Такла Хайманот²² заговорил на третий день после рождения. Впоследствии он возвращал способность говорить немым людям. Таким же умением были наделены его одежды, пропитанные его запахом. Подобно тому как богатый презирает чужое богатство, так и Такла Хайманот предпочел возвращать зрение двум глазам незрячих множеству глаз херувимов.

Менелику автор советует вместо взвешиваемого на весах золота, которое обычно берут в долг, одолжить у бессмертного Илии годы жизни, взвешиваемые на весах Ездры. *Балекэне* говорит об обретении вечной жизни, и тогда владычество Менелика распространится «налево и направо». Подобно тому как Самуил, убив Агага²³, воцарил Саула, так и Менелик призывал всех скорбящих сделаться радостными.

Кэне импровизировались как по поводу церковных торжеств, так и на праздники светского характера. Несмотря на это, почти

²² Наиболее почитаемый эфиопский святой, основатель монастырей.

²³ «И разрубил Самуил Агага пред Господом в Галгале» (1 Цар 15:33).

все произведения данного жанра были приурочены к церковной тематике.

Литература

Французов С.А. Иаред // Православная энциклопедия. Т. XX. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2009. С. 590–591.

Чернецов С.Б. Из фольклора эфиопских книжников (одно неопубликованное двестишие Гондарского периода) // Палестинский сборник. Л.: Наука, 1981. С. 106–108.

Guidi I. “Qəne” o inni abissini // Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche, vol. IX, 1900. P. 463–510.

የግእዝ፡ቅኔያት፡የሰነ፡ጥበብ፡ቅርስ፡ንባብ፡ከነት፡ርገሜው፡ሰስተኛ፡መፅሐፍ፡። ኦዲስ፡አበባ፡ 1995.

D.I. Savelyeva

THEOLOGICAL PLOTS IN QƏNE

The present article examines the plots in the works of the traditional Ethiopian genre Qəne. Since Qəne poetry is used during church services, the works mainly include theological subjects. The “secret” meaning in works often hides allusions to the Bible. Different types of Qəne containing theological plots are analyzed.

Keywords: Ethiopian poetry, Qəne, religious poetry, the Ge’ez language.

А.Ю. Сиим (Москвитина)

**СТАТУС «МАТЕРИ ДЕТЕЙ» (УММ ВАЛАД):
АБИССИНСКИЕ НАЛОЖНИЦЫ В СЕМЬЯХ
ЗАНЗИБАРСКИХ СУЛТАНОВ**

Статья памяти выдающегося эфиописта С.Б. Чернецова посвящена эфиопскому (абиссинскому) присутствию на Занзибаре в период с начала XIX в. до настоящего времени. В объединенном султанате Омана и Занзибара и впоследствии в Занзибарском султанате абиссинские рабыни играли важную роль в придворной и гаремной жизни, фигурируя в дозволенных шариатом особых статусах наложницы (*сури*) и матери рождающихся свободными детей (*умм-валад*). Абиссинское происхождение по матери всегда четко маркировалось в социальной структуре представительниц занзибарской знати и землевладельческой элиты, ощущалось как элемент идентичности и оказывалось объектом формирования общественных стереотипов.

Ключевые слова: Абиссиния, Эфиопия, Занзибар, гарем, наложница (*сури*), «мать детей» (*умм-валад*).

Из воспоминаний старших коллег об их общении с Севиром Борисовичем Чернецовым мне неоднократно доводилось слышать о том, что в своих рассуждениях об объекте и предмете нашей науки — африканистики — он утверждал, что Эфиопия — это не Африка. Как знаток эфиопской историографии и культурных реалий, он отчетливо ощущал цивилизационную обособленность Эфиопии и Африканского Рога от Тропической Африки. С осторожностью среди столь же отдельно стоящих феноменов можно было бы назвать суахильскую цивилизацию восточноафриканского побережья и прилегающих к нему островов и архипелагов, среди которых находится и архипелаг Занзибар, в настоящее время являющийся полуавтономией в составе Объединенной Республики Танзания. Если в Средние века он представлял собой лишь один из многих — и далеко не самых главных — очагов цивилизации суахили, то в XIX в., с переносом столицы Оманского султаната из Маската на

Занзибар в 1840 г., стал форпостом арабо-мусульманского мира в Восточной Африке и подчинил своему политическому, экономическому и культурному влиянию огромные территории на материке. В западной литературе Занзибарский султанат периода расцвета, так же как и Абиссинию, называли, пусть условно и метафорически, не иначе как «империей». Действительно, суахильская пословица времен наивысшего могущества Занзибара вполне этому созвучна: «*Kipigwa zumari Zanzibar wanacheza ngoma maziwa mauiu*» («Под занзибарскую дудку танцуют на Великих Озерах»). И Занзибар, и Абиссиния настолько уникальны в своем роде, что вряд ли будет уместным сравнивать их в каком-либо измерении, однако в издании памяти выдающегося эфиописта нельзя не вспомнить о своеобразных проявлениях эфиопского присутствия в истории и современности острова Занзибар.

В пространстве исторического центра Занзибара Стоун Тауне однозначно представлена культурная символика Эфиопии. Мест, где с ней можно встретиться, немного, но об их существовании знают практически все. Известная престижная средняя школа в квартале Вуга названа в честь императора Хайле Селасси Первого (*Haile Selassie Secondary School*; изначально она называлась мадраса им. сэра Эвана Смита (*Sir Euan Smith Madrassa*) и в ней готовили будущих колониальных чиновников в рамках системы британского косвенного управления). В этом же квартале расположен популярный среди местного населения и туристов ресторан эфиопской кухни *Abyssinian Maritim*: в его интерьере много элементов эфиопской культурной символики — кресты, стилизованные под эфиопскую живопись картинки, плакаты с амхарской азбукой, надписи на амхара. Там звучит эфиопская музыка, блюда подаются в аутентичной манере на традиционной посуде, поварами и мастерами кофейной церемонии работают выходцы из Эфиопии, хотя их слишком мало, чтобы считать их полноценной диаспорой либо общиной. При назначении встреч или любом ответе на вопрос «в каком часу?» по местному, так называемому суахильскому, или восточноафриканскому, времени, вспоминается, что в Эфиопии используется точно такая же система счета времени, где «три часа ночи» означает «девять вечера». Больше всего упоминаний Абис-

синии и абиссинцев — в главных исторических музеях города, бывших султанских дворцах Бейт-аль-Аджайб и Бейт-ас-Сахель.

На Занзибаре всем известно, что такое Абиссиния и кто такие «хаб(а)ши» или «хабашийя» (суахилийская калька с арабского «абиссинец», «абиссинский»). Более того, в именах некоторых местных жителей встречается нисба Хабши либо аль-Хабши, указывающая на этническую принадлежность либо место происхождения ее носителей, а точнее, их предков. Сами обладатели этих имен объясняют это тем, что таковые в самом деле имелись в одном из далеких поколений: это могли быть и арабы соответствующего происхождения, и рабы абиссинского происхождения либо те, чьи матери являлись абиссинскими наложницами представителей оманской знати или сословия богатых землевладельцев на Занзибаре. В одном известном мне случае в нисбе кроме «Хабши» также содержится родовое имя занзибарской султанской династии аль-Абу Саид (в местной адаптированной форме — Альбусайди). Речь идет о реальном потомке одного из многочисленных детей султана Саида от одной из его абиссинских наложниц. Таковые в настоящее время на Занзибаре немногочисленны, потому что большинство их предков покинули остров после революции 1964 г.

Так или иначе, в период рабовладения вплоть до изданного под давлением Великобритании указа о запрете торговли невольниками и в дальнейшем до формальной отмены рабства и упразднения непосредственно связанного с рабством института наложниц (*сури*, *сурийя*) в статусе *умм-валад* (ар. «мать ребенка») женщины-иностранки, среди которых было значительное число абиссинок, появлялись на Занзибаре, жили в гаремах и приносили потомство на протяжении нескольких поколений, а их сыновья, наполовину абиссинцы, могли жениться на подобных им полуабиссинках-полуарабах и брать в наложницы абиссинок. Таким образом, эфиопское происхождение в различных долях имели многие султаны Занзибара и находившиеся в родственной связи с ними члены правительства и лица на посту губернатора города.

В этом положении дел нет ничего исключительного, эта ситуация сближает Занзибар со многими другими монархиями мусульманского мира того времени, где существовал институт гарема, и присут-

стве в нем эфиопских наложниц являлось показателем статуса и во многих отношениях маркером престижа. Упоминания о союзах между представителями знати и абиссинками и потомстве от таких союзов имеются в истории средневековых городов-государств суахильской цивилизации вдоль восточноафриканского побережья и в гораздо более раннее время, и факт существования таких союзов также являлся общим местом в демографии мусульманского Востока, периферийной частью которого была суахильская цивилизация. Так, основатель Султаната Килва Кисивани, одного из самых могущественных среди этих государственных образований на юго-востоке современной Танзании и династии его правителей ‘Али ибн-Хасан Ширази, купивший остров Килву у местного правителя, представителя одного из народов банту, был сыном правителя Ширази и абиссинской наложницы. «Происхождение из знатной мусульманской семьи по одной линии и от абиссинской (эфиопской) рабыни по другой “объясняет”, почему он одновременно был чернокожим и при этом принадлежал “королевскому” мусульманскому роду, благодаря сопричастности которому он смог легитимизировать свою династию в Килве» [Horton and Middleman 2000: 56].

Абиссинские рабы и рабыни нередко фигурируют в работах средневековых арабских и персидских авторов. В отличие от историографических источников и хроник того времени, где имена этих рабов и наложниц в большинстве случаев не уточнялись, хотя практически всегда обозначалось их этническое, а точнее, территориальное происхождение, в текстах и документах XIX в. сохранились имена многих из них. Этнические стереотипы в отношении абиссинских невольников и сури и описания их внешности и характера встречаются в старых текстах: функциональные классификации рабов с точки зрения их этнического происхождения являются общим местом в многовековой практике как арабской, так и европейской работорговли. Полиэтничность жительниц больших гаремов, несмотря на юридическое равенство статуса всех сури, очевидно, приводила к выстраиванию негласных социальных иерархий этих женщин и их детей в зависимости от их происхождения. В блестящем беллетристическом произведении Эмили Рюте (урожденной Саламе (Сальме) бинт-Са’ид аль-Бусайди, дочери занзибарского и оманско-

го султана Са'ида аль-Бусайди и черкесской сури Джилфидан) представлены подробные описания придворной и гаремной жизни и повествования о конкретных персоналиях, среди которых немало абиссинских «мачех» и единокровных братьев и сестер абиссинского происхождения. Книга «Мемуары арабской принцессы из Занзибара» («Memoiren einer arabischen Prinzessin»), изданная в Германии в 1886 г. и ставшая первой опубликованной автобиографией арабской женщины и первым нарративом «включенного наблюдения» о жизни в султанском гареме, содержит подробные описания внешних и характерологических особенностей эфиопок и их роли и положении среди других наложниц и их семей. У отца Сальме султана Са'ида, родоначальника занзибарской ветви династии аль-Бусайд, было семьдесят пять сури разного этнического происхождения, все его двадцать три сына и двадцать три дочери родились именно от сури в Маскате и на Занзибаре. Рассказывая о личных, часто драматичных отношениях со многими из них, Сальме всегда ставит на вид их этническое происхождение, она формулирует особенности «абиссинского стереотипа», и по частотности упоминаний в многочисленных контекстах именно эфиопские сури и их дети оказываются на первом месте.

Несмотря на стандартные правила передачи власти в султанате Занзибар, в его истории имели место прецеденты борьбы за право наследования престола, в которых не последнюю роль играл фактор идентичности единокровных сиблингов «по крови» их матерей. Более сорока детей последнего правителя объединенного султаната Омана и Занзибара Сеида Саида Бу-Саиди (правил с 1804 по 1856 г.) были рождены от наложниц (сури) разного этнического происхождения — черкешенок (*шаркасия*), абиссинок (*хабши*) и др. При всей условности приведенных этнонимов, их носительницы заметно отличались друг от друга по типу внешности. Даже в отсутствие юридической и социальной иерархии этих групп, в гареме между ними была очевидная конкуренция, в условиях которой воспитывалось младшее поколение, складывались его круги общения. Симпатии и антипатии детей разного происхождения по матери во взрослом возрасте сказывались на их политических предпочтениях и личных привязанностях к реальным кандидатам в наследники. Показатель-

ный пример — противостояние придворных партий, поддерживавших, соответственно, второго и третьего по старшинству сыновей Саида — наполовину черкеса Маджида (1856–1870) и наполовину абиссинца Баргаша (1870–1888), инициировавшего попытку дворцового переворота против старшего брата. Источники того времени описывают психологические дилеммы младших братьев и сестер получеркесского происхождения, вынужденных под давлением примкнуть к заговору узурпатора, несмотря на внутреннюю предрасположенность к более родному по крови законному претенденту.

Этнические классификации рабов были общим местом в практике работорговли и рабовладения всегда и повсеместно. Стереотипы внешности невольников и их трудовых способностей в различных сферах деятельности формировались и сохранялись на протяжении долгого времени. В рамках этой антропологии рабства развитая номенклатура видов рабов выражалась в на первый взгляд этнических, но в действительности псевдоэтнических терминах. Они указывали в большей степени не на реальное этническое происхождение, а на регион, откуда они были вывезены либо где находился невольничий рынок, на котором их купили. Эти характеристики также отражали расово-антропологический тип рабов и в процессе формирования и изменения системы спроса и предложений на невольничьих рынках определяли и ценовую политику. Мера собственной финансовой ценности и осознание этой, часто условной, этническо-региональной принадлежности становились элементами идентичности самих рабов и их отношения к другим группам подневольных людей. Тем более что многие рабы были вывезены из мест своего происхождения в детском и юном возрасте либо родились в неволе уже в месте назначения. Это в высшей степени относится к рабыням из категории *сури*, которые с детства воспитывались при гареме с перспективой быть оставленными в нем. Показательным примером в этом случае является биография матери принцессы Сальме, черкесской *сури* по имени Джилфидан, захваченной в рабство в пятилетнем возрасте во время рейда на ее родную деревню «албанскими» работорговцами и доставленной на Занзибар. Неопределенность ее реального происхождения и ошибочная ассоциация категории «черкешенка» как термина антропологии рабства и понятия «черкесы»

в широком смысле слова с этнонимом «черкесы» в узком смысле слова даже привело к курьезу: на аннотации в одном из исторических музеев Занзибара происхождение этой женщины определено как «Юг России».

В заключение приведем цитату, представляющую собой своеобразный анализ ситуации в гареме персидского шаха: «Этническое происхождение определяло функции и предназначение рабов из Африки. В соответствии с доминирующими стереотипами африканцы подразделялись на два географических типа: восточные африканцы из Занзибара, Момбасы и других городов суахилийского побережья и северовосточные африканцы (нубийцы и эфиопы). Первая группа воспринималась как “ленивые” слуги, и по этой причине они стоили меньше. Мужчины-рабы этой категории использовались на уличных и сельскохозяйственных работах, женщины занимались тяжелым “грязным” домашним трудом. <...> Напротив, африканцы с севера и северо-востока считались смелыми и умными; по всей вероятности, самыми ценными и дорогостоящими из темнокожих рабов, служивших в гареме, были *хабаши*, привозившиеся из соответствующей части Африки (Абиссинии). Они становились доверенными лицами в домах своих владельцев и могли быть значительно повышены в должности. Рабынь из числа *хабаши* часто оставляли в доме владельца в качестве наложниц либо они выполняли легкую домашнюю работу в *андаруне* (гареме). Аналогичная ситуация сложилась в отношении иных этнических групп, светлокожих грузинок и черкешенок, славившихся внешней красотой и наиболее востребованных в качестве гаремных рабынь» [Mirzai 2009: 82].

Литература

Horton M., Middleton J. The Swahili: the Social Landscape of a Mercantile Society. Oxford; Malden, MA: Blackwell Publishers, 2000.

Mirzai B.A. Qajar Haram: Imagination or Reality // Slavery, Islam and Diaspora. Africa World Press, Inc. 2009. P. 77–91.

Ruete E. Memoirs of an Arabian Princess by Emily Ruete (Salamah bint Said; Sayyida Salme, Princess of Zanzibar and Oman). New York: Doubleday, Page and Co., 1907. (Translated by Lionel Strachey).

Robinson M. Statistical Approaches to the Rise of Concubinage in Islam //

Concubines and Courtesans: omen and Slavery in Islamic History. Oxford: Oxford University Press, 2017. P. 11–26.

Wahab S.O. Suria: its Relevance to Slavery in Zanzibar in the Nineteenth Century // Transition from Slavery in Zanzibar and Mauritius. Codesria; Dakar, 2016. P. 97–108.

Anna Siim (Moskvitina)

“MOTHER-OF-CHILD” STATUS: ABYSSINIAN CONCUBINES IN THE FAMILIES OF ZANZIBARI SULTANS

The article dedicated to the memory of the prominent researcher of Ethiopia S.B. Chernetsov focuses on the Ethiopian (Abyssinian) presence in Zanzibar from the beginning of the 19th century till nowadays. In the United Sultanate of Oman and Zanzibar and later in the Sultanate of Zanzibar Abyssinian female slaves played an important role in court and *haram* life as concubines (*suri*) and mothers of free-born children (*umm-walad*), social statuses of female slaves approved by the *shari'a* law. The Abyssinian origin on the mothers' sides was an obvious marker in the social structure of the Zanzibari nobility and the landowners' elite, a part of individual identity and a focal point in constructing social stereotypes.

Keywords: Abyssinia, Ethiopia, Zanzibar, haram, concubine (*suri*), mother-of-a-children (*umm-walad*).

А.М. Смирнова

«ЧУДЕСА АРХАНГЕЛА МИХАИЛА» В ЭФИОПСКОМ СИНАКСАРЕ: СЛОЖЕНИЕ ЦИКЛА

Эфиопская монофизитская церковь почитает архангела Михаила как покровителя всего человечества, целителя, который молится за всех живущих и принимает душу после смерти. По числу приверженцев его культ сопоставим только с культом Богородицы, а Общество святого Михаила (эф. ማሀበረ፡ ቅዱስ፡ ሚካኤል /mahbärä qäduṣ Mika'el/) и по сей день самое многочисленное. Также сохранилась традиция празднования дня архангела Михаила. В статье сделана попытка выявить специфику геэзских текстов, повествующих о деяниях архангела Михаила и включенных в эфиопский синаксарь, изучить как их форму, так и содержание, в том числе попытаться установить протографы. В ходе исследования был обнаружен текст, являющийся, по-видимому, единственным местным дополнением к циклу текстов об архангеле Михаиле, и осуществлен его перевод на русский язык.

Ключевые слова: ангел, архангел Михаил, Эфиопская монофизитская церковь, синаксарь, культ, религиозный праздник.

Архангел Михаил — первый в ангельской иерархии. В христианстве архангела Михаила почитают как архистратига (греч. ἀρχιστρατήγος — верховный военачальник; «архистратиг силы Господни», рус. «вождь воинства Господня» — Нав 5.14), так как он возглавил ангелов в их борьбе против дьявола [Иванов 2001: 581].

В Эфиопской монофизитской церкви вслед за Коптской архангел Михаил почитается как заступник святых. Считается, что именно он доносит молитвы праведников до Господа, сопровождает души умерших в рай, побеждает силы зла. И в Коптской, и в Эфиопской церкви существует традиция справлять праздник в честь архангела Михаила в двенадцатый день каждого месяца [Meinardus 2002: 27, 117, 147].

Тексты, повествующие о чудесах архангела Михаила, содержатся в эфиопском синаксаре (на языке геэз) и в сборнике проповедей на его праздник под названием ድርሳነ፡ ሚካኤል / Dərsanä Mika'el — «Проповеди [в честь] архангела Михаила» (на амхарском языке и на языке геэз).

Праздник архангела Михаила отмечается приверженцами Эфиопской церкви двенадцатого числа каждого месяца. При этом важнейшими считаются праздники 12 сэне (9 июня) (эф. ሰኔ: / sāne) и 12 хэдара (11 ноября; в год, предшествующий високосному — 10 ноября) (эф. ኅዳር: / hädar). В дни праздника в эфиопских храмах читают проповеди из синаксаря и поют гимны в честь архангела Михаила.

Все синаксарные тексты, посвященные архангелу Михаилу, составлены по единой схеме. Большинство текстов (за исключением проповедей на тахсас, мегабит и мязюю) начинается с формулы በስሙ: አብ: ወወልድ: ወመንፈስ: ቅዱስ: አሐዳ: አምላክ: / bā-səmə ab wä-wäld wä-mänfäs qəduṣ ahädu amlak — «Во имя Отца, и Сына, и Святого Духа, Единого по Божеству». Затем, как правило, следует фраза በዛቲ: ዕለት: ተዝካሩ: ለመልአክ: ከቡር: ሚካኤል: ሊቀ: መላእክት: / bā-zati ‘älät täzkaru lä-mäl’ak kəbur Mika’el liqä mäla’əkt — «В сей день творят память ангела честного архангела Михаила, ибо...», после чего следует какой-либо сюжет, рассказывающий о деяниях архангела Михаила и объясняющий, почему в этот день справляют его праздник. Также единообразно и окончание каждого из текстов. Оно представлено формулой ትንብልናሁ: የሁሉ: ምስሌነ: አሜን: / tənḃəlna-hu yähəlu məsle-nä amen — «Предстояние его да пребудет с нами. Аминь» (из проповеди на мэскэрэм) с некоторыми вариациями, например ትንብልናሁ: የሁሉ: ምስሌነ: ወምስሉ: ኩሎሙ: ውሉደ: ጥምቀት: እስከ: ለአለም: አለም: አሜን: / tənḃəlna-hu yähəlu məsle-nä wä-məsle kulomu wuludä təmḃät əskä lä-aläm aläm amen — «Предстояние его да пребудет с нами и со всеми живущими во веки веков. Аминь» в проповеди на 12-е хэдара.

Четыре текста — на двенадцатое число месяцев тахсаса, хамле, сэне и нэхасе — содержат саламы — стихотворные величания (эф. ሰላም: / sälam — букв. «мир»). Этим словом весьма часто начинаются молитвенные обращения в Эфиопской церкви (“Мир тебе!”) [Тураев 1902: 2]) в честь архангела Михаила. Текст на двенадцатое число месяца сэне также содержит стихотворное величание в честь святой Евфимии.

Сюжеты для синаксарных текстов об архангеле Михаиле в большинстве случаев взяты из Священного Писания. Однако при сравнении библейских сюжетов, использованных в синаксаре, с библейскими текстами обнаруживается, что почти во всех случаях, где

в эфиопском синаксаре значится архангел Михаил, в библейском тексте фигурирует некий безымянный «Ангел Господень», если придерживаться синодального перевода. Тем не менее два синаксарных текста обнаруживают исключения из этой закономерности.

Первым таким исключением является текст, предназначенный для литургии 12 мегабита (8 марта) о явлении архангела Михаила прорицателю Валааму. В Библии в синодальном переводе об этом сказано: «И увидела ослица Ангела Господня, стоящего на дороге с обнаженным мечом в руке, и своротила ослица с дороги, и пошла на поле; а Валаам стал бить ослицу, чтобы возвратить ее на дорогу» [Числа 22: 23]. Несмотря на то что имя ангела не названо, в этих стихах упомянут канонический атрибут архангела Михаила — меч.

Вторым исключением является текст о явлении архангела Михаила Иисусу Навину, где в библейском первоисточнике [Иисус Навин 5: 13–14] сказано: «Иисус, находясь близ Иерихона, взглянул, и видит, и вот стоит пред ним человек, и в руке его обнаженный меч. Иисус подошел к нему и сказал ему: “Наш ли ты, или из неприятелей наших?” Он сказал: “Нет; я вождь воинства Господня, теперь пришел сюда”. Иисус пал лицом своим на землю, и поклонился и сказал ему: “Что господин мой скажет рабу своему?”» Здесь также не названо имя ангела, но, как и в первом случае, назван атрибут архангела Михаила, и сам ангел затем называет себя «вождем воинства Господня», что позволяет идентифицировать фигурирующего в этом тексте ангела как архангела Михаила. Начало текста на двенадцатое число месяца сэне отсылает к этому же эпизоду из книги Иисуса Навина, но здесь он изложен более кратко, чем в предыдущем случае.

Не представляется возможным точно назвать причину, по которой составители коптского синаксаря, который был впоследствии переведен на геэз, видели в том или ином явлении именно архангела Михаила, но, возможно, это следствие широкого распространения его культа, популярности архангела Михаила в коптской традиции. Из всех восточных церквей Коптская церковь имела наиболее развитую традицию почитания архангела Михаила, которая сопоставима лишь с почитанием коптами Богородицы [Франгулян 2017: 521].

Интересным также представляется и то обстоятельство, что один

из текстов (проповедь на двенадцатое гынбота, то есть двадцатое мая) синаксарных проповедей на праздник архангела Михаила имеет своим источником неканоническую для Эфиопской монофизитской церкви четырнадцатую главу книги Даниила, особенно учитывая, что именно книга Даниила — единственная в Священном Писании, в которой архангел Михаил упомянут непосредственно по имени [Даниил 10:13, 10:21 и 12:1]. Однако эти главы не были использованы составителями синаксарных текстов.

В отличие от остальных текстов, основная повествовательная часть двух наиболее пространных — на двенадцатое число месяцев хэдар и сэне — не содержит отсылок к библейским сюжетам. Оба текста, что примечательно, начинаются с краткого упоминания явления архангела Михаила Иисусу Навину [Иисус Навин 5:13–15], но дальнейшее повествование в обоих случаях не опирается на библейские сюжеты.

Текст на двенадцатое хэдара повествует о некоем Дорофее, возможно, авве Дорофее Палестинском (он же Дорофей Газский, ум. в конце VI в.). Однако, как и в случае со святой Евфимией, его житие не имеет ничего общего с приведенным в синаксаре сюжетом.

Текст на двенадцатое число месяца сэне представляет собой пять отдельных, не связанных между собой по сюжету текстов, объединенных, однако, в единый блок в синаксаре. Первая часть этого текста, как было отмечено выше, представляет собой краткий пересказ библейского сюжета о явлении архангела Михаила Иисусу Навину. Вторая часть рассказывает о чуде, явленном святой Евфимии архангелом Михаилом. Стоит отметить, что тексты, повествующие о мученичестве святой Евфимии (Мученичество ВHG, N 619 опубликовано в Acta Sanctorum, а Мученичество, написанное прп. Симеоном Метафрастом (ВHG, N 620) и «Слово на страдание вмц. Евфимии» свт. Астерия, митр. Амасии Понтийской, — в Patrologia Graeca), излагают, однако, совершенно другой сюжет, в котором к тому же не фигурирует архангел Михаил. В последнем, четвертом эпизоде повествуется о спасении архангелом Михаилом душ, пребывающих в аду. Этот сюжет признается христианской церковью апокрифическим.

Особый интерес представляет третья часть текста на двенадцатое

эне, так как она содержит историю о том, как архангел Михаил помог юноше по имени Бахран, отец которого всегда справлял праздник в честь этого архангела и не скупился на милостыню. Приведем перевод истории о Бахране.

«...и был среди них один муж богобоязненный, который справлял праздники честного ангела Михаила на двенадцатый день каждого месяца, и особенно в месяца хэдар и эне. И был среди его соседей богатый человек, [но] не было в нем милосердия и он ненавидел этого богобоязненного мужа, [особенно] когда тот справлял праздник честного ангела, и смеялся он над ним.

Когда дни богобоязненного человека подошли к концу, и приблизилось время его смерти, когда он отдохнет от тягот этого скоротечного мира, он наказал своей жене быть милосердной и справлять праздник честного ангела Михаила, и особенно праздники двенадцатого эне и двенадцатого хэдара.

Во время смерти богобоязненного мужа жена его была на сносях. И после того как умер этот человек жена похоронила его. И в то время она [должна была] скоро понести, и ее охватили предродовые боли, и пребывала она в страшных муках, и она сказала: “О, Михаил, ангел Господень, сжался надо мной и умили стиви Господа за меня чтобы он спас меня от моей беды, которая постигла меня в сей день; ибо с тобой великая благодать от Господа”. И когда произнесла она слова эти, дом, в котором она находилась, наполнился светом и тотчас ушла ее боль и она родила дитя, чей облик был благочестив. И ангел Господень, честной Михаил, сошёл с небес и благословил дитя и сказал: “Так сказал Господь: это дитя унаследует имущество богача, в котором нет милосердия, и все его вещи, и все его земли”.

И в то время богач в своем доме смотрел в окно на дом той женщины, и он услышал голос Михаила, ангела Господня, который говорил: “Дитя это унаследует деньги богача”. Тогда настигла его печаль великая, и он искал предлог, чтобы убить дитя, но Господь защитил его посредством заступничества Михаила, ангела честного.

И когда дни ребенка достигли десяти лет, закончились средства его матери, и богач, с толикой милосердия задумал дело против этой женщины. И он сказал ей: “Отдай мне своего сына и пусть он при-

служивает мне, а я буду кормить его и одевать его, и дам тебе двадцать золотых динаров”. Когда женщина услышала эти слова от богача, она обрадовалась, ведь она была бедна, и богач дал ей двадцать золотых динаров, а она отдала ему своего сына; и, забрав его, богач обрадовался радостью великой, и сказал в своем сердце: “Вот то, чего я желал, исполнено для меня”. Затем он соорудил деревянный ящик длиной во весь рост мальчика, и он заставил мальчика [залезть] в ящик, и он закрепил крышку и отнес ящик к реке и бросил его в воду, и также он бросил в реку ключ от того ящика.

И по воле Господа ящик плыл на поверхности, пока не причалил к пристани одного города, который был недалеко от реки. И был один пастух, который пас и присматривал за своим скотом близ реки, и когда он увидел ящик в реке, он вытащил его и принес домой и раздумывал как бы открыть сей ящик. И когда он думал об этом деле, Господь вложил в его сердце мысль, что следовало ему пойти к реке; и тотчас он отправился и встретил человека, который ловил рыбу. И пастух сказал ему: “Закинь сеть в реку ради меня и я заплачу тебе цену рыбы, которая будет поймана”; и рыбак сделал так, как пастух сказал ему. И большая рыба попала в сеть и пастух заплатил ему ее цену; и взяв ее, он отправился домой и распотрошил рыбу чтобы пожарить ее, чтобы он и его домочадцы могли поесть. И, разрезав рыбу, он нашел внутри нее ключ, и он сказал себе: “Быть может это ключ от ящика”. И, вставив ключ в замочную скважину, он быстро открыл ящик, и пастух изумился тому, что внутри него он обнаружил мальчика, которого хотел убить богач. Когда увидел он [мальчика] возрадовался он сильно, и он назвал его Бахран, ибо нашел он его в море; и мальчик стал ему как сын.

Между городом, в котором был рожден мальчик, до того [места], где жил пастух, было десять дней пути. И после многих дней богач, в котором не было милосердия, захотел отправиться и остаться на время у пастуха; и когда солнце уже клонилось к закату, он сказал пастуху: “Быть может, есть у тебя место, где мы могли бы остаться до завтра? Если есть, я заплачу тебе твою цену”. И пастух привел его в свой дом, и позвал мальчика по имени Бахран. Когда богач услышал это имя, он спросил пастуха, говоря: “Это твой сын?” И пастух сказал ему: “Да, я нашел этого молодого человека когда он

был [еще] мальчиком в ящике в реке; и я забрал его и воспитал его как своего сына”. Когда богач, в котором не было милосердия, услышал это, он очень опечалился в своем сердце; и он знал, что этот молодой человек — это мальчик, которого он бросил в реку, намереваясь убить его.

И наутро богач пожелал уйти, и он задумал замысел сатаны, и сказал пастуху: “Я хочу, чтобы ты дал мне этого своего сына, чтобы я мог отправить его с посланием в мой дом в таком-то городе, ибо забыл я кое-что, что находится в моем доме; и плату в двадцать золотых динаров, которую следует отдать ему, я отдам тебе”. И пастух обрадовался из-за золота, и позвал того молодого человека, и сказал ему: “О мой сын Бахран, выходит, что этот благородный человек может послать тебя к нему домой по некоторому делу касательно его дома; и вернись же ко мне домой с миром”; и молодой человек сказал: “Охотно, о отец мой, я выполню все, что ты прикажешь”. И тотчас же богач написал письмо старшему из своих слуг, [в котором] говорилось: “Когда ты прочтешь это письмо, убей того, кто его принесет, чье имя Бахран, и брось его тело в яму. Пусть никто не узнает об этом, пока я не вернусь с миром”; и он надписал на письме определенный знак, о котором они условились и который никто, кроме них двоих, не знал. И он запечатал письмо и отдал его Бахрану, и дал ему деньги, которые понадобятся ему в пути, и молодой человек ушел.

И пока он шел по дороге и был приблизительно на середине пути между двумя городами, в один день явился ему ангел Господень, архангел Михаил, верхом на коне в обличии воина императора; и он сказал Бахрану: “Что у тебя с собой?”; и тот ответил ему: “У меня с собой письмо от богача, который послал меня в свой дом в таком-то городе”. И ангел Господень, честной Михаил, сказал ему: “Покажи мне письмо”; и Бахран, опасаясь его, дал ему письмо. И ангел дунул на письмо и стер все, что было в нем написано. И честной ангел, архангел Михаил, написал своей собственной рукой на бумаге, говоря: “Смотри, я, богатый человек такой-то отправил к тебе того, кто несет это письмо, чье имя Бахран. Как только ты прочтешь это письмо, отдай мою дочь такую-то за него; я отдал ему все, что есть у меня в доме и все мои земли. Не жди, пока я вернусь, ибо

я задерживаюсь на моем пути. Позволь ему делать [все], что он захочет в моем доме, ибо я дал ему власть над всем моим имуществом и моим домом. Вот знак, который между тобой и мной, о, мой старший из слуг такой-то”. И ангел Господень, святой ангел Михаил, архангел, запечатал письмо и отдал его Бахрану, и он сказал ему: “Иди в дом богача, и когда придешь туда, отдай это письмо его слуге и не говори ему, что я встретил тебя по пути и что я изменил это письмо”. И Бахран сказал ему: “Да, мой господин, я сделаю все, что Вы мне прикажете”.

И Бахран шел, пока не прибыл в тот город, и он спрашивал [где находится] дом богача такого-то, и один [человек] привел его к нему, и он отдал письмо старшему из слуг. И когда слуга прочел его и понял его содержание, он узнал знак, и знал, что он был подлинный. И так они устроили большой праздник [по случаю] свадьбы для Бахрана и дочери богача, и их обвенчали в церкви пред святилищем Господа; и они жили в счастье брака сорок дней.

И когда подходил к концу свадебный праздник, богач вернулся в город, и когда он услышал звуки музыки и пения и радость, он спросил, говоря: “Что это за звуки, которые слышу я?” И один из людей сказал ему: “Твое письмо было доставлено руками молодого человека по имени Бахран, и, как ты в нем приказал, что твоя дочь должна выйти за него, они отдали ее этому молодому человеку по имени Бахран. И смотри, они радуются на свадебном празднике сорок дней и сорок ночей. И они отдали ему все твои деньги, и твой дом, и слуг, и служанок, и все твое имущество, в соответствии с тем, как ты приказал в своём письме”. И когда богач услышал эти слова, он возопил громко, и упал, и умер; и тотчас же сатана забрал его душу в ад.

А тот молодой человек унаследовал все его деньги, точно как приказал Господь всевышний. И молодой Бахран справлял праздник честного ангела Господня, Михаила архангела, на двенадцатый день каждого месяца, ибо знал он, что именно он явился ему и дунул на письмо и стер то, что в нем было написано, и написал другие слова вместо прежних.

И после этого он построил прекрасную церковь во имя честного ангела Михаила, архангела, и он изобразил его на передней части святилища, и через это изображение множество знаков и чудес было

явлено, и больные излечивались. И Бахран был рукоположен в священники этой церкви и служил в ней вплоть до дня его смерти; и его мать, и его сын унаследовали вечную жизнь посредством заступничества честного и святого ангела, святого Михаила, архангела» [Le Synaxaire éthiopien 1907: 584–598].

Этот текст представляет особый интерес, так как, в отличие от других текстов из цикла об архангеле Михаиле, приведенное выше сказание о Бахране не имеет параллелей в изданном копто-арабском синаксаре, в котором под 12 бауна (в эфиопском календаре соответствует 12 сэне) архангел Михаил поминается по трем поводам: 1) как явившийся Иисусу Навину и способствовавший его победе над амалекитянами, взятию Иерихона и остановивший для него Солнце; 2) в связи со св. Евфимией, которая сохранила девство вопреки проискам Сатаны, положившись на архангела Михаила; 3) в связи с обращением языческого капища Сатурна в Александрии в церковь во имя архангела Михаила (все эти сюжеты мы также находим и в эфиопском синаксаре) [Le Synaxaire arabe jacobite 1923: 556–561]. Таким образом, можно предположить, что данный текст является местным эфиопским дополнением к рассматриваемому циклу.

Литература

Иванов М.С. Архангел // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2001. Т. III: «Анфимий — Афанасий». С. 473.

Иванов М.С. Архистратиг // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2001. Т. III: «Анфимий — Афанасий». С. 581.

Тураев Б. Исследования в области агиологических источников истории Эфиопии. СПб.: тип. М. Стасюлевича, 1902. (Записки историко-филологического факультета Санкт-Петербургского университета. Ч. 65, вып. 1).

Франгулян Л.Р. Михаил архангел в коптской традиции // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2001. Т. XLV:

«Мерри Дель Валь — Михаил Парехели». С. 521–523.

Meinardus Otto F.A. Two Thousand Years of Coptic Christianity. Cairo: American University in Cairo Press, 2002.

Le Synaxaire arabe jacobite (rédaction copte). V. Les mois de Baounah, Abib, Mesoré et jours complémentaires / Texte arabe publié, traduit et annoté par René Basset // *Patrologia Orientalis*. T. 17. Paris: Firmin-Didot et Cie, Imprimeurs-Éditeurs, 1923. P. 525–782 [1067–1327].

Le Synaxaire éthiopien. Mois de Sanê, Hamlê et Nahasê / Publiés et traduits par Ignazio Guidi avec le concours de MM. L. Desnoyers et A. Singlas // *Patrologia Orientalis*. T. 1. Paris: Firmin-Didot et Cie, Imprimeurs-Éditeurs, 1907. P. 518–705 [1–187].

A.M. Smirnova

“ARCHANGEL MICHAEL’S MIRACLES” IN ETHIOPIAN SYNAXARIUM: COMPOSING THE CYCLE

The Ethiopian Orthodox Tewahädo Church venerates Archangel Michael as the patron saint of humanity, the healer, who prays for all the living and accepts a soul upon death. Archangel Michael’s cult can only be compared with that of Our Lady and the Community of Saint Michael (mahbärä qəḏus Mika’el) is still the most popular among the Ethiopian corporations of that type. In addition, the tradition of celebrating the Day of Saint Michael is still maintained. This paper is an attempt to identify specific features that characterize texts in the Ethiopian Synaxarium, which describe Archangel Michael’s deeds, to study the form and contents of those texts and to try to establish their protographs. In the course of carrying out this research, a text was found, which appears to be the only local addition to the cycle of texts on Archangel Michael already known in Coptic tradition. The text, which deals with misadventures of the pious young man called Bahrān, was for the first time translated into Russian.

Keywords: angel, Archangel Michael, Ethiopian Orthodox Tewahädo Church, Synaxarium, cult, religious festival.

С. А. Французов

КРАТКИЕ РАННЕАКСУМСКИЕ НАДПИСИ: ПРОБЛЕМЫ ИНТЕРПРЕТАЦИИ

Рассматриваются проблемы интерпретации аксумских надписей, выполненных невокализированным геэзским письмом, главным образом на примере текста на «скипетре» царя Гадары (RIÉ 180) с привлечением недавно изданных Ḥaḥil I и Ḥaḥil II и текста на стеле из селения Хэнзат. Показано, что из-за лаконичности этих памятников эпиграфики и отсутствия надежных этимологий отмеченных в них, но не засвидетельствованных в классическом геэзе слов, их истолкования во многом остаются произвольными. Этим, в частности, объясняется слабый интерес С.Б. Чернецова (1943–2005) к аксумскому периоду истории Эфиопии. Он чувствовал, насколько зыбком основании приходилось возводить свои реконструкции исследователям Аксума, и вполне обоснованно полагал, что время для адекватного понимания некоторых раннеаксумских надписей еще не пришло.

Ключевые слова: Эфиопия, Аксум, ранняя геэзская эпиграфика, царь Гадара, надпись на его «скипетре», стелы из Маṭары и Хэнзат.

При обращении к научному наследию С.Б. Чернецова (1943–2005), который по праву считается крупнейшим отечественным историком Африканского Рога в средние века, удивление может вызвать практически полное отсутствие у него интереса к эпохе Аксумского царства, на руинах которого сформировалось эфиопское средневековое общество. Дело здесь отнюдь не том, что он был сугубым медиевистом. Его интересы были весьма широки, и в списке его работ есть статьи по новой истории Эфиопии, в особенности по эпохе Менелика II. Однако все его работы отличаются солидной источниковой базой, а как раз в этом отношении аксумский период оказывается наиболее обделенным по сравнению с другими фазами эфиопской истории¹. Даже загвейской эпохе, которая пришлась на

¹ Во введении к монографии, в основу которой легла его докторская, Аксуму посвящено несколько дежурных абзацев [Чернецов 1982: 6–7], а в его посмертно опубликованной работе по истории Эфиопии I–XVI вв. аксумскому периоду уделено

раннее Средневековье, в этом отношении повезло больше: из относящихся к ней агиологических преданий, пусть и зафиксированных на письме гораздо позже, удастся извлечь немало реалий, имеющих параллели в этнографическом материале, наподобие «права трех братьев»².

Следует отметить, что практически все краткие аксумские надписи, выполненные невокализованным раннегэзским письмом и на этом основании приблизительно датируемые интервалом от рубежа новой эры до середины IV в., с трудом поддаются однозначному истолкованию. В этой связи наиболее показательным следует признать текст на бронзовом предмете весом чуть менее 0,5 кг (455 г) и длиной более полуметра (55,5 см) неясного назначения (то ли скипетр, то ли подобие плуга), обнаруженный среди прочих древностей в помещениях администрации генерал-губернатора провинции Тигре французским эпиграфистом А. Како в середине 1950-х годов [Cquo, Drewes 1955: 17, 32, 34–35, pl. XII, XIII]. С тех пор он многократно переиздавался и ныне известен под сиглом RIÉ 180. Его начало: «Гадара³, царь Аксума» (*Gdr/ngśy/'ksm/*), — никаких проблем с переводом не вызвало и привлекло к ней живой интерес сабеистов — специалистов по эпиграфике и культуре древнего Йемена, поскольку напрашивалось его отождествление с «Гадарой, царем абиссинцев» (*Gdr/mlk/Hbšt-n/*), известным по сабейской надписи СИН 308 из Рийама, где речь идет о заключении царем Сабы 'Алх'аном Нахф'аном союза с Гадарой и с царем Хадрамаута Йада'абом Гайл'аном на рубеже II–III вв. н.э. в ходе борьбы за гегемонию над Южной Аравией, в которую, помимо этих трех держав, был вовлечен еще и Химьяр⁴. Зато понимание оставшейся части

всего десять страниц, на которых кратко изложено содержание пространных надписей царя Эзаны, подвижничество «Девяти преподобных» и столкновение Аксума с Химьяром при царе Калебе, то есть события середины IV — первой трети VI в. [Чернецов 2004: 5–14].

² Этот сюжет подробно рассмотрен в: [Чернецов 2004: 23–28].

³ Вокализация царского имени условна. Предлагавшийся вариант Гадура столь же произволен.

⁴ См. об этом, в частности: [Bāfaqīh 1990: 82–83, 136: tabl. 2; Robin 1996: col. 1135–1138].

надписи: *tb 'l/mzlt/l- 'rg/w-l-lmq* — оказалось сопряжено с серьезными трудностями. Первые издатели предложили, не без колебаний, истолковать ее следующим образом: «овладел проходами (?) *'RG* и *LMQ*» [Caquot, Drewes 1955: 37]. При этом они опирались главным образом на упоминание топонима Эрег (*'aræg*), впрочем, не локализованного, в надписи царя Эзаны (сер. IV в. н.э.) R1É 187 (стк. 17, 18), в русском переводе озаглавленной «О походе против агуээзат» [Caquot, Drewes 1955: 36; Бауэр 1990: 170, 172, примеч. 15]. Слабым местом данного перевода было отсутствие имени собственного *LMQ* в эфиопской топонимике.

Выдающий сабеист валлонского происхождения Альбер Жамм, к тому времени перебравшийся в США, в своей рецензии на первый выпуск *Annales d'Éthiopie* увидел в *lmq* фонетически искаженную передачу (с утратой первого и последнего гортанных) имени главного сабейского бога Алмақаха (*'lmqh*) и предложил свою версию перевода: «преисполнился смирения пред Аргом и Алмақахом» [Jamme 1957: 79–80]. Его учитель, франкоязычный фламандец, архиепископ Гонзаг Рикманс скептически отнесся к интерпретации А. Жамма [Ruyckmans 1958: 147], который остался при своей точке зрения [Jamme 1959: 11–12].

К версии А. Жамма склонился в своей монографии про Аксум Ю.М. Кобищанов, причем не подкрепив подобное предпочтение сколько-нибудь серьезными аргументами [Кобищанов 1966: 23]. Хорошо известно настороженное отношение С.Б. Чернецова к работам этого московского исследователя, которого он публично критиковал за слабое знание языка геэз. Как-то раз в разговоре с автором этих строк, когда речь зашла о необходимости интегрировать Аксум в общий ход эфиопской истории, он привел надпись на «скипетре» Гадары и ее различные интерпретации (особо выделив «кобищановскую») как пример того, на сколь шатком основании зиждилась бы реконструкция аксумского периода. Следует добавить, что среди вариантов имени Алмақах встречаются те, где исчез *алиф*, и те, в которых утрачен *h*, но формы с одновременным выпадением обоих этих символов не засвидетельствовано. Кроме того, теоним *'rg* или сходные с ним имена божеств не были обнаружены в языческом пантеоне как Эфиопии, так и Южной Аравии. Таким образом, ин-

терпретацию А. Како и А. Древесы при всей ее зыбкости стоит признать наиболее надежной.

Недавно семитологом-лингвистом из Йены Норбертом Небесом, внесшим значительный вклад в сабеистику, был предложен еще один перевод RIÉ 180: «Гадуре, царю Аксума, скипетр был передан 'RG'ом / старейшинами (?) и Алмақахом» [Nebes 2017: 363]. Поводом для пересмотра прежних толкований послужило открытие трех новых надписей: эфиосабейской MG 3 = DAI 'Addi 'Akawəḥ 2008-1 (приблизительно VII в. до н.э.) и двух раннеаксумских на бронзе (Ḥafil I и Ḥafil II), — в которых выявлен глагол *tb'ł*. Интерпретация этого глагола в пассивном значении «быть переданным» само по себе возражений не вызывает, особенно с учетом того, что речь идет о породе с префиксом *t-*. Но с замысловатой синтаксической конструкцией с частицей *l-*, которой Н. Небес приписывает орудийное значение, с тем чтобы рассматривать вводимые ею имена в качестве деятелей [Nebes 2017: 361–364], согласиться трудно, поскольку *l-* в таком качестве не засвидетельствована не только в геэзе, но и в семитских языках вообще, где она обычно указывает направление, цель, принадлежность. Единственная ссылка, которую он привел для обоснования своей точки зрения, относится к выражению *mahrəm/za-'ə-yətmawwā/la-dar* в RIÉ 187 (стк. 4), переведенному им как «Mahrēm who is not overthrown by the enemy» [Nebes 2017: 363, п. 48]. Однако стоит подчеркнуть, что в своем переводе этой надписи Г.М. Бауэр прекрасно обошелся без приписывания предлогу *l-* не свойственной ему семантики: «...Махрема, который непобедим **ДЛЯ** (выделение мое. — С.Ф.) врага» [Бауэр 1990: 169]. Кроме того, в классическом тексте на геэзе — династическом трактате «Слава царей», завершнном к 40-м годам XIV в., после того же самого глагола с пассивным значением указание на деятеля вводится через *b-* орудийности. «И будешь ты побежден врагом твоим» (ወት-ትመቀኒ: በፀርክ:) [Kebra Nagast (Bezold) 1905: 38–39], — предупреждал Менелика I (Давида II) иерусалимский первосвященник Садок, перечисляя те напасти, которые постигнут его, если он нарушит заповеди Божии.

Что касается двух новых раннеаксумских надписей Ḥafil I и Ḥafil II, то их переводам присущи те же произвольные истолкования непонятных слов, что и приводившимся выше вариантам интерпре-

тации надписи Гадары. Единственная бесспорная информация, которую они содержат, сводится к тому, что их автором был аксумский царь Хафил Элла *ʿYG (hfl/ʿl/ʿyg)*.

По всей видимости, честнее признать, что лаконичные аксумские надписи, выполненные невокализованным геэзским письмом, как правило, не поддаются пока однозначному толкованию. очередным наглядным примером этому стала стела из селения Хэнзат (Hənzat), впервые обнаруженная французским искусствоведом Реми Одуэном (Rémy Audouin, 1935–2016) в ходе экспедиции, проводившей археологическое обследование Эфиопии и Эритреи с 6 мая по 16 июня 1994 г. В своем неизданном отчете, экземпляр которого он передал автору этих строк, приведена ее фотография (правда, плохого качества) и прорисовка (рис. 1–2)⁵.

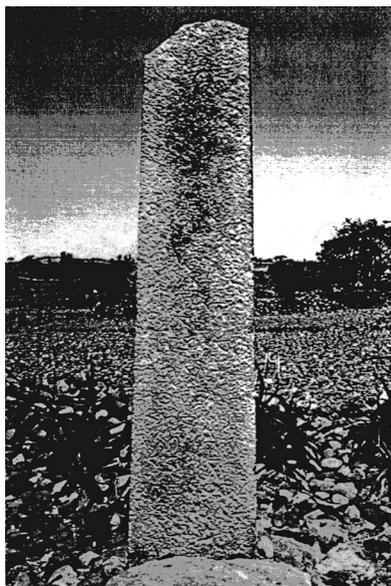


Рис. 1

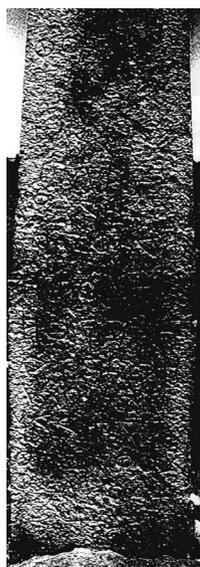


Рис. 2

⁵ Странно, что ее издатель, Йоханнэс Габра Сэлласе, непосредственно связанный с французской археологией в качестве аспиранта Университета Париж I «Пантеон-Сорбонна», умолчал об этом, указав, что она была задокументирована Аксумским археологическим проектом в 1995 г.

Издание ее текста с переводом содержит и сомнительные чтения, и не поддающиеся пониманию слова и целые выражения. Достаточно взять лишь один отрывок из нее, имеющий близкую параллель в надписи RIÉ 223 на стеле из селения Ма́тара (находящегося примерно в 90 км к северу от Хэнзат): *z-ḥwlt | z-'y-gns | 'gbr/'gz | l-'b/ngś | ḥrf/ḥs* (стк. 8–12) [Yohannes Gebre Selassie 2014: 17–18]⁶, — переведенный следующим образом: «this stele z'y / [which is] speckled 'GZ had (caus.) made for the father / the King ḤRF / ḥāsā» [Yohannes Gebre Selassie 2014: 22]. Из комментария явствует, что речь здесь идет о возведении стелы автором текста по имени 'GZ для своего отца. Но где же тогда соответствующий местоименный на конце слова 'b? Кроме того, издатель вынужден признать, что царское имя ḤRF ни на монетных легендах, ни в средневековых списках царей Аксума не фигурирует, не говоря уже об эпиграфике [Yohannes Gebre Selassie 2014: 21]. Неувязка получается и с первой половиной надписи на стеле из Ма́тары: «Это — обелиск, который заставил изготовить Агаз для своих отцов (предков)» (*z-ḥwlt/z-'gbr | 'gz/l-'bw-h/*) [Drewes 1962: 67]. Если автор обеих надписей один и тот же 'GZ, на чем строит свою интерпретацию Йоханнэс Габра Сэлласе [Yohannes Gebre Selassie 2014: 20], то почему в RIÉ 223 он умолчал о царском статусе своих предков? Возможно, в обоих случаях стоит предложить иную интерпретацию слова 'gz — как дефектного написания 'gz' «господин» (с утратой последнего слабого гортанного)? Оно неоднократно встречается в эфиопской передаче имени Господа 'gz**ḥr** (вместо 'gz**ḥr**) в невокализованных надписях на геззе второй четверти VI в. н.э. RIÉ 191 (стк. 33, 40) и RIÉ 192A (стк. 15, 21, 22, 26, 28, 31, 34, 43), выполненных южноаравийским письмом, и в дохристианской эпиграфике могло замещать имя (табуированного?) языческого божества, с которым связывалось соблюдение культа предков. Но в таком случае к кому относится местоименный суффикс в RIÉ 223 (стк. 2)? К ее подлинному автору, чье имя упомянуто в пока не имеющей надежной интерпретации второй части надписи? Вопросы возникает больше, чем удается получить ответов. Остается

⁶ В прорисовке Реми Одуэна вместо *ngś* читается *ngm* (см. рис. 2), но примем чтение издателя!

ждать новых эпиграфических открытий на Африканском Роге, куда в последние годы передислоцировались сабеисты, для которых с начала 2010-х годов Йемен оказался закрыт из-за сложной военно-политической обстановки.

Список сокращений

СИН — Corpus Inscriptionum Semiticarum. Pars quarta: Inscriptiones himyariticas et sabæas continens. Vol. I–III. Parisiis: E Reipublicæ typographeo, 1889–1931.

RIÉ — [Bernard, Drewes, Schneider 1991].

Литература

Бауэр Г.М. Надписи ранних царей Аксума: пер., ввод. ст. и коммент. // История Африки в древних и средневековых источниках. Хрестоматия / под ред. О.К. Дрейера; сост. С.Я. Берзина и Л.Е. Куббель. 2-е изд., испр. и доп. М.: Наука, 1990. С. 161–179.

Кобищанов Ю.М. Аксум. М.: Наука, 1966.

Чернецов С.Б. Эфиопская феодальная монархия в XIII–XIV вв. М.: Наука, 1982.

Чернецов С.Б. Эфиопия в первые шестнадцать веков нашей эры. СПб.: МАЭ РАН, 2004.

Bāḥfaḳīḥ Muḥammad ‘Abd al-Qādir. L’unification du Yémen antique. La lutte entre Saba’, Ḥimyar et le Ḥaḍramawt du I^{er} au III^{ème} siècle de l’ère chrétienne. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1990. (Bibliothèque de Raydān, vol. 1)

Bernard E., Drewes A.J., Schneider R. Recueil des inscriptions de l’Éthiopie des périodes pré-axoumite et axoumite / Introduction de Fr. Anfray. T. I: Les documents. T. II: Les planches. Paris: Diffusion de Boccard, 1991.

Caquot A., Drewes A.J. Les monuments recueillis à Maqallé (Tigré) // Annales d’Éthiopie. 1955. № 1. P. 16–41.

Drewes A.J. Inscriptions de l’Éthiopie antique. Leiden: E.J. Brill, 1962.

Jamme A. [C.R. de:] Annales d’Éthiopie, 1. 1955 // Bibliotheca Orientalis. 1957. Vol. 14, № 2. P. 76–80.

Jamme A. Le Compte rendu de G. Ryckmans des Annales d’Éthiopie, I. Washington (личная публикация), 1959.

Kebrā Nagast: Die Herrlichkeit der Könige / Hrsg. und mit deutscher Übersetzung versehen von C. Bezold. München: Verlag der K. Bayerlichen Akademie der Wissenschaften in Kommission des G. Franz’schen Verlag

(J. Roth), 1905. (Abhandlungen der K. Bayerlichen Akademie der Wissenschaften, I. Klasse, XXIII. Bd, I. Abt.)

Nebes N. The Inscriptions of the Aksumite King Ḥafil and their Reference to Ethio-Sabaean Sources // *Zeitschrift für Orient-Archäologie*. 2017. № 10. P. 356–369.

Robin Ch.J. Sheba. II. Dans les inscriptions de l'Arabie du Sud // *Supplément au Dictionnaire de la Bible / Sous la direction de J. Briend et E. Cothenet*. T. XII. Paris: Letouzey & Ané, 1996. Col. 1047–1254.

Ryckmans G. Découvertes épigraphiques en Éthiopie // *Le Muséon*. 1958. № 71. P. 141–148.

Yohannes Gebre Selassie. New data on 'GZ, Son of a King, from a third century AD Unvocalized Gə'əz Inscription (Ḥənzat, Təgray) // *Annales d'Éthiopie*. 2014. № 29. P. 13–25.

Sergey A. Frantsouzoff

SHORT EARLY AKSUMITE INSCRIPTIONS: PROBLEMS OF INTERPRETATION

In this article problems of interpretation of Aksumite inscriptions written with unvocalized Gə'əz script are considered on the basis of the text engraved on a “scepter” of the King Gadara (RIÉ 180) with references to the recently published inscriptions Ḥafil I and Ḥafil II and to the text on a stele from the village of Ḥənzat. It is demonstrated that the shortness of these epigraphic documents and the lack of well-founded etymologies of the words attested in them, but unknown in Classical Gə'əz make their interpretations, to a certain extent, arbitrary. A weak interest of Sevir B. Chernetsov (1943–2005) to the Aksumite period in the history of Ethiopia is explained in particular by those circumstances. He felt what an unsteady foundation laid under reconstructions of scholars involved in study of Aksum and had good reasons to suppose that the time for adequate interpretation of early Aksumite inscriptions had not yet come.

Keywords: Ethiopia, Aksum, early Gə'əz epigraphy, King Gadara, inscription on his “scepter”, stelae from Maṭara and Ḥənzat.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ / INFORMATION ABOUT AUTHORS

Архимандрит Августин (Никитин) — канд. богословия, профессор, профессор Санкт-Петербургской духовной академии.

Archimandrite Augustin (Nikitin) — Professor. Professor of St. Petersburg Theological Academy.

Бочаров Виктор Владимирович — доктор исторических наук, профессор Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета.

Victor V. Bocharov — Doctor of History, Professor, Faculty of Oriental Studies, St. Petersburg State University.

victana2007@rambler.ru

Василик Владимир Владимирович — д. и. н., к. филол. н., доцент СПбГУ, доцент каф. истории славянских и балканских стран.

Vladimir V. Vasilik — Doctor of History (post-doc), doctor of Philology, Assistant professor of St. Petersburg University, chair of the history of Slavonic and Balcan Countries.

v.vasilik@spbu.ru fvasilik@mail.ru

Гусарова Екатерина Валентиновна — к.и.н., библиотекарь 1 кат. отдела рукописей РНБ, н.с. отдела Ближнего и Среднего Востока ИВР РАН; ст. преподаватель департамента востоковедения и африканистики НИУ «Высшая школа экономики» (Санкт-Петербург).

Ekaterina V. Gusarova — PhD in History, librarian in Manuscript department, National Library of Russia; research fellow, Department of Near and Middle Eastern studies of the Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences; lecturer in department of Oriental and African Studies, National Research University Higher School of Economics (St. Petersburg).

ekater-ina@mail.ru

Желтов Александр Юрьевич — д. филол. н., профессор, заведующий кафедрой африканистики СПбГУ, зав отделом этнографии Африки МАЭ (Кунсткамеры) РАН.

Alexander Yu. Zheltov — Doctor of Science (Philology), PhD, Professor, Chair, Department of African Studies, St. Petersburg State University, Head of the Department of African Ethnography, Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera) RAS.

ajujeltov@mail.ru

Исаева-Иванова Анастасия — студентка 4 курса кафедры африканистики Восточного факультета СПбГУ.

Anastasia Isaeva-Ivanova — 4th-year student, Department of African Studies, Faculty of Asian and African Studies, St. Petersburg State University.

fukurome@gmail.com

Лурье Вадим Миронович — д. филос. н., профессор НИУ ВШЭ (Пермь), главный редактор *Scrinium. Journal of Patrology and Critical Hagiography* (Leiden).

Lourié Basil — Dr. habil. (philosophy), professor of the National Research University Higher School of Economics (Perm), Editor-in-Chief of *Scrinium. Journal of Patrology and Critical Hagiography* (Leiden).

brill.com/scri

Рождественская Милена Всеволодовна — профессор, д. филол. н., кафедра истории русской литературы филологического факультета Санкт-Петербургского государственного университета.

Milena V. Rozhdestvenskaia — Professor, Department of History of Russian Literature, Philological Faculty, St. Petersburg State University.

milena.rozh@gmail.com

Савельева Дарья — аспирант Восточного факультета СПбГУ.

Savelyeva Daria I. — PhD student, Faculty of Asian and African Studies, St. Petersburg State University.

d-saveleva@mail.ru

Семенова Валерия Николаевна — к.и.н., научный сотрудник отдела этнографии Африки МАЭ РАН (Кунсткамера); преподаватель кафедры африканистики СПбГУ.

Valeria Semenova — PhD in History, research fellow, Department of Africa, Museum Anthropology and Ethnography (Kunstkamera); lecturer at the Department of African Studies, St. Petersburg State University.
vnsemenova@gmail.com

Смирнова Анастасия — студентка 4 курса кафедры африканистики Восточного факультета СПбГУ.

Anastasia Smirnova — 4th-year student, Department of African Studies, Faculty of Asian and African Studies, St. Petersburg State University.
sm.nastya88@gmail.com

Сиим (Москвитина) Анна Юрьевна — к. филол. н., ст. науч. сотрудник отдела этнографии Африки МАЭ (Кунсткамеры) РАН.

Anna Siim (Moskvitina) – Ph.D. in Philology, Senior Research Fellow, Department of Africa, Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera) RAS.
anna.siiim@gmail.com

Французов Сергей Алексеевич — д.и.н., доцент, зав. отделом Ближнего и Среднего Востока, главный научный сотрудник ИВР РАН, профессор кафедры семитологии и гебраистики Восточного факультета СПбГУ, профессор департамента востоковедения и африканистики «Высшая школа экономики» (Санкт-Петербург).

Sergey A. Frantsouzoff — Dr. Habil. in History, Head of the Department of the Near and Middle East – Superior Research Fellow of the Institute of Oriental Manuscripts; Professor of the Chair of Semitology and Hebrew Studies of the Faculty of Oriental Studies of the St. Petersburg State University; Professor of the Department of Oriental and African Studies of the National Research University Higher School of Economics – St. Petersburg.
serge.frantsouzoff@yahoo.fr

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	3
-------------------	---

РАБОТЫ С.Б. ЧЕРНЕЦОВА

Из истории отечественной эфиопистики (краткие биографии).....	5
Кто такие амхара? Опыт исторического обзора термина и его содержания	28
Национальный вопрос в современной эфиопии: кто его поставил?.....	63
Эфиопская магическая литература	73
Список научных трудов доктора исторических наук Севира Борисовича Чернецова (1943–2005).....	79

IN MEMORIAM

<i>М.В. Рождественская.</i> Севир, каким я его знала	100
<i>В.В. Бочаров.</i> Севир Борисович Чернецов: ученый и человек.....	111
<i>В.В. Бочаров.</i> Севир Борисович Чернецов: ученый и человек.....	130
<i>Е.В. Гусарова.</i> Наука и жизнь: из личной корреспонденции С. Б. Чернецова	131
<i>А.Ю. Желтов.</i> Кунсткамера, кафедра, африканистика: памяти С.Б. Чернецова.....	154
<i>В.Н. Семенова.</i> Памяти учителя: С.Б. Чернецов и коллекции МАЭ РАН по эфиопской художественной традиции.....	163

ЭФИОПИСТИКА, ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ,
РЕЛИГИОЗНАЯ ТРАДИЦИЯ

<i>В.В. Василик.</i> Эфиопия и сопредельные страны в Третьем кодексе «Библиотеки» Фотия.....	171
<i>Е.В. Гусарова.</i> Заметки по истории абиссинского монастыря в Иерусалиме.....	190
<i>А.С. Исаева-Иванова.</i> Печати эфиопской знати на письмах из собрания А.В. Кориандера (ИВР РАН Эф. 92).....	203
<i>Basil Lourié.</i> The Legend of Anastasia the Widow Translated into Georgian from Arabic and Its Byzantine Vorlage	214
<i>архимандрит Августин (Никитин).</i> Эфиопы на Святой Земле (страницы истории)	235
<i>Д.И. Савельева.</i> Богословские сюжеты в кэне.....	247
<i>А.Ю. Сиим (Москвитина).</i> Статус «матери детей» (<i>умм валад</i>): абиссинские наложницы в семьях занзибарских султанов.....	256
<i>А.М. Смирнова.</i> «Чудеса архангела Михаила» в эфиопском синаксаре: сложение цикла.....	264
<i>С. А. Французов.</i> Краткие раннеаксумские надписи: проблемы интерпретации	274
Сведения об авторах / Information about authors	282

Научное издание

ПЕТЕРБУРГСКАЯ ЭФИОПИСТИКА.
ПАМЯТИ СЕВИРА БОРИСОВИЧА ЧЕРНЕЦОВА

Утверждено к печати Ученым советом МАЭ РАН

Редактор М.В. Банкович
Корректор Е.З. Чикадзе
Компьютерный макет А.А. Банковича

Подписано в печать 16.05.2019. Формат 60 × 84/16.
Бумага офсетная. Гарнитура Abba.
Усл. печ. л. 17. Уч.-изд. л. 15.
Тираж 150 экз. Заказ № .

МАЭ РАН
199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 3
Отпечатано в