РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАРОДНОГО ХОЗЯЙСТВА
И ГОСУДАРСТВЕННОЙ СЛУЖБЫ ПРИ ПРЕЗИДЕНТЕ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
ИНСТИТУТ ОБЩЕСТВЕННЫХ НАУК

ШАГИ/ STEPS

Т. 12. № 1 2026

Журнал Школы актуальных гуманитарных исследований

Основан в мае 2015 г.
Издается четыре раза в год

ПРЕЗИДЕНТСКАЯ АКАДЕМИЯ

Москва
2026

ШАГИ
ШКОЛА АКТУАЛЬНЫХ ГУМАНИТАРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ

THE RUSSIAN PRESIDENTIAL ACADEMY
OF NATIONAL ECONOMY AND PUBLIC ADMINISTRATION
INSTITUTE FOR SOCIAL SCIENCES

SHAGI/STEPS

Vol. 12. No. 1 2026

The Journal of the School of Advanced Studies in the Humanities

Established in May 2015
Issued quarterly

PRESIDENTIAL ACADEMY

Moscow
2026

ШАГИ
ШКОЛА АКТУАЛЬНЫХ ГУМАНИТАРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ

ISSN 2412–9410 (print)
ISSN 2782–1765 (online)
Рецензируемый журнал открытого доступа
Шаги/Steps. Т. 12. № 1. 2026

Главный редактор

С. Ю. Неклюдов — д-р филол. наук, Российский государственный гуманитарный университет, Россия; Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, Россия

Редакция (Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, Россия)

М. В. Ахметова — канд. филол. наук, зам. главного редактора

М. В. Гаврилова — канд. филол. наук, ответственный секретарь

Н. П. Гринцер — д-р филол. наук, куратор направления «Античная культура»

Д. Е. Давыдова — технический специалист

И. В. Ершова — д-р филол. наук, куратор направления «Историко-литературные исследования»

И. А. Женин — канд. ист. наук, куратор направления «История»

М. С. Неклюдова — PhD, куратор направления «Культурология»

Н. В. Петров — канд. филол. наук, куратор направления «Теоретическая фольклористика»

А. В. Хохлова — технический специалист

Д. А. Худяков — канд. филол. наук, куратор направления «Востоковедение. Сравнительно-историческое языкознание»

Редакционная коллегия

Х. Баран — PhD, Университет Олбани, США

Е. Н. Васина —канд. искусствоведения, Университет Сан-Паулу, Бразилия

Н. Б. Вахтин — д-р филол. наук, Европейский университет в Санкт-Петербурге, Россия

Л. М. Ермакова — д-р филол. наук, Университет иностранных языков города Кобе, Япония

А. Л. Зорин — д-р филол. наук, Оксфордский университет, Великобритания; Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, Россия

С. Э. Зуев — канд. искусствоведения, Московская высшая школа социальных и экономических наук, Россия

С. А. Иванов — д-р ист. наук, Северо-западный университет, США

К. Келли — PhD, Оксфордский университет, Великобритания

А. А. Кибрик — д-р филол. наук, Институт языкознания РАН, Россия

А. С. Корндорф — д-р искусствоведения, Государственный институт искусствознания, Россия
М. А. Кронгауз — д-р филол. наук, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Россия
А. В. Майоров — д-р ист. наук, Санкт-Петербургский государственный университет, Россия
В. А. Мау — д-р эконом. наук, Институт экономической политики им. Е. Т. Гайдара, Россия)
А. Б. Мороз — д-р филол. наук, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Россия
С. Ю. Павлова — д-р филол. наук, Саратовский национальный исследовательский государственный университет имени Н. Г. Чернышевского, Россия
Ю. Л. Слёзкин — PhD, Калифорнийский университет в Беркли, США
В. Ф. Спиридонов — д-р психол. наук, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, Россия
К. А. Учитель — д-р искусствоведения, Европейский университет в Санкт-Петербурге, Россия
А. А. Фаустов — д-р филол. наук, Воронежский государственный университет, Россия
О. Б. Христофорова — д-р филол. наук, Российский государственный гуманитарный университет, Россия
Т. В. Черниговская — д-р филол. наук, д-р биол. наук, Санкт-Петербургский государственный университет, Россия

Приглашенные редакторы: *И. А. Ладынин, В. В. Зельченко*
Научный редактор: *М. В. Ахметова*
Редакторы английского текста: *Х. Баран, К. С. Данилочкина*
Корректор: *Н. В. Сайкина*
Верстка, дизайн: *В. Ф. Лурье*

Веб-сайт: https://steps.ranepa.ru/
E-mail: shagisteps-ion@ranepa.ru
Адрес редакции: Россия, 119571, г. Москва, пр-т Вернадского, д. 82, корп. 9
Тел.: +7 (499) 956-96-47

Индексация: Scopus, RSCI, DOAJ, ERIH PLUS, Ulrich's Periodicals Directory, RSCI, DOAJ , CNKI, Научная электронная библиотека (Elibrary.ru), РИНЦ, Cyberleninka, ЭБС «Лань».

© Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (верстка, дизайн, макет), 2026
© Авторы, 2026

ISSN 2412–9410 (print)
ISSN 2782–1765 (online)
Open Access peer-reviewed journal
Shagi / Steps. Vol. 12. No. 1. 2026

Editor-in-Chief
Sergei Yu. Nekliudov — Dr. Sci. (Philology), Russian State University for the Humanities, Russia; The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Russia

Editorial Team (The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Russia)
Maria V. Akhmetova — Cand. Sci. (Philology), Deputy Editor-in-Chief
Daria E. Davydova — Technical Specialist
Irina V. Ershova — Dr. Sci. (Philology), Responsible for Historical-Literary Section
Maria V. Gavrilova — Cand. Sci. (Philology), Secretary
Nikolai P. Grintser — Dr. Sci. (Philology), Responsible for Classical Studies Section
Alyona V. Khokhlova — Technical Specialist
Dmitry A. Khudiakov — Cand. Sci. (Philology), Responsible for Oriental Studies and Comparative Linguistic Section
Maria S. Neklyudova — PhD, Responsible for Cultural Studies Section
Nikita V. Petrov — Cand. Sci. (Philology), Responsible for Theoretical Folklore Studies Section
Ilya A. Zhenin — Cand. Sci. (History), Responsible for Historical Section

Editorial Board
Henryk Baran — PhD, University at Albany, State University of New York, USA
Tatiana V. Chernigovskaya — Dr. Sci. (Philology, Biology), Saint Petersburg State University, Russia
Liudmila M. Ermakova — Dr. Sci. (Philology), Kobe City University of Foreign Studies, Japan
Andrei A. Faustov — Dr. Sci. (Philology), Voronezh State University, Russia
Sergei A. Ivanov — Dr. Sci. (History), Northwestern University, USA
Catriona Kelly — PhD, University of Oxford, Great Britain
Andrei A. Kibrik — Dr. Sci. (Philology), The Institute of Linguistics, Russian Academy of Sciences, Russia
Olga B. Khristoforova — Dr. Sci. (Philology), Russian State University for the Humanities, Russia
Anna S. Korndorf — Dr. Sci. (Art Studies), State Institute for Art Studies, Russia
Maxim A. Krongauz — Dr. Sci. (Philology), National Research University Higher School of Economy, Russia

Alexander V. Maiorov — Dr. Sci. (History), Saint Petersburg State University, Russia
Vladimir A. Mau — Dr. Sci. (Economy), Gaidar Institute for Economic Policy, Russia
Andrey B. Moroz — Dr. Sci. (Philology), National Research University Higher School of Economy, Russia
Svetlana Yu. Pavlova — Dr. Sci. (Philology), Saratov State University, Russia
Yuri Slezkine — PhD, The University of California, Berkeley, USA
Vladimir F. Spiridonov — Dr. Sci. (Psychology), The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Russia
Konstantin A. Uchitel — Dr. Sci. (Art Studies), European University at St. Petersburg, Russia
Nikolai B. Vakhtin — Dr. Sci. (Philology), European University at St. Petersburg, Russia
Elena N. Vassina — Cand. Sci. (Art Studies), University of Sao Paulo, Brazil
Andrei L. Zorin — Dr. Sci. (Philology), University of Oxford, Great Britain; The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Russia
Sergei E. Zuev — Cand. Sci. (Art Studies), The Moscow School of Social and Economic Sciences, Russia

Guest Editors: *Ivan A. Ladynin, Vladislav V. Zelchenko*
Academic Editor: *Maria V. Akhmetova*
English Language Editors: *Henryk Baran, Ksenia S. Danilochkina*
Copy Editor: *Natalia V. Saikina*
Layout Editor, Designer: *Vadim F. Lurie*

Website: https://steps.ranepa.ru
E-mail: shagisteps-ion@ranepa.ru
Editorial office postal address: Russia, 119571, Moscow, Prospekt Vernadskogo, 82, Corpus 9
Tel.: +7 (499) 956-96-47

Indexing and archiving: Scopus, RSCI, DOAJ, ERIH PLUS, Ulrich's Periodicals Directory, CNKI, Elibrary.ru, Russian Science Citation Index, Cyberleninka, E.lanbook.com.

© The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (layout, design), 2026
© Authors, 2026

СОДЕРЖАНИЕ

От редакторов.....11

СТАТЬИ

Древний Египет в зеркале средневековой традиции

И. А. Ладынин. Реминисценции или конструирование? Образ египетской «мировой державы» в античной и византийской традициях 14

А. А. Немировский. Царь Надарес — Тударис — Бадарис: Аменхотеп III на финальной ступени развития историко-легендарной традиции египтян 32

Д. А. Изосимов. Камбис, Навуходоносор, Бахт-Нассар: еще раз об образе царя — завоевателя Египта в коптской и арабской традициях 55

А. А. Банщикова. Золотой петушок, медный гусь, каменный ворон: магические статуи в средневековом арабо-мусульманском нарративе о Древнем Египте 77

М. С. Апенко, О. А. Давыдова, А. А. Немировский. Сюжет о хромом царе — победителе Иерусалима в арабоязычной традиции о Древнем Египте: к вопросу об исторических прототипах 99

Комментарии к древнему тексту: старые проблемы и новые подходы

Античный мир

Е. Н. Бузурнюк. Прологи в древнегреческой драме: задачи и эстетическая оценка по сообщениям древних авторов 120

G. S. Belikov. Archedemus in Aristophanes' *Frogs*: Overlooked allusions 139

Б. М. Никольский. Метафора марионеток у Филона Александрийского (*Abr*. 73) 150

И. А. Макаров. О культе Эрота в Северном Причерноморье 162

А. М. Маломуд. Змеи, «улитки земли» и Гесиод: комментарий к Nic. *Ther*. 153 173

Д. В. Зайцев. «Nobile nomen Eurydamas»: рецепция «Одиссеи» Гомера в «Пунике» Силия Италика 181

И. М. Никольский. «Sub imagine pacis non pacem, sed bella gerunt»: троянское посольство и война под видом мира в «Похищении Елены» Драконция (*Rom*. 8.255–256) 192

Перевод, комментарий и рецепция в Средние века и в Новое время

Г. С. Мурадян. Древнеармянские грамматические комментарии 203

A. S. Topchyan. The translator's and later revisers' additions to the old Armenian version of the *Alexander Romance* 218

A. Melkonyan. Armenian anonymous *scholia* on Pseudo-Gregory of Nyssa's *Contra Manichaeos* 237

Д. С. Глебова. Чего ждать от «синего» плаща? О границах формулы в древнеисландских родовых сагах 250

A. M. Avetisyan. Features of the translation of the commentary on the Revelation of Saint John by Nerses Lambronats'i 272

E. Hr. Saribekyan. Excerpts from the *Hexaemeron* of George of Pisidia in Nersēs Lambronats'i's *Commentary on the Book of Psalms* 280

О. В. Смолицкая. Жизнеописания (*vidas* / *razos*) трубадуров как комментарий к кансоне 295

И. В. Ершова. Загробные миры в староиспанских текстах XII–XIII вв.: к проблеме комментирования средневековых переводов 304

И. К. Стаф. Семантика одного имени в «Любовных рассказах» Жанны Флор (ок. 1542) 318

А. С. Хачатрян. Перевод «Золотой книги» Антонио де Гевары на армянский язык: точность, стратегия и особенности передачи художественного повествования 327

ЮБИЛЕИ

Н. В. Покатилова, И. С. Веселова, С. Б. Борисов, М. В. Ахметова, Н. В. Петров, М. В. Гаврилова, Ц. Б. Селеева, С. С. Макаров. К 85-летию Сергея Юрьевича Неклюдова 353

CONTENTS

Editorial note 11

ARTICLES

Ancient Egypt in the mirror of medieval tradition

I. A. Ladynin. Recalling or constructing the past? The image of the Egyptian "world empire" in Classical and Byzantine traditions 14

A. A. Nemirovsky. Nadares — Tudaris — Badaris: Amenhotep III at the final stage of Egyptian historical-legendary tradition 32

D. A. Izosimov. Cambyses, Nebuchadnezzar, Bacht-Nassar: One more time concerning the image of the king-conqueror of Egypt in Coptic and Arabic traditions 55

A. A. Banshchikova. Golden cockerel, brass goose, stone raven: Magical statues in a medieval Arab-Islamic narrative on ancient Egypt 77

M. S. Apenko, O. A. Davydova, & A. A. Nemirovsky. The lame king, vanquisher of Jerusalem, in medieval Arabic tradition on ancient Egypt, and his possible prototypes 99

Commentaries to Classical texts: old problems and new approaches

Greek and Roman world

E. N. Buzurnyuk. Prologues in ancient Greek drama: Functions and aesthetic evaluation in antiquity 120

G. S. Belikov. Archedemus in Aristophanes' *Frogs*: Overlooked allusions 135

B. M. Nikolsky. Puppet imagery in Philo of Alexandria (*Abr.* 73) 156

I. A. Makarov. On the cult of Eros in the North Pontic Region 162

A. M. Malomud. Snakes, "land snails" and Hesiod: Commentary on Nic. *Ther.* 153 173

D. V. Zaitsev. *Nobile nomen Eurydamas*: The reception of Homer's *Odyssey* in Silius Italicus' *Punica* 181

I. M. Nikolsky. *Sub imagine pacis non pacem, sed bella gerunt*: The Trojan embassy and war under the guise of peace in Dracontius' "Abduction of Helen" (*Rom.* 8.255–256) 192

Translation, commentary and reception in the Middle Ages and the Modern era

G. S. Muradyan. Old Armenian commentaries on grammar 203

A. S. Topchyan. The translator's and later revisers' additions to the old Armenian version of the *Alexander Romance* 218

A. Melkonyan. Armenian anonymous *scholia* on Pseudo-Gregory of Nyssa's *Contra Manichaeos* 237

D. S. Glebova. What to expect from a “blue” cloak? On the limits of the formula in Old Norse-Icelandic family sagas 256

A. M. Avetisyan. Features of translation of the commentary on the Revelation of Saint John by Nersēs Lambronats‘i 272

E. Hr. Saribekyan. Excerpts from the *Hexaemeron* of George of Pisidia in Nersēs Lambronats‘i’s *Commentary on the Book of Psalms* 280

O. V. Smolitskaya. *Vidas* and *razos* as commentary for the *canso* of the troubadours 295

I. V. Ershova. Afterlife worlds in Old Spanish texts of the 12th–13th centuries: Commentary on medieval translations 304

I. K. Staf. The semantics of a name in Madame Jeanne Flore’s *Comptes amoureux* (ca 1542) 318

A. S. Khachatryan. Translation of Antonio de Guevara’s *Libro áureo* into Armenian: Accuracy, translation strategy and the rendering of narrative artistry 327

JUBILEES

N. V. Pokatilova, I. S. Veselova, S. B. Borisov, M. V. Akhmetova, N. V. Petrov, M. V. Gavrilova, Ts. B. Seleeva, & S. S. Makarov (2026). For the 85th anniversary of Sergey Yurievich Nekliudov 353

От редакторов

Проблематику первого из тематических блоков текущего номера журнала можно определить как «древний Ближний Восток в средневековой традиции». Как известно, XIX в. принес европейской науке дешифровку древнеегипетской иероглифики, месопотамской клинописи и знания о языках, для которых были созданы эти письменности: соответствующие источники стали основой для изучения древнего Ближнего Востока. Между тем до этого этапа «великих дешифровок» знания о ближневосточной древности транслировались в сведениях Библии, в античной традиции, а также в средневековых свидетельствах, в частности в произведениях арабоязычных авторов. При этом если античная традиция, усваивая от древневосточных (в том числе египетских) информаторов сведения о прошлом их стран, основательно их преобразовывала, то в средневековой традиции они деформировались в меньшей мере. Это понятно, поскольку, например, для коптских авторов середины I тыс., известия которых затем воспринимала арабская традиция, прошлое Египта было не чужой, а собственной историей. Поэтому в средневековой традиции, сложившейся на почве Египта, мы неожиданно можем увидеть, в частности, известия о религиозной реформе царя Эхнатона в середине XIV в. до н. э., которая оставалась неизвестна европейским ученым вплоть до археологических открытий рубежа XIX–XX вв. Потенциал этого круга источников изучен пока очень плохо, и авторы статей этого блока надеются в какой-то мере скомпенсировать эту лакуну.

Статьи, представленные в рубрике «Древний Египет в зеркале средневековой традиции», посвящены сюжетам преимущественно египетского прошлого, отразившимся в разных средневековых источниках. **М. С. Апенко**, **О. А. Давыдова** и **А. А. Немировский** в совместной статье исследовали отраженный в арабской традиции образ некоего хромого царя Египта — победителя царя Иерусалима — и предположили, что в основу легли воспоминания о войнах в Восточном Средиземноморье в конце VII в. до н. э. царя египетской XXVI династии Нехо II, совместившись со свойственным древней традиции синтетическим образом великого египетского царя-завоевателя. **А. А. Банщикова** на материале труда Псевдо-Масуди «Сокращение диковин [Египта]» (первая четверть II тыс.) обратилась к представлениям арабоязычной традиции о древнеегипетских статуях и их магических свойствах. **Д. А. Изосимов** посвятил свою статью особенностям присутствующего в произведениях коптской и арабской традиций образа азиатского царя — завоевателя Египта, — в котором слились воспоминания о вторжениях в страну на протяжении VI в. до н. э. вавилонского владыки Навуходоносора II и персидского Камбиса II. **И. А. Ладынин** проследил сохранность сведений о формах управления сферой влияния Египта во внешнем мире во II тыс. до н. э., в эпоху исторического Нового царства, в сведениях античных авторов, а затем в византийской традиции вплоть до XI в. Наконец,

А. А. Немировский показал, каким образом в арабской традиции о египетском царе, известном под именами *Надарес*, *Тударис* или *Бадарис*, преломились воспоминания о кануне религиозной реформы Эхнатона — царствовании его отца Аменхотепа III.

Вторая рубрика номера — «Комментарии к древнему тексту: старые проблемы и новые подходы» — по большей части составлена из статей, отобранных редакцией по итогам очередной конференции «Проблемы комментария к античным и средневековым текстам», которая состоялась в Ереване в ноябре 2024 г. под эгидой армянского Института древних рукописей им. Месропа Маштоца (Матенадаран) совместно с Институтом мировой литературы им. А. М. Горького РАН. Как и в предыдущие годы, интересы организаторов конференции и докладчиков были сосредоточены на том, чтобы путем обсуждения отдельных экзегетических вопросов проблематизировать инструментарий и возможности филологического комментария в разных его аспектах.

В первой части рубрики, толкуя трудные пассажи из древнегреческой и римской литературы (а также эпиграфические документы, как в работе **И. А. Макарова** о найденной в 1990 г. в Херсонесе греческой надписи), авторы демонстрируют широкий спектр интерпретационных стратегий: не упуская из виду традиционного лингвистического и литературоведческого анализа, они убедительно дополняют его погружением в детали политической истории Афин (статья **Г. С. Беликова** о фигуре Архедема в «Лягушках» Аристофана), в поэтическую зоологию (статья **А. М. Маломуд** о загадочных змеях в поэме Никандра Колофонского), в реалии античного кукольного театра (статья **Б. М. Никольского** об одной метафоре в трактате Филона Александрийского), в греческую риторическую терминологию (статья **Е. Н. Бузурнюк**, уточняющей значение эпитета «холодный» применительно к прологам аттических комедий), в текстологию (статья **Д. В. Зайцева**, в которой проясняется гомеровская аллюзия в поэме Силия Италика) или, наконец, в кропотливый имманентный анализ мотивов (статья **И. М. Никольского** об одном из эпизодов «Похищения Елены» Драконция). Общее свойство перечисленных работ при всем их многообразии состоит в том, что их авторы отталкиваются от конкретной проблемы, решение которой каждый раз требует точечного обращения к определенной методике или же к их комбинации; методологический поиск здесь — не самоцель, а индивидуальный ответ на требование материала. Иными словами, перед нами эффектная коллективная иллюстрация к знаменитой аллегории Ульриха фон Виламовица-Меллендорфа, говорившего своим берлинским студентам, что единый «филологический метод» — вещь столь же немыслимая, как единый метод рыбной ловли.

Вторая часть рубрики объединяет статьи, в которых анализируется комментаторская, переводческая и рецептивная практику в Средние века и Новое время (по преимуществу раннее). Целый ряд из них посвящен усвоению и переосмыслению античности, ставшей универсальным языком европейской культуры задолго до Ренессанса. В фокусе внимания

Г. С. Мурадян находится сложное взаимодействие греческой и армянской языковой реальности у средневековых комментаторов «Грамматики» Дионисия Фракийского. Рецепция «Энеиды» Вергилия в староиспанских текстах, а «Метаморфоз» Овидия — в куртуазной литературе XVI в. стала темой статей соответственно **И. В. Ершовой** и **И. К. Стаф**. Несколько материалов посвящено исследованию переводческих тактик, которые применяли древнеармянские авторы в работе с греческими текстами, языческими и христианскими: таковы статьи **А. С. Топчяна** о переводе «Романа об Александре» и **А. М. Аветисян** о переводе комментария на Апокалипсис Нерсесом Ламбронаци; сюда же примыкает завершающая раздел статья **А. С. Хачатрян**, где предложен комплексный анализ армянского перевода «Золотой книги» Антонио Гевары, которая, в свою очередь, представляет собой по-своему уникальный случай просветительской рецепции записок Марка Аврелия. Не только экзегетическую, но и источниковедческую ценность имеют работы **Э. Г. Сарибекян** и **А. Мелконян**, основанные на впервые вводимом в научный оборот рукописном материале: в первой из них атрибутируются цитаты из «Шестоднева» Георгия Писиды в комментариях Нерсеса Ламбронаци на псалмы, а во второй предлагается комментированное критическое издание толкований на краткий, но важный в древнеармянской богословской традиции текст, приписывавшийся Григорию Нисскому. Наконец, статьи **Д. С. Глебовой** об одном сюжетном мотиве в исландских сагах и **О. В. Смолицкой** о старопровансальских жизнеописаниях трубадуров, оставаясь, в отличие от перечисленных статей, в рамках одной культуры, способны расширить наши представления о древних и современных комментаторских практиках.

И. А. Ладынин [ab]

https://orcid.org/0000-0002-8779-993X
✉ *ladynin@mail.ru*
[a] *Институт всеобщей истории РАН (Россия, Москва)*
[b] *Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова (Россия, Москва)*

Реминисценции или конструирование? Образ египетской «мировой державы» в античной и византийской традициях

Аннотация. Исследования античного сюжета о великом египетском царе-завоевателе далекого прошлого обычно связаны с определением масштабов и обстоятельств его завоеваний (в частности, с вопросом об исходе его вторжения в Скифию), но уделяют мало внимания их целям и организации его владений. Геродот (II.102–110) не говорит об этом практически ничего. Согласно Помпею Трогу, ориентировавшемуся на более ранний первоисточник, египетский царь Везосис и его скифский противник Танавс «искали не власти (imperium) для себя, а славы для своих народов», в отличие от ассирийца Нина, который «стремился к господству и сделал покоренные им обширные области своим постоянным владением» (Iust. I.1.7). Диодор Сицилийский, следовавший автору конца IV в. до н. э. Гекатею Абдерскому, приписывает египетскому завоевателю Сесоосису мягкость в обращении с покоренными народами, взимание с них дани и использование в Египте труда пленных (Diod. I.55.10–12, 56.2). В то же время Диодор передает сюжет об обычае египетского царя запрягать правителей завоеванных стран четверками в свою колесницу (Ibid. 58.1–2); этот сюжет переносит на сведения о Египте практику ассирийских завоеваний и позднее известен в римской и византийской традиции. Кроме того, римские авторы сопоставляют египетскую державу прошлого с современными Римской империей и Парфией (Tac. *Ann*. II.60.3; ср. Strabo XVII.1.46). Похоже, в более ранней традиции сохранялись воспоминания о том, что владения Египта во II тыс. до н. э. представляли собой сферу влияния, отличную от централизованных держав I тыс. до н. э., но в римское время они уподобляются таким державам.

Ключевые слова: Египет, историописание, античная традиция, византийская традиция, Ассирия, завоевания, сфера влияния, межрегиональная держава

Благодарности. Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда в рамках проекта № 24-18-00378 «Происхождение и состав позднеантичной и средневековой картины прошлого Ближнего Востока и Эгеиды в древнейший (доахеменидский) период», https://rscf.ru/project/24-18-00378/.

Для цитирования: *Ладынин И. А.* Реминисценции или конструирование? Образ египетской «мировой державы» в античной и византийской традициях // Шаги/Steps. Т. 12. № 1. 2026. С. 14–31. EDN: AYVRSC.

Поступило 8 августа 2024 г.; принято 23 января 2026 г.

© И. А. ЛАДЫНИН, 2026

EDN: AYVRSC

I. A. Ladynin [ab]

https://orcid.org/0000-0002-8779-993X
✉ *ladynin@mail.ru*
[a] *Institute of World History of the Russian Academy of Sciences (Russia, Moscow)*
[b] *Lomonosov Moscow State University (Russia, Moscow)*

Recalling or constructing the past? The image of the Egyptian "world empire" in Classical and Byzantine traditions

Abstract. The Classical motif of the great Egyptian king-conqueror who ruled in the remote past was usually analyzed regarding the alleged scale of his conquests (e. g. the outcome of his assault on Scythia) but the presentation of their purpose and the organization of his possessions remained untouched. The earliest account of the king Sesostris by Herodotus (II.102–110) tells virtually nothing about that. Pompeius Trogus, deriving his evidence from some earlier source, made a telling remark that the Egyptian king Vesosis and his Scythian counterpart Tanaus sought not power (*imperium*) for themselves but rather glory for their peoples, unlike the Assyrian king Ninus, who craved territorial dominion and made the conquered lands his permanent possession (Iust. I.1.7). Diodorus Siculus, probably reproducing the work on Egypt by Hecataeus of Abdera (late 4th century BC), ascribed to the Egyptian conqueror Sesoosis a rather mild treatment of subdued peoples, levying on them regular tribute and using the labour of prisoners of war (Diod. I.55.10–12, 56.2). At the same time Diodorus tells a story of the king's habit to place the subdued rulers four-in-hand under the yoke in his chariot (Ibid. 58.1–2); this motif obviously extrapolates the Assyrian practice onto reminiscences of Egypt's past and is eventually known in Roman and Byzantine tradition. In addition, Roman authors compare the Egyptian empire of the past with the contemporary Roman and Parthian empires (Tac. *Ann*. II.60.3; cf. Strabo XVII.1.46). It seems that the earlier tradition preserved real memories of Egyptian possessions of the 2nd millennium BC as a sphere of influence distinct from the centralized empires of the 1st millennium BC, but in Roman times they were likened to such states.

Keywords: Egypt, history writing, Classical tradition, Byzantine tradition, Assyria, conquests, sphere of influence, interregional realm

Acknowledgments. The research is sponsored by the grant of the Russian Science Foundation "The Origin and the Contents of the Late Antique and Medieval Picture of the Near Eastern and Aegean Past in the Earliest (pre-Achaemenid) Period", https://rscf.ru/project/24-18-00378/.

To cite this article: Ladynin, I. A. (2026). Recalling or constructing the past? The image of the Egyptian "world empire" in the Classical and the Byzantine traditions. *Shagi / Steps*, *12*(1), 14–31. EDN: AYVRSC. (In Russian).

Received August 8, 2024; accepted January 23, 2026

© I. A. LADYNIN, 2026

Обращение к античной традиции показывает, что греческие, а затем и римские авторы хорошо сознавали такую особенность истории I тыс. до н. э., как существование на территории Ближнего Востока крупных межрегиональных государств («мировых держав») [Oellig 2023]. О том, что от начала времен земли Азии должны быть интегрированы под властью одного правителя, говорил еще Эсхил в трагедии «Персы»[1], а далее Геродот и Ктесий Книдский с разной степенью детальности и различиями в изложении некоторых конкретных фактов показали, как «царство Азии» сначала находилось под властью ассирийцев, а затем перешло к мидянам и персам. В свете этого разгром и завоевание Ахеменидской державы Александром не могло не быть осознано как переход того же самого «царства Азии» под власть правителя, происходящего из нового владычествующего народа — македонян, причем со временем эта смена владычеств над Азией трансформировалась в более глобальную схему смены «мировых царств», в рамках которой четвертым таким народом оказались римляне (в конечном счете именно эту схему воспроизвел в своем произведении «О граде Божием» блаженный Августин; см. подробно, с отсылками к источникам: [Ладынин 2005; Perrin, Stuckenbruck 2021]). Нам уже доводилось показывать, что, по-видимому, полностью аналогичное представление о переходе межрегиональной державы от одного народа к другому существовало и у древних египтян: их термин *Stt*, в географическом смысле обозначающий земли к северо-востоку от Египта, в I тыс. до н. э. обнаруживает качество политонима, обозначавшего Нововавилонскую и Ахеменидскую державы, затем державы Аргеадов и Селевкидов, а на более раннем этапе, весьма вероятно, и Новоассирийскую державу. В данном случае мы не хотим сказать, что между этими греческим и египетским представлениями имело место какое-то взаимодействие: скорее речь идет о параллельном восприятии представителями этих народов одной и той же геополитической реальности, причем еще одним восточным вариантом такого восприятия, хотя, весьма вероятно, и испытавшим влияние его греческой версии, была схема смены царств в библейской Книге Даниила, как известно, созданной во II в. до н. э. [Ladynin 2011] (ср. [Hasel 1979]).

Вместе с тем несомненное пересечение египетских и греческих геополитических и исторических представлений имеет место в мотиве античной традиции, согласно которому именно египетский царь-завоеватель впервые создал пресловутое широкое объединение земель Азии (и, разумеется, прилегающих к Египту земель Африки). Изучение этого мотива показывает, что в целом он известен в двух вариантах. Один из них, который можно назвать более распространенным, приписывает такие широкие завоевания царю, которого Геродот именует Сесострисом (см. подробно, с отсылками к источникам и литературе: [Иванчик 2005: 190–

[1] «...Зевс-владыка ниспослал закон, / Чтоб всей землей стада растящей Азии / Всегда один лишь правил скиптроносный вождь...» (пер. по [Эсхил 1971: 110]; Aesch. *Pers.* 762–764: ἐξ οὗτε τιμὴν Ζεὺς ἄναξ τήνδ’ ὤπασεν, / ἕν’ ἄνδρα πάσης Ἀσίδος μηλοτρόφου / ταγεῖν, ἔχοντα σκῆπτρον εὐθυντήριον).

220; Ладынин 2017: 148–273]); это имя является грецизацией египетского *Сенусерт* и в последующей традиции известно как в этой форме, так и в некоторых других вариантах. Основой представлений о завоеваниях Сесостриса были воспоминания о войнах исторического Сенусерта III в эпоху Среднего царства в середине XIX в. до н. э., однако к ним оказались подверстаны и воспоминания фактически о всей совокупности войн Нового царства. По-видимому, исконным для этого сюжета было представление о поражении египетского царя на излете его завоеваний скифами, которые, согласно некоторым вариантам традиции, отогнали его вплоть до Египта и отобрали у него его владения (вполне понятно, что в изводах, призванных максимально героизировать этого персонажа, — у Геродота и Диодора Сицилийского, следующего за Гекатеем Абдерским, — эта деталь максимально купируется) [Ладынин, Немировский 2023]. Другой вариант этого же мотива создания азиатского великодержавия египетским царем сформирован вокруг персонажа, имя которого тождественно египетскому *Рамсес* или восходит к нему, а в версии Манефона Севеннитского выглядит как *Сетос-Рамессес* или *Египет* (см. с подробным анализом источников: [Ладынин 2024]). В относительной хронологии Манефона его царствование относится к началу XIX династии и отчетливо соотносится с военными успехами Сети I, отвоевавшего для Египта южную половину Восточного Средиземноморья. Манефон приписывает этому царю завоевание Ассирии и Мидии и дальнейшее продвижение на восток, т. е. фактически подчинение геополитического центра «мировых держав» I тыс. до н. э. — Месопотамии и Ирана; при этом сама картина таких широких завоеваний, как и та, что связана с образом Сесостриса, явно вбирает в себя воспоминания о войнах Нового царства в целом. Однако, как можно понять по сведениям Гекатея и Диодора, а также иероглифической «Стелы Бентреш» [KRI II: 284–287; Broze 1989; Белова, Шеркова 1998: 57–63, 245–256], опять же на излете этого продвижения на восток был побежден бактрийцами сын и преемник этого царя (Диодор именует его *Осимандия*, т. е. грецизацией солнечного имени сына Сети I Рамсеса II *Усермаатра Сетепенра*, «Стела Бентреш» — *Рамсес*, с присвоением ему также компонентов титулатуры царя XVIII династии Тутмоса IV). По-видимому, эти два варианта представления о египетских истоках великодержавия бытовали независимо друг от друга, принадлежа как бы к конкурирующим историческим схемам: «сшил» их в рамках одной схемы Манефон, который, видимо в силу широкой известности обоих сюжетов, не мог проигнорировать ни один из них. Похоже, что в качестве базового для себя Манефон избрал все же сюжет с Сесострисом, поскольку в его труде время этого царя — это явно максимальный взлет Египта во втором цикле его истории; однако и царствование «Сетоса-Рамессеса» в альтернативной схеме имело не меньшую значимость, знаменуя возрождение Египта после амарнского времени и, видимо, соотносясь с исходной точкой так называемой эры Менофреса (согласно позднеегипетским представлениям, началом летосчисления, привязанного к наблюдениям Сириуса) [Лады-

нин 2017: 42–43, 53–54, примеч. 1; 2019]. Как постарались показать в указанных выше работах автор настоящей статьи и А. А. Немировский, мотив поражения египетского царя скифами или бактрийцами представлял собой переосмысление реального неуспеха Рамсеса II в его длительном противостоянии с хеттами; при этом в схемах, в которых в роли победителей Египта выступали скифы (у Помпея Трога и более завуалированно у Диодора), за периодом их великодержавия следовал его переход к ассирийцам при Нине, т. е. начиналась широко известная античным авторам последовательность «царств Азии».

До сих пор внимание исследователей, включая автора настоящей статьи и его частого соавтора в изучении этой проблематики А. А. Немировского, было сосредоточено на анализе либо внешних деталей этих сюжетов, либо на попытках понять, какие именно исторические реалии оказываются в них переосмыслены. При этом упускался из виду следующий момент: если в рамках данных сюжетов постулируется фактическое создание египетским царем-завоевателем азиатского великодержавия, в сознании их кодификаторов должен был присутствовать какой-то более или менее целостный образ его функционирования. Скомпенсировать это упущение мы и попытаемся в настоящей работе.

Самый ранний из авторов, рисующих картину египетского великодержавия, — Геродот — не говорит о его функционировании практически ничего. В довольно обширном отрывке (Hdt. II.102–106, 110.1) он описывает направленность войн Сесостриса (сначала покорение народов, живущих по берегам Эритрейского моря, затем в континентальной Азии, наконец, в землях скифов и фракийцев), сообщает о расстановке им знаменитых стел, служивших памятниками его побед; упоминает о его власти над Эфиопией, однако не говорит о том, на какой срок были покорены эти земли и народы и облагались ли они при этом данью. Единственным исключением является упоминание о том, что Сесострис привел с собой пленников из покоренных стран и затем заставил их работать в Египте на строительстве храма Гефеста в Мемфисе и рытье множества каналов, что якобы позволило обеспечить водой всех жителей страны, но одновременно затруднило перемещение по ней (Ibid. II.108). Можно было бы допустить, что Геродот воспроизводит образ царя-завоевателя, для которого смысл его деятельности состоит в войне как таковой, в качестве поля для проявления своей доблести и испытания доблести противников; подобный образ, как мы увидим далее, создаст в своем труде Помпей Трог, и подтверждением этому служит, казалось бы, то, что Сесострис Геродота фиксирует на своих стелах прежде всего доблесть своих противников или ее отсутствие (Ibid. II.102.5). Однако с таким предположением диссонирует то, что о практической пользе от войн Сесостриса в виде захвата пленных и использования их труда Геродот все же говорит; при этом его интересует и устроительская деятельность Сесостриса в Египте, выразившаяся в упомянутом строительстве каналов, а также в уравнительном разделении земли между его жителями (Ibid. II.109).

В этих сообщениях опознаются реминисценции устроительской деятельности основателей XII династии Аменемхета I и Сенусерта I [Берлев 1984: 33, примеч. 15] и работы царей этого дома по ирригации Фаюма [Ball 1939: 199–210; Grajetzki 2006: 30, 49, 58–60; Römer 2017: 173–177]. Кроме того, у Геродота нет никаких сведений о том, что стало с египетским великодержавием после Сесостриса: он лишь упоминает, что сын этого царя Ферон не вел никаких войн (Hdt. II.111.1) и при этом ни он, ни его преемники в известной Геродоту царской последовательности явно не имели внешних владений. На наш взгляд, можно допустить, что египетские информаторы Геродота в принципе имели какое-то представление об организации Сесостросом завоеванных земель, однако купировали его, как и сведения о конце созданного им великодержавия, поскольку в этом случае пришлось бы сообщить и нежелательную информацию об ударе, нанесенном Сесострису скифами[2].

Как уже говорилось выше, мы обращались к сюжету о войне египетского царя-завоевателя со скифами, его поражении в этой войне и последующем преследовании вплоть до пределов Египта с переходом к скифам его завоеваний, который проявился подробнее всего в традиции Помпея Трога — как в эпитоме Юстина (Iust. I.1.6–7, II.3.8–14), так и в трудах использовавшего эпитому Павла Орозия (Oros. *Hist. adv. pag.* I.14.1–3)[3] и, видимо, пользовавшегося через посредство Кассиодора сведениями

[2] Стоит, кстати, заметить, что Диодор Сицилийский в I книге «Исторической библиотеки», основанной на сведениях автора конца IV в. до н. э. Гекатея Абдерского (см. далее), также приводит сведения о сооружении в Египте каналов царем Сесоосисом (аналогом Сесостриса Геродота), однако называет целью этого, с одной стороны, удобство сообщения по Египту, а с другой — защиту страны от внешнего нападения, которой также служили возведенные им на восточной границе «от Пелусия до Гелиополя» стены (Diod. I.57.1–4). При этом, согласно передаче сведений Помпея Трога Юстином и Орозием, вторжению скифов в Египет помешали водные преграды на его границах — «болота» (Iust. II.3.14: Scythas ab Aegypto paludes prohibuere; Oros. *Hist. adv. pag.* I.14.3: uniuersam quoque Aegyptum populauissent, ni paludibus inpediti repellerentur); а Иордан, также воспроизводящий в своей «Гетике» эту часть труда Трога, говорит, что вторжение в Египет готов (замещающих у него скифов) предотвратили «течение непереходимой реки Нила и укрепления, которые Весозис (египетский царь-завоеватель, согласно Трогу. — *И. Л.*) приказал некогда воздвигнуть для себя по причине набегов эфиопов» (пер. по [Иордан 2013: 69]; Iord. *Get.* 47: et nisi Nili amnis intransmeabilis obstetissent fluenta vel munitiones, quas dudum sibi ob incursiones Aethiopum Vesosis fieri praecepisset). Скорее всего, у Иордана в контексте упоминания Нила пресловутые укрепления Везосиса также включали в себя водные преграды, причем нам уже приходилось говорить, что их упоминание у Гекатея и Диодора может быть следом купирования первым из этих авторов сведений о поражении Сесоосиса скифами и их нападении на Египет [Ладынин 2021]. Однако след аналогичного купирования можно усмотреть и в сообщении о строительстве каналов Сесостросом у Геродота: его утверждение, что они препятствовали сообщению по Египту, выглядит неправдоподобно, поскольку дело должно было бы обстоять прямо противоположным образом, как об этом говорят Гекатей и Диодор, так что слова Геродота об этом неудобстве от рытья каналов можно считать зашедшей дальше, чем у Гекатея, трансформацией сведений о том, что эти каналы были предназначены в том числе для обороны и воспрепятствовали вторжению скифов. См. теперь подробнее: [Ладынин 2025].

[3] См. в целом: [Hagendahl 1941]; в связи с интересующими нас фрагментами: [Павел Орозий 2004: 129, примеч. 302, 130, примеч. 304].

самого Трога Иордана (Iord. *Get*. 47; в его тексте скифы оказываются замещены готами)[4] [Ладынин 2021; Ладынин, Немировский 2023]. В свое время А. И. Иванчик связал с этим сюжетом имеющееся в начале II книги Помпея Трога, согласно Юстину, описание Скифии и идеализирующий рассказ о нравах скифов (Iust. II.2) и высказал мнение, что весь комплекс этих сведений восходит к созданной в IV в. до н. э. всемирной истории Эфора [Иванчик 2005: 212–213]. По нашему мнению, сюжет о войне египтян и скифов, закончившейся победой скифов, был знаком Гекатею Абдерскому и купирован в его труде о Египте, ставшем основой I книги «Исторической библиотеки» Диодора Сицилийского, и, кроме того, он был известен самому Диодору, проявляясь в сведениях о скифах в его II книге; мы допускали, что его первоисточником мог бы быть труд не Эфора, а Феопомпа, однако принципиально не столько определение автора этого первоисточника, сколько само его отнесение к предэллинистической эпохе (см. подробно наши аргументы в связи с этим: [Ладынин 2021]). Несомненно, что с этим же сюжетом связано морализирующее рассуждение в самом начале труда Помпея Трога, сохраненное Юстином: в древнейшие времена власть (imperium) находилась в руках царей, «которых возносило на такую высоту величия не заискивание перед народом, а умеренность, признаваемая в них людьми благомыслящими»[5] (Iust. I.1.1). Воля этих царей заменяла людям законы (Ibid. I.1.2), причем «В те времена было более в обычае охранять пределы своих владений, чем расширять их: для каждого царство его ограничивалось пределами его родины» (Ibid. I.1.3)[6]. Величайшими завоевателями этого времени были египетский царь Везосис (аналог Сесостриса Геродота, имя которого является вариацией известной Гекатею и Диодору формы *Сесоосис*) и скифский Танавс: первый из них дошел до Понта, а второй до Египта (Ibid. I.1.6), но они воевали не с соседями, а в далеких странах, и «искали не власти для себя, а славы для своих народов» (Ibid. I.1.6)[7]. Помпей Трог в рамках сюжета о войне египтян со скифами сообщает, что, победив египтян Везосиса, скифы затем за 15 лет покорили всю Азию и взимали с нее дань в течение 1500 лет, после чего это прекратил овладевший Азией ассирийский царь Нин (Ibid. II.3.15–18). Однако в начале своего труда Трог противопоставляет Нина Везосису и Танавсу с точки зрения того, что Нин начал с покорения своих ближайших соседей и, нарастив тем самым свою мощь, перешел к покорению других народов, опять же увеличивая этим свою мощь, пока,

[4] См. о передаче Иорданом соответствующих сведений Помпея Трога: [Иванчик 2005: 208] (с отсылкой к [Seel 1955: 10–14]); [Иордан 2013: 224, примеч. 152].

[5] Principio rerum gentium nationumque imperium penes reges erat, quod ad fastigium huius maiestatis non ambitio popularis, sed spectata inter bonos moderatio provehebat.

Здесь и далее пер. по [Юстин 2005: 6].

[6] Fines imperii tueri magis quam proferre mos erat; intra suam cuique patriam regna finiebantur.

[7] Sed longinqua, non finitima bella gerebant nec imperium sibi, sed populis suis gloriam quaerebant continentique victoria imperio abstinebant.

наконец, не овладел всей Азией: он «стремился к господству и сделал покоренные им обширные области своим владением» (Iust. I.1.7)[8].

Таким образом, различие между древнейшими завоевателями и Нином, примеру которого далее последовали и другие, состоит в том, что Нин преследовал цель планомерного покорения окружавших его страну земель и интеграции их в свои собственные владения, т. е., в современной терминологии, создания межрегионального государства. На словах противопоставление ему Везосиса и Танавса звучит так, что они как будто искали для себя не власти и выгод, а только славы, однако этому явно противоречит 1500-летнее взимание скифами дани с покоренной Азии. В таком случае главным различием между ними и Нином остается все же то, что если последний начал строить межрегиональное государство, то первые этого как будто не делали. Невольно возникает вопрос, не следует ли думать, что это различие было проведено на основе реминисценций действительных особенностей экспансии государств позднебронзового века, в том числе Египта Нового царства, по сравнению с политикой межрегиональных держав I тыс. до н. э., первой из которых была Ассирия. В самом деле, и Египет Нового царства, и Хеттское царство, место которого в мотиве античной традиции занимают, как мы говорили, скифы [Ладынин, Немировский 2023: 40–44], расширяли свои сферы влияния, сохраняя правителей малых государств на своих местах и обращая их в вассальную зависимость, причем узнать об этом применительно к Египту позволяли сохранившиеся иероглифические надписи Нового царства. Фактически их информацию воспроизводит упоминавшаяся нами «Стела Бентреш», которую, по-видимому, нужно датировать IV в. до н. э.: в ее псевдоисторическом рассказе царь Рамсес отправляется в Азию (конкретнее, видимо, в Северную Сирию) для того, чтобы принять там выражения покорности и дань от зависимых «правителей чужеземной страны каждой» (*wrw n ḫ3st nb*(*t*)) [KRI II: 285.2]. Напротив, политика Ассирийской державы состояла во включении побежденных государств в свои границы на положении провинций: окончательно эта практика устанавливается после реформ Тиглатпаласара III в середине VIII в. до н. э.[9], но основа ее была заложена еще при расширении владений Ассирии в Месопотамии в среднеассирийский период, т. е. действительно на том этапе, который маркирован в античной традиции образом царя Нина[10].

С подробностью, которой так не хватает рассказу Геродота о царе Сесострисе, организацию внешних владений Египта, собранных его аналогом — царем Сесоосисом, — описывает автор конца IV в. до н. э., работавший при дворе сатрапа Египта Птолемея, — Гекатей Абдерский, сведения которого передает Диодор Сицилийский в своей «Исторической

[8] Ninus magnitudine quaesitae dominationis continua possessione firmavit.

[9] См. о реформах Тиглатпаласара III: [Седов 2004: 354–356].

[10] См. о сложении системы управления через назначаемых наместников в процессе подчинения Северо-Западной Месопотамии в XIII в. до н. э.: [Бонгард-Левин 1988: 102]; о соответствии образа Нина реминисценциям среднеассирийского периода: [Немировский 2001: 244–255].

библиотеке» (Diod. I.55.10–57.2)[11]. Согласно этим сведениям, после девятилетнего похода Сесоосис, «захватив невероятное множество пленных и другой добычи», вернулся в Египет (Ibid. I.55.10). Приобретенные им богатства поступили в храмы, которые оказались украшены «замечательными посвятительными памятниками и военной добычей», и, кроме того, царь «почтил дарами» воинов, которые проявили себя на поле боя (Ibid. I.55.11). Широкое храмовое строительство, приписанное Сесоосису, также велось руками пленных (Ibid. I.56.2), причем «пленные, взятые в Вавилонии», якобы даже восстали против царя из-за тягот, которым при этом подвергались (Ibid. I.56.3). За сообщением об этом после небольшого отступления следует рассказ о возведении Сесоосисом насыпей и каналов (Ibid. I.57.1–2), так что можно заключить, что Гекатей и Диодор, как и Геродот, тоже считают это делом рук пленных, хотя и не говорят об этом прямо. При этом благополучие Египта благодаря завоеваниям Сесоосиса становится системой: обращаясь с покоренными народами мягко, он в то же время налагает на них обязанность «ежегодно посылать дары в Египет в соответствии с возможностью [каждого]» (Ibid. I.55.10)[12]. Подобный принцип раскладки дани, с одной стороны, напоминает о ее пропорциональности возможностям каждого региона при ее установлении для сатрапий Ахеменидской державы, как об этом, в частности, рассказывал Геродот (Hdt. III.89–95) [Седов 2004: 627–628, 645–646]; с другой стороны, Гекатей и Диодор ничего не говорят об установлении над покоренными Сесоосисом народами прямого провинциального управления со стороны Египта. Вряд ли мы ошибемся, если скажем, что обрисованная ими картина представляет собой довольно достоверную аннотацию того реального использования египетскими царями ресурсов их сферы влияния, которое практиковалось в эпоху Нового царства. В целом эта картина согласуется с тем проведением различия между политикой древнейших завоевателей и ассирийских царей и их последователей, которое мы отметили в сведениях Помпея Трога.

Вместе с тем в рассказе Диодора есть пассаж, диссонирующий с основной частью его рассказа об использовании Сесоосисом плодов его завоеваний и, кстати, отделенный от нее несколькими другими сообщениями. Диодор говорит, что «самым величественным» из дел Сесоосиса было его «обращение с [чужеземными] правителями во время выходов» (Diod. I.58.1), которое состояло в следующем:

> [Правители] покоренных народов, которым была передана царская власть, а также верховные вожди других [народов] в определенное время прибывали в Египет с дарами. Принимая [этих правителей], царь оказывал им почести и знаки особого внимания во всем прочем, но когда ему предстояло отправиться в

[11] Далее переводы приводятся по [Диодор 2022: 53–55]; о датировке труда Гекатея Абдерского о Египте и о зависимости от него сведений I книги «Исторической библиотеки» см.: [Ладынин 2017: 221–222; 2024: 6–7, примеч. 1].

[12] ...τοῖς μὲν ἔθνεσι κατὰ δύναμιν προσέταξε δωροφορεῖν κατ᾽ ἐνιαυτὸν εἰς Αἴγυπτον.

> святилище или в город, он выпрягал из колесницы коней и вместо них запрягал четверками царей и прочих правителей. [Тем самым Сесоосис] показывал всем, что, покорив самых могучих и самых доблестных, он не имеет себе достойного соперника в соревновании в доблести (Diod. I.58.2)[13].

Достаточно очевидно, что подобный обычай не может рассматриваться как проявление мягкости по отношению к покоренным народам и их правителям. Более того, приписывание его Сесоосису не находит аналогов в египетской традиции, зато соотносится с практикой, которая действительно существовала у ассирийских царей в обращении с их побежденными противниками: так, надпись Ашшурбанапала сообщает о том, как трое побежденных царей Элама и царь арабов везли его колесницу в процессии ежегодного весеннего праздника *акиту* в Ниневии [Pongratz-Leisten 1995: 248; Рунг, Венидиктова 2023]. При этом надо отметить, что сам этот мотив в связи с египетским царем-завоевателем получил целый ряд заметных более поздних реплик. Так, к нему отсылают римские авторы М. Анней Лукан в поэме «Фарсалия»[14] и Плиний Старший в одном из пассажей XXXIII книги «Естественной истории»[15], причем последний уточняет, что такой обычай практиковался Сесострисом ежегодно. Вполне ожидаемо, по самому реальному смыслу сюжета, в оценке римских авторов на первое место выходит не «величественность» этого обычая, а проявляющееся в нем высокомерие царя. В относительно недавней статье С. Форишона изображение колесницы, в которую запряжены четверо человек, на римской масляной лампе времени начала империи трактуется как отображение некоей цирковой постановки «по мотивам» этого же сюжета, связанного с Сесострисом [Forichon 2018/2019].

Однако особенно подробное и морализирующее отражение данный сюжет получает в ряде текстов византийской традиции [Obsomer 1989: 39, n. 91]. Словарь «Суда» X в. под глоссой κραιπαλᾶν ‘быть опьяненным’ с пояснением, что это выражение относится к проявлению чьей-то кичливости (ἐπὶ τοῦ ἀλαζονεύεσθαι), сообщает, что Сесострис «опьянялся» настолько, что соорудил инкрустированную золотом и украшенную драго-

---

[13] τῶν γὰρ καταπεπολεμημένων ἐθνῶν οἵ τε τὰς συγκεχωρημένας βασιλείας ἔχοντες καὶ τῶν ἄλλων οἱ τὰς μεγίστας ἡγεμονίας παρειληφότες ἀπήντων εἰς Αἴγυπτον ἐν τακτοῖς χρόνοις φέροντες δῶρα: οὓς ὁ βασιλεὺς ἐκδεχόμενος ἐν μὲν τοῖς ἄλλοις ἐτίμα καὶ διαφερόντως προῆγεν, ὁπότε δὲ πρὸς ἱερὸν ἢ πόλιν προσιέναι μέλλοι, τοὺς ἵππους ἀπὸ τοῦ τεθρίππου λύων ὑπεζεύγνυεν ἀντὶ τούτων κατὰ τέτταρας τούς τε βασιλεῖς καὶ τοὺς ἄλλους ἡγεμόνας, ἐνδεικνύμενος, ὡς ᾤετο, πᾶσιν ὅτι τοὺς τῶν ἄλλων κρατίστους καὶ δι’ ἀρετὴν ἐπιφανεστάτους καταπολεμήσας εἰς ἅμιλλαν ἀρετῆς οὐκ ἔχει τὸν δυνάμενον συγκριθῆναι.

[14] «К западу путь проложил, к пределам вселенной Сезострис, / И колесницу его влачили царские выи» (пер. по [Лукан 1993: 238]; Luc. *Phars*. X.276–277: venit ad occasus mundique extrema Sesostris / et Pharios currus regum cervicibus egit).

[15] «...Сесострису, царю Египта настолько высокомерному, что передают, что у него был обычай каждый год одного (выбранного) жребием царя из числа подвластных ставить под ярмо в колесницу и так праздновать триумф!» (Plin. *Hist. Nat*. XXXIII.15.52: Sesostri, Aegypti regi tam superbo, ut prodatur annis quibusque sorte reges singulos e subiectis iungere ad currum solitus atque ita triumphare!).

ценными камнями повозку и, воссев на ней, запрягал в нее побежденных им царей[16]. В трех более ранних византийских произведениях — в продолжении истории Агафия Миринейского автора VI в. Менандра Протектора (frg. 6.1.213–136) [Дестунис 1860: 337–338; Blockley 1985: 64–67], в «Истории» Феофилакта Симокатты VII в. (VI.11.10–15) [Феофилакт Симокатта 1957: 450–451; Whitby, Whitby 1986: 176–177] и в «Хронографии» Феофана Исповедника начала IX в. (ed. C. de Boor, p. 273–274) [Феофан 1884: 207–208; Mango, Scott 1997: 396–397] — содержится изложение примерно одного и того же сюжета: посол византийского императора излагает представителю его врага притчу о Сесострисе (согласно Менандру, это произошло в 562 г. во время посольства Юстиниана к сасанидскому царю Хосрову, согласно двум другим авторам — в 594 г. во время переговоров полководца императора Маврикия Приска с аварским каганом). Удачливый завоеватель Сесострис соорудил себе богато украшенную колесницу, в которую запрягал четверку побежденных царей; однажды во время большого праздника один из царей, шедших под ярмом, не хотел тащить колесницу, но часто оборачивался и смотрел на вращающееся колесо. Когда Сесострис спросил, зачем он это делает, тот ответил, что наблюдает, как части колеса, сначала находящиеся высоко, затем оказываются на земле, а те, что соприкасались с землей, вновь поднимаются вверх. Сесострис понял намек на то, что человеческая удача, в том числе его собственная, недолговечна, и впредь отказался от своего высокомерного обычая.

Интересную вариацию вносит в изложение этого сюжета Иоанн Цец — автор XI в. и создатель «Книги историй», или «Хилиад», обширного комментария к его собственным письмам, содержащего многочисленные отсылки к разным классическим сюжетам [Pizzone 2017]. Он излагает примерно ту же притчу (*Chil*. III. *Hist*. 69), правда, несколько обессмысливает ее, вкладывая в уста тянувшего колесницу царя вместо завуалированной морали краткий ответ «я не бегу» (οὐ τρέχω). Однако, начиная свой рассказ, он называет Сесостриса царем ассирийцев (ὁ Ἀσσυρίων βασιλεὺς), хотя тут же дает отсылку к Диодору, говоря, что тот зовет этого царя *Сесоосис*. Примечательно также, что, согласно Феофилакту Симокатте и Феофану Исповеднику, отповедь Сесострису была дана запряженным в его колесницу царем во время большого праздника. Эта деталь хорошо соотносится как с указанием Плиния на то, что Сесострис практиковал этот обычай ежегодно, так, собственно, и с тем, что ежегодным был праздник *акиту*, в процессии которого Ашшурбанапал выступал в колеснице, запряженной царями. Наконец, Диодор, изображение на римской лампе, а из византийских авторов — Феофилакт Симокатта сообщают нам, что царей, влекших колесницу Сесостриса, было четверо, как и в реальном церемониале Ашшурбанапала. При этом нюанс в сообщении Иоанна Цеца позволяет понять, что Сесострис был египетским царем (на что ука-

[16] Κραιπαλᾶν: ἐπὶ τοῦ ἀλαζονεύεσθαι. τὸν δὲ Σέσωστριν ἐπὶ τοσοῦτον κραιπαλᾶν, ὥστε ἁρμάξαν συμπήξασθαι χρυσοκολλητον λίθους τε τιμίους ταύτῃ περιβαλεῖν καὶ ἐφιζάνων ζευγνύειν τοὺς ἡττημένους βασιλεῖς.

зывают все авторы), тем не менее в распоряжении византийских комментаторов были некие средства распознать ассирийские коннотации этого сюжета, вплоть до внесения в связи с этим должного уточнения.

Подводя некоторый итог наблюдениям над этим конкретным сюжетом традиции о Сесострисе, приходится констатировать, что он был явно сформирован путем перенесения на этого царя реалии Новоассирийской мировой державы. Может быть, было бы неосторожно утверждать, что основой для этого послужили непосредственно реминисценции времени Ашшурбанипала, но и исключать это не стоит, имея в виду заметность образа Сарданапала в античной традиции (прежде всего у Ктесия [Waters 2017: 82–86]). Как мы уже заметили, нюанс в сообщении Цеца показывает, что эта манипуляция была вполне адекватно осознана. Присутствие этого сюжета у Диодора свидетельствует, что он явно существовал к середине I в. до н. э., однако думается, что он был посторонним по отношению к «мейнстриму» его сведений о Сесоосисе, позитивных по своему характеру. Мы видели, что Диодор пытался совместить его с основным массивом своих сведений, подчеркивая «величественность» обычая Сесоосиса, но совершенно очевидно, что мораль этого сюжета была иной и адекватно проявилась как раз у римских, а затем у византийских авторов. Таким образом, в данном случае мы имеем дело не с передачей реминисценций исторических завоевателей египетской ранней древности, а с конструированием поглощающего эти реминисценции образа, причем на основе неегипетской традиции. Уже отмеченная «постороннесть» этого приема по отношению к основным сведениям Диодора о Сесоосисе побуждает думать, что он восходит не к его основному информатору Гекатею Абдерскому, а к какому-то иному источнику. Это хорошо согласуется и с тем, что для подобного перенесения месопотамских реалий на образ египетского царя должен был потребоваться определенный опыт знакомства с ними, который естественно отнести уже к эпохе эллинизма III–II вв. до н. э., после времени жизни Гекатея.

Следует обратить внимание и еще на один момент: уже в римское время мы видим описания египетского великодержавия у Страбона, который не называет имени его создателя (Strabo XVII.1.46)[17], и у Тацита в контексте посещения Германиком Египта в 19 г. н. э., где тому рассказали о завоеваниях царя по имени Рамсес (Tac. *Ann*. II.60.3)[18] (эти сообщения мы ана-

[17] Strabo XVII.1.46: «В Фивах на некоторых обелисках есть надписи, показывающие богатство царей того времени, их владения, простиравшиеся до скифов, бактрийцев, индийцев и теперешней Ионии, общую сумму собираемых ими податей и численность войска, составлявшую около 1 миллиона человек».

[18] Tac. *Ann*. II.60: «...старейший из жрецов, получив приказание перевести эти надписи, составленные на его родном языке, сообщил, что некогда тут обитало семьсот тысяч человек, способных носить оружие, что именно с этим войском царь Рамсес овладел Ливией, Эфиопией, странами мидян, персов и бактрийцев, а также Скифией и что, сверх того, он держал в своей власти все земли, где живут сирийцы, армяне и соседящие с ними каппадокийцы, между Вифинским морем, с одной стороны, и Ликийским — с другой. Были прочитаны надписи и о податях, налагавшихся на народы, о весе золота и серебра, о числе вооруженных воинов и коней, о слоновой кости

лизируем с подробным обращением к их тексту в [Ладынин 2024: 9–12]). Территориальный объем этих завоеваний хорошо соотносится с тем, который Манефон приписывал в своем труде Сетосу-Рамессесу, и, видимо, эти свидетельства отражают тот же самый вариант традиции о великом египетском царе-завоевателе, восходящий к реминисценциям начала исторической XIX династии. Сейчас, однако, для нас принципиально, что как Страбон, так и Тацит делают в своих свидетельствах особенный акцент на якобы имевшей место регулярной эксплуатации подвластных Египту земель через взимание установленного размера дани, т. е. опять же на реалии межрегиональных держав I тыс. до н. э., которую мы до этого заметили у Диодора. Тацит при этом прямо замечает, что «это было не менее внушительно и обильно, чем взимаемое ныне насилием парфян или римским могуществом»[19], т. е. проводит параллель с современными ему державами этого типа. Мы не рискнем сейчас выдвигать предположения о предпосылках этого, но и сюжет о колеснице Сесостриса, и отмеченный нами сейчас момент показывают, что накануне и в начале римского времени конструирование образа древнейшего египетского великодержавия по моделям межрегиональных держав поздней древности явно заместило формировавшие его ранее реальные реминисценции II тыс. до н. э.

Источники

Белова, Шеркова 1998 — Сказки древнего Египта / Сост. и общ. ред. Г. А. Беловой, Т. А. Шерковой. М.: Алетейа, 1998.

Дестунис 1860 — Византийские историки Дексипп, Эвнапий, Олимпиодор, Малх, Петр Патриций, Менандр, Кандид, Ноннос и Феофан Византиец, переведенные с греческого Спиридоном Дестунисом / Примеч. Г. Дестуниса. СПб.: Тип. Л. Демиса, 1860.

Диодор 2022 — *Диодор Сицилийский*. Историческая библиотека. Т. 1 / Пер., ст. и коммент. О. П. Цыбенко. М.: Наука, 2022.

Иордан 2013 — *Иордан*. О происхождении и деяниях гетов (Getica) / Вступ. ст., пер., коммент. Е. Ч. Скржинской. СПб.: Алетейя, 2013.

Лукан 1993 — *Лукан Марк Анней*. Фарсалия, или Поэма о гражданской войне / Пер. Л. Е. Остроумова; Ред., ст. и коммент. Ф. А. Петровского. М.: Науч.-изд. центр «Ладомир»; Наука, 1993.

Павел Орозий 2004 — *Павел Орозий*. История против язычников. Книги I–VII / Пер., вступ. ст., коммент. и указатель В. М. Тюленева. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2004.

Тацит 1993 — *Корнелий Тацит*. Сочинения: В 2 т. Т. 1: Анналы. Малые произведения / [Изд. подгот. А. С. Бобович и др.]. 2-е изд. СПб.: Науч.-изд. центр «Ладомир», 1993.

и благовониях, предназначавшихся в качестве дара храмам, о том, какое количество хлеба и всевозможной утвари должен был поставлять каждый народ, — и это было не менее внушительно и обильно, чем взимаемое ныне насилием парфян или римским могуществом».

[19] Пер. по [Тацит 1993: 71]; Tac. *Ann*. II.60 haud minus magnifica quam nunc vi Parthorum aut potentia Romana iubentur.

Феофан 1884 — Летопись Византийца Феофана от Диоклитиана до царей Михаила и сына его Феофилакта / Пер. В. И. Оболенского, Ф. А. Терновского с предисл. О. М. Бодянского. М.: Университет. тип., 1884.

Феофилакт Симокатта 1957 — *Феофилакт Симокатта*. История / [Пер. С. П. Кондратьева]. М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1957.

Эсхил 1971 — *Эсхил*. Трагедии / Пер. с др.-греч. С. Апта. М.: Худ. лит., 1971.

Юстин 2005 — *Юстин Марк Юниан*. Эпитома сочинения Помпея Трога «Historiae Philippicae» / Пер. с лат. А. А. Деконского, М. И. Рижского. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2005.

Blockley 1985 — *Blockley R. C.* The history of Menander the Guardsman: introductory essay, text, translation, and historiographical notes. Liverpool: Francis Cairns, 1985.

Mango, Scott 1997 — The Chronicle of Theophanes Confessor: Byzantine and Near Eastern history AD 284–813 / Trans. with intro. and comment by C. Mango, R. Scott. Oxford: Clarendon Press, 1997.

Whitby, Whitby 1986 — *Whitby M., Whitby M.* The *History* of Theophylact Simocatta: An English translation with introduction. Oxford: Oxford Univ. Press, 1986.

Сокращения

KRI II — *Kitchen K. A.* Ramesside inscriptions: Historical and biographical. Vol. 2. Oxford: Blackwell, 1979.

Литература

Берлев 1974 — *Берлев О. Д.* Древнейшее описание социальной организации Египта // Проблемы социальных отношений и форм зависимости на древнем Востоке / Под ред. М. А. Дандамаева. М.: Наука — Гл. ред. вост. лит., 1984. С. 26–34.

Бонгард-Левин 1988 — История древнего Востока: Зарождение древнейших классовых обществ и первые очаги рабовладельческой цивилизации. Ч. 2: Передняя Азия. Египет / Под ред. Г. М. Бонгард-Левина. М.: Гл. ред. вост. лит. изд-ва «Наука», 1988.

Иванчик 2005 — *Иванчик А. И.* Накануне колонизации: Северное Причерноморье и степные кочевники VIII–VII вв. до н. э. в античной литературной традиции: фольклор, литература и история. М.; Берлин: Палеограф, 2005.

Ладынин 2005 — *Ладынин И. А.* Античный топос «владычества над Азией» и концепция непрерывной надрегиональной государственности на Ближнем и Среднем Востоке в I тыс. до н. э. // Эдубба вечна и постоянна: Материалы конф., посвящ. 90-летию со дня рождения Игоря Михайловича Дьяконова / Сост. М. М. Дандамаева и др. СПб.: Изд-во Гос. Эрмитажа, 2005. С. 151–160.

Ладынин 2017 — *Ладынин И. А.* «Снова правит Египет!» Начало эллинистического времени в концепциях и конструктах позднеегипетских историографии и пропаганды. СПб.: Изд-во РХГА, 2017.

Ладынин 2019 — *Ладынин И. А.* Еще раз о летосчислении от Менофриса (К истории научной проблемы и поиску ее решения) // Вестник древней истории. Т. 79. № 2. 2019. С. 245–265. https://doi.org/10.31857/S032103910005032-8.

Ладынин 2021 — *Ладынин И. А.* От Меотиды до Нила: война египтян со скифами в традициях Гекатея Абдерского и Помпея Трога // Электронный научно-образовательный журнал «История». Т. 12. Вып. 12 (110). Ч. 1. 2021. https://doi.org/10.18254/S207987840018592-0.

Ладынин 2024 — *Ладынин И. А.* Царь Рамсес и Бактрия. Об одном мотиве позднеегипетского историописания // Вестник древней истории. Т. 84. № 1. 2024. С. 5–26.

Ладынин 2025 — Каналы Сесостриса: ещё раз о следах сюжета поражения египетского царя скифами у Геродота // Индоевропейское языкознание и классическая филология. Т. 29. № 1. 2025. С. 1039–1048.

Ладынин, Немировский 2023 — *Ладынин И. А., Немировский А. А.* Происхождение и вероятная историческая основа античной традиции о поражении легендарного египетского царя-завоевателя от скифов // Scripta antiqua. Вопросы древней истории, филологии, искусства и материальной культуры. Т. 11. 2023. С. 11–48.

Немировский 2001 — *Немировский А. А.* У истоков древнееврейского этногенеза: ветхозаветное предание о патриархах и этнополитическая история Ближнего Востока. М.: [б. и.], 2001.

Рунг, Венидиктова 2023 — *Рунг Э. В., Венидиктова Е. А.* Метафора ярма в Древнем мире: от символа имперского господства до символа подчинения // Ученые записки Казанского университета. Сер. Гуманитарные науки. Т. 165. Кн. 4–5. 2023. С. 54–65. https://doi.org/10.26907/2541-7738.2023.4-5.54-65.

Седов 2004 — История древнего Востока: От ранних государственных образований до древних империй / Под ред. А. В. Седова. М.: Изд. фирма «Вост. лит.» РАН, 2004.

Ball 1939 — *Ball J.* Contributions to the geography of Egypt. Cairo: Government Press; Bulaq, 1939.

Broze 1989 — *Broze M.* La princesse de Bakhtan: Essai d'analyse stylistique. Bruxelles: Fondation égyptologique Reine Élisabeth, 1989.

Forichon 2018 / 2019 — *Forichon S.* Sesostris' chariot in a Roman circus? A new interpretation of a scene depicted on an imperial oil lamp // The Memoirs of the American Academy in Rome. Vol. 63 / 64. 2018 / 2019. P. 237–252.

Grajetski 2006 — *Grajetzki W.* The Middle Kingdom of ancient Egypt: History, archaeology and society. London: Duckworth, 2006.

Hagendahl 1941 — *Hagendahl H.* Orosius und Justinus: Ein Beitrag zur iustinischen Textgeschichte. Göteborg: Wettergren & Kerber, 1941.

Hasel 1979 — *Hasel G. F.* The four world empires of Daniel 2 against its Near Eastern environment // Journal for the Study of the Old Testament. Vol. 12. 1979. P. 17–30.

Ladynin 2011 — *Ladynin I. A.* The Near Eastern empires of the first millennium B. C. in terms of ancient Egyptian texts: The name *Sṯt / Stt* // Scripta antiqua: Вопросы древней истории, филологии, искусства и материальной культуры. Т. 1. 2011. С. 128–153.

Obsomer 1989 — *Obsomer C.* Les campagnes de Sésostris dans Hérodote. Bruxelles: Connaissance de l'Égypte ancienne, 1989.

Oellig 2023 — *Oellig M.* Die Sukzession von Weltreichen: Zu den antiken Wurzeln einer geschichtsmächtigen Idee. Stuttgart: Franz Steiner, 2023.

Perrin, Stuckenbruck 2021 — Four kingdom motifs before and beyond the Book of Daniel / Ed. by A. B. Perrin, L. T. Stuckenbruck. Leiden; Boston: Brill, 2021.

Pizzone 2017 — *Pizzone A.* The *Historiai* of John Tzetzes: A Byzantine 'Book of Memory'? // Byzantine and Modern Greek Studies. Vol. 41. No. 2. 2017. P. 182–207.

Pongratz-Leisten 1995 — *Pongratz-Leisten B.* The interplay of military strategy and cultic practice in Assyrian politics // Assyria 1995: Proceedings of the 10th Anniversary Symposium of the Neo-Assyrian Text Corpus Project, Helsinki, September 7–11, 1995 / Ed. by S. Parpola, R. M. Whiting. Helsinki: Neo-Assyrian Text Corpus Project, 1997. P. 245–252.

Römer 2017 — *Römer C.* The Nile in the Fayum: Strategies of dominating and using the water resources of the river in the oasis in the Middle Kingdom and the Graeco-Roman period // The Nile: Natural and cultural landscape in Egypt / Ed. by H. Willems, J.-M. Dahms. Bielefeld: Transcript, 2017. P. 171–191.

Seel 1955 — *Seel O.* Die Praefatio des Pompeius Trogus. Erlangen: Universitätsbund, 1955.

Waters 2017 — *Waters M.* Ctesias' *Persica* and its Near Eastern context. Madison: The Univ. of Wisconsin Press, 2017.

References

Ball, J. (1939). *Contributions to the geography of Egypt*. Government Press; Bulaq.

Berlev, O. D. (1978). Drevneishee opisanie sotsial'noi organizatsii Egipta [The most ancient description of the ancient Egyptian social organization]. In M. A. Dandamaev (Ed.). *Problemy sotsial'nykh otnoshenii i form zavisimosti na drevnem Vostoke* (pp. 26–34). Nauka — Glavnaia redaktsiia vostochnoi literatury. (In Russian).

Bongard-Levin, G. M. (Ed.). (1988). *Istoriia drevnego Vostoka: Zarozhdenie drevneishikh klassovykh obshchestv i pervye ochagi rabovladel'cheskoi tsivilizatsii* [The history of ancient Orient: Genesis of the earliest stratified societies and the first centers of the slave-owning civilization]*, Pt. 2: Peredniaia Aziia. Egipet* [Near East. Egypt]. Glavnaia redaktsiia vostochnoi literatury izdatel'stva "Nauka". (In Russian).

Broze, M. (1989). *La princesse de Bakhtan: Essai d'analyse stylistique*. Fondation égyptologique Reine Élisabeth.

Forichon, S. (2018 / 2019). Sesostris' chariot in a Roman circus? A new interpretation of a scene depicted on an imperial oil lamp. *The Memoirs of the American Academy in Rome, 63 / 64*, 237–252.

Grajetski, W. (2006). *The Middle Kingdom of ancient Egypt: History, archaeology and society*. Duckworth.

Hagendahl, H. (1941). *Orosius und Justinus. Ein Beitrag zur iustinischen Textgeschichte*. Wettergren & Kerber.

Hasel, G. F. (1979). The four world empires of Daniel 2 against its Near Eastern environment. *Journal for the Study of the Old Testament, 12*, 17–30.

Ivanchik, A. I. (2005). *Nakanune kolonizatsii: Severnoe Prichernomor'e i stepnye kochevniki VIII–VII vv. do n. e. v antichnoi literaturnoi traditsii: fol'klor, literatura i istoriia* [On the eve of colonization: The North Black Sea area and steppe nomads in the 8th–7th centuries B. C. in Classical narratives: Folklore, fiction and history]. Paleograf. (In Russian).

Ladynin, I. A. (2005). Antichnyi topos "vladychestva nad Aziei" i kontseptsiia nepreryvnoi nadregional'noi gosudarstvennosti na Blizhnem i Srednem Vostoke v I tys. do n. e. [The classical *topos* of 'the kingship of Asia' and the concept of continuous multiregional monarchy in the Near and Middle East, first millennium B. C.]. In M. M. Dandamaeva et al. (Eds.). *Edubba vechna i postoianna: Materialy konferentsii, posviashchennoi 90-letiiu so dnia rozhdeniia Igoria Mikhailovicha D'iakonova* (pp. 151–160). Izdatel'stvo Gosudarstvennogo Ermitazha. (In Russian).

Ladynin, I. A. (2011). The Near Eastern empires of the First Millennium B. C. in terms of Ancient Egyptian texts: The Name *Stṯ / Stt*. *Scripta antiqua. Voprosy drevnei istorii, filologii, iskusstva i material'noi kul'tury, 1*, 128–153.

Ladynin, I. A. (2017). *"Snova pravit Egipet!" Nachalo ellinisticheskogo vremeni v kontseptsiiakh i konstruktakh pozdneegipetskikh istoriografii i propagandy* ["Egypt rules again!" The start of Hellenistic time in the concepts and constructs of late Egyptian historiography and propaganda]. Izdatel'stvo RKhGA. (In Russian).

Ladynin, I. A. (2019). Eshche raz o letoschislenii ot Menofrisa (K istorii nauchnoi problemy i poisku ee resheniia) [Once again on the time-reckoning "after Menophris" (A history of a scholarly problem and a search of its solution)]. *Vestnik drevnei istorii, 79*(2), 245–265. https://doi.org/10.31857/S032103910005032-8. (In Russian).

Ladynin, I. A. (2021). Ot Meotidy do Nila: voina egiptian so skifami v traditsiiakh Gekateia Abderskogo i Pompeia Troga [From Maeotis to the Nile: The war between Egyptians and

Scythians in the traditions of Hecataeus of Abdera and Pompeius Trogus]. *The Journal of Science and Education "ISTORIYA", 12*(12-1, no. 110). https://doi.org/10.18254/S207987840018592-0. (In Russian).

Ladynin, I. A. (2024). Tsar' Ramses i Baktriia. Ob odnom motive pozdneegipetskogo istoriopisaniia [King Ramesses and Bactria: A motif of the late Egyptian history writing]. *Vestnik drevnei istorii, 84*(1), 5–26. (In Russian).

Ladynin, I. A. (2025). Kanaly Sesostrisa: eshche raz o sledakh siuzheta porazheniia egipetskogo tsaria skifami u Gerodota [Sesostris' canals: Once again on the story of Egyptian king defeated by the Scythians indicated in Herodotus' narrative]. *Indoevropeiskoe iazykoznanie i klassicheskaia filologiia*, *29*(1), 1039–1048.

Ladynin, I. A., & Nemirovsky, A. A. (2023). Proiskhozhdenie i veroiatnaia istoricheskaia osnova antichnoi traditsii o porazhenii legendarnogo egipetskogo tsaria-zavoevatelia ot skifov [Origin and Probable historical basis of ancient tradition about the defeat of the legendary Egyptian conqueror-king from the Scythians]. *Scripta antiqua. Voprosy drevnei istorii, filologii, iskusstva i material'noi kul'tury, 11*, 11–48. (In Russian).

Nemirovsky, A. A. (2001). *U istokov drevneevreiskogo etnogeneza: vetkhozavetnoe predanie o patriarkhakh i etnopoliticheskaia istoriia Blizhnego Vostoka* [At the start of the ancient Hebrew ethnogenesis: The Old Testament tale of the patriarchs and the ethnopolitical history of the Near East] (n. p.). (In Russian).

Obsomer, Cl. (1989). *Les campagnes de Sésostris dans Hérodote*. Connaissance de l'Égypte ancienne.

Oellig, M. (2023). *Die Sukzession von Weltreichen: Zu den antiken Wurzeln einer geschichtsmächtigen Idee*. Franz Steiner.

Perrin, A. B., & Stuckenbruck, L. T. (Eds.) (2021). *Four kingdom motifs before and beyond the Book of Daniel*. Brill.

Pizzone, A. (2017). The *Historiai* of John Tzetzes: a Byzantine 'Book of Memory'? *Byzantine and Modern Greek Studies*, *41*(2), 182–207.

Pongratz-Leisten, B. (1997). The interplay of military strategy and cultic practice in Assyrian politics. In S. Parpola, & R. M. Whiting (Eds.). *Assyria 1995: Proceedings of the 10th Anniversary Symposium of the Neo-Assyrian Text Corpus Project, Helsinki, September 7–11, 1995* (pp. 245–252). Neo-Assyrian Text Corpus Project.

Römer, C. (2017). The Nile in the Fayum: Strategies of dominating and using the water resources of the river in the oasis in the Middle Kingdom and the Graeco-Roman period. In H. Willems, & J.-M. Dahms (Eds.). *The Nile: Natural and cultural landscape in Egypt* (pp. 171–191). Transcript.

Rung, E. V., & Venidiktova, E. A. (2023). Metafora iarma v Drevnem mire: ot simvola imperskogo gospodstva do simvola podchineniia [The yoke as a metaphor in the ancient world: From symbolizing imperial domination to signifying subjugation]. *Uchenye zapiski Kazanskogo universiteta, Ser. Gumanitarnye nauki, 165*(4–5), 54–65. https://doi.org/10.26907/2541-7738.2023.4-5.54-65. (In Russian).

Sedov, A. V. (Ed.). (2004). *Istoriia drevnego Vostoka: Ot rannikh gosudarstvennykh obrazovanii do drevnikh imperii* [The history of ancient Orient: From the early polities to the ancient empires]. Izdatel'skaia firma "Vostochnaia literatura" RAN. (In Russian).

Seel, O. (1955). *Die Praefatio des Pompeius Trogus*. Universitätsbund.

Waters, M. (2017). *Ctesias'* Persica *and its Near Eastern context*. The Univ. of Wisconsin Press.

Информация об авторе

Иван Андреевич Ладынин
доктор исторических наук
старший научный сотрудник,
Институт всеобщей истории РАН,
научный коллектив по проекту РНФ
24-18-00378
Россия, 119334, Москва, Ленинский
пр-т, д. 32а
доцент, кафедра истории древнего
мира, исторический факультет,
Московский государственный
университет им. М. В. Ломоносова
Россия, 119992, Москва, Ломоносовский
пр-т, д. 27/4
✉ *ladynin@mail.ru*

Information about the author

Ivan Andreevich Ladynin
Dr. Sci. (History)
Senior Research Fellow, Institute
of World History of the Russian Academy
of Sciences, research group for the project
of the Russian Science Foundation
24-18-00378
Russia, 119234, Moscow, Leninsky
Prospekt, 32a
Associate Professor, Department
of Ancient History, Faculty of History,
Lomonosov Moscow State University
Russia, 119992, Lomonosovsky Prospekt,
27/4
✉ *ladynin@mail.ru*

А. А. Немировский

https://orcid.org/0000-0001-8023-8817
✉ *sidelts@inbox.ru*
Институт всеобщей истории РАН
(Россия, Москва)

Царь Надарес — Тударис — Бадарис: Аменхотеп III на финальной ступени развития историко-легендарной традиции египтян

Аннотация. Устанавливается, что арабоязычная традиция о Древнем Египте, сообщая о царе Надаресе (Тударисе, Бадарисе), отце царя Малиуса, отрекшегося от язычества и пытавшегося ввести единобожие (очевидный прототип — Эхнатон), отражает правление исторического отца Эхнатона — Аменхотепа III. Три главных ее сюжета о Надаресе — строительство храма Венеры с идолом из лазурита и источником исцеляющей воды; поход против князя из Сирии-Палестины; победный поход в ответ на атаку чернокожих с юга и небывалое ранее продвижение на юг — находят прямые параллели с событиями правления Аменхотепа III: получением из Митанни (поставщик лазурита для Египта) магической статуи Иштар (отождествлялась позднее с Венерой) для оздоровления Аменхотепа; походом в Сирию для усмирения местных князей (EA 85, EA 108, EA 117, EA 152); походом 5-го года царствования Аменхотепа на юг в ответ на происки местного вождя чернокожих с продвижением, согласно надписям, намного дальше на юг, чем когда-либо ранее. Остается считать исламо-египетскую традицию о Надаресе плодом непрерывной передачи прижизненных и ближайших к ним египетских представлений об Аменхотепе III, что является частным случаем общего соотношения исламо-египетской традиции с древнеегипетской.

Ключевые слова: Древний Египет, исламско-египетская традиция, Аменхотеп III, Амарнская переписка, Куш, Псевдо-Масуди, Макризи

Благодарности. Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда в рамках проекта № 24-18-00378 «Происхождение и состав позднеантичной и средневековой картины прошлого Ближнего Востока и Эгеиды в древнейший (доахеменидский) период», https://rscf.ru/project/24-18-00378/.

Для цитирования: *Немировский А. А.* Царь Надарес — Тударис — Бадарис: Аменхотеп III на финальной ступени развития историко-легендарной традиции египтян // Шаги/Steps. Т. 12. № 1. 2026. С. 32–54. EDN: BEQMVB.

Поступило 18 октября 2024 г.; принято 23 января 2026 г.

© А. А. НЕМИРОВСКИЙ, 2026

EDN: BEQMVB

A. A. Nemirovsky
https://orcid.org/0000-0001-8023-8817
✉ *sidelts@inbox.ru*
Institute of World History of the Russian Academy of Sciences (Russia, Moscow)

Nadares — Tudaris — Badaris: Amenhotep III at the final stage of Egyptian historical-legendary tradition

Abstract. The author tries to show that the Arabic tradition about ancient Egypt, reporting on King Nadares (Tudaris, Badaris), the father of King Malius (the latter renounced paganism and tried to introduce monotheism, thus his obvious prototype is Akhenaten), reflects the reign of Akhenaten's actual father, Amenhotep III. Its three main plots about Nadares: the construction of a temple of Venus with an idol made of lapis lazuli and with a source of healing water; the campaign against a prince from Syria-Palestine; a victorious campaign in response to an attack by blacks from the south and an unprecedented advance to the south — find direct parallels with the events of the reign of Amenhotep III: receiving from Mitanni (the supplier of lapis lazuli for Egypt) a magical statue of Ishtar (later identified with Venus) for the purpose of healing Amenhotep; military actions in Syria to pacify local princes (EA 85, EA 108, EA 117, EA 152); the campaign to the south in the 5th year of Amenhotep's rule in response to hostile actions of a local chieftain of the blacks, with an advance, according to inscriptions, much further south than ever before. The Islamic-Egyptian tradition about Nadares must be viewed as the result of continuous transmission of reminiscences of Amenhotep III since his own reign, which is a particular case of the general relation of the Islamic-Egyptian tradition to the ancient Egyptian one.

Keywords: Ancient Egypt, Islamic-Egyptian tradition, Amenhotep III, Amarna Letters, Kush, Pseudo-Masudi, Maqrizi

Acknowledgments. The research is sponsored by the grant 24-18-00378 of the Russian Science Foundation, "The Origin and the Contents of the Late Antique and Medieval Picture of the Near Eastern and Aegean Past in the Earliest (pre-Achaemenid) Period", https://rscf.ru/project/24-18-00378/.

To cite this article: Nemirovsky, A. A. (2026). Nadares — Tudaris — Badaris: Amenhotep III at the final stage of Egyptian historical-legendary tradition. *Shagi / Steps*, *12*(1), 32–54. EDN: BEQMVB. (In Russian).

Received October 18, 2024; accepted January 23, 2026

© A. A. NEMIROVSKY, 2026

Настоящая работа посвящена одному из персонажей, фигурирующих в устойчивом перечне древнеегипетских царей, который существует (наряду с преданиями об этих царях) в средневековой арабоязычной ученой традиции о древностях и истории Египта во времена исконной независимости этой страны, до ее перехода под персидскую и дальнейшую иноземную власть. Указанная традиция, весьма устойчивая не только по перечню царей древнего независимого Египта, но и в целом по основному кругу своих сюжетов, нуждается в краткой вводной характеристике[1]. Она сформировалась на территории самого Египта в VIII в., когда значительная часть его населения уже перешла в ислам и на арабский язык, а страна провела около века в составе халифата. Тексты о древней истории Египта, создавшие обсуждаемую традицию, были составлены работавшими в Египте исламскими авторами, среди которых были и мусульмане, впервые прибывшие сюда из Азии (прежде всего в качестве уже сложившихся ученых), и потомки арабских иммигрантов, и коренные египтяне из состава их арабоязычной исламизированной части[2].

Основным источником сведений для этой традиции были именно египетские историко-легендарные представления, существовавшие накануне исламского завоевания у этнокультурной общности египтян и воспроизводившиеся далее в исламизированной и христианской (коптской) средах, на которые она разделилась (с комплексом этих представлений взаимодействовал комплекс сведений античной учености в Александрии; частично эти два комплекса перекрывались). Арабоязычная традиция исламских сочинений о Древнем Египте черпала материал указанных представлений в первую очередь от исламизированных коренных египтян, но также и от египтян-христиан — коптов (сохранявших ту же позднюю египетскую традицию, иногда в вариантах, отличных от тех, что утвердились у арабо-исламизированных египтян)[3].

---

[1] Краткие обзоры состава этой традиции, ее характера и процессов формирования см. в [Wiet 1953: 16–29; Cook 1983; El-Daly 2005; Sezgin 2011; Банщикова 2015: 19–22, 46–79, 101–102, 133–138; Немировский 2022: 177–188] и в неопубликованной диссертации [Pettigrew 2004].

[2] Непосредственными основателями этой традиции были потомки арабов и исламо-арабизированных персов, рожденные и работавшие в Египте, — Лайс ибн Саад (работал в 740–780-е годы) и Усман ибн Салих (работал ок. 790–830 гг.). Первое дошедшее до нас подобное сочинение — несколько более поздний труд Ибн Абд ал-Хакама [Ибн ʻАбд ал-Хакам 1985], писавшего в середине — третьей четверти IX в. Весь основной массив сообщений, которые потом пересказывают разные авторы вплоть до Псевдо-Масуди [Carra de Vaux 1898] (начало II тыс.) и Макризи [Maqrizi 1895] (XV в.; Макризи во многом и очень близко пересказывает Псевдо-Масуди), явно сложился уже ко времени Усмана ибн Салиха и с разной степенью подробности пересказывался потом всеми позднейшими авторами (с дополнениями, полученными прежде всего в ходе дальнейших контактов с исламизированными египтянами и коптами).

[3] В соответствующих арабоязычных трудах их авторы систематически ссылаются на «книги коптов» [Carra de Vaux 1898: 165, 197, 202, 203, 213, 247, 249 и др.; Maqrizi 1895: 325] и «рассказы» коптов (обычно устные, но иногда и тут имеются в виду письменные тексты) [Ибн ʻАбд ал-Хакам 1985: 49, 50; Maqrizi 1895: 91, 101, 200, 321, 325, 326, 341 и др.; Carra de Vaux 1898: 169, 187, 190, 201, 210, 216, 217, 244, 297, 305, 318–319, 359 и др.].

Другим источником для обсуждаемых сочинений были античные и азиатские ближневосточные сюжеты, попавшие в арабоязычную традицию не через египтян. Все сказанное делает комплекс сведений исламской традиции о Древнем Египте сложной амальгамой и создает неясность с происхождением некоторых ее топосов[4]. Эта сложность, однако, не должна заслонять от нас главного, хорошо выявленного к настоящему времени факта: огромная часть названных сведений оказывается на деле сюжетами исконной египетской традиции, возникшими на египетской почве и непрерывно передававшимися египтянами до попадания в арабоязычные труды. Поэтому можно сказать, что арабоязычная исламская традиция о Древнем Египте — это в значительной степени последняя ступень развития коренной египетской (для нас — прежде всего древнеегипетской) историко-легендарной традиции, и ее или ее главную составляющую было бы точнее называть финально египетской (исламо-египетской, с учетом того, что в ее составе были и данные коптско-египетского комплекса), чем «арабской»[5].

[4] Так, с одной стороны, коренные египтяне сами взаимодействовали с античной ученостью (прежде всего александрийской), а частично и комплектовали ее сведения еще со времен Геродота, примерно с тех же времен взаимодействовали и полемизировали с иудейской традицией, а к VII в. давно были христианами. С другой стороны, арабская культура, как и другие переднеазиатские культуры, активно контактировала с теми же иудеохристианской и античной традициями и помимо египтян. Соответственно, если тот или иной топос, имеющийся в исламской традиции о Древнем Египте, в то же время представлен в античных нехристианских и/или иудеохристианских памятниках, не всегда можно понять, откуда непосредственно он попал в круг исламских повествований: от египтян, или помимо них, или за счет сплава сведений, поступивших обоими этими путями. (Например, в исламских сочинениях всемирный потоп и гибель фараона в водах Красного моря при преследовании Моисея представлены как рубежные факты истории Египта. Арабы должны были так рассматривать эти сюжеты уже в результате давнего прямого взаимодействия с иудейскими общинами и усвоения соответствующих топосов в исламе, но и античные христианские неегипетские источники, и христиане-египтяне должны были сообщать им то же самое.) Далее, если какой-то топос исконно пришел в античную традицию от египтян, то в арабоязычные сочинения он мог попадать и благодаря непрерывной передаче его египтянами (а от них — в эти сочинения) (1), и с промежуточным осложнением этой цепочки в виде выпадения данного топоса из представлений коренных египтян и вторичного усвоения его ими из античной традиции (2), и прямо из античной традиции, в том числе вообще помимо территории Египта (3). Наконец, топос, усвоенный в эти сочинения на территории Египта, мог быть взят и из наследия александрийской учености в той его части, которая коренным египтянам оставалась незнакома (или некогда исходила от самих египтян, но потом была ими забыта).

[5] Отметим, что, начиная с первого же дошедшего до нас арабоязычного труда о древней истории Египта (Ибн Абд ал-Хакам, IX в.) и до последнего крупного из них (Макризи, XV в.), эти труды, включая произведения внеегипетских исламских авторов, с не очень значительными вариациями и разной степенью подробности представляют одну и ту же устойчивую схему этой истории (включая список царей; см.: [Wiet 1953: 16–29; Банщикова 2015: 19–22; Немировский 2022: 182–186]). Очевидно, эта схема передает столь же устойчиво существовавшую и доминировавшую у египтян предысламского и дальнейшего времени версию их прошлого. В противном случае разные исламские авторы, в разные времена контактируя с различными египтянами, давали бы намного более отличные друг от друга версии истории Египта (подобно

Исключительная ценность исламских сочинений о Древнем Египте для исследования самой древнеегипетской традиции задана тем, что, как выясняется, множество ярких сюжетов последней дошло до нас лишь в составе указанных сочинений: хотя они и передавались египтянами непрерывно в течение веков и тысячелетий до ислама, им не повезло отразиться в каких бы то ни было иных дошедших до нас источниках (египтоязычных или античных)[6]. В ряде других случаев тексты исламо-египетской традиции фиксируют более подробные варианты древнеегипетских сюжетов, чем дошедшие более ранние источники[7].

Несмотря на это, подавляющему большинству египтологов и антиковедов указанные факты пока остаются неизвестными, и ценнейший массив сюжетов древнеегипетской исторической традиции, удержанный лишь в передаче исламских авторов, частью не выявлен, частью не включен в широкий научный оборот. В настоящей работе предложена попытка опознать и откомментировать еще один подобный сюжет. Речь идет о фигуре царя, имя которого в арабских текстах пишется в силу искажений при переписке по-разному — *Тударис*, *Надарес*, *Бадарис* и дальнейшие искажения этих форм [Carra de Vaux 1898: 300, n. 1; Ибн ʻАбд ал-Хакам 1985: 27; Maqrizi 1895: 99, 199, 301][8]; ниже мы будем употреблять форму

тому, как весьма существенно различаются схемы египетской истории у Манефона, с одной стороны, и у информантов Геродота, Гекатея и Диодора, с другой).

[6] Например, в обсуждаемых сочинениях была выявлена передача, к тому же в подробном и вполне соответствующем реальной истории виде, сюжетов о реформе Эхнатона (в исламских трудах — древний царь-единобожник Малиус) и его борьбе с храмами, а также об отмене его реформы Хоремхебом (в исламских трудах — Хорма и т. д.) [Немировский, Банщикова 2020]; о династической неурядице конца Амарнской эпохи, начиная с Тутанхамона (в исламских трудах — Тутис), и о сватовстве оставшейся после него царицы к родичу азиатского государя посреди войны с последним (в реальной истории это был сын царя хеттов) [Немировский 2019a]; о переломной для Египта грани XIX/XX династий и стоящей у этой грани царице Таусерт (в исламских трудах это отразилось как сюжет о царице Далуке, получившей престол в связи с гибелью фараона и египтян в Красном море, что знаменует рубеж эпох древнеегипетской истории у арабоязычных авторов; Далука и независимо от этого по ряду характеристик — в том числе по помещению ее непосредственно перед XX династией в цитируемом Макризи коптском источнике, совмещающем фигуру Далуки с царским списком XX–XXX династий, взятым от Манефона, см. сноску 9, — точно соответствует Таусерт) [Банщикова 2007; Немировский 2019b]. Во всех остальных дошедших источниках эти сюжеты не представлены.

[7] Например, сюжеты о IV династии и полученных ей мрачных пророчествах [Ладынин, Немировский 2024], о правлении древних азиатских завоевателей, т. е. гиксосов (в исламских трудах — амалекиты) и разгроме Яхмосом (в исламских трудах — Талма Египтянин) гиксосского Нижнего Египта [Немировский 2022, особ. 230–231 с примеч. 47].

[8] Имена египетских царей в арабоязычных историях не всегда поддаются разъяснению, так как могут быть плодами комбинаций 1) коптоязычной передачи тех или иных реальных имен египетских царей (а те сами нормативно имели по нескольку имен, а также устойчивые индивидуальные эпитеты), в том числе в грецизированной форме, а также греческой ученой передачи их имен и эпитетов; 2) прозвищ, которые эти цари могли получать в египетской традиции; 3) арабской передачи всех этих форм, в том числе искаженной; 4) арабского калькирования этих форм, если арабоязычные авто-

Надарес. Он упоминается во многих трудах, подробнее всего — в сочинении начала II тыс., известном под названиями «Муҳтaсар ал-ʿаджāʾиб» («Сокращенное [изложение] диковинок») и «Аҳбāр аз-замāн» («Известия времени») и приписывавшемся чаще всего либо Масуди (X в.), либо Ибн Васиф-шаху (X–XI или XII — начало XIII в.; у ряда специалистов, как и у нас, оно обозначается как труд Псевдо-Масуди) [Carra de Vaux 1898], и в «Ал-хитат ва-л-асар» («Кварталы и памятники [Египта]») Макризи [Maqrizi 1895]. В исламо-египетской традиции этот государь — отец царя Малиуса (в ряде текстов это имя представлено в форме *Малик*); о последнем сообщается, что он отвратился от языческой религии Египта, открыл единого бога, основал себе в Среднем Египте обиталище, где поклонялся этому богу, и повел вражду с храмами, но после его смерти царь Хорма вернулся к язычеству и снова возвеличил храмы. Сюжет о Малиусе, несомненно, передает не дошедшую иначе египетскую традицию об Эхнатоне [Немировский, Банщикова 2020][9].

Как отец и предшественник Малиуса-Эхнатона, Надарес тем самым стоит на месте Аменхотепа III[10]. Само имя *Надарес* (как и прочие варианты его написания) достаточно хорошо соответствует тронному имени Аменхотепа III — *Небмаатра* (*...аатра* > *...адари* / *ес*[11]; возможно, и *Небм...*

ры знали или думали, что знают их значение; 5) переноса имен с одного персонажа на другого из-за путаницы или контаминации; 6) искажений любой из вышеуказанных форм при переписывании. Соответственно, несхожесть наличного в источнике имени персонажа с подлинными царскими именами ничего не говорит о возможностях его соотнесения с тем или иным реальным правителем.

[9] Этому соответствует и место Малиуса в ряду царей Египта, представленном в арабоязычной традиции. Согласно ей, катастрофическая гибель фараона и его воинства в Красном море во время Исхода и последовавшее сразу вслед за ней правление царицы Далуки составили грань эпох в древней истории Египта. Макризи указывает, что по хорошо известной всей обсуждаемой традиции схеме финального этапа существования Древнего Египта, представленной в виде царского списка (который Макризи вводит оборотом «сообщают», подразумевающим, видимо, традицию коптов), сразу вслед за правлением Далуки (и ее сына) следует ряд хронологических сегментов [Maqrizi 1895: 412], которые точно соответствуют по именам и срокам правления манефоновским династиям, начиная с XX [Murray 1924: 53]. Тем самым гибель фараона в Красном море и правление Далуки соответствуют переломному рубежу XIX–XX династий в реальной истории (это известно и по независимому доказательству того, что реальным прототипом Далуки была царица Таусерт [Банщикова 2007]). Малиус по арабоязычной традиции — 16-й царь до Далуки (считая назад от нее как от первой). Эхнатон был 14-м или 15-м правителем до Таусерт (считая от нее как от первой и в зависимости от того, засчитывать ли за отдельное правление пребывание на вершине власти вдовы Тутанхамона) [Немировский, Банщикова 2020: 266], что очень близко к месту Малиуса в царском перечне.

[10] Об этом царе см., например: [Перепелкин 1988: 445–456; O'Connor, Cline 1998; Bryan 2003: 253–264; Kozloff 2012; Nielsen 2022: 215–221].

[11] Передача египтянами, знакомыми с греческим языком, теофорных окончаний египетских царских имен на *-Ра*, в виде грецизированного *-рис* / *-рес* известна уже по Манефону (выборочный ряд примеров из Манефона: Неферхерес и Месохрис — Неферкара, Менхерес — Менкаура, Сефрес — Сахура, Неферхерес — Нефериркара, Сисирес — Шепсескара, Херес — Ханефферра, Ратурес — Ниусерра, Танхерес — Джедкара, Ламарис — Небмаатра, Мефрес / Мисафрис — Менхеперра, Акенхерес /

> *На*..., если начало *На-* — исконное в имени исследуемого персонажа). Этого, конечно, еще недостаточно, чтобы считать Аменхотепа III конкретным прототипом нашего персонажа. Обратимся к наиболее развернутым сообщениям исламо-египетской традиции о нем.

Первым из них является соответствующий сегмент в труде Псевдо-Масуди; помимо его текста в издании, подготовленном по сведению ряда рукописей Б. Карра де Во [Carra de Vaux 1898], имеется текст, являющийся несомненным изложением того же сегмента, приведенный у Макризи [Maqrizi 1895: 199] со ссылкой на Ибн Васиф-шаха (которому как раз нередко приписывали авторство труда Псевдо-Масуди; см. ниже сноску 21; у Макризи указанное изложение — второе из его сообщений о нашем царе). Процитируем текст Псевдо-Масуди, а значимые вариации в его воспроизведении у Макризи укажем в примечаниях к этой цитате.

> ...[царю] Са[12] наследовал его сын Тударис. Он первым организовал войска[13]. Его правление было процветающим. Это был царь, полный мудрости и опыта, власти и мужества, знающий дела, во всем поступающий справедливо. Он отстроил храмы, собрал их причт, почитал жрецов и обогатил святилища[14]. Он построил большой храм Венеры западнее Мемфиса и записал там тайны многих наук. Он покрыл его шелком и отмечал там каждый год великое празднество, на которое созывал все свои войска. Идол Венеры был сделан из лазурита, инкрустированного блестящим золотом ‹...›. Он имел облик женщины ‹...›. Она делала жест указательным пальцем, как бы благословляя бывших в храме. Напротив этой статуи, на другой стороне зала, была установлена статуя коровы с рогами и копытами из красной и позолоченной меди, украшенными лазуритом ‹...›. Между этими двумя статуями на столпах из мрамора был устроен составной фонтан[15], откуда текла вода, находившаяся под влиянием Вене-

Ахеррес — Анхетхеперура, Акенхерес / Хебрес / Ахеррес — Анххеперура, Херрес — Хеперхеперура, см.: [Manetho 1940].

[12] Вымышленный царь, фактически эпоним, имя которого образовано от названия города Саис; в исламо-египетской традиции он завершает целую группу или несколько групп подобных эпонимов-царей, имена которых образованы от названий Египта, египтян и отдельных египетских центров [Ибн ʻАбд ал-Хакам 1985: 27; Maçoudi 1861–1877 (2): 396; Carra de Vaux 1898: 231–241, 264–268, 274–276, 281–283, 292–300; Maqrizi 1895: 390–393, 397–401].

[13] Ср. во втором из сообщений Макризи о нашем персонаже, данном со ссылкой на Ибн Васиф-шаха (т. е., как упоминалось, скорее всего, на вариант все того же труда Псевдо-Масуди, см. сноску 21): «Говорит Ибн Васиф-шах: Надарес был первым царем, кто правил всеми областями [Египта]» [Maqrizi 1895: 199] (то же заявление повторено в этом пассаже Макризи чуть ниже, см. сноску 14). О значении этого указания см. сноску 22.

[14] В изложении этого места у Макризи данный перечень дополнен: «...и распространил свое управление на все области [Египта]» [Maqrizi 1895: 199].

[15] В первом из сообщений Макризи об этом царе (см. ниже) понятнее: «на столпе из оникса был вооружен фонтан, сделанный из сочетания всех видов камня» [Maqrizi 1895: 199].

ры и излечивавшая все болезни ‹...›. В день Венеры царь являлся в этот храм и обходил его. ‹...› На крыше его было поставлено изображение Сатурна на крылатом коне, державшего меч, на острие которого была воздета человеческая голова. Это здание существовало до времен Бухт-Нассара (Навуходоносора II. — *А. Н.*), который его разрушил.

Говорят, что канал Саха выкопал именно царь Тударис. Доход от Египта в его правление возрос до 150 миллионов динаров.

Амалекитский князь, выйдя из Сирии, двинулся в поход на Египет[16]. При вести об этом царь собрал свое войско, выступил навстречу ему, достиг его и рассеял его войска. Он вступил в Палестину, где перебил множество людей и множество взял в плен. Среди этих пленников было несколько ученых, которых царь поселил в Египте. И так Тударис заставил всех государей его страшиться.

В начале тридцатого года его правления черные (чернокожие. — *А. Н.*) Страны́ Зинджей и Нубии захотели совершить вторжение в его царство. Они собрались у границ и причинили большой ущерб[17]. Царь собрал войско со всех областей Египта и снарядил корабли; он поручил одному из своих военачальников по имени Билатис (вар. в рукописях: *Билутис*. — *А. Н.*)[18] командование над тремястами тысячами человек конницы и пехоты, вслед ему он отрядил другого военачальника с такими же силами и спустил на воду триста кораблей. На каждом из этих кораблей был жрец, которому было поручено творить чудеса. Сам царь шел последним вместе со всей остальной частью войск. Египтяне столкнулись с полчищем черных, которых насчитывалось около миллиона человек, и разбили его. Они перебили и пленили многих[19]. Затем они преследовали их, пока не пришли в землю

[16] В изложении этого места у Макризи подчеркивается самонадеянная уверенность этого азиата в слабости нашего героя: «амалекитянин из Сирии осмелился напасть на него и выступил против него, мня, что может себе позволить все, что угодно по отношению к нему» [Maqrizi 1895: 199].

[17] В изложении этого места у Макризи: «...черные Страны́ зинджей и Нубии совершили вторжение в его царство и предались грабежам» [Maqrizi 1895: 199].

[18] В изложении этого места у Макризи — *Филутис*, т. е., по замечанию У. Бурьена, греч. *Филотеос* (Филофей) [Maqrizi 1895: 199]. Это, несомненно, исконная форма.

[19] В изложении этого места у Макризи яснее, после фраз об отряжении первых двух воинств и о жрецах на судах следует: «Затем он сам выступил со значительным войском, встретил войско черных численностью более миллиона человек, победил их, убил большое их количество в преславных сражениях и взял множество их в плен» [Maqrizi 1895: 199]. При таком изложении становится ясным, что именно третье войско во главе с самим царем дало черным генеральное сражение и разгромило их. Два первых войска, как подразумевается таким изложением, особого успеха не имели. Изложение в дошедшем тексте Псевдо-Масуди в этом вопросе неясно и может создавать впечатление, что египтяне лишь двигались тремя частями, а в боевые действия вступили объединенными силами (конечно, под предводительством царя). Однако не имело бы смысла подробно рассказывать о разделении сил на три войска, при этом специально оговаривая, что царь движется последним, если бы это разделение имело отношение только к маршу, а не к боевым действиям. Остается считать, что передача Макризи ближе к оригинальному виду пассажа и речь в нем исходно шла именно о том, что первые два войска не одержали больших побед, а разгромил противника только сам царь во главе с третьим войском, явившись на театр войны вслед первым двум.

слонов в Стране Зинджей. Они захватили многих из этих животных, а также множество тигров и [других] диких зверей, и привели их в Египет[20]. Царь возвел на границе сигнальные башни, на которых начертали историю этой кампании, дату вторжения черных и все главные события его правления.

После возвращения в Египет царь заболел, и ему было видение, которое предрекло ему смерть. Тогда он велел соорудить себе гробницу ‹...›. Умершего царя похоронили в этой гробнице, и на ее каменной двери были начертаны его имя и дата его смерти. Вокруг разместили защитные талисманы. Тударис оставил царство своему сыну Малику [Carra de Vaux 1898: 301–303].

Макризи рассказывает о Надаресе в трех местах своего труда [Maqrizi 1895: 99–100 (имя: *Бадарис*), 199 (имя: *Надарес*), 300–302 (имя: *Тудрас*)], самостоятельнее всего в третьем, которое мы здесь и приведем[21]:

...после него (Са. — *А. Н.*) правил его сын Тудрас, распространявший свою власть на все области (Египта. — *А. Н.*)[22], чье правление Египтом было спокойным. Он был деятелен, умел, тверд, настоятелен и сведущ в делах. Он являл справедливость, привел храмы и их причт в превосходное состояние, построил святилище Венеры, вырыл канал Саха, воевал с амалекитянином из Сирии, вступил в Палестину, перебил там многих и пригнал часть жителей пленниками в Египет. Желая совершить поход в страну черных против зинджей и эфиопов, он вывел по Нилу 300 кораблей, столкнулся с черными, насчитывавшими миллион человек, разгромил их, перебил большинство из них и взял великое множество пленных; он также привел [оттуда] слонов и тигров в Египет и воздвиг на границах своей страны башни, на которых записал свое имя, свои походы и свой успех. Именно в его время Бог послал своего пророка Салиха в Самуд, и именно он, как говорят, заставил нубийцев жить там, где они живут сейчас, следующим образом: во время войны в Эфиопии и своего похода на черных он встретил народ, читавший книги Адама, Сифа и Идриса; он присоединился к их вере и привел их в страну, рас-

[20] В изложении этого места у Макризи совершителем всех указанных действий выступает сам царь и после «и привел их в Египет» добавлено «где приручил их» [Maqrizi 1895: 199].

[21] В первом из названных сообщений воспроизводится с незначительными сокращениями и изменениями в деталях то же описание устроенного царем храма Венеры, что и у Псевдо-Масуди. Второе сообщение Макризи приводит как изложение Ибн Васиф-шаха. Как видно из текста, это изложение процитированного нами выше пассажа из труда Псевдо-Масуди (этот труд часто приписывался Ибн Васиф-шаху). Отличия в его изложении у Макризи от изданного Б. Карра де Во текста Псевдо-Масуди приводились выше в примечаниях к цитате из последнего.

[22] Аналогично во втором сообщении [Maqrizi 1895: 199], см. сноски 13–14. Это заявление подразумевает, что до него, при «царях-эпонимах», Египет был разделен или не вполне централизован. Действительно, раздел Египта в предшествующие времена — обычный топос исламо-арабской традиции [Ибн ʻАбд ал-Хакам 1985: 27, Carra de Vaux 1898: 234, 281].

> положенную в месяце пути от земли Египта: это и были нубийцы. Он умер в Мемфисе. После него правил его сын Малик... [Maqrizi 1895: 401–402].

Уже по именам действующих лиц с их грецизированными окончаниями (*Надарес / Тударис / Бадарис*, *Филутис* — последнее имя вообще греческое) ясно, что вся история о нашем персонаже унаследована исламской традицией от доисламских египтян (точнее сказать о времени этой грецизации невозможно — представление того или иного египетского сюжета по-гречески могло иметь место в любой момент с 300 г. до н. э., а грецизированные имена именно в коптских текстах могли появляться с самого начала их составления). В сообщениях об обсуждаемом герое прослеживаются три главных сюжета: строительство храма Венеры с ее идолом из лазурита и фонтаном с исцеляющей водой (а также ежегодное устроение празднества с приглашением всего воинства); поход в Азию против сирийского князя, который в своей дерзости был уверен в слабости или неактивности нашего персонажа и возомнил, что может бросить ему вызов; происки чернокожих, живущих южнее Египта, их решение напасть на его владения, их атака, полный разгром их нашим персонажем и его небывалое победоносное продвижение на юг за прежние пределы Египта (он достиг изобилующей слонами территории внутри Страны Зинджей; учитывая, что этот термин арабской учености означал заселенное чернокожими пространство, лежавшее южнее Абиссинии (в переводах — «Эфиопия») и Нубии, за районом р. Джубы в Восточной Африке[23], иметься в виду могут только восточноафриканские саванны!).

Все эти три деяния находят очевидные параллели с событиями правления Аменхотепа III, известными по памятникам его собственного времени:

— получение из союзной великой державы Митанни (от которой египтяне систематически получали лазурит[24], доставляемый туда, в свою очередь, из глубин Азии) особо ценной и могущественной статуи Иштар (позднее ее отождествляли с Венерой[25]) с целью обеспечения Аменхотепу долголетия и оздоровления;

---

[23] См.: [АИАС (1): 224–225, 236, 249–250; (2): 304–305; (3): 154–156; (4): 133–134; Толмачева 1969].

[24] EA 19: 80–85; EA 21: 33–41; EA 22: 9–11; EA 25; EA 29: 182–185 (всюду здесь лазурит — драгоценные дары митаннийского царя египетскому. аналогичным образом дарили предметы из лазурита фараону цари Вавилонии).

[25] С планетой Венера Иштар связывали и отождествляли в Передней Азии с глубокой древности. В частности, одним из митаннийских божеств являлась Иштар звезды Венера, одна из ипостасей Иштар [Hunger, Wilhelm 2014–2016]. Об отождествлении Иштар с Афродитой в эллинистической Передней Азии см.: [Langin-Hooper 2023]. Павсаний как общее место эллинистической учености приводит сообщение, что первыми из всех народов Афродиту Уранию стали почитать «ассирийцы» (Paus. I.14.7), что мыслимо только на фоне широкого принятия названного отождествления.

— поход в Сирию на усмирение беспокойных местных князей (следует из Амарнского письма EA 85);

— поход 5-го года царствования Аменхотепа на дальний юг, согласно официальным надписям — в ответ на происки кушитского вождя, когда Аменхотеп разгромил его, а затем прошел намного дальше на юг, чем кто бы то ни было из его предшественников.

Каждый из этих эпизодов необходимо откомментировать по отдельности. О получении Аменхотепом III статуи Иштар Ниневийской (одна из наиболее почитаемых локальных ипостасей Иштар) от его тестя, митаннийского царя Тушратты, известно из письма последнего (EA 23); в тексте сообщается, что эту статую уже присылали египетскому царю при отце Тушратты[26], а теперь она опять отправляется в Египет, но потом вернется оттуда (EA 23:13–25). Таким образом, это какая-то исключительно ценная статуя, поскольку ее отправляют в Египет лишь на время, по особым случаям, а потом возвращают в Митанни. Пышными заявлениями о том, как усердно фараон должен почтить ее (EA 23:18–24), Тушратта подчеркивает важность и благодетельность этой отправки для Аменхотепа[27]. Цель отправки прямо не названа, говорится лишь, что Аменхотеп почтит ее и, получив от нее «радость» (*хаду*), отправит ее обратно (EA 23:24), после чего идет благопожелание: пусть Иштар сто тысяч лет охраняет Аменхотепа и Тушратту (гиперболическая просьба о том, чтобы она пожаловала им долголетие) и даст им «(жизненное) благо» (*табу*) (EA 24:26–30).

По распространенному мнению, статуя была отправлена для исполнения целительных функций по отношению к фараону ([Wegner 1981: 65, Перепелкин 1988: 456; Kozloff 2012: 220] и мн. др.) (в частности, на табличке с письмом стоит египетская датировочная пометка 36-м годом правления — Аменхотеп был уже очень стар, а через год-полтора умер). Сейчас нередко предпочитают альтернативное толкование, согласно которому идол был послан для освящения брака Аменхотепа с Тадухебой, дочерью Тушратты (а предыдущая его отправка в Египет в этом случае

[26] По хронологическим соображениям адресатом мог быть Тутмос IV или, скорее, тот же Аменхотеп III.

[27] Некоторые исследователи [Kühne 1973: 37, n. 176, 177; Moran 1992: 60, n. 1; Reade 1998–2001: 396] указывали, что культ Иштар Ниневийской поддерживался далеко не только в Ниневии, и потому считали, что данная статуя могла происходить из любого центра. Но уникальная значимость этого артефакта, явствующая из EA 23, подразумевает, что это была именно уникально ценная, главная статуя Иштар Ниневийской, т. е. идол из ее храма в самой Ниневии. В противном случае, если бы фараону было важно получить статую Иштар Ниневийской как таковой, он мог бы исполнить свое желание гораздо проще и не обращаться к Тушратте с просьбой, да еще такой, исполнение которой тот обставляет крайней пышностью и настоятельными (минимум двукратными, EA 13–17, 24–25) заявлениями, что статую надо будет непременно вернуть: самих по себе статуй Иштар Ниневийской было много (они нашлись бы, надо думать, и в египетских владениях). Отправка обычной такой статуи из Митанни в Егппет не была бы исключительным событием, свершающимся по одному разу за царствование / за одно-два десятилетия, и ее возвращение не было бы для Митанни предметом такой важности.

могла быть связана с женитьбой того же Аменхотепа III на дочери отца Тушратты, Келухебы) [Moran 1992: 60, n. 1; Kitchen 1998: 260]. По нашему мнению, это объяснение неприемлемо (независимо от того, чем была вызвана предыдущая отправка статуи и кому ее тогда отправляли), так как среди вступительных приветствий в письме о статуе есть и приветствие Тадухебе уже как жене Аменхотепа (EA 23:7–8), но далее нет никаких упоминаний ни ее, ни вообще каких бы то ни было брачных коннотаций (что было бы крайне невероятно, если бы статую послали в связи с этим браком; между тем речь в письме идет только о радости и благе, которые богиня даст самому Аменхотепу и Тушратте), а в письмах Тушратты, посвященных отправке Тадухебы в жены Аменхотепу и сопровождающих эту отправку (EA 21, EA 22, EA 24), наоборот, нет речи о статуе Иштар, а Тадухеба еще не величается женой Аменхотепа. Таким образом, статую Иштар отправили в Египет уже после свадьбы и без связи с ней — и учитывая, что EA 23 говорит только о радости, долголетии и жизненном благе, которые призван получить Аменхотеп от Иштар, надо считать, что цель тут была действительно в исцелении и наделении новыми силами.

Как известно, сам Аменхотеп в конце царствования очень заботился о таком обновлении — на 30-м году правления он провел соответствующий праздник хеб-сед (в норме он и должен был впервые проводиться на 30-м году правления) и затем справлял его на 34-й и 37-й годы. В этом празднестве принимало участие множество людей, в том числе воинство[28].

Сравним наборы элементов, связанных со статуей неегипетской богини и обновлением сил царя в реальной истории Аменхотепа III и в блоке сообщений исламской традиции о храме Венеры, выстроенном отцом реформатора-единобожника. В обоих случаях присутствует статуя одной и той же неегипетской богини (Иштар // Венера), поклонение ей египетского царя, целительная сила этой статуи (вероятные соответствующие цели отправки Иштар в Египет по EA 23 // исцеляющая вода «под влиянием» идола Венеры в ее храме); лазурит (экзотический чужеземный азиатский камень для Египта, маркер митаннийских отправителей статуи Иштар // часть декора идолов в храме Венеры); царское празднество в тот же период с участием воинства (хеб-сед каждые три года в то же десятилетие, когда из Митанни прислали статую Иштар // ежегодное празднество в храме Венеры в исламо-египетском повествовании). Случайным совпадением такое соотношение рассматриваемых комплексов и их специфических деталей быть не может. В реальной истории Аменхотепа III хеб-седы не имели отношения к поклонению статуе Иштар, но были близки к нему содержательно (в обоих случаях речь шла об обновлении сил и здо-

[28] На рельефе, изображающем третий хеб-сед Аменхотепа III (гробница Херуэфа в Фивах TT 192, северное крыло) в крайней левой части нижнего регистра, изображающего ликующих участников празднества, стоит целый ряд воинов [Nims et al. 1980, pl. 58 a, b]; на изображениях хеб-седа Аменхотепа IV в Карнаке также нередко присутствие воинов [Gohary 1992: 30, 90, 97–98].

ровья царя) и при этом очень близки к нему хронологически (поклонение Иштар на 36-м году правления, третий хеб-сед на 37-м). Неудивительно, что в историко-легендарной памяти они слились в единый комплекс, и часто повторявшееся царское празднество, на время повторов которого пришлось почитание статуи Иштар со сходными целями, в позднейшей традиции превратилось из частого в ежегодное, а из отдельного от указанного почитания — в мероприятие, проводившееся в самом храме Венеры (соответственно Иштар).

Наш отец царя-единобожника правит более 30 лет, и его 30-й год выделен специально как год его кампании на юге против чернокожих. Аменхотеп III был одним из редчайших царей Египта, правивших более 30 лет, и хотя его 30-й год не имел никакого отношения к кампаниям на юге (см. ниже), он был выделен как исключительно значимый для его царствования по иной причине — это был год его первого хеб-седа.

О походе Аменхотепа III в Азию можно судить по Амарнскому письму EA 85, отправленному царем Библа (Гублы) Рибадди Эхнатону[29]; об общеизвестном ослаблении контроля Египта над его владениями в Азии и нелояльности связанного с хапиру Абди-Аширты в этом письме говорится так: «Далее, с тех пор как твой отец (*аби-ка*) вернулся из Сидона, с того времени страны соединились с хапиру» (EA 85: 69–73). Поскольку Сидон выступает тут как конечный пункт продвижения египетского царя, от которого он поворачивает назад (причем по смыслу фразы больше он в Азии не появляется вовсе), остается считать, что это была акция по усмирению каких-то местных вассалов Египта, после которой египтяне при данном царе не вели походов в Азию, а не часть войны с великими державами[30].

Отцом адресата EA 85 был Аменхотеп III; ему первоначально и приписывали этот поход до Сидона [Breasted 1924: 108; Kitchen 1962: 40] (это допущено в [Campbell Jr. 1964: 87]). Однако поскольку надписи Аменхотепа III не отражают никаких его войн в Азии, впоследствии распространилось мнение, что «отцом» в EA 85 назван Тутмос IV [Helck 1962: 192, n. 1] (эта версия предпочтена в [Campbell Jr. 1964: 86, 134; Drower 1973: 464; Ahlström 1993: 238; Bryan 1991: 343; 1998: 53; 2000: 79; Morris 2005: 133]). Чтобы удерживать такой взгляд, надо либо считать адресатом EA 85 Аменхотепа III (так у В. Хелька, Э. Кэмпбелла, Б. Брайан), что не может быть принято (см. сноску 29), либо понимать упомянутого в EA 85

[29] Имя адресата не названо, но это бесспорно Эхнатон, поскольку письмо сообщает об известном по ряду источников вторжении царя Митанни в египетские владения (EA 85: 51–55: «Далее, царь Митанни дошел до Цумура и хотел было идти на Гублу, но вернулся в свою страну, ибо ему не было воды для питья»), а этот конфликт мог иметь место только при Эхнатоне (в развитие давно нараставшего неприятия Тушратты в его адрес — EA 29); как однозначно известно по множеству источников, при Аменхотепе III никаких конфликтов с Митанни не было.

[30] От возможных рубежей такой войны Сидон находился достаточно далеко, он входил во внутреннюю зону устойчивых египетских владений в Азии.

«отца» как «праотца, предка» адресата — Эхнатона (таковым в этом случае будет Тутмос IV, его дед).

Однако для Тутмоса IV Сидон не мог быть пунктом поворота на юг, тем более конечным пунктом его походов в Азию: он воевал уже много севернее и северо-восточнее, как показывает, в частности, надпись на его колеснице, упоминающая Нахарину (Митанни), Сангар (Вавилонию), Тунип, Шасу, Кадеш и Тихси (Urk. IV.1560; его война с Митанни отражена и на других памятниках его времени [Bryan 1991: 339–340]), и по итогам его войн границы египетских владений в Азии проходили намного севернее Сидона (включая Библ, Кумиди, Амку — долину Бекаа и т. д.). Кроме того, Амарнская переписка в любом случае охватывает время лишь начиная примерно с 30-го года правления Аменхотепа III; в это время рисовать дело (будь то в письме ему самому или Эхнатону) так, что уже минимум 30 лет, после возвращения Тутмоса IV из Сидона, «все страны» Египетской Азии фактически вышли из покорности и соединились с хапиру, было бы совершенно невероятно, даже учитывая склонность Рибадди к паническим заявлениям.

Таким образом, поход до Сидона для усмирения своевольных совершил именно Аменхотеп III (его известные надписи это событие не отражают по сочетанию того факта, что не все они дошли до нашего времени, и того, что речь шла скорее о демонстрации, чем о боевой карательной акции даже локального масштаба). Это вполне согласуется с несколькими, здесь уже однозначными заявлениями того же Рибадди, что ранее, при «отце» адресата (тут бесспорно Эхнатона) Абди-Аширта и хапиру уже усиливались, но он, Рибадди, написал этому «отцу» (тут бесспорно Аменхотепу III[31]), тот послал «лучников», и они вернули Абди-Аширту к покорности (EA 108: 25–33; EA 117: 23–28; EA 132: 8–18).

Независимо от того, связывать ли эти сообщения с EA 85 (они могли бы относиться и к одному походу: Аменхотеп III мог лично дойти до Сидона, а оттуда выслать «лучников» еще дальше против Абди-Аширты), они и сами по себе рисуют следующую картину: нарастающее ослабление контроля Египта над его азиатскими вассалами при Аменхотепе III, Абди-Аширта как главная нелояльная ему здесь фигура > отправка Аменхотепом III войск в Азию и наведение ими (по крайней мере на время) порядка с усмирением Абди-Аширты. Эта последовательность (которую EA 85 дополнит лишь личным участием Аменхотепа в этом процессе) пошагово перекликается с исламо-египетским сюжетом об отце царя-

[31] Рибадди не мог бы в Амарнской переписке сообщать Аменхотепу III о том, как Тутмос IV вмешивался в его былой конфликт с Абди-Аширтой (поскольку сама переписка захватывает лишь финал правления Аменхотепа, это означало бы, что и Рибадди, и Абди-Аширта уже к моменту начала этой переписки правили лет по 40). Таким образом, для EA 108, EA 117, EA 132 подходит только следующая пара: адресат — Эхнатон, «отец» адресата — Аменхотеп III, его действительный отец (как и полагают все исследователи).

единобожника и Азии: дерзкое выступление азиатского «амалекитского» князя, рассчитывающего на слабость египетского царя (этот князь окажется соответствующим выходящим из-под контроля Египта азиатским царькам Амарнской эпохи, прежде всего Абди-Аширте и основанному им правящему дому Амурру) > успешное одоление его и наведение порядка в Азии войсками этого египетского царя. По сравнению с реальностью этот сюжет лишь сгустил краски, усилив действия обеих сторон (азиатский князь идет войной на Египет, египетский царь громит его и разоряет Палестину) и превратив их в полноценный военный конфликт с личным командованием египетского правителя в решающей битве.

Столь же пошагово, в специфических подробностях совпадает рассказ о войне отца царя-единобожника против черных с сообщениями надписей времени Аменхотепа III о единственной отраженной в них военной кампании — кампании против чернокожих 5-го года правления. В совокупности соответствующие тексты (стелы самого Аменхотепа III из Асуана — Филэ, Urk. IV.1665–1666, из Коноссо, Urk. IV.1661–1663, из Бубастиса, Urk. IV.1734–1736; фрагмент надписи на стене из Саи, Urk. IV.1959; стела наместника Куша Меримеса из Семнэ, Urk. IV.1659–1661 и др. [Topozada 1988; O'Connor 1998; Morris 2005: 312–313]) сообщают, что некий местный вождь в Куше достиг исключительного могущества, сплотил вокруг себя многих вождей, возглавил огромное войско, затеял восстание; восставшие занимали часть областей Куша и Та-Сети (Нубии в целом); Аменхотеп III поднялся на кораблях по Нилу [Topozada 1988: 162–163], разгромил восставших в битве и продвинулся на юг так далеко, как никто ранее (до «четырех столпов, подпирающих небо», т. е. до края земли; до «вод Хора»; до «высот Хуа» и страны Хесхет — топонимы, судя по соседству с Пунтом в географических списках, относившиеся к землям далеко на юге от границы державы XVIII династии в области Карои, у 4-го порога; «не было царя Египта, совершившего подобное»). Отдельный поход против нубийцев (возможно, позже [Ibid.: 164]) возглавил «царский сын Куша» (т. е. наместник Куша) Меримес — единственный египетский командующий в этих операциях, помимо царя, известный в дошедших текстах по имени; по должности он также был вторым после царя по отношению к Кушу.

Все элементы этой картины находят соответствие в исламо-египетском рассказе о войне отца царя-единобожника против черных: в этом рассказе есть и агрессивные действия последних, и их огромное войско, и снаряжение царем флота, и продвижение его небывало далеко на юг, и действия отдельных египетских армий под разными командованиями (одно из них царское), и даже единственный из таких командующих, названный по имени помимо царя[32].

[32] Причем имя единственного такого предводителя в дошедших надписях — *Меримес* (*Mry-ms*), «Любимый рожден», а в обсуждаемом рассказе исконно, на предысламской его стадии — *Филофей* (см. выше), «Любящий Бога» (учитывая христианство

Соответствие таких комплексов специфических элементов не может быть плодом случайного совпадения, и надо считать, что обсуждаемый арабо-исламский сюжет передает подробную и довольно точно пересказывающую памятники Аменхотепа III древнеегипетскую традицию о его войне / войнах на юге. На этом фоне даже такие сами по себе неспецифические элементы этого сюжета, как увод в Египет и «приручение» там царем диких зверей с юга, воздвижение стел с надписями о победе над черными и «датой их вторжения» и, наконец, просматривающаяся за изложением исламо-египетских авторов картина, где первые две армии, возглавляемые сановниками, не могли добиться значительного успеха и только царь, прибыв на место, сокрушил врага, — могут быть сопоставлены, соответственно, с «зоопарками», точнее парками для охоты Аменхотепа III (один из них был сооружен как раз в Нубии, в Солебе [Wilkinson 2005: 110; Kozloff 2012: 172]); с целым рядом стел, описывавших его победу на юге (с обычным приведением датировки по годам правления), которые он возвел прежде всего в Нубии; и с новоегипетским жанром «Königsnovelle» [Enmarch 2013], где нередко подчеркивалось превосходство царя над вельможами в военных предприятиях[33].

Наконец, обратим внимание на переданный у Макризи топос: Аменхотеп III лично присоединился к вере встреченных им носителей ранней формы монотеизма (религии Адама, Сифа и пророка Идриса, см. выше), хотя и не пытался распространять ее в Египте. Тем самым он оказывается в какой-то степени предтечей своего преемника-единобожника Малиуса. Конечно, нельзя исключить, что в данном случае на него в ходе передаче традиции была просто отброшена задним числом «тень» его сына. Однако общим местом в египтологии является то, что Аменхотеп III в самом деле был в ряде отношений предтечей революции Эхнатона, так как он существенно возвысил место царя в религиозной системе и именно при нем, видимо, стала развиваться новая модификация солнечной религии, которую радикализовал Эхнатон [Перепелкин 1988: 450, 454–455; Baines 1998].

В любом случае три главных сюжета о нашем персонаже (возведение храма со статуей целительницы Венеры и празднества с участием воинства; восстановление ослабленного было авторитета в Азии с ниспровержением сирийского князя, решившегося противопоставить себя Египту; небывалый военный прорыв на крайний юг в ответ на враждебные пред-

египтян на тот момент, тут имелся в виду Христос, т. е. именно Бог р о ж д е н н ы й). Создается впечатление, что имя главного после царя героя этой войны египтяне просто перевели на греческий, еще понимая значения соответствующих корней, во всяком случае первого (*mr*- ‘любить’, φίλ- ‘любить’) и христианизируя его по смыслу.

[33] Совсем уж клишированные заявления о мудрости данного царя, его щедрости к храмам и процветании Египта в его правление тоже могут в данном случае не быть плодом произвольного применения трафаретов, учитывая, что правление Аменхотепа III действительно было самым мирным и процветающим за все время Нового царства.

приятия чернокожих) находят детальные пошаговые параллели в реальной истории Аменхотепа III. При этом сами сюжеты отнюдь не повторяются часто в легендарной исламской истории Египта, а их соответствия — в его реальной истории, а уж сочетание трех этих сюжетов уникально и в той, и в другой. Каждый из этих сюжетов включает ряд элементов, сочетание которых тоже не относится к числу расхожих, естественно повторяющихся комплексов, — и соответствия этим элементам тоже регулярно обнаруживаются в составе реальных эпизодов истории Аменхотепа III, которые соответствуют сюжетам, включающим эти элементы. И наоборот, элементов, не находящих такого соответствия, в составе этих комплексов историко-легендарных и реальных событий почти не обнаруживается. При этом наш персонаж еще и стоит на месте Аменхотепа III (это отец царя-единобожника, врага египетского традиционного язычества, 17-й государь, считая назад от Далуки / Таусерт в царском ряду).

Возможность случайного совпадения здесь отпадает, и остается признать, что начиная со времен самого Аменхотепа III у египтян существовала достаточно яркая и подробная традиция о нем и обсуждаемые исламо-египетские сообщения о царе Надаресе (Тударисе, Бадарисе) являются плодом ее непрерывной передачи.

Разумеется, такая передача не могла быть лишь устной — никакая общность не в состоянии в течение двух тысяч лет устно передавать реминисценции царского правления с такой детальностью и близостью к исторической реальности. Очевидно, главной линией воспроизведения этой традиции были не дошедшие до нас литературно-исторические композиции (в том числе коптоязычные) хорошо известного по сохранившимся образчикам типа, а «подстраховывали» устойчивость этой традиции древние письменные памятники — ведь надписи Аменхотепа III в Египте и Нубии можно было просто читать до конца IV в., пока не угасло полностью знание иероглифики. Всякий египтянин, сохранявший это знание, мог уловить по меньшей мере основное содержание указанных надписей, поскольку они попадали в его поле зрения; разумеется, в первую очередь такие надписи были доступны в самом Египте, но кто-то из таких египтян мог видеть их и в Нубии, появляясь там с торговыми, дипломатическими, учеными, церковно-религиозными или иными целями — контакты с этим регионом не прерывались никогда. А место этого царя в хронологическом ряду можно было определить по царским спискам (знание которых пережило возможности понимать древнеегипетские системы письма, поскольку египетские царские списки существовали и на греческом языке, наподобие манефоновских; кроме того, скорее всего, были и воспроизведения этих списков коптским письмом).

Наконец, отметим, что соответствия легендарным сюжетам о «Надаресе» в реальной истории Аменхотепа III — это одновременно самые яркие страницы этой истории. Подавление мятежа в Куше и продвижение на юге — единственный военный эпизод, который упоминают

дошедшие памятники времени Аменхотепа, причем этому эпизоду он посвятил целый ряд своих триумфальных стел; усмирение начавшегося было брожения в Азии, о котором вспоминает Рибадди, и союз с Митанни (откуда прислали статую Иштар), краеугольный камень могущества Египта в Азии, — это главные явления внешней политики Аменхотепа на северном направлении[34], а его хеб-седы — самые значительные и торжественные из известных нам событий публичной внутренней жизни страны. Традиция запомнила даже редкостно долгую, более чем 30-летнюю продолжительность правления этого царя, а также особую значимость и выделенность его 30-го года (только перенесла на него вместо реального первого хеб-седа иное, самое памятное в надписях достижение Аменхотепа — его южный поход). Иными словами, историческая память о правлении Аменхотепа III удержала из него именно то, что и в самом деле было в нем самым ярким и значительным.

Источники

АИАС — [Арабские источники по этнографии и истории Африки южнее Сахары]. [Т. 1]: Арабские источники VII–X веков / Подгот. текстов и пер. Л. Е. Куббеля, В. В. Матвеева. М.; Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1960. (Загл. на обл.: Арабские источники VII–X веков по этнографии и истории Африки южнее Сахары); [Т. 2]: Арабские источники X–XII веков / Подгот. текстов и пер. Л. Е. Куббеля, В. В. Матвеева. М.; Л.: Наука, 1965. (Загл. на обл.: Арабские источники X–XII веков по этнографии и истории Африки южнее Сахары); [Т. 3]: Арабские источники XII–XIII веков / Подгот. текстов и пер. Л. Е. Куббеля, В. В. Матвеева. М.; Л.: Наука, 1985. (Загл. на обл.: Арабские источники XII–XIII веков по этнографии и истории Африки южнее Сахары); [Т. 4]: Арабские источники XIII–XIV вв. по этнографии и истории Африки южнее Сахары. Т. 4 / [Пер. с араб. В. В. Матвеева, Л. Е. Куббеля, М. А. Толмачевой]; Редкол. тома: В. А. Попов (отв. ред.) и др.; Сост. В. В. Матвеев; Предисл. М. А. Толмачевой. М.: Вост. лит., 2002.

Ибн ʻАбд ал-Хакам 1985 — *ʻАбд ар-Рахман ибн ʻАбд ал-Хакам.* Завоевание Египта, ал-Магриба и ал-Андалуса / Пер. с араб., предисл. и примеч. С. Б. Певзнера. М.: Наука — Гл. ред. вост. лит., 1985.

EA — Amarna letters [Moran 1992].

Carra de Vaux 1898 — L'abrégé des merveilles / Trad. par B. Carra de Vaux. Paris: Klincksiek, 1898.

Maçoudi 1861–1877 — *Maçoudi.* Les prairies d'or: 9 vols. / Texte et trans. par C. Barbier de Meynard, P. de Courteille. Paris: Société Asiatique, Imprimerie impériale, 1861–1877.

[34] Добавим, что прибытие статуи Иштар, последовавшее вскоре за митаннийским браком и празднествами по его поводу, должно было в совокупности с ними производить на столицу очень большое впечатление (тем более, что подавались такие вещи неизменно как изъявление покорности иноземной Азии и триумф Египта), а южная кампания 5-го года правления (и примыкающий к ней так или иначе поход Меримеса) и действия в Азии, отраженные в письмах Рибадди, — это единственные выходящие за рамки дипломатической рутины внешнеполитические предприятия, известные для Аменхотепа III вообще.

Maqrizi 1895 — Mémoires publiés par les membres de la Mission archéologique. T. 17. Fasc. 1: *Maqrizi.* Description topographique et historique de l'Égypte / Trad. par U. Bouriant. Pt. 1. Paris: Ernest Leroux, 1895.

Manetho 1940 — Manetho / With an English trans. by W. G. Waddell. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press.; London: William Heinemann Ltd., 1940.

Moran 1992 — The Amarna letters / Ed., trans. W. L. Moran. Baltimore: Johns Hopkins Univ. Press, 1992.

Urk. IV — Urkunden der 18. Dynastie. Abteil. 4. Bd. 1–4 (Heft. 1–17); Heft 18–22 / Hrsg. von K. Sethe, W. Helck. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung; Berlin: Akademie Verlag, 1906–1958.

Справочные издания

Wilkinson 2005 — *Wilkinson T.* The Thames & Hudson dictionary of ancient Egypt. London: Thames & Hudson, 2005.

Литература

Банщикова 2007 — *Банщикова А. А.* Мотивы древнеегипетского фольклора в рассказе Ибн Абд ал-Хакама о царице Далуке // Восток. 2007. № 1. С. 33–43.

Банщикова 2015 — *Банщикова А. А.* Переломные эпохи в исторической традиции и сознании древних египтян: По источникам конца II тыс. до н. э. — I тыс. н. э. М.: ЛЕНАНД, 2015.

Ладынин, Немировский 2023 — *Ладынин И. А., Немировский А. А.* Сюжеты «Сказок папируса Весткар» и «Пророчества Неферти» в поздней египетской традиции о царе Суриде — строителе пирамид // XXXII Международный конгресс по источниковедению и историографии стран Азии и Африки «Россия и Восток. К 300-летию СПбГУ»: Избранные доклады / Отв. ред. Н. Н. Дьяков, П. И. Рысакова. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2024. С. 297–311.

Немировский 2019a — *Немировский А. А.* Одно коптское предание об основании Александрии: память глубиной в две тысячи лет // Mare Nostrum. [Т.] 1 / [Ред. кол.: Д. Е. Афиногенов и др.]. М.: [б. и.], 2019. (Загл. на обл.: Mare Nostrum: Соль Средиземноморья). С. 7–63.

Немировский 2019b — *Немировский А. А.* Рубеж XIX/XX династии и Исход как историческая веха в позднеегипетско-коптской схеме истории Египта // Aegyptiaca Rossica. Вып. 7: Сб. ст. / Под ред. М. А. Чегодаева, Н. В. Лаврентьевой. М.: Рус. фонд содействия образованию и науке, 2019. С. 214–225.

Немировский 2022 — *Немировский А. А.* Владычество амалекитов в Египте у арабоязычных авторов: гиксосское правление в египетских и азиатских преданиях. Аннотация сюжетов // Studia Historica. Вып. 17 / [Рабочая группа: А. В. Короленков, М. Н. Кириллова, А. А. Немировский]. М.: [ИВИ РАН], 2022. С. 175–241.

Немировский, Банщикова 2020 — *Немировский А. А., Банщикова А. А.* Одно коптское предание в «Сокращении диковин» (независимая общественная память вне государственного влияния) // Диалог со временем. Вып. 72. 2020. С. 255–270.

Перепелкин 1988 — *Перепелкин Ю. Я.* Древний Египет // История древнего Востока: Зарождение древнейших классовых обществ и первые очаги рабовладельческой цивилизации. Ч. 2: Передняя Азия. Египет / Под ред. Г. М. Бонгард-Левина. М.: Гл. ред. вост. лит. изд-ва «Наука», 1988. С. 291–572.

Толмачева 1969 — *Толмачева М. А.* Восточное побережье Африки в арабской географической литературе // Страны и народы Востока. Вып. 9 / Под общ. ред. Д. А. Ольденрогге. М.: Наука — Гл. ред. вост. лит, 1969. С. 268–297.

Ahlström 1993 — *Ahlström G. W.* The history of ancient Palestine from the Palaeolithic period to Alexander's conquest. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993.

Baines 1998 — *Baines J.* The dawn of the Amarna age // Amenhotep III: Perspectives on his reign / Ed. by. D. O'Connor, E. H. Cline. Ann Arbor: Univ. of Michigan Press, 1998. P. 271–312.

Breasted 1924 — *Breasted J. H.* The zenith of Egyptian power and the reign of Amenhotep III // The Cambridge ancient history. Vol. 2 / Ed. by J. B. Bury et al. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1924. P. 88–108.

Bryan 1991 — *Bryan B.* The reign of Thutmose IV. London: Johns Hopkins Univ. Press, 1991.

Bryan 1998 — *Bryan B.* Antecedents to Amenhotep III // Amenhotep III: Perspectives on his reign / Ed. by. D. O'Connor, E. H. Cline. Ann Arbor: Univ. of Michigan Press, 1998. P. 27–62.

Bryan 2000 — *Bryan B.* The Egyptian perspective on Mitanni // Amarna diplomacy: The beginnings of international relations / Ed. by R. Cohen, R. Westbrook. Baltimore: John Hopkins Univ. Press, 2000. P. 71–84.

Bryan 2003 — *Bryan B.* The 18th Dynasty before the Amarna period // Oxford history of ancient Egypt / Ed. by I. Shaw. Oxford: Oxford Univ. Press, 2003. P. 207–264.

Campbell Jr. 1964 — *Campbell E. F. Jr.* The chronology of the Amarna letters, with special reference to the hypothetical coregency of Amenophis III and Akhenaten. Baltimore: Johns Hopkins Univ. Press, 1964.

Cook 1983 — *Cook M.* Pharaonic history in medieval Egypt // Studia Islamica. Vol. 57. 1983. P. 67–103.

Drower 1973 — *Drower M.* Syria c. 1550–1400 B. C. // The Cambridge ancient history. 3rd ed. Vol. 2. Pt. 1 / Ed. by I. E. S. Edwards et al. Cambridge: Cambridge Univ. Press. P. 417–525.

El-Daly 2005 — *El-Daly O.* Egyptology: The missing millennium, ancient Egypt in medieval Arabic writings. London: UCL Press, 2005.

Enmarch 2013 — *Enmarch R.* Some literary aspects of the Kamose inscriptions // Journal of Egyptian Archaeology. Vol. 99. No. 1. 2013. P. 253–263.

Gohary 1992 — *Gohary J.* Akhenaten's Sed-festival at Karnak. New York: Kegan Paul International, *1992.*

Helck 1962 — *Helck W.* Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr. Wiesbaden: Harrassowitz, 1962.

Hunger, Wilhelm 2014–2016 — *Hunger H., Wilhelm G.* Venus // Reallexikon der Assyriologie. Bd. 14. Berlin: De Gruyter, 2014–2016. S. 537–538.

Kitchen 1962 — *Kitchen K.* Suppiluliuma and the Amarna pharaohs. Liverpool: Liverpool Univ. Press, 1962.

Kitchen 1998 — *Kitchen K.* Amenhotep III and Mesopotamia // Amenhotep III: Perspectives on his reign / Ed. by. D. O'Connor, E. H. Cline. Ann Arbor: Univ. of Michigan Press, 1998. P. 250–261.

Kozloff 2012 — *Kozloff A.* Amenhotep III: Egypt's radiant pharaoh. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2012.

Kühne 1973 — *Kühne C.* Die Chronologie der internationalen Korrespondenz von El-Amarna. Kevelaer: Butzon & Bercker; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1973.

Langin-Hooper 2023 — *Langin-Hooper S. M.* Burying the alabaster goddess in Hellenistic Babylonia: Religious power, sexual agency, and accessing the afterlife through Ishtar-Aphrodite figurines from Seleucid-Parthian Iraq // American Journal of Archaeology. Vol. 127. No. 2. 2023. P. 209–240.

Morris 2005 — *Morris E.* The architecture of imperialism: Military bases and the evolution of foreign policy in Egypt's New Kingdom. Leiden: Brill, 2005.

Murray 1924 — *Murray M. A.* Maqrizi's names of the pharaohs // Ancient Egypt. Vol. 2. 1924. P. 51–55.

Nielsen 2022 — *Nielsen N.* The New Kingdom of Egypt under the Eighteenth Dynasty // Oxford history of the ancient Near East. Vol. 3 / Ed. by K. Radner et al. Oxford: Oxford Univ. Press, 2022. P. 147–250.

Nims et al. 1980 — The tomb of Kheruef: Theban tomb 192 / Ed. by Ch. Nims et al. Chicago: The Oriental Institute, 1980.

O'Connor 1998 — *O'Connor D.* Amenhotep III and Nubia // Amenhotep III: Perspectives on his reign / Ed. by. D. O'Connor, E. H. Cline. Ann Arbor: Univ. of Michigan Press, 1998. P. 261–270.

O'Connor, Cline 1998 — Amenhotep III: Perspectives on his reign / Ed. by. D. O'Connor, E. H. Cline. Ann Arbor: Univ. of Michigan Press, 1998.

Pettigrew 2004 — *Pettigrew M. F.* The wonders of the ancients: Arab-Islamic representations of ancient Egypt. PhD Thesis / Univ. of California. Berkeley, 2004.

Reade 1998–2001 — *Reade J. E.* Ninive (Nineveh) // Reallexikon der Assyriologie. Bd. 9. Berlin: De Gruyter, 1998–2001. P. 388–433.

Sezgin 2011 — *Sezgin U.* Al-Masʿūdī, Ibn Waṣīf und Könige von Ägypten. Ein arabischer Text (4./10. Jahrhundert) über Könige von Ägypten gewährt Einblicke in das spätantike Ägypten. Frankfurt a. M.: Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, 2011.

Topozada 1988 — *Topozada Z.* Les deux campagnes d'Amenhotep III en Nubie // Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale. T. 88. 1988. P. 153–164.

Wegner 1981 — *Wegner I.* Gestalt und Kult der Ištar-Šawuška in Kleinasien. Kevelaer: Butzon und Berker; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1981.

Wiet 1953 — *Wiet G.* L'Égypte de Murtadi, fils du Ghaphiphe. Paris: Geuthner, 1953.

References

Ahlström, G. W. (1993). *The history of ancient Palestine from the Palaeolithic period to Alexander's conquest*. Sheffield Academic Press.

Baines, J. (1998). The dawn of the Amarna age. In D. O'Connor, & E. H. Cline (Eds.). *Amenhotep III: Perspectives on his reign* (pp. 271–312). Univ. of Michigan Press.

Banshchikova, A. A. (2007). Motivy drevneegipetskogo fol'klora v rasskaze Ibn Abd al-Khakama o tsaritse Daluke [Motifs of ancient Egyptian folklore in Ibn Abd al-Hakam's story about queen Daluka]. *Vostok, 2007*(1), 33–43. (In Russian).

Banshchikova A. A. (2015). *Perelomnye epokhi v istoricheskoi traditsii i soznanii drevnikh egiptian: Po istochnikam kontsa II tys. do n. e. — I tys. n. e.* [Crucial periods in ancient Egyptian tradition and historical consciousness: From the sources of the late second millennium B. C. to the sources of the first millennium A. D.]. LENAND. (In Russian).

Breasted, J. H. (1924). The zenith of Egyptian power and the reign of Amenhotep III. In J. B. Bury et al. (Eds.). *The Cambridge ancient history* (Vol. 2, pp. 88–108). Cambridge Univ. Press.

Bryan, B. (1991). *The reign of Thutmose IV*. Johns Hopkins Univ. Press.

Bryan, B. (1998). Antecedents to Amenhotep III. In D. O'Connor, & E. H. Cline (Eds.). *Amenhotep III: Perspectives on his reign* (pp. 27–62). Univ. of Michigan Press.

Bryan, B. (2000). The Egyptian perspective on Mitanni. In R. Cohen, & R. Westbrook (Eds.). *Amarna diplomacy: The beginnings of international relations* (pp. 71–84). John Hopkins Univ. Press.

Bryan, B. (2003). The 18th Dynasty before the Amarna period. In I. Shaw (Ed.). *Oxford history of ancient Egypt* (pp. 207–264). Oxford Univ. Press.

Campbell, E. F. Jr. (1964). *The chronology of the Amarna letters: with special reference to the hypothetical coregency of Amenophis III and Akhenaten*. Johns Hopkins Univ. Press.

Cook, M. (1983). Pharaonic history in medieval Egypt. *Studia Islamica, 57*, 67–103.

Drower, M. (1973). Syria c. 1550–1400 B. C. In I. E. S. Edwards et al. (Eds.). *Cambridge ancient history* (3rd ed.) (Vol. 2, Pt. 1, pp. 417–525). Cambridge Univ. Press.

El-Daly, O. (2005). *Egyptology: The missing millennium, ancient Egypt in medieval Arabic writings*. UCL Press.

Enmarch, R. (2013). Some literary aspects of the Kamose inscriptions. *Journal of Egyptian Archaeology*, *99*(1), 253–263.

Gohary, J. (1992). *Akhenaten's Sed-festival at Karnak*. Kegan Paul International.

Helck, W. (1962). *Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr*. Harrassowitz.

Hunger, H., & Wilhelm, G. (2014–2016). Venus. In *Reallexikon der Assyriologie* (Vol. 14, pp. 537–538). De Gruyter.

Kitchen, K. (1962). *Suppiluliuma and the Amarna pharaohs*. Liverpool Univ. Press.

Kitchen, K. (1998). Amenhotep III and Mesopotamia. In D. O'Connor, & E. H. Cline (Eds.). *Amenhotep III: Perspectives on his reign* (pp. 250–261). Univ. of Michigan Press.

Kozloff, A. (2012). *Amenhotep III: Egypt's radiant pharaoh*. Cambridge Univ. Press.

Kühne, C. (1973). *Die Chronologie der internationalen Korrespondenz von El-Amarna*. Butzon & Bercker; Neukirchener Verlag.

Ladynin, I. A., & Nemirovskii, A. A. (2024). Siuzhety "Skazok papirusa Vestkar" i "Prorochestva Neferti" v pozdnei egipetskoi traditsii o tsare Suride — stroitele piramid [Plots of the "Tales of the Westcar Papyrus" and the "Prophecy of Neferti" in the Later Egyptian tradition about King Surid, the Builder of the Pyramids]. In N. N. D'iakov, & P. I. Rysakova (Eds.). *XXXII Mezhdunarodnyi kongress po istochnikovedeniiu i istoriografii stran Azii i Afriki "Rossiia i Vostok. K 300-letiiu SPbGU": Izbrannye doklady* (pp. 297–311). Izdatel'stvo S.-Peterb. un-ta. (In Russian).

Langin-Hooper, S. M. (2023). Burying the alabaster goddess in Hellenistic Babylonia: Religious power, sexual agency, and accessing the afterlife through Ishtar-Aphrodite figurines from Seleucid-Parthian Iraq. *American Journal of Archaeology, 127*(2), 209–240.

Morris, E. (2005). *The architecture of imperialism: Military bases and the evolution of foreign policy in Egypt's New Kingdom*. Brill.

Murray, M. A. (1924). Maqrizi's names of the pharaohs. *Ancient Egypt, 2*, 51–55.

Nemirovsky, A. A. (2019a). Odno koptskoe predanie ob osnovanii Aleksandrii: pamiat' glubinoi v dve tysiachi let [One Coptic tradition about the foundation of Alexandria: A memory two thousand years deep]. In D. E. Afinogenov et al. (Eds.). *Mare Nostrum* (Vol. 1, pp. 7–63) (n. p.).

Nemirovsky, A. A. (2019b). Rubezh XIX/XX dinastii i Iskhod kak istoricheskaia vekha v pozdneegipetsko-koptskoi skheme istorii Egipta [The border of the 19th/20th Dynasties and the Exodus as a historical milestone in the late Egyptian and Coptic scheme of Egyptian history]. In M. A. Chegodaev, & N. V. Lavrent'eva (Eds.). *Aegyptiaca Rossica* (Vol. 7, pp. 214–225). Russkii fond sodeistviia obrazovaniiu i nauke. (In Russian).

Nemirovsky, A. A. (2022). Vladychestvo amalekitov v Egipte u araboiazychnykh avtorov: giksosskoe pravlenie v egipetskikh i aziatskikh predaniiakh. Annotatsiia siuzhetov [The rule of the Amalekites in Egypt according to Arabic-speaking authors: Hyksos rule in Egyptian and Asian traditions. Annotation of the plots]. In A. V. Korolenkov, M. N. Kirillova, & A. A. Nemirovsky (Eds.). *Studia Historica* (Vol. 17, pp. 175–241) (n. p.). (In Russian).

Nemirovsky, A. A., & Banshchikova, A. A. (2020). Odno koptskoe predanie v "Sokrashchenii dikovin" (nezavisimaia obshchestvennaia traditsiia vne gosudarstvennogo vliianiia) [Coptic tradition about Amarna reform in "Mukhtasar al-Ajaib": Independent people's memory outside of state influence]. *Dialog so vremenem, 72*, 255–270. (In Russian).

Nielsen, N. (2022). The New Kingdom of Egypt under the Eighteenth Dynasty. In L. Radner et al. (Eds.). *Oxford history of the Ancient Near East* (Vol. 3, pp. 147–250). Oxford Univ. Press.

Nims, Ch., et al. (Eds) (1980). *The tomb of Kheruef: Theban tomb 192.* The Oriental Institute.

O'Connor, D. (1998). Amenhotep III and Nubia. In D. O'Connor, & E. H. Cline (Eds.). *Amenhotep III: Perspectives on his reign* (pp. 261–270). Univ. of Michigan Press.

O'Connor, D., & Cline, E. H. (Eds.). *Amenhotep III: Perspectives on his reign*. Univ. of Michigan Press.

Perepelkin, Iu. Ia. (1988). Drevnii Egipet [Ancient Egypt]. In G. M. Bongard-Levin (Ed.). *Istoriia drevnego Vostoka: Zarozhdenie drevneishikh klassovykh obshchestv i pervye ochagi rabovladel'cheskoi tsivilizatsii* [The history of ancient Orient: Genesis of the earliest stratified societies and the first centers of the slave-owning civilization]*, Pt. 2: Peredniaia Aziia. Egipet* [Near East. Egypt] (pp. 291–572). Glavnaia redaktsiia vostochnoi literatury izdatel'stva "Nauka".

Pettigrew, M. F. (2004). *The wonders of the ancients: Arab-Islamic representations of ancient Egypt* (PhD Thesis, Univ. of California).

Reade, J. E. (1998–2001). Ninive (Nineveh). In *Reallexikon der Assyriologie* (Vol. 9, pp. 388–433). De Gruyter.

Sezgin, U. (2011). *Al-Masʿūdī, Ibn Waṣīf und Könige von Ägypten. Ein arabischer Text (4./10. Jahrhundert) über Könige von Ägypten gewährt Einblicke in das spätantike Ägypten*. Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften.

Tolmacheva, M. A. (1969). Vostochnoe poberezh'e Afriki v arabskoi geograficheskoi literature [The East coast of Africa in Arabic geographical literature]. In D. A. Ol'denrogge (Ed.). *Strany i narody Vostoka* (Vol. 9, pp. 268–297). Nauka — Glavnaia redaktsiia vostochnoi literatury. (In Russian).

Topozada, Z. (1988). Les deux campagnes d'Amenhotep III en Nubie. *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale, 88*, 153–164.

Wegner, I. (1981). *Gestalt und Kult der Ištar-Šawuška in Kleinasien*. Butzon und Bercker ; Neukirchener Verlag.

Wiet, G. (1953). *L'Égypte de Murtadi, fils du Ghaphiphe*. Geuthner.

Информация об авторе

Александр Аркадьевич Немировский
кандидат исторических наук
старший научный сотрудник, отдел сравнительного изучения древних цивилизаций, Институт всеобщей истории РАН
Россия, 119334, Москва, Ленинский пр-т, д. 32а
✉ *sidelts@inbox.ru*

Information about the author

Alexander Arkadievich Nemirovsky
Cand. Sci. (History)
Senior Research Fellow, Department of Comparative Studies of Ancient Civilizations, Institute of World History of the Russian Academy of Science
Russia, 119334, Moscow, Leninsky Prospekt, 32a
✉ *sidelts@inbox.ru*

Д. А. Изосимов [ab]

https://orcid.org/0000-0003-4335-1487
✉ *DenLore@yandex.ru*
[a] *Институт всеобщей истории РАН (Россия, Москва)*
[b] *Институт востоковедения РАН (Россия, Москва)*

Камбис, Навуходоносор, Бахт-Нассар: еще раз об образе царя — завоевателя Египта в коптской и арабской традициях

Аннотация. В статье рассматривается образ царя Камбиса II, представленный в коптской и поздней арабской традициях, где фигура персидского царя отождествляется или сливается с фигурой вавилонского царя Навуходоносора II. Отождествление обоих правителей произошло в египетской среде из-за восприятия царей-чужеземцев как врагов религии покоренных ими народов и из-за приписываемых им действий по разрушению храмов. В сюжете о вторжении Камбиса-Навуходоносора прослеживаются элементы, отображающие реалии похода Навуходоносора II. Появление подобных элементов в контексте потери независимости Египта, по мнению автора, восходит к представлениям сторонников царя Априя, которые воспринимали его как последнего легитимного царя, чье правление было прервано восстанием Амасиса. Объединение данной традиции с уже существовавшим представлением о походе Камбиса как о событии, в результате которого Египет потерял свою независимость, привело к формированию той версии сюжета, которая известна из коптских произведений «Роман о Камбисе» и «Хроника» Иоанна Никиуского. Окончательное слияние образа Камбиса II и Навуходоносора II в единую фигуру «царя Бахт-Нассара» происходит уже в арабской традиции.

Ключевые слова: Древний Египет, коптская литература, Камбис II, Навуходоносор II, Иоанн Никиуский, «Роман о Камбисе», античная традиция

Благодарности. Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда в рамках проекта № 24-18-00378 «Происхождение и состав позднеантичной и средневековой картины прошлого Ближнего Востока и Эгеиды в древнейший (доахеменидский) период», https://rscf.ru/project/24-18-00378/.

Для цитирования: *Изосимов Д. А.* Камбис, Навуходоносор, Бахт-Нассар: еще раз об образе царя — завоевателя Египта в коптской и арабской традициях // Шаги/Steps. Т. 12. № 1. 2026. С. 55–76. EDN: DTVFPY.

Поступило 18 октября 2024 г.; принято 31 января 2026 г.

© Д. А. ИЗОСИМОВ, 2026

D. A. Izosimov [ab]

https://orcid.org/0000-0003-4335-1487
✉ *DenLore@yandex.ru*
[a] *Institute of World History of the Russian Academy of Sciences (Russia, Moscow)*
[b] *Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences (Russia, Moscow)*

Cambyses, Nebuchadnezzar, Bacht-Nassar: One more time concerning the image of the king-conqueror of Egypt in Coptic and Arabic traditions

Abstract. The article deals with the image of King Cambyses II in Coptic and Late Arabic traditions. According to the author, the identification of Cambyses II with Nebuchadnezzar II occurred in Egypt due to the fact that both rulers were perceived as adversaries of religion and were reputed to destroy temples in conquered territories. However, the Coptic and Arabic versions of the story of Cambyses'-Nebuchadnezzar's invasion contain some elements that can be regarded as a reminiscence of the historical campaign of Nebuchadnezzar II against King Apries. The appearance of such elements in the context of Egypt's loss of independence may be linked to the tradition of King Apries' supporters of the 6th–5th centuries BC, who considered him to have been the last legitimate ruler of Egypt and the following reign of Amasis as an interruption of Egyptian history. This tradition was blended with the representation of Cambyses' invasion as a crucial point in Egypt's history into the Coptic version of the story of the Egypt's loss of independence during Cambyses'-Nebuchadnezzar's attack on King Apries. In the Coptic "Cambyses's Romance" and the "Chronicle" of John of Nikiu there is still a distinction between Cambyses II and Nebuchadnezzar II, but in the Arabic tradition both figures were merged into a single image of King Bacht-Nassar, and the conquest of Egypt was attributed to this "hybrid" ruler.

Keywords: Ancient Egypt, Coptic literature, Cambyses II, Nebuchadnezzar II, John of Nikiu, Cambyses' Romance, classical tradition

Acknowledgments. The research is sponsored by the grant 24-18-00378 of the Russian Science Foundation "The Origin and the Contents of the Late Antique and Medieval Picture of the Near Eastern and Aegean Past in the Earliest (pre-Achaemenid) Period", https://rscf.ru/project/24-18-00378/.

To cite this article: Izosimov, D. A. (2026). Cambyses, Nebuchadnezzar, Bacht-Nassar: One more time concerning the image of the king-conqueror of Egypt in Coptic and Arabic traditions. *Shagi / Steps*, *12*(1), 55–76. EDN: DTVFPY. (In Russian).

Received October 18, 2024; accepted January 31, 2026

© D. A. IZOSIMOV, 2026

EDN: DTVFPY

Воспоминания о потере независимости собственной страны сохранялись в коллективной памяти египтян в течение долгого времени и нашли свое отражение в произведениях более позднего времени — в коптской литературе («Хронике»[1] Иоанна Никиуского и «Романе о Камбисе»[2]) и в ряде сообщений арабских авторов (у Ибн Абд ал-Хакама (IX в.)[3], Али ал-Макризи (XIV–XV вв.)[4] и Табари (X в.)[5]). В указанных работах события военного похода, в результате которого Египет был разгромлен и разорен, связываются с именем царя Камбиса. Отличительной особенностью сюжета о покорении Египта в коптских и арабских произведениях является отождествление персидского завоевателя с фигурой другого чужеземного царя — вавилонского Навуходоносора II. При этом само описание нашествия чужеземцев содержит реминисценции событий не только похода Камбиса II (526 г. до н. э.), но и вавилонян против царя Априя (567 г. до н. э.) [Ладынин, Немировский 2004]. Кроме того, в коптских нарративах имя Камбиса упоминается наряду с именем Навуходоносора, в то время как у арабских авторов царь — завоеватель Египта известен под одним именем (*Бахт-Нассар* — арабский вариант передачи имени *Навуходоносор*).

Проблема контаминации Камбиса с Навуходоносором неоднократно поднималась в литературе. Однако обращение к данной теме происходило в основном в рамках рассмотрения произведений коптов — «Хроники» Иоанна Никиуского и «Романа о Камбисе». В ранних научных работах основное внимание ученых было сосредоточено на поиске параллелей между представленной в коптских произведениях информацией о Камбисе и сведениями, которые упоминались у античных авторов. На данном этапе исследований признавалось влияние античной традиции на формирование гибридного образа царя Камбиса [Schäfer 1899; Jansen 1950; Cruz-Uribe 1986]. Однако начиная с 1990-х годов фокус внимания сместился на изучение роли других исторических традиций в формировании коптских произведений, в частности ветхозаветной и египетской. В рамках данного подхода было показано, что представленный в «Романе о Камбисе» и «Хронике» образ Камбиса-Навуходоносора содержит черты, которые были характерны в первую очередь для египетской литературной и историографической традиций [Dillery 2005], а сами сведения о покорении Египта чужеземным царем развивают топосы, которые бытовали в коллективной памяти египтян еще в I тыс. до н. э. [Schwartz 1949; Банщикова

[1] Основные публикации текста «Хроники»: [Zotenberg 1883; Elagina 2018]. Главу LI «Хроники» мы цитируем по переводу С. А. Французова [Холод 2023: 175–178], в остальных случаях приводится наш перевод с английского по изданию [Elagina 2018].

[2] Основные публикации текста «Романа о Камбисе»: [Schäfer 1899; Jansen 1950; Еланская 2001: 246–252].

[3] В данной статье мы используем издание [Ибн ʻАбд ал-Хакам 1985].

[4] В данной статье мы используем издания [Maqrizi 1895; 1906].

[5] Поход Навуходоносора вкратце упоминается в сочинении Табари [al-Ṭabarī 1985–2007 (4): 44–45].

2015]. Вместе с тем подчеркивается и важная роль ветхозаветной традиции в формировании вышеназванных нарративов, с помощью которой потеря Египтом независимости ставилась на один уровень с «вавилонским пленом» иудеев [Холод 2023; 2024].

Вопрос о «гибридизации» персидского царя Камбиса II с вавилонским Навуходоносором II неразрывно связан с сюжетом о завоевании Египта чужеземцами. Вкратце напомним, в каком виде данный сюжет приведен в рассматриваемых нами источниках. В «Хронике» Иоанн Никиуский сообщает, что царю Персии Киру наследовал Камбис, который был «плохим человеком». Далее следует краткая характеристика Камбиса с объяснением, почему персидский правитель принял имя *Навуходоносор*. Коптский епископ сообщает, что новый царь Персии задумал поход против Египта, где в это время правил царь Априй. Иоанн Никиуский последовательно излагает ход военных событий, во время которых египетский царь был убит Камбисом-Навуходоносором. После гибели Априя дальнейшее сопротивление захватчикам оказывают другие цари Египта и воины, один из которых — муж-воин по имени Фусид — смог взять в плен жен и детей царя Персии. Однако чужеземцам удается захватить города Нижнего Египта и убить своих противников. Последний из оставшихся царей — Элькад — заручается поддержкой абиссинцев, но все равно терпит поражение от персов. После этого Элькад и оставшиеся египтяне приносят дары чужеземцу и присягают ему на верность, и за это Камбис сохраняет за Элькадом царский титул. В результате похода Камбиса Египет оказывается полностью разоренным (вставки о разорении земель присутствуют на протяжении всего описания нашествия в «Хронике») и разгромленным, а его жителей вместе с Элькадом Камбис уводит в плен. В течение 40 лет долина Нила находилась в запустении, и только спустя 40 лет египтянам было позволено вернуться на родину (*Chron.* LI.17–50).

Другое коптское произведение — «Роман о Камбисе» — сохранилось в фрагментированном виде. Текст повествует о письме царя Камбиса египтянам с предложением подчиниться ему. Жители долины Нила в ответном сообщении отказывают ему в этом и предупреждают о последствиях похода на Египет. Камбис, посоветовавшись со своими приближенными, прибегает к хитрости: от имени некоего фараона он предлагает египтянам собраться на празднике в честь Аписа безоружными. Но жители Египта раскрывают его обман и собираются на празднике при оружии, чем пугают правящего царя Априя. «Роман о Камбисе» обрывается на моменте обращения Априя к своим подданным [Еланская 2001: 246–252].

В арабской традиции завоевание Египта Бахт-Нассаром в целом представлено у разных авторов в схожем виде, различны лишь отдельные детали и новеллы, связанные с деятельностью пророка Иеремии. Арабские авторы сообщают, что поход Бахт-Нассара в Египет был продолжением его войны с иудеями, причем некоторые авторы (ал-Хакам и Табари) указывают в качестве основной цели похода на Египет именно наказание бе-

жавших в Египет евреев [Maqrizi 1896: 108; Ибн ʻАбд ал-Хакам 1985: 51–53; al-Ṭabarī 1985–2007 (4): 45]. Правитель Вавилона отправляет царю Египта Априю послание с требованием выдать ему осевших в долине Нила иудеев, но получает отказ. В ответ на это Бахт-Нассар собирает поход против египтян и разоряет страну так, что на протяжении 40 лет Египет оставался «разрушенным, без единого жителя», а Нил «разливался и уходил неиспользованным». Затем либо царь-завоеватель продолжает поход и захватывает земли вплоть до Магриба, либо на этом повествование обрывается.

В коптских и арабских сообщениях о завоевании Египта чужеземцами есть несколько схожих моментов: 1) инициатором похода на Египет является правитель Вавилона; 2) военные действия ведутся против египетского царя Априя; 3) результатом похода является разорение страны, которая остается безлюдной на протяжении 40 лет. В арабских источниках повествование о захвате Египта сопровождается рассказом о посольстве Бахт-Нассара к Априю с требованием выдать беглых евреев, а также различными историями, в которых фигурирует пророк Иеремия[6]. В «Романе о Камбисе» также говорится о некоем письме Камбиса египтянам, которое он до этого посылал другим народам. Схожая история встречается у арабских авторов, однако фрагментированный характер коптского произведения не позволяет полностью сравнить оба сюжета.

Отметим, что в коптских и арабских произведениях военный поход «гибридного» царя Камбиса воспринимается как одно из наиболее важных событий в истории Египта. Однако последствия данного нашествия представлены по-разному в различных произведениях. В «Хронике» жители Египта возвращаются и вновь заселяют страну после приказа царя Персии Артаксеркса, названного «благим». Затем Иоанн Никиуский сообщает, что и в Персии, и в Египте в течение долгого времени не было царя. Восстановлением земель в долине Нила занимался человек по имени Сануфи, имя которого по версии коптского епископа означает «благой делами» (*Chron.* LI.51–57). Тем не менее египтяне продолжали выплачивать дань персам, и именно отказ от их выплаты стал поводом некому безымянному правителю персов (не царю!) выступить с военным походом и вновь разорить Египет. После этого, согласно Иоанну Никиускому, в Персии последовательно правили Ох, Артаксеркс и Дарий. В Египте же последним царем был царь-волшебник Нектанеб, который бежал из страны после получения неблагоприятного пророчества и обосновался в Македонии[7] (*Chron.* LI.58–63).

---

[6] Например, Ибн Абд ал-Хакам пересказывает сюжет о троне Навуходоносора, который присутствует в Ветхом Завете (Иер 43:8–10) [Ибн ʻАбд ал-Хакам 1985: 51–52]. У Табари перед описанием похода Навуходоносора приводится рассказ об освобождении Иеремии царем халдеев [al-Ṭabarī 1985–2007 (4): 44–45].

[7] Подобный сюжет о царе Нектанебе присутствует в эллинистическом «Романе об Александре», но в сообщении Иоанна Никиуского отсутствует мотив рождения Александра от Нектанеба [Холод 2022: 304–306].

Таким образом, у Иоанна Никиуского Египет представлен как государство, которое, сохранив статус царства, находилось в подчинении персам и продолжало выплачивать им дань. Факт отказа от выплаты подати при этом не выставляется как проявление независимости страны. На время ослабления Египта приходится и второе нашествие персов, в котором можно видеть реминисценцию похода Артаксеркса III Оха на Египет. Однако этому событию христианский епископ посвящает буквально пару предложений, причем приписывает его некоему безымянному правителю, а не самому Артаксерксу III[8]. Подобная краткость позволяет предположить, что в египетской традиции (либо в источниках, на которые опирался Иоанн Никиуский) военная кампания исторического Артаксеркса III была воспринята как всего лишь одно из событий эпохи чужеземного господства над Египтом. Отправной точкой этого периода в «Хронике» является военный поход Камбиса-Навуходоносора.

Если говорить об арабской традиции, то Ибн ʻАбд ал-Хакам в своем труде «Завоевание Египта, ал-Магриба и ал-Андалуса» сначала приводит рассказ о походе царя Бахт-Нассара в Египет, а затем переходит к описанию борьбы персов с румийцами, в ходе которой Египет переходил из рук в руки или временно находился под властью обоих народов [Ибн ʻАбд ал-Хакам 1985: 53–57]. Строго говоря, данный пассаж необязательно мог передавать события именно Второго персидского владычества[9], хотя в повествовании арабского автора он предшествует основанию Александрии [Там же: 57–64], что соответствует хронологии событий конца IV в. до н. э.[10] Учитывая, что арабский автор при создании своего труда обращался к местной коптской традиции [Певзнер 1974: 72], подобное внимание к походу Бахт-Нассара должно было отражать ситуацию в исторической памяти коптов, в которой события военного похода VI в. до н. э. воспринимались как этап, после которого Египет теряет свою самостоятельность и попадает под власть различных чужеземцев.

Более явно значение похода Бахт-Нассара как некоего ключевого события истории Египта выражено в работах Али ал-Макризи. Так, в «Топографическом и историческом описании Египта» поход чужеземного царя упоминается в качестве события, после которого происходит заселение Египта заново [Maqrizi 1895: 206]. Кроме того, Али ал-Макризи в части,

[8] «Также персы были без царя после смерти великого Артаксеркса, который проявил милосердие к египтянам. Тот, кто правил после Артаксеркса, воевал сначала с евреями, и евреи подчинились ему. Он также воевал с египтянами, одолел их и разграбил их имущество, поскольку земля Египта была очень прекрасна с помощью Господа» (*Chron.* LI.60). Далее Иоанн Никиуский приводит список царей персов: «После непродолжительного времени Ох правил Персией в течение 12 лет. После него некий Артаксеркс царствовал в течение 23 лет. После него Дарий, чье имя было Акрей, правил 6 лет» (*Chron.* LI.63).

[9] Возможно их отождествление с событиями войны между византийцами и персами VII в. [Ибн ʻАбд ал-Хакам 1985: 366, коммент. 210].

[10] О перенесении столицы в Александрию и связанную с этим сюжетом античную традицию см.: [Ладынин 2022: 74–80].

посвященной описанию различных празднеств коптов, сообщает о том, что копты разделяли историю Египта на несколько крупных эпох. Среди них перечислены «эра Бахт-Нассара», за которой следуют «эра Филиппа» и «эра Александра» [Maqrizi 1906: 28]. Таким образом, в коптской среде на протяжении долгого времени сохранялось восприятие событий VI в. до н. э. как важного этапа истории страны.

Однако в отличие от арабской традиции в коптской литературе сохраняются представления об обособленности образа Навуходоносора — завоевателя Египта от образа Навуходоносора — разрушителя Первого храма иудеев. В «Романе о Камбисе» по отношению к чужеземному царю употребляются попеременно имена *Камбис* и *Навуходоносор*, причем последнее применяется дважды при описании действий чужеземных послов и один раз в прямой речи египтян. В «Хронике» Иоанна Никиуского разница между царем Навуходоносором — разрушителем Первого храма и Камбисом-Навуходоносором прослеживается более явно. Во-первых, коптский епископ упоминает, что уничтожение Первого храма произошло при «царе Персии Навуходоносоре» (*Chron*. L.1). Данное сообщение предшествует рассказу о царе Кире и его наследнике Камбисе, т. е. данный Навуходоносор представлен как отдельный правитель. Во-вторых, Иоанн Никиуский вводит специальный промежуточный рассказ, цель которого — объяснить причины, побудившие Камбиса принять имя *Навуходоносор*. В-третьих, епископ из Никиу последовательно называет чужеземного царя «Камбис, также Навуходоносор» при описании событий военной кампании. Заметим, что в сообщениях, которые восходят к коптской традиции, присутствуют и другие примеры именования Камбиса вторым именем. В «Романе о Камбисе» упоминается имя *Сануф* и его трактовка: «...Камбис, тот, чье имя “сануф” на нашем языке, перевод которого: “малодушный” или “трусливый”» [Еланская 2001: 248].

Отметим, что в «Хронике» имя вавилонского правителя встречается также в другом пассаже, не включенном в основное повествование о покорении Египта. В главе LXXII присутствует упоминание о постройке при императоре Траяне крепости Вавилон Египетский[11]. Иоанн Никиуский приводит причину, по которой данный форт получил свое название:

> Ранее Навуходоносор, царь магов и Персии, построил основания этой крепости и назвал ее крепостью Вавилон, когда он был там царем согласно повелению Бога и когда он изгнал евреев после разрушения Иерусалима, когда евреи убили пророка Бога камнями в городе Тенфас в Египте и евреи добавляли зло ко злу. Навуходоносор отправился по направлению к Египту со многими воинами и захватил Египет, поскольку евреи противостояли ему, и назвал крепость Вавилоном вслед за названием своего города (*Chron*. LXXII.17–18).

[11] Подробнее о данной крепости см.: [Butler 1914; Sheehan 2010].

Заметим, что, в отличие от представленного в главе LI рассказа о покорении Египта, коптский епископ не употребляет по отношению к царю-завоевателю двойное имя («Камбис, также Навуходоносор»), а называет его просто Навуходоносором. Кроме того, чужеземный правитель назван «царем магов и Персии», что отличается от употребляемых ранее титулов Камбиса и Навуходоносора (в обоих случаях они назывались «царями Персии»)[12]. Исходя из упоминания магов и факта покорения Египта, возможно отождествить данного правителя с Камбисом, однако данный образ оказывается куда больше слит с образом библейского Навуходоносора. На это указывает замечание Иоанна Никиуского, что он «был там царем согласно повелению Бога» (*Chron*. LXII.17), — деталь, которая отсутствует при описании Камбиса в главе LI. Более того, в основном повествовании Камбис представлен как противоположность своему отцу Киру, который «был великим и почитаемым у Господа Живого» (*Chron*. LI.23). Восприятие правления Навуходоносора как правления по повелению Бога характерно для ряда библейских книг, в частности, об этом говорится в Книге Иеремии[13] (Иер 27:5–8). Кроме того, в данной версии присутствует важная деталь, которая отсутствует в главе LI, — конкретная причина, по которой чужеземный царь выступил в поход против египтян. Здесь причиной похода стало то, что иноземному правителю противостояли изгнанные в Египет иудеи, которые к тому же совершали злодеяния («добавляли зло ко злу» по отношению к Богу) и убили Божьего пророка. Схожий мотив наказания бежавших в Египет иудеев (однако за поклонение другим богам) содержится в одном из пророчеств Иеремии (Иер 44:3–14, 23). В Книге Иеремии также присутствуют другие пророчества, где сказано, что Египет будет захвачен и разорен Навуходоносором (Иер 43; 46).

Стоит также отметить, что крепость Вавилон, упоминаемая в связи с данным сообщением, фигурировала у ряда античных авторов. Однако основание данной крепости, расположенной в стратегически важном месте разветвления Нила, античные авторы относят к разным правителям. Диодор Сицилийский связывает основание Вавилона Египетского с восстанием вавилонян, захваченных в плен царем Сесострисом (Diod. I.55); Ктесий относит сооружение крепости к деяниям царицы Семирамис [Butler 1914: 7]; Страбон ограничивается кратким сообщением, что ее возвели после восстания вавилонян (Strab. XVII.35). О городе-крепости Вавилон в Египте упоминает Иосиф Флавий в «Иудейских древностях»,

[12] Заметим, что оба правителя названы царями Персии, что не соответствовало действительности. В данном случае проявилась характерная черта позднеегипетской историографии, воспринимавшей чужеземные страны в общем и мировые державы древности в частности как единое политическое образование (*sttyw*). Подробнее об этом см.: [Банщикова 2015: 60–65].

[13] Отметим, что сообщение об убийстве пророка в Тефнасе-Дафнах камнями перекликается с преданием о гибели пророка Иеремии в Дафнах [Холод 2023: 178–179].

причем основание города связывает не с восстанием вавилонян, но со временем царя Камбиса (Jos. Flav. *Ant.* II.15.1).

В научной литературе подчеркивалось, что в труде Иоанна Никиуского присутствуют параллели со сведениями Иосифа Флавия, с трудом которого автор «Хроники» мог быть знаком [Холод 2023: 181–182]. В «Хронике» рассказ об основании Вавилона более подробен, чем у автора «Иудейских древностей», к тому же в нем присутствуют детали, которых нет у Иосифа Флавия. По всей видимости, оба сообщения могли восходить к одной традиции[14], относившей сооружение крепости ко времени царя-завоевателя Египта. Однако на этапе фиксации данной традиции в «Хронике» она подверглась влиянию произведений библейского и околобиблейского круга, из-за чего образ царя Камбиса оказывается целиком поглощен образом Навуходоносора. Отсутствие упоминания целей похода чужеземного правителя можно объяснить тем, что в основных источниках Иоанна Никиуского, на которые он опирался при описании нашествия Камбиса-Навуходоносора, не было сведений о подобных целях. Иначе говоря, в главе LXXII могла быть представлена одна из традиций описания похода Камбиса, существовавшая одновременно с основной, представленной в главе LI «Хроники» и в «Романе о Камбисе». Заметим, что подобная версия по своему характеру близка к тем сообщениям о завоевании Египта, которые представлены у арабских авторов, т. е. с полным слиянием образов Камбиса и Навуходоносора и с сильным влиянием ветхозаветной традиции.

В основном коптском варианте, представленном в главе LI «Хроники», как уже было указано, сохраняется понимание, что Египет потерял независимость в результате похода исторического Камбиса II, а не Навуходоносора II. Однако при подобном «первенстве» имени персидского царя в гибридном образе сами события чужеземного нашествия содержат реминисценции похода, предпринятого Навуходоносором II в 567 г. до н. э. [Ладынин, Немировский 2004; Банщикова 2015: 57–60]. Противником чужеземного правителя является египетский царь Априй, который погибает в ходе нашествия. Кроме того, в «Романе о Камбисе» присутствует косвенное указание на ситуацию внутри Египта во время похода чужеземцев, т. е. на борьбу между Априем и Амасисом. К такому указанию можно отнести письмо Камбиса-Навуходоносора, которое было отправлено египтянам от имени «фараона», но не Априя [Ладынин, Немировский 2004: 6–7]. В «Хронике» Иоанн Никиуский передает историю о царе Элькаде, который признал власть Камбиса и за это сохранил свой царский статус. Данное сообщение имеет определенное сходство с сообщением Иосифа Флавия о том, что Навуходоносор сверг Априя и поставил править страной другого правителя (Jos. Flav. *Ant.* X.9.7) — т. е. исторического

[14] Иосиф Флавий был хорошо знаком с египетской традицией через труд Манефона. См., к примеру: [Ладынин 2017: 156–158].

царя Амасиса [Ладынин, Немировский 2004: 4–5]. Однако последствия описанного в «Хронике» похода соответствуют, скорее, результатам военной кампании Камбиса II — Египет оказывается подчинен персами, которые взимают с него дань[15].

Ряд факторов, которые могли привести к подобному смешению событий в коллективной памяти коптов, уже отмечались в работах А. А. Банщиковой. Во-первых, военные кампании Камбиса и Навуходоносора являлись вторжениями чужеземцев и к тому же имели общее направление — из Азии в Египет. Исследовательница также отмечала тот факт, что в тексте «Хроники» и Навуходоносор, и Камбис с Киром именуются «царями Персии», а при описании нашествия в произведениях Иоанна Никиуского и «Романа о Камбисе» войска чужеземцев именуются различными этнонимами — «персы», «ассирийцы» и «вавилоняне». При этом в «Хронике» оба царя являются правителями месопотамского Вавилона. Таким образом, в коптской версии отражено восприятие двух различных мировых держав — Нововавилонского царства и державы Ахеменидов — как одного государственного образования. Схожее восприятие наблюдается в египетских памятниках и мировоззрении еще в I тыс. до н. э., когда территория Азии представлялась как единое политическое образование (*sṯt*). При этом в «Хронике» сохраняется память о том, что между родами Навуходоносора и Камбиса не было прямой связи: Кир, отец Камбиса, также называется царем Персии, однако отсутствуют упоминания о его родственной связи с Навуходоносором [Банщикова 2015: 75–77].

Отметим, что еще одним важным фактором для отождествления образов вавилонского и персидского царей был схожий характер их образов в уже существовавших традициях. В Ветхом Завете царь Навуходоносор представлен как противник иудеев и их религии, который уничтожил Иерусалим и Первый храм.

Если рассматривать образ Камбиса, то здесь следует отметить следующее. Основные свидетельства о ходе военной кампании и сопряженных с ней деяниях персидского царя сохранились не в египетских источниках, а в произведениях различных античных авторов. В них царь Камбис предстает не только как царь — завоеватель Египта, но и как «царь-безумец», совершавший злодеяния по отношению к покоренному им народу. Данный негативный образ был зафиксирован еще в III книге «Истории» Геродота (Hdt. III.16, 27–29).

Первоисточником сведений «отца истории» были свидетельства его информаторов, либо происходивших из египетской жреческой среды, либо хорошо знакомых с представлениями египтян [Борухович 1972: 71–75; Dillery 2005: 399]. Иначе говоря, образ «царя-безумца» у Геродота

[15] Взимание податей с покоренных народов являлось краеугольным камнем экономики державы Ахеменидов. Подробнее об этом см.: [Briant 1982; Вейнберг, Свенцицкая 1984]. О важном значении взимании подати с Египта см.: [Briant 1988].

основывался на том образе чужеземного царя, который был представлен в египетской среде.

«Отец истории» приписывает Камбису следующие злодеяния: 1) убийство священного быка Аписа; 2) поругание изображений богов (Hdt. III.37); 3) бичевание жрецов (Ibid. III.29); 4) разорение погребений и сожжение мумии царя Амасиса (Ibid. III.16). Схожие преступления приписываются врагам-чужеземцам в египетском литературном мотиве, условно называемым «описанием хаоса» (Chaosbeschreibung), который связан с жанром «профетического Koenigsnovelle». «Описание хаоса», по мнению Дж. Диллери, используется для передачи негативного восприятия факта господства чужеземцев над Египтом. При этом «хаос», который несут враги страны и который направлен против культовых мест и богов Египта, непосредственно связан с религиозными представлениями египтян, в частности с мифом о борьбе между богами Хором и Сетом. Бог Сет выступал в качестве злого начала, угрожающего нормальному течению жизни — миропорядку-*маат*, и являлся покровителем чужеземных стран (стран «нагорий» — *ḫ3swt*). К кощунствам Сета относили разрушение храмов, убийство и осквернение священных животных и другие деяния, направленные против богов Египта и религии страны, нарушающие миропорядок-*маат* [Dillery 2005: 390–394]. Диллери отмечает, что Геродот был знаком с египетскими представлениями о Сете и его роли противника нормального течения жизни. Перед рассказом о походе Камбиса на Египет «отец истории» сообщает об озере Сербониды, где был погребен Тифон, с которым в греческой традиции был отождествлен бог Сет (Hdt. III.5). По мнению Диллери, упоминание места погребения Тифона-Сета перед описанием похода персидского царя придает последующему рассказу Геродота нюанс того, что Камбис выступает в роли «вечного врага Египта» [Ibid.: 392]. Употребление подобных «тифонических» коннотаций в описании кощунств чужеземцев встречается не только в связи с Камбисом, но и при описании последствий завоевания Египта Артаксерксом III Охом и в манефоновском сюжете о «прокаженных». Артаксерксу III Оху также были приписаны схожие злодеяния против религии египтян, причем данные преступления персидского царя оказываются куда более тяжкими, чем у Камбиса II [Ладынин 2019].

Однако в коптских произведениях о Камбисе кощунства царя — завоевателя Египта, встречающиеся у античных авторов, не были детально описаны. Лишь в «Романе о Камбисе» мы находим упоминание об Аписе и его празднике, на который созывал египтян «фараон» Камбис. Но из-за плохой сохранности текста нет возможности точно сказать, какая судьба постигла Аписа в данном коптском произведении, поскольку события «Романа о Камбисе» относятся ко времени начала вторжения персов (или до начала военной кампании), в то время как убийство священного быка у античных авторов произошло после завоевания страны.

В «Хронике» Иоанн Никиуский неоднократно отмечает, что Камбис разорил Египет, увел в плен его жителей и страна на 40 лет оставалась безлюдной и разоренной (*Chron*. LI.49). Сведения о других злодеяниях царя по отношению к Египту в «Хронике» отсутствуют; это позволяет предполагать, что христианский епископ не был знаком с произведением Геродота либо не пользовался им при составлении своего описания завоевания Египта [Холод 2023: 183]. Заметим, что отсутствие сюжета о гибели священного быка может быть связано также с мировоззрением Иоанна Никиуского. Он пользовался более ранними источниками (в частности, трудом Иоанна Малалы), однако он не просто копировал сведения других авторов, но вносил и собственные изменения согласно своему видению[16]. Так, в начальных главах «Хроники» Иоанн Никиуский описывает практику египтян поклоняться священным животным, которую сам епископ воспринимает негативно (*Chron*. XXX.11–13)[17]. Отметим также, что упоминание Аписа в «Романе о Камбисе» и его отсутствие в «Хронике», возможно, связаны и со временем создания обоих произведений. На момент записи «Хроники» (VII в.) память о культе Аписа и его значении могла угаснуть.

Тем не менее в обоих коптских произведениях Камбис-Навуходоносор сохраняет отдельные черты, которые указывают на его роль противника египетской религии. В частности, в «Романе о Камбисе» в первом ответе жителей Египта чужеземцу присутствует клятва, в которой перечисляются боги страны (Апис и Амон). В том же ответе египтяне угрожают сжечь богов, сопровождающих Камбиса, а затем указывают, что его не спасет «мощь бога». В другом месте — при размышлении жителей долины Нила, после того как они получили послание от «фараона», — раскусив хитрость чужеземца, египтяне говорят: «Это дело, которое сделал отступник, то есть Навуходоносор...», следовательно, используют термин «отступник», который употреблялся сторонниками христианства по отношению к тем, кто отказался от истинной веры.

В «Хронике» Камбис также представлен как враг религии, но его кощунства направлены против религии не египтян, а иудеев. Во-первых, Камбис в результате интриг запрещает жителям Иудеи восстанавливать Храм — деяние, которое в Ветхом Завете приписано Артаксерксу, а не сыну Кира. Во-вторых, Иоанн Никиуский приписывает Камбису уничтожение Иерусалима и Храма прямо перед началом его военной кампании.

---

[16] Подобные изменения Иоанн Никиуский вносил, к примеру, при описании Александра Македонского, сведения о котором были скопированы автором «Хроники» из произведения Иоанна Малалы; см.: [Холод 2022].

[17] «Затем народ Египта погиб. Те, кто остался, почитали демонов и отвергли Бога ‹...› Были те, кто почитал быка, и те, [кто почитал] корову, и те, [кто почитал] собаку, и более того те, [кто почитал] мула, и те, [кто почитал] осла, и те, [кто почитал] льва, и те, [кто почитал] рыбу, и те, [кто почитал] крокодила...».

В научной литературе отмечалось, что Иоанн Никиуский был знаком с трудом Иосифа Флавия и мог активно пользоваться им (напрямую или опосредованно через опорные источники) [Холод 2023: 181–182]. На это указывают, во-первых, сведения о запрете восстанавливать Храм при Камбисе, во-вторых, упоминание о гибели царя в Дамаске. В-третьих, персидский царь в «Хронике» характеризуется как «плохой человек»; в схожем ключе описан царь у Иосифа Флавия, и у Диодора Сицилийского [Venticinque 2006: 154–155]. Впрочем, в труде Иоанна Никиуского встречается рассказ, которого нет в работах Иосифа Флавия, а именно об уничтожении персидским царем Храма и разорении Иерусалима. Появление подобного сообщения трактовалось в том ключе, что оно было вызвано необходимостью объяснить сходство Камбиса и Навуходоносора, вследствие чего царю персов было приписано и уничтожение Храма [Холод 2024: 614–615].

Однако разрушение храмов и разорение городов приписываются Камбису в египетской среде. Они не фигурируют среди злодеяний персидского царя в традиции, восходящей к Геродоту, но встречаются в описаниях Египта у ряда античных и позднеантичных авторов. Так, Диодор Сицилийский передает, что когда Камбис сжег храмы, многие из богатства были похищены персами (Diod. I.46). Страбон в своей «Географии» упоминает о руинах гелиопольского храма, который был уничтожен Камбисом и так и не был восстановлен (Strab. XVII.27), и святилищ в Фивах, которые постигла та же судьба (Ibid. XVII.46). Автор IV в. Аммиан Марцеллин приводит также сообщение о разорении и разграблении Фив персидским царем, причем отмечает, что чужеземец «не щадил даже приношения богам» (Ammian Marc. XVII.3–4).

Следует заметить, что египетские источники, современные завоеванию Египта Камбисом, не сообщают о совершении им подобных преступлений. В автобиографической надписи Уджахорреснета — вельможи, назначенного Камбисом на должность «великого лекаря» (*wr zwnw*), — присутствуют упоминания о ситуации в стране после нашествия персов. Последствия этого завоевания охарактеризованы термином «буря» (*nšny*), который, как отмечали исследователи, связан с образом Сета и отражает бедственное положение страны [Lloyd 1982: 177]. Кроме того, египетский сановник упоминает о храме Нейт в Саисе, из которого Камбис в качестве египетского царя изгоняет чужеземцев и восстанавливает течение ритуальной жизни [Posener 1936: 14–15]. Помимо этого, по приказу уже Дария I египетский вельможа занимается восстановлением «домов жизни» (*pr ꜥnḫ*), которые находились «в упадке» (*m-ḫt ḏꜥm*) [Ibid.: 34]. Однако одним из назначений образа царя Камбиса, представленного в автобиографии Уджахорреснета, было придать ему черты легитимного египетского царя, действовавшего согласно египетским представлениям. В этой связи было бы логичным опустить факт разрушения храмов. В демотиче-

ской «Повести Петеисе III»[18], затрагивающей события начала правления Дария I, мы также не находим свидетельств о физических разрушениях храмов. Лишь на оборотной стороне «Демотической хроники» (IV в. до н. э.) Камбису приписано уменьшение числа пожертвований египетским храмам [Spiegelberg 1914: 32–33], но не их разорение. Логично предположить, что определенные разрушения были причинены храмам в ходе военных действий, тем более что территории святилищ могли использоваться местным населением в качестве укрытий [Thiers 1995: 510–515]. Но египетские источники VI–IV вв. до н. э. не акцентируют внимания на этом. Актуальность тема разрушения храмов приобрела позднее, и, на наш взгляд, в ее основе лежали представления о Камбисе как о злом начале, которые восходили к факту нарушения им ритуального функционирования храмов во время персидского нашествия. Подобные преступления против религии (нарушение нормальной деятельности культовых мест и физическое разрушение храмов) также являлись частью дискурса «описания хаоса» и фигурировали в описаниях злодеяний Сета [Dillery 2005: 390–391].

Однако является ли сообщение Иоанна Никиуского о разрушении Иерусалима и его Храма продолжением схожей египетской традиции? В определенной степени ответ на данный вопрос может дать рассмотрение, в какой именно среде произошла контаминация образов обоих правителей. М. Хабай предполагал, что объединение их образов произошло в иудейской среде в эллинистический период под влиянием произведений античных авторов. По его мнению, на это указывает как ряд топосов, встречающихся в иудейской литературе, так и свидетельства близких к иудейской среде авторов, сообщающих о взаимозаменяемости имен Камбиса и Навуходоносора именно у иудеев. Кроме того, М. Хабай исходит из того, что контаминация произошла из-за стремления приравнять образ Навуходоносора к известному в античности образу Камбиса, а само отображение событий завоевания было реакцией живших в Египте иудеев на поход вавилонян в 567 г. до н. э. [Habaj 2018].

Но, на наш взгляд, контаминация Камбиса с Навуходоносором произошла на более позднем этапе и возникла не в иудейской среде, а в египетско-коптской. Во-первых, Камбис не фигурирует в Ветхом Завете, что свидетельствует о малом внимании иудеев к его персоне. В Египте память о разрушительном характере похода Камбиса сохраняется на протяжении долгого времени. Во-вторых, между образами библейского Навуходоносора и античного Камбиса существует значительное различие: деяния Камбиса были вызваны его безумием, в то время как Навуходоносор действовал, исходя из желания Бога, т. е. выступал в качестве Божьего инструмента наказания иудеев за их грехи. В то же время в «Романе о Камбисе» царь-завоеватель назван отступником, а в «Хронике» деяния

[18] Основные издания текста «Повести Петеисе»: [Griffith 1909 (2); Vittmann 1998].

Камбиса противопоставляются действиям его отца Кира, который поступал согласно воле Бога (*Chron*. LI.17). Подобные указания на то, что персидский царь был врагом религии и действовал при этом не по приказу Бога, скорее свидетельствуют о большем влиянии на формирование «гибридного» царя-завоевателя именно египетской и восходящей к ней античной традиции, а не ветхозаветной, как ожидалось бы при контаминации в иудейской среде. В-третьих, для иудейской среды важным было бы указание на характер похода на Египет, имеющего целью покарать бежавших иудеев. Данный мотив выражен, в частности, в ветхозаветных пророчествах Иеремии, в которых упоминается разорение Египта (Иер 42:6–22). Однако в коптских произведениях этот мотив либо отсутствует («Роман о Камбисе»), либо отстоит отдельно от основного повествования о походе Камбиса (главы LI и LXXII «Хроники»). В-четвертых, в Ветхом Завете опустошение страны связывается именно в связи с именем Навуходоносора (Иер 43:10–11). Но, как мы показали выше, в коптской среде сохранялись разделение между образами Камбиса и Навуходоносора и связь первого с фактом завоевания страны.

Если исходить из того, что контаминация образа Камбиса и Навуходоносора произошла в египетско-коптской среде, то сообщение о разрушении Храма Камбисом может являться продолжением бытовавших в народной среде рассказов о разорении персидским царем храмов. Вероятно, что именно наличие схожего сюжета об уничтожении храмов являлось еще одним фактором, который позволил соотнести царя персов с царем халдеев.

Таким образом, контаминация Камбиса с Навуходоносором произошла из-за наличия в их образах схожих элементов: 1) в коллективной памяти иудеев и египтян оба правителя выступали в качестве врагов религии покоренных ими народов; 2) обоим царям историческая традиция приписывала уничтожение важных для местного населения храмов; 3) оба являлись правителями «мировой державы», объединившей народы Азии; 4) оба также были связаны с Вавилоном. Кроме того, военные кампании Навуходоносора II и Камбиса II хронологически следовали друг за другом с перерывом в 41 год.

В позднеегипетской историографии известны примеры, когда хронологически близкие и схожие по своему характеру события соединялись в одно. Подобное смешение произошло в случае с событиями амарнского времени и различных нашествий «народов моря», которые у Манефона представлены как единый рассказ о царе Аменофисе и «прокаженных». Слиянию разных исторических событий в одно способствовало несколько факторов: 1) совпадение имен правителей; 2) схожее направление походов правителей; 3) восприятие данных событий в качестве последствий времени правления нечестивых царей, сопряженных с политическим кризисом в стране [Ладынин 2017: 167–175]. При этом имена правителей могли ассимилироваться фонетически, а там, где это было невозможно,

употреблялось другое имя [Ладынин 2017: 172–173], т. е., как и в случае с Камбисом-Навуходоносором, «двойное».

Подобная контаминация, на наш взгляд, могла произойти и с сюжетом о завоевании Египта Камбисом-Навуходоносором. В ходе соединения ситуаций исторических походов обоих царей возник сюжет о единственном походе чужеземного царя, результатом которого стало разорение Египта. При этом произошло и смешение действующих лиц: в случае с царем чужеземцев оно было обусловлено сходством черт в образах Камбиса и Навуходоносора, связанных с совершением ими преступлений против религии покоренных народов. Если говорить о действующих лицах с точки зрения египтян, то здесь ситуация оказывается несколько сложнее.

В коптских и арабских произведениях царь Априй представлен как последний правитель Египта перед его завоеванием чужеземцами. Эта ситуация резко контрастирует с трудами античных авторов: военные действия Камбиса были направлены именно против Амасиса и его сына Псамметиха III. При этом Априй фигурирует в данной традиции лишь в легенде о царевне Нитетис, дочери свергнутого Амасисом царя, которую выдали замуж за правителя персов. В зависимости от версии данной легенды, мужем египетской царевны выступает либо Кир Великий (Камбис при этом является их сыном), либо сам Камбис. В обеих вариациях легенды военный поход Камбиса показан как акт мщения царю Амасису (Hdt. III.1–3). Исследователи отмечали, что представленные в легенде о Нитетис образы правителей Персии и Египта отличаются от тех образов, которые фигурируют в основных сказаниях о них. Так, в данной легенде персидский царь Камбис кровно связан с царем Априем, а его военные действия против Амасиса обусловлены справедливым возмездием за свержение бывшего царя Египта. Кроме того, идеологической основой легенды было стремление показать персидского царя как легитимного правителя Египта через династический брак с египетской царевной, причем именно с дочерью Априя. Однако данная версия не являлась частью официальной идеологии персидских царей в Египте и была распространена в среде тех египтян, которые негативно относились к фигуре Амасиса — т. е. к сторонникам бывшего царя Априя. Легенда о Нитетис должна была показать не только легитимный характер власти Камбиса, но и то, что он являлся преемником последнего признанного ими (легитимного) царя Египта [Ладынин 2006: 38–39].

Таким образом, в египетской среде уже в V в. до н. э. существовали представления о том, что последним легитимным правителем Египта являлся царь Априй. Завоевание страны Камбисом воспринималось сторонниками данного царя как восстановление династической преемственности, которая была прервана приходом к власти Амасиса. Вероятно, что указание на Априя как на последнего царя перед завоеванием страны чужеземцами и в коптских и в арабских произведениях может восходить именно к представлениям, характерным для сторонников свергнутого правите-

ля, а не только к сведениям из книг пророков Иезекииля и Иеремии. Об этом свидетельствуют, в частности, косвенные указания на междоусобицу между Априем и Амасисом. Так, в «Романе о Камбисе» чужеземный царь отправляет письмо с требованием собраться на празднике Аписа от имени «фараона», но не называет себя при этом Априем. По всей видимости, в данном пассаже отразилось противостояние двух царей — Априя и Амасиса. В «Хронике» присутствует новелла о царе Элькаде и его назначении царем египтян после того, как он сдался на милость Камбиса. По своему характеру данная новелла соотносится с сообщением Иосифа Флавия о том, что Навуходоносор поставил на египетский трон нового царя.

Кроме того, указанный в «Хронике» и у арабских авторов срок запустения Египта в течение 40 лет может быть соотнесен не только со схожими сведениями из Книги пророка Иезекииля (Иез 29:8–11), но и с временным промежутком между историческими походами Навуходоносора II и Камбиса II. Данный период, составляющий приблизительно 41 год (около 40 лет!), соответствует времени единоличного правления над Египтом дома Амасиса, т. е. тех царей, которых сторонники Априя не признавали легитимными. Однако следует заметить, что если в V в. до н. э. приход к власти Камбиса воспринимался в «проаприевской» традиции как факт восстановления династической преемственности (см. легенду о Нитетис), то в коптских произведениях данный нюанс теряется в связи с тем, что Камбис выступает в качестве врага страны. Тем не менее свое значение сохраняет то, что период в 40 лет является временем некой паузы в египетской истории. В «Хронике» после этой паузы происходит восстановление страны, и дальнейшая история Египта описывается как история слабого государства, находящегося в подчинении у персов. В арабских произведениях после паузы в 40 лет происходит новое заселение территории страны.

Итак, на наш взгляд, на формирование сюжета о завоевании страны Камбисом-Навуходоносором в коптских произведениях оказали влияние сразу несколько представлений, которые бытовали в египетской среде. Первое из них связано с восприятием Камбиса как злого начала и врага религии египтян; к данному образу персидского царя тесно примыкают бытовавшие в народной среде сообщения о разрушении им храмов. Второе связано с восприятием времени правления царя Априя как последнего легитимного царя. Соединение обоих представлений, на наш взгляд, произошло уже на этапе распространения христианства и знакомства египетского населения со сведениями Библии. Происходит отождествление образа Камбиса с образом Навуходоносора на основании наличия у них схожих образов врагов религии и разрушителей храмов. При этом, с одной стороны, существует традиция о нашествии Камбиса против Амасиса и его дома, а с другой стороны, известна версия о вторжении Навуходоносора против Априя, и оба события хронологически близки друг к другу и близки по своему характеру. Это противоречие устраняется путем контаминации обоих событий в одно по тому принципу, что поход Кам-

биса привел к потере страной независимости, а последним правителем при этом был царь Априй. В подобном виде сюжет предстает в коптских произведениях, причем в них сохраняются многие элементы египетской литературы и понимание различия между Камбисом и Навуходоносором. Однако уже у арабских авторов происходит дальнейшее сближение со сведениями Ветхого Завета, вследствие чего образы Камбиса и Навуходоносора полностью сливаются в образ Бахт-Нассара, а сами сведения уже больше опираются на другую традицию, в соответствии с которой поход в Египет был продолжением борьбы царя халдеев с беглыми иудеями. Схожий с данной версией вариант рассказа о походе Навуходоносора в Египет уже существовал на этапе написания «Хроники», однако не был включен Иоанном Никиуским в основное повествование, но поход был упомянут им при рассказе о создании Вавилона Египетского.

Источники

Еланская 2001 — Изречения египетских отцов: Памятники литературы на коптском языке / Введ., пер. с копт. и коммент А. И. Еланской. 2-е изд., испр. и доп. СПб.: Алетейя, 2001.

Ибн ʻАбд ал-Хакам 1985 — *ʻАбд ар-Рахман ибн ʻАбд ал-Хакам.* Завоевание Египта, ал-Магриба и ал-Андалуса / Пер. с араб., предисл. и примеч. С. Б. Певзнера. М.: Наука — Гл. ред. вост. лит., 1985.

al-Ṭabarī 1985–2007 — The History of al-Ṭabarī: 39 vols. Albany: State Univ. of New York Press, 1985–2007.

Griffith 1909 — *Griffith F. L.* Catalogue of the demotic papyri in the John Rylands Library, Manchester: 3 vols. Manchester; London: Quaritch and Sherratt and Hughes, 1909.

Maqrizi 1895 — Mémoires publiés par les membres de la Mission archéologique. T. 17. Fasc. 1: *Maqrizi.* Description topographique et historique de l'Égypte / Trad. par U. Bouriant. Pt. 1. Paris: Ernest Leroux, 1895.

Maqrizi 1906 — Mémoires publiés par les membres de L'Institut Français d'archéologie orientale du Caire / Sous la dir. de M. É. Chassinat. T. 3: *Maqrizi.* Livre des admonitions et de l'observation pour l'histoire des quartiers et des monuments ou Description historique et topographique de l'Égypte / Trad. par M. P. Casanova. Pt. 3. Le Caire: Imprimerie de l'Institut Français d'archéologie orientale, 1906.

Spiegelberg 1914 — Die sogenannte Demotische Chronik: des Pap. 215 der Bibliothèque Nationale zu Paris: Neibst den auf der Rückseite des Papyrus stehenden Texten / Hrsg., erk. von W. Spiegelberg. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1914.

Vittmann 1998 — *Vittman G.* Der demotische Papyrus Rylands 9. Teil 2: Text und Übersetzung. Teil II: Kommentare und Indizes. Wiesbaden: Harrassowitz, 1998.

Zotenberg 1883 — Chronique de Jean, évêque de Nikiou: Texte éthiopien / Publ. et trad. par H. Zotenberg. Paris: Imprimerie Nationale, 1883.

Литература

Банщикова 2015 — *Банщикова А. А.* Переломные эпохи в исторической традиции и сознании древних египтян: По источникам конца II тыс. до н. э. — I тыс. н. э. М.: ЛЕНАНД, 2015.

Борухович 1972 — *Борухович В. Г.* Историческая концепция египетского логоса Геродота // Античный мир и археология: Межвуз. науч. сб. Вып. 1 / [Под ред. В. Г. Боруховича]. [Саратов]: Изд-во Саратовского ун-та, 1972. С. 66–77.

Вейнберг, Свенцицкая 1984 — *Вейнберг И. Л., Свенцицкая И. С.* Проблемы древнеближневосточного и эллинистического общества в исследованиях П. Бриана // Вестник древней истории. 1984. № 1. С. 178–185.

Ладынин 2006 — *Ладынин И. А.* Легенда о египетской царевне Нитетис (Hdt. III.1–2; Athen. XIII.560D–F) в политико-историческом контексте VI в. до н. э. // Античный мир и археология: Межвуз. сб. науч. тр. Вып. 12 / [Ред. кол.: В. Г. Борухович и др.]. Саратов: Науч. книга, 2006. С. 33–42.

Ладынин 2017 — *Ладынин И. А.* Начало македонского времени в категориях мировоззрения древних египтян конца IV — начала III в. до н. э.: Дис. ... д-ра ист. наук / Моск. гос. ун-т им. М. В. Ломоносова. Т. 1. М., 2017.

Ладынин 2019 — *Ладынин И. А.* Античная традиция о кощунствах Артаксеркса III против священных животных и вопрос о ее датировке // Восток, Европа и Америка в древности. Вып. 4: Сборник науч. тр. Сергеевских чтений на кафедре истории древнего мира исторического факультета МГУ имени М. В. Ломоносова / Гл. ред. И. А. Ладынин. М.; СПб.: Изд-во РХГА, 2019. С. 5–18.

Ладынин 2022 — *Ладынин И. А.* Птолемей, сын Лага, и жрецы Буто. «Стела сатрапа» (Египетский музей, Каир, 22182): Иероглифический текст, перевод и комментарий. М.; СПб.: Изд. дом РХГА, 2022.

Ладынин, Немировский 2004 — *Ладынин И. А., Немировский А. А.* Поход Навуходоносора II на Египет 567 г. до н. э. в сведениях египетской и ветхозаветной традиций (Предварительные замечания) // Культурное наследие Египта и Христианский Восток. Т. 2 / Отв. ред. Э. Е. Кормышева. М.: ИВ РАН, 2004. С. 63–76.

Певзнер 1974 — *Певзнер С. Б.* Рассказ ибн ʻАбд ал-Хакама о древней истории Египта // Письменные памятники Востока: Историко-филологические исследования: Ежегодник. 1971 / [Ред. кол.: А. С. Тверитинов и др.]. М.: Наука — Гл. ред. вост. лит., 1974. С. 62–85.

Холод 2022 — *Холод М. М.* Александр Великий в «Хронике» Иоанна Никиуского // Мнемон. Исследования и публикации по истории античного мира. Т. 22. № 1–2. 2022. С. 297–317. https://doi.org/10.25990/mnemon.wst4-yp51.

Холод 2023 — *Холод М. М.* Иоанн Никиуский о царе Камбисе: несколько замечаний // Proslogion: Проблемы социальной истории и культуры Средних веков и раннего Нового времени. Т. 7. № 1. 2023. С. 173–188. https://doi.org/10.24412/2500-0926-2023-71-173-188.

Холод 2024 — *Холод М. М.* Персидский царь Камбис в «Хронике» Иоанна Никиуского // ΣΧΟΛΗ. Философское антиковедение и классическая традиция. Т. 18. № 2. 2024. С. 607–629. https://doi.org/10.25205/1995-4328-2024-18-2-607-629.

Briant 1982 — *Briant P.* Rois, tributs et paysans: Etudes sur les formations tributaires du Moyen-Orient ancien. Paris: Les Belles Lettres, 1982.

Briant 1988 — *Briant P.* Ethno-classe dominante et populations soumises dans l'empire achaemenide: Le cas d'Égypte // Achaemenid History III: Method and theory: Proceedings of the London 1985 Achaemenid History Workshop / Ed. by R. N. Frye, A. Kuhrt, H. Sancisi-Weerdenburg. Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, 1988. P. 137–173.

Butler 1914 — *Butler A. J.* Babylon of Egypt: A study in the history of Old Cairo. Oxford: Clarendon Press, 1914.

Cruz-Uribe 1986 — *Cruz-Uribe E.* Notes on the Coptic Cambyses Romance // Enchoria. Vol. 14. 1986. P. 51–56.

Dillery 2005 — *Dillery J.* Cambyses and the Egyptian *Chaosbeschreibung* tradition // The Classical Quarterly. Vol. 55. No. 2. 2005. P. 387–406.

Elagina 2018 — *Elagina D.* Chronicle of John of Nikiu: Text and translation (Introduction and chapters 1–80): Diss. / Univ. of Hamburg. Hamburg, 2018.

Habaj 2018 — *Habaj M.* Some notes on the historical background of the *Cambyses Romance* // Вестник древней истории. Т. 78. № 3. 2018. С. 629–643. https://doi.org/10.31857/S032103910001267-6.

Jansen 1950 — *Jansen H.* The Coptic story of Cambyses' invasion of Egypt: A critical analysis of its literary form and its historical purpose. Oslo: Dybwad, 1950.

Lloyd 1982 — *Lloyd A. B.* The inscription of Udjahorresnet: A collaborator's testament // Journal of Egyptian Archaeology. Vol. 68. 1982. P. 166–180.

Posener 1936 — *Posener G.* La première domination perse en Égypte: Recueil d'inscriptions hiéroglyphiques. Le Caire: L'Institut français d'archéologie orientale, 1936.

Schäfer 1899 — *Schäfer H.* Bruchstück eines koptischen Romans über die Eroberung Aegyptens durch Kambyses. Berlin: Akademie der Wissenschaften, 1899.

Schwartz 1949 — *Schwartz J.* Les conquérants perses et la litérature égyptienne // Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale. T. 48. 1949. P. 65–80.

Sheehan 2010 — *Sheehan P.* Babylon of Egypt: The archaeology of Old Cairo and the origins of the city. Cairo; New York: The American Univ. in Cairo Press, 2010.

Thiers 1995 — *Thiers C.* Civils et militaires dans les temples. Occupation illicite et expulsion // Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale. Vol. 95. 1995. P. 493–516.

Venticinque 2006 — *Venticinque P. F.* What's in a name? Greek, Egyptian and Biblical traditions in the *Cambyses Romance* // Bulletin of the American Society of Papyrologists. Vol. 43. 2006. P. 139–158.

References

Banshchikova A. A. (2015). *Perelomnye epokhi v istoricheskoi traditsii i soznanii drevnikh egiptian: Po istochnikam kontsa II tys. do n. e. — I tys. n. e.* [Crucial periods in ancient Egyptian tradition and historical consciousness: From the sources of the late second millennium B. C. to the sources of the first millennium A. D.]. LENAND. (In Russian).

Borukhovich, V. G. (1972). Istoricheskaia kontseptsiia egipetskogo logosa Gerodota [The historical concept of Herodotus' Egyptian logos]. In V. G. Borukhovich (Ed.). *Antichnyi mir i arkheologiia: Mezhvuzovskii nauchnyi sbornik* (Vol. 1, pp. 66–77). Izdatel'stvo Saratovskogo universiteta. (In Russian).

Briant, P. (1982). *Rois, tributs et paysans: Etudes sur les formations tributaires du Moyen-Orient ancien*. Les Belles Lettres.

Briant, P. (1988). Ethno-classe dominante et populations soumises dans l'empire achaemenide: Le cas d'Égypte. In R. N. Frye, A. Kuhrt, & H. Sancisi-Weerdenburg (Eds.). *Achaemenid History III: Method and theory: Proceedings of the London 1985 Achaemenid History Workshop* (pp. 137–173). Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten.

Butler, A.J. (1914). *Babylon of Egypt: A study in the history of Old Cairo*. Clarendon Press.

Cruz-Uribe, E. (1986). Notes on the Coptic Cambyses Romance. *Enchoria, 14*, 51–56.

Dillery, J. (2005). Cambyses and the Egyptian *Chaosbeschreibung* tradition. *The Classical Quarterly, 55*(2), 387–406.

Elagina, D. (2018). *Chronicle of John of Nikiu: Text and translation (Introduction and chapters 1–80)* (Diss., Univ. of Hamburg).

Habaj, M. (2018) Some notes on the historical background of the *Cambyses Romance*. *Vestnik drevnei istorii, 78*(3), 629–643. https://doi.org/10.31857/S032103910001267-6.

Jansen, H. (1950). *The Coptic story of Cambyses' invasion of Egypt: A critical analysis of its literary form and its historical purpose*. Dybwad.

Kholod, M. M. (2022). Aleksandr Velikii v "Khronike" Ioanna Nikiuskogo [Alexander the Great in the Chronicle by John of Nikiu]. *Mnemon. Issledovaniia i publikatsii po istorii antichnogo mira, 22*(1–2), 297–317. https://doi.org/10.25990/mnemon.wst4-yp51. (In Russian).

Kholod, M. M. (2023). Ioann Nikiuskii o tsare Kambise: neskol'ko zamechanii [John of Nikiu on the King Cambyses: Some notes]. *Proslogion: Problemy sotsial'noi istorii i kul'tury Srednikh vekov i rannego Novogo vremeni, 7*(1), 173–188. https://doi.org/10.24412/2500-0926-2023-71-173-188. (In Russian).

Kholod, M. M. (2024). Persidskii tsar' Kambis v "Khronike" Ioanna Nikiuskogo [The Persian king Cambyses in the Chronicle of John of Nikiu]. *ΣΧΟΛΗ. Filosofskoe antikovedenie i klassicheskaia traditsiia, 18*(2), 607–629. https://doi.org/10.25205/1995-4328-2024-18-2-607-629. (In Russian).

Ladynin, I. A. (2006). Legenda o egipetskoi tsarevne Nitetis (Hdt. III.1–2; Athen. XIII.560D–F) v politiko-istoricheskom kontekste VI v. do n. e. [The legend about the Egyptian princess Nitetis (Hdt. III.1–2; Athen. XIII.560D–F) in the political and historical context of the VI century B. C. E.]. In V. G. Borukhovich et al. (Eds.). *Antichnyi mir i arkheologiia: Mezhvuzovskii sbornik nauchnykh trudov* (Vol. 12, pp. 33–42). Nauchnaia kniga. (In Russian).

Ladynin, I. A. (2017). *Nachalo makedonskogo vremeni v kategoriiakh mirovozzreniia drevnikh egiptian kontsa IV — nachala III v. do n. e.* [The beginning of the Macedonian period in ancient Egyptian worldview categories (end of the 4th — beginning of the 3rd century B. C. E.)] (Dr. Sci. (History) Dissertation, Lomonosov Moscow State University) (Vol. 1). (In Russian).

Ladynin, I. A. (2019). Antichnaia traditsiia o koshchunstvakh Artakserksa III protiv sviashchennykh zhivotnykh i vopros o ee datirovke [The classical tradition of Artaxerxes III's blasphemies against sacred animals and the dating of it]. In I. A. Ladynin (Ed.). *Vostok, Evropa i Amerika v drevnosti, Vol. 4: Sbornik nauchnykh trudov Sergeevskikh chtenii na kafedre istorii drevnego mira istoricheskogo fakul'teta MGU imeni M. V. Lomonosova* (pp. 5–18). Izdatel'stvo RKhGA. (In Russian).

Ladynin, I. A. (2022). *Ptolemei, syn Laga, i zhretsy Buto. "Stela satrapa" (Egipetskii muzei, Kair, 22182): Ieroglificheskii tekst, perevod i kommentarii* [Ptolemy, son of Lagus, and the priests of Buto. The satrap stela (Egyptian Museum, Cairo, 22182): Hieroglyphic Text, Translation and Commentary]. Izdatel'skii dom RKhGA. (In Russian).

Ladynin I. A., & Nemirovsky, A. A. (2004). Pokhod Navukhodonosora II na Egipet 567 g. do n. e. v svedeniiakh egipetskoi i vetkhozavetnoi traditsii (Predvaritel'nye zamechaniia) [The campaign of Nebuchadnezzar II against Egypt in 567 B. C. in the light of the Egyptian evidence and the Old Testament (preliminary remarks)]. In: E. E. Kormysheva (Ed.). *Kul'turnoe nasledie Egipta i Khristianskii Vostok* (Vol. 2, pp. 63–76). IV RAN. (In Russian).

Lloyd, A. B. (1982) The inscription of Udjahorresnet: A collaborator's testament. *Journal of Egyptian Archaeology, 68*, 166–180.

Pevzner, S. B. (1974). Rasskaz ibn Abd al-Khakama o drevnei istorii Egipta [Ibn 'Abd al-Khakam on the History of Egypt]. In: A. S. Tveritinov et al. (Ed.). *Pis'mennye pamiatniki Vostoka: Istoriko-filologicheskie issledovaniia: Ezhegodnik. 1971* (pp. 62–85). Nauka — Glavnaia redaktsiia vostochnoi literatury. (In Russian).

Posener, G. (1936). *La première domination perse en Égypte: Recueil d'inscriptions hiéroglyphiques*. L'Institut français d'archéologie orientale.

Schäfer, H. (1899). *Bruchstück eines koptischen Romans über die Eroberung Aegyptens durch Kambyses*. Akademie der Wissenschaften. (In German).

Schwartz, J. (1949). Les conquérants perses et la litérature égyptienne. *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale, 48*, 65–80.

Sheehan, P. (2010). *Babylon of Egypt: The archaeology of Old Cairo and the origins of the city*. The American Univ. in Cairo Press.

Thiers, C. (1995). Civils et militaires dans les temples. Occupation illicite et expulsion. *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, 95*, 493–516.

Veinberg, I. L., & Sventsitskaia, I. S. (1984). Problemy drevneblizhnevostochnogo i ellinisticheskogo obshchestva v issledovaniiakh P. Briana [Issues of ancient Near East and Hellenistic societies in works of P. Briant]. *Vestnik drevnei istorii, 1984*(1), 178–185. (In Russian).

Venticinque, P. F. (2006). What's in a name? Greek, Egyptian and Biblical traditions in the *Cambyses Romance*. *Bulletin of the American Society of Papyrologists, 43*, 139–158.

Информация об авторе

Денис Александрович Изосимов
младший научный сотрудник, Институт всеобщей истории РАН, научный коллектив по проекту РНФ 24-18-00378
Россия, 119334, Москва, Ленинский пр-т, д. 32а
младший научный сотрудник, Центр археологии доисламского Востока, Институт востоковедения РАН
Россия, 107031, Москва, ул. Рождественка, д. 12, стр. 1
✉ *DenLore@yandex.ru*

Information about the author

Denis Aleksandrovich Izosimov
Junior Research Fellow, Institute of World History of the Russian Academy of Sciences, research group for the project of the Russian Science Foundation 24-18-00378
Russia, 119334, Moscow, Leninsky Prospekt, 32a
Junior Research Fellow, Centre of Pre-Islamic East Archaeology, Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences
Russia, 107031, Moscow, ul. Rozhdestvenka, 12, Bld. 1
✉ *DenLore@yandex.ru*

А. А. Банщикова [ab]
https://orcid.org/0000-0001-6130-3417
✉ *senet_m_ta@mail.ru*
[a] *Институт всеобщей истории РАН (Россия, Москва)*
[b] *Институт Африки РАН (Россия, Москва)*

Золотой петушок, медный гусь, каменный ворон: волшебные статуи в средневековом арабо-мусульманском нарративе о Древнем Египте

Аннотация. На материале обширной компиляции Псевдо-Масуди «Сокращение [сокращенное изложение] диковин [Египта]» (первая четверть II тыс.) исследовано представление арабо-мусульманской традиции (т. е. в первую очередь арабоязычных исламизированных египтян Средневековья) о древнеегипетских статуях и их магических свойствах. Выявлены и классифицированы различные группы статуй в этой традиции по их изобразительным и функциональным признакам. Функции статуй в высокой степени воспроизводят соответствующие клише в древнеегипетской литературной традиции и реальной ритуальной практике при дополнении и модификации их средствами литературно-сказочной фантастики в сочетании с впечатлениями от многочисленных древних статуй, доступных взгляду в Египте, хотя и переставших быть объектами действующих культурных практик. Меньше воспроизводится та часть древнеегипетских литературных клише, где как материал скульптур фигурирует воск или глина, а не камень (каменные статуи наблюдались реально). Более прямые древнеегипетские реликты можно увидеть в примерах, где волшебные статуи отличаются от остальных по образу действия, коррелирующему с древнеегипетскими магическими практиками. Материал подтверждает непрерывность культурной истории от древних египтян к их прямым средневековым арабизированным и исламизированным потомкам.

Ключевые слова: Египет, исламско-египетская традиция, копты, магические статуи, Псевдо-Масуди, «Сокращенное [изложение] диковин», ритуал

Благодарности. Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда в рамках проекта № 24-18-00378 «Происхождение и состав позднеантичной и средневековой картины прошлого Ближнего Востока и Эгеиды в древнейший (доахеменидский) период», https://rscf.ru/project/24-18-00378/.

Для цитирования: *Банщикова А. А.* Золотой петушок, медный гусь, каменный ворон: волшебные статуи в средневековом арабо-мусульманском нарративе о Древнем Египте // Шаги/Steps. Т. 12. № 1. 2026. С. 77–98. EDN: DWBSRS.

Поступило 18 октября 2024 г.; принято 28 января 2026 г.

© А. А. БАНЩИКОВА, 2026

A. A. Banshchikova [ab]

https://orcid.org/0000-0001-6130-3417
✉ *senet_m_ta@mail.ru*
[a] *Institute of World History of the Russian Academy of Sciences (Russia, Moscow)*
[b] *Institute for African Studies of the Russian Academy of Sciences (Russia, Moscow)*

Golden cockerel, brass goose, stone raven: Magical statues in a medieval Arab-Islamic narrative on Ancient Egypt

Abstract. Based on a study of an extensive compilation by Pseudo-Masudi, "Abridgement of the Curiosities [of Egypt]" (first quarter of the 2nd millennium AD), this article examines the understanding of the Arab-Muslim tradition (i. e., primarily the Arabic-speaking Islamized Egyptians of the Middle Ages) of ancient Egyptian statues and their magical features. Various groups of statues in this tradition are identified and classified according to their functional and other traits. The functions of the statues reproduce, to a high degree, the corresponding clichés in the ancient Egyptian literary tradition and actual ritual practice, developing them through literary and fairy-tale fantasy, in combination with impressions of the numerous ancient statues easily visible in Egypt, even though they had ceased to be objects of active cultural practices. Less reproduced is that part of ancient Egyptian literary clichés where wax or clay, rather than stone, is used as the material for sculptures (stone statues were observed in reality). More direct ancient Egyptian relics can be seen in examples where magic statues differ from the rest in their mode of action, correlating with ancient Egyptian magical practices. This material confirms the continuity of cultural history from the ancient Egyptians to their direct medieval Arabized and Islamized descendants.

Keywords: Egypt, Islamic-Egyptian tradition, Copts, magic statues, Pseudo-Masudi, *L'abrege des merveilles*, rites

Acknowledgments. The research is sponsored by the grant 24-18-00378 of the Russian Science Foundation "The Origin and the Contents of the Late Antique and Medieval Picture of the Near Eastern and Aegean Past in the Earliest (pre-Achaemenid) Period", https://rscf.ru/project/24-18-00378/.

To cite this article: Banshchikova, A. A. (2026). Golden cockerel, brass goose, stone raven: Magical statues in a medieval Arab-Islamic narrative on ancient Egypt. *Shagi / Steps*, *12*(1), 77–98. EDN: DWBSRS. (In Russian).

Received October 18, 2024; accepted January 28, 2026

© A. A. BANSHCHIKOVA, 2026

EDN: DWBSRS

История Египта представляет собой один из уникальных примеров достаточно хорошо документированной непрерывной эволюции одного этнокультурного комплекса на протяжении нескольких тысяч лет. Это открывает расширенные возможности для изучения того, как древние реалии и фольклор преломляются, в том числе на протяжении целых тысячелетий, в более позднем восприятии своего прошлого людьми той же этнокультурной общности.

Для Египта последняя стадия эволюции этого восприятия зафиксирована в арабо-египетской традиции (с VIII–IX вв.) о древнем прошлом страны, представленной примерно у двух десятков арабоязычных исламских авторов, главным образом родившихся или работавших в Египте[1]. Эта традиция содержит особую — целостную, последовательную и весьма подробную, хотя и ярко легендаризованную версию истории Древнего Египта, причем сюжеты и детали этой версии часто не имеют аналогов в других известных нам источниках (т. е. не дошли иначе, как в передаче указанных текстов). Арабоязычные историки сформировали особый жанр — *фада'ил* (досл. «достоинства», «преимущества», более точный контекстуально перевод — «достопримечательности», «достопамятные вещи») Мисра (т. е. Египта) (см., например: [Haarmann 1980: 57–60; Sijpesteijn 2011: 87–89, 100]). В историко-географических арабских сочинениях этот жанр освещает подвиги и памятные события, случившиеся при утверждении ислама в соответствующем регионе, однако *фада'ил* арабо-египетских историков посвящены почти исключительно домусульманской истории Египта и подчеркивают величие свершений египтян того времени [Ибн ʻАбд ал-Хакам 1985: 356, примеч. 12; Бойко 1991: 10–12; Певзнер 1974: 73–75].

Как выясняется, арабо-египетская традиция передает прежде всего представления коренных египтян (в том числе среды, производящей историко-литературные композиции, и носителей учености) о своей истории, существовавшие на момент арабского завоевания и в первые века после него — т. е. в предысламский коптский период развития египетской культуры вплоть до его конца (см.: [Бойко 1982; Банщикова 2007; 2015]). В ученую исламскую арабоязычную традицию материал этих представлений попадал как через представителей той непрерывно растущей части египтян, что принимала ислам и переходила на арабский язык, так, параллельно, и от египтян, сохранявших христианство (коптов исламского времени). Доисламское коптское происхождение большинства сюжетов и мотивов арабо-египетской традиции о прошлом Египта устанавливается по отсутствию для них коранических и иных неегипетских источников и наличию параллелей в известном доарабском египетском материале (в том числе в античной его рецепции) и в реальных фактах египетской

[1] Об этой традиции в целом см.: [Wiet 1953: 16–29; Cook 1983; El-Daly 2005; Банщикова 2015: 19–22, 46–79, 101–102, 133–138; Немировский 2022: 177–188].

истории [Банщикова 2015: 46–79, 101–102, 133–138; Немировский 2022]. К тому же во многих арабских трудах прямо указывается: «И об этом у коптов есть присловье...» [Ибн ʻАбд ал-Хакам 1985: 50], «Согласно коптским книгам...» [Carra de Vaux 1898: 165, 201, 203, 249 и др.].

Яркие материальные памятники древнеегипетской культуры — пирамиды, Большой сфинкс, гигантские изваяния, заброшенные за века до арабского завоевания храмы, надписи забытым еще в IV в. письмом, — весьма интересовали средневековых египтян в целом и средневековых египетских и неегипетских исламских исследователей их прошлого, записавших в итоге многочисленные версии появления той или иной достопримечательности [Fodor 1970; 1988; Haarmann 1980; 1991; 1996; Cook 1983; El-Daly 2003; 2005; Smith 2007] и рассказы, посвященные *Фирʻауну* — некоему собирательному образу ряда правителей Нового царства [Fodor 1975; Hirschler 2010; Ormsby 2004].

В данной работе наше внимание привлекает относящийся к этому кругу материалов и весьма часто встречающийся в арабоязычных источниках сюжет: появившиеся при древних царях Египта статуи (реже рельефы, изображения), которые сверхъестественным образом решали различные проблемы и тяжбы, от самых масштабных (защита страны от внешней угрозы) до индивидуальных (избавление от печали и горя конкретного человека)[2]. При этом в некоторых случаях статуя остается неподвижной и о совершении волшебных (магических) действий люди узнают по результату, а в некоторых — двигается, выполняя свою задачу и демонстрируя людям свое могущество непосредственно. Более того, движущиеся статуи могут разговаривать, отвечать на вопросы, давать советы и даже обучать некоторым наукам. У этого топоса в целом имеются бесспорные древнеегипетские корни — в Египте с глубокой древности существовали представления об исполненных «сверхъестественной» (при всей условности этого термина применительно к египетской домонотеистической картине мира) силы статуях богов и магических фигурках (см. литературу, указанную ниже). Наша цель — представить сводку данных по бытованию этого топоса в исламской традиции о Египте по одному из самых репрезентативных ее памятников, «Сокращению [сокращенному изложению] диковин» (см. ниже; до сих пор таких сводок не делалось, и весь этот материал вообще не привлекал специального внимания, хотя он имеет большую ценность для сравнительного исследования, не только египтологического) и сделать некоторые выводы о его соотношении с древнеегипетскими практиками и представлениями.

[2] Арабские названия для статуй рассматриваются и приводятся самим автором, см.: [Carra de Vaux 1898: 345]. В этой статье мы намеренно выводим из обсуждения нарративы о Большом сфинксе, колоссах Мемнона и других выдающихся памятниках, требующие отдельного исследования, и рассмотрим только примеры «массовых» статуй, не получивших такой известности; эти примеры составляют достаточно единый корпус.

Описание магических действий, «сверхъестественного» свойственно большинству исламских нарративов, посвященных Древнему Египту, а в ряду всех возможных упоминаний магии и чудес волшебные статуи занимают центральное место. Другие случаи применения магии на порядок менее многочисленны: пожалуй, можно выделить лишь создание защитных талисманов волшебниками. Чтобы представить значимость и силу египетской магии в восприятии других народов, достаточно привести следующие примеры: завоеватель Бахт-Нассар (Навуходоносор) смог вторгнуться в Египет только потому, что нашел способ обезвредить защитные талисманы [Carra de Vaux 1898: 265], а вот более ранние азиаты (в исламской традиции — амалекиты и адиты), по расхожему мнению коптов-христиан исламского времени, напротив, завоевать страну не могли, так как египетская магия была сильнее их армий [Ibid.: 180, 203, 250; Немировский 2022: 233, пункт 10.3]. Последнее, правда, не соответствует действительности (и памяти об азиатском гиксосском завоевании в других изводах египетской традиции), однако прекрасно дополняет прочие рассказы о чудесах Египта, наводящих ужас на соседей [Ибн ʻАбд ал-Хакам 1985: 46-48; Carra de Vaux 1898: 191, 193].

Мы остановимся на сведениях одного источника — сочинения неизвестного нам автора, которое в своих различных рукописях именуется «Китāб ал-ʻаджāʾиб ал-кабӣр» («Большая книга диковин»), «Муχтaṣар ал-ʻаджāʾиб» («Сокращение [сокращенное изложение] диковин») и «Аχбāр аз-замāн» («Известия времени») [Ахбар аз-заман 1938; 1966] (единственное издание сводного, критически подготовленного по разным рукописям текста — в виде французского перевода [Carra de Vaux 1898], который и используется в науке; см.: [Крачковский 1957: 182; Крюков 1983; El-Daly 2005: 185; Le Strange 1898; Maspero 1912; Sezgin 1993; 1994; 2011]). Авторство этого труда приписывалось то Ибрагиму ибн Васиф-шаху — ученому X–XI или XII — начала XIII в., о котором больше ничего точно не известно [Ferré 1991: 139–143; Haarmann 1978: 369, n. 8], то известнейшему арабскому историку и географу X в. Масуди [Cook 1983: 73–77; Haarmann 1976: 180; Sezgin 1967: 334]. О значении этого труда можно судить по тому, что крупнейший исламский автор, писавший о Египте, уроженец последнего Макризи (XV в.) зависит от этого источника и систематически пересказывает его, причем в части египетских древностей изложение «Сокращения диковин» подробнее, чем его собственное повествование.

Волшебные древнеегипетские статуи, фигурирующие в источнике, наделены множеством разных характеристик, различающихся по ряду параметров (назначение; способ действия; внешний облик — антропоморфный или зооморфный, и т. д.); одна из наших целей — выяснить, прослеживаются ли какие-либо закономерности и корреляции в их сочетании. Укажем один аспект, важность которого прямо оговаривается в ряде мест нашего источника, — это соотношение волшебных свойств статуи и технической стороны дела, которая в некоторых случаях освеще-

на в «Сокращении...» специально. Так, в нем описан бассейн из черного оникса, уровень воды в котором никогда не уменьшался. Была построена волшебная машина, которая доставляла воду жителям региона, но уровень воды в бассейне все равно не падал. Жрецы объяснили, что это чудо частично имеет механическую природу (обусловленную близостью моря; солнце высушивало воду, но механические приспособления возвращали ее обратно), частично — магическую, так как вода доставлялась людям благодаря талисманам [Carra de Vaux 1898: 246]. Этот пример уникален тем, что демонстрирует определенный уровень рефлексии средневековых египтян. Ведь в Древнем Египте, с точки зрения обывателей, статуя приводилась в движение исключительно духом, который в нее вошел, хотя технически это могла быть статуя с движущимися членами, дававшая ответ жестом, либо статуя / бюст со специальным слуховым проходом, посредством которого жрец из другого помещения мог тайно давать «ответ бога» [Лурье 1960: 83–85; Ambrosetti 2012: 310; Frankfurter 2010: 538; La Grandeur 2012; Maspero 1914: 126–127; Naville 1909: 249–250]. Вопрос о способе функционирования статуи лежал за пределами древней традиции, главным смыслом для которой была непосредственная демонстрация проявляющейся в статуе божественности. В культуре Древнего Египта было две концепции, напрямую, хотя и по-разному связанные со статуями, волшебные функции которых признавались реальными. (От этого надо отличать «литературное волшебство», т. е. магические действия, которые фигурировали в преданиях, мифах, устных и письменных произведениях художественного творчества, но не считались возможными для людей в текущей действительности и не ожидались в ней от богов, — в противоположность магическим действиям, которые были призваны осуществлять реальные обряды, и тому, что считалось наблюдаемыми в реальности чудесами. Так, египтяне реально практиковали обряды, имевшие целью воздействовать вредоносной магией на их внешних врагов, но колдовство, оживляющее мертвого, по понятным причинам появляется только в сказках, в реальности магических практик, направленных на это, не существовало.)

Первая из названных концепций касалась фигурок-ушебти, помещаемых вместе с покойным в захоронение, чтобы покойный мог избежать в загробном мире тяжелой работы, которая была необходима для его блага даже после смерти; считалось, что хозяин гробницы использовал эти фигурки, которые посредством заклинаний и молитв должны были исполнять работу вместо него [Budge 1898: 27]. Вторая концепция относилась к судебным оракулам, к которым прибегали жрецы для выяснения «воли бога». Во дворе храма или перед статуей божества во время процессии зачитывались заранее заготовленные вопросы, а решение выдавалось жестом, движением статуи бога. Кроме того, в эллинистическое и римское время существовал оракул, дававший ответ голосом, для чего в бюсте божества был проделан сквозной канал [Лурье 1960: 83–85]. Даже для тех,

кто был осведомлен о технических средствах осуществления таких оракулов, это не отменяло представления об их божественном источнике. Наконец, статуи богов и царей наделялись общими охранными и благодетельными свойствами.

Напротив, средневековая традиция египтян уже отделяет волшебные свойства статуи от технических и природных, «неволшебных» факторов, способных приводить ее в движение. При этом имеются примеры, когда неясно, каким же образом действует статуя — магическим или техническим [Carra de Vaux 1898: 185–86, 220–221]. Более того, целый ряд статуй движется вслед за солнцем, за ветрами, меняет положение согласно сторонам света или временам года [Ibid.: 186, 221, 238, 353–54]: создается впечатление, что это скорее механические объекты. К этой группе можно отнести и статуи, издающие свист, так как это могло происходить и механически, за счет силы ветра в сочетании с проделанными в статуе отверстиями (например, [Ibid.: 270]). Подобные случаи выведены за рамки данной работы; мы сосредоточимся только на примерах статуй с выраженными «сверхъестественными» свойствами.

В зависимости от назначения и функций волшебных статуй их можно разделить на несколько групп (для каждой ниже оговаривается облик попадающих в нее статуй).

(1) Охранно-останавливающие статуи (в виде человека[3], животного, в том числе птицы, дерева) и примыкающие к этой группе типы:

(1^1) статуи-апотропеи против морских чудовищ и наплывов песка (по египетским представлениям, эти функции взаимосвязаны) (антропоморфные и в форме отгоняемых чудовищ);

(1^2) статуи против животных, в том числе птиц, — привлекающие зверей и птиц для их поимки или убиения людьми (1^2а) и отгоняющие или убивающие их (1^2б) (и те и другие — в форме соответствующих зверей и птиц, за одним возможным исключением — [Carra de Vaux 1898: 242–243], см. ниже).

(2) Предупреждающие статуи (в форме птиц).

(3) Извещающие и разговаривающие статуи (в форме людей и птиц).

(4) Статуи-судьи (в форме людей, зверей, птиц, деревьев).

(5) Целительные статуи (антропоморфные).

(6) Хранящие и сообщающие знание статуи (антропоморфные).

(7) Дающие богатство статуи (антропоморфные).

Разделяя статуи по образу действия, мы получим другие категории: подвижные статуи; неподвижные и не обнаруживающие доступных наблюдению непосредственных действий, в том числе речи; разговаривающие (люди и животные), кричащие (животные, для привлечения внима-

[3] Если форма статуи не уточняется, можно считать ее антропоморфной, поскольку в иных случаях это обязательно оговаривается. Тем более антропоморфными нужно считать статуи с оружием.

ния людей) (ср. [Банщикова 2005]). Дополнительно необходимо учесть, что на некоторые статуи нанесены магические заклинания.

Перечислим конкретные примеры статуй для каждой функциональной группы (число перед каждой вводной — номер страницы по [Carra de Vaux 1898], где упоминается соответствующая статуя).

(1) Охранно-останавливающие статуи

176: Статуи на границах страны, медные, полые внутри и наполненные смолой. Их охранял дух огня. Когда приближался человек с плохими намерениями, они извергали огонь из ртов и сжигали его.

209: Идолы-хранители пирамиды (царя Сурида). Идол восточной пирамиды — полосатый черно-белый, с открытыми сверкающими глазами. Он восседал на троне и держал в руках копье определенного вида. Когда на него смотрел человек, идол испускал ужасный крик, и человек лишался чувств, падал без сознания и умирал. Идол западной пирамиды — из полосатого кремня, стоящий со змеей на голове, также держал в руках копье определенного вида. Когда к нему приближался человек, змея прыгала, обвивалась вокруг шеи и душила. После этого она возвращалась на свое место. Идол цветной пирамиды — небольшой идол из аэтита (камня Эль-Бахта), стоящий на пьедестале. Он притягивал к себе человека, который на него смотрел, и не отпускал его, пока тот не умирал.

238: Медный столб с птицей: когда дикие животные, в том числе львы и скорпионы, приближались к городу, птица приводила воздух в сильное движение, и, напуганные воздушным потоком, опасные животные обращались в бегство.

238: Стеклянный идол на вершине маяка, держащий в руках лук. Когда чужак подходил к этому идолу, он не мог сдвинуться с места, пока горожане не приходили его освободить. Этот идол поворачивался вслед за ветрами.

240: На входе в свод погребения стояли две медные статуи устрашающего вида, вооруженные сияющими мечами. Перед ними располагалась плита, через которую нужно было пройти, чтобы попасть внутрь погребения. Когда человек наступал на плиту, она приводила в движение статуи — они пронзали человека мечами и убивали его.

245: Мост через Нил в Нубии, обрамленный четырьмя статуями, расставленным согласно сторонам света, каждая из них держала меч и пронзала тех, кто приближается с соответствующей стороны. Указывается, что они существовали долгое время, прежде чем их ниспровергли.

278: Во внутренней части погребения были расположены движущиеся статуи (они двигались по каналам с водой), держащие в руках мечи, которыми они убивали всех, кто пытался проникнуть в гробницу.

238: На входе в каждые ворота города было по медной статуе. Когда к воротам приближался чужестранец, он погружался в глубокий сон, пока не приходили стражи и не будили его ударами, иначе он так и умирал во сне.

264–265: Четверка ворот в город Утиратис с изображениями орла, быка, собаки и льва. Жрецы с помощью магических процедур пригласили духов в эти изображения, и они заговорили. Они не позволяли чужестранцу войти в город, пока он не получал разрешения у стражей.

356: Стену города украшали изображения-«идолы» орлов и всадников с мечами, которые смотрели за пределы города (видимо, они играли не описанную конкретно сторожевую роль; названным «идолам» орлов приносили в жертву живых орлов, окропляя кровью последних эти изображения). Кроме того, ворота охраняли магические скорпионы, которые останавливали чужаков, если тех не сопровождали горожане.

170: Когда царь Шаун (Шаван) создал город Утиратис, на каждом из четырех ворот этого города, которые соответствовали сторонам света, он поместил изображение животного или птицы: орла, грифа, льва и собаки. Он поручил заботу о безопасности города духам. Они предупреждали его, если приближался кто-то чужой, и тот не мог войти, не получив разрешения.

169: Женщина по имени Бедра (Бадура, Надура) из царской семьи, сведущая в колдовстве, создала множество талисманов и храмов, а также разговаривающие статуи в Мемфисе. Она создала талисман, который не давал диким зверям и птицам пить воду из Нила, отчего они во множестве умирали от жажды.

175–176: Царь Некраус (Бекраус) поставил две статуи из черного камня на входе в город: если хотел войти вор, он проходил между ними, и они навсегда запирали его между собой, лишая возможности двигаться, пока он не умирал.

268: Город, построенный царем Менакиусом, охраняли восемьдесят защитных идолов. Каждый держал в руках различные виды оружия, и на них были написаны их свойства.

(1[1]) Статуи против морских чудовищ и наплывов песка

243–244: Когда песок стал заносить дома, царь Эль-Будашир поставил статую из черного гранита, держащую в руках корзину и железный совок. Статуя была раскрашена, а на ее руках и ногах были написаны заклинания. Лицо ее смотрело на запад, откуда приходил песок. После этого ущерб для жителей прекратился, а песок в Западной пустыне стал формировать дюны.

333–334: Борьба с морскими чудовищами. Их нужно выманить на поверхность моря с помощью камешков с заклинаниями, зарисовать, отлить их статуи из золота, меди или сделать из камня. Когда чудовища увидят их, они испугаются и больше не придут.

245: Идол на вершине маяка с протянутыми руками показывал, какую границу песок и морские чудовища не должны переходить. На груди идола была указана дата его возведения.

(1[2]) Статуи против животных, включая птиц

Подгруппа (1[2]а) — статуи, привлекающие животных, включая птиц (для их поимки или убиения людьми)

272: Бассейн, вокруг которого были расположены идолы из разноцветных камней, изображавшие животных, в том числе рептилий и птиц. Каждый из них привлекал то животное, которое изображал, и позволял его поймать.

285: Изображения рептилий, лягушек, скарабеев, скорпионов, мух и различных прочих насекомых, которые привлекали соответствующих существ и гипнотизировали их, пока те не умирали или пока не приходили люди, чтобы их убить.

Подгруппа (1[2]б) — статуи, отгоняющие и убивающие животных, включая птиц

184: Царь Луджим построил четыре маяка в окрестностях Эмсуса, и на вершине каждого из них находилось изображение ворона, который держал в лапах атакующую его змею. После этого египтяне больше не страдали от этих птиц.

243: Дерево мести. Ворон выклевал глаз маленькому сыну жреца, и тот создал медную скульптуру — дерево с сидящим на нем вороном, у которого в клюве была змея. На спине ворона были написаны заклинания. Вороны во множестве падали на землю вокруг этого дерева и умирали либо ожидали, пока их убьют подошедшие люди. Дерево было столь могущественно, что этот вид птиц вымер вплоть до Сирии.

242–243: Волшебное дерево против диких зверей. Дерево из меди парализовало животных, которые к нему подходили, пока люди не приходили, чтобы их убить. Один из соседних царей хитростью похитил это дерево, но после того как его переместили, оно потеряло свои волшебные свойства, так как только египтяне знали соответствующие заклинания. (По контексту ясно, что сила медного дерева должна была поддерживаться произнесением заклинаний. Отталкиваясь от аналогии с вышеупомянутым деревом из меди против воронов, описанном в источнике рядом с обсуждаемым деревом против зверей, можно предположить, что и на этом последнем были изображения животных с начертанными на них заклинаниями.)

(2) Предупреждающие статуи

193: В столице на колоннах была установлена сидящая медная утка, которая била крыльями и кричала, когда подходил враг.

214: В квадратном зале пирамиды на зеленом постаменте стоял петух из драгоценного камня, его глаза освещали весь зал. Если кто-либо приближался к нему, он испускал ужасный крик.

267: Когда чужак хотел войти в город, медный гусь кричал и бил крыльями. Таким образом горожане были предупреждены о его приходе и либо приглашали его в город, либо оставляли снаружи.

(3) Извещающие и разговаривающие статуи

176: Статуя из меди на вершине маяка, располагавшаяся настолько высоко, что она была в облаках. Когда был нужен дождь, люди могли получить его благодаря этой статуе.

185–186: Царь Хаслим был первым, кто соорудил ниломер для измерения уровня воды. На берегу Нила был построен дом из кристаллов, а в нем находился небольшой бассейн из меди, объем воды в котором был известен. На краю бассейна он расположил двух медных орлов — самца и самку. В сезон паводка если свистел орел-самец, значит, воды было достаточно или даже избыточно. Если свистела самка, значит, был недостаток. Каждый палец воды в этом бассейне соответствовал одному локтю воды в Ниле.

220–221: Медный маяк, украшенный фигурой — головой человека (не вполне ясно, волшебная она была или механическая). Каждый час голова издавала крик, так люди узнавали, что час сменился.

274–275: С внутренней части ворот в город были расположены два медных идола духов (шайтанов). Когда в город приходил хороший человек, идол справа улыбался, когда входил злой человек, идол слева плакал.

336: Каменный ворон: он кричал, когда ему задавали вопросы, и отвечал на них.

181: Мисраим установил идол Солнца, на котором записал историю своего правления, в том числе то, что он создавал действенные талисманы и изображения, которые разговаривали.

265: Храм с четырьмя вратами, с вырезанным на каждой колонне ликом, который мог говорить. Можно было понять его слова — лик рассказывал о различных событиях (т. е. выступал как оракул).

270: На вершине маяка располагалась статуя из черного гранита, поворачивавшаяся вслед за солнцем. Вокруг купола были идолы из драгоценных материалов, свистевшие и кричавшие на разные лады.

316: Говорящий идол из Индии, золотой, украшенный драгоценными камнями. Его привезли оттуда, построили для него храм и дали для службы ему индийского жреца. Идол отвечал на все вопросы египтян.

167: Жрец Шимун умел создавать фигурки из огня, произнеся над ним несколько заклинаний. Он жил в храме звезд, где были говорящие фигуры Солнца и Луны. Также там была статуя из зеленого материала, которая смеялась.

(4) Статуи-судьи

166: Царь Арбак создал статую из черного кремня, называемую Абд Кронос, служитель Сатурна. Перед ней рассматривались тяжбы, и тот, кто был неправ или виновен, не мог подняться и сдвинуться с места до тех пор, пока не приговаривал сам себя к какому-либо наказанию, так что некоторые люди оставались там по году и больше. Если же человек не имел никакой вины и обращался к этой статуе с просьбой или желанием что-

либо получить, то он должен был провести возле нее ночь, смотря на звезды, молясь и повторяя имя Арбака. Наутро желаемое появлялось у дверей его дома.

166: Царь Арбак создал дерево из желтой меди, ветви которого были острыми, как гарпуны. Если виновный в чем-либо человек обращался к царю, ветви этого дерева хватали его и не отпускали до тех пор, пока он не признавался в своем преступлении и не обещал все искупить.

198–199: Изображения на пяти из семи врат семиугольного храма пар животных (на первых вратах — лев и львица, далее бык и корова, самец и самка свиньи, баран и овца, лис и лиса). Каждые врата предназначались для людей определенного сословия, начиная с царского рода. Изображения хватали и сжимали людей, виновных в преступлениях (самец хватал мужчин, самка — женщин), пока те не признавались в своих проступках. Если человек был невиновен, не происходило ничего; в противном случае его ноги подкашивались, язык переставал шевелиться и сам он не мог больше двигаться, пока не воздаст по справедливости своему обвинителю.

256–257: Птица с распростертыми крыльями, располагавшаяся на колонне в центре города. Когда женщина или мужчина, виновные в прелюбодеянии, проходили мимо нее, то они вынуждены были сознаться в своем преступлении. Люди, опасаясь такого испытания, воздерживались от прелюбодеяний. Идол существовал, пока одна из жен царя, виновная в прелюбодеянии и боящаяся наказания, хитростью не уговорила его перенести статую во дворец, якобы чтобы царь первым узнавал об измене своих жен. На самом деле статуя просто потеряла свою силу, ибо такие переносы и другие операции с магическими артефактами нельзя производить без предварительных астрологических расчетов.

(5) Целительные статуи

201–202: Статуя кормящей матери. Женщины с любой болезнью дотрагивались до ее тела в соответствующем месте, и болезнь прекращалась. Если пропадало молоко, следовало дотронуться до ее груди. Если женщина хотела привлечь внимание мужа, нужно было дотронуться до лица статуи. Если болел ребенок, нужно было дотронуться до соответствующего места у ребенка на статуе. Если у ребенка был трудный характер, нужно было дотронуться до головы статуи. Если прелюбодейка прикасалась к статуе, та причиняла ей невероятные мучения и она поневоле сознавалась в своем прегрешении.

202: Идол, излечивающий болезни и отравления. Часто для этого требовалось омыть соответствующую часть статуи водой и выпить эту воду.

252: Идол-врач. Любой человек, страдающий от недуга или слабости, мешающей наслаждаться удовольствиями любви, мог дотронуться до этого идола и излечиться.

252: Идол-корова с большим выменем. Она помогала женщинам, у которых иссякло молоко, нужно было просто дотронуться до нее.

256: Идолы, которые могли излечить любую болезнь.

256: Статуя улыбающейся женщины: у всякого, кто проходил мимо нее, проходили печали.

(6) Хранящие и сообщающие знание статуи

266: У каждых из ворот города стояла статуя монаха, державшая в руке исписанный лист со сведениями о какой-либо науке. Тот, кто хотел овладеть этой наукой, касался руки статуи, а потом своей груди, и наука переходила ему прямо в сердце.

288: На входе в город Са была колонна с изображением женщины, держащей в руках зеркало. Тот, кто смотрел в это зеркало, мог определить, была ли его болезнь смертельной: если да, то он видел мертвого человека, если нет — то живого. Зеркало также сообщало о подходивших к нему путешественниках: если оно показывало его лицом, это значило, что он едет к своей исходной цели, если спиной — это значило, что он едет обратно; если он был больным или умирающим, зеркало показывало его, соответственно, болеющим явным образом или мертвецом.

275: Статуи, которые свистели под воздействием ветра. При них были зеркала, в которых можно видеть дальние страны и скрытые чудеса.

293: Идол проницательности рядом с Мукаттамом. Если человек был вовлечен в какое-либо дело, он мог прийти к идолу, и тот объяснял ему все затруднения и сложности этого дела.

(7) Дающие богатство статуи

258–259: Жители города Ихмима рассказали, что человек из восточных земель часто приходил в храм и воскурял там благовония с запахом шафрана перед одной статуей у входа в храм, после чего нашел у ее ног динар. Он взял его, и это повторялось много раз. Когда об этом стало известно правителю местности, иноземец, успевший скопить большую сумму, покинул страну с этими деньгами.

335–336: Статуи — хранители сокровищ: им нужно принести в жертву быка, сбрызнуть их его кровью, воскурить кусочки шерсти и рогов, говоря: «Возьми все, что я тебе предлагаю, и оставь мне то, чем ты владеешь». Далее, чтобы обрести сокровища, надо было выполнить длинную последовательность действий (побрызгать висячий замок желчью быка и т. д.).

* * *

Как мы видим, «Сокращение диковин» содержит весьма многочисленные и разнообразные сюжеты о волшебных статуях, которые не всегда обнаруживают корреляции между функцией, обликом, способами действия статуй, наличием начертанных на них заклинаний и т. д. Однако определенные корреляции разных характеристик и закономерности выявить все-таки можно. В целом получается, что функции защиты и охра-

ны, а также близкие к ним по общему характеру судейские функции могут осуществлять в равной степени статуи людей, зверей, птиц и даже деревьев. Однако функции наделения людей здоровьем, знанием и богатством (наши группы 5–7) имеют исключительно антропоморфные статуи.

Кроме того, статуи, влияние которых направлено против людей и животных, — активирующиеся: они начинают действовать сами по себе, а не по намеренному вызову со стороны объектов воздействия. Статуи противоположной направленности — наделяющие благом (сообщающие знание и исцеляющие) — в основном активируемые: чтобы получить благо, надо намеренно предстать перед ними и добиваться их действия.

Таким образом, функции наделения людей благами в высокой степени коррелируют с антропоморфностью и способностью активироваться целенаправленным действием людей. Иначе говоря, они моделируются по образцу благодетельного начальника, к которому желающий должен являться, чтобы испросить и получить от него благо, — однако в случае с волшебной статуей, в отличие от ситуации с начальником, удовлетворение желания «просителя» следует обязательно.

Отнесенные к группам (1^1) и (1^2) статуи, направленные против нечеловеческих противников (наплывов песка, морских чудищ и животных), отличаются от подавляющего большинства статуй других групп тем, что они проявляют не какое-либо наблюдаемое со стороны, а прямое действие, обнаруживающееся не иначе как по результату — незримое, неслышимое и не сопровождающееся движением воздействие на расстоянии. Здесь гораздо чаще, чем у статуй прочих групп, используются начертанные на них заклинания и магия подобия и символа (изображения на статуе, а то и она сама воспроизводят облик того, на что она должна воздействовать; статуя символически указывает на запретную для перехода границу). Иными словами, это наиболее «магические» из всех типов статуй (задействованы и симпатическая магия, и заклинания, и символика, и незримость действия, и направленность не на людей, а на природные объекты — животных, включая птиц, чудовищ и пески).

На противоположном полюсе окажутся, соответственно, действующие зримо, обходящиеся без симпатической магии и заклинаний, по воздействию нацеленные на людей статуи — это статуи-стражи, хватающие и/или убивающие людей.

Таким образом, в применении симпатической магии и заклинаний нуждаются те статуи, которые действуют незримо. Тем статуям, которые активируются наблюдаемым образом, кричат или наносят удары, достаточно этой «одушевленности», и волшебство в их случае обычно ограничивается самим наделением их такими способностями (это наделение осуществляет создатель статуи); реальные магические приемы — симпатическая магия и заклинания — им не нужны.

Сравнивая все изложенное с древнеегипетской традицией, надо подчеркнуть, что в ней волшебные статуи и фигурки являются скорее маги-

ческими помощниками и элементами ритуала, чем самостоятельно действующими волшебными объектами. Они более подвижны и в прямом, и в переносном смысле и подчас становятся полноценными участниками происходящего. Они дифференцируются не только по форме (антропоморфной/зооморфной), но и по материалу, из которого созданы. В «Сказках папируса Весткар» жрец Убаоне, узнав об измене своей жены, изготавливает из воска крокодила, который оживает и губит любовника его жены; в сказании о Сатни-Хемуасе волшебник Ненеферкаптах изготовляет из воска барку с гребцами и корабельщиками, произносит над ней заклинание, превращающее ее в настоящую барку с живым экипажем, и спускает на воду; в сказании о последнем египетском царе Нектанебе, приводимом Псевдо-Каллисфеном в «Романе об Александре», царь-волшебник Нектанеб также использует восковые фигурки врагов Египта и их кораблей, чтобы, низвергая и топя их фигурками, обозначающими египетские силы (в которые он заклинаниями вселяет духов), добиться магического разгрома врагов.

Магические помощники/фигурки, созданные из воска, в целом выполняют функции, связанные с проявлением агрессии, будь то в целях защиты или нападения. К тому же воск — это основной материал для фигурок врагов, которые нужно уничтожить посредством расплавления в огне (о магическом использовании восковых фигурок в древности см.: [Budge 1899: 65–97], в арабской традиции — [Hansen 2001: 429–431]). Ни в одном из случаев использование таких фигурок не было вызвано потребностями в передаче информации от одного персонажа к другому. В новоегипетском произведении «Мери-Ра и фараон» появляется совершенно иной тип магического существа-помощника — глиняный или земляной человек. Это существо из материала, гораздо более прочного и устойчивого, чем воск; несмотря на человеческий облик, оно не является частью группы (как восковые гребцы и корабельщики Ненеферкаптаха) и обладает минимальной собственной волей и способностью к ее выражению: так, Мери-Ра заставляет глиняного человека поклясться, что тот исполнит желаемое. Глиняный человек действует как посредник между Мери-Ра, находящимся в мире мертвых, и ненавистным ему фараоном, при этом непосредственно разговаривает с последним, и, более того, судя по контексту, именно глиняный человек направляет развитие ситуации. Таким образом, этот магический посредник имеет функции коммуникации и передачи информации.

Как видим, исламско-египетская традиция мало восприняла ту часть египетских сказаний, где присутствует воск или глина, — в частности, в «Сокращении диковин» в качестве материала для магических статуй в большинстве случаев фигурирует камень, часто с указанием его вида. Это неудивительно: средневековая традиция отражала в первую очередь впечатления от бесчисленных древних памятников, оставшихся на земле Египта, а те были из прочных материалов. Далее, средневековая тради-

ция по сравнению с древней в целом резко усилила самостоятельность волшебных изображений: их функционирование теперь не нуждается в направляющем соучастии человека. Реликтом прежнего отношения к этому вопросу, когда магические изображения виделись менее самостоятельными, можно считать упоминание в нашем тексте того, что одна из волшебных статуй не могла действовать, попав в распоряжение тех, кто не знал египетских заклинаний (см. выше: группа (1[1]б), статуя, упомянутая с отсылкой на с. 242–243), что подразумевает былые представления об участии заклинателя в действии волшебной статуи. Однако у наделения волшебных статуй большей самостоятельностью также имелась почва в древнеегипетской традиции: фигурки-ушебти, будучи один раз закляты на исполнение назначенных им работ, должны были дальше осуществлять их сами, не нуждаясь в руководстве со стороны покойного. Однако для древних египтян это было особенностью фигурок, действующих в загробном мире, а не на земле. С забвением своей религии и разрушением памяти о подобном разграничении египтяне распространили степень самостоятельности, характерную для ушебти, на большинство волшебных статуй вообще.

Функционал древних волшебных статуй был резко расширен потомками древних египтян по сравнению с тем, каким его видели последние (относительно близким отголоском реальной древнеегипетской ритуальной практики являются разве что статуи-судьи, статуи, изрекающие знание и общее представление об охранной силе статуй, в древности относившееся к статуям богов и царей), что также естественно для развития историко-легендарной традиции после забвения былой религии, ритуалов и языка. Характерно, что реальные статуи, за которыми древние египтяне признавали охранительную и благую силу, — статуи богов и царей — в средневековой традиции в своем истинном виде не появляются, заменяясь на изображения другого характера (несомненно, потому, что и для христиан, и для мусульман статуя царя или языческого бога чудесной быть не может — признавать ее таковой означало бы опасно приближаться к признанию божественности самих этих богов и царей).

Как упоминалось, средневековая традиция египтян, в отличие от древней, часто различает технические и волшебные факторы в необыкновенном действии статуи. Что касается теоретического объяснения волшебства в статуе, то тут арабоязычные авторы напрямую следуют древнеегипетской концепции *хему* — духа божества, который нисходит на неподвижную статую, делает ее своим вместилищем и домом и действует через нее [Budge 1899: 65–66]. Эта идея выражается в нашем источнике непосредственно и открыто: «Жрецы с помощью магических процедур пригласили духов в изображения, и они заговорили» [Carra de Vaux 1898: 264–65]. Подробно описан даже процесс появления подобных волшебных объектов: после создания одной из статуй для нее воскуряли благовония и

приносили ей жертвы. По прошествии некоторого времени дух заговорил из статуи, и так появилось новое волшебное создание [Ibid.: 286].

Наконец, выше были выявлены два больших полярных комплекса характеристик волшебных статуй: ощутимое не иначе как по результату, незримое людям действие, плюс симпатическая магия и начертанные на статуе заклинания как средства этого действия, плюс направленность на природные силы vs наблюдаемое физическое действие, плюс отсутствие магических приемов и заклинаний в связи с действиями самого волшебного изображения (заклинаниями может пользоваться разве что его одушевитель-активатор, и то обычно лишь при его изготовлении), плюс направленность его движения и физического действия против человеческого врага. Оба эти комплекса находят соответствия в древнеегипетской культуре, только первый комплекс — в реальных египетских магических практиках, от надписаний (ср. надписи на статуях и храмах, в гробницах, на саркофагах и т. д.) до симпатической магии и действия (в случае ушебти) не против каких-либо человеческих противников, а во исполнение работы с внешними силами во благо хозяина (хотя, конечно, не по отражению песков, чудовищ и зверей), а второй — в фольклорно-литературной египетской магии (тот же восковой крокодил или восковые фигурки Нектанеба; в реальной египетской магии такие артефакты по понятным причинам не фигурировали). Этот второй комплекс мог получить подкрепление из реального ритуала только мотивом движения у некоторых статуй (движение элементов статуй, дававших оракул). Итак, образы одних статуй (активно, зримо действующих) выросли из древнеегипетского «беллетристического» вымысла о магии, а другие (незримо действующие симпатической магией и заклинаниями) — из преломленной позднейшим вымыслом реальной магической практики египтян. Реальная египетская магия дала один поток образов волшебных статуй в арабо-египетской традиции, а литературная — другой. Частично они, впрочем, пересекаются в исламском легендариуме, как должны были пересекаться и в доисламском коптском.

Источники

Ахбар ал-заман 1938 — Ахбар ал-заман / Изд. А. ал-Сави. Каир: Абд абл-Хамид Ханафи, 1938. (На араб. яз.).

Ахбар ал-заман 1966 — Ахбар ал-заман. Бейрут: Дар ал-Андалус, 1386 / 1966. (На араб. яз.).

Ибн ʻАбд ал-Хакам 1985 — *ʻАбд ар-Рахман ибн ʻАбд ал-Хакам.* Завоевание Египта, ал-Магриба и ал-Андалуса / Пер. с араб., предисл. и примеч. С. Б. Певзнера. М.: Наука — Гл. ред. вост. лит., 1985.

Carra de Vaux 1898 — L'abrege des merveilles / Trad. par B. Carra de Vaux. Paris: Klincksiek, 1898.

Литература

Банщикова 2005 *Банщикова А. А.* Восковой крокодил и глиняный человек: магические существа-помощники и связанные с ними топосы в древнеегипетской литературе // Взаимодействие мировых цивилизаций: история и современность: Материалы конф. аспирантов каф. всеобщ. истории РУДН ... Вып. 6. М.: РУДН, 2005. С. 54–59.

Банщикова 2007 — *Банщикова А. А.* Мотивы древнеегипетского фольклора в рассказе Ибн Абд ал-Хакама о царице Далуке // Восток. 2007. № 1. С. 33–43.

Банщикова 2015 — *Банщикова А. А.* Переломные эпохи в исторической традиции и сознании древних египтян: По источникам конца II тыс. до н. э. — I тыс. н. э. М.: ЛЕНАНД, 2015.

Бойко 1982 — *Бойко К. А.* Древнеегипетские истоки одного из мотивов «Сказки о золотом петушке» // Временник Пушкинской комиссии. 1979 / [Ред. П. А. Алексеев]. Л.: Наука, Ленинградское отделение, 1982. С. 131–136.

Бойко 1991 — *Бойко К. А.* Арабская историческая литература в Египте (IX–X вв.). М.: Наука, 1991.

Крачковский 1957 — *Крачковский И. Ю.* Избранные сочинения. Т. 4. М.; Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1957.

Крюков 1983 — *Крюков В. Г.* Сообщения анонимного автора «Ахбар аз-заман» («Мухтасар ал-аджаиб») о народах Европы // Древнейшие государства на территории СССР: Материалы и исследования. 1981 год / [Отв. ред. В. Т. Пашуто]. М.: Наука, 1983. С. 194–208.

Лурье 1960 — *Лурье И. М.* Очерки древнеегипетского права XVI–X веков. до н. э.: Памятники и исследования. Л.: Изд-во Гос. Эрмитажа, 1960.

Немировский 2022 — *Немировский А. А.* Владычество амалекитов в Египте у арабоязычных авторов: гиксосское правление в египетских и азиатских преданиях. Аннотация сюжетов // Studia Historica. Вып. 17 / [Рабочая группа: А. В. Короленков, М. Н. Кириллова, А. А. Немировский]. М.: [ИВИ РАН], 2022. С. 175–241.

Певзнер 1974 — *Певзнер С. Б.* Рассказ ибн Абд ал-Хакама о древней истории Египта // Письменные памятники Востока: Историко-филологические исследования: Ежегодник. 1971 / [Ред. кол.: А. С. Тверитинов и др.]. М.: Наука — Гл. ред. вост. лит., 1974. С. 62–85.

Ambrosetti 2012 — *Ambrosetti N.* Improbable mechanics: A short history of fake autómata // Explorations in the history of machines and mechanisms: Proceedings of the Fifth IFToMM Symposium on the History of Machines and Mechanisms / Ed. by T. Koetsier, M. L. Ceccarelli. New York: Springer, 2012. P. 309–322.

Budge 1898 — *Budge E. A. W.* Ancient Egyptian Book of the Dead: Prayers, incantations, and other texts from the Book of the Dead. London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., 1898.

Budge 1899 — *Budge E. A. W.* Egyptian magic. London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., 1899.

Cook 1983 — *Cook M.* Pharaonic history in medieval Egypt // Studia Islamica. No. 57. 1983. P. 67–103.

El-Daly 2003 — *El-Daly O.* Ancient Egypt in medieval Arab writings // The wisdom of Egypt: Changing visions through the ages / Ed. by P. Ucko, T. Champion. London: UCL Press, 2003. P. 101–131.

El-Daly 2005 — *El-Daly O.* Egyptology: The missing millennium: Ancient Egypt in medieval Arabic writings. London: UCL Press, 2005.

Ferré 1991 — *Ferré A.* Un auteur mystérieux: Ibrāhīm b. Waṣīf Šāh // Annales Islamologiques. T. 25. 1991. P. 139–151.

Fodor 1970 — *Fodor A.* The origins of the Arabic legends of the pyramids // Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungarica. Vol. 23. No. 3. 1970. P. 335–363.

Fodor 1975 — *Fodor A.* The role of Fir'awn in popular Islam // Journal of Egyptian Archaeology. Vol. 61. 1975. P. 238–240.

Fodor 1988 — *Fodor A.* The pyramids in Arabic folk beliefs // Occident and Orient: A tribute to the memory of Alexander Scheiber / Ed. by R. Dán. Leiden: Brill, 1988. P. 155–166.

Frankfurter 2010 — *Frankfurter D.* Religion in society: Graeco-Roman // A companion to ancient Egypt. Vol. 1 / Ed. by A. B. Lloyd. Oxford: Wiley-Blackwell, 2010. P. 526–546.

Haarmann 1976 — *Haarmann U.* Evliya Çelebis Bericht über die Altertümer von Gize // Turcica. T. 8. Fasc. 1. 1976. S. 157–230.

Haarmann 1978 — *Haarmann U.* Die Sphinx: synkretistische Volksreligiosität im spätmittelalterlichen islamischen Ägypten // Saeculum. Bd. 24. Fasc. 4. 1978. S. 367–384.

Haarmann 1980 — *Haarmann U.* Regional sentiment in medieval Islamic Egypt // Bulletin of the School of Oriental and African Studies. Vol. 43. No. 1. 1980. P. 55–66.

Haarmann 1991 — *Haarmann U.* In quest of the spectacular: Noble and learned visitors to the pyramids around 1200 A. D. // Islamic studies presented to Charles J. Adams / Ed. by W. B. Hallaq, D. P. Little. Leiden: Brill, 1991. P. 57–68.

Haarmann 1996 — *Haarmann U.* Medieval Muslim perceptions of pharaonic Egypt // Ancient Egyptian literature: History and forms / Ed. by A. Loprieno. Leiden: Brill, 1996. P. 605–627.

Hansen 2001 — *Hansen N. B.* Ancient execration magic in Coptic and Islamic Egypt // Magic and ritual in the ancient world / Ed. by P. Mirecki, M. Meyer. Leiden: Brill, 2001. P. 427–445.

Hirschler 2010 — *Hirschler K.* The "Pharaoh" anecdote in pre-modern Arabic historiography // Journal of Arabic and Islamic Studies. Vol. 10. 2010. P. 45–74. https://doi.org/10.5617/jais.4601.

La Grandeur 2012 — *La Grandeur K.* Robots, moving statues, and automata in ancient tales and history // Critical insights: Technology and humanity / Ed. by C. Colatrella. Ipswich: Salem Press, 2012. P. 99–111.

Le Strange 1898 — *Le Strange G.* "L'Abrégé des merveilles" by Carra de Vaux // English Historical Review. Vol. 13. No. 51. 1898. P. 558–559.

Maspero 1912 — *Maspero G.* Études de mythologie et d'archéologie égyptiennes. Vol. 6. Paris: Leroux, 1912. P. 443–492.

Maspero 1914 — *Maspero G.* Manual of Egyptian archaeology. London: Grevel & Co., 1914.

Naville 1909 — *Naville E.* The old Egyptian faith. London: Williams & Norgate, 1909.

Ormsby 2004 — *Ormsby E.* The faith of Pharaoh: A disputed question in Islamic theology // Studia Islamica. No. 98/99. 2004. P. 5–28.

Sezgin 1967 — *Sezgin F.* Geschichte des Arabischen Schrifttums. Bd. 1: Qur'ânwissenschaften, Hadît Geschichte, Fiqh, Dogmatik, Mystik bis ca. 430 H. Leiden: Brill, 1967.

Sezgin 1993 — *Sezgin U.* Al-Masʿūdī, Ibrāhīm B. Waṣīfšāh und das Kitābal-ʿAǧā'ib: Aigyptiaka in arabischen Texten des 10. Jahrhunderts n. Chr. // Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften. Bd. 8. 1993. S. 1–70.

Sezgin 1994 — *Sezgin U.* Pharaonische Wunderwerke bei Ibn Waṣīf aṣ Ṣābi' und al-Masʿūdī: einige Reminiszenzen an Ägyptensvergangene Grösse und an Meisterwerke der alexandrinischen Gelehrten in arabischen Texten des 10. Jahrhunderts n. Chr. // Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften. Bd. 9. 1994. S. 229–291.

Sezgin 2011 — *Sezgin U.* Al-Masʿūdī, Ibn Waṣīf und Könige von Ägypten. Ein arabischer Text (4./10. Jahrhundert) über Könige von Ägypten gewährt Einblicke in das spätantike Ägypten. Frankfurt a. M.: Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, 2011.

Sijpesteijn 2011 — *Sijpesteijn P.* Building an Egyptian identity // The Islamic scholarly tradition / Ed. by A. Ahmed, B. Sadeghi, M. Bonner. Leiden: Brill, 2011. P. 85–106.

Smith 2007 — *Smith M.* Pyramids in the medieval Islamic landscape: Perceptions and narratives // Journal of the American Research Center in Egypt. Vol. 43. 2007. P. 1–14.

Wiet 1953 — *Wiet G.* L'Égypte de Murtadi fils du Ghaphiphe. Paris: Geuthner, 1953.

References

Ambrosetti, N. (2012). Improbable mechanics: A short history of fake automata. In T. Koetsier, & M. L. Ceccarelli (Eds.). *Explorations in the history of machines and mechanisms: Proceedings of the Fifth IFToMM Symposium on the History of Machines and Mechanisms* (pp. 309–322). Springer.

Banshchikova, A. A. (2005). Voskovoi krokodil i glinianyi chelovek: magicheskie sushchestva-pomoshchniki i sviazannye s nimi toposy v drevneegipetskoi literature [Wax crocodile and clay man: magical creatures-helpers and related topoi in ancient Egyptian literature]. In *Vzaimodeistvie mirovykh tsivilizatsii: istoriia i sovremennost': Materialy konferentsii aspirantov kafedry vseobshchei istorii RUDN* ... (Vol. 6, pp. 54–59). RUDN. (In Russian).

Banshchikova, A. A. (2007). Motivy drevneegipetskogo fol'klora v rasskaze Ibn Abd al-Khakama o tsaritse Daluke [Motifs of ancient Egyptian folklore in Ibn Abd al-Hakam's story about queen Daluka]. *Vostok, 2007*(1), 33–43. (In Russian).

Banshchikova A. A. (2015). *Perelomnye epokhi v istoricheskoi traditsii i soznanii drevnikh egiptian: Po istochnikam kontsa II tys. do n. e. — I tys. n. e.* [Crucial periods in ancient Egyptian tradition and historical consciousness: From the sources of the late second millennium B. C. to the sources of the first millennium A.D.]. LENAND. (In Russian).

Boiko, K. A. (1982). Drevneegipetskie istoki odnogo iz motivov "Skazki o zolotom petushke" [Ancient Egyptian sources of one of the motifs of "The Tale of the Golden Cockerel"]. In M. P. Alekseev (Ed.). *Vremennik Pushkinskoi komissii. 1979* (pp. 131–136). Nauka, Leningradskoe otdelenie. (In Russian).

Boiko, K. A. (1991). *Arabskaia istoricheskaia literatura v Egipte (IX–X vv.)* [Arabic historical literature in Egypt of the 9th–10th centuries]. Nauka. (In Russian).

Budge, E. A. W. (1898). *Ancient Egyptian Book of the Dead: Prayers, incantations, and other texts from the Book of the Dead*. Kegan Paul, Trench, Trübner & Co.

Budge, E. A. W. (1899). *Egyptian magic*. Kegan Paul, Trench, Trübner & Co.

Cook, M. (1983). Pharaonic history in medieval Egypt. *Studia Islamica, 57*, 67–103.

El-Daly, O. (2003). Ancient Egypt in medieval Arab writings. In P. Ucko, & T. Champion (Eds.). *The wisdom of Egypt: Changing visions through the ages* (pp. 101–131). UCL Press.

El-Daly, O. (2005). *Egyptology: The missing millennium: Ancient Egypt in medieval Arabic writings*. UCL Press.

Ferré, A. (1991). Un auteur mystérieux: Ibrāhīm b. Waṣīf Šāh. *Annales Islamologiques, 25*, 139–151.

Fodor, A. (1970). The origins of the Arabic legends of the pyramids. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungarica, 23*(3), 335–363.

Fodor, A. (1975). The role of Fir'awn in popular Islam. *Journal of Egyptian Archaeology*, *61*, 238–240.

Fodor, A. (1988). The pyramids in Arabic folk beliefs. In R. Dán (Ed.) *Occident and Orient: A tribute to the memory of Alexander Scheiber* (pp. 155–166). Brill.

Frankfurter, D. (2010). Religion in society: Graeco-Roman. In A. B. Lloyd (Ed.). *A companion to ancient Egypt* (Vol. 1, pp. 526–546). Wiley-Blackwell.

Haarmann, U. (1976). Evliya Çelebis Bericht über die Altertümer von Gize. *Turcica, 8*(1), 157–230.

Haarmann, U. (1978). Die Sphinx: synkretistische Volksreligiosität im spätmittelalterlichen islamischen Ägypten. *Saeculum, 24*(4), 367–384.

Haarmann, U. (1980). Regional sentiment in medieval Islamic Egypt. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 43*(1), 55–66.

Haarmann, U. (1991). In quest of the spectacular: Noble and learned visitors to the pyramids around 1200 A. D. In W. B. Hallaq, & D. P. Little (Eds.). *Islamic studies presented to Charles J. Adams* (pp. 57–68). Brill.

Haarmann, U. (1996). Medieval Muslim perceptions of pharaonic Egypt. In A. Loprieno (Ed.). *Ancient Egyptian literature: History and forms* (pp. 605–627). Brill.

Hansen, N. B. (2001). Ancient execration magic in Coptic and Islamic Egypt. In P. Mirecki, & M. Meyer (Eds.). *Magic and ritual in the ancient world* (pp. 427–445). Brill.

Hirschler, K. (2010). The "Pharaoh" anecdote in pre-modern Arabic historiography. *Journal of Arabic and Islamic Studies, 10*, 45–74. https://doi.org/10.5617/jais.4601.

Krachkovskii, I. Iu. (1957). *Izbrannye sochineniia* [Selected works] (Vol. 4). Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR. (In Russian).

Kriukov, V. G. (1983). Soobshcheniia anonimnogo avtora "Akhbar az-zaman" ("Mukhtasar al-adzhaib") o narodakh Evropy [Notes of the anonymous author of *Akhbar az-zaman* (*Mukhtasar al-ajaib*) about the peoples of Europe]. In V. T. Pashuto (Ed.). *Drevneishie gosudarstva na territorii SSSR. 1981 god* (pp. 194–208). Nauka. (In Russian).

La Grandeur, K. (2012). Robots, moving statues, and automata in ancient tales and history. In C. Colatrella (Ed.). *Critical insights: Technology and humanity* (pp. 99–111). Salem Press.

Le Strange, G. (1898). *L'Abrégé des merveilles* by Carra de Vaux. *English Historical Review, 13*(51), 558–559.

Lur'e, I. M. (1960). *Ocherki drevneegipetskogo prava XVI–X vekov do n. e.: Pamiatniki i issledovaniia* [Essays on ancient Egyptian law of the 16th–10th centuries B. C.: Records and studies]. Izdatel'stvo Gosudarstvennogo Ermitazha. (In Russian).

Maspero, G. (1912). *Études de mythologie et d'archéologie égyptiennes* (Vol. 6, pp. 443–492). Leroux.

Maspero, G. (1914). *Manual of Egyptian archaeology*. Grevel & Co.

Naville, E. (1909). *The old Egyptian faith*. Williams & Norgate.

Nemirovsky, A. A. (2022). Vladychestvo amalekitov v Egipte u araboiazychnykh avtorov: giksosskoe pravlenie v egipetskikh i aziatskikh predaniiakh. Annotatsiia siuzhetov [The rule of the Amalekites in Egypt according to Arabic-speaking authors: Hyksos rule in Egyptian and Asian traditions. Annotation of the plots]. In A. V. Korolenkov, M. N. Kirillova, & A. A. Nemirovsky (Eds.). *Studia Historica* (Vol. 17, pp. 175–241) (n. p.). (In Russian).

Ormsby, E. (2004). The faith of Pharaoh: A disputed question in Islamic theology. *Studia Islamica, 98/99*, 5–28.

Pevzner, S. B. (1974). Rasskaz ibn Abd al-Khakama o drevnei istorii Egipta [The story of Ibn Abd al-Hakam about the ancient history of Egypt]. In A. S. Tveritinov et al. (Eds.). *Pis'mennye pamiatniki Vostoka: Istoriko-filologicheskie issledovaniia: Ezhegodnik. 1971* (pp. 62–85). Nauka — Glavnaia redaktsiia vostochnoi literatury. (In Russian).

Sezgin, F. (1967). G*eschichte des Arabischen Schrifttums, Vol. 1: Qur'ânwissenschaften, Hadît Geschichte, Fiqh, Dogmatik, Mystik bis ca. 430 H*. Brill.

Sezgin, U. (1993). Al-Masʿūdī, Ibrāhīm B. Waṣīfšāh und das Kitābal-ʿAǧā'ib: Aigyptiaka in arabischen Texten des 10. Jahrhunderts n. Chr. *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, 8*, 1–70.

Sezgin, U. (1994). Pharaonische Wunderwerke bei Ibn Waṣīf aṣ Ṣābi' und al-Mas'ūdī: einige Reminiszenzen an Ägyptensvergangene Grösse und an Meisterwerke der alexandrinischen Gelehrten in arabischen Texten des 10. Jahrhunderts n. Chr. *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, 9*, 229–291.

Sezgin, U. (2011). *Al-Masʿūdī, Ibn Waṣīf und Könige von Ägypten. Ein arabischer Text (4./10. Jahrhundert) über Könige von Ägypten gewährt Einblicke in das spätantike Ägypten*. Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften.

Sijpesteijn, P. (2011). Building an Egyptian identity. In A. Ahmed, B. Sadeghi, & M. Bonner (Eds.). *The Islamic scholarly tradition* (pp. 85–106). Brill.

Smith, M. (2007). Pyramids in the medieval Islamic landscape: Perceptions and narratives. *Journal of the American Research Center in Egypt, 43*, 1–14.

Wiet, G. (1953). *L'Égypte de Murtadi fils du Ghaphiphe*. Geuthner.

Информация об авторе

Анастасия Алексеевна Банщикова
кандидат исторических наук
старший научный сотрудник,
Институт всеобщей истории РАН,
научный коллектив по проекту РНФ 24-18-00378
Россия, 119334, Москва, Ленинский пр-т, д. 32а
старший научный сотрудник, Центр истории и культурной антропологии,
Институт Африки РАН
Россия, 123001, Москва,
ул. Спиридоновка, д. 30/1
✉ *senet_m_ta@mail.ru*

Information about the author

Anastasia Alekseevna Banshchikova
Cand. Sci. (History)
Senior Research Fellow, Institute of World History of the Russian Academy of Sciences, research group for the project of the Russian Science Foundation 24-18-00378
Russia, 119334, Moscow, Leninsky Prospekt, 32a
Senior Research Fellow, Center of History and Cultural Anthropology, Institute for African Studies of the Russian Academy of Sciences
Russia, 123001, Moscow, Spiridonovka Str., 30/1
✉ *senet_m_ta@mail.ru*

М. С. Апенко [a]
https://orcid.org/0000-0002-5344-4938
✉ *mikhap97@live.com*

О. А. Давыдова [a]
https://orcid.org/0009-0003-7593-5310
✉ *davydova.olga96@mail.ru*

А. А. Немировский [a]
https://orcid.org/0000-0001-8023-8817
✉ *sidelts@inbox.ru*

[a] *Институт всеобщей истории РАН (Россия, Москва)*

Сюжет о хромом царе — победителе Иерусалима в арабоязычной традиции о Древнем Египте: к вопросу об исторических прототипах

Аннотация. В статье рассмотрен сюжет о победе хромого царя Египта над царем Иерусалима, переданный в ряде арабоязычных повествований о Древнем Египте, включая труды Ибн Абд ал-Хакама и Макризи. Вопрос о наличии и идентификации реального исторического прототипа у этого царя оставался открытым. Авторы статьи предполагают, что его образ был собирательным, но главным прообразом хромого царя мог послужить египетский правитель XXVI династии Нехо II, который разгромил иудейского царя Иосию, поставил под контроль Иудею, сместил и вывез в Египет преемника Иосии Иоахаза. Помимо него образ этого царя вобрал в себя характеристики и других правителей Египта. Так, хромому царю приписывают действия Шешонка I, основателя XXII Ливийской династии. Кроме того, описательные характеристики хромого царя, а именно его особое могущество и гордость, свидетельствуют о том, что в арабских сообщениях о нем по-своему отразился образ легендарного египетского царя-завоевателя Сесонхосиса.

Ключевые слова: Древний Египет, историческая традиция, Нехо II, Шешонк I, хромой царь, Сесонхосис

Благодарности. Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда в рамках проекта № 24-18-00378 «Происхождение и состав позднеантичной и средневековой картины прошлого Ближнего Востока и Эгеиды в древнейший (доахеменидский) период», https://rscf.ru/project/24-18-00378/.

Для цитирования: *Апенко М. С., Давыдова О. А., Немировский А. А.* Сюжет о хромом царе — победителе Иерусалима в арабоязычной традиции о Древнем Египте: к вопросу об исторических прототипах // Шаги /Steps. Т. 12. № 1. 2026. С. 99–119. EDN: HNXFJK.

Поступило 18 октября 2024 г.; принято 31 января 2026 г.

© М. С. АПЕНКО, О. А. ДАВЫДОВА, А. А. НЕМИРОВСКИЙ, 2026

M. S. Apenko [a]
https://orcid.org/0000-0002-5344-4938
✉ *mikhap97@live.com*

O. A. Davydova [a]
https://orcid.org/0009-0003-7593-5310
✉ *davydova.olga96@mail.ru*

A. A. Nemirovsky [a]
https://orcid.org/0000-0001-8023-8817
✉ *sidelts@inbox.ru*

[a] *Institute of World History of the Russian Academy of Sciences (Russia, Moscow)*

The lame king, vanquisher of Jerusalem, in medieval Arabic tradition on ancient Egypt, and his possible prototypes

Abstract. The article examines the plot concerning a lame king of Ancient Egypt who overcame a king of Jerusalem, as transmitted in the works of Arabic medieval historians, including Ibn Abd al-Hakam and Maqrizi. According to their writings, the lame Egyptian king captured Jerusalem and imprisoned its ruler. However, the question of who was the historical prototype for this king and whether this king even had such a prototype remains open. The article suggests that the figure of the "lame king" was a representation of several Egyptian rulers, both real and legendary. The main prototype was the Pharaoh Necho II of the XXVI Dynasty, who defeated Josiah, king of Judah, and captured his son Jehoahaz during his campaigns in Syria and Palestine. Besides him, elements of other Egyptian rulers also contribute to the image of the "lame king"; he was credited with the exploits of Shoshenq I, the founder of the XXII Dynasty (Libyan in nature). In addition, the descriptive characteristics of the "lame king", namely his great might and pride, indicate that the Arabic accounts reflected in their own way the image of the legendary Egyptian king-conqueror Sesonchosis.

Keywords: ancient Egypt, historical tradition, Necho II, Shoshenq II, lame king, *Sesonchosis*

Acknowledgments. The research is sponsored by the grant 24-18-00378 of the Russian Science Foundation "The Origin and the Contents of the Late Antique and Medieval Picture of the Near Eastern and Aegean Past in the Earliest (pre-Achaemenid) Period", https://rscf.ru/project/24-18-00378/.

To cite this article: Apenko, M. S., Davydova, O. A., & Nemirovsky, A. A. (2026). The lame king, vanquisher of Jerusalem, in medieval Arabic tradition on ancient Egypt, and his possible prototypes. *Shagi / Steps*, *12*(1), 99–119. EDN: HNXFJK. (In Russian).

Received October 18, 2024; accepted January 31, 2026

© M. S. APENKO, O. A. DAVYDOVA, A. A. NEMIROVSKY, 2026

Арабоязычные средневековые источники отражают ярко очерченные и многогранные образы царей Древнего Египта[1]. Авторы наделяют египетских правителей характерными чертами, придающими этим образам положительную или отрицательную окраску. Цари выступают в различных качествах — от деспотов и тиранов, убивающих своих предшественников и угнетающих народ, до справедливых и умных правителей, ведущих страну к процветанию. Многим царям приписывались магические способности и тайные знания, которые они использовали как на благо своего народа, так и для уничтожения своих врагов. Волшебными силами наделялись и некоторые египетские царицы.

Популярность в средневековых арабских источниках приобрели также отдельные сюжеты и романы о древнеегипетских правителях, где они предстают как герои, совершившие великие деяния на благо своей страны. При этом иногда цари описываются как защитники не только своего народа, но и иноземцев, спасающихся от несправедливости. Один из примеров можно найти у Ибн Абд ал-Хакама [Ибн ʻАбд ал-Хакам 1985: 31, 51–53], который передает рассказ о египетском царе по имени Кумис, сын Лукаса, современнике вавилонского царя Навуходоносора II. После того как последний разрушил Иерусалим, многие из его жителей бежали в Египет, где их приветствовал царь Кумис, который отказался выдать их вавилонскому царю, несмотря на его угрозы[2].

Широкий интерес арабоязычных авторов (прежде всего из самого Египта) к правлению древних египетских царей исследователи трактуют по-разному. О. аль-Дали утверждал, что авторы арабских источников стремятся проследить устойчивую связь их времени с прошлым и представить память о деяниях этих царей как некое историческое наследие для исламизированного Египта [El-Daly 2005]. По его мнению, многие арабоязычные авторы видели в египетском царе из сюжета о Моисее (Исх 5–15) одного из крайне немногих правителей-деспотов, в то время как в основном, по их мнению, египетские цари были обеспокоены благополучием своих подданных и использовали все доступные источники, включая магию, чтобы его обеспечить. Царей изображали как ученых и набожных людей, а также умелых правителей, которые были преимущественно озабочены процветанием страны. У. Хаарманн придерживался более умеренного подхода и предполагал, что в арабских трудах о Древнем Египте читается скорее ностальгия по далекому и загадочному прошлому, неже-

[1] Источником этих сообщений послужила богатая позднеегипетская традиция середины I тыс., сведения которой перешли в тексты арабоязычной исламской учености разными путями. Об этом процессе и о составе арабоязычной традиции о Древнем Египте см. в целом: [Wiet 1953: 16–29; Cook 1983; El-Daly 2005; Банщикова 2015: 19–22, 46–79, 101–102, 133–138].

[2] Данный сюжет соответствует реальному историческому эпизоду, а именно разгрому Иерусалима Навуходоносором II в 587 г. до н. э. В образе египетского царя Кумиса прослеживаются черты царей Априя и Амасиса. Подробнее см.: [Ладынин, Немировский 2004].

ли желание протянуть от него нити преемственности [Haarmann 1991]. Наконец, М. Кук указывал на то, что для средневековых арабоязычных авторов существовал непреодолимый разрыв между доисламским и исламским Египтом [Cook 1983]. Таким образом, специалисты предлагают различные трактовки и подходы арабоязычных исламских египетских и неегипетских авторов к описанию истории Египта и многочисленных сюжетов о царях.

Зачастую образы царей в соответствующих трудах отклоняются от реальности и, в частности, основаны на контаминации историй о разных царях Древнего Египта и их деяниях. В таком случае оказывается сложно определить, какой именно царь или цари скрываются за представленным в источниках персонажем. Одним из таких примеров является некий хромой царь, который победил иудейского царя Иерусалима. Передачу данного сюжета можно найти у нескольких арабоязычных авторов, прежде всего у Ибн Абд ал-Хакама, Табари, Масуди и Макризи.

Труд «Завоевание Египта, Ал-Магриба и Ал-Андалуса» [Ибн ʻАбд ал-Хакам 1985] историка и путешественника Ибн Абд ал-Хакама (ок. 802/803–871) является самым ранним из сохранившихся арабо-исламских текстов, рассказывающих о ранней истории Египта [Torrey 1922: 1]. Этому посвящен первый из семи разделов (или книг), на которые автор разделил свое произведение. В качестве источников Ибн Абд ал-Хакам пользовался как устными свидетельствами, так и трудами своих предшественников, ссылаясь, например, на Йахйа ибн Букайра [Ибн ʻАбд ал-Хакам 1985: 160] и Умара ал-Вакиди [Там же: 319]. Исторические факты переплетаются в его сочинении с народными легендами и преданиями, автор не отделяет их друг от друга и не комментирует их достоверность.

Современник Ибн Абд ал-Хакама, историк, правовед и богослов Табари (838/839–923) составил масштабную «Историю пророков и царей», где изложил историю мира до начала X в., наибольшее внимание уделив первых трем столетиям Хиджры [al-Ṭabarī 1985–2007]. Труд Табари представляет собой компиляцию огромного количества сведений из разнообразных источников, включая произведения других арабских историков [Mulalic 2003: 187], и является ярким примером ранней исламской историографической традиции [Donner 1998: 127–128]. Представленные им сведения о Древнем Египте, несмотря на то что они гораздо менее объемны, чем рассказы о Персии или Сирии — Палестине, все же заслуживают пристального внимания.

Труд путешественника и историка Масуди (896–956) «Золотые луга» [Maçoudi 1861–1877] охватывает период от сотворения мира до поздней эпохи Аббасидов и содержит сведения по истории и географии [Khalidi 1975: 4]. Помимо ссылок на арабских и позднеантичных авторов Масуди пересказывал то, что узнал от торговцев, местных писателей (включая немусульман) и других людей, с которыми встречался во время своих пу-

тешествий, поэтому его сочинение сравнивают с «Историей» Геродота [Al-Ḥasan 2017].

На труды этих и других арабских писателей и ученых опирался Макризи (1364–1442) [Maqrizi 1895], когда освещал ранние периоды истории Египта в сочинении о топографии и истории этой страны. Описывая египетскую древность, Макризи часто ссылается не только на исламских ученых, но и на коптские источники [Stephan 2017: 262]. Большое внимание Макризи уделял социологической и экономической истории [Irwin 2003: 223], а также сюжетам о магии, снах и их толковании [Rabbat 2023: 23].

Вышеперечисленные ученые, опираясь на религиозные источники и сообщения других авторов (исламских, коптских и, вероятно, греческих), описывают историю Древнего Египта в контексте исламского восприятия. Характерными особенностями их трудов являются соотнесение своего повествования о древности со священными текстами; частое отсутствие критического осмысления доступных им свидетельств и комментария к ним; цепочки цитирований при передаче некоторых сюжетов; выстраивание событий в хронологическом порядке; упоминание чудес при описании памятников Египта или приписывание волшебных способностей некоторым царицам и царям; совмещение в образе одного персонажа реминисценций нескольких исторических лиц [Ладынин 2017: 62–65]. Ряд этих черт арабских сочинений о Древнем Египте осложняет интерпретацию сюжета о хромом царе Египта и выявление исторической основы, на которой сложился этот образ.

Ибн Абд ал-Хакам передает три сообщения о хромом царе, из которых наиболее важную информацию содержат первые два. Согласно первому, Баула, сын Манакила, который правил сто двадцать лет и был хромым, — и есть тот царь, который пленил царя Иерусалима и привел того в Египет. При этом сделан акцент на могуществе Баулы:

> Баула был могущественным царем и достиг ступени, которой не мог достичь никто из тех, кто был до него фараоном [Ибн ʻАбд ал-Хакам 1985: 49].

С этим автор связывает то, что царь возгордился собой; однако в то же время он был хромым и погиб, упав с коня и сломав себе шею.

Во втором фрагменте, взятом, как отмечает Ибн Абд ал-Хакам, из другого источника, передается рассказ о некоем египетском царе, который после смерти Сулеймана, сына Дауда (библейского Соломона), атаковал его наследника Мархаба (Ровоама Иудейского), победил его в битве, завладел золотым щитом Сулеймана и ушел обратно:

> Когда умер Сулайман б. Дауд ‹...› после него царствовал Мархаб, дядя Сулаймана. К нему пришел царь Египта, вступил с ним в бой, овладел золотым притом, который сделал Сулайман ‹...› и ушел с ним [Ибн ʻАбд ал-Хакам 1985: 49].

Несмотря на то что имя царя в этом пассаже не указано (и ничего не говорится ни о пленении иудейского протагониста, ни о хромоте египетского), нет сомнений, что Ибн Абд ал-Хакам отождествляет его с могущественным хромцом Баулой (см. подробно ниже)[3].

Схожий рассказ передает Макризи. Он сообщает о царе по имени Нула (вариация имени *Баула*), который, как и Баула у Ибн Абд ал-Хакама, являлся сыном Минакила (sic!), правил сто двадцать лет и был тем самым хромым царем, что пленил и увез в Египет царя Иерусалима; погиб же он, упав с лошади. Правда, Макризи несколько иначе говорит о качествах этого царя: он превосходил других царей Египта не могуществом, а гордостью [Maqrizi 1895: 410]. Затем Макризи дополнительно сообщает (явно по иному источнику), что Нула, разгромив иудеев, захватил иудейского царя Иосию, сына Амона, сына Манассии, сына Езекии. Здесь Макризи объясняет и его хромоту: при разграблении Иерусалима после пленения его царя Нула захотел воссесть на трон Сулеймана, что можно было сделать, только прыгнув и опустившись обеими ногами на ступень перед ним. Нула же, видимо по причине собственной гордости, хотя текст этого и не уточняет, ступил на нее лишь правой ногой, ступень упала ему на другую ногу, сломала ее, и он остался хромым на всю жизнь [Ibid.: 411].

Рассказ о хромом царе, пленившем царя Иерусалима, встречается также у Масуди, повествующем о царе Билунахе, сыне Минакила (*Билунах* — еще одна графическая вариация, возникшая в ходе передачи имени, у Ибн Абд ал-Хакама выглядящего как *Баула*), который, по словам Масуди, и есть тот царь-хромец, что разбил в сражении иудеев и разгромил Иерусалим [Maçoudi 1861–1877 (2): 410]. По другому сообщению Масуди, хромой царь Египта разбил в кровопролитном сражении иудейского царя Амона (в этом сюжете Масуди заменяет Иосию его отцом Амоном) и увел его в плен в Египет, где тот и умер, но потом Навуходоносор вторгся в Египет и убил хромого царя [Ibid. (1): 116–117]. Последний момент, однако, отражает точку зрения, отличную от той, что была эксплицитно принята самим Масуди, поскольку в другом месте он утверждает, что Навуходоносор вторгся в Египет и разгромил более позднего, последнего царя независимого Египта (у Масуди — Кабила [Ibid. (2): 411], см.: [Банщикова 2015: 39, 69–74], а не Билунаха). В арабской ученой традиции в целом представлена именно последняя версия, а царь-хромец умирает не от вражеского оружия и не сталкивается с Навуходоносором, так что сообщение о его уничтожении Навуходоносором остается признать маргинальным

[3] Мы не будем подробно останавливаться на третьем сообщении. В нем передан рассказ о том, как египтяне свергли Баулу с престола в пользу его сына, но оставили его в живых, и он, помутившись разумом, жил подаянием, сидя у ворот Мемфиса [Ибн ʻАбд ал-Хакам 1985: 49–50]. Это сообщение не имеет прямого отношения к образу царя — победителя Иерусалима, но очевидным образом подразумевает, что царь был наказан за гордыню.

переносом на него сюжетного мотива, связанного с последним царем независимого Египта (Кабил у Масуди, Кумис у большинства авторов).

Итак, в наших источниках обнаруживается образ хромого египетского царя (неизменно относящегося к эпохе после Исхода, соответствующей в целом I тыс. до н. э. в реальной истории), который победил царя Иерусалима, а также отличался особыми могуществом и гордостью. При этом можно констатировать неустойчивость в описании места этой фигуры в известном ближневосточной учености ряду знаменитых царей в пределах эпохи после Исхода: этот хромец то побеждает сына царя Соломона, то оказывается современником жившего несколькими веками позднее (что в том числе было заведомо известно исламским авторам) Навуходоносора II; последний побеждает и убивает то самого этого хромого царя, то более позднего (соответствующего историческому Априю, которого Навуходоносор II действительно привел к гибели). Описание победы хромца над царем Иудеи варьируется в описаниях, но они явно подразумевают одну и ту же картину: он разбил царя Иудеи в битве, пленил его, занял и разграбил Иерусалим и с добычей и пленником вернулся в Египет (пленил его и угнал в Египет в первом сообщении Ибн Абд ал-Хакама; победил в битве, получил щит Соломона и ушел во втором сообщении; победил в битве, пленил и угнал в Египет в первом сообщении Масуди; разбил иудеев в битве и опустошил Иерусалим во втором сообщении; разбил иудеев, пленил их царя, разграбил Иерусалим и угнал пленника в Египет у Макризи).

На этом фоне невозможно точно сказать, какая историческая фигура скрывается за образом царя-хромца. Существует предположение, что его прототипом послужил царь XXII ливийской династии Шешонк I, который, в свою очередь, соответствует библейскому Шишаку (Сусакиму) [Банщикова 2015: 74], поскольку именно Шешонк-Сусаким и в реальности, и в усвоенной арабами иудейской традиции победил сына Соломона (см. ниже), но, на наш взгляд, это отождествление не исчерпывает содержания данного образа. Нам представляется, что главной из фигур, легших в его контаминированную, как мы увидим, основу, является не Шешонк I, а царь XXVI саисской династии Нехо II (ок. 610–595 до н. э.), который в ходе своих войн против вавилонского царя Набопаласара (ок. 626–605 до н. э.) победил и уничтожил царя Иудеи Иосию, подчинил Иудею, затем сместил и заменил новым царем преемника Иосии, а того угнал в Египет. Эти события описаны в Ветхом Завете. Так, в 4-й книге Царств сообщается, что царь Нехао (Нехо) победил Иосию, когда тот вышел под Мегиддо противостоять походу Нехо на Евфрат против вавилонян. Иосия погиб («...пошел фараон Нехао, царь Египетский, против царя Ассирийского [Вавилонского] на реку Евфрат. И вышел царь Иосия навстречу ему, и тот умертвил его в Мегиддоне, когда увидел его», 4 Цар 23:29), Иудея попала под египетский контроль. Царем стал сын Иосии Иоахаз, но спустя три месяца Нехо на обратном пути от Евфрата вызвал его к себе, взял под

стражу и увез с собой в Египет, сменив его на иудейском престоле Иоакимом, другим сыном Иосии, а Иудее установил объем дани. Иоахаз умер в Египте (4 Цар 23:30–34). Здесь неясно, как именно погиб Иосия [Frost 1968: 373]. Во 2-й книге Паралипоменон дано более детальное описание. Нехо следовал в поход и только проходил мимо владений Иосии. Когда же тот вышел к Нехо в Мегиддо, то Нехо отправил послов, чтобы объяснить свои цели. Тем не менее Иосия приготовился к бою, и между его силами и войском Нехо состоялось сражение, в результате которого Иосия был тяжело ранен лучниками и доставлен в Иерусалим, где умер от ран (2 Пар 35:20–24). Последующие события о пленении Иоахаза, установлении дани и воцарении Иоакима идентичны сообщению из книги Царств. В сводном виде все это изложено и у Иосифа Флавия (Ios. *Iud. Ant*. X.5).

Очевидно, основываясь на этих сообщениях, Табари передает данный сюжет, не упоминая битву между Нехо и Иосией, но лишь сообщая кратко, что царя Иоахаза пленил некий египетский царь (имя его не названо, но это, несомненно, Нехо II, как явствует из сообщений Библии) [al-Ṭabarī 1985–2007 (4): 643]. Тот факт, что в Библии, в труде Табари и у Макризи сообщается о египетском царе, который имел дело с Иосией, сыном Амона, и/или его преемником Иоахазом (у Масуди — с самим Амоном, историческим отцом Иосии), дает твердые основания соотнести хромого царя Баулу/Нулу/Билунаха, контрагента Иосии, сына Амона (по Макризи), / Амона (по Масуди) с царем Нехо II. При этом мотив пленения хромцом царя Иудеи очевидным образом восходит к эпизоду с Иоахазом, но легко сливается с близким к нему по времени эпизодом разгрома Иосии (эксплицитно — у Масуди, где хромец победил в битве, пленил и угнал в Египет иудейского царя, и у Макризи, где хромец разбил иудеев и пленил Иосию, сына Амона).

Ни в Библии, ни у Табари не упомянуто о каких-либо телесных недугах Нехо. Сообщения о хромоте царя Нехо встречается в «Хронике» Михаила Сирийского (XII в.), где описан аналогичный сюжет о смерти Иосии в битве при Мегиддо, пленении царя Иоахаза и воцарении Иоакима [Chabot 1899–1901 (1): 97]. К сожалению, «Хроника» дошла в виде единственной копии, датируемой 1598 годом. Оригинал в наши дни хранится в церкви Алеппо и недоступен для изучения, но существует перевод Ж.-Б. Шабо [Chabot 1899–1901], а также сокращенный армянский перевод с сирийского языка, который в 1868 г. на французском языке опубликовал В. Ланглуа [Langlois 1868]. В переводе Ж.-Б. Шабо в данном эпизоде Нехо назван *Néchao* и дважды после этого «le Pharaon boiteux», т. е. «хромой фараон» [Chabot 1899–1901 (1): 97]. Однако в примечании Шабо отмечает, что, скорее всего, прилагательное «хромой» в оригинале является результатом путаницы. В переводе В. Ланглуа в этом отрывке царь зовется только по имени: «Nespos Néchavo (Néchao)»; в примечании переводчик указывает на наличие прозвища «хромой», впрочем, не вписывает его в

перевод, руководствуясь тем, что в Септуагинте этого царя звали не иначе как «le Pharaon Néchao» — «фараон Нехо» [Langlois 1868: 71].

Комментарии издателей относительно перевода имени Нехо с упоминанием характеристики «хромой» объяснимы с филологической точки зрения. Имя *Нехо* (נכה) в 4 Цар. 23:29, 33–35 и נכו в 2 Пар. 35:20–24 созвучно древнееврейскому глаголу *наха* (נכה) ‘бить’, прилагательное от которого *нахе* (נכה) имеет значения ‘побитый’, и в том числе ‘хромой; хромоногий’, соответственно, существительное *нэхе* (מכה) обозначает бьющего [Штейнберг 1878: 307]. Написание имени царя Нехо и указанные выше слова отличаются друг от друга только огласовками, так что ориентировавшиеся на это схождение интерпретаторы могли понять значение имени Нехо и как ‘бьющий’, и как ‘побитый’, т. е. хромой. Словарь личных имен Ветхого Завета А. Джонса как раз предлагает вариант перевода ‘хромой’ [Jones 1990: 271]. Как кажется, даже если такое чтение не является основным при интерпретации текста Библии, оно было таковым для древних авторов, которые использовали его в своих трудах.

Еще одно упоминание о хромом царе, которое, возможно, является причиной или первым известным нам примером путаницы, далее отраженной у Михаила Сирийского и других авторов, обнаруживается в так называемом Таргуме Ионатана (ок. I в.) — арамейском переводе «Пророков», второго раздела иудейского Писания. В тексте встречается сюжет, который исследователи соотносят с убийством Иосии. В Таргуме сказано, что наступит день, когда в Иерусалиме воцарится такой же великий траур, каким был траур по Иосии, сыну Амона, убитому хромым царем на Мегиддонской равнине [Delcor 1953: 71]. Под этим царем можно понимать только Нехо II, убившего Иосию у Мегиддо [Gottlieb 2020: 348].

Таким образом, обе главные характеристики царя Баулы (у Ибн Абд ал-Хакама) / Нулы (у Макризи) — пленение им царя Иудеи и хромота — соотносятся именно с царем Нехо II. В самом деле, о том, что он убил Иосию и пленил Иоахаза, говорят сразу несколько средневековых источников, а реинтерпретация имени Нехо на основе древнееврейской лексики могла повлиять на возникновение эпитета царя «хромой» у некоторых авторов. В результате этого и появилось наделение царя — завоевателя Иерусалима таким качеством, как хромота.

Тем не менее Нехо II был, видимо, не единственным прототипом образа хромого царя Баулы / Нулы / Билунаха. Есть упоминавшиеся выше основания считать, что реминисценции Шешонка I тоже были одной из составляющих этого образа: в сообщении Ибн Абд ал-Хакама прямо говорится:

> Баула б. Манакил ‹...› царствовал ‹...› сто двадцать лет. Он был хромой. Он — тот [царь], который взял в плен царя Иерусалима и привел его в Египет [Ибн ‘Абд ал-Хакам 1985: 49].

Времена Навуходоносора у Ибн Абд ал-Хакамад настают намного позже, так что прямым соответствием этому эпизоду остается именно налет Шешонка на Палестину и его известное по еврейской традиции торжество над преемником Соломона Ровоамом. В Библии говорится:

> И пришел Сусаким[4], царь Египетский, в Иерусалим и взял сокровища дома Господня и сокровища дома царского; все взял он, взял и щиты золотые, которые сделал Соломон (2 Пар 12:9; см., кроме того, в целом: 2 Пар 12:2–12, а также 3 Цар. 11:4, 14:25).

Схожий рассказ передает иудейский автор I в. Иосиф Флавий (Ios. *Iud. Ant.* VIII.10.3). Памятники самого Шешонка I тоже свидетельствуют о его масштабной кампании в Палестине[5].

Вновь обратим внимание на другое сообщение Ибн Абд ал-Хакама, в котором некий непоименованный египетский царь забирает золотой щит Соломона, победив в бою преемника последнего Мархаба, т. е. Ровоама. В источнике, который передает Ибн Абд ал-Хакам, под этим царем безусловно имелся в виду библейский Шишак — противник Ровоама, сына Соломона. Как видно и из контекста этого свидетельства у Ибн Абд ал-Хакама (в ряду упоминаний о хромце Бауле), и из прямого указания Ибн Абд ал-Хакама, что Баула (согласно его тексту, живший задолго до Навуходоносора) победил царя Иерусалима, сам Ибн Абд ал-Хакам не сомневался, что Баула был противником сына Соломона (уведшим его будто бы в плен) и что именно о Бауле, соответственно, свидетельствует пассаж о египетском царе, отобравшем у него щит отца.

Конечно, сообщение о царе — победителе Ровоама и похитителе щита, переданное Ибн Абд ал-Хакамом, исходно могло не относиться к хромому царю / Бауле (наш автор сам оговаривает, что эти сведения были получены из другого источника, и ни имя царя, ни его хромота, как видно из пересказа этого текста Ибн Абд ал-Хакамом, там не упоминались; ничего не говорилось и о пленении его иудейского противника). Тем не менее складывается впечатление, что для самого Ибн Абд ал-Хакама хромой царь, пленивший царя Иерусалима и царь, укравший щиты Сулеймана, — это одно и то же лицо. Однако независимо от этого на основании вышесказанного можно утверждать, что прообразами хромого царя Египта — победителя царя Иерусалима стали и Нехо II, и Шешонк I, так что этот образ контаминирован (для египетской традиции — обычное явление). Почвой для контаминации, несомненно, послужило то, что оба царя были известны активной внешней политикой в Азии и победой над царем Иерусалима.

---

[4] На иврите *Шишак* (שִׁישַׁק).

[5] Кампания Шешонка I была отражена на его стеле [Legrain 1904: 38–39; Wilson 2005: 68–69; Gozzoli 2006: 26–27] и рельефе на внешней стороне Бубаститских ворот в Карнаке [Epigraphic Survey 1954, pl. 3].

Еще одним доказательством включения в сюжет о хромце реминисценций Шешонка является эпизод, согласно которому хромой царь занял и разграбил Иерусалим (рассказ Макризи о Нуле, разграбившем Иерусалим и при этом охромевшем; второй пассаж Масуди, где утверждается, что хромец опустошил Иерусалим; второе свидетельство Ибн Абд ал-Хакама, которое он сам относит к хромому царю Бауле). Нехо II ничего подобного не делал, в Ветхом Завете эти действия приписываются именно Сусакиму (см. выше).

Поскольку само определение нашего легендарного царя как хромца и его устойчивые коннотации со временем Навуходоносора (вплоть до перенесенного на него с Априя сообщения о том, что хромца убил именно Навуходоносор, см. выше) тянут именно к Нехо, последнего надо считать главным (что не обязательно значит первичным) источником нашего образа. Вероятный механизм контаминации подсказан нам фактом опущения имени царя — победителя Ровоама-Мархаба (т. е. в реальности Шешонка) в рассказе о похищении щита и аналогичным опущением имени побежденного Баулой царя в предыдущем рассказе Ибн Абд ал-Хакама. Рассказ о похищении щита подразумевает именно Шешонка (поскольку в нем фигурирует Ровоам-Мархаб). Но как видно из этого примера, хождение могли иметь и такие версии рассказов об успешной войне египетского царя (исторического Нехо) с Иудеей времен Навуходоносора и об аналогичной войне египетского царя (исторического Шешонка) с Иудеей более ранних времен Ровоама, сына Соломона, в которых могли выпадать имена и египетского царя-победителя (как в сообщении Ибн Абд ал-Хакама о похищении Соломонова щита у Ровоама), и его побежденного иудейского противника (как в сообщении Ибн Абд ал-Хакама о победе Баулы над царем Иерусалима), и обоих персонажей. Сосуществование таких версий легко приводило к отождествлению египетского или иудейского протагониста одной из них, соответственно, с египетским или иудейским протагонистом другой, в результате чего могла возникать и вторичная связка «Баула — Иосия и Навуходоносор» (если первичной была связка «Баула — Ровоам»), и вторичная связка «Баула — Ровоам» (если первичной была связка «Баула — Иосия и Навуходоносор»). Тот факт, что в самой ранней из дошедших арабоязычных историй фараоновского Египта — у Ибн Абд ал-Хакама — Баула действует задолго до времен Навуходоносора, позволяет говорить именно о связке «Баула — Ровоам». Та же связка, уже прямая, присутствует у этого автора в рассказе о победе египетского царя над Ровоамом, помещенном в состав повествования о царе-хромце Бауле; в ее пользу говорит также упоминание занятия и разграбления Иерусалима. Однако и определение «хромец», присутствующее уже у того же Ибн Абд ал-Хакама (связанное изначально с Нехо, см. выше), и детали, приводимые позднейшими авторами (упоминания Иосии, Амона, пленения и угона в Египет иудейского царя), отвечают именно связке «Баула — Иосия и Навуходоносор». Совокупность при-

веденных данных не позволяет с уверенностью говорить, какая из этих связок была первична. Обращает на себя внимание тот факт, что хотя сам Ибн Абд ал-Хакам помещает хромца Баулу в контекст задолго до времен Навуходоносора, в его же собственном перечне царей последней независимой египетской династии (таком же, как у Макризи и др.) Баула стоит на месте, точно соответствующем месту исторического Нехо II. У Ибн Абд ал-Хакама и других арабских авторов Баула / Нула / Билунах — пятый царь, считая назад от того последнего египетского государя, при котором Египет был захвачен азиатами и навсегда, согласно исламской традиции, утратил независимость, в то время как сам этот последний государь был убит азиатским завоевателем. В реальности таким последним государем был Псамметих III; считая от него назад, пятым и в реальной истории, и в списке Манефона, и у греческих историков окажется Нехо II. То, что хромец Баула по своему месту в царском списке арабоязычных историй Египта совпадает с Нехо II (в том числе у Ибн Абд ал-Хакама, хотя он и думает, что Баула жил задолго до Навуходоносора и являлся современников Ровоама, что в действительности соответствует Шешонку), позволяет утверждать, что именно Нехо был его первичным прототипом. Развитие прослеженных элементов традиции о нем следует, таким образом, реконструировать так.

1. В арабо-египетской традиции циркулирует унаследованный от доисламских египтян (а через них — от реальной истории) сюжет о том, как царь, пятый назад от конца египетской независимости в VI в. до н. э. (т. е. Нехо II), разгромил иудейского царя Иосию и увел в плен его преемника Иоахаза; при этом от имени Нехо берет начало трактовка этого царя в иудейской, а позднее и арабоязычной среде как хромца. Личное имя этого персонажа приобретает и другие формы. В соответствии с естественным для легендарной традиции стяжением побежденные и угнанные фараоном иудейские цари — Иосия, сын Амона, и Иохааз, сын Иосии, — сливаются в одного персонажа (Иосия у Макризи, Амон у Масуди, безымянный противник хромца в первом сообщении Ибн Абд ал-Хакама). В версии египетского царского списка, которую воспроизводила исламская традиция, хромец Баула неизменно оставался на своем исконном месте — месте Нехо II (пятое назад от царя, при котором пал Египет).

2. Параллельно циркулирует и сюжет о победе Шешонка над Ровоамом. В нем египетский протагонист — не хромец (образ хромца связан только с толкованием имени Нехо), и речь в соответствии с реалиями времен Шешонка идет не о пленении иудейского царя, а о занятии и разграблении его столицы. Полный образец такого сюжета дошел в виде второго из рассматривавшихся выше сообщений Ибн Абд ал-Хакама.

3. В результате параллельного бытования историй о победах Шешонка I и Нехо II — хромца Баулы — над царями Иерусалима и хождения обеих историй с опущением имени того или иного протагониста история о войне с Ровоамом начинает смешиваться с историей о хромце Бауле.

Баула при такой трактовке оказывается противником Ровоама, современником Соломона, а не контрагентом Иосии и Иоахаза, современником Навуходоносора, т. е. ошибочно переносится в существенно более раннюю эпоху.

4. Ибн Абд ал-Хакам принимает именно эту точку зрения (по его мнению, Баула победил Ровоама, что в реальности сделал Шешонк), но при этом сохраняет все тот же царский список, в котором Баула стоит на месте, соответствующем Нехо II. Поскольку у Ибн Абд ал-Хакама не было возможности отдать себе отчет в том, что место Баулы в этом списке на самом деле подразумевает датировку его эпохой Навуходоносора, а не Ровоама, он не увидел в излагаемых им данных никаких противоречий. Между тем ряд других авторов не проводил указанного переноса хромца Баулы во времени назад, с приурочением его к Ровоаму, и оставался при прежнем, верном приурочении сюжета о его победе над Иудеей ко временам Иосии и Навуходоносора. Эта версия представлена у Масуди и Макризи.

Характерно, что и у Ибн Абд ал-Хакама, и у Масуди, и у Макризи присутствует формула специального отождествления Баулы / Билунаха / Нулы сына Минакила / Манакила с египетским царем, который победил Иудею. Это конструкция вида «затем правил имярек; он и есть тот самый царь, который (пленил царя Иерусалима и т. п.)» (см. выше). Это показывает, что авторы в данном случае независимо друг от друга сопрягали египетский материал с известными их аудитории событиями библейской истории (по «азиатской» традиции, берущей свое начало в сообщениях Ветхого Завета, усвоенных в итоге в арабской среде еще вне Египта). По тем же причинам Масуди говорит о хромце дважды — при описании истории Иудеи [Maçoudi 1861–1877 (1): 116–117] и Египта [Ibid. (2): 410], причем формула отождествления приводится только во втором случае, в первом упоминается просто египетский «царь-хромец» (без имени и пояснений) — как общеизвестная фигура. Отсюда можно заключить, что египетский царь-хромец стал впервые известен арабам именно из иудейской традиции (и мыслился ими в первую очередь как ее персонаж, с которым того или иного царя Египта, известного по египетской традиции, еще надо было специально отождествлять). И действительно, именно на иудейской почве возникло представление о Нехо — победителе Иосии как о хромце (см. выше).

Заслуживает внимания и другая характеристика хромого царя. Баула, согласно Ибн Абд ал-Хакаму, предстает как самый могущественный и гордый царь Египта. Макризи также изображает Нулу как яркого и горделивого царя с претензиями на власть над всей Азией. На наш взгляд, сообщения о могуществе и гордости царя могут быть переложением известного еще в античности образа великого царя-завоевателя Сесостриса [Obsomer 1989; Иванчик 1999; Ладынин 2012; 2017: 148–161]. Сесострис в известной нам традиции впервые упоминается в «Истории» греческого историка Геродота Галикарнасского (Hdt. II.99–110), где он предстает как

успешный завоеватель Азии, покоривший территории вплоть до Скифии и Фракии. Сам этот образ оказывается безусловно собирательным и контаминирует воспоминания о всех войнах египтян во II тыс. до н. э., хотя его основой, вероятнее всего, стала память о царе Среднего царства Сенусерте III.

На первый взгляд, царь, фигурирующий в арабских источниках, не имеет отношения к Сесострису. Однако привлекает внимание эволюция образа этого царя в источниках. Так, в IV в. до н. э. великий царь-завоеватель египетского прошлого все чаще именовался Сесонхосисом, и это именование далее зафиксировалось уже в эллинистически-римской традиции («Роман об Александре»: *Hist. Alex. Magni* α. I.34, и др.; «Роман о Сесонхосисе»: p. Oxy 1826, 2466 [Trnka-Amrhein 2013]). В этом имени легко узнается реплика имени основателя XXII ливийской династии Шешонка (*Šsnḳ*) [Beckerath 1999: 184], совершившего, как мы говорили, поход в Палестину, причем один из вариантов этого имени — *Сесонхис* — отнесен непосредственно к Шешонку I в тексте Манефона Севеннитского в версии Африкана, переданной автором VIII в. Георгием Синкеллом [Manetho 1940: 158–159; Ладынин 2017: 206–207][6]. Другими словами, на определенном этапе греко-египетская традиция о великом египетском царе-завоевателе вобрала в себя элементы образа Шешонка I.

Это предположение хорошо иллюстрируют фрагменты труда Иосифа Флавия, в которых присутствуют любопытные детали образа царя-завоевателя. В трактате «О древности иудейского народа (Против Апиона)» автор полностью отрицает существование мифического, по его мнению, Сесострис (Jos. *C. A.* II.11, § 132), а в «Иудейских древностях» сообщает, что Геродот по ошибке приписал Сесострису свершения реального царя Исока[7], т. е. Шешонка I (Ios. *Iud. Ant.* VIII.10.2). Таким образом, для Иосифа Флавия именно Шешонк I был исторической основой образа царя-завоевателя Сесострис. Помимо прочего, Иосиф Флавий упоминает и золотые щиты Соломона, которые увез Шешонк I (Ios. *Iud. Ant.* VIII.10.3). Конечно, мы не можем с абсолютной уверенностью утверждать, что все античные авторы после Иосифа Флавия приравнивали образы Сесостриса или Сесонхосиса к библейскому Сусакиму или Шешонку I, но то, что сведения, которые относились к реальному Шешонку I, могли становиться частью образа Сесостриса, кажется нам вполне вероятным.

Более того, как мы сказали, образ Сесостриса был с самого начала собирательным и подразумевал реминисценции войн в Азии, которые в действительности вели разные правители II тыс. до н. э. Нет ничего удивительного в том, что воспоминания о войнах Шешонка I спустя

[6] Показательно, что у Манефона вариант имени *Сесонхосис* используется по отношению к Сенусерту I.

[7] Иосиф Флавий также называет этого царя *Сусакос* (Ios. *Iud. Ant.* VII.5.3, § 105) и *Исакос* (Ibid. VIII.7.8, § 210).

значительное время также могли раствориться в представлении о войнах Сесостриса. В этом смысле показательно, что для Иосифа Флавия прообразом Сесостриса оказывается самый поздний из царей, которые ходили походами в Азию[8].

Выяснение составляющих образа Сесостриса имеет непосредственное отношение к анализу образа хромого царя. Указание арабских авторов на его особое могущество по сравнению с остальными царями Египта, безусловно, крайне значимо. В этом свете он предстает как аналог Сесостриса, или Сесонхосиса, античной традиции. Однако у арабских авторов важнейшую роль для конструирования этого образа играет уже не Сенусерт III или Шешонк/Шишак, а египетский царь Нехо II, который идет походом на Иудею, захватывает Иерусалим и уводит в плен царя.

Нужно сказать, что интеграция мотивов, связанных с Нехо, в образ Сесостриса началась еще в античные времена. Так, в «Метеорологике» (*Meteorol*. I.14.352b) Аристотель сообщает, что Сесострис был первым, кто прорыл канал, соединявший Нил с Красным морем [Ладынин 2017: 188–189]. Между тем Геродот приписывает сооружение этого канала именно Нехо II (Hdt. II.158), причем это сообщение согласуется и с выводами, полученными современными исследователями [Redmount 1995: 135]. Возможно, что ко времени арабских авторов образ Нехо II оказался еще в большей степени интегрирован в образ Сесостриса.

Отметим еще одну деталь. Как для Иосифа Флавия прототипом образа египетского царя-завоевателя представляется более поздний исторический пример такого царя — Шешонк/Шишак, имя которого стало основой для формы *Сесонхосис*, — так и для арабских авторов основой этого образа становится хронологически более поздний царь Нехо II, чье столкновение с Иудеей породило ряд реплик в Библии. При этом, однако, в восприятии арабских авторов различия между Нехо и Шешонком оказались размыты (как мы видели, у Ибн Абд ал-Хакама Баула и пленит царя Иерусалима, и забирает золотые щиты Соломона): помимо прочего, это может свидетельствовать, что данные авторы не использовали Библию в качестве первостепенного источника или же применяли к ее сообщениям тот же прием контаминации, который мы видели в греко-египетской традиции по отношению к событиям военной истории Египта II тыс. до н. э.

Остановимся теперь на той черте известного арабским авторам царя — завоевателя Иерусалима, которая стала его определяющей характеристикой, а именно на его хромоте и на причинах этой хромоты. Как кажется, здесь мы можем найти еще одно косвенное свидетельство в пользу предположения о конструировании образа Баулы/Нулы/Билунаха по аналогии с образом Сесостриса. В значительной части арабских источников

[8] В данном случае стоит отметить, что в глазах Иосифа Флавия цари Шешонк I и Нехо II не могли быть частью одного образа, поскольку в Библии эти два лица очень четко разграничены.

хромота царя вообще никак не объясняется, так что возникает вопрос о происхождении этого мотива.

Как мы уже отметили, его появление может быть связано с особенностями записи имени царя Нехо в Ветхом Завете. Показательно, однако, что арабские авторы постепенно утрачивают память о том, что *Нехо* было личным именем царя, а не просто его эпитетом или прозвищем. Так, Макризи, пытаясь объяснить хромоту царя Нулы, передает сообщение о его попытке залезть на трон Сулеймана, что повлекло за собой травму. Это не единственное упоминание о попытке сесть на трон Сулеймана: Табари сообщает, что на этот трон хотел сесть Навуходоносор, но львы с подножья трона вцепились ему в ноги и раздробили их[9]. Схожесть двух сюжетов показательна: в обоих случаях царь, попытавшийся сесть на трон Сулеймана, получает тяжелые увечья ног.

Нужно сказать, что физический недостаток, в частности хромота, в мифологической традиции часто указывает на нравственные пороки или проклятие персонажа [Uther 1990: 1048–1049]. В случае с Нулой это хорошо заметно: он хромой и гордый. Но как мы увидели выше, в арабской традиции к хромоте и Нулу, и Навуходоносора приводит попытка занять престол царя Сулеймана. Очевидно, что для арабских авторов этот трон имеет исключительную значимость. Может быть, трон символизирует не просто земную власть, но божественную санкцию на правление, возможно даже мировой державой, что недоступно Нуле или Навуходоносору?

В таком случае стоит обратиться к образу Сулеймана в исламской культуре. В Коране он оказывается одним из исламских пророков, обладателем таинственных сил, недоступных другим царям, например, умением разговаривать с птицами и джиннами, а также властью над ветром и шайтанами (сура 38:36–39) [al-Ṭabarī 1985–2007 (3): 152]. Помимо этого, Сулейман оказывается одним из величайших правителей в истории, в том числе одним из четырех великих царей, которые, по версии Табари, правили всем миром [Ibid. (2): 50]. Табари сообщает, что это был великий царь-завоеватель, который шел походом против любого правителя, о котором он слышал [Ibid.: (3): 153]. Таким образом, в арабских представлениях это был очень почитаемый царь, наделенный особым статусом. По существу, он оказывается одним из всего нескольких успешных царей мировой империи.

Очевидно, что рассказы о неудачных попытках воссесть на трон Сулеймана призваны показать слабость других правителей, великих завоевателей или царей в иных исторических традициях, которые, возгордившись, решили сравниться с великим царем прошлого, что им, естественно, не удалось. Но сама подобная претензия уже может свидетельствовать

[9] Стоит оговорить, что мы находим это сообщение только в издании Цотенберга [Zotenberg 1867: 448–449]; в современном издании, опубликованном Государственным университетом Нью-Йорка [al-Ṭabarī 1985–2007], подобного фрагмента нет.

о высоком статусе царей, которые дерзнули и попытались сесть на трон. На наш взгляд, это может означать, что в текстах арабских авторов хромой царь — завоеватель Иерусалима из-за своих могущества и гордости претендовал (существенно, что только претендовал) на статус великого правителя своей эпохи. Между тем в греко-египетской традиции Сесострису присваивается качество не только великого завоевателя, но и создателя миродержавия, власть над которым в дальнейшем перешла к другим ближневосточным народам (см., например: [Ладынин 2017: 234–236; 2024: 14–15]). В рамках сюжета арабской традиции такое качество, похоже, присвоено как раз Сулейману; египетский царь оказывается неудачным претендентом на роль его наследника-миродержавца, однако то, что такая претензия ему присваивается, показывает, что его образ соотнесен с этим качеством, видимо, не без связи с тем, что оно было присвоено великому египетскому царю-завоевателю Сесострису.

Как мы видим, образ хромого царя в арабской традиции оказывается собирательным. В его основе, очевидно, лежали реминисценции царя Нехо II, который воевал с Иудеей и в итоге пленил ее царя. Даже хромота оказалась реинтерпретацией имени *Нехо* в его написании в древнееврейском тексте Библии. Однако образ хромого царя вобрал в себя и характеристики других исторических фигур: ему приписываются деяния в Палестине Шешонка I; кроме того, вырисовывается аналогия между ним и известным античной традиции египетским царем-завоевателем Сесострисом.

Сокращения

p. Oxy 1826 — фрагмент «Романа о Сесонхосисе» [O'Sullivan 1984: 39–40].

p. Oxy 2466 — фрагмент «Романа о Сесонхосисе» [O'Sullivan 1984: 41–42].

Источники

Ибн ʻАбд ал-Хакам 1985 — *ʻАбд ар-Рахман ибн ʻАбд ал-Хакам.* Завоевание Египта, ал-Магриба и ал-Андалуса / Пер. с араб., предисл. и примеч. С. Б. Певзнера. М.: Наука — Гл. ред. вост. лит., 1985.

al-Ṭabarī 1985–2007 — The History of al-Ṭabarī: 39 vols. Albany: State Univ. of New York Press, 1985–2007.

Chabot 1899–1901 — Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche (1166–1199) / Éd. par J.-B. Chabot: 2 vols. Paris: Ernest Leroux, 1899–1901.

Langlois 1868 — Chronique de Michel le Grand, patriarche des Syriens Jacobites / Trad. par V. Langlois. Venise: Typographie de l'Académie de Saint-Lazare, 1868.

Maçoudi 1861–1877 — *Maçoudi.* Les prairies d'or: 9 vols. / Texte et trans. par C. Barbier de Meynard, P. de Courteille. Paris: Societe Asiatique, Imprimerie impériale, 1861–1877.

Manetho 1940 — Manetho / With an English trans. by W. G. Waddell. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press.; London: William Heinemann Ltd., 1940.

Maqrizi 1895 — Mémoires publiés par les membres de la Mission archéologique. T. 17. Fasc. 1: *Maqrizi.* Description topographique et historique de l'Égypte / Trad. par U. Bouriant. Pt. 1. Paris: Ernest Leroux, 1895.

Torrey 1922 — The history of the conquest of Egypt, North Africa and Spain, known as the Futūḥ Miṣr of Ibn Abd al-Ḥakam / Ed. by Ch. C. Torrey. New Haven: Yale Univ. Press, 1922.

Zotenberg 1867 — *Zotenberg K. M.* Chronique de Tabari. Vol. 1. Paris: Imprimerie impériale, 1867.

Справочные издания

Штейнберг 1878 — Еврейский и Халдейский этимологический словарь к книгам Ветхого Завета / Сост. О. Н. Штейнберг. Т. 1. Вильна: Тип. Л. Л. Маца, 1878.

Jones 1990 — *Jones A.* Jones' dictionary of Old Testament proper names. Grand Rapids: Kregel Publications, 1990.

Литература

Банщикова 2015 — *Банщикова А. А.* Переломные эпохи в исторической традиции и сознании древних египтян: По источникам конца II тыс. до н. э. — I тыс. н. э. М.: ЛЕНАНД, 2015.

Иванчик 1999 — *Иванчик А. И.* Античная традиция о фараоне Сесострисе и его войне со скифами // Вестник древней истории. 1999. № 4. С. 4–36.

Ладынин 2012 — *Ладынин И. А.* Стелы Сесостриса: топос античной историографии и древнеегипетские реалии // Вестник древней истории. 2012. № 1. С. 3–15.

Ладынин 2017 — *Ладынин И. А.* «Снова правит Египет!» Начало эллинистического времени в концепциях и конструктах позднеегипетских историографии и пропаганды. СПб.: Изд-во РХГА, 2017.

Ладынин 2024 — *Ладынин И. А.* Манефон о военной истории Египта II тыс. до н.э.: «кейс Сесостриса» (Manetho. Frgg. 34–36) // Вестник Московского университета. Сер. 8: История. Т. 65. № 2. 2024. С. 3–18. https://doi.org/0.55959/MSU0130-0083-8-2024-65-2-3-18.

Ладынин, Немировский 2004 — *Ладынин И. А., Немировский А. А.* Поход Навуходоносора II на Египет 567 г. до н. э. в сведениях египетской и ветхозаветной традиций (Предварительные замечания) // Культурное наследие Египта и Христианский Восток. Т. 2 / Отв. ред. Э. Е. Кормышева. М.: ИВ РАН, 2004. С. 63–76.

Al-Ḥasan 2017 — *Al-Ḥasan A.* Al-Masʿūdī's creativity in studying history of religions // Journal of Islam in Asia. Vol. 14. No. 3. 2017. P. 161–187. (In Arabian).

Beckerath 1999 — *Beckerath J. von.* Handbuch der ägyptischen Königsnamen. München: Zabern, 1999.

Cook 1983 — *Cook M.* Pharaonic history in medieval Egypt // Studia Islamica. Vol. 57. 1983. P. 67–103.

Delcor 1953 — *Delcor M.* Deux passages difficiles: Zach XII 11 et XI 13 // Vetus Testamentum. Vol. 3. No. 1. 1953. P. 67–77.

Donner 1998 — *Donner F.* Narratives of Islamic origins: The beginnings of Islamic historical writing. Princeton: Darwin Press, 1998.

El-Daly 2005 — *El-Daly O.* Egyptology: The missing millennium, ancient Egypt in medieval Arabic writings. London: University College London Institute of Archaeology Publications UCL Press, 2005.

Epigraphic Survey 1954 — *The Epigraphic Survey.* The Bubastite Portal. (Reliefs and Inscriptions at Karnak; Vol. 3). Chicago: Oriental Institute, 1954

Frost 1968 — *Frost S. B.* The death of Josiah: A conspiracy of silence // Journal of Biblical Literature. Vol. 87. No. 4. 1968. P. 369–382.

Gottlieb 2020 — *Gottlieb L.* Targum chronicles and its place among the late Targums. Leiden: Brill, 2020.

Gozzoli 2006 — *Gozzoli R. B.* The writing of history in ancient Egypt during the first millennium BC (ca. 1070–180 B C): Trends and perspectives. London: Golden House, 2006.

Haarmann 1991 — *Haarmann U.* In quest of the spectacular: Noble and learned visitors to the pyramids around 1200 A. D. // Islamic studies presented to Charles J. Adams / Ed. by W. Hallaq, D. Little. Leiden: Brill, 1991. P. 57–67.

Irwin 2003 — *Irwin R.* Al-Maqrīzī and Ibn Khaldūn, historians of the unseen // Mamlūk Studies Review. Vol. 7. No. 2. 2003. P. 217–230.

Khalidi 1975 — *Khalidi T.* Islamic historiography: The histories of Mas'udi. Albany: State Univ. of New York Press, 1975.

Legrain 1904 — *Legrain G.* Rapport sur les travaux éxécutés a Karnak du 31 octobre 1902 au 15 mai 1903 // Annales du Service des Antiquités de l'Égypte. T. 5. 1904. P. 1–43.

Mulalic 2003 — *Mulalic M.* Al-Tabari: the conception of history // Afkar: Jurnal Akidah dan Pemikiran Islam. Vol. 4. No. 1. 2003. P. 183–202.

Obsomer 1989 — *Obsomer C.* Les campagnes de Sésostris dans Hérodote. Bruxelles: Connaissance de l'Égypte ancienne, 1989.

O'Sullivan 1984 — *O'Sullivan J. N.* The Sesonchosis romance // Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik. Bd. 56. 1984. P. 39–44.

Rabbat 2023 — *Rabbat N.* Writing Egypt: Maqrizi and his historical project. Edinburgh: Edinburgh Univ. Press, 2023.

Redmount 1995 — *Redmount C. A.* The Wadi Tumilat and the "Canal of the Pharaohs" // Journal of Near Eastern Studies. Vol. 54. No. 2. 1995. P. 127–135.

Stephan 2017 — *Stephan T.* Writing the past: Ancient Egypt through the lens of medieval Islamic thought // Arabic humanities, Islamic thought / Ed. by J. E. Lowry, S. M. Toorawa. Leiden: Brill, 2017. P. 256–270.

Trnka-Amrhein 2013 — *Trnka-Amrhein Y. K.* A study of the Sesonchosis novel: PhD Diss. / Harvard Univ. Harvard, 2013.

Uther 1990 — *Uther H.-J.* Hinken, Hinkender // Enzyklopädie des Märchens: Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung. Bd. 6 / Hrsf. von R. Wilhelm. Berlin; New York: De Gruyter, 1990. Sp. 1047–1053.

Wiet 1953 — *Wiet G.* L'Égypte de Murtadi, fils du Ghaphiphe. Paris: Imprimerie Nationale, 2005.

Wilson 2005 — *Wilson K. A.* The campaign of Pharaoh Shoshenq I into Palestine. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005.

References

Al-Ḥasan, A. (2017). Al-Masʿūdī's creativity in studying history of religions. *Journal of Islam in Asia, 14*(3), 161–187. (In Arabian).

Banshchikova A. A. (2015). *Perelomnye epokhi v istoricheskoi traditsii i soznanii drevnikh egiptian: Po istochnikam kontsa II tys. do n. e. — I tys. n. e.* [Crucial periods in ancient Egyptian tradition and historical consciousness: From the sources of the late second millennium B. C. to the sources of the first millennium A. D.]. LENAND. (In Russian).

Beckerath, J. von (1999). *Handbuch der ägyptischen Königsnamen*. Zabern.

Cook, M. (1983). Pharaonic history in medieval Egypt. *Studia Islamica, 57*, 67–103.

Delcor, M. (1953). Deux passages difficiles: Zach XII 11 et XI 13. *Vetus Testamentum, 3*(1), 67–77.

Donner, F. (1998). *Narratives of Islamic origins: The beginnings of Islamic historical writing*. Darwin Press.

El-Daly, O. (2005). *Egyptology: The missing millennium, ancient Egypt in medieval Arabic writings*. University College London Institute of Archaeology Publications.

The Epigraphic Survey (1954). The Bubastite Portal. Oriental Institute.

Frost, S. B. (1968). The death of Josiah: A conspiracy of silence. *Journal of Biblical Literature, 87*(4), 369–382.

Gottlieb, L. (2020). *Targum chronicles and its place among the late Targums*. Brill.

Gozzoli, R. B. (2006). *The writing of history in ancient Egypt during the first millenium BC (ca. 1070–180 BC): Trends and perspectives.* Golden House.

Haarmann, U. (1991). In quest of the spectacular: Noble and learned visitors to the pyramids around 1200 A. D. In W. Hallaq, & D. Little (Eds.). *Islamic studies presented to Charles J. Adams* (pp. 57–67). Brill.

Irwin, R. (2003). Al-Maqrīzī and Ibn Khaldūn, Historians of the Unseen. *Mamlūk Studies Review, 7*(2), 217–230.

Ivanchik, A. I. (1999). Antichnaia traditsiia o faraone Sesostrise i ego voine so skifami [Ancient tradition about Pharaoh Sesostris and his war with the Scythians]. *Vestnik drevnei istorii, 1999*(4), 4–36. (In Russian).

Khalidi, T. (1975). *Islamic historiography: The histories of Mas'udi*. State Univ. of New York Press.

Ladynin, I. A. (2012). Stely Sesostrisa: topos antichnoi istoriografii i drevneegipetskie realii ["The arrows of Sesostris": a *topos* of ancient historiography and the reality of ancient Egypt]. *Vestnik drevnei istorii, 2012*(1), 3–15. (In Russian).

Ladynin, I. A. (2017). *"Snova pravit Egipet!" Nachalo ellinisticheskogo vremeni v kontseptsiiakh i konstruktakh pozdneegipetskikh istoriografii i propagandy* ["Egypt rules again!" The start of Hellenistic time in the concepts and constructs of late Egyptian historiography and propaganda]. Izdatel'stvo RKhGA. (In Russian).

Ladynin, I. A. (2024). Manefon o voennoi istorii Egipta II tys. do n. e.: "keis Sesostrisa" (Manetho. Frgg. 34–36) [Manetho on Egypt's military history in the second millennium B. C.: "The case of Sesostris" (Manetho. Frgg. 34–36)] *Vestnik Moskovskogo universiteta, Ser. 8: Istoriia*, *65*(2), 3–18. https://doi.org/0.55959/MSU0130-0083-8-2024-65-2-3-18. (In Russian).

Ladynin I. A., & Nemirovsky, A. A. (2004). Pokhod Navukhodonosora II na Egipet 567 g. do n. e. v svedeniiakh egipetskoi i vetkhozavetnoi traditsii (Predvaritel'nye zamechaniia) [The campaign of Nebuchadnezzar II against Egypt in 567 B. C. in the light of the Egyptian evidence and the Old Testament (preliminary remarks)]. In: E. E. Kormysheva (Ed.). *Kul'turnoe nasledie Egipta i khristianskiy Vostok* (Vol. 2, pp. 63–76). IV RAN. (In Russian).

Legrain, G. (1904). Rapport sur les travaux éxécutés a Karnak du 31 octobre 1902 au 15 mai 1903. *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte, 5*, 1–43.

Mulalic, M. (2003). Al-Tabari: the conception of history. *Afkar: Jurnal Akidah dan Pemikiran Islam, 4*(1), 183–202.

Obsomer, C. (1989). *Les campagnes de Sésostris dans Hérodote*. Connaissance de l'Égypte ancienne.

O'Sullivan, J. N. (1984). The Sesonchosis romance. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik, 56*, 39–44.

Rabbat, N. (2023). *Writing Egypt: Maqrizi and his historical project*. Edinburgh Univ. Press.

Redmount, C. A. (1995). The Wadi Tumilat and the "Canal of the Pharaohs". *Journal of Near Eastern Studies, 54*(2), 127–135.

Stephan, T. (2017). Writing the past: Ancient Egypt through the lens of medieval Islamic thought. In J. E. Lowry, & S. M. Toorawa (Eds.). *Arabic humanities, Islamic thought* (pp. 256–270). Brill.

Trnka-Amrhein, Y. K. (2013). *A study of The Sesonchosis Novel* (Diss., Harvard Univ.).

Uther, H.-J. (1990). Hinken, Hinkender. In R. Wilhelm (Ed.). *Enzyklopädie des Märchens: Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung* (Vol. 6, pp. 1047–1053). De Gruyter.

Wiet, G. (1953). *L'Égypte de Murtadi, fils du Ghaphiphe*. Imprimerie Nationale.

Wilson, K. A. (2005). *The campaign of Pharaoh Shosheng I into Palestine.* Mohr Siebeck.

Информация об авторах

Михаил Сергеевич Апенко
кандидат исторических наук, научный сотрудник, отдел сравнительного изучения древних цивилизаций, Институт всеобщей истории РАН
Россия, 119334, Москва, Ленинский пр-т, д. 32а
✉ *mikhap97@live.com*

Ольга Александровна Давыдова
младший научный сотрудник, отдел сравнительного изучения древних цивилизаций, Институт всеобщей истории РАН
Россия, 119334, Москва, Ленинский пр-т, д. 32а
✉ *davydova.olga96@mail.ru*

Александр Аркадьевич Немировский
кандидат исторических наук, старший научный сотрудник, отдел сравнительного изучения древних цивилизаций, Институт всеобщей истории РАН
Россия, 119334, Москва, Ленинский пр-т, д. 32а
✉ *sidelts@inbox.ru*

Information about the authors

Mikhail Sergeevich Apenko
Cand. Sci. (History)
Researcher, Department of Comparative Studies of Ancient Civilizations, Institute of World History of the Russian Academy of Science
Russia, 119334, Moscow, Leninsky Prospekt, 32a
✉ *mikhap97@live.com*

Olga Aleksandrovna Davydova
Junior Researcher, Department of Comparative Studies of Ancient Civilizations, Institute of World History of the Russian Academy of Science
Russia, 119334, Moscow, Leninsky Prospekt, 32a
✉ *davydova.olga96@mail.ru*

Alexander Arkadievich Nemirovsky
Cand. Sci. (History)
Senior Research Fellow, Department of Comparative Studies of Ancient Civilizations, Institute of World History of the Russian Academy of Science
Russia, 119334, Moscow, Leninsky Prospekt, 32a
✉ *sidelts@inbox.ru*

Е. Н. Бузурнюк [ab]

https://orcid.org/0000-0002-0818-5375
✉ *katerinabuz@gmail.com*

[a] *Институт мировой литературы им. А. М. Горького РАН (Россия, Москва)*
[b] *Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации (Россия, Москва)*

Прологи в древнегреческой драме: задачи и эстетическая оценка по сообщениям древних авторов

Аннотация. Статья посвящена исследованию задач прологов древнегреческой драмы и их эстетической оценки на основе античных источников. Автор анализирует свидетельства Аристотеля, Аристофана, фрагменты из комедиографов (Махона, Антифана и др.) и других авторов, чтобы выявить, как в античности воспринимались задачи драматических прологов и какие критерии использовались для их оценки. Особое внимание уделяется различиям между трагедией и комедией: если в трагедии пролог должен был обеспечивать ясность изложения, то в комедии от него ожидали также увлекательности и юмора. Центральное место в работе занимает анализ категории «холодный» (ψυχρός), встречающейся в критике прологов Дифила. Рассматриваются возможные значения этого термина — от «неясного» и «скучного» до «несмешного» — и его связь с античными представлениями об эффективности драматического вступления. В заключении делается вывод о том, что идеальный пролог в античной комедии должен был сочетать информативность, ясность и развлекательность, а его «холодность» могла быть связана с нарушением этого баланса.

Ключевые слова: древнегреческая драма, пролог, Аристотель, Аристофан, комедия, трагедия, ψυχρός, античная литературная критика

Благодарности. Статья выполнена по проекту РНФ № 24-18-01037 «Проблемы комментирования классических древнегреческих текстов» (2024–2026).

Для цитирования: *Бузурнюк Е. Н.* Прологи в древнегреческой драме: задачи и эстетическая оценка по сообщениям древних авторов // Шаги/Steps. Т. 12. № 1. 2026. С. 120–138. EDN: ISMHML.

Поступило 11 сентября 2025 г.; принято 16 января 2026 г.

© Е. Н. БУЗУРНЮК, 2026

EDN: ISMHML

E. N. Buzurnyuk [ab]

https://orcid.org/0000-0002-0818-5375
✉ *katerinabuz@gmail.com*
[a] *A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences (Russia, Moscow)*
[b] *The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (Russia, Moscow)*

Prologues in ancient Greek drama: Functions and aesthetic evaluation in antiquity

Abstract. This article examines the functions and aesthetic evaluation of prologues in ancient Greek drama based on classical sources. Through a comprehensive analysis of Aristotle's *Poetics* and *Rhetoric*, Aristophanes' comedies, and fragments of other comic poets (such as Machon and Antiphanes), the study explores how prologues were perceived in antiquity — both in terms of their structural purpose and their qualitative assessment. A key distinction is made between tragic and comic prologues: while clarity was prioritized in tragedy, comedy demanded additional elements of entertainment and humor in order to engage audiences. The central focus of the article is the concept of the "cold" (ψυχρός) prologue, particularly in reference to critiques of Diphilus' comedies. The term is analyzed in its various possible meanings — ranging from "unclear" and "tedious" to "unfunny" — and contextualized within the framework of ancient literary criticism. The discussion incorporates passages from Xenophon, Theophrastus, and comic fragments to demonstrate how ψυχρός functioned as a pejorative label, often associated with failed attempts at humor, excessive complexity, or dull exposition. Additionally, the article examines an anonymous comic prologue (Com. Adesp. fr. 1008 K–A) to illustrate how excessive detail or length could undermine a prologue's effectiveness. The study concludes that an ideal prologue in ancient drama balanced exposition, clarity, and entertainment, with "coldness" arising from a disruption of this equilibrium. By reconstructing ancient evaluative criteria, the article sheds light on the performative and rhetorical expectations of prologues, contributing to broader discussions about genre-specific aesthetics in Greek theater.

Keywords: ancient Greek drama, prologue, Aristotle, Aristophanes, comedy, tragedy, ψυχρός, ancient literary criticism

Acknowledgements. The research was supported by RSCF grant no. 24-18-01-037, "Problems of Commenting on Classical Ancient Greek Texts" (2024–2026).

To cite this article: Buzurnyuk, E. N. (2026). Prologues in ancient Greek drama: Functions and aesthetic evaluation in antiquity. *Shagi / Steps*, *12*(1), 120–138. EDN: ISMHML. (In Russian).

Received September 11, 2025; accepted January 16, 2026

© E. N. BUZURNYUK, 2026

Пролог — неотъемлемый элемент античной драмы, который был введен в VI в. до н. э. трагиком Феспидом (так сообщает римский ритор Фемистий, *Or.* 316d Harduin). Феспид также ввел в драматическое действие в дополнение к хору первого актера (Diog. Laert. III.56). Пролог, таким образом, был «предречью», предшествовавшей хоровому действию. Это соответствует определению, которое Аристотель в «Поэтике» дает трагедийному прологу: ἔστιν δὲ πρόλογος μὲν μέρος ὅλον τραγῳδίας τὸ πρὸ χοροῦ παρόδου, «пролог — это целая часть трагедии до выхода хора» (Arist. *Poet*. 1452b19–20). Оно основано не на содержании или цели пролога, а исключительно на его месте в структуре пьесы. В традиции после Аристотеля схожее определение было принято и для комедии (Tractatus Coislinianus 17; Prol. Com. Xd Koster; Prol. Com. XIaI 106–108 Koster; Prol. Com. XIc 61 Koster).

Данное определение представляется оптимальным. Однако для исследования структуры античной драмы необходимо понимать ту роль, которую играет пролог[1]. С точки зрения современного литературоведения функции и задачи пролога вполне понятны — дать зрителю начальное понятие о сюжете и представить действующих лиц. Был ли такой взгляд на пролог характерен и для античности? По каким критериям оценивалось, удачно составлен пролог или нет? Можно ли говорить, что в трагедии и в комедии прологи выполняли разные задачи? В данной статье я проанализирую доступные античные свидетельства, которые позволят дать ответы на некоторые из поставленных вопросов.

В первую очередь следует отметить, что изложение сюжетных сведений — это важнейшая задача пролога, которая универсальна для обоих жанров. В 14-й главе третьей книги «Риторики» Аристотель рассуждает о предисловиях и прологах, а также о том, какое значение эти вводные части имеют для разных текстов. О прологах в эпосе и драме он сообщает следующее:

> ἐν δὲ προλόγοις καὶ ἔπεσι δεῖγμά ἐστιν τοῦ λόγου, ἵνα προειδῶσι περὶ οὗ [ᾖ] ὁ λόγος καὶ μὴ κρέμηται ἡ διάνοια· τὸ γὰρ ἀόριστον πλανᾷ· ὁ δοὺς οὖν ὥσπερ εἰς τὴν χεῖρα τὴν ἀρχὴν ποιεῖ ἐχόμενον ἀκολουθεῖν τῷ λόγῳ. διὰ τοῦτο
>
> > «μῆνιν ἄειδε, θεά». «ἄνδρα μοι ἔννεπε, μοῦσα».
> > «ἧγεό μοι λόγον ἄλλον, ὅπως Ἀσίας ἀπὸ γαίης
> > ἦλθεν ἐς Εὐρώπην πόλεμος μέγας».
>
> καὶ οἱ τραγικοὶ δηλοῦσι περὶ <οὗ> τὸ δρᾶμα, κἂν μὴ εὐθὺς ὥσπερ Εὐριπίδης ἐν τῷ προλόγῳ, ἀλλά πού γε, ὥσπερ [καὶ] Σοφοκλῆς
>
> > «ἐμοὶ πατὴρ ἦν Πόλυβος».

[1] Подробнее о структуре пролога в комедиях Аристофана см.: [Бузурнюк 2023].

καὶ ἡ κωμῳδία ὡσαύτως. τὸ μὲν οὖν ἀναγκαιότατον ἔργον τοῦ προοιμίου καὶ ἴδιον τοῦτο, δηλῶσαι τί ἐστιν τὸ τέλος οὗ ἕνεκα ὁ λόγος (διόπερ ἂν δῆλον ᾖ καὶ μικρὸν τὸ πρᾶγμα, οὐ χρηστέον προοιμίῳ.) (1415a12–22)[2].

А в прологах и эпической поэзии есть указание на [содержание] речи, чтобы [слушатели] знали заранее, о чем она, и чтобы мысль не рассеивалась, ведь неопределенное вводит в заблуждение. Таким образом, тот, кто дает [слушателю] как будто в руку начало, позволяет ему следить за речью. Поэтому поэты говорят:

Гнев, богиня, воспой.

И:

Муза, скажи мне о том многоопытном муже.

И:

Будь для меня предводительницей в другом сказании, как из Азии
Пришла в Европу великая война.

И трагики показывают, о чем пьеса: если не сразу в прологе, как Еврипид, то где-нибудь в другом месте, как Софокл:

Отцом мне был Полиб.

И комедия [поступает] таким же образом. Итак, необходимейшее дело предисловия, свойственное именно ему, — показать, в чем заключается цель, ради которой [произносится] речь. И поэтому если дело ясное и маленькое, то в предисловии нет необходимости[3].

Таким образом, для драмы наличие экспозиционного пролога — необходимая вещь, ведь начало прокладывает путь для последующего, без предварительного изложения содержания пьесы намерение поэта неясно и ум зрителя блуждает.

Ясность как категория, в соответствии с которой оценивается пролог, появляется и у Аристофана в комедии «Лягушки», в той части спора Эсхила и Еврипида, которая касается прологов в трагедиях (1119–1250). Еврипид обвиняет Эсхила в том, что тот не был ясен при изложении сюжета (τὰ πράγματα):

καὶ μὴν ἐπ’ αὐτοὺς τοὺς προλόγους σου τρέψομαι,
ὅπως τὸ πρῶτον τῆς τραγῳδίας μέρος
πρώτιστον αὐτοῦ βασανιῶ τοῦ δεξιοῦ.
ἀσαφὴς γὰρ ἦν ἐν τῇ φράσει τῶν πραγμάτων.
(1119–1122)[4]

[2] Здесь и далее «Риторика» Аристотеля цитируется по [Ross 1959: 176–177].
[3] Здесь и далее, если не указано иное, перевод мой.
[4] Здесь и далее комедии Аристофана цитируются по [Wilson 2007].

Теперь я обращусь к самим твоим прологам,
Чтобы в первейшую очередь взвесить
Первую часть трагедии этого умельца,
Ведь не был ясен он в изложении дел.

Основания для такой критики Эсхила могут быть комически преувеличены, что вполне естественно для жанра комедии, однако мы видим упоминание ясности как некой категории качества, которая по крайней мере некоторыми людьми (которые представлены в «Лягушках» Еврипидом) считалась необходимой для пролога как в трагедии, так и в комедии.

Тем не менее объем сведений, который поэту следует представить в прологе, для трагедии и для комедии различается. Главное сюжетное различие между жанрами было осмыслено уже в античности. Оно заключается в следующем: трагедии основаны на мифологических сюжетах, в то время как комедиографам следует самостоятельно придумывать сюжет и персонажей. На это жалуется герой (вероятно, произносящий пролог) пьесы «Ποίησις» поэта средней комедии Антифана:

μακάριόν ἐστιν ἡ τραγωιδία
ποίημα κατὰ πάντ’, εἴ γε πρῶτον οἱ λόγοι
ὑπὸ τῶν θεατῶν εἰσιν ἐγνωρισμένοι,
πρὶν καί τιν’ εἰπεῖν· ὥσθ’ ὑπομνῆσαι μόνον
δεῖτὸν ποιητήν· Οἰδίπουν γὰρ ἂν μόνον
φῶ, τἄλλα πάντ’ ἴσασιν· ὁ πατὴρ Λάιος,
μήτηρ Ἰοκάστη, θυγατέρες, παῖδες τίνες,
τί πείσεθ’ οὗτος, τί πεποίηκεν. ἂν πάλιν
εἴπηι τις Ἀλκμέωνα, καὶ τὰ παιδία
πάντ’ εὐθὺς εἴρηχ’, ὅτι μανεὶς ἀπέκτονεν
τὴν μητέρ’, ἀγανακτῶν δ’ Ἄδραστος εὐθέως
ἥξει πάλιν τ’ ἄπεισι . . . . .
ἔπειθ’ ὅταν μηδὲν δύνωντ’ εἰπεῖν ἔτι,
κομιδῆι δ’ ἀπειρήκωσιν ἐν τοῖς δράμασιν,
αἴρουσιν ὥσπερ δάκτυλον τὴν μηχανήν,
καὶ τοῖς θεωμένοισιν ἀποχρώντως ἔχει.
ἡμῖν δὲ ταῦτ’ οὐκ ἔστιν, ἀλλὰ πάντα δεῖ
εὑρεῖν, ὀνόματα καινά . . . . .
. . . . . τὰ διωικημένα
πρότερον, τὰ νῦν παρόντα, τὴν καταστροφήν,
τὴν εἰσβολήν. ἂν ἕν τι τούτων παραλίπηι
Χρέμης τις ἢ Φείδων τις, ἐκσυρίττεται·
Πηλεῖ δὲ ταῦτ’ ἔξεστι καὶ Τεύκρωι ποιεῖν.
(fr. 189 K–A)[5]

Трагедия — счастливое дело
Во всяком отношении, коль с начала
Сюжеты зрителям знакомы,

[5] Цит. по [Kassel, Austin 1991].

Прежде чем хоть кто-нибудь заговорит; так что нужно,
Чтобы поэт напомнил лишь одно: ведь скажу:
«Эдип», и все остальное они узнали — отец Лай,
Мать Иокаста, какие дочери, сыновья,
Что он претерпит, что он совершил. Или если в другой раз
Кто-нибудь скажет: «Алкмеон», то [тем самым] и о детях
Всех тотчас сообщит, [и о том,] что он, безумствуя, убил
Свою мать, а злящийся Адраст тотчас
Придет и уйдет обратно...
И затем, когда ничего больше сказать не могут,
Они совершенно утомились в пьесах,
Поднимают, как палец, машину,
И для зрителей этого достаточно.
А у нас этого нет, но все нам следует
Придумать: новые имена...
... ... предшествующее
И настоящее положение дел, завершение,
Начало. А если чем-нибудь из этого пренебрежет
Какой-нибудь Хремес или Федон, его освищут;
А Пелею и Тевкру это делать можно.

Трагическому поэту достаточно лишь напомнить имя мифологического героя, чтобы зритель уже догадался, о чем будет идти речь. Более того, в общих чертах канва сюжета готовящихся к постановке трагедий становилась известна афинянам уже в ходе проагона — предварительной презентации трагедий и их авторов. Поэтому в прологе поэту предстояло лишь дать зрителям несколько ключей (в первую очередь имя главного героя мифа) и чуть более развернуто пояснить, какая часть мифа будет разыграна на сцене. Безусловно, Антифан в приведенном фрагменте утрирует действительное положение дел: трагику даже при заданном изначально сюжете следовало найти наилучшие поэтические средства для его изложения в прологе. Тем не менее я полагаю, что здесь отражается античное представление о жанровых различиях и связанных с ними различиях в поэтической технике.

С трагедийным прологом, как кажется, пока все ясно. Можно ли утверждать, что с прологом в комедии дела обстоят несколько сложнее и его задачи шире, чем просто прояснение сюжета? На это, вероятно, указывает один фрагмент.

Афиней в 13-й книге «Пира мудрецов», рассказывая о женщинах в комедии, приводит цитату из «Хрий» (Χρεῖαι) Махона, автора III в. до н. э. [Gow 1965: 6]. Хрии — это короткие истории, заканчивающиеся шуткой, колкостью или остротой [Leventhal 2024: 157]. Махон рассказывает о том, как гетера Гнафена подшутила над своим любовником Дифилом, комическим поэтом. Дифил пришел к ней с вином и множеством блюд для празднования Афродисий, а другой клиент прислал Гнафене снег и соленую рыбу. Гнафена, опасаясь, как бы Дифил не заметил дар и не высмеял

ее в комедии, приказала рыбу унести, а снег подмешать в вино. Дифил был приятно удивлен прохладой напитка, и между ними произошел следующий диалог:

καὶ τὸ παράδοξον καταπλαγεὶς ὁ Δίφιλος
«Νὴ τὴν Ἀθηνᾶν καὶ θεούς, ψυχρόν γ'», ἔφη,
«Γνάθαιν', ἔχεις τὸν λάκκον ὁμολογουμένως».
ἡ δ' εἶπε, 'Τῶν σῶν δραμάτων γὰρ ἐπιμελῶς
εἰς αὐτὸν αἰεὶ τοὺς προλόγους ἐμβάλλομεν'
(Machon fr. XVI.280–283)[6]

И Дифил, пораженный неожиданностью, сказал:
«Клянусь Афиной и богами, холодная же у тебя,
Гнафена, цистерна[7], сомнений нет».
А она ответила: «Потому что заботливо твоих пьес
Прологи в него всегда кладем».

Шутка основана на предположении, что прологи комедий Дифила достаточно «холодные», чтобы охладить цистерну и обеспечить вину приятную прохладу. В рассматриваемом фрагменте юмор основан на буквальном претворении метафоры: прологи являются «холодными» не в физическом, а в метафорическом смысле, но это их свойство перенесено в физический мир.

Гау считает, что едва ли Гнафена могла хранить вино таким образом, поэтому речь, вероятно, идет о цистерне с водой, которую в ее доме использовали для разбавления вина [Gow 1965: 111]. На мой взгляд, здесь нет необходимости определять, что именно было холодным — вино или вода.

Стоит заметить, что Дифил не случайно говорит Гнафене о «холодном сосуде»: я согласна с исследователями, считающими, что здесь присутствует сексуальный подтекст и что в словах Дифила слышится нападка на Гнафену и ее профессиональные качества как гетеры [Khan 1967: 274–275; Leventhal 2024: 159]. Гнафена, в свою очередь, произносит симметричную остроту и высказывается о профессиональных качествах Дифила как поэта.

Прилагательное ψυχρός в ответе гетеры становится термином литературной критики, который имеет значение 'напыщенный', 'унылый' или 'деревянный' («'turgid', 'flat' or perhaps 'wooden'» [Leventhal 2024: 159–160]).

Но что это вообще значит — «холодный пролог»? Какое свойство здесь имеется в виду? Рассмотрим доступные свидетельства.

В третьей главе третьей книги «Риторики» Аристотель обращается к категории «холодности» для описания стиля. Вообще третья книга «Риторики» посвящена речи: стилю, композиции, ритму, эмоциональной окрас-

[6] Цит. по [Gow 1965].

[7] Это слово передает греческое λάκκος, означающее покрытую изнутри штукатуркой яму, в которой хранили вино и масло. Ср. Xen. *An*. IV.2.22: καὶ γὰρ οἶνος πολὺς ἦν, ὥστε ἐν λάκκοις κονιατοῖς εἶχον.

ке. Аристотель формулирует, по выражению А. Ф. Лосева [2000: 617], суть классического стиля, для которого характерна принципиальная ясность:

> Ἔστω οὖν ἐκεῖνα τεθεωρημένα καὶ ὡρίσθω λέξεως ἀρετὴ σαφῆ εἶναι (σημεῖον γάρ τι ὁ λόγος ὤν, ἐὰν μὴ δηλοῖ οὐ ποιήσει τὸ ἑαυτοῦ ἔργον), καὶ μήτε ταπεινὴν μήτε ὑπὲρ τὸ ἀξίωμα, ἀλλὰ πρέπουσαν· ἡ γὰρ ποιητικὴ ἴσως οὐ ταπεινή, ἀλλ' οὐ πρέπουσα λόγῳ. τῶν δ' ὀνομάτων καὶ ῥημάτων σαφῆ μὲν ποιεῖ τὰ κύρια, μὴ ταπεινὴν δὲ ἀλλὰ κεκοσμημένην τἆλλα ὀνόματα ὅσα εἴρηται ἐν τοῖς περὶ ποιητικῆς (1404b.1–8)[8].
>
> Рассмотрев это, следует определить, что достоинство стиля — быть ясным. Ведь доказательством может послужить следующее: если речь не ясна, она не достигнет своей цели. Также [достоинство стиля заключается в том,] чтобы он не был ни низок, ни избыточен, но подходящим. Ведь поэтический [стиль] одновременно не низок, но и не подходит [ораторской] речи. Из глаголов и существительных ясность обеспечивают те, которые обычны. А [стиль] не низким, но украшенным делают иные слова, о которых было сказано в сочинении о поэтическом искусстве.

Далее в той же главе Аристотель, продолжая рассматривать элементы, вредящие ясности стиля, говорит о «холодности» (τὰ ψυχρά), которая проистекает из четырех причин (1405b–1406b). Первая причина — это употребление сложных, т. е. многосоставных слов, что мыслится чертой поэтического языка, но в случае речей ведет к «холодности» стиля. Вторая причина — это употребление выражений (γλῶτται), которые Аристотель никак не называет, но показывает через примеры. Разные переводчики, в целом понимая эту причину схожим образом, по-разному обозначают ее: «необычные выражения» (Н. Н. Платонова [Тахо-Годи 1978: 132]), «использование странных слов» (the use of strange words; Дж. Фриз [Freese 1926: 361]), «употребление неясных, иностранных или устаревших слов» (the use of obscure, foreign, or obsolete words; Л. ван Хук [Van Hook 1917: 68]). Третья причина — употребление эпитетов слишком длинных, неуместных или избыточных. Любая избыточность вредит, и Аристотель рекомендует стремиться к умеренности. Четвертая причина — употребление метафор, нелепых (смешных), помпезных (слишком торжественных) либо неясных.

То, что годится для поэтического языка, а именно двусоставные слова, необычные выражения, эпитеты, метафоры, совершенно не годится для прозы, поскольку все эти речевые элементы избыточны, затемняют суть и приводят к неясности. «Холодность» в данном контексте скорее означает «избыточность», «неуместность». Аристотель анализирует стиль прозаический и отдает себе отчет в том, что риторическая проза имеет свои задачи, которые отличаются от задач, стоящих перед поэтом, трагиком или

[8] Цит. по [Ross 1959: 144–145].

комедиографом. Трактовка «холодности», предложенная Аристотелем, легла в основу дальнейшей риторической традиции и была расширена более поздними авторами [Van Hook 1917: 70][9].

Теперь обратимся к метафорическому употреблению ψυχρός применительно к драме. Оно встречается уже у Аристофана, но в отношении не текстов, а литераторов. Аристофан использует прилагательное «холодный» для характеристики поэта в связи с его творчеством. О трагическом поэте Феогниде Аристофан шутит в «Ахарнянах». Когда в прологе посол Феор, вернувшийся из Фракии, говорит, что вся Фракия оказалась завалена снегом и реки замерзли, Дикеополь вставляет ремарку: ὑπ᾽ αὐτὸν τὸν χρόνον, / ὅτ᾽ ἐνθαδὶ Θέογνις ἠγωνίζετο, «[это было] в то время, когда здесь Феогнид соревновался за приз» (139–140).

Схолии и словарь «Суда» содержат указания еще на ряд поэтов, которых высмеивали за «холодность»: это Морсим, трагический поэт (Schol. ad Ar. *Eq*. 401); Мелет, трагический поэт и обвинитель Сократа (Schol. ad Ar. *Ran*. 1302); Ликид, комедиограф (*Suda* λ 808 Adler; Schol. ad Ar. *Ran*. 14); а также, вероятно, Фриних и Амипсий, комики, которые упоминаются в одном ряду с Ликидом в «Лягушках» (*Suda* λ 808 Adler).

Поэт новой комедии Алексид назвал холодным Арарота — своего соперника, сына Аристофана и тоже комедиографа:

καὶ γὰρ βούλομαι
ὕδατός σε γεῦσαι· πρᾶγμα δ᾽ ἔστι μοι μέγα
φρέατος ἔνδον ψυχρότερον Ἀραρότος.
(fr. 184 K–A)[10]

Ибо я хочу,
Чтобы ты попробовал водички; ведь у меня в колодце
Есть штука холоднее Арарота.

«Холодность» воды нередко упоминается в греческой литературе как большое достоинство (как и вообще «холодность» напитков: вспомним удивление Дифила прохладному вину в рассмотренном выше фрагменте из Махона); здесь вода оказывается даже еще холоднее, поскольку объектом сравнения выступает «холодная поэзия» (или конкретная пьеса?) Арарота.

Еще одну шутку о «холодном поэте» встречаем в «Женщинах на празднике Фесмофорий». В прологе Свойственник, иллюстрируя тезис трагика

[9] Использование категории холода применительно к прозе и к поэзии имеет ощутимое различие. В данной статье я сосредоточусь на анализе свидетельств, показывающих использование термина в отношении драмы в период V–III вв. до н. э. О применении термина к прозе см.: [Van Hook 1917; Gutzwiller 1969; Lausberg 1990: 518–519], о возможном соединении традиций риторики и литературной критики у Лукиана см.: [Dror 2024].

[10] Цит. по [Kassel, Austin 1991].

Агафона о том, что всякий поэт творит в соответствии со своей природой, приводит в пример трех поэтов.

ταῦτ' ἄρ' ὁ Φιλοκλέης αἰσχρὸς ὢν αἰσχρῶς ποεῖ,
ὁ δὲ Ξενοκλέης ὢν κακὸς κακῶς ποεῖ,
ὁ δ' αὖ Θέογνις ψυχρὸς ὢν ψυχρῶς ποεῖ.
(*Thesm*. 168–170)

Значит, уродливый Филокл творит уродливо,
А дурной Ксенокл творит дурно,
А холодный Феогнид творит хóлодно.

Подлинное содержание ψυχρός в данном случае неясно — характеризует ли это определение Феогнида просто как плохого поэта? Или это личностная характеристика, каких-либо черт его характера, которые нашли отражение в его творчестве? Схожая неопределенность касается и одного фрагмента из Феофила, автора новой комедии. Здесь ψυχρός используется в шутке, в которой обыгрываются оба смысла прилагательного: в физическом смысле ψυχρός относится к омару (κάραβος), а в метафорическом — к оратору Каллимедонту, имевшему прозвище Κάραβος. Таким образом, прилагательное ψυχρός дает уничижительную характеристику человека как оратора.

«τευθὶς ἦν χρηστή, πατρίδιον. πῶς ἔχεις πρὸς τὸν κάραβον;»
«ψυχρός ἐστιν, ἄπαγε», φησί· «ῥητόρων οὐ γεύομαι»
(fr. 4 K–A)

— Кальмар был хорош, папаша. А что скажешь об омаре?
— Он холодный, унеси, — говорит, — я ораторов не пробую.

Идет ли здесь речь о том, что Каллимедонт был плохим, т. е. неубедительным или недостаточно красноречивым оратором? Или это характеризует какие-либо его личные качества? С уверенностью ответить мы не можем.

Итак, приходится заключить, что мы лишь приблизительно понимаем, что значит «холодный поэт». Плохой поэт? Но для Аристофана, как показывает фрагмент из «Женщин на празднике Фесмофорий», ψυχρός и κακός семантически не совпадают. В схолиях к комедиям и в словаре «Суда» ψυχρός употребляется как синоним κακός, но для времени до нашей эры такое семантическое сближение скорее нехарактерно. Вторая возможная интерпретация — это поэт, чье творчество не вызывает у зрителя эмоций, а лишь провоцирует скуку. Эксплицитно такой смысл ψυχρός в источниках нигде не зафиксирован, но мы можем предположить его в некоторых контекстах.

Применительно не к поэтам, а к конкретному произведению категорию «холодности» использует также Аристофан. Он называет «холодной» трагедию Еврипида «Паламед» (но не самого Еврипида):

οὐκ ἔσθ’ ὅπως
οὐ τὸν Παλαμήδη ψυχρὸν ὄντ’ αἰσχύνεται.
(*Thesm*. 847–848)

Никаких сомнений, что стыдится он
«Паламеда», поскольку [пьеса] холодна.

Трилогия, включавшая «Паламеда», не получила приза. К. Остин и С. Д. Олсон в комментарии к комедии отмечают, что невозможно установить, как решение жюри связано с «холодностью» пьесы [Austin, Olson 2008: 278]. Это может быть связано как с ее содержанием, которое не нашло отклика у зрителей, так и с недостатками поэтической техники — например, с неудачной структурой, недостаточной эмоциональностью или со стилистической избыточностью, если допустить, что аристотелевское понимание «холодности» применимо к драме V в. до н. э.

Стоит заметить, что понятие «скучный» или «не вызывающий эмоционального отклика» содержательно будет различаться для трагедии и комедии, поскольку эмоциональное вовлечение в произведениях разных жанров достигается различными способами. В трагедии — посредством драматизма и пафоса, в комедии — через юмор. В приведенном выше фрагменте из Махона речь идет о прологах к комедии, поэтому обратимся еще к одному возможному значению ψυχρός — касающемуся шуток.

В шестой главе «Пира» Ксенофонта Сократ беседует с сиракузянином:

Οἶσθα οὖν, ἔφη ὁ Σωκράτης, μετεωρότερόν τι τῶν θεῶν; Ἀλλ’ οὐ μὰ Δί’, ἔφη, οὐ τούτων σε λέγουσιν ἐπιμελεῖσθαι, ἀλλὰ τῶν ἀνωφελεστάτων. Οὐκοῦν καὶ οὕτως ἄν, ἔφη, θεῶν ἐπιμελοίμην· ἄνωθεν μέν γε ὕοντες ὠφελοῦσιν, ἄνωθεν δὲ φῶς παρέχουσιν. εἰ δὲ ψυχρὰ λέγω, σὺ αἴτιος, ἔφη, πράγματά μοι παρέχων (6.7.1–6)[11].

— Знаешь ли ты что-нибудь небеснее богов? — спросил Сократ.
— Нет, клянусь Зевсом, — ответил он [сиракузянин], — но говорят, что ты заботишься не о них, но о том, что является в наивысшей степени бесполезным (τὰ ἀνωφελέστατα).
— Так и в этом случае окажется, что я забочусь о богах: ведь они сверху, посылая дождь, помогают и сверху посылают свет. А если я говорю холодное (ψυχρὰ λέγω), то ты этому причина, поскольку досаждаешь мне.

В этом диалоге мы имеем дело с каламбуром. Выражение «сверху помогают» (ἄνωθεν ὠφελοῦσιν) обыгрывает прилагательное ἀνωφελέστατος ‘наибесполезнейшее’, которое прозвучало выше. Далее этот каламбур объявляется неудачным, буквально «холодным»: ψυχρὰ λέγω. С. И. Соболевский в русском переводе перевел его как «шутка холодна» [Соболевский 1935: 234], О. Тодд в английском переводе — как «the pun is strained»,

[11] Цит. по [Todd 1997].

т. е., наверное, как «каламбур притянут за уши» [Todd 1997: 607], итальянская переводчица Л. де Мартинис — как «dico cose inutili», «говорю бесполезные вещи» [de Martinis 2013: 927].

Здесь речь, действительно, идет о неудачной шутке. «Холодное» — т. е., скорее всего, не вызывающее смеха, не пробуждающее эмоцию, неспособное достичь необходимого эффекта. М. Каймио и Н. Нюкопп высказали предположение, что ψυχρός в V–IV вв. до н. э. использовалось для описания поведения, не находящего отклика у других людей, в том числе для плоских шуток, и именно в этом смысле стало применяться к литературе [Kaimio, Nykopp 1997: 28; Kaimio 1998: 436].

Применительно к шутке мы встречаем категорию «холодности» также во фрагменте из Евполида:

> {А.} τὸ δεῖν', ἀκούεις; {В.} Ἡράκλεις, τοῦτ' ἔστι σοι
> τὸ σκῶμμ' ἀσελγὲς καὶ Μεγαρικὸν καὶ σφόδρα
> ψυχρόν.
>
> (fr. 261 K–A)[12]

> {А.} Эй, ты слушаешь? {В.} Геракл! Эта твоя шутка
> Груба, происходит из Мегары и чрезмерно
> Холодна...

В этом фрагменте о некой шутке (σκῶμμα) говорится, что она грубая или возмутительная, «мегарская» и «чрезмерно холодная». Мегарские шутки считались шутками самого низкого качества (ср. Ar. *Vesp*. 57). Вероятно, ἀσελγές и Μεγαρικόν используются здесь как синонимы и призваны подчеркнуть, что такой юмор не подходит зрителям с более взыскательным вкусом [Wright 2012: 109]. С. Д. Олсон, издавший фрагменты Евполида, перевел ψυχρόν как *clumsy* [Olson 2016: 349], т. е. «неуклюжая, неловкая, топорная». К сожалению, нам неизвестно, в чем именно заключалась шутка, поэтому оценить ее не представляется возможным.

Еще одно употребление ψυχρός для оценки качества шутки встречаем во фрагменте, принадлежащем Тимоклу, комедиографу IV в. до н. э. Здесь один из персонажей также говорит другому, что его шутка «холодная», и, в отличие от фрагмента из Евполида, мы знаем ее содержание. Впрочем, это не слишком нам помогает, поскольку мы не можем понять шутку до конца.

> Μ[α]ρσύαν δὲ τὸν φ[ί]λαυλον Αὐτοκλέα δεδαρμέν[ο]ν
> γυμνὸν ἑστάναι καμίνῳ προσπεπατταλευμένον,
> Τηρέα τ' Ἀριστομήδην. {В.} διὰ τί Τηρέα λέγεις;
> {А.} διότι τηρ[ε]ῖν δεῖ παρόντος τοῦδε τὰ σκεύη σφόδρα·
> εἰ δὲ μή, Πρόκνη γενήσῃ, κνώμενος τὸ κρανίον,
> ἂν ἀπολέσηις. {В.} ψυχρόν. {А.} ἀλλὰ πρὸς θεῶν ἐπί[σ]χετε
> μηδὲ συρίξητε.
>
> (fr. 19 K–A)[13]

[12] Цит. по [Olson 2016].
[13] Цит. по [Kassel, Austin 1989].

...что Автокл, любитель флейты, в качестве Марсия, лишенного кожи,
Обнаженным встал, пригвожденный к печи,
И что Аристомед — Терей. {Б.} Почему ты называешь его Тереем?
{А.} Потому, что в его присутствии нужно особенно беречь горшки.
В ином случае ты станешь Прокной, почесывающей голову,
Если потеряешь их. {Б.} Холодная [шутка]. {А.} Ради богов, удержитесь
И не прогоняйте свистом.

Вероятно, это фрагмент из сцены, представляющей застолье. Во время симпосиев был обычай описывать кого-либо через уподобление[14], и в этом месте говорящий как раз сравнивает современников с мифологическими фигурами. Здесь оценка шутки как ψυχρόν может относиться и к уподоблению Аристомеда Тересию, и к каламбуру (как ранее в «Пире» Ксенофонта). К. Апостолакис, издатель фрагментов Тимокла, объясняет каламбур следующим образом: Πρόκνη — это πρό и κνῆν ‘скрести или царапать впереди’, что глоссируется в ст. 5 с помощью κνώμενος τὸ κρανίον — «почесывая макушку» [Apostolakis 2019: 165]. В данном месте ясно, что ψυχρόν дает негативную характеристику, но определить ее более точно — была ли шутка несмешной, непонятной или плохой по какой-то другой причине, — не получается. Фрагмент завершается призывом к аудитории воздержаться от выражения недовольства шипением или свистом (μηδὲ συρίξητε).

Наконец, завершу обзор характеристикой, которую Феофраст дает льстецу, — ему свойственно смеяться над плохими шутками человека, которому он хочет польстить: σκώψαντι ψυχρῶς ἐπιγελάσαι (*Char.* 2.4).

По всей видимости, ψυχρός в отношении шуток не имеет какого-либо конкретного смысла: это просто «несмешные» шутки. По замечанию М. Райта, поскольку невозможно по объективному набору критериев определить, что смешно, а что нет, термин ψυχρός становится универсальным: зрители могли понимать это слово по-разному, в зависимости от индивидуального чувства юмора [Wright 2012: 109].

Итак, мы допускаем, что семантика ψυχρός может быть связана с неясностью стиля или изложения, а также с недостаточным юмористическим эффектом, производимым шуткой. Обе характеристики — ясность и развлекательность — имели важное значение для авторов комедии, и на это указывает фрагмент пролога неизвестной комедии, сохранившейся в папирусе (P. Argent 53 [Kaibel 1899: 550], *GLP* 60 [Page 1942: 273–276], *CGFPR* fr. 252 [Austin 1973: 271–272], Com. Adesp. fr. 1008 K–A [Kassel, Austin 1995: 301]).

Этот папирус содержит 29 стихов. Левое поле и начала строк утрачены, но начиная со ст. 7 текст довольно надежно читается. В этом прологе бог, предположительно Дионис, обращается к зрителям, чтобы изложить им содержание комедии. Это прием «божественного пролога», прекрасно знакомый новой комедии: божество, появляясь перед зрителями в самом

[14] Например, в «Пире» Платона Алкивиад сравнивает Сократа с Марсием (215b).

начале, рассказывает о событиях, предшествовавших началу действия, и делает намеки на дальнейшее развитие сюжета. В отличие от пьес Аристофана, по которым мы судим о древней комедии, новая комедия весьма экономно подходила к организации пролога. Если Аристофан чаще всего излагал всю необходимую сюжетную информацию в диалогах или в совсем небольших монологических речах, которые сменялись диалогами, то авторы новой (и, возможно, уже средней) комедии предпочитали выводить на сцену отдельного персонажа, который напрямую обращался к зрителям и вводил их в курс дела. Пролог, содержащийся на папирусе, является именно таким. Мы не знаем, сколько стихов утеряно от начала комедии, но я согласна с Кайбелем, что первый стих фрагмента если не открывал пьесу, то по крайней мере стоял очень близко к ее началу.

]ε μακρολόγος θε[ὸς
ἀ]κούντας λάβηι
]αρως πειρωμένους
]ο πρῶτον ὅν τρόπον
] κ̣αὶ τὸ δεύτερον πάλ[ι]ν
]ταιου δὲ καὶ τὰς αἰτίας
καὶ τὰς ἀπ]οδείξεις· ἐξ ἀνάγκης γίνεται
. . . . .] . ἀγκωνισαμένοις ῥῆσιν λέγειν
μακράν, ὀ]χληράν, ἐκδιδάσκοντας σαφῶς
κἀκτιθε]μένους καθ᾽ ἕκαστον ὧν εὖ οἶδ᾽ ὅτι
οὐθεὶς μ]εμάθηκεν οὐθέν· ἀλλὰ τοῦθ᾽ ὁρᾶι
. . . . .]σιν· ὑμᾶς δ᾽ ἐξ ἀνάγκης βούλομαι
. . . . . ν]οῆσαι καὶ θεοῦ τι, νὴ Δία,
ἄξιον ἐνε]γκεῖν αὐτός, ἀλλ᾽ ὄντως θεοῦ
. . . . .]υσω γάρ τι πιστεύειν ἐμοὶ[15]

...длинноречивый бог...
...вопреки желанию захватит...
...пытающихся...
...сначала каким образом...
...и во второй раз вновь...
... и причины,
И доказательства; становится необходимо,
Чтобы для клюющих носом[16] произносили речь

[15] Цит по [Austin 1973: 272].

[16] Глагол ἀγκωνίζω редок, и для него зафиксировано три значения (DGE, s. v.): ‘ходить извилистыми путями, ходить вокруг да около’; ‘направлять воду по извилистому руслу’; ‘наклоняться, опираться на руку, чтобы поесть’. Обычно в рассматриваемом фрагменте причастие ἀγκωνισαμένοις понимается двумя способами: 1) в том смысле, что повествование в прологе постоянно петляет и запутывает (так в [Kaibel 1899: 533], но это не объясняет употребление дательного падежа); 2) как относящееся к зрителям, которые от скуки опускают голову на руки (см., например: [Dedoussi 1975: 266]). Обе интерпретации так или иначе подкрепляют основную мысль речи: прологи напрасно затянуты и избыточны. Обсуждение значения глагола и выбор оптимальной интерпретации выходят за рамки данной статьи.

Пространную, утомительную, ясно разъясняя
И представляя последовательно то, в чем — я точно знаю, —
Никто ничего не понял; но это видит...
А что касается вас, желаю, чтобы по необходимости
...поняли и кое-что от бога, клянусь Зевсом,
Достойное [желаю] сам принести, но в самом деле от бога...
...ведь кое в чем поверить мне...

Дионис, если этот монолог в самом деле произносит он, начинает рассказ о сюжете только со ст. 16. Все, что этому предшествует, — это шутки для разогрева аудитории. Даже оставляя за скобками конкретные реконструкции утраченных слов, мы все же понимаем, что остроты направлены против поэтов, которые так обильно насыщали свои прологи разными подробностями, что это только запутывало зрителей (и, возможно, нагоняло на них сон). Эти поэты якобы выводили μακρολόγος θεός — длинноречивого или многословного бога. Автор нашего пролога либо намерен сделать свой пролог предельно кратким, противопоставив себя своим соперникам, либо, в аристофановском духе, намерен применить тот прием, который только что критиковал. Доподлинно мы этого не знаем, но большинство издателей этого текста полагают, что пролог был скорее кратким.

Этот текст для нас важен в следующем отношении: здесь, пусть это и не выражается эксплицитно, речь идет о «плохих» прологах, и мы можем постараться понять, что же делало их «плохими».

Во-первых, пролог мог быть неудачным из-за своей длины. Хотя информировать слушателя, согласно Аристотелю, само по себе похвально, мы понимаем, что в комедиях очень важен баланс между развлекательным и содержательным. Это хорошо знал Аристофан, сочиняя свои прологи. Углубляясь в изложение деталей сюжета, поэт рискует пренебречь развлекательной составляющей и наскучить зрителю вплоть до того, что тот заснет[17].

Во-вторых, пролог мог быть неудачным из-за избытка подробностей. Слишком детальное изложение могло привести к затемнению общего смысла и, в конечном счете, неясности. Как говорит бог в прологе, «я прекрасно знаю, что из-за этого никто ничего не узнал» (ст. 10–11). Это, скорее всего, комическое преувеличение, обыгрывание мысли, которая выражена в русской поговорке «за деревьями леса не видно». Тем не менее даже если автор преувеличивает, мы можем предположить, что некоторые его современники действительно не были способны ясно представить публике сюжет, не увязнув в деталях. Вероятно, именно о таких прологах можно сказать, что они ψυχροί.

[17] Ремарки актеров о спящих зрителях встречаются в римской комедии (например, Plaut. *Merc.* 160), что позволяет нам осторожно предположить, что это было топосом и в новой аттической комедии.

Итак, возвращаясь к интерпретации фрагмента Махона, мы можем сделать следующие выводы. Зритель, посмотрев комедийный пролог, должен быть а) проинформирован; б) развлечен; в) заинтригован, когда информированность и развлечение удачно балансируются и не провоцируют скуку. Итак, что же такое «холодный пролог» у Махона, какую из трех своих функций он не выполняет?

Возможно, подразумевается, что прологи недостаточно ясны — т. е. из них неясно, в чем суть и содержание комедии.

Возможно, прологи недостаточно смешны — шутки не вызывают смеха, являются натянутыми, глупыми или избитыми.

Возможно, прологи попросту скучны: поэт так утомляет зрителя избыточными подробностями, что зритель засыпает от скуки.

В худшем случае пролог может быть провальным по всем трем пунктам. Однако, поскольку мы говорим о комедии, есть вероятность, что нам не стоит воспринимать критику «холодных прологов» буквально. Может быть, прологи Дифила вовсе не были «холодными» и Гнафена назвала их таковыми только для того, чтобы пошутить над своим любовником [Gow 1965: 111–112]. Возможно, нам нет необходимости искать буквальный смысл понятия «холодный» в этом контексте и для шутки было достаточно лишь того, что ψυχρός имело негативный оттенок, существовавший в литературной критике начиная со времен Аристофана. Особенность метафорического языка заключается как раз в том, что его буквальный смысл едва ли можно определить [Wright 2012: 110].

Итак, рассмотренное прилагательное уже в V в. до н. э. употреблялось в очень разных контекстах и имело широкий спектр значений, все из которых, тем не менее, имели негативный оттенок. Применительно к античной драме определение «холодный» могло означать и «неясный, непонятный», и «перегруженный, избыточный», и «несмешной / не вызывающий эмоций, скучный», однако точное соотношение этих оттенков в каждом конкретном случае источники установить не позволяют. Прологи драмы, как видно из рассмотренных фрагментов, в идеале должны были стремиться к ясности, увлекать зрителей с первых строк, а в случае комедии еще и быть смешными. Фрагмент из Махона и «холодные прологи» Гнафены позволяют нам лучше понять, как в античности осмыслялись цели пролога и способы написать его наилучшим образом.

Источники

Austin 1973 — Comicorum graecorum fragmenta in papyris reperta / Ed. C. Austin. Berlin; New York: Walter de Gruyter; Socios, 1973.

Kassel, Austin 1989 — Poetae comici Graeci. Vol. 7: Menecrates — Xenophon / Ed. R. Kassel, C. Austin. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1989.

Kassel, Austin 1991 — Poetae comici Graeci. Vol. 2: Agathenor — Aristonymus / Ed. R. Kassel, C. Austin. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1991.

Kassel, Austin 1995 — Poetae comici Graeci. Vol. 8: Adespota / Ed. R. Kassel, C. Austin. Berlin: Walter de Gruyter, 1995.

Page 1942 — Greek literary papyri. Vol. 1 / Text, trans. and notes by D. L. Page. London: William Heinemann Ltd; Cambridge, MA: Harvard Univ. Press, 1942.

Ross 1959 — Aristotelis Ars rhetorica / Recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. D. Ross. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1959.

Wilson 2007 — Aristophanis Fabulae. T. 1–2 / Recognovit brevique adnotatione critica instruxit N. G. Wilson. Oxford: Oxford Univ. Press, 2007.

Todd 1997 — *Xenophon*. Memorabilia. Oeconomicus. Symposium. Apology / Trans. by E. C. Marchant, O. J. Todd. Cambridge, MA: Harvard Univ. Press, 1997.

Литература

Бузурнюк 2023 — *Бузурнюк Е. Н.* Структура пролога в комедиях Аристофана: Дис. ... канд. филол. наук / Ин-т мировой литературы им. А. М. Горького РАН. М., 2023.

Лосев 2000 — *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Т. 4: Аристотель и поздняя классика. М.: АСТ; Фолио, 2000.

Соболевский 1935 — *Ксенофонт Афинский*. Сократические сочинения: Воспоминания о Сократе; Защита Сократа на суде; Пир; Домострой / Пер., ст. и коммент. С. И. Соболевского. М.; Л.: Academia, 1935.

Тахо-Годи 1978 — Античные риторики / Собр. текстов, ст., коммент. и общ. ред. А. А. Тахо-Годи. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1978.

Apostolakis 2019 — *Apostolakis K.* Timokles. Translation and commentary. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2019.

Austin, Olson 2008 — *Aristophanes*. Thesmophoriazusae / Ed. with intro. and comment. by C. Austin, S. D. Olson. Oxford: Oxford Univ. Press, 2008.

de Martinis 2013 — *Senofonte*. Tutti gli scritti socratici: Apologia di Socrate; Memorabili; Economico; Simposo / A cura di L. de Martinis. [Milano]: Bompiani, 2013.

Dedoussi 1975 — *Dedoussi C.* The new comedy prologue of Pap. Argentor. Gr. 53: Its interpretation and authorship // Δωδώνη. Vol. 4. 1975. P. 255–270.

Dror 2024 — *Dror R.* Lucian's principles of historical composition in light of ancient rhetorical theory // Classical Quarterly. Vol. 74. No. 2. 2024. P. 677–690.

Freese 1926 — *Aristotle*. The "art" of rhetoric / With an English trans. by J. H. Freese. Cambridge, MA: Harvard Univ. Press, 1926.

Gow 1965 — *Machon*. The fragments / Ed. with intro. and comment. by A. S. F. Gow. Cambridge: [Cambridge] Univ. Press, 1965.

Gutzwiller 1969 — *Gutzwiller K.* Ψυχρός und ὄγκος: Untersuchungen zur rhetorischen Terminologie: Diss. / University of Basel. Basel, 1969.

Kaibel 1899 — *Kaibel G.* Ein Komödienprolog // Nachrichten von Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse. 1899. Hft. 4. S. 549–555.

Kaimio 1998 — *Kaimio M.* The meaning of ΨΥΧΡΟΣ in Sophocles Ant. 88 // Mnemosyne. Vol. 51. No. 4. 1998. P. 435–437.

Kaimio, Nykopp 1997 — *Kaimio M., Nykopp N.* Bad poets society: Censure of the style of Minor Tragedians in Old Comedy // Utriusque linguae peritus: Studia in honorem Toivo Viljamaa / Ed. by J. Vaahtera, R. Vainio. Turku: Turun Yliopisto, 1997. P. 27–29.

Khan 1967 — *Khan H. A.* Machon fr. XVI.258–61 and 285–94 // Mnemosyne. Vol. 20. No. 3. 1967. P. 273–278.

Lausberg 1990 — *Lausberg H.* Handbuch der literarischen Rhetorik. Stuttgart: Franz Steiner, 1990.

Leventhal 2024 — *Leventhal M.* Comic receptions at Machon fr. 16.258–284 Gow // Mnemosyne. Vol. 77. No. 1. 2024. P. 157–167.

Olson 2016 — *Eupolis.* Heilotes — Chrysoun genos (frr. 147–325) / Ed. and comment. by S. D. Olson. Heidelberg: Verlag Antike, 2016.

Van Hook 1917 — *Van Hook L.* Ψυχρότης ἢ τὸ Ψυχρόν // Classical Philology. Vol. 12. No. 1. 1917. P. 68–76.

Wright 2012 — *Wright M. E.* The comedian as critic: Greek Old Comedy and poetics. London: Bristol Classical Press, 2012.

References

Apostolakis, K. (2019) *Timokles. Translation and commentary.* Vandenhoeck & Ruprecht.

Austin, C. & Olson, S. D. (Eds.) (2008). *Aristophanes. Thesmophoriazusae.* Oxford Univ. Press.

Buzurnyuk, E. N. (2023). *Struktura prologa v komediiakh Aristofana* [The structure of the prologue in Aristophanes' comedies] (Cand. Sci. (Philolgy) Diss., A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences). (In Russian).

de Martinis, L. (Ed.) (2013). Senofonte. *Tutti gli scritti socratici: Apologia di Socrate; Memorabili; Economico; Simposo.* Bompiani.

Dedoussi, C. (1975). The new comedy prologue of Pap. Argentor. Gr. 53: Its interpretation and authorship. *Δωδώνη, 4*, 255–270.

Dror, R. (2024). Lucian's principles of historical composition in light of ancient rhetorical theory. *Classical Quarterly, 74*(2), 677–690.

Freese, J. H. (Trans.) (1926). Aristotle. *The "art" of rhetoric*. Harvard Univ. Press.

Gow, A. S. F. (Ed., Intro, & Comment.) (1965). Machon. *The fragments*. [Cambridge] Univ. Press.

Gutzwiller, K. (1969). Ψυχρός und ὄγκος: Untersuchungen zur rhetorischen Terminologie (Diss., Univ. of Basel).

Kaibel, G. (1899). Ein Komödienprolog. *Nachrichten von Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse*, *1899*(4), 549–555.

Kaimio, M. (1998). The meaning of ΨΥΧΡΟΣ in Sophocles Ant. 88. *Mnemosyne, 51*(4), 435–437.

Kaimio, M., & Nykopp, N. (1997). Bad poets society: Censure of the style of Minor Tragedians in Old Comedy. In J. Vaahtera, & R. Vainio (Eds.). *Utriusque linguae peritus: Studia in honorem Toivo Viljamaa* (pp. 27–29). Turun Yliopisto.

Khan, H. A. (1967). Machon fr. XVI.258–61 and 285–94. *Mnemosyne, 20*(3), 273–278.

Lausberg, H. (1990). *Handbuch der literarischen Rhetorik*. Franz Steiner.

Leventhal, M. (2024). Comic receptions at Machon fr. 16.258–284 Gow. *Mnemosyne, 77*(1), 157–167.

Losev, A. F. (2000). *Istoriia antichnoi estetiki* [History of ancient aesthetics]*, Vol. 4: Aristotel' i pozdniaia klassika* [Aristotle and the Late Classics]. AST; Folio. (In Russian).

Olson, S. D. (Ed., & Comment) (2016). Eupolis. *Heilotes — Chrysoun genos (frr. 147–325)*. Verlag Antike.

Sobolevskii, S. I. (Trans., & Comment.) (1935). Ksenofont Afinskii. *Sokraticheskie sochineniia: Vospominaniia o Sokrate; Zashchita Sokrata na sude; Pir; Domostroi* [Xenophon of Athens. Socratic Writings: Memoirs of Socrates; Defence of Socrates; Symposium; Oeconomicus] Academia. (In Russian).

Takho-Godi, A. A. (Ed.) (1978). *Antichnye ritoriki* [Ancient orators]. Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta. (In Russian).

Van Hook, L. (1917). Ψυχρότης ἢ τὸ Ψυχρόν. *Classical Philology, 12*(1), 68–76.

Wright, M. E. (2012). *The comedian as critic: Greek Old Comedy and poetics*. Bristol Classical Press.

Информация об авторе

Екатерина Николаевна Бузурнюк
кандидат филологических наук
научный сотрудник, Лаборатория комментирования античных текстов, Институт мировой литературы им. А. М. Горького РАН
Россия, 121069, Москва, ул. Поварская, д. 25а
доцент, историко-филологический факультет, Институт общественных наук, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации
Россия, 119571, Москва, пр-т Вернадского, д. 82
✉ *katerinabuz@gmail.com*

Information about the author

Ekaterina Nikolaevna Buzurnyuk
Cand. Sci. (Philology)
Researcher, Laboratory for Commenting on Ancient Texts, A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences
Russia, 121069, Moscow, Povarskaya Str., 25a
Associate Professor, Faculty of History and Philology, Institute for Social Sciences, The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration
Russia, 119571, Moscow, Prospekt Vernadskogo, 82
✉ *katerinabuz@gmail.com*

G. S. Belikov

https://orcid.org/0000-0002-3763-5101
✉ *grbelikoff@gmail.com*
[a] *A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences (Russia, Moscow)*
[b] *The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (Russia, Moscow)*

Archedemus in Aristophanes' *Frogs*: Overlooked allusions

Abstract. This article examines allusions to the Athenian political figure Archedemus in Aristophanes' *Frogs*. In *Frogs* Archedemus receives only two mentions by name (*Ran.* 416–421, 588). In the first, the chorus urges Dionysus and Xanthias to have a good, joint laugh at Archedemus. The second mention occurs in the oath of Dionysus: "May I myself, my wife, my children perish, and bleary Archedemus, all together!" The basis for my argument that Archedemus is actually ridiculed twice more in *Frogs* is his nickname mentioned in verse 588 — γλάμων. The first unnoticed allusion appears in the prologue, when Xanthias says that he couldn't have participated in the sea battle of Arginusae because he had the pinkeye. Xanthias' words seem random without any referent, and considering the other passages discussed, the most likely candidate is Archedemus. The second unnoticed allusion to Archedemus in *Frogs* is also connected with the battle of Arginusae. In the debate about prologues to tragedies, Aeschylus retells the story of King Oedipus. After Aeschylus' words "εἶτ' ἐξετύφλωσεν αὑτόν" Dionysus makes the following remark: Εὐδαίμων ἄρ' ἦν, εἰ κἀστρατήγησέν γε μετ' Ἐρασινίδου (*Ran.* 1195–1196). Oedipus, having entered into an unequal marriage with an older woman, deprived himself of sight. It should be remembered here that the chorus speaks of Archedemus as the villain par excellence of Athens. Considering his partial blindness, perhaps Dionysus' unexpected reference to Oedipus reminded the audience of another individual of questionable morals who was absent at the battle of Arginusae but managed to be the first to accuse Erasinides of embezzlement.

Keywords: Aristophanes, Frogs, ancient comedy, Athens, Peloponnesian war, sea battle, islands of Arginusae, Erasinides, Archedemus

Acknowledgements. The research was supported by RSCF, grant no. 24-18-01-037 "Problems of Commenting on Classical Ancient Greek Texts" (2024–2026).

The author is grateful to S. D. Olson, N. P. Grintser, V. V. Zelchenko and E. Yu. Chepel for valuable comments during the discussion of the text of the article. The author is also grateful to Kevin McNeer for correcting the English text of the article.

To cite this article: Belikov, G. S. (2026). Archedemus in Aristophanes' *Frogs*: Overlooked allusions. *Shagi / Steps*, *12*(1), 139–149. EDN: KJOQMM.

Received September 11, 2025; accepted January 10, 2026

© E. N. BUZURNYUK, 2026

Г. С. Беликов

https://orcid.org/0000-0002-3763-5101
✉ *grbelikoff@gmail.com*
[a] *Институт мировой литературы им. А. М. Горького РАН (Россия, Москва)*
[b] *Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации (Россия, Москва)*

Архедем в «Лягушках» Аристофана: незамеченные аллюзии

Аннотация. Статья посвящена присутствующим в «Лягушках» Аристофана незамеченным аллюзиям на афинского политического деятеля Архедема, который дважды по имени упоминается в комедии (*Ran*. 416–421, 588). В первом контексте хор предлагает Дионису и Ксанфию вместе посмеяться над Архедемом. В другом месте Дионис называет его «Архедем-бельмо» (κἀρχέδημος ὁ γλάμων). В статье высказывается гипотеза, что в «Лягушках» еще два раза высмеивается тот же самый Архедем. Прилагательное γλάμων указывает на какое-то хроническое заболевание глаз. Ксанфий в прологе говорит, что он не участвовал в морском сражении, потому что у него болели глаза (*Ran*. 192). В споре о прологах к трагедиям Эсхил рассказывает историю царя Эдипа. Затем Дионис говорит, что Эдипу надо было еще быть стратегом вместе с Эрасинидом, чтобы стать счастливым (*Ran*. 1195–1196). Тема глаз и отсылка к Эрасиниду, против которого Архедем выдвигал обвинения, могут быть насмешками над Архедемом, который, как Ксанфий, не принимал участие в битве при Аргинусах.

Ключевые слова: Аристофан, «Лягушки», античная комедия, Афины, Пелопоннесская война, морское сражение, Аргинусские острова, Эрасинид, Архедем

Благодарности. Исследование выполнено при поддержке гранта РНФ № 24-18-01037 «Проблемы комментирования классических древнегреческих текстов» (2024–2026).

Автор благодарит С. Д. Олсона, Н. П. Гринцера, В. В. Зельченко и Е. Ю. Чепель за ценные замечания при обсуждении текста статьи. Автор также выражает благодарность Кевину Макниру за редактуру английского текста статьи.

Для цитирования: *Bekikov G. S.* Archedemus in Aristophanes' *Frogs*: Overlooked allusions // Шаги/Steps. Т. 12. № 1. 2026. С. 139–149. EDN: KJOQMM.

Поступило 11 сентября 2025 г.; принято 10 января 2026 г.

© G. S. BELIKOV, 2026

EDN: KJOQMM

This article examines allusions to the Athenian political figure Archedemus in Aristophanes' *Frogs*. Although Aristophanes only mentions him by name twice in the play, there are other, indirect references concerning his involvement in political events in 406 BC, as will be discussed in the article. According to Xenophon (*Hell*. I.7.35), Archedemus was one of the main accusers in the trial of the generals who won the naval battle of Arginusae. Since the overlooked allusions to Archedemus are directly related to these events, a general overview of the battle as presented in *Frogs* will be given below. Several months passed between the battle, in August 406 BC, and the performance of *Frogs* at the Lenaea festival early the following year (405 BC). During this time, a significant event occurred in Athens: the trial of the victorious generals. Information about the battle of Arginusae and the trial can be found only in two sources: Xenophon's *Hellenica* and Diodorus Siculus' *Bibliotheca Historica*. The scholia on *Frogs* provide only limited information on this subject; and while the literature concerning this comedy is vast, the naval battle motif has not been deeply explored. Existing commentaries deal with it rather superficially, with the exception of J. van Leeuwen's commentary [van Leeuwen 1896]. Recent editions [Coulon, van Daele 1962; Stanford 1963, Del Corno 1985, Dover 1993, Sommerstein 1996, García López 1993], however, usually confine themselves to explaining specific names and events without integrating them into a unified historical background. L. Rademacher makes only one relevant note in his commentary: that the execution of the generals took place quite quickly, if *Frogs* mentions the unfortunate fate of Erasinides (*Ran*. 1195–1196) [Radermacher 1954: 310]. A. Sommerstein offers a brief overview of the battle and trial in the preface [Sommerstein 1996: 2–3].

The battle of Arginusae and subsequent trial of the generals have received a great deal of attention from historians, who generally focus on Xenophon and Diodorus while citing *Frogs* and scholia as sources. Since we are concerned here with these events as reflected in *Frogs*, a review of this extensive literature would be extraneous, although some works will be referenced in the text. Debra Hamel's *The Battle of Arginusae* [Hamel 2015], equipped with a voluminous annotated bibliography, does deserve special mention, as do the articles by I. E. Surikov [2024; 2025] on the trial, which not only provide a detailed overview of existing research but contain original and persuasive proposals.

The one circumstance of the naval battle attested only in *Frogs* is that the rowers on the triremes included slaves, who were later freed and granted citizenship (*Ran*. 190–191, 693–694). Since this is mentioned neither by Xenophon nor Diodorus, some researchers have questioned its authenticity [Worthington 1989], although the majority of commentators and historians accept it[1].

[1] M. J. Osborne [1983: 33–37] accepts the enfranchisement and presents the most complete discussion. B. Jordan [1975: 262], M. Ostwald [1986: 433], D. Kagan [1987: 339], and P. Cartledge [1993: 133–34] also believe that slaves were given citizenship. P. Hunt [2001] suggested that the execution of the generals was connected to the grant of freedom and citizenship to the slaves who served as oarsmen in that campaign.

Before proceeding to the passages under scrutiny, it is necessary to lay out what we know about Archedemus from other sources. He hailed from the deme of Peleke (PA 2326; LGPN II. s. v. Ἀρχέδημος 26; PAA 208855) and became an important political figure in 406–405[2]. According to Xenophon (*Hell*. I.2.7), he was in charge of the diobelia (the distribution of two obols from the treasury to poor citizens). He also may have served in the offices of λογιστής or ἐπιμελίτης [Develin 1989: 179]. It was his accusation against Erasinides of embezzling money, when the latter was strategos in the Hellespont, that eventually led to a trial against the strategoi who, after the battle of Arginusae, had failed to collect the bodies of the dead. This trial ended in the execution of six strategoi who had participated in the naval battle (Xen. *Hell*. I.7.35). Xenophon reports that the Athenians regretted this judgement and admitted they had been deceived by the accusers. Of the five accusers taken to prison, Xenophon mentions only Callixenes by name; about the others, he reports that they managed to escape during some disturbances in the city. Archedemus may have been one of these four pre-trial escapees [Lang 1992: 277–278]. Nothing is known about his death. Since he was one of the main accusers in the trial against the strategists, it would seem he himself did not take part in the battle although he was to become associated with it.

In *Frogs*, Archedemus receives only two mentions by name (416–421, 588). In the first, the chorus urges Dionysus and Xanthias to have a good, joint laugh at Archedemus, who has surpassed everyone in villainy (μοχθηρία).

{ΧΟ.} Βούλεσθε δῆτα κοινῇ σκώψωμεν Ἀρχέδημον, ὃς ἑπτέτης ὢν οὐκ ἔφυσε φράτερας; — Νυνὶ δὲ δημαγωγεῖ ἐν τοῖς ἄνω νεκροῖσι, κἄστιν τὰ πρῶτα τῆς ἐκεῖ μοχθηρίας (416–421).	**Chorus.** So what say we get together and ridicule Archedemus? At seven he still hadn't cut his kinsdom teeth, but now he's a leading politician among the stiffs above, and holds the local record for rascality[3].

The second mention occurs in the oath of Dionysus: "May I myself, my wife, my children perish, and bleary Archedemus, all together!"

Ἀλλ' ἤν σε τοῦ λοιποῦ ποτ' ἀφέλωμαι χρόνου, πρόρριζος αὐτός, ἡ γυνή, τὰ παιδία, κάκιστ' ἀπολοίμην, κἀρχέδημος ὁ γλάμων (586–588).	But I swear, if ever I take it away from you again, may I die a miserable death and be utterly eradicated, my wife and children too, and bleary Archedemus!

The basis for my argument that Archedemus is actually ridiculed twice more in *Frogs* is his nickname mentioned in v. 588 — γλάμων. The rare[4] adjective

[2] See also the brilliant article by Thomas Hooper on Archedemus with a reconstruction of his political activity: [Hooper 2015].

[3] Here and further the translation of J. Henderson.

[4] The word γλάμων is attested only by Aristophanes and Lysias as the nickname of Archedemus. Dictionaries (LSJ, DGE) among these contexts give a fragment of Eupolis from the

γλάμων indicates some kind of eye condition, not passing conjunctivitis but a chronic disease as indicated by Lysias, who 15 years after the production of *Frogs* still refers to Archedemus as παρ' Ἀρχεδήμῳ τῷ γλάμωνι (*Lys*. 15.14). It has a doublet, γλαμυρός, used in the *Iliad* and commented on by the scholia thus: ὅθεν "καὶ Ἀρχέδημος ὁ Γλάμων" (Ar. *Ran*. 588). καὶ παροιμία "ἐν τυφλῶν πόλει γλαμυρὸς βασιλεύει" (Scholia in *Il*. XXIV.192a).

The etymology of this word is unknown[5], nor is it possible to establish with precision the disease it describes. Judging from several parallels in the Hippocratic corpus (*Mul*. II.116, 119), it refers to an inflammation of the eyes, which gave the impression of a clouded, obscured gaze (bleary-eyed). *Etymologicon Magnum* gives the following definition: **Γλαμυρὸν** καὶ **Γλαμῶδες**: Ὑγρὸν καὶ καιόμενον δακρύοις ὄμμα· καὶ **γλαμυροὺς**, ἐνυγροβίους (232.44–45). The meaning is not confined to a murkiness in the eyes, since the Latin *gramiae / glamiae*, derived from the same Greek root, means a purulent discharge in the corners of the eyes[6].

Now let us turn to those allusions that have hitherto gone unnoticed. The first appears in the prologue. Dionysus gets into Charon's boat and calls out to Xanthias. But Charon says he does not transport slaves. If Xanthias had fought in the battle of Arginusae and had been freed, then he could have sailed[7].

{ΧΑ.} Δοῦλον οὐκ ἄγω, εἰ μὴ νεναυμάχηκε τὴν περὶ τῶν κρεῶν.	**Charon.** I'm not taking a slave, not unless he fought for his hide in the sea battle.
{ΞΑ.} Μὰ τὸν Δί' οὐ γὰρ ἀλλ' ἔτυχον ὀφθαλμιῶν (190–192).	**Xanthias.** Actually, I couldn't be there; had the pinkeye.

Indeed, the disease of ophthalmia (inflammation of the eyes) mentioned by Xanthius was a sufficient reason not to participate in a battle. Herodotus reports that among the Spartans who defended Thermopylae, two were dismissed by

comedy *Goats*: πανδοκεύτριαν τὴν γὰρ ἔχει ὁ γλάμων (fr. 9 K.–A.). But γλάμων in this place is W. Dindorf's correction, which was accepted by A. Meineke, Th. Kock, R. Kassel and C. Austin. S. D. Olson's text and commentary on the Eupolis fragments shows the weakness of Dindorf's argument both from the point of view of paleography and history: "Dindorf's γλάμων ("bleary-eyed") allowed him to identify the subject of the verb as the Athenian politician Archedemos ‹...›. But Archedemos' *floruit* appears to be about 20 years after the most likely date of *Aiges* (cf. fr. 20 n. and the general introduction to the play), which is to say that Dindorf's desire to give the fragment a firm historical point of reference drove him into a dubious textual decision" [Olson 2018: 119].

[5] "The word may be Pre-Greek. From Greek comes Lat. *glamae* = *gramiae* 'viscous humor that collects in the corners of the eyes'" [Beekes 2010: 274, s. v. γλάμων].

[6] "In that case, Gr. γλάμων 'bleary-eyed' may also be cognate, with liquid dissimilation. The latter stem was borrowed into Latin as *glamae* 'rheum in the eye' (Paul, *ex F.*)" [de Vaan 2018: 170, s. v. *gramiae*].

[7] At the beginning of the comedy, Xanthias, arguing with his master, says that if he had participated in a naval battle (scl. become a free citizen), he would have made Dionysus cry (33–34).

Leonidas because they suffered from inflammation of the eyes (ὀφθαλμιῶντες ἐς τὸ ἔσχατον, VII.229)[8].

Xanthias' words seem random without any referent, and considering the other passages discussed, the most likely candidate is Archedemus. Although his nickname is derived from a different root, Aristophanes' text is not a medical treatise where precision in medical terminology would be important. Xanthias uses the verb ὀφθαλμιάω, which indicates inflammation of the eyes from various causes (cf. Hipp. *Aph*. 6.17, Ar. fr. 129 K. — A., Xen. *Hell*. II.1.3; *Mem*. III.8.3, Pl. *Phaedr*. 255d; *Alc*. *2* 139e).

Aristophanes uses such terms loosely. For example, the same disease (γλάμων) afflicted the sycophant Neocleides, whom Aristophanes ridicules in *Assemblywomen* and *Wealth*.

{ΓΥ. [α]} τί δ' ἢν Νεοκλείδης ὁ γλάμων σε λοιδορῇ;	**First Woman.** But what if Neocleides the squinter abuses you?
{ΠΡ.} τοῦτον μὲν εἶπον ἐς κυνὸς πυγὴν ὁρᾶν (*Eccl*. 254–255).	**Praxagora**. To him I say, go squint up a dog's butt.

Wealth has a description of how Neocleides was cured of his eye condition (716–725), calling him blind — not bleary-eyed — not long before this passage. It is possible Neocleides' condition deteriorated considerably in the time between the two comedies, from impaired vision in *Assemblywomen* to blindness in *Wealth*, but more likely, Aristophanes is calling him blind to enhance the effect of the joke about his ability to steal.

In *Frogs*, the very context of the joke speaks in favour of Xanthias' words being directed against Archedemus. Charon points out to Xanthias that he is a slave but could have freed himself and become a citizen of Athens. At the same time, in vv. 416–421, Archedemus is mocked for his non-Athenian background. He had not grown molars by the age of 7 — the molars being a pun on the fact that he did not become a member of a phratria, i. e. he was not a full-fledged citizen[9]. Such jabs about dubious origins of political figures are typical for Aristophanes. The scholia to *Frogs* note that in Eupolis' *Dyers*, Archidemus is understood to be the subject of "ἐπιχώριος δ' ἔστ' ἢ ἀπὸ ξένης χθονός;" (Eup. fr. 80 K.–A.).

The second unnoticed allusion to Archedemus in *Frogs* is also connected with the battle of Arginusae. In the debate about prologues to tragedies, Aeschylus retells the story of King Oedipus as told in Euripides' tragedy *Antigone*. After Aeschylus' words "εἶτ' ἐξετύφλωσεν αὐτόν" Dionysus makes the following remark:

[8] This is the only parallel where eye inflammation was the reason for not participating in a military operation.

[9] It is necessary to add that there could be other reasons why a father had not introduced his son in his phratria (the child could be illegitimate) [Scafuro 1994: 158–165].

{ΕΥ.} «Ἦν Οἰδίπους τὸ πρῶτον
εὐδαίμων ἀνήρ,» —
{ΑΙ.} Μὰ τὸν Δί' οὐ δῆτ', ἀλλὰ
κακοδαίμων φύσει.
Ὄντινά γε, πρὶν φῦναι μέν, Ἀπόλλων
ἔφη
ἀποκτενεῖν τὸν πατέρα, πρὶν καὶ
γεγονέναι,
πῶς οὗτος ἦν τὸ πρῶτον εὐτυχὴς ἀνήρ;
{ΕΥ.} «εἶτ' ἐγένετ' αὖθις ἀθλιώτατος
βροτῶν.»
{ΑΙ.} Μὰ τὸν Δί' οὐ δῆτ', οὐ μὲν οὖν
ἐπαύσατο.
Πῶς γάρ; Ὅτε δὴ πρῶτον μὲν αὐτὸν
γενόμενον
χειμῶνος ὄντος ἐξέθεσαν ἐν ὀστράκῳ,
ἵνα μὴ 'κτραφεὶς γένοιτο τοῦ πατρὸς
φονεύς·
εἶθ' ὡς Πόλυβον ἤρρησεν οἰδῶν τὼ
πόδε·
ἔπειτα γραῦν ἔγημεν αὐτὸς ὢν νέος
καὶ πρός γε τούτοις τὴν ἑαυτοῦ μητέρα·
εἶτ' ἐξετύφλωσεν αὑτόν.
{ΔΙ.} Εὐδαίμων ἄρ' ἦν,
εἰ κἀστρατήγησέν γε μετ' Ἐρασινίδου
(1182–1196).

Euripides. "At first was Oedipus a lucky man —"

Aeschylus. He certainly was not; he was born unfortunate, seeing that he's the one who, even before his birth, Apollo said would kill his father—before he was even conceived! So how could he be "at first a lucky man"?

Euripides. "— but then he became the wretchedest of mortals."

Aeschylus. Certainly not "became," by heaven, because he never stopped being that, did he? Considering that as a newborn they put him in a pot and exposed him in the dead of winter, so he wouldn't become his father's murderer when he grew up; then he wandered off on two swollen feet to Polybus; then as a young man he married an old lady; and on top of that she was his own mother; and then he blinded himself.

Dionysus. Yes, a lucky man, provided he also shared command with Erasinides!

It should be said here that modern commentators — unlike their predecessors F. Fritsche, F. Blades, and J. van Leeuwen — see no textual problems here. The main question is, if *casus irrealis* or *casus realis* must have been in this phrase. Dionysus' remark is a *casus realis*, although the phrase has more of a conditional modality. Therefore, R. Brunck accepted the reading of a late manuscript where the particle ἄν stood instead of ἄρ', as a result of which *casus irrealis* appeared in the sentence. Fritsche kept ἄρ' in his text and tried to explain the syntax as follows: "beatus igitur erat (beatior futurus), siquidem etiam praetor fuisset", but his explanation through Latin translation didn't seem clear enough [Fritsche 1845: 363–364]. F. Paley, in his edition of *Frogs*, briefly explains the grammar in the same way: "ἦν as the Roman say *miser erat* for *fuisset*" [Paley 1877: 114]. Blaydes in his 1889 edition prints the text Εὐδαίμων γ' ἄν ἦν / εἰ κἀστρατήγησέν γε μετ' Ἐρασινίδου [Blaydes 1889: 147]. Van Leeuwen changes the text radically, noting at the same time that Blaydes suggested transferring εὐδαίμων ἄρ' ἦν to Aeschylus[10] [van Leeuwen 1896: 179]. Van Leeuwen's text is as follows:

[10] Van Leeuwen doesn't clarify, whereas Blaydes proposed this correction: "1195b. Dionysi est vulgo. Aeschylo dedit Blaydes" [van Leeuwen 1896: 179]. This correction appears neither in Blaydes' edition nor in his later collection of conjectures [Blaydes 1899].

1195. εἶτ’ ἐξετύφλωσεν αὐτόν. “Εὐδαίμων” ἄρ’ ἦν.
1196. ΔΙΟΝΥΣΟΣ (ad spectatores:) οὐκ ἐστρατήγησέν γε μετ’ Ἐρασινίδου.

While attributing the words εὐδαίμων ἄρ’ ἦν to Aeschylus seems tempting, Van Leeuwen’s correction is too harsh a violation of the received text.

T. G. Tucker, in his commentary, attempts to explain the difficult Greek phrase by offering a cumbersome translation: “lit. (if he was εὐδαίμων in that case) then he was εὐδαίμων (also) if he was one of the colleagues of Erasinides” [Tucker 1906: 232].

W. B. Stanford pays attention to the grammar of this passage: “Then he was happy after all, if [to complete his perfect happiness] he also was a general with Erasinides (and consequently condemned to death with him after Arginusae)” [Stanford 1963: 173].

If we turn to existing commentaries[11], all unanimously write about the bitter irony in Dionysius’ words: in order to become the unhappiest, he had to become a strategist like Erasinides. Yet the commentators delve no deeper than the unfortunate fate of Arginusian generals, without explaining why Erasinides was chosen. Nor is there consensus among those who choose to examine the grammar and logical connection between Aeschylus’ and Dionysius’ words. Sommerstein writes: “Said ironically, the idea is that anyone who thought that Oedipus’ experiences, as enumerated here, were happy ones would presumably also think that one thing still wanting to complete his felicity was for him to have been a colleague of Erasinides (and so to have been unjustly put to death)” [Sommerstein 1996: 263]. V. Coulon explains this passage in another way: “Dionysos veut dire qu’il eût mieux valu pour Oedipe subir le sort des stratèges que d’ être malheureux toute sa vie” [Coulon, van Daile 1962: 141]. D. del Corno gives two ways of understanding this phrase at once: “Erasinide era uno degli strateghi condannati a morte dopo le Arginuse, per non avere raccolto i naufraghi. Trovarsi insieme a lui, giustiziato dopo una vittoria, avrebbe completato le fortune di Edipo, commenta ironicamente Dioniso; oppure, per lui sarebbe stato persino meglio fare la fine di Erasinide” [del Corno 1986: 229]. J. García López understands this phrase as a conditional period, adding that the fate of Erasinides was even sadder than the fate of Oedipus: “Edipo podría ser llamado feliz sólo si hubiera participado en esa batalla, pues la suerte de Erasinides fue peor que la suya” [García López 1993: 186].

K. J. Dover, following Blaydes and van Leeuwen, gives the only parallel to Dionysus’ remark. He doesn’t explain how this parallel helps to understand the text. His commentary is rather sparse: “Cf. *Pl.* 657, where Chremylos’ wife, on hearing of the bathing of Wealth in the sea, exclaims ironically Νὴ Δί’ εὐδαίμων

[11] The scholia merely remark that Erasinides was one of the executed generals, listing the others’ names: μετ’ Ἐρασινίδου: (Εἷς) τῶν περὶ Ἀργέννουσαν στρατηγησάντων δυστυχῶς. ἀπέθανε δὲ δημοσίᾳ, οὗτός τε καὶ οἱ ὑπομείναντες, Θράσυλλος, Περικλῆς, Λυσίας, Ἀριστοκράτης, Διομέδων, ὥς φησι Φιλόχορος.

ἄρ' ἦν / ἀνὴρ γέρων ψυχρᾷ θαλάττῃ λούμενος. Erasinides was one of the generals put on trial after Arginusai in 406; the trouble in fact started when he was individually prosecuted by Archedemos for embezzlement. Cf. 190 n." [Dover 1993: 337].

It seems that lines 1195–1196 do not need any correction, although some researchers prefer to see here *casus irrealis*. The most convincing explanation, which keeps *casus realis*, is the one proposed by Sommerstein. His translation is as follows: "A happy man indeed — that is *if* he also held a command together with Erasinides" [Sommerstein 1996: 131].

It can be seen that commentators are focused on solving the question of whether Oedipus was more unhappy than Erasinides, but almost no one raises the question of why the name of one of the generals appears here at all. Such a break-in by concrete reality into the illusory world of the drama at this juncture of the comedy, i.e. in the agon of Aeschylus and Euripides, is quite unusual. Dionysus constantly inserts his remarks, but they almost never go beyond the topic under discussion: he makes almost no references to characters outside of comedy. Other than this passage, there is v. 1036, where Dionysus, when talking about the armor of heroes, ridicules a certain Pantacleus, who first put on a helmet and then began to attach a crest to it. Also in v. 1047, where there is a dispute about female characters in Euripides, Aeschylus scolds the playwright for Phaedra and Stheneboia, who were not faithful to their husbands. Dionysus notices that Euripides himself has an unfaithful wife, hinting at her connection with Kephisophon. Thus, the mention of Erasinides must be justified in some way, especially since this is the only direct reference in the entire comedy to the battle of Arginusae and the trial of the generals[12].

The association with Erasinides and the naval battle that arises in Dionysus can be explained through the theme of Oedipus' vision and blindness. Dionysus ironically refers to the initial quotation from Euripides' tragedy: "Ἦν Οἰδίπους τὸ πρῶτον εὐδαίμων ἀνήρ" (*Ran*. 1182 = Eur. *Antig*. fr. 157 Kannicht). Oedipus, having entered into an unequal marriage with an older woman, deprived himself of sight. Dionysus reacts by saying that even blind he had to take part in in the battle to complete his felicity. It should be remembered here that the chorus speaks of Archedemus as the villain par excellence. Considering his partial blindness, perhaps Dionysus' unexpected reference to Oedipus reminded the audience of another individual of questionable morals who was absent at the battle of Arginusae but managed to be the first to accuse Erasinides of embezzlement.

[12] In *Frogs* Theramenes is mentioned a little earlier as a cunning and dexterous politician who was able to avoid falling and get away with it (968–970), but it cannot be said with certainty that Euripides' words point specifically to the events after the battle of Arginusae. Theramenes and Thrasybulus, as trierarchs, participated in the naval battle. After the battle, they were tasked with collecting the bodies of their dead fellow citizens, but they were unable to do so due to the outbreak of a storm, after which they shifted all the blame onto the generals and escaped punishment. Theramenes, like Archedemus, was one of the main accusers at the generals' trial.

The analysis demonstrates how the battle of Arginusae and the trial of the generals form an important background to *Frogs*, helping to interpret the text of the play more accurately. By the time *Frogs* was performed, the trial of the generals was most likely over. Erasinides and others had already been executed or sentenced, which is why Aristophanes refers to him as the most unfortunate. Although Aristophanes does not directly mention the trial, he ridicules its main accusers, Archedemus and Theramenes, indirectly. He thus avoids criticizing them outright for the charges they made against the generals. The article also brings to light two previously overlooked references to Archedemus' chronic eye disease.

References

Beekes, R. (2010). *Etymological dictionary of Greek* (Vol. 1). Brill.

Blaydes, F. (Ed.) (1889). *Aristophanis Comoediae, Pt. 8: Ranae.* In Orphanotrophaei Libraria.

Blaydes, F. (1899). *Adversaria Critica in Aristophanem*. In Orphanotrophei Libraria.

Cartledge, P. (1993). *The Greeks: A portrait of self and others.* Oxford Univ. Press.

Coulon, V., & van Daele, H. (Eds.) (1962). *Aristophane* (Vol. 4). Les Belles Lettres.

de Vaan, M. (2018). *Etymological dictionary of Latin and the other Italic languages.* Brill.

Del Corno, D. (Ed.) (1985). *Aristofane. Le Rane.* Fondazione Lorenzo Valla.

Develin, R. (1989). *Athenian officials, 684–321 B. C.* Cambridge Univ. Press.

Dover, K. J. (Ed., Intro., & Comment.) (1993): *Aristophanes. Frogs*. Clarendon Press.

Fritsche, F. V. (Ed.) (1845). *Aristophanis Ranae*. Prostat in Libraria Meyeri et Zelleri.

García López, J. (Ed., Intro., Comment., & Trans.) (1993). *Aristófanes. Introducción, comentario y traducción por García López J*. Universidad de Murcia.

Hamel, D. (2015). *The battle of Arginusae: Victory at Sea and its tragic aftermath in the final years of the Peloponnesian War.* Johns Hopkins Univ. Press,

Hooper, Th. (2015). Archedemus. *The Classical Quarterly, 65*(2), 500–517.

Hunt, P. (2001). The slaves and the generals of Arginusae. *American Journal of Philology, 122*(3), 359–380.

Jordan, B. (1975). *The Athenian navy in the classical period: A study of Athenian naval administration and military organization in the fifth and fourth centuries B. C.* Univ. of California Press.

Kagan, D. (1987). *The fall of the Athenian empire*. Cornell Univ. Press.

Lang, M. L. (1992). Theramenes and Arginousai. *Hermes, 120*(3), 267–79.

Osborne, M. J. (1983). *Naturalization in Athens* (Vol. 3). Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten.

Olson, D. S. (Ed., Intro., Trans., & Comment.) (2018). *Eupolis, testimonia and aiges — demoi (frr. 1–146)*. Verlag Antike.

Ostwald, M. (1986). *From popular sovereignty to the sovereignty of law*. Univ. of California Press.

Paley, F. A. (Ed., Rev., Notes, & Preface) (1877). *Aristophanis Ranae = The 'Frogs' by Aristophane*. Deighton, Bell and Co.; George Bell and Sons.

Radermacher, L. (Ed., Intro., & Comment.) (1954). *Aristophanes' Frösche* (2nd ed.). R. M. Rohrer.

Scafuro A. C. (1994). Witnessing and false witnessing: Proving citizenship and kin identity in fourth-century Athens. In A. L. Boegehold, & A. C. Scafuro (Eds.). *Athenian identity and civic ideology* (pp. 156–198). Hopkins Press.

Sommerstein, A. (Ed., Trans., & Notes) (1996). *The comedies of Aristophanes, Vol. 9: Frogs*. Aris & Phillips.

Stanford, W. B. (Ed., Intro., Rev., Comment., & Index) (1963). *Aristophanes. The Frogs* (2nd ed.). Macmillan.

Surikov, I. E. (2024). "Ils n'ont rien appris, ni rien oublié": Athenian democracy and its leaders between two oligarchic revolutions (410–404 B. C.). *Aristei: vestnik klassicheskoi filologii i antichnoi istorii, 30*, 15–42. https://doi.org/10.53084/22209050_2024_30_15.

Surikov, I. E. (2025). Sud nad strategami-pobediteliami i "ten' Alkiviada" [The trial of the victorious generals and "Alcibiades' shadow"]. *Vestnik drevnei istorii, 85*(2), 353–377. (In Russian).

Tucker, T. G. (Ed., Intro, Comment., & Notes) (1906). *The Frogs of Aristophanes.* Macmillan.

van Leeuwen, J. (Ed., Intro., & Comment.) (1896). *Aristophanis Ranae*. Apud A. W. Sijthoff.

Worthington, J. (1989). Aristophanes' 'Frogs' and the Arginusae. *Hermes, 117*(3), 359–363.

Информация об авторе

Григорий Сергеевич Беликов
кандидат филологических наук
старший научный сотрудник, отдел античной литературы, Институт мировой литературы им. А. М. Горького РАН
Россия, 121069, Москва, ул. Поварская, д. 25а
доцент, кафедра всеобщей истории, историко-филологический факультет, Институт общественных наук, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации
Россия, 119571, Москва, пр-т Вернадского, д. 82
✉ *grbelikoff@gmail.com*

Information about the author

Grigory Sergeevich Belikov
Cand. Sci. (Philology)
Senior Researcher, Department of Ancient Literature, A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences
Russia, 121069, Moscow, Povarskaya Str., 25a
Assistant Professor, Faculty of History and Philology, Institute for Social Sciences, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration
Russia, 119571, Moscow, Prospekt Vernadskogo, 82
✉ *grbelikoff@gmail.com*

Б. М. Никольский [ab]

https://orcid.org/0000-0002-0760-8639
✉ *borisnikolsky@gmail.com*

[a] *Институт мировой литературы им. А. М. Горького РАН (Россия, Москва)*
[b] *Институт древних рукописей им. Месропа Маштоца (Матенадаран) (Армения, Ереван)*

Метафора марионеток у Филона Александрийского (*Abr.* 73)

Аннотация. Статья посвящена пассажу из «Жизни Авраама» Филона Александрийского (*Abr.* 73), в котором автор прибегает к метафоре кукловода и марионеток, описывающей отношения как между умом и органами чувств, так и между Богом и миром. Обычно в этом пассаже видят образ автоматических кукол, которых, по мнению переводчиков, кукловод должен был приводить в движение, ослабляя нити и отпуская их на свободу, и останавливать, натягивая нити. Однако анализ параллельных мест, в которых Филон описывает механизм ощущений, показывает, что для него в момент ощущений ум приводит в движение органы чувств, «протягивая» к ним свои «силы», а не отпуская их на свободу. Такое описание соответствует иному кукольному образу — образу марионеток, которые кукловод приводит в движение, наоборот, натягивая нити, и останавливает, отпуская их. Именно такую метафору должно подразумевать и слово νευροσπαστεῖν, используемое Филоном по отношению к работе ума и ощущений в *Quaest. in Gen.* I, fr. 24. Образ управляемой марионетки позволяет Филону проиллюстрировать все три элемента ощущений: ум соответствует невидимому кукловоду, органы чувств — ведомым им куклам, а «силы» ума, направляемые от его к органам чувств, — это нити, за которые тянет кукловод.

Ключевые слова: Филон Александрийский, ощущения, ум, марионетки, автоматы, образ, стоики, платонизм

Благодарности. Статья выполнена по проекту РНФ № 24-18-01037 «Проблемы комментирования классических древнегреческих текстов» (2024–2026).

Для цитирования: *Никольский Б. М.* Метафора марионеток у Филона Александрийского (*Abr.* 73) // Шаги/Steps. Т. 12. № 1. 2026. С. 150–161. EDN: KXTEMS.

Поступило 1 марта 2025 г.; принято 18 января 2026 г.

© Б. М. НИКОЛЬСКИЙ, 2026

EDN: KXTEMS

Shagi / Steps. Vol. 12. No. 1. 2026
Articles

B. M. Nikolsky [ab]

https://orcid.org/0000-0002-0760-8639
✉ *borisnikolsky@gmail.com*
[a] *A. M. Gorky Institute of World Literature (Russia, Moscow)*
[b] *Mesrop Mashtots Institute of Ancient Manuscripts (Matenadaran) (Republic of Armenia, Yerevan)*

Puppet imagery in Philo of Alexandria (*Abr.* 73)

Abstract. The article deals with a passage from *The Life of Abraham* by Philo of Alexandria (*Abr.* 73), in which the author uses the metaphor of a puppeteer and puppets to describe both the relationship between the mind and the senses and the relationship between God and the world. It is common to see in this passage the image of automatic puppets, which the puppeteer sets in motion by loosening the strings and giving them freedom, and stops by tightening the strings. However, an analysis of parallel passages in which Philo describes the mechanism of sensation shows that for him, at the moment of sensation, the mind sets the senses in motion by 'reaching out' to them with its 'forces' rather than by letting them go free. Such a description corresponds to another puppet image — that of marionettes, which the puppeteer sets in motion by pulling the strings and stops by letting them go. Just such a metaphor must also be implied by the word *neurospastein*, used by Philo in relation to the work of the mind and sensations in *Quaest. in Gen.* 1, fr. 24. The image of a controlled puppet enables Philo to illustrate all three elements of sensation: the mind corresponds to the invisible puppeteer, the senses to the puppets led by him, and the forces of the mind channeled from it to the senses are the threads pulled by the puppeteer.

Keywords: Philo of Alexandria, sensation, mind, puppets, automata, image, Stoics, Platonism

Acknowledgements. The research was supported by RSCF grant no. 24-18-01-037, "Problems of Commenting on Classical Ancient Greek Texts" (2024–2026).

To cite this article: Nikolsky, B. M. (2026). Puppet imagery in Philo of Alexandria (*Abr.* 73). *Shagi / Steps*, *12*(1), 150–161. EDN: KXTEMS. (In Russian).

Received March 1, 2025; accepted January 18, 2026

© B. M. NIKOLSKY, 2026

Филон Александрийский, грекоязычный иудейский писатель I в., предлагавший толкования (в основном аллегорические) Септуагинты в понятиях греческой философии, возможно, не так уж интересен как философ. Он пользовался готовым набором идей, распространенных в его время в философских школах, прежде всего в платонической. Но Филон, бесспорно, интересен как писатель, находивший для этих идей новое и часто яркое выражение. Мы разберем один такой яркий образ, с помощью которого Филон передает свое представление об устройстве человека и мира.

В трактате «Жизнь Авраама» Филон высказывает следующую мысль. Понять истинное устроение мира, управляемого невидимым Богом, мы можем на личном примере — обратив внимание на то, как работают наши собственные ощущения. Их работу, как и устройство мира в целом, Филон описывает, прибегая к образу кукольного театра: нашими органами чувств руководит невидимый ум, подобно тому, как невидимый публике кукловод водит своих кукол, и точно так же невидимый Бог управляет миром.

Текст Филона (*Abr.* 73) в издании Кона [Cohn, Wendland 1902] выглядит так:

> ἀλλὰ τί τούτων, εἴποι τις ἄν, ὄφελος ἦν, εἰ μὴ νοῦς ἀόρατος καθάπερ θαυματοποιὸς ἔνδοθεν ὑπήχει ταῖς ἑαυτοῦ δυνάμεσιν, ἃς τοτὲ μὲν ἀνιεὶς καὶ ἐπιχαλῶν τοτὲ δὲ ἀντισπῶν καὶ ἀνθέλκων βίᾳ κίνησιν ἐμμελῆ καὶ πάλιν ἡσυχίαν ἐμπαρεῖχε τοῖς θαυμασίοις;[1] (Но нам могут сказать: какая от них (органов чувств. — *Б. Н.*) была бы польза, если бы ум, невидимый, словно кукловод, не управлял изнутри своими силами / посредством своих сил, которые он то отпускает и ослабляет, то силой тянет и влечет в обратную сторону, приводя кукол в упорядоченное движение и, наоборот, в покой?)

Это предложение понято очень плохо: неясным остается и сам образ, т. е. способ, которым кукловод управляет своими куклами, и описываемый с его помощью механизм ощущений. Приведем четыре современных перевода:

> Aber, so kann einer sagen, was nützen diese, wenn nicht ein unsichtbarer Geist wie ein Zauberer von innen seinen Kräften den Ton angibt und dadurch, dass er ihnen bald freien Lauf lässt, bald sie zurückzieht und

[1] Кон выбирает чтение группы рукописей BEK τοῖς θαυμασίοις, в то время как все остальные рукописи предлагают вариант τοῖς θαύμασι, который, безусловно, был бы предпочтителен, поскольку требуемое здесь значение ‘куклы’ имеет слово θαῦμα, но никак не θαυμάσιον. Однако, с нашей точки зрения, правильное чтение отражено в армянском переводе, где τοῖς θαυμασίοις / θαύμασι вообще никак не передано. Здесь мы приводим текст по изданию Кона, а проблему чтения этого места разберем в конце статьи.

> festhält, seine Zauberkünste jetzt in harmonischer Bewegung und dann wieder in Ruhe zeigt? [Cohn 1909].
>
> Yet what use, we might ask, would they be if the invisible mind were not there like a juggler to prompt its faculties, sometimes relaxing and giving them a free rein, sometimes forcibly pulling and jerking them back, and thus causing its puppets at one time to move in harmony, at another to rest? [Colson 1935].
>
> Mais de quelle utilité seraient-elles, demandera-t-on, si l'esprit invisible, tel un montreur des marionnettes, n'était l'accompagnateur des ses propres facultés, et, soit qu'il les laisse aller et leur lâche la bride, soit qu'il les contrarie avec des tractions et des tiraillements, n'imposait de force à ses marionnettes des mouvements bien accordés et ensuite du repos [Gorez 1966].
>
> But what, one might ask, would be the use of these, if the invisible mind, like a puppet-master, were not directing them from within by its own powers, now relaxing and loosening them, now holding them back and forcibly reining them in, so as to allow the puppets harmonious motion, or, alternatively, rest? [Birnbaum, Dillon 2020].

Во-первых, возникает вопрос: как понимать дательный падеж ταῖς ἑαυτοῦ δυνάμεσιν — то ли как объект при ὑπήχει (букв.) «диктует своим силам» (Кон, Колсон, Горес), то ли как инструмент этого действия «диктует (органам чувств) посредством своих сил» (Бирнбаум и Диллон). Этот вопрос связан еще с одним — что нужно понимать под «силами» ума.

Во-вторых, описание действий ума, которыми он приводит чувства в движение или покой (ἃς τοτὲ μὲν ἀνιεὶς καὶ ἐπιχαλῶν τοτὲ δὲ ἀντισπῶν καὶ ἀνθέλκων — «которые он то отпускает и ослабляет, то силой тянет и влечет в обратную сторону»), все переводчики понимают одним способом: чувства приходят в движение, когда ум отпускает их и ослабляет свои поводья, и, наоборот, останавливаются, когда ум с силой тащит их назад (Кон: «...er ihnen bald freien Lauf lässt, bald sie zurückzieht und festhält»; Колсон: «...sometimes relaxing and giving them a free rein, sometimes forcibly pulling and jerking them back»; Горес: «...soit qu'il les laisse aller et leur lâche la bride, soit qu'il les contrarie avec des tractions et des tiraillements»; Бирнбаум и Диллон: «...now relaxing and loosening them, now holding them back and forcibly reining them in»). Чувства уподобляются лошадям, готовым самостоятельно скакать, если их ничто не сдерживает. Как я попытаюсь показать, эта трактовка противоречит представлениям Филона о работе чувств и об управлении куклами.

Для того чтобы объяснить этот пассаж, необходимо понять, как Филон представлял себе, с одной стороны, механизм ощущений и, с другой стороны, действия кукловода.

Начнем с первого вопроса: как Филон видит взаимодействие ума и органов чувств при чувственном восприятии.

Самое подробное описание мы встречаем в *Leg*. I.28–30. Здесь Филон сравнивает ум с источником, орошающим чувства, без чего они не способны ни к какой деятельности:

> πηγῆς δὲ τρόπον ἄρδει τὰς αἰσθήσεις ὁ νοῦς, ἐπιπέμπων τὰ πρόσφορα ἑκάστῃ ῥεύματα (...подобно источнику ум орошает чувства, посылая каждому подходящие для него потоки) (28).

> οὔτε ὑσθέντος αἰσθητοῦ ὄφελός ἐστιν, ἐὰν μὴ πηγῆς τρόπον ὁ νοῦς τείνας ἑαυτὸν ἄχρι τῆς αἰσθήσεως κινήσῃ τε αὐτὴν ἠρεμοῦσαν καὶ ἀγάγῃ πρὸς ἀντίληψιν τοῦ ὑποκειμένου (...и нет никакой пользы от дождя[2] объектов ощущений, если ум, подобно источнику, не протянется до органа чувства, не приведет его в движение из состояния покоя и не заставит воспринимать предмет) (29).

Далее в этом пассаже Филон прибегает к понятию «силы» ума, участвующей в акте восприятия: она и есть этот поток, посылаемый к органу чувства и далее, через него, к предмету:

> τὴν τοῦ νοῦ τονικὴν δύναμιν, ἣν τείνας δι’ αἰσθήσεως ἅπτεται τοῦ ὑποκειμένου καὶ πρὸς αὐτὸ χωρεῖ γλιχόμενος ἐφικέσθαι καὶ συλλαβεῖν αὐτό (...протянутая сила ума, протянув которую через орган чувства, он прикасается к предмету и движется к нему, стремясь достичь и схватить его) (30).

То же понятие «сил» ума в том же значении появляется еще в *Leg*. III.185:

> ἀρχὴ ‹...› αἰσθήσεως δὲ ὁ νοῦς· ἀπὸ γὰρ τούτου καθάπερ τινὸς πηγῆς αἱ αἰσθητικαὶ τείνονται δυνάμεις (Начало ‹...› ощущения — ум. От него, словно от некоего источника, протягиваются чувственные силы).

Эти пассажи показывают нам следующую картину ощущений. Слово αἰσθήσεις описывает одновременно и органы чувств (ср. ὁ νοῦς τείνας ἑαυτὸν ἄχρι τῆς αἰσθήσεως в *Leg*. I.29), и их деятельность, т. е. ощущения (ἀρχὴ αἰσθήσεως ὁ νοῦς в *Leg*. III.185). Ощущения возникают только при участии ума, который «протягивает свои силы» к органам чувств и тем самым приводит их в движение.

О необходимой роли ума свидетельствует ситуация, когда ум пассивен и потому ощущений не возникает. Таковы часы сна, когда органы чувств не вступают в контакт с предметами ощущений, поскольку ум находится в покое и не приводит их в движение (*Quaest. in Gen*. I, fr. 24):

> Τότε γὰρ αἱ μὲν αἰσθήσεις ἐξίστανται τῶν αἰσθητῶν· ὁ δέ [sc. λογισμός], οὐκέτι νευροσπαστῶν οὐδὲ παρέχων κίνησιν αὐταῖς, ἠρεμεῖ· αἱ δέ, τὰς ἐνεργείας ἀποτετμημέναι τῷ διεξεῦχθαι τῶν

[2] «Дождь» — еще один образ, используемый Филоном при описании механизма ощущений; он описывает воздействие воспринимаемых предметов на органы чувств.

> αἰσθητῶν, ἀκίνητοι καὶ ἀργαὶ ὑπεκλέλυνται (Тогда чувства отделены от предметов ощущений, а ум более не тащит за нити[3] и не приводит чувства в движение, находясь в покое. И чувства, отрезанные от своей деятельности, поскольку отпряжены от предметов ощущений, в своем бессилии бездвижны и праздны).

Вся эта картина взаимодействия ума и чувств представляет собой, как часто у Филона, сочетание стоических представлений с общей платонической интенцией. Для стоиков душа была единым целым, т. е. не делилась на части, и имела телесную природу: они представляли себе ее как дуновение или дыхание (πνεῦμα), исходящее из сердца, распространяющееся по всему телу и выполняющее разные функции, одна из которых — ощущения. Душа, сосредоточенная в сердце, называлась словом τὸ ἡγεμονικόν ‘ведущее начало’, и в момент ощущения она простиралась до телесного органа, который участвовал в этом ощущении. Ср. SVF II.826:

> πνεύματα γὰρ ἀπὸ τοῦ ἡγεμονικοῦ φασιν οὗτοι διατείνειν ἄλλα κατ’ ἄλλα, τὰ μὲν εἰς ὀφθαλμούς, τὰ δὲ εἰς ὦτα, τὰ δὲ εἰς ἄλλα αἰσθητήρια (Они утверждают, что дуновения протягиваются от ведущего начала в разные места, одни — в глаза, другие — в уши, другие — в прочие органы чувств).

Ощущения (αἰσθήσεις) для них — не особая часть души, а только одна из ее функций. Филон многое заимствует из этой стоической картины. Его образ ума, протягивающего свои «силы» к органам чувств, вырастает из стоического образа пневмы (или дыхания), тянущейся из «ведущего начала» души. Однако Филон как платоник отказывается от стоической идеи единой телесной души, противопоставляет ум как невидимое бестелесное начало, управляющее ощущениями, и сами ощущения, которые для него связаны с телом. Стоическое телесное «ведущее начало» превращается у него в бестелесный и невидимый ум, ощущения отождествляются с телесными органами чувств (неслучайно он использует для них одно и то же слово αἴσθησις), а пневма, устремляющаяся к органу чувств, становится у него «силой» ума.

Итак, согласно Филону, ум приводит в движение органы чувств, протягивая к ним свои «силы». Представляя себе такую модель ощущений, мы можем перейти к занимающему нас предложению из «Жизни Авраама».

Прежде всего стоит отметить, что в этом предложении упомянуты все три элемента, участвующие в обычной для Филона модели ощущений: ум (νοῦς), «силы» ума (ταῖς ἑαυτοῦ δυνάμεσιν) и чувства. Из сравнения этого пассажа с *Leg.* I.28 (ὁ νοῦς τείνας ἑαυτὸν ἄχρι τῆς αἰσθήσεως κινήσῃ τε αὐτὴν ἠρεμοῦσαν — «ум протянется до органа чувства и приведет его в движение из состояния покоя») можно заключить, что именно чувствам ум прида-

[3] Филон прибегает здесь к тому же образу марионеток, что и в *Abr.* 73.

ет движение или покой в конце разбираемого нами предложения (κίνησιν ἐμμελῆ καὶ πάλιν ἡσυχίαν ἐμπαρεῖχε) и что именно чувствам здесь приписана роль кукол. Учитывая такое трехчастное разделение, дательный падеж ταῖς ἑαυτοῦ δυνάμεσιν естественнее всего понимать в инструментальном значении, а объектом при ὑπήχει должны быть чувства: ум диктует чувствам посредством своих «сил».

Теперь перейдем к главному вопросу — какие действия кукловода здесь описываются и что у них общего с деятельностью ума и чувств в момент ощущения. Если следовать переводчикам, получается, что куклы приходят в движение, когда ум отпускает их, и останавливаются, когда ум их тянет. Исследователи (например, Мали Скотхейм [Skotheim 2022: 18]) принимают этот пассаж как важное свидетельство об устройстве античных кукол и основываются при этом на переводе Колсона.

Куклы, которые самостоятельно движутся после того, как их отпускают на свободу, могут быть только такими куклами, которые назывались «автоматами». Мы знаем о существовании подобных кукол в античности; они упоминаются по крайней мере начиная с Аристотеля (*MA* 701b1–3, а также *GA* 734b, 741b), их устройству посвящено специальное сочинение греческого математика эпохи Римской империи Герона Александрийского. Они приводились в движение или заводным механизмом, или постепенно опускавшимся грузом, и для начала этого движения необходимо было «отпустить», или разблокировать этот механизм (ср. у Аристотеля *MA* 701b: ὧν [sc. τῶν στρεβλῶν] λυομένων καὶ ἀνιεμένων κινοῦνται, где речь идет или о развязывании веревки, удерживающей механизм, или о высвобождении закрученной веревки, придающей механизму движение).

Однако, несмотря даже на лексическое совпадение нашего пассажа из Филона с описанием такого автомата у Аристотеля (ср. ἀνιεμένων у Аристотеля и ἀνιεὶς καὶ ἐπιχαλῶν у Филона), здесь у нас не может идти речь об автомате.

Во-первых, слова Филона τοτὲ δὲ ἀντισπῶν καὶ ἀνθέλκων βίᾳ «то силой тянет и влечет в обратную сторону» никак не применимы к автоматам. Подобно современным заводным куклам, автоматы останавливались самостоятельно, тогда, когда их движущая сила исчерпывалась и переставала действовать, т. е. с окончанием завода; никакой кукловод не тянул их назад.

Во-вторых, все остальные пассажи из Филона, в которых ощущения иллюстрируются тем же образом кукол, отсылают к куклам совсем иного типа. В них действия кукловода описываются глаголом νευροσπαστεῖν ‘тянуть за нити’. Ср.:

> *Op.* 117: ἃ δὴ πάντα [sc. αἱ αἰσθήσεις] καθάπερ ἐν τοῖς θαύμασιν ὑπὸ τοῦ ἡγεμονικοῦ νευροσπαστούμενα τοτὲ μὲν ἠρεμεῖ τοτὲ δὲ κινεῖται τὰς ἁρμοττούσας σχέσεις καὶ κινήσεις ἕκαστον (Все они [ощущения], которые тянет за нити, словно в кукольном театре, ведущее

> начало, то находятся в покое, то получают каждое соответствующие позы и движения).
>
> *Fuga* 46: τίς ὁ τὰ θαύματα κινῶν καὶ νευροσπαστῶν ἀόρατος ἀοράτως εἴτε ὁ ἐν σοὶ νοῦς εἴτε ὁ τῶν συμπάντων (Кто тот приводящий в движение куклы и тянущий их за нити ум, или в нас, или во вселенной?)
>
> *Quaest. in Gen*. I, fr. 24: ὁ δέ [sc. λογισμός], οὐκέτι νευροσπαστῶν οὐδὲ παρέχων κίνησιν αὐταῖς [sc. ταῖς αἰσθήσεσι], ἠρεμεῖ (А он [разум], более не тянущий за нити и не приводящий их [ощущения] в движение, пребывает в покое).

Вопреки мнению некоторых современных ученых[4], глагол νευροσπαστεῖν обозначал управление не заводными куклами, а куклами-марионетками. Например, в псевдо-аристотелевском сочинении «О мире» такие кукловоды эксплицитно отделены от механиков, запускающих автоматы. И те и другие служат для иллюстрации роли, которую играет в мире бог (что напоминает Филона). Целью автора, правда, было не только указать на существование невидимого бога, но и объяснить, как он может одним простым начальным импульсом приводить мир в сложное движение (398b19–22). С одной стороны, бог сравнивается с мастером, отпускающим автоматический механизм, который затем работает самостоятельно, передавая движение от одной своей части к другой (398b14–16). С другой стороны, бог уподобляется искусному кукловоду, который, дергая за одну только нить, вызывает в кукле разнообразные и сложные движения:

> Ὁμοίως δὲ καὶ οἱ νευροσπάσται μίαν μήρινθον ἐπισπασάμενοι ποιοῦσι καὶ αὐχένα κινεῖσθαι καὶ χεῖρα τοῦ ζῴου καὶ ὦμον καὶ ὀφθαλμόν, ἔστι δὲ ὅτε πάντα τὰ μέρη, μετά τινος εὐρυθμίας (Подобным образом и невроспасты (букв. «тянущие за нити». — *Б. Н.*), потянув за одну нить, заставляют упорядоченно двигаться и шею, и руку куклы, и плечо, и глаз, а иногда и все ее части) (398b16–19).

Автомат и марионетка здесь служат двумя разными иллюстрациями устройства мира: автомат движется самостоятельно после того, как его отпускают, в то время как марионетку приводит в движение кукловод, тянущий ее за нити. Сложное движение марионетки возникает благодаря и искусству кукловода, и особенностям ее конструкции: как мы знаем из Галена (*De usu partium* I.34), нити не только спускались от рук кукловода к

[4] См.: [Berryman 2009: 211], ср. также [Frede 2010: 116; Annas 2017: 86–87], где применяется интерпретация Берриман к изображению людей как «кукол богов» в «Законах» Платона (644d7–645a3). Единственный случай употребления νευρόσπαστον по отношению к автоматам мы встречаем у Синезия из Кирены, автора конца IV — начала V века (*Aegyptii sive De providentia* 1.9.36), и вызвано это его неверной трактовкой пассажа из сочинения псевдо-Аристотеля «О мире», который мы разбираем далее.

ее членам, но и соединяли некоторые члены между собой, что позволяло одновременно приводить в движение сразу несколько из них, делая жесты более живыми и правдоподобными.

В стоической школе кукла νευρόσπαστον становится образом человека, ведомого внешними благами, и этот образ также свидетельствует о том, что νευρόσπαστον — это управляемая нитью марионетка, а не автомат. Мы много раз встречаем эту метафору у Марка Аврелия. Берриман попыталась увидеть и здесь автомат; по ее мнению, этот образ показывает человека, подчиняющегося своим собственным импульсам и страстям, и потому в нем отсутствует та внешняя сила, которую можно было бы уподобить кукловоду [Berryman 2010]. Однако такой пассаж, как Αἴσθου ποτὲ ὅτι κρεῖττόν τι καὶ δαιμονιώτερον ἔχεις ἐν σαυτῷ τῶν τὰ πάθη ποιούντων καὶ καθάπαξ τῶν νευροσπαστούντων σε — «Пойми, что в тебе самом есть нечто более сильное и божественное, чем то, что вызывает страсти и чем вообще все то, что тянет тебя за нити» (XII.19.1), ясно показывает, что этот кукловод существует и в его роли выступают предметы человеческих стремлений, желаний и страстей. Наконец, этот стоический образ использовал Гораций (*Sat*. II.7.82), и из его сравнения человека, пребывающего в рабстве у своих страстей, с «деревяшкой, ведомой чужими струнами» (duceris ut nervis alienis mobile lignum), очевидно, что он понимал под νευρόσπαστον именно марионетку, ведомую кукловодом, а не автомат.

Итак, νευρόσπαστον — это всегда марионетка на нитях, и правильно было бы именно так понять образ кукол в разбираемом нами пассаже из Филона. Образ марионетки не только согласуется с другими примерами этой аналогии у Филона, но и намного лучше, чем кукла-автомат, соответствует Филонову представлению о работе человеческих органов чувств. Образ управляемой марионетки позволяет проиллюстрировать все три элемента ощущений: ум соответствует невидимому кукловоду, органы чувств — ведомым им куклам, а силы ума, направляемые от его к органам чувств, — это нити, за которые тянет кукловод. Такая аналогия заставляет нас совсем иначе понять фразу ἂς τοτὲ μὲν ἀνιεὶς καὶ ἐπιχαλῶν τοτὲ δὲ ἀντισπῶν καὶ ἀνθέλκων βίᾳ κίνησιν ἐμμελῆ καὶ πάλιν ἡσυχίαν ἐμπαρεῖχε. В первой ее части, в причастных оборотах, говорится о манипуляции нитями, а не самими чувствами-куклами: кукловод то отпускает и ослабляет их, то тянет резким движением в обратную сторону, т. е. вверх. Отпуская нити, он приводит куклу не в движение, но в покой, а натягивая — напротив, в движение. Именно так употребляются слова ἀνιέναι и ἐπιχαλᾶν в очень похожем контексте в *Spec*. *leg*. I.99, где говорится о воздействии вина, вызывающего забытье и сон: оно «отпускает силы тела» и делает потому неподвижными члены (τὰς μὲν τοῦ σώματος δυνάμεις ἀνιεὶς δυσκινητότερα τὰ μέλη ποιεῖ) и «ослабляет натяжение души», приводя ее в забытье (τοὺς δὲ τῆς ψυχῆς τόνους ἐπιχαλῶν λήθης ὁμοῦ καὶ ἀφροσύνης αἴτιος γίνεται).

Таким образом, причастные обороты образуют с главной частью предложения, с описанием движений кукол (κίνησιν ἐμμελῆ καὶ πάλιν ἡσυχίαν ἐμπαρεῖχε), фигуру hysteron proteron.

К предложенной интерпретации этой фразы стоит добавить одно небольшое уточнение греческого текста. Если взглянуть внимательнее на предложение ἀλλὰ τί τούτων, εἴποι τις ἄν, ὄφελος ἦν, εἰ μὴ νοῦς ἀόρατος καθάπερ θαυματοποιὸς ἔνδοθεν ὑπήχει ταῖς ἑαυτοῦ δυνάμεσιν, ἃς τοτὲ μὲν ἀνιεὶς καὶ ἐπιχαλῶν τοτὲ δὲ ἀντισπῶν καὶ ἀνθέλκων βίᾳ κίνησιν ἐμμελῆ καὶ πάλιν ἡσυχίαν ἐμπαρεῖχε τοῖς θαυμασίοις (или θαύμασι, см. примеч. 1), можно обратить внимание на то, что последнее слово в нем, τοῖς θαύμασι, выглядит избыточным и не совсем уместным. Косвенным объектом при ἐμπαρεῖχε выступают «чувства» (αἰσθήσεις), которые присутствуют в этом предложении в виде местоимения τούτων и затем подразумеваются как объект при ὑπήχει: «какая от них (органов чувств. — *Б. Н.*) была бы польза, если бы ум, невидимый, словно кукловод, не управлял и м и изнутри посредством своих сил?» Мы ожидали бы, что точно так же это слово αἰσθήσεις будет подразумеваться и при ἐμπαρεῖχε: ἃς τοτὲ μὲν ἀνιεὶς καὶ ἐπιχαλῶν τοτὲ δὲ ἀντισπῶν καὶ ἀνθέλκων βίᾳ κίνησιν ἐμμελῆ καὶ πάλιν ἡσυχίαν ἐμπαρεῖχε — «которые он то отпускает и ослабляет, то силой тянет и влечет в обратную сторону, приводя *их* в упорядоченное движение и, наоборот, в покой». У нас есть уже законченная метафора: ум сравнивается с кукловодом, его «силы» — с нитями, и когда речь заходит о том, чем именно управляет ум с помощью нитей, мы должны думать об органах чувств; для метафоры достаточно слов καθάπερ θαυματοποιός. В то же время слово τοῖς θαυμασίοις / θαύμασι нарушает баланс этого образа, лишний раз обращая нас к метафоре и уводя от описываемой с помощью этой метафоры реальности. Весьма примечательно, что в армянском переводе τοῖς θαυμασίοις / θαύμασι отсутствует. Поскольку армянский перевод не зависит от архетипа сохранившихся греческих рукописей[5], мы можем предположить, что в этом случае он сохраняет верное чтение, а вариант τοῖς θαύμασι — это глосса, по ошибке попавшая в основной текст[6], и что предложение должно иметь следующий вид:

> ἀλλὰ τί τούτων, εἴποι τις ἄν, ὄφελος ἦν, εἰ μὴ νοῦς ἀόρατος καθάπερ θαυματοποιὸς ἔνδοθεν ὑπήχει ταῖς ἑαυτοῦ δυνάμεσιν, ἃς τοτὲ μὲν ἀνιεὶς καὶ ἐπιχαλῶν τοτὲ δὲ ἀντισπῶν καὶ ἀνθέλκων βίᾳ κίνησιν ἐμμελῆ καὶ πάλιν ἡσυχίαν ἐμπαρεῖχε.

[5] Об отношении армянского перевода к греческой рукописной традиции см.: [Nikolsky 2025].

[6] Чтение группы рукописей BEK τοῖς θαυμασίοις — следующая ошибка, возникшая на месте τοῖς θαύμασι. С другой стороны, в остальных рукописях словам τοῖς θαύμασι предшествует неверная форма глагола ἐμπαρείχετο. Очевидно, после того как глосса τοῖς θαύμασι оказалась в основном тексте в архетипе греческих рукописей, в гипархетипах двух групп были сделаны две разные ошибки: добавлено окончание -οις в BEK и удвоено начальное το- во второй группе.

Итак, Филон прибегает к образу марионеток на нитях. Этот образ служит у него для иллюстрации и ощущений, и устройства всего мира, в котором невидимым кукловодом выступает Бог. Именно так Бог посредством своих «сил» (δυνάμεις) управляет движениями светил и связанными с ними природными процессами на земле; этот смысл образа марионеток очень близок пассажу из трактата «О мире», так что, возможно, именно из него Филон заимствовал этот образ. Но он распространяет его и на другие явления. Подобно кукловоду, Бог руководит вообще естественными процессами; например, не мы сами — подлинная причина зачатия, но Бог, который рождает в нас сильнейшее из всех желаний: он «посылает свои силы из вечного и невидимого места, а мы движимы, словно куклы, к семени и деторождению» (*Quaest. in Gen*. III, fr. 48). И, наконец, мы встречаем этот образ в одном пассаже, где Бог-кукловод выступает в качестве источника духовного спасения (*Abr*. 59). Многое влечет наши души вниз, препятствуя их восхождению к благу, но все эти препятствия отступают, «когда Бог, подвесив душу к своим силам, более мощным влекущим движением тянет ее к себе» (ὅταν ἐκ τῶν αὐτοῦ δυνάμεων ἀνακρεμάσας τὴν ψυχὴν ὁ θεὸς ὁλκῇ δυνατωτέρᾳ πρὸς ἑαυτὸν ἐπισπάσηται).

References

Annas, J. (2017). *Virtue and law in Plato and beyond*. Oxford Univ. Press.

Berryman, S. (2009). *The mechanical hypothesis in ancient Greek natural philosophy*. Cambridge Univ. Press.

Berryman, S. (2010). The puppet and the sage: Images of the self in Marcus Aurelius. *Oxford Studies in Ancient Philosophy, 38*, 187–209.

Birnbaum, E., & Dillon, J. (Intro., Trans., Comment.) (2020). *Philo of Alexandria. On the Life of Abraham*. Brill.

Cohn, L. (Trans.) (1909). *Die Werke Philos von Alexandria in deutsche Übersetzung* (Vol. 1). Verlag von M. & H. Marcus.

Cohn, L., & Wendland P. (Eds.) (1902). *Philonis Alexandrini opera quae supersunt* (Vol. 4). Typis et impensis Georgii Reimerii.

Colson, F. H. (Ed., & Trans.) (1935). *Philo, Vol. 6: On Abraham. On Joseph. Moses*. Harvard Univ. Press; William Heinemann Ltd.

Frede, D. (2010). Puppets on strings: Moral psychology in *Laws* Books 1 and 2. In Ch. Bobonich (Ed.). *Plato's 'Laws': A critical guide* (pp. 108–126). Cambridge Univ. Press.

Gorez, J. (Ed., Trans., & Notes) (1966). *Philon d'Alexandrie. De Abrahamo*. Éditions du Cerf.

Nikolsky, B. (2025). The Armenian translation and the Greek text of Philo's *De Abrahamo* 1–16. *Matenadaran: Medieval and Early Modern Armenian Studies, 2*(1), 57–68.

Skotheim, M. (2022). The puppet and the puppet-master in ancient Greece: Fragments of an art form. *Open Library of Humanities, 8*(1), no. 12. https://doi.org/10.16995/olh.6568.

Информация об авторе

Борис Михайлович Никольский
доктор филологических наук, член-корреспондент РАН
ведущий научный сотрудник, заведующий Лабораторией комментирования античных текстов, Институт мировой литературы им. А. М. Горького РАН
Россия, Москва, 121069, Поварская ул., д. 25а, стр. 1
старший научный сотрудник, отдел переводной литературы, Институт древних рукописей им. Месропа Маштоца (Матенадаран)
Армения, 0009, Ереван, пр-т Маштоца, 53
✉ *borisnikolsky@gmail.com*

Information about the author

Boris Mikhaylovich Nikolsky
Dr. Sci. (Philology), Corresponding Member of the Russian Academy of Sciences
Leading Research Fellow, Head of the Laboratory of Commenting on Classical Texts, A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences
Russia, 121069, Moscow, Povarskaya Str., 25A, Bld. 1
Senior Research Fellow, Department for the Study of Translated Literature, Mesrop Mashtots Institute of Ancient Manuscripts (Matenadaran)
Republic of Armenia, 0009, Yerevan, Mashtots Ave., 53
✉ *borisnikolsky@gmail.com*

И. А. Макаров [ab]

https://orcid.org/0000-0003-1197-7493
✉ *ig.a.makarov@gmail.com*
[a] *Институт всеобщей истории РАН (Россия, Москва)*
[b] *Институт мировой литературы им. А. М. Горького РАН (Россия, Москва)*

О культе Эрота в Северном Причерноморье

Аннотация. Статья посвящена фрагментарно сохранившейся надписи, найденной при раскопках Херсонеса Таврического в районе куртины XIX городской оборонительной стены. Согласно предлагаемой реконструкции, памятник представляет собой посвящение Эроту и является первым бесспорным письменным свидетельством существования культа Эрота в Северном Причерноморье. Посвящение сделано гражданином, исполнявшим эпонимную должность басилея и одновременно являвшимся жрецом Партенос, верховной богини Херсонеса. Упомянутая в надписи редкая культовая эпиклеза Ἑταιρεῖος («Гетерий», или «Товарищеский») применительно к Эроту ранее не встречалась в античной традиции. Функции Эрота Гетерия как божества — гаранта гражданской солидарности оказались востребованы в условиях политического кризиса рубежа IV–III в. до н. э., который получил отражение в гражданской присяге херсонеситов (IOSPE I² 401). Одним из главных мотивов этого документа является необходимость поддержания ὁμόνοια («единомыслия»), т. е. гражданской солидарности и внутреннего единства полиса.

Ключевые слова: древнегреческая религия, Северное Причерноморье, Херсонес Таврический, греческая эпиграфика, культ Эрота, культ Зевса, эпиклеза

Благодарности. Исследование выполнено при поддержке гранта РНФ № 24-18-01037 «Проблемы комментирования классических древнегреческих текстов» (2024–2026).

Для цитирования: *Макаров И. А.* О культе Эрота в Северном Причерноморье // Шаги/Steps. Т. 12. № 1. 2026. С. 162–172. EDN: LAUOWD.

Поступило 23 сентября 2025 г.; принято 30 января 2026 г.

© И. А. МАКАРОВ, 2026

EDN: LAUOWD

Shagi / Steps. Vol. 12. No. 1. 2026
Articles

I. A. Makarov [ab]

https://orcid.org/0000-0003-1197-7493
✉ *ig.a.makarov@gmail.com*
[a] *Institute of World History of the Russian Academy of Sciences (Russia, Moscow)*
[b] *A. M. Gorky Institute of World Literature, Russian Academy of Sciences (Russia, Moscow)*

On the cult of Eros in the North Pontic Region

Abstract. This paper deals with the publication of a fragmentary inscription discovered during the 1990 excavations by I. A. Antonova of the 19th curtain wall of Tauric Chersonese. According to the proposed reconstruction, the monument is a dedication to Eros and represents the first indisputable written evidence of the cult of Eros in the North Pontic (North Black Sea) region. The text reads as follows: "[So-and-so, son of so-and-so,] fulfilling the duties of a king, being a priest, [for the salvation of the city?] dedicated to Eros Hetaireios". The dedication was made by a citizen who held the eponymous office of *basileus* and was also a priest of Parthenos, the supreme goddess of Tauric Chersonese. The rare cult epiclesis Ἑταιρεῖος ("Hetaireios" or "Friendly") mentioned in the inscription was not previously attested in connection with Eros in the ancient tradition. The functions of Eros Hetaireios as a deity-guarantor of civic solidarity were in demand during the political crisis of the late 4th and early 3rd centuries BC, which was reflected in the civic oath of the Chersonesites (IOSPE I² 401). One of the main motives of this document is the need to maintain ὁμόνοια ("unanimity"), that is, civic solidarity and internal unity of the polis.

Keywords: ancient Greek religion, North Pontic Region, Tauric Chersonese, Greek epigraphy, cult of Eros, cult of Zeus, epiclesis

Acknowledgments. The research was supported by RSCF grant no. 24-18-01-037, "Problems of Commenting on Classical Ancient Greek Texts" (2024–2026).

To cite this article: Makarov, I. A. (2026). On the cult of Eros in the North Pontic Region. *Shagi / Steps*, *12*(1), 162–172. EDN: LAUOWD. (In Russian).

Received September 23, 2025; accepted January 30, 2026

© I. A. MAKAROV, 2026

Публикуемый эпиграфический памятник был найден в 1990 г. во время археологических работ в юго-восточном районе городища Херсонеса Таврического на участке так называемой цитадели около куртины XIX городской оборонительной стены (раскопки И. А. Антоновой)[1].

Ил. 1. *Фрагмент посвящения Эроту из Херсонеса Таврического (раскопки И. А. Антоновой 1990 г.). Фото автора*

Fig. 1. *Fragment of a dedication to Eros from Tauric Chersonese (excavations by I. A. Antonova, 1990). Photo by the author*

Речь идет о фрагменте известнякового архитрава с профилированным карнизом и триглифно-метопным фризом (ил. 1). Камень обломан с обеих боковых сторон. Его размеры составляют 24,5 × 34 × 8 см. Лицевая, верхняя и нижняя стороны хорошо заглажены, тыльная поверхность обработана суммарно. Скорее всего, архитектурная деталь была изначально изготовлена отдельно от своего основания. Предположительно она могла служить венчающим элементом небольшого наиска. Под фризом сохранились остатки двухстрочной надписи, аккуратно вырезанной по предварительно

[1] Осмотр и фотографирование камня были выполнены автором в 2012 г. в ходе работы с лапидарными коллекциями Национального заповедника «Херсонес Таврический» (инв. номер: 28/37206).

нанесенной разметке. Высота букв: 1–1,3 см. Значительное поле, оставленное с правой стороны, указывает на то, что правый край надписи сохранился полностью. Количество утраченных букв в левой части надписи не поддается определению. Дошедший текст выглядит следующим образом:

[– — —]+ΣΕΩΝΑΝΕΘΗΚΕ

[– — —]+ΡΩΤΙΕΤ+[..]ΕΙΩ+

В конце первой строки ясно читается глагол ἀνέθηκε ‘такой-то посвятил’, а в начале стк. 2 частично сохранилось в дательном падеже имя божества (или одного из божеств), которому было адресовано посвящение. От первой буквы осталась лишь небольшая часть нижней горизонтали. Она могла принадлежать нескольким греческим буквам (*эпсилон*, *дзета*, *кси*, *сигма*, *омега*), однако поскольку ни одна из них, кроме *эпсилона*, в сочетании с последующими не дает удовлетворительного смысла, несомненным представляется чтение Ἔρωτι (‘Эроту’).

Стиль письма позволяет датировать документ концом IV в. до н. э. — первой половиной III в. до н. э.[2] Таким образом, надпись относится к группе ранних херсонесских эпиграфических памятников и представляет собой уникальное свидетельство о культе Эрота в Северном Причерноморье. До настоящего времени на основании главным образом археологических источников можно было предполагать, что указанный культ был известен и в этой части античного мира [Скржинская 2007; Saprykin 2001]. Тем не менее отсутствие бесспорных письменных данных не позволяло утверждать что-либо определенное относительно его характера и функций.

В публикуемой надписи после имени божества в стк. 2 отчетливо видны *эпсилон*, *тау* и верхняя часть треугольной буквы, за которыми следует лакуна величиной в один или два символа. Завершают строку *эпсилон*, *йота*, *омега* и верхняя часть вертикальной гасты. Рассмотрение различных комбинаций перечисленных букв сводится к единственно возможному восстановлению — прилагательному в дательном падеже Ἑτα̣[ιρ]είῳι, согласованному с предшествующим Ἔρωτι и, очевидно, выступающему здесь в качестве эпиклезы этого божества. Таким образом, адресатом надписи выступает божество, именуемое Эрот Гетерий, или Товарищеский (Ἔρως Ἑταιρεῖος).

Культовая эпиклеза Ἑταιρεῖος в эпиграфических памятниках до сих пор не была надежно засвидетельствована[3], однако она несколько раз

[2] На это указывают следующие признаки: *альфа* с прямой перекладиной, *тхета* немного меньше остальных букв, *каппа* с короткими наклонными линиями, правая гаста *ню* слегка приподнята, *сигма* с расходящимися верхней и нижней гастами, *омега* чуть вытянутая, почти без сближения нижних концов дуги, небольшие утолщения на концах линий букв.

[3] Во фрагменте священного закона из Феры VI в. до н. э. (IG XII 3, 450 = IG XII Suppl. p. 87; frg. a) в стк. 3 читается форма в дательном падеже единственного числа ἑταιρείαι, которая, по предположению издателя надписи, является прилагательным,

встречается в литературной традиции применительно к Зевсу. О культе Зевса Гетерия в греческом мире, в частности на Крите, сообщают Гесихий (s. v. Ἑταιρεῖος· Ζεὺς ἐν Κρήτῃ) и «Суда» (s. v. Ἑταιρεῖος· ὁ Ζεὺς παρὰ Κρησί). Прилагательное *Товарищеский* в качестве одной из его культовых эпиклез упоминается также в античных схолиях к «Лягушкам» (ст. 756) Аристофана (φαμὲν ἑταιρεῖος Ζεὺς καὶ ὁμόγνιος καὶ ἱκέσιος καὶ ξένιος, «мы называем Зевса покровителем товарищей, а также сородичей, просителей, иностранцев»). Уточнить представление о функциях этого божества позволяют упоминания у античных авторов. Геродот (I.44), рассказывая о событиях, связанных с убийством сына лидийского царя Креза, отмечает, что отец убитого призвал на помощь Зевса Гетерия, — очевидно, как ответственного за дружеские и товарищеские отношения, поскольку совершивший убийство Адраст нарушил не только традиции гостеприимства, но и обычаи дружбы (ἐκάλεε μὲν Δία Καθάρσιον ‹...› ἐκάλεε δὲ Ἐπίστιόν τε καὶ Ἑταιρήιον, «он не только призывал Зевса Очищающего ‹...›, но призывал также [Зевса] Домашнего и [Зевса] Товарищеского»).

В том же духе, как указание на покровительство со стороны божества товарищеским и дружеским отношениям, понималась Зевсова эпиклеза Ἑταιρεῖος и в более поздних сочинениях, где в качестве синонимичного фигурирует обозначение Φίλιος ‘Дружеский’. Дион из Прусы (1.39), рассуждая о почитании в греческом мире Зевса, не отмечает какого-либо различия между эпиклезами *Товарищеский* (Ἑταιρεῖος) и *Дружеский* (Φίλιος):

> ...он Дружеский и Товарищеский, потому что сближает всех людей и желает, чтобы они были друг другу друзьями и чтобы никто не был врагом или противником (Φίλιος δὲ καὶ Ἑταιρεῖος, ὅτι πάντας ἀνθρώπους ξυνάγει καὶ βούλεται εἶναι ἀλλήλοις φίλους, ἐχθρὸν δὲ ἢ πολέμιον μηδένα)[4].

относящимся к женскому божеству, возможно Гестии. К такой интерпретации, видимо, подталкивает то соображение, что в этом же тексте двумя строчками выше фигурирует имя богини Афины, однако считать это понимание окончательным нельзя. В силу фрагментарного характера этой надписи не исключено, что речь идет не об эпиклезе, а о существительном, обозначающем объединение граждан (ср. гортинскую надпись IC IV 72 X, стк. 37: ὁ δ’ ἀμπανάμενος δότο τᾶι ἑταιρεῖαι τᾶι ϝᾶι αὐτᾶ ἰαρέιον καὶ πρόκοον ϝοίνο). Некоторые издатели календаря жертвоприношений из Коса, датирующегося серединой IV в. до н. э. (LSCG 151A, стк. 28), читали эпиклезу Ἑταιρείαν рядом с именем Гестии, богини — покровительницы полиса, однако это чтение не принимается в последнем издании надписи (IG XII 4, I 278, стк. 29).

[4] У Филона Александрийского («О том, что всякий добродетельный свободен», 44) выражение θεὸς ἑταιρεῖος используется по отношению к богу не греческой, а иудейской религии, однако содержание эпитета ἑταιρεῖος объясняется так же, как у других греческих авторов: «следящий за соблюдением товарищеских отношений» (τὰ κατὰ τοὺς ἑταίρους ἐφορῶν). Похожая трактовка у императора Юлиана (*Epist.* 89b.92): «...почему тот, кто поклоняется Зевсу Гетерию, если он видит, что близкие нуждаются в деньгах и при этом не дает им даже драхмы, думает, что поклоняется Зевсу должным образом?» (πῶς δὲ ὁ τὸν Ἑταιρεῖον θεραπεύων Δία, ὁρῶν τοὺς πέλας ἐνδεεῖς χρημάτων, εἶτα μηδ’ ὅσον δραχμῆς μεταδιδούς, οἴεται τὸν Δία καλῶς θεραπεύειν;).

Элиан («О природе животных» VII.10) также указывает на тождество ипостасей Зевса Товарищеского и Зевса Дружеского, «чей священный закон», по его словам, «нарушают те, кто предал живых или умерших друзей» (ὅσοι Διὸς Ἑταιρείου καὶ Φιλίου τοῦ αὐτοῦ θεσμὸν πατήσαντες ‹...› ζῶντας προύδοσαν τοὺς φίλους καὶ ἀποθανόντας).

В эпиграфике Зевс Дружеский (Φίλιος) упоминается лишь в афинских посвящениях второй половины IV в. до н.э., обнаруженных в Пирее (IG II/III² 4623–4625, 4627, 4845, 4846) и на холме Нимф (IG II/III³ 4, 640 = IG II/III² 2935). Как следует из этих надписей, данный афинский культ относился к сфере частной религии[5].

Вполне вероятно, что культ Зевса Гетерия, будучи если не идентичным, то очень близким культу Зевса Дружеского, имел, как и последний, преимущественно частный характер. Тем не менее в определенных случаях он мог функционировать и в качестве официального полисного культа. Это следует из свидетельства Афинея в «Дейпнософистах» (XIII.31, 572d), который со ссылкой на Гегесандра Дельфийского сообщает о том, что в фессалийской Магнесии справлялся городской праздник Гетеридии (Ἑταιρίδεια), и упоминает связанную с ним этиологическую легенду. Согласно этой легенде, перед походом аргонавтов Ясон принес жертву Зевсу Гетерию и назвал полисный праздник в честь этого божества (πρῶτον Ἰάσονα τὸν Αἴσονος συναγαγόντα τοὺς Ἀργοναύτας Ἑταιρείῳ Διὶ θῦσαι καὶ τὴν ἑορτὴν Ἑταιρίδεια προσαγορεῦσαι)[6].

Сказанное проливает свет и на культ Эрота Гетерия в Херсонесе Таврическом. Приведем аргументы в пользу того, что публикуемая надпись содержит указание на его общеполисный официальный характер, обратившись к стк. 1. Восстановление строки может быть получено на основании нескольких параллелей, которые датируются примерно той же эпохой, что и публикуемое посвящение Эроту, и представляют собой посвящения от имени высших должностных лиц полиса. Так, согласно надписи IOSPE I² 410, вырезанной на мраморном постаменте, херсонесит Антибион, сын Биона посвятил статую своего отца, а адресатом этого посвящения являлась Партенос (Дева), богиня — покровительница

[5] Большая часть посвящений выполнена отдельными частными лицами. В одном случае (IG II/III³ 4, 640 = IG II/III² 2935) посвящение сделано от имени частного объединения (ἐραν[ι]σταί). О характере данного объединения см.: [Parker 1996: 337]. Ср. LIMC VIII, s. v. Zeus, no. 203 и иконографически близкие рельефы no. 204, 205. Еще одно посвящение было выполнено, по всей вероятности, представителями одной семьи (IG II/III² 4627). В нем Зевс Филий назван также Ἐπιτέλειος, наряду с ним упоминаются его мать Филия и жена Агате Тюхе (ἀνέθεσαν Διὶ Ἐπιτελείωι Φιλίωι καὶ τῆι μητρὶ τοῦ θεοῦ Φιλίαι καὶ Τύχηι Ἀγαθῆι τοῦ θεοῦ γυναικί). Ср. LIMC VIII, s. v. Zeus, no. 210. Некоторые эпиграфические параллели, возможно, дают основание говорить о связи этого культа с культом Зевса Мейлихия (IG II/III² 4623–4625, 4847).

[6] Отметим, что в этом же пассаже Афиней сообщает о том, что еще один праздник под названием Гетеридии справлялся македонскими царями (θύουσι δὲ καὶ οἱ Μακεδόνων βασιλεῖς τὰ Ἑταιρίδεια), однако не уточняет, с культом какого божества он был связан.

Херсонеса. При этом в надписи указывается, что посвятитель был царем-эпонимом и жрецом Партенос[7] (стк. 2 сл.: Ἀντιβίων Βίωνος τοῦ Σιμία βασιλεύσας ὑπὲρ τοῦ πατρὸς Παρθένωι ἱερεὺς ἐών). Еще две посвятительные надписи дошли фрагментарно, однако из сохранившегося текста следует, что в этих случаях, как и в надписи Антибиона, посвятители также исполняли должности царя-эпонима и жреца. Речь идет о надписях на мраморном постаменте Формиона, сына Герия (IOSPE I² 415: Φορμίων Ἥριος [ἱερεὺς] ἐὼγ καὶ βα[σιλεύων ---]+++[--- ἀν]έθη[κεν]) и на мраморном алтаре[8], поставленном Пасиадом, сыном Артемидора (IOSPE I² 414: Πασιάδας Ἀρτεμιδ[ώρου ---] βασιλεύων ἱερεὺς ἐ[ὼν ---]). В посвящениях Формиона и Пасиада не сохранилось имя божества или божеств, которым они были адресованы[9], однако несомненно, как и в случае с посвящением Антибиона, что речь должна идти о наиболее значимых полисных культах. Это подтверждается тем фактом, что дедиканты всех перечисленных памятников занимали одновременно две высшие должности в херсонесском cursus honorum — царя-эпонима и жреца Партенос.

Поскольку в начале стк. 1 публикуемой надписи перед ясно читаемым причастием ἐών сохранилось окончание предыдущего слова, а именно *сигма*, и следы правой наклонной гасты, принадлежащей *ипсилону*, мы можем с уверенностью восстановить в данном фрагменте формулу ἱερεὺς ἐών ‘будучи жрецом’, использованную в надписях Антибиона, Формиона и Пасиада. На основании приведенных выше аналогий наиболее вероятным выглядит восстановление перед упоминанием жречества личного имени и патронимика дедиканта, а также причастия презенса или аориста[10] от глагола βασιλεύω ‘исполнять должность царя’: [ὁ δεῖνα τοῦ δεῖνος βασιλεύων (vel βασιλεύσας) ἱερε]ὺς ἐὼν ἀνέθηκε («посвятил такой-то, сын такого-то, будучи царем и жрецом Партенос»)[11]. Итак, поскольку публи-

[7] Не исключено, что в 320-е годы до н. э. он являлся херсонесским астиномом [Stolba 2005: 168].

[8] Издатель надписи В. В. Латышев вслед за Бертье-Делагардом интерпретировал фрагмент как плиту фриза, относящегося к ионическому храму Диониса. Однако, как показал впоследствии И. Р. Пичикян [1976: 249; 1984: 200, 206 сл.], опубликовавший другой, анэпиграфный, фрагмент памятника, обе плиты относились к монументальному алтарю.

[9] Отметим, что надписи на постаментах Формиона и Антибиона найдены на одном и том же участке херсонесского городища — в его центральной части, на площади около Владимирского собора. В силу этого можно предполагать, что адресатом посвящения Формиона также была богиня Партенос. Что касается алтаря Пасиада, то он был обнаружен в районе Уваровской базилики в северо-восточной части античного города.

[10] Форму аористного причастия βασιλεύσας в цитированной выше надписи Антибиона (IOSPE I² 410) нет необходимости толковать как указание на исполнение жреческих обязанностей бывшим царем, как интерпретировал ее издатель IOSPE. Подобно Формиону и Пасиаду, Антибион сообщает об одновременном исполнении им функций царя и жреца. Подробнее см.: [Макаров 2001: 177–178].

[11] Если допустить, что формула ἱερεὺς ἐών могла использоваться для обозначения жрецов не только культа Девы, но и других культов, то нельзя исключать восстановление стк. 1 без глагола βασιλεύω: [ὁ δεῖνα τοῦ δεῖνος ἱερε]ὺς ἐὼν ἀνέθηκε («посвятил такой-то, сын такого-то, будучи жрецом»). Тем не менее в силу имеющихся примеров

куемое посвящение выполнено не частным лицом, а представителем полиса, культ Эрота Гетерия следует отнести к числу официальных полисных культов Херсонеса Таврического. Кроме того, то обстоятельство, что дедикант, скорее всего, занимал на момент посвящения должности жреца Партенос и эпонимного магистрата, позволяет считать, что в конце IV — первой половине III в. до н. э. культу Эрота Гетерия отводилась особо значимая роль в политической жизни Херсонеса Таврического.

Тезис об особом значении этого полисного культа дополнительно подкрепляется следующим. Хронологически посвящение Эроту Гетерию совпадает с периодом публикации так называемой гражданской клятвы, или присяги херсонеситов (IOSPE I² 401), в которой нашла наиболее полное отражение ранняя история херсонесского полиса[12]. Появление этого памятника, по общему мнению, было связано с серьезной угрозой внутреннего стасиса в условиях враждебного внешнего окружения. Более того, многие исследователи полагали, что херсонесская присяга была составлена после неудачной попытки государственного переворота и в связи с угрозой гражданской войны[13]. Так или иначе, одним из главных мотивов этого пространного документа является необходимость поддержания ὁμόνοια («единомыслия»), т. е. гражданской солидарности и внутреннего единства полиса. Приведем лишь два наиболее показательных пассажа. В стк. 5–7 граждане клянутся хранить единомыслие ради спасения и свободы полиса и не предавать Херсонес (ὁμονοησῶ ὑπὲρ σωτηρίας καὶ ἐλευθερίας πόλεος καὶ πολιτᾶν καὶ οὐ προδωσῶ Χερσόνασον). В другом параграфе (стк. 30–40) присягающие дают обещание «не замышлять ничего несправедливого» по отношению друг к другу за исключением потенциальных предателей (οὐδὲ ἐπιβουλευσῶ ἄδικον πρᾶγμα οὐθενὶ οὐθὲν τῶμ πολιτᾶν τῶμ μὴ ἀφεστακότων), равно как и не вступать в сговор против полиса в целом или отдельных лояльных граждан (οὐδὲ συνωμοσίαν συνομοῦμαι οὔτε κατὰ τοῦ κοινοῦ τοῦ Χερσονασιτᾶν οὔτε κατὰ τῶμ πολιτᾶν οὐδενός ὃς μὴ ἀποδέδεικται πολέμιος τῶι δάμω).

Думается, что для пропаганды заявленной идеологии полисной солидарности и придания ей своего рода религиозной санкции культ Эрота Гетерия подходил как нельзя лучше. Наделение в данном конкретном случае функциями покровителя товарищеских отношений между гражданами именно Эрота, а не какого-либо иного представителя греческого пантеона выглядит совершенно логичным на фоне греческой традиции, видевшей в культе Эрота инструмент консолидации гражданского коллектива. В частности, отчетливые следы этой традиции обнаруживаются у стоика Зенона (SVF I. 263), который в сочинении «О государствен-

более вероятным является вариант восстановления, в котором упоминается исполнение дедикантом функций не только жреца, но и царя-эпонима.

[12] В пользу этого свидетельствует сопоставление палеографии обеих надписей (в частности, написание *альфы*, *эпсилона*, *каппы*, *ню*, *сигмы, омеги*).

[13] Подробнее см.: [Makarov 2014: 1–16].

ном устройстве» (Πολιτεία) называл Эрота богом, «содействующим спасению полиса» (τὸν Ἔρωτα θεὸν εἶναι συνεργὸν ὑπάρχοντα πρὸς τὴν τῆς πόλεως σωτηρίαν), в силу того что тот является «устроителем дружбы и свободы, а также единомыслия» (φιλίας καὶ ἐλευθερίας, ἔτι δὲ καὶ ὁμονοίας παρασκευαστικός)[14].

Примечательным образом эти формулировки почти дословно совпадают с фразеологией присяги херсонеситов: «...я буду хранить единомыслие ради спасения и свободы полиса и граждан» (ὁμονοησῶ ὑπὲρ σωτηρίας καὶ ἐλευθερίας πόλεος καὶ πολιτᾶν). Вполне объяснимо и то, что в условиях внутренней смуты внимание херсонесской гражданской общины обратила на себя не просто фигура Эрота как такового, но его ипостась Гетерия, божества — покровителя дружеских и товарищеских отношений, которой, очевидно, легче было придать нужное идеологическое измерение, нежели традиционному образу Эрота — покровителя сексуального влечения и репродуктивной стороны жизни. В этом смысле упоминавшийся выше общегражданский культ Зевса Гетерия, засвидетельствованный в фессалийской Магнесии, можно рассматривать как наиболее близкую параллель для официального культа Эрота Гетерия в Херсонесе Таврическом.

На основании приведенных выше аналогий наиболее вероятная реконструкция херсонесской надписи выглядит следующим образом:

> [ὁ δεῖνα τοῦ δεῖνος βασιλεύων ἱερε]ὺς ἐὼν ἀνέθηκε
> [ὑπὲρ τᾶς πόλιος σωτηρίας ?] Ἔρωτι Ἑτᾳ[ιρ]είῳι
>
> [Такой-то, сын такого-то], выполняя обязанности царя, будучи жрецом, [ради спасения города ?][15] посвятил Эроту Гетерию.
>
> 2, in.: rest. exempli gratia; 2, fin.: vel Ἑτᾳ[ρ]είῳι

Подводя итог, отметим, что публикуемое посвящение является первым бесспорным письменным свидетельством существования культа Эрота в Северном Причерноморье. Упомянутая в надписи редкая культовая эпиклеза *Гетерий* применительно к Эроту ранее не встречалась в античной традиции. Функции Эрота Гетерия как божества — гаранта гражданской солидарности оказались востребованы в условиях политического кризиса, с которым столкнулся Херсонес в раннеэллинистическое время. Сказанное о культе Эрота в Херсонесе, возможно, позволит пролить дополнительный свет на понимание этого культа в других областях грече-

[14] Эти пассажи, в свою очередь, перекликаются с приводимой Аристотелем в «Никомаховой этике» характеристикой «единомыслия» как «дружбы граждан» (1167b 2: πολιτικὴ δὴ φιλία φαίνεται ἡ ὁμόνοια, καθάπερ καὶ λέγεται).

[15] В начале стк. 2 допустимы и другие варианты восстановлений, например, указание на предмет посвящения или упоминание наряду с Эротом иных богов. Дополнение «ради спасения города» предложено в данном случае exempli gratia по аналогии с формулой херсонесской присяги «...я буду хранить единомыслие ради спасения и свободы полиса и граждан» (IOSPE I² 401, стк. 5: ὁμονοησῶ ὑπὲρ σωτηρίας καὶ ἐλευθερίας πόλεος).

ского мира, в частности в тех случаях, когда речь идет об официальном полисном культе этого божества[16], а также выявить аналогичные аспекты в иных полисных культах[17].

Сокращения

IC — Inscriptiones Creticae. Opera et consilio Friderici Halbherr collectae / Curavit M. Guarducci. Roma: Libreria dello Stato, 1935–1950.

IG — Inscriptiones Graecae. Berlin, 1903–.

IOSPE I^2 — Inscriptiones antiquae orae septentrionalis Ponti Euxini Graecae et Latinae. Vol. 1: Inscriptiones Tyrae, Olbiae, Chersonesi Tauricae, aliorum locorum a Danubio usque ad regnum Bosporanum / Ed. B. Latyschev. Petropolis: [Тип. Имп. Акад. Наук], 1916.

LIMC — Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae. Zürich; München: Artemis & Winkler Verlag, 1981–1999.

LSCG — Lois sacrées des cités grecques / Publ. par F. Sokolowski. Paris, 1969.

SVF I — Stoicorum veterum fragmenta. Vol. 1 / Ed. J. von Arnim. Leipzig: Teubner, 1905.

Литература

Макаров 2001 — *Макаров И. А.* Из эпиграфики Северного Причерноморья // Вестник древней истории. 2001. № 1. С. 175–178.

Пичикян 1976 — *Пичикян И. Р.* Античная ордерная архитектура Северного Причерноморья первых веков нашей эры // Вестник древней истории. 1976. № 4 (138). С. 88–108.

Пичикян 1984 — *Пичикян И. Р.* Малая Азия — Северное Причерноморье: Античные традиции и влияния. М.: Наука, 1984.

Скржинская 2007 — *Скржинская М. В.* Образ Эрота в представлении греческого населения Боспора, Херсонеса и Ольвии // Российская археология. 2007. № 2. С. 16–24.

Makarov 2014 — *Makarov I. A.* Towards an interpretation of the civic oath of the Chersonesites (IOSPE I^2 401) // Ancient Civilizations from Scythia to Siberia. Vol. 20. No. 1. P. 1–38.

Parker 1996 — *Parker R.* Athenian religion: A history. Oxford: Clarendon Press, 1996.

Saprykin 2001 — *Saprykin S. Y.* Aphrodite with two Erotes from Tauric Chersonese // Ancient Civilizations from Scythia to Siberia. Vol. 7. No. 1–2. 2001. P. 99–122.

Schachter 1981 — *Schachter A.* Cults of Boiotia. [Vol.] 1: Acheloos to Hera. London: Univ. of London; Institute of Classical Studies, 1981.

[16] Официальный культ Эрота в качестве самостоятельного, а не вспомогательного божества (например, в случае его совместного почитания как спутника Афродиты в Афинах, IG I^3 1382a–b), надежно засвидетельствован в беотийских Феспиях. Павсаний (IX.27) говорит о том, что в этом полисе изначально Эрот почитался более прочих богов (θεῶν δὲ οἱ Θεσπιεῖς τιμῶσιν Ἔρωτα μάλιστα ἐξ ἀρχῆς). На особую роль этого культа указывает и проведение праздника и атлетического агона Эротидий [Schachter 1981: 216–219]. В том же пассаже Павсания упоминается культ Эрота в основанном ионийцами геллеспонтийском Парионе и отмечается, что граждане этого полиса почитают Эрота не меньше, чем феспийцы (σέβονται δὲ οὐδέν τι ἧσσον καὶ Ἑλλησποντίων Παριανοί).

[17] Показательно, в частности, появление в ряде греческих полисов примерно со второй половины IV в. до н. э. типологически близкого культа богини единомыслия и согласия Омонии (Ὁμόνοια). Подробнее см.: [Thériault 1996: 13–70].

Stolba 2005 — *Stolba V. F.* Hellenistic Chersonesos: Towards establishing a local chronology // Chronologies of the Black Sea area in the period c. 400–100 B. C. / Ed. by V. F. Stolba, Hannestad. Aarhus: Aarhus Univ. Press, 2005. P. 153–177.

Thériault 1996 — *Thériault G.* Le culte d'*Homonoia* dans les cités grecques. Lyon: Maison de l'Orient méditerranéen; Québec: Les Éditions du Sphinx, 1996.

References

Makarov, I. A. (2001). Iz epigrafiki Severnogo Prichernomor'ia [Notes on two North Black Sea Coast inscriptions]. *Vestnik drevnei istorii, 2001*(1, no. 236), 175–178. (In Russian).

Makarov, I. A. (2014). Towards an interpretation of the civic oath of the Chersonesites (IOSPE I² 401). *Ancient Civilizations from Scythia to Siberia, 20*, 1–38.

Parker, R. (1996). *Athenian religion: A history.* Clarendon Press.

Pichikian, I. V. (1976). Antichnaia ordernaia arkhitektura Severnogo Prichernomoria pervykh vekov nashei ery [Ancient order architecture in the North Black Sea region in the first centuries CE]. *Vestnik drevnei istorii, 1976*(4, no. 138), 88–108. (In Russian).

Pichikian, I. V. (1984). *Malaia Aziia — Severnoe Prichernomor'e: Antichnye traditsii i vliianiia*. [Asia Minor — the North Black Sea Region: Ancient traditions and influences]. Nauka. (In Russian).

Saprykin, S. Y. (2001). Aphrodite with two Erotes from Tauric Chersonese. *Ancient Civilizations from Scythia to Siberia, 7*(1–2), 99–122.

Schachter, A. (1981). *Cults of Boiotia, [Vol.] 1: Acheloos to Hera.* Univ. of London; Institute of Classical Studies.

Skrjinskaya, M. V. (2007): Obraz Erota v predstavlenii grecheskogo naseleniia Bospora, Khersonesa i Ol'vii [The god Eros as viewed by the Greek population of the Bosporos, Chersonesos and Olbia]. *Rossiiskaia arkheologiia, 2007*(2), 16–24. (In Russian).

Stolba, V. F. (2005). Hellenistic Chersonesos: Towards establishing a local chronology. In V. F. Stolba, & L. Hannestad (Eds.). *Chronologies of the Black Sea area in the period c. 400–100 B. C.* (pp. 153–177). Aarhus Univ. Press.

Thériault, G. (1996). *Le culte d'*Homonoia *dans les cités grecques.* Maison de l'Orient méditerranéen; Québec: Les Éditions du Sphinx.

Информация об авторе

Игорь Анатольевич Макаров
кандидат исторических наук
старший научный сотрудник, отдел сравнительного изучения древних цивилизаций. Институт всеобщей истории РАН
Россия, 119334, Москва, Ленинский пр-т, д. 32а
старший научный сотрудник, отдел античной литературы. Институт мировой литературы им. А. М. Горького РАН
Россия, 121069, Москва, ул. Поварская, д. 25а
✉ *ig.a.makarov@gmail.com*

Information about the author

Igor Anatol'evich Makarov
Cand. Sci. (History)
Senior Researcher, Department of Comparative Studies of Ancient Civilizations, Institute of World History of the Russian Academy of Sciences
Russia, 119334, Moscow, Leninsky Prospekt, 32a
Senior Researcher, Department of Classical Literature, A. M. Gorky Institute of World Literature, Russian Academy of Sciences
Russia, 121069, Moscow, Povarskaya Str., 25a, Bld. 1
✉ *ig.a.makarov@gmail.com*

А. М. Маломуд [ab]

https://orcid.org/0000-0003-1212-8186
✉ *malomud-am@ranepa.ru*

[a] *Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации (Россия, Москва)*
[b] *Институт мировой литературы им. А. М. Горького РАН (Россия, Москва)*

Змеи, «улитки земли» и Гесиод: комментарий к Nic. *Ther.* 153

Аннотация. В статье предлагается комплексная интерпретация стиха 153 дидактической поэмы Никандра Колофонского «О действии животных ядов» (Theriaca), в котором одна из разновидностей ядовитых змей — сепс — сравнивается с улиткой. Указанное место рассматривается как в контексте отрывка о сепсах (ст. 145–156), так и применительно к литературной традиции греческого дидактического эпоса. В ходе анализа этого сравнения показывается несостоятельность его общепринятой интерпретации, исходящей из того, что змея и улитка имеют сходство по цвету. Автор статьи выдвигает предположение, что для анализируемого места в «Theriaca» скорее значимо внешнее сходство иного рода, нежели цвет, — например, текстура кожи обоих животных или форма извива, которая присуща раковине улитки и телу змеи. Помимо этого, автор выявляет гесиодовский подтекст сравнения змеи с улиткой, который Никандр создает при помощи отсылки к дидактической поэме «Труды и дни». Данная отсылка строится на описательном обозначении улитки, которое по своей манере напоминает так называемые кеннинги в поэме Гесиода.

Ключевые слова: Никандр Колофонский, Гесиод, дидактический эпос, аллюзия, улитка, змеи

Благодарности. Данная статья подготовлена в рамках государственного задания РАНХиГС.

Для цитирования: *Маломуд А. М.* Змеи, «улитки земли» и Гесиод: комментарий к Nic. *Ther.* 153 // Шаги/Steps. Т. 12. № 1. 2026. С. 173–180. EDN: MJGMNT.

Поступило 11 сентября 2025 г.; принято 9 января 2026 г.

© А. М. МАЛОМУД, 2026

Shagi / Steps. Vol. 12. No. 1. 2026
Articles

A. M. Malomud [ab]

https://orcid.org/0000-0003-1212-8186
✉ *malomud-am@ranepa.ru*

[a] *The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (Russia, Moscow)*
[b] *A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences (Russia, Moscow)*

Snakes, "land snails" and Hesiod: Commentary on Nic. *Ther.* 153

Abstract. The article offers a comprehensive interpretation of verse 153 of Nicander of Colophon's didactic poem *Theriaca*, in which the seps — one of the varieties of poisonous snakes — is compared to a snail. The passage is analyzed both in the context of the passage about the seps (145–156) and in relation to the literary tradition of Greek didactic epic poetry. Analysis of this comparison shows the inconsistency of its generally accepted interpretation, based on the fact that the snake and the snail are similar in color. On the contrary, the author of the article suggests that the passage in question in Nicander's *Theriaca* is more likely to be influenced by a different kind of external resemblance rather than color — for example, the texture of the skin of both animals or the coiled shape of the snail's shell and of the body of the snake. Furthermore, the author reveals the Hesiodic subtext in the comparison of the snake to the snail, and points out that Nicander creates it by means of a reference to Hesiod's 'Works and Days'. This reference is based on the descriptive designation of the snail, which in its manner is strongly reminiscent of the so-called 'kennings' in Hesiod's didactic poem.

Keywords: Nicander of Colophon, Hesiod, didactic epics, allusion, snail, snakes

Acknowledgments. The article was written on the basis of the RANEPA state assignment research programme.

To cite this article: Malomud, A. M. (2026). Snakes, "land snails" and Hesiod: Commentary on Nic. *Ther.* 153. *Shagi / Steps*, *12*(1), 173–180. EDN: MJGMNT. (In Russian).

Received September 11, 2025; accepted January 9, 2026

© A. M. MALOMUD, 2026

EDN: MJGMNT

Стихи 145–156 дидактического эпоса Никандра Колофонского «Theriaca» («О действии животных ядов») представляют собой пассаж, трудный сразу в нескольких отношениях. Во-первых, неясно его место в композиции поэмы — с одной стороны, описание змеи «сепс», составляющее содержание этого отрывка, смотрится нелогично в конце раздела об общих профилактических мерах против укусов ядовитых животных (Nic. *Ther.* 21–156); с другой — его нельзя с уверенностью причислить и к следующей большой секции, посвященной различным видам змей (ст. 157–492), так как раздел о сепсе следует совсем другой модели описания животного[1]. Во-вторых, нет ясности в вопросе идентификации змеи, описанной в этом разделе [Spatafora 2007: 119], — ситуация осложняется также и тем обстоятельством, что далее в поэме упоминается совсем другое животное с тем же названием (ст. 817)[2]. Наконец, имеют место трудности в понимании отдельных слов и выражений. Одному из случаев последнего рода — толкованию стиха 153, содержащего сравнение с улиткой, — и посвящена данная статья. Однако для начала приведем текст и перевод всего отрывка:

Nic. *Ther*. 145–156[3]
Ναὶ μὴν καὶ νιφόεσσα φέρει δυσπαίπαλος Ὄθρυς
φοινὰ δάκη, κοίλη τε φάραγξ καὶ τρηχέες ἀγμοί
καὶ λέπας ὑλῆεν, τόθι δίψιος ἐμβατέει σήψ.
χροιὴν δ’ ἀλλόφατόν τε καὶ οὐ μίαν οἰαδὸν ἴσχει,
αἰὲν ἐειδόμενος χώρῳ ἵνα χηραμὰ τεύξῃ.
τῶν οἱ μὲν λίθαδάς τε καὶ ἔρμακας ἐνναίοντες
παυρότεροι, τρηχεῖς δὲ καὶ ἔμπυροι· οὔ κεν ἐκείνων
ἀνδράσι δάχμα πέλοι μεταμώνιον ἀλλὰ κάκηθες.
ἄλλος δ’ αὖ κόχλοισι δομὴν ἰνδάλλεται αἴης,
ἄλλῳ δ’ ἐγχλοάουσα λοπὶς περιμήκεα κύκλον
ποικίλον αἰόλλει· πολέες δ’ ἀμάθοισι μιγέντες
σπείρῃ λεπρύνονται ἀλινδόμενοι ψαμάθοισι.

Конечно и снежный обрывистый Отрис несет смертельные укусы — и полое ущелье, и неровные расселины, и поросший лесом утес, где обитает причиняющий жажду сепс. Кожа у него разная и не только одного вида — он всегда уподобляется месту, в котором сооружает нору.

Из них те, которые живут в каменистых местах и насыпях, меньше размером, но при этом шершавые и огненного цвета: их укус для людей не может быть безобидным, но, наоборот, вредоносен. Другой [вид] телом похож на улиток земли, а у третьего зеленоватая чешуя расцвечивает чрезвычайно длинный

[1] Подробнее об этом и других связанных проблемах см.: [Overduin 2015: 247].
[2] Очевидно, речь идет об одном из видов ящериц, см. подробнее: [Overduin 2015: 243–244, 486–487].
[3] Текст приводится по изданию [Jacques 2002].

пестрый извив; многие живут на песчаной почве, и их тело грубое из-за того, что они катаются в песке[4].

Нетрудно заметить, что основную часть этого отрывка составляет классификация различных подвидов сепса в зависимости от места обитания[5]. Однако при более пристальном взгляде становится ясно, что многие характеристики в предложенной классификации вызывают вопросы. К примеру, по-разному может быть понята связка определений τρηχεῖς δὲ καὶ ἔμπυροι в ст. 151. Ж.-М. Жак принимает рукописное чтение ἔμπυροι и толкует данное прилагательное как термин цвета (*couleur de feu* ‘огненного цвета’), а стоящее рядом τρηχύς — как обозначение текстуры кожи (*rugueux* ‘шершавый’) [Jacques 2002: 14]. С ним соглашается Ф. Овердейн и интерпретирует указание на огненный цвет как отличительную черту той разновидности сепса, которая живет в каменистых местах, — в противоположность сепсам, которые обитают в горах и чья кожа бывает разного цвета (ст. 148–149)[6] [Overduin 2015: 245]. Э. Гау и Э. Сколфилд, напротив, делают конъектуру ἔκπυροι, а все сочетание понимают как относящееся к нраву, присущему данной разновидности сепса, — пусть и маленькие (παυρότεροι), но при этом «свирепые и вспыльчивые» (fierce and irascible), и их укус болезненный для людей (ст. 151–152) [Gow, Scholfield 1953: 39]. В целом представляется весьма непростой задачей выделить точное число разновидностей змеи в этом отрывке и найти точные соответствия между средой обитания и характеристиками каждой разновидности — так, для одних указан цвет, а для других (например, для сепсов, живущих в песке, — ст. 155–156) этот параметр отсутствует.

Однако самым темным местом нам кажется сравнение с улиткой в стихе 153: в каком смысле змея может быть «телом похожа на улитку земли»? Комментаторы практически единодушно обходят этот вопрос молчанием. Исключение составляют только Гау и Сколфилд [Gow, Scholfield 1953: 173]. Комментарий в их издании в основном сосредоточен на сочетании κόχλος αἴης «улитка земли», первое слово которого обыкновенно обозначает морского моллюска с витой раковиной, а второе, по всей вероятности, служит указанием на то, что в данном пассаже речь идет о сухопутной улитке, а не о морском моллюске (генетив αἴης, таким образом, является поэтическим аналогом прилагательного χερσαῖος). О признаке же, лежащем в основе сравнения змеи с улиткой, делается лишь беглое

[4] Здесь и далее места из греческих авторов даны в переводе автора статьи.

[5] Взаимосвязь внешнего вида животного и места его обитания — идея, восходящая к Феофрасту (сочинение «Περὶ τῶν κατὰ τόπους διαφορῶν») и крайне любимая авторами парадоксографических сочинений [Jacques 2002: xxxi, 95]. О влиянии парадоксографии на Никандра см.: [Overduin 2019].

[6] Однако это указание на цвет, меняющийся в зависимости о места обитания, возможно, на наш взгляд, отнести и ко всему описанию сепса в целом, а не только к его «горной» разновидности, охарактеризованной через каталог ландшафтных обозначений в стихах 145–147.

замечание — по мнению Гау и Сколфилда, таковым является цвет улитки или ее раковины («the colour of the snail or its shell»). По всей вероятности, это толкование так или иначе зависимо от парафразы ст. 145–156 в псевдоаристотелевском парадоксографическом сочинении «De mirabilibus auscultationibus» (Рассказы о диковинах):

> **[Ar.] *Mir*. 164**[7]
> Ὄθρυς ὄρος ἐστὶ Θετταλίας, ὃ φέρει ὄφεις τοὺς λεγομένους σῆπας, οἳ οὐκ ἔχουσι μίαν χροιάν, ἀλλ᾽ ἀεὶ ὁμοιοῦνται τῷ χώρῳ ἐν ᾧ οἰκοῦσι. τινὲς δὲ αὐτῶν ὅμοιον ἔχουσι τὸ χρῶμα τοῖς κόχλοις τῆς γῆς. ἄλλοις δὲ χλοάζουσά ἐστιν ἡ φολίς. ὅσοι δὲ αὐτῶν ἐν ψαμάθοις διατρίβουσι, ταύταις ἐξομοιοῦνται κατὰ τὸ χρῶμα. δάκνοντες δὲ ἐμποιοῦσι δίψος. ἔστι δὲ αὐτῶν τὸ δῆγμα οὐ τραχὺ καὶ ἔμπυρον, ἀλλὰ κακόηθες.
>
> Есть гора Отрис в Фессалии, рождающая змей, называемых сепсами, которые имеют не одну и ту же кожу, но всегда уподобляются тому месту, в котором они живут. Некоторые из них имеют цвет, похожий [sic!] на улиток земли. А у других чешуя зеленоватого цвета. Те же из них, кто живет в песке, становятся подобными ему по цвету. Когда они кусают, то вызывают жажду. Их укус не мучительный и жгучий[8], но опасный.

Слабость такой интерпретации заключается в том, что улитка — причем как ее тело, так и раковина, — может иметь самый разный цвет; поэтому цветовой параметр не может служить хоть сколько-нибудь внятным tertium comparationis для улитки и змеи. Как нам представляется, для обсуждаемого сравнения у Никандра скорее следует избрать какой-то иной внешний признак — к примеру, текстуру кожи улитки, внешне напоминающую чешуйки на коже змеи, либо какую-то особую форму извива змеи, напоминающую спиралевидную раковину улитки[9].

Однако в литературном отношении для интерпретации данного места куда более значимым оказывается, на наш взгляд, сам факт непонятности этого сравнения змеи с улиткой. Иными словами, мы с большой вероятностью имеем дело с очередной проблемой[10], перед которой Никандр намеренно ставит своего читателя, — что именно следует понимать под

---

[7] О взаимосвязи этого текста и обсуждаемого пассажа о сепсе у Никандра см.: [Jacques 2002: 95–96].

[8] Приблизительный перевод сочетания τραχὺ καὶ ἔμπυρον, который и в исходном тексте Никандра допускает разные толкования.

[9] Аргументом в пользу последнего может послужить то, что κόχλος часто обозначает не моллюска как такового, а только его раковину (Eur. *IT* 303; Theoc. 22.75).

[10] Об особом интересе Никандра к двусмысленностям и нестыковкам в терминологии животных и растений см.: [Wilson 2015: 30, 207, 212–215]. Сходный прием — ученый намек на географическую проблему в поэтическом тексте — обнаруживается и у Никандра, и у целого ряда других эллинистических поэтов; подробнее об этом см.: [Malomud 2024].

κόχλος αἴης и в чем его сходство с описываемой змеей? Кроме того, значимым представляется и само упоминание улитки. Дело в том, что это животное имеет определенный шлейф загадочности в «Трудах и днях» Гесиода — произведении, представляющем для Никандра важнейший жанровый образец[11]. Так, в ст. 571 улитка названа не прямо, но при помощи описательного выражения:

Hes. *Op*. 571–572
Ἀλλ᾽ ὁπότ᾽ ἂν φερέοικος ἀπὸ χθονὸς ἅμ φυτὰ βαίνῃ
Πληϊάδας φεύγων, τότε δὴ σκάφος οὐκέτι οἰνέων

Но когда домоносец из земли вылезает на растения, убегая
от Плеяд, тогда еще не время окапывать виноград.

Подобные перифразы, представляющие собой своего рода загадки (γρῖφοι)[12], весьма типичны для стиля Гесиода [Ercolani 2010: 32–33], и они с большой охотой имитировались Никандром[13] [Overduin 2015: 76–79]. Похоже, что κόχλοισι ... αἴης в ст. 153 представляют собой еще один кеннинг в гесиодовском духе, ранее не отмеченный исследователями. Также известную параллель к «улитками земли» у Никандра можно усмотреть в ἀπὸ χθονός «из земли» в процитированном пассаже из «Трудов и дней». Далее, еще один кеннинг — ἀνόστεος ‘бескостный’[14] — по мнению некоторых исследователей, также обозначает улитку и, таким образом, служит дублетом φερέοικος [Ercolani 2010: 336–337]:

Hes. *Op*. 524–525
ἤματι χειμερίῳ, ὅτ᾽ ἀνόστεος ὃν πόδα τένδει
ἔν τ᾽ ἀπύρῳ οἴκῳ καὶ ἤθεσι λευγαλέοισιν.

...в зимний день, когда бескостный гложет ногу
в лишенном огня доме и жалком жилище.

Подводя итог сказанному, можно утверждать следующее. Сравнение одной из разновидности змей — сепса — с улитками (ст. 153), вопреки общепринятому мнению, едва ли построено на признаке цвета и предполагает внешнее сходство какого-то иного рода — например, сходство в текстуре кожи обоих животных или в форме извива, характерной для тела змеи и раковины улитки. Однако очень вероятно, что Никандр, следуя своей обычной манере, намеренно оставляет суть сравнения непонятной

[11] Об этом подробно см.: [Overduin 2015: 25–28].

[12] Для их обозначения в англоязычной литературе закрепился термин «кеннинг», mutatis mutandis перенесенный из германской поэзии; подробнее см.: [Waern 1951: 6–18].

[13] Например, λέπαργος (ст. 349) «с белой шерстью» = осел, ἑρπηστῶν βασιλῆα (ст. 397) «царь змей» = василиск, γερύνων ... τοκῆες (ст. 620) «родители головастиков» = лягушки.

[14] Об интерпретации всего пассажа и отождествлении «бескостного» существует обширная дискуссия, которая суммирована А. Эрколани [Ercolani 2010: 335–337].

и тем самым создает загадку для своего читателя. В пользу этого говорит, на наш взгляд, использование описательного выражения κόχλοισι ... αἴης, которое отсылает к загадкам-кеннингам, обозначающим улитку в «Трудах и днях» Гесиода. Таким образом, помимо достаточно подробно описанных «интертекстуальных змей»[15] в дидактической поэме Никандра обнаруживается также и «интертекстуальная улитка».

Литература

Маломуд 2025 — *Маломуд А. М.* «Неумолимый яд»: Никандр Колофонский и Анита из Тегеи // Индоевропейское языкознание и классическая филология. Т. 29. Ч. 2. 2025. С. 22–25. https://doi.org/10.30842/ielcp2306901529071.

Ercolani 2010 — *Esiodo*. Opere e giorni / Intro., trad. e commento di A. Ercolani. Roma: Carocci, 2010.

Gow, Scholfield 1953 — *Nicander*. The poems and poetical fragments / Ed. with a trans. and notes by A. S. F. Gow, A. F. Scholfield. Cambridge: Univ. Press, 1953.

Jacques 2002 — *Nicandre*. Œuvres. Vol. 2: Les thériaques. Fragments iologiques antérieurs à Nicandre / Texte établi et trad. par J.-M. Jacques. Paris: Les Belles Lettres, 2002.

Magnelli 2006 — *Magnelli E.* Nicander's chronology: A literary approach // Beyond the canon / Ed. by M. A. Harder, R. F. Regtuit, G. C. Wakker. Leuven; Paris; Dudley, MA: Peeters, 2006. P. 185–204.

Malomud 2024 — *Malomud A. M.* Hellenistic poets on the origin of the Nile: A poetic commentary on a geographical problem // Шаги /Steps. Т. 10. № 2. 2024. С. 154–162. https://doi.org/10.22394/2412-9410-2024-10-2-154-162.

Overduin 2015 — *Overduin F.* Nicander of Colophon's *Theriaca*: A literary commentary. Leiden; Boston: Brill, 2015.

Overduin 2019 — *Overduin F.* In the realm of the two-headed snake: Pragmatics and aesthetics of mirabilia in Nicander's *Theriaca* and *Alexipharmaca* // Medicine and paradoxography in the ancient world / Ed. by G. Kazantzidis. Berlin: De Gruyter, 2019. P. 73–94.

Spatafora 2007 — *Nicandro*. Theriaká e Alexiphármaka / Introduzione, traduzione e commento di G. Spatafora. Roma: Carocci, 2007.

Waern 1951 — *Waern I.* ΓΗΣ ΟΣΤΕΑ: The kenning in pre-Christian Greek poetry. Uppsala: Almqvist & Wiksell, 1951.

Wilson 2015 — *Wilson K. D.* Signs in the song: Scientific poetry in the Hellenistic period: Diss. / Univ. of Pennsylvania. Philadelphia, 2015.

References

Ercolani, A. (Intro., Trans., & Comment.) (2010). *Esiodo. Opere e giorni*. Carocci.

Gow, A. S. F., & Scholfield, A. F. (Ed., Trans., & Notes) (1953). *Nicander. The poems and poetical fragments*. [Cambridge] Univ. Press.

[15] Термин предложен в [Magnelli 2006: 190] и описывает особый тип аллюзий в «Theriaca» — при описании ядовитых змей Никандр зачастую прибегает к словам и выражениям, которые уже использовались применительно к змеям в предшествующей поэтической традиции (к примеру, описание кобры в ст. 157–158 отсылает к описанию дракона, охранявшего Золотое руно, в «Аргонавтике» Аполлония Родосского — 4.143–144). О других отсылках подобного рода см.: [Маломуд 2025].

Jacques, J.-M. (Ed., & Trans.) (2002). *Nicandre. Œuvres, Vol. 2: Les thériaques. Fragments iologiques antérieurs à Nicandre*. Les Belles Lettres.

Magnelli, E. (2006). Nicander's chronology: A literary approach. In M. A. Harder, R. F. Regtuit, & G. C. Wakker (Eds.). *Beyond the canon* (pp. 185–204). Peeters.

Malomud, A. M. (2024). Hellenistic poets on the origin of the Nile: A poetic commentary on a geographical problem. *Shagi / Steps, 10*(2), 154–162. https://doi.org/10.22394/2412-9410-2024-10-2-154-162.

Malomud, A. M. (2025). "Neumolimyi iad": Nikandr Kolofonskii i Anita iz Tegei ["Relentless venom": Nicander of Colophon and Anyte of Tegea]. *Indoevropeiskoe iazykoznanie i klassicheskaia filologiia, 29*(2), 22–25. https://doi.org/10.30842/ielcp2306901529071. (In Russian).

Overduin, F. (2015). *Nicander of Colophon's* Theriaca*: A literary commentary*. Brill.

Overduin, F. (2019). In the realm of the two-headed snake: Pragmatics and aesthetics of *mirabilia* in Nicander's *Theriaca* and *Alexipharmaca*. In G. Kazantzidis (Ed.). *Medicine and paradoxography in the ancient world* (pp. 73–94). De Gruyter.

Spatafora, G. (Intro., Trans., & Comment.) (2007). *Nicandro. Theriaká e Alexiphármaka*. Carocci.

Waern, I. (1951). *ΓΗΣ ΟΣΤΕΑ: The kenning in pre-Christian Greek poetry*. Almqvist & Wiksell.

Wilson, K. D. (2015). *Signs in the song: Scientific poetry in the Hellenistic period* (Diss., University of Pennsylvania).

Информация об авторе

Анна Михайловна Маломуд
PhD
старший преподаватель, кафедра всеобщей истории, историко-филологический факультет, Институт общественных наук, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации
Россия, 119571, Москва, пр-т Вернадского, д. 82
научный сотрудник, Лаборатория комментирования античных текстов, Институт мировой литературы им. А. М. Горького РАН
Россия, 121069, Москва, ул. Поварская, д. 25а, стр. 1
✉ *malomud-am@ranepa.ru*

Information about the author

Anna Mikhailovna Malomud
PhD
Senior Lecturer, Department of General History, Faculty of History and Philology, Institute for Social Sciences, The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration
Russia, 119571, Moscow, Prospekt Vernadskogo, 82
Research Fellow, Laboratory for Commentary on Ancient Texts, A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences
Russia, 121069, Moscow, Povarskaya Str., 25a, Bld. 1
✉ *malomud-am@ranepa.ru*

Д. В. Зайцев [ab]

https://orcid.org/0000-0001-6379-896X
✉ *dmitriyzaits@yandex.ru*

[a] *Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации (Россия, Москва)*
[b] *Московский физико-технический институт (национальный исследовательский университет) (Россия, Долгопрудный)*

«Nobile nomen Eurydamas»: рецепция «Одиссеи» Гомера в «Пунике» Силия Италика

Аннотация. Статья посвящена анализу случая интертекстуальности во второй книге эпической поэмы Силия Италика «Пуника». Автор фокусируется на анализе фрагмента II.177–187, в котором среди защитников осажденного Сагунта упоминается персонаж по имени Эвридамант — потомок одного из женихов Пенелопы. Описание действий этого предка, в частности приписываемое ему поэтом утверждение о гибели Одиссея, соответствует в гомеровской «Одиссее» не Эвридаманту, а другому жениху — Эвримаху. В работе рассматриваются основные гипотезы, предложенные в историографии для разрешения этого противоречия. Первая состоит в том, что Силий делает Эвридаманта в «Пунике» прямым потомком Эвридаманта из «Одиссеи». Вторая гипотеза предполагает ошибку Силия, который перепутал Эвридаманта с другим, более известным женихом Пенелопы — Эвримахом, либо аналогичную случайную ошибку переписчика. Наконец, некоторые исследователи видят здесь намеренную двусмысленность, скрывающую отсылку к Эвримаху. Автор статьи критикует первые две версии, указывая на маловероятность случайной ошибки переписчиков или отличающегося эрудированностью Силия. Также маловероятным кажется использование Силием малозаметного гомеровского персонажа и дополнение поэтом гомеровской традиции. Автор поддерживает и развивает третий предложенный в историографии вариант: Силий намеренно использует имя *Эвридамант* для демонстрации своей учёности и создания интертекстуальной отсылки, в то время как описание однозначно указывает образованному читателю на Эвримаха. Такая двусмысленность, по мнению автора, соответствует общей поэтике «Пуники» как насыщенного аллюзиями произведения. Предложенная интерпретация позволяет объяснить противоречие без конъектур в тексте и вписывается в характерный для Силия метод сложной литературной игры с источниками.

Ключевые слова: Силий Италик, «Пуника», Гомер, «Одиссея», Эвридамант, Эвримах, интертекстуальность, гомеровские цитаты

© Д. В. ЗАЙЦЕВ, 2026

EDN: MWGDFS

Благодарности. Статья подготовлена при поддержке гранта Российского научного фонда «“Пуника” Силия Италика: перевод, исторические реалии, рецепция» (проект № 24-18-00445), реализуемого в Московском физико-техническом институте (национальный исследовательский университет).

Для цитирования: *Зайцев Д. В.* «Nobile nomen Eurydamas»: рецепция «Одиссеи» Гомера в «Пунике» Силия Италика // Шаги/Steps. Т. 12. № 1. 2026. С. 181–191. EDN: MWGDFS.

Поступило 1 марта 2025 г.; принято 19 января 2026 г.

D. V. Zaitsev [ab]

https://orcid.org/0000-0001-6379-896X
✉ *dmitriyzaits@yandex.ru*

[a] *The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (Russia, Moscow)*
[b] *Moscow Institute of Physics and Technology (National Research University) (Russia, Dolgoprudny)*

Nobile nomen Eurydamas: The reception of Homer's *Odyssey* in Silius Italicus' *Punica*

Abstract. The article analyzes an instance of intertextuality in the second book of Silius Italicus' *Punica*. The author focuses on fragment II.177–187 with its mention of Eurydamas, a descendant of one of Penelope's suitors, among the defenders of besieged Saguntum. The description of this ancestor's actions, particularly the claim about Odysseus's death, corresponds in Homer's *Odyssey* not to Eurydamas, but to another suitor — Eurymachus. The work examines the hypotheses proposed in historiography to resolve this contradiction. The first suggests that Silius makes the Eurydamas in *Punica* a descendant of Eurydamas from the *Odyssey*. The second hypothesis proposes an error by Silius, who confused Eurydamas with another, more prominent suitor of Penelope — Eurymachus — or a similar accidental scribal error. Finally, some scholars suggest an intentional ambiguity concealing a reference to Eurymachus. The author criticizes the first two versions, pointing to the unlikelihood of a random scribal error or a mistake by the highly erudite Silius. The use of a minor Homeric character and Silius's supplementation of the Homeric tradition also seem improbable. The author supports and elaborates on the third hy-

© D. V. ZAITSEV, 2026

EDN: MWGDFS

pothesis proposed in historiography: Silius deliberately uses the name *Eurydamas* to demonstrate his erudition and create an intertextual reference, while the description unequivocally points the educated reader to Eurymachus. Such ambiguity, according to the author, aligns with the overall poetics of *Punica* as a work rich in allusions. The proposed interpretation resolves the contradiction without textual emendations and fits Silius's method of complex literary play with sources.

Keywords: Silius Italicus, *Punica*, Homer, *Odyssey*, Eurydamas, Eurymachus, intertextuality, Homeric quotations

Acknowledgments. The research was supported by RSCF grant no. 24-18-00445, "Punica" by Silius Italicus: translation, historical realities, reception" (2024–2026).

To cite this article: Zaitsev, D. V. (2026). *Nobile nomen Eurydamas*: The reception of Homer's *Odyssey* in Silius Italicus' *Punica*. *Shagi / Steps*, *12*(1), 181–191. EDN: MWGDFS. (In Russian).

Received March 1, 2025; accepted January 26, 2026

«Пуника» Силия Италика — поэма I в., посвященная Второй пунической войне, — содержит большое количество аллюзий на античную мифологию и историю. В историографии «Пунику» и вовсе называли «самой интертекстуальной поэмой» (the most intertextual poem [Wilson 2004: 248]) античности[1]. Большинству параллелей, которые встречаются у Силия, не так уж сложно найти объяснение. Вкусы поэта эпохи Флавиев известны. Он часто использует художественные образы и исторический материал, почерпнутый у поэтов и прозаиков эпохи Августа, прежде всего у Вергилия [Albrecht 1964: 166–184; Hardie 1993] и Тита Ливия [Bauer 1883; Nesselrath 1986][2]. Тем не менее остается много частных вопросов, которые нуждаются в прояснении.

«Пуника» посвящена событиям Второй пунической войны. Большая же часть первых двух книг поэмы концентрируется на осаде Сагунта — испанского города, союзного Риму (I.271–II.707). Именно взятие Сагунта Ганнибалом античные авторы считали причиной или началом второй войны между Римом и Карфагеном (Polyb. III.6.1–3). Силий придает осаде еще большую важность. В его интерпретации осада Сагунта является предвестием войны Ганнибала с Римом, а нарушение договора — причиной конечного поражения полководца [Albrecht 1964: 25–28].

В этой статье будет рассмотрен небольшой фрагмент второй книги «Пуники», отсылающий к «Одиссее» Гомера (177–187):

[1] Небольшой обзор литературы об интертекстуальности Силия см. в статье [Augoustakis 2010: 10–12], которая вошла в посвященную поэту коллективную работу.

[2] Об источниках Силия см.: [Heynacher 1877; Klotz 1933; Nicol 1936; Lucarini 2004; Spaltenstein 2006].

hic cecidere Lycus Thamyrisque et nobile nomen
Eurydamas, clari deductum stirpe parentis,
qui thalamos ausus quondam sperare superbos
(heu demens!) Ithacique torum; sed enim arte pudica
fallacis totiens reuoluto stamine telae
deceptus, mersum pelago iactarat Vlixen.
ast Ithacus uero ficta pro morte loquacem
adfecit leto, taedaeque ad funera uersae.
gens extrema uiri campis deletur Hiberis
Eurydamas Nomados dextra: superinstrepit ater
et seruat cursum perfractis ossibus axis.

Здесь пали Лик, Фамирид и — благородное имя — Эвридамант, ведущий свой род от славного корня, от отца, который некогда (о безумец!) дерзнул надеяться на брачный чертог и на ложе, принадлежащие итакийцу; но целомудренное искусство многократно распускало основу обманчивой ткани, а он в заблуждении хвастал, что Улисс утонул в море. Однако же Улисс за вымышленную гибель казнил болтуна настоящей смертью, и брачный факел для того обратился в погребальный. И последнее потомство этого мужа, Эвридамант, гибнет от руки нумидиянки на полях Иберии; черная ось со скрежетом наезжает на него и, ломая кости, не отклоняется от пути (пер. А. И. Любжина)[3].

Начнем с объяснения того, почему Силий вообще обращается к «Одиссее». Как и некоторые другие античные авторы (Liv. XXI.7.2; Strabo III.4.6; Plin. *NH* XVI.216), он считает, что Сагунт был основан выходцами с Закинфа — греческого острова неподалеку от Итаки[4]. В связи с этим Силий приводит уникальную и, вероятно, сочиненную им самим легенду о Закинфе — спутнике Геракла, могила которого находится в центре Сагунта (I.273–293). Среди защитников города Силий перечисляет греческих переселенцев. Например, лучник Мопс и его семья происходят из критского города Гортины (II.90–147). Другой защитник Сагунта, Мурр — грек по матери, — называется в тексте дулихийским (I.376–379); Дулихий наряду с Самом и Закинфом фигурирует в «Одиссее» как остров, соседствующий с Итакой (Hom. *Od*. I.245–247). Есть в поэме и другие указания на связь с географическими и мифологическими реалиями соседнего с Итакой региона[5]. Таким образом, Сагунт оказывается генеалогически связан как с

[3] Перевод «Пуники» дается по изданию [Любжин и др. 2025].

[4] Эта традиция основана на ложной этимологии. Слово «Сагунт» в античности воспринималось как латинизированная форма «Закинфа». Исторический Сагунт, скорее всего, не имел никакого отношения к греческим колонистам. Среди найденных при раскопках Сагунта археологических материалов есть керамика и греческого, и финикийского происхождения, однако все надписи выполнены на иберийском языке [Estarán Tolosa 2021: 111].

[5] Например, в сцене сожжения вещей осажденными сагунтянами Силий упоминает оружие, привезенное прадедами горожан из дулихийского Закинфа (armaque Dulichia proauis portata Zacyntho) (II.603).

Грецией вообще, так и с Итакой в частности. Соответственно, наличие среди защитников потомка некоего жениха Пенелопы подчеркивает эту связь.

Гораздо меньше нам понятны имя и происхождение Эвридаманта. Силий дает следующие характеристики его предку, который не назван в «Пунике» по имени. Во-первых, тот претендовал на брачное ложе итакийца, т. е. был среди женихов Пенелопы; во-вторых, утверждал, что Одиссей погиб; в-третьих, был убит Одиссеем. В «Одиссее» действительно есть персонаж с таким именем, но под характеристику Силия он не вполне подходит. Сначала сообщается, что Эвридамант подарил Пенелопе две сережки (XVIII.297), а затем — что он погиб от рук Одиссея (XXII.283). Однако в «Одиссее» он не произносит никаких реплик и не провозглашает смерть итакийского героя. Среди женихов Пенелопы были куда более примечательные фигуры, например Антиной и Эвримах. Характеристика «nobile nomen ‹...› clari deductum stirpe parentis» — «благородное имя ‹...›, выведенное славным родом отца» (пер. наш) — гораздо больше подошла бы их потомкам.

Разумеется, в историографии давно обратили внимание на это несоответствие. Возникли три возможных объяснения. Первая гипотеза — самая простая и очевидная — состоит в том, что Силий предполагает Эвридаманта из «Одиссеи» предком своего персонажа. Главный аргумент, который приводится в пользу этой версии, заключается в тождестве имен [Spaltenstein 1986: 125]. По мысли исследователей, если Силий называет потомка Эвридамантом, то и предок должен носить то же имя. Можно также обратить внимание на словосочетание *nobile nomen*, которым характеризуется Эвридамант и которое может указывать на тождество имен, особенно с последующей ссылкой на род отца. Нам кажется, впрочем, что это не единственная вероятная трактовка формулы *nobile nomen*, напомним о распространенности имени *Эвридамант* в античной традиции. Например, Гомер в «Илиаде» называет Эвридамантом отца двух троянцев, убитых Диомедом (V.148–151). Это же имя носит один из аргонавтов, живший среди долопов (Apoll. Rhod. I.67). Аргонавта с таким же именем, сына Ира и Демонассы, называет Гигин (*Fab*. 14). Эвридамантом зовут сына Египта, упоминаемого в «Мифологической библиотеке» Аполлодора (II.1.5). Получается, что имя *Эвридамант* было действительно славным, заметным в мифологической традиции. Впрочем, главное возражение против первой интерпретации заключается в несоответствии действий Эвридаманта из «Одиссеи» тому описанию, которое дает предку своего персонажа Силий. Мог ли Силий просто дополнить сообщения «Одиссеи» или иметь в виду некоторую не дошедшую до нас мифологическую традицию об Эвридаманте? Это кажется маловероятным. Во-первых, сам Силий не дает о предке Эвридаманта никаких сведений, которые бы намекали на наличие у него иной мифологической традиции за пределами «Одиссеи». Во-вторых, источниками литературных цитат Силия становились преимущественно из-

вестные нам первостепенные поэтические и прозаические тексты, ставшие к I в. каноническими [Albrecht 1964: 15–16, 41–44]. Мы, конечно, можем представить, что Силий выбрал в качестве источника для своей цитаты не гомеровскую версию мифа, а какой-то менее известный вариант, либо сам дополнил традицию. Но и внимание этому сюжету, особенно в случае дополнения традиции, было бы уделено в поэме гораздо большее. На других примерах мы видим, что Силий конструирует собственные версии мифов, однако делает это довольно пространно и всегда для реализации своих художественных целей[6]. Краткость изложения в нашем фрагменте заставляет все же думать, что Силий имеет в виду известный читателю мифологический первоисточник, т. е. «Одиссею», а не создает свою версию. Наконец, не вполне ясны художественные задачи Силия. Если он, вводя в качестве предка своего персонажа второстепенного жениха Пенелопы, стремится продемонстрировать знание эпической традиции и рассчитывает на такую же образованную аудиторию, то эта аудитория должна была также обратить внимание на несоответствие имени персонажа и описания его действий. Тем более что Эвридамант из «Одиссеи» не был совсем уж безликим, и указание на действия, которые отразились в гомеровской поэме, только подчеркнуло бы знания Силия. Таким образом, на наш взгляд, чтобы принять гипотезу о том, что Эвридамант из «Одиссеи» был предком Эвридаманта из «Пуники», надо объяснить, почему Силий добавляет описание, не соответствующее гомеровскому персонажу.

Вторая — наиболее авторитетная — концепция заключается в том, что предком Эвридаманта в тексте Силия должен быть другой жених Пенелопы — Эвримах, а сам персонаж «Пуники» должен носить то же имя. Следовательно, в тексте поэмы ошибка, допущенная либо самим Силием, либо его переписчиками. Впервые еще в XVII в. эта идея в качестве конъектуры была высказана Н. Гейнзием, который предложил в ст. 178 исправить *Eurydamas* на *Eurymachus*. Однако в ст. 186 Гейнзий предпочел оставить имя *Eurydamas*, правда, тоже с конъектурой, в форме *Eurydamae*. Соответственно, Гейнзий полагает Эвридаманта из 186-й строки другим персонажем поэмы, нежели Эвримах из ст. 178 [Drakenborch 1717: 77–78].

Главный аргумент исследователей, которые разделяют эту позицию, заключается в том, что Эвримах подходит под описание, которое Силий дает предку своего персонажа. Эвримах занимает видное место среди женихов Пенелопы и выступает на совете итакийцев, созванном Телемахом, говоря, что Одиссей давно погиб (Hom. *Od*. II.177–207). Во время расправы над женихами он гибнет от руки вернувшегося на родину героя (Hom. *Od*. XXII.79–88). Кроме того, Эвримах встречается в латинской поэзии:

[6] Например, миф о Фалерне в седьмой книге «Пуники», сочиненный Силием [Nicol 1936: 11–12], призван в конечном счете подчеркнуть святотатства Ганнибала в Италии и предвосхитить итоговое поражение полководца [Vessey 1973: 245–246; Гимадеев 2025: 503–504].

его наряду с Антиноем упоминает Овидий (*Her.* 1.92). Можно также заметить сходство имен персонажей — *Eurydamas* и *Eurymachus*, — что, по мнению ряда исследователей, делает понятной возможную ошибку.

Относительно автора ошибки среди исследователей есть расхождения, Н. Жерве в переписке с автором новейшего комментария ко второй книге «Пуники» [Bernstein 2017: 107] предположил, что ошибка была виной переписчиков. Первоначально она появилась в ст. 186, когда слова *Eurymachus Nomados* были заменены на *Eurydamas Nomados*. Н. Жерве объясняет ошибку сходством двух концевых слогов имени *Eurydamas* и слова *Nomados*, в результате чего переписчик по невнимательности заменил окончание имени *Eurymachus* на *-damas*. Вероятно, предполагается, что впоследствии другой переписчик, стремившийся к унификации текста, сознательно исправил написание имени в ст. 178, также изменив *Eurymachus* на *Eurydamas*. Против этого, однако, можно высказать следующие соображения. Во-первых, предполагаемое искажение кажется неочевидным. Написание различающихся частей имен — а именно *-machus* и *-damas* — не кажется столь похожим, чтобы ошибка переписчика была естественной. Во-вторых, остается необъяснимой логика второго переписчика, который упорядочивал текст и привел имена к единообразию. Мы должны предполагать, что этот переписчик достаточно хорошо знал «Одиссею», чтобы помнить имя второстепенного жениха Пенелопы — Эвридаманта. Однако тогда совершенно необъяснимо, почему такой знаток гомеровской поэмы не обратил внимание на то, что описание Силия куда больше походит Эвримаху, чем Эвридаманту. Нам кажется, что более вероятным было бы ровно противоположное исправление — замена имени *Eurydamas* в ст. 186 на *Eurymachus*.

Другие исследователи — редакторы авторитетных изданий текста «Пуники» Дж. Дафф [Duff 1934: 72, note a] и Й. Дельц [Delz 1987: 34, ad. II.178], а также автор фундаментального французского комментария к поэме Ф. Спальтенстейн [Spaltenstein 1986: 125] — отказываются от внесений исправлений в текст поэмы и полагают, что сам Силий просто перепутал Эвримаха и Эвридаманта. Эта версия объясняет противоречие между именем предка Эвридаманта и описанием его действий, однако другими аргументами его подкрепить невозможно. Напротив, по нашему мнению, объяснение противоречия ошибкой Силия представляется очень неубедительным. Силий был аккуратен в работе с историческим и мифологическим материалом. Он мог по различным соображениям поместить персонажей в иной исторический контекст или смешать разные события и людей, но это всегда можно объяснить его художественными задачами[7].

[7] Например, Силий называет руководителями посольства в Сагунт и Карфаген Фабия и Валерия. Однако по другим источникам (Liv. XXI.6.8, 18.1) нам известно, что Квинт Фабий (в Dio Cass. XIII.55.10 — Марк Фабий) и Публий Валерий Флакк руководили двумя отдельными посольствами. Эта ошибка объяснима и является вполне

Кроме того, непонятна природа ошибки. Почему Силий заменяет персонажа, упоминавшегося в «Одиссее» больше двух десятков раз, тем, о котором говорится лишь дважды? Если речь идет об ошибке по невнимательности, то вполне естественной была бы ситуация, когда менее известный персонаж заменяется более известным. Отметим, что Эвримах является заметным женихом и, как было сказано выше, упоминается Овидием в «Героидах». Нам кажется очень сомнительным, что такой знаток эпоса, как Силий, мог не знать Гомера и Овидия, равно как и перепутать этих двух персонажей. Наконец, характеристике предка Эвридаманта в «Нунике» уделяется десяток строк, а имя персонажа называется дважды. Все эти соображения, по нашему мнению, делают очень неубедительной версию, согласно которой поэт мог ошибиться по невнимательности.

Наконец, третья гипотеза, предложенная в историографии, заключается в том, что Силий не допускает ошибку, но считать предком его Эвридаманта нужно именно гомеровского Эвримаха[8]. В новейшем комментарии к «Нунике» Н. Бернстайна [Bernstein 2017: 107–110] в ее пользу приводятся следующие аргументы. Во-первых, известные римляне у Силия обычно называются по родовому имени (nomen), в то время как персонажи с греческими именами далеко не всегда являются тезками своих предков: например, Гиероним был внуком Гиерона (XIV.80), Филипп — потомком Ахилла (XV.289–292). Во-вторых, эрудированный читатель «Пуники» должен был знать, что Эвримах провозглашал смерть Одиссея в поэме Гомера, и, следовательно, узнавать в анонимном описании предка Эвридаманта именно Эвримаха.

Нам последняя версия (Силий имел в виду под предком Эвридаманта именно гомеровского Эвримаха) кажется наиболее убедительной, хотя и не лишенной недостатков. С одной стороны, она не требует внесения изменений в текст поэмы и соответствует подходу Силия, который, конечно, привлекает разнообразные литературные источники, однако прежде всего опирается на мифологическую традицию, известную по поэтическим произведениям I в. Таким образом, предпочтительно видеть в описании предка Эвридаманта именно Эвримаха, который упоминался в том числе Овидием. Впрочем, остается неясным, почему Силий не делает своего персонажа тезкой его предка и не называет этого предка по имени.

Нам кажется, что поэт допускает здесь намеренную двусмысленность. Упоминание Эвридаманта, Итаки и Улисса должно вызывать у читателя в памяти соответствующие события «Одиссеи», тем самым задавая интерпретационную рамку. Внутри нее читатель легко узнаёт в описании предка сагунтского Эвридаманта гомеровского Эвримаха. Достаточно ли

намеренным решением поэта соединить два посольства в одно и поставить во главе него представителей наиболее знатных и известных родов.

[8] Насколько нам известно, эту идею впервые высказал Клод Доск в XVII в. [Dausque 1615: 67].

этого описания для узнавания? Возможно, идентичность первой основы двух имен также позволяла читателю связать двух персонажей друг с другом. При этом сам выбор имени, по нашему мнению, тоже был неслучаен. Имя *Эвридамант* отсылает читателя к другому, куда менее известному персонажу «Одиссеи», подчеркивая образованность и начитанность Силия. При этом и само оно является достаточно распространенным в античной мифологии. Для поэта, создавшего произведение, полное отсылок к другим античным текстам, такая двусмысленность и неопределенность кажется органичной. Предложенная интерпретация снимает вопрос о возможной ошибке Силия или его переписчиков. Поэт с помощью имени намекает на одного персонажа «Одиссеи», а с помощью описания указывает на другого, не называя его при этом по имени. Разумеется, для проверки этой гипотезы необходимо найти и другие примеры таких умолчаний или двусмысленностей у Силия. Однако эта версия, на наш взгляд, лучше всего объясняет существующие противоречия, не требует изменения текста «Пуники» и соответствует задачам Силия как поэта, стремящегося продемонстрировать свою образованность.

Источники

Bernstein 2017 — *Bernstein N. W.* Silius Italicus, *Punica 2* / Ed. with an intro., trans., and comment. Oxford, Oxford Univ. Press, 2017.

Dausque 1615 — *Dausqueius Cl.* In C. Silii Italici viri consularis Punica, seu De bello Punico secundo libros XVII. Parisiis: Apud Dauidem Douceur, 1615.

Delz 1987 — Sili Italici Punica / Ed. I. Delz. Stutgardiae: B. G. Teubner, 1987.

Duff 1934 — Silius Italicus Punica / With an English trans. by J. D. Duff. Cambridge, MA: Harvard Univ. Press, 1934.

Drakenborch 1717 — Caii Silii Italici Punicorum libri septemdecim / Cum excerptis ex Francisci Modii novantiquis lectionibus, et Casp. Barthii adversariis, tum Danielis Heinsii crepundiis Silianis, et postumis notis Nicolai Heinsii, nunc primum editis, curante Arnoldo Drakenborch, cujus etiam annotationes passim additae sunt. Traiecti ad Rhenum: Apud Guilielmum vande Water, Academ. Typogr., 1717.

Любжин и др. 2025 — Силий Италик. Об осаде Сагунта (Пуника I. 271 — II. 707) / Вступ. ст., пер. с лат. и коммент. А. И. Любжина, А. В. Подосинова, Д. В. Зайцева, А. Ю. Маркелова // Вестник древней истории. Т. 85. № 1. 2025. С. 231–268. https://doi.org/10.31857/S0321039125010159.

Литература

Гимадеев 2025 — *Гимадеев И. Р.* Миф о Фалерне Силия Италика в свете истории фалернского вина // Индоевропейская языкознание и классическая филология. Т. 29. Ч. 1. 2025. С. 483–504. https://doi.org/10.30842/ielcp2306901529026.

Albrecht 1964 — *Albrecht M. von*. Silius Italicus: Freiheit und Gebundenheit römischer Epik. Amsterdam: Schippers, 1964.

Augoustakis 2010 — *Augoustakis A*. Silius Italicus, a Flavian poet // Brill's companion to Silius Italicus / Ed. by A. Augoustakis. Leiden; Boston: Brill, 2010. P. 1–23.

Bauer 1883 — *Bauer L.* Das Verhältnis der Punica des C. Silius Italicus zur dritten Dekade des T. Livius. Erlangen: Druck der Universitäts — Buchdruckerei von Junge & Sohn, 1883.

Estarán Tolosa 2021 — *Estarán Tolosa M. J.* Arse-Saguntum, la ciudad de los dos nombres // Studia Antiqua et Archaeologica. Vol. 27. Nr. 1. 2021. P. 109–132. https://doi.org/10.47743/saa-2021-27-1-5.

Hardie 1993 — *Hardie Ph.* The epic successors of Virgil: A study in the dynamics of a tradition. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1993.

Heynacher 1877 — *Heynacher M.* Die Stellung des Silius Italicus unter den Quellen zum zweiten punischen Kriege. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1877.

Klotz 1933 — *Klotz A.* Die Stellung des Silius Italicus unter den Quellen zur Geschichte des zweiten punischen Krieges // Rheinisches Museum für Philologie. Bd. 82. Hft. 1. 1933. S. 1–34.

Lucarini 2004 — *Lucarini C. M.* Le fonti storiche di Silio Italico // Athenaeum. Vol. 92. 2004. P. 103–126.

Nesselrath 1986 — *Nesselrath H.-G.* Zu den Quellen des Silius Italicus // Hermes. Bd. 114. Heft 2. 1986. S. 203–230.

Nicol 1936 — *Nicol J.* The historical and geographical sources used by Silius Italicus. Oxford: Blackwell, 1936.

Spaltenstein 1986 — *Spaltenstein F.* Commentaire des Punica de Silius Italicus (livres 1 à 8). Geneva: Librairie Droz, 1986.

Spaltenstein 2006 — *Spaltenstein F.* A propos des sources historiques de Silius Italicus. Un reponse à Lucarini // Athenaeum. Vol. 94. 2006. P. 717–718.

Vessey 1973 — *Vessey D. W. T. C.* The myth of Falernus in Silius, Punica 7 // The Classical Journal. Vol. 68. No. 3. 1973. P. 240–246.

Wilson 2004 — *Wilson M.* Ovidian Silius // Arethusa. Vol. 37. No. 2. 2004. P. 225–249.

References

Albrecht, M. von (1964). *Silius Italicus: Freiheit und Gebundenheit römischer Epik*. Schippers.

Augoustakis, A. (2010). Silius Italicus, a Flavian poet. In A. Augoustakis (Ed.). *Brill's companion to Silius Italicus* (pp. 1–23). Brill.

Bauer, L. (1883). *Das Verhältnis der Punica des C. Silius Italicus zur dritten Dekade des T. Livius.* Druck der Universitäts — Buchdruckerei von Junge & Sohn.

Estarán Tolosa, M. J. (2021). Arse-Saguntum, la ciudad de los dos nombres. *Studia Antiqua et Archaeologica, 27*(1), 109–132. https://doi.org/10.47743/saa-2021-27-1-5.

Gimadeev, E. R. (2025). Mif o Falerne Siliia Italika v svete istorii falernskogo vina [The myth of Falernus by Silius Italicus in light of history of Falernian wine]. https://doi.org/10.30842/ielcp2306901529026. *Indoevropejskoe âzykoznanie i klassičeskaâ filologiâ, 29*(1), 483–504. (In Russian).

Hardie, Ph. (1993). *The epic successors of Virgil: A study in the dynamics of a tradition*. Cambridge Univ. Press.

Heynacher, M. (1877). *Die Stellung des Silius Italicus unter den Quellen zum zweiten punischen Kriege*. Weidmannsche Buchhandlung.

Klotz, A. (1933). Die Stellung des Silius Italicus unter den Quellen zur Geschichte des zweiten punischen Krieges. *Rheinisches Museum für Philologie, 82*(1), 1–34.

Lucarini, C. M. (2004). Le fonti storiche di Silio Italico. *Athenaeum, 92*, 103–126.

Nesselrath, H.-G. (1986). Zu den Quellen des Silius Italicus. *Hermes, 114*(2), 203–230.

Nicol, J. (1936). *The historical and geographical sources used by Silius Italicus*. Blackwell.

Spaltenstein, F. (1986). *Commentaire des Punica de Silius Italicus (livres 1 à 8)*. Librairie Droz.

Spaltenstein, F. (2006). A propos des sources historiques de Silius Italicus. Un reponse à Lucarini. *Athenaeum, 94*, 717–718.

Vessey, D. W. T. C. (1973). The myth of Falernus in Silius, Punica 7. *The Classical Journal, 68*(3), 240–246.

Wilson, M. (2004). Ovidian Silius. *Arethusa, 37*(2), 225–249.

Информация об авторе

Дмитрий Владимирович Зайцев
кандидат исторических наук
доцент, кафедра всеобщей истории, Историко-филологический факультет, Институт общественных наук, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации
Россия, 119571, Москва, пр-т Вернадского, д. 82
старший научный сотрудник, Лаборатория междисциплинарного анализа социума, культуры и истории, Физтех-школа прикладной математики и информатики, Московский физико-технический институт (национальный исследовательский университет)
Россия, 141701, Московская обл., Долгопрудный, Институтский пер., д. 9
✉ *dmitriyzaits@yandex.ru*

Information about the author

Dmitry Vladimirovich Zaytsev
Cand. Sci. (History)
Associate Professor, General History Department, Faculty of History and Philology, Institute for Social Sciences, The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration
Russia, 119571, Moscow, Prospekt Vernadskogo, 82
Senior Research Fellow, Laboratory for Interdisciplinary Analysis of Society, Culture and History, Phystech School of Applied Mathematics and Informatics, Moscow Institute of Physics and Technology (National Research University)
Russia, 141701, Moscow Region, Dolgoprudny, Institutsky Lane, 9
✉ *dmitriyzaits@yandex.ru*

И. М. Никольский

https://orcid.org/0000-0001-6428-5357
✉ *ivannikolsky@gmail.com*
Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации (Россия, Москва)

«Sub imagine pacis non pacem, sed bella gerunt»: троянское посольство и война под видом мира в «Похищении Елены» Драконция (*Rom.* 8.255–256)

Аннотация. В статье рассматривается эпизод с посольством троянцев в эпиллии поэта V в. Драконция «Похищение Елены». К. Поль, создательница последнего комментированного перевода «Похищения» на сегодняшний день, обратила внимание на авторскую характеристику делегатов: те «под видом мира несут не мир, а войну». На вопрос, содержат ли эти слова прямую критику послов, считает ли Драконций их пусть отчасти, но виновными в дальнейших трагических событиях, исследовательница отвечает положительно, подразумевая прежде всего непрофессиональное поведение переговорщиков. В настоящей работе, в свою очередь, приводятся аргументы в пользу того, что послы действуют по воле рока, при этом вполне осознанно, держа в уме грядущее величие своих потомков, римлян, обещанное им Аполлоном (sic). Похожую интерпретацию предложил в свое время Х. Диас де Бустаманте, однако недостаточно аргументировал ее, из-за чего в научной литературе она была незаслуженно, на взгляд автора настоящей статьи, маргинализирована.

Ключевые слова: Драконций, эпиллий, поздняя античность, латинская поэзия, Рим, Троянская война

Благодарности. Данная статья подготовлена в рамках государственного задания РАНХиГС.

Для цитирования: *Никольский И. М.* «Sub imagine pacis non pacem, sed bella gerunt»: троянское посольство и война под видом мира в «Похищении Елены» Драконция (*Rom*. 8.255–256) // Шаги/Steps. Т. 12. № 1. 2026. С. 192–202. EDN: OMOXAC.

Поступило 11 сентября 2025 г.; принято 30 января 2026 г.

© И. М. НИКОЛЬСКИЙ, 2026

EDN: OMOXAC

I. M. Nikolsky

https://orcid.org/0000-0001-6428-5357
✉ *ivannikolsky@gmail.com*
The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (Russia, Moscow)

Sub imagine pacis non pacem, sed bella gerunt: The Trojan embassy and war under the guise of peace in Dracontius' "Abduction of Helen" (*Rom.* 8.255-256)

Abstract. The episode with the Trojan embassy occupies a central place both in terms of plot and structure in the 5th-century poet Dracontius' epyllion "The Abduction of Helen" (*De Raptu Helenae* = *Romulea* 8 = *Rom*. 8). It is after the failure of peace negotiations with Telamon regarding the return of Priam's sister Hesione, i. e., the main mission of the ambassadors, that the kidnapping of Helen — the key event of the poem — occurs, followed by the Trojan War. The author's words opening the scene have not been the subject of special research or commentary until recent years. It was only in 2019 that the German researcher K. Pohl, author of the most recent translation and edition of 'Helen' to date, drew attention to them. It concerns the characterization of the delegates: that those "under the guise of peace bring not peace but war" (*Rom*. 8.255–256). To the question whether these words contain direct criticism of the ambassadors, whether Dracontius considers them, at least in part, guilty of further tragic events, Pohl answers in the affirmative, implying first of all the unprofessional behavior of the negotiators. Diaz de Bustamante, relying precisely on the episode with Apollo's prophecy, once called doom the main force responsible for the war, but in a positive way for the Trojans: after all, the deity promised them "unlimited power". Since the researcher did not give any further arguments, and Apollo did not seem to act in the interests of the Trojans and tried to lead them astray, this point of view was rejected in the scholarly literature — and, as I try to argue, it seems unfair.

Keywords: Dracontius, epyllion, late antiquity, Latin poetry, Rome, Trojan war

Acknowledgments. The article was written on the basis of the RANEPA state assignment research programme.

To cite this article: Nikolsky, I. M. (2026). *Sub imagine pacis non pacem, sed bella gerunt*: The Trojan embassy and war under the guise of peace in Dracontius' "Abduction of Helen" (*Rom*. 8.255–256). *Shagi / Steps*, *12*(1), 192–202. EDN: OMOXAC. (In Russian).

Received September 11, 2025; accepted January 30, 2026

© I. M. NIKOLSKY, 2026

Эпизод с посольством троянцев к саламинскому царю Теламону занимает центральное и с точки зрения сюжета, и с точки зрения структуры место в эпиллии поэта V в. Драконция «Похищение Елены» (De Raptu Helenae = *Romulea* 8 = *Rom*. 8). Именно после провала мирных переговоров о возвращении Приаму его сестры Гесионы, т. е. основной миссии послов, происходит то самое похищение — ключевое событие поэмы, — а вслед за ним Троянская война, предыстории которой посвящено произведение.

Сцена, занимающая в общей сложности 130 строк (*Rom*. 8.250–379), включает монологи Антенора и Полидаманта, гнев и успокоение саламинского царя, пир и прощальные, вроде бы примирительные слова третьего делегата, Энея. Парис, следующий с ними, никак не проявляет себя, будто дожидаясь своего выхода в нужный момент — когда приключившийся на обратном пути шторм сведет их с Еленой.

Происхождение истории с посольством принято связывать — или по крайней мере сравнивать — с творчеством (псевдо-)Дарета Фригийского[1]. Общность версий не вызывает сомнений даже несмотря на некоторые сюжетные расхождения. Так, в отличие от Драконция, у Дарета посольство проходит в два этапа: сначала отдельно в лице Антенора (*DETH* 5), а затем — когда его миссия не увенчивается успехом, в лице других делегатов, включая названных в «Похищении Елены» Полидаманта, Энея и Париса (*DETH* 7–9). Некоторые указания на то, что история с этим посольством, известная Драконцию, бытовала в античной латиноязычной традиции и раньше, до V–VI вв., дают текст Вергилия (*Aen*. X.157) и комментарий Сервия к нему же (*Aen*. X.91).

Авторские слова, открывающие сцену (250–258), до последнего времени не становились предметом специального исследования или комментария. Лишь в 2019 г. на них обратила внимание Катарина Поль, создательница наиболее свежего на сегодняшний день перевода и издания «Елены». Речь идет о характеристике делегатов, которые «следуя с ветками зеленеющей оливы к царским покоям, под видом мира несут не мир, но войну» (254–256: ramos frondentis oliuae / Portantes ad tecta ducis sub imagine pacis / Non pacem, sed bella gerunt[2]), ведь их речь была способна «вооружить мужа», т. е. Теламона, если бы не правила гостеприимства (256–258: nam dicta tenebant, / Quae possent armare uirum, nisi iura uetarent / Hospitii, quae nemo parat uiolare modestus[3]). На вопрос, содер-

[1] Речь о тексте «История разрушения Трои», он же «De excidio Troiae historia», далее DETH. Полемику о параллелях между двумя авторами см., например, в [Schetter 1987; Gärtner 1999: 399–408].

[2] Склонен согласиться с французской [Wolff 1996: 23] и немецкой [Pohl 2019: 111] версиями перевода этого фрагмента в том смысле, что глагол *gero* здесь значит именно ‘нести’, а не ‘вести’ — хотя бы потому, что иначе не объяснить присутствие слова *pax* ‘мир’ в качестве его объекта.

[3] «Ведь вели [послы] такую речь, что могла бы вооружить (т. е. настроить на войну. — *И. Н.*) мужа, если б не запрещал закон гостеприимства, который не готов нарушить ни один приличный человек».

жат ли эти слова прямую критику послов, считает ли Драконций их пусть отчасти, но виновными в дальнейших трагических событиях, исследовательница отвечает положительно, подразумевая прежде всего непрофессиональное поведение переговорщиков [Pohl 2019: 296, 300–304].

Действительно, кажется, что объяснение вполне логичное: дальше Антенор в грубой и ультимативной манере требует отдать Гесиону (274–278), поясняя, что Приам не может стерпеть такого позора, когда его сестра в плену[4], да и сам факт просьбы — уже безобразие[5]. Теламон, воспринимающий Гесиону не только как законную жену, но и как военный трофей — ведь он уже побеждал троянцев, — закономерно впадает в ярость и грозит троянцам новым конфликтом, если им показалось мало в прошлый раз (316–326).

Спасти положение с трудом удается Полидаманту: тот успокаивает Теламона словами о том, что Гесиона, формально будучи рабыней, на деле сама держит в плену победителя, и такой союз Пергаму только на руку (327–349)[6]. Изящная, но довольно рискованная речь, с одной стороны фактически обозначающая отказ делегатов от ультимативных претензий[7], а с другой — нивелирующая апломб саламинского царя[8], вроде бы даже позволяет достичь временного согласия между сторонами[9]. Теламон, уподобленный льву (350–364), умеряет свою вспыльчивость и устраивает пир. Эней, по завершении трапезы произносящий прощальную речь в адрес саламинского царя, вроде бы и из лучших побуждений нахваливает растущего Аякса, который «трижды все покорит, трижды все сокрушит» и

[4] 274: turpe ducis seruire genus crimenque putatur — «считается позором и преступлением, что царский род прислуживает [как будто рабский]»

[5] 278: quod peteris, Telamon, scelus est et fama pudoris — букв. «То, что у тебя требуют, Теламон, — злодеяние и постыдное клеймо». Возможно — и, вероятно, сознательно заложено автором — двойное толкование. *Quod* может означать и сам факт просьбы (плохо, что приходится просить), и ее содержание (плох характер требований). Общий пафос монолога Антенора заставляет склониться к первому варианту, а во втором видеть дополнительную издевку: дескать, мы знаем, что требуем недопустимого, ну и что с того?

[6] Особенно ст. 336–340: Quae sit gens Dardana, rector, / Exhinc nosce precor: nescit seruire subacta, / Quam melius regnare decet; haec imperat Argis, / Per quos uicta perit; dominam sibi Graecia uictrix, / Non famulam quaesiuit ouans — «Прошу, узнай, правитель, каков с тех пор народ Дарданов: незнакомо рабство покоренным, которым подобает больше править, — аргосцами они повелевают, из-за кого пропали, проиграв. Ликующая Греция-победительница не служанку получила, но госпожу». Довольно двусмысленно сформулированный латинский текст можно относить как к троянцам в целом, так и к Гесионе лично.

[7] 330–332: Temperet inuidia, frangat dolor, ira quiescat. / Captiuam repetit, reginam frater honorat, / Nos et adoramus — «Пусть ненависть остынет, боль утихнет, усмирится гнев. [Гесиону] как пленницу брат хочет вернуть, царицей [же] ее почитает — и мы восхваляем».

[8] В частности, в ст. 335–336: diadema tiaram / Qui tulit ipse dedit — «Диадему, тиару кто отнял, сам и дал».

[9] Репутацией героя, умеющего сглаживать углы и давать рациональные советы, Полидамант обладает со времен «Илиады» (XII.60; XVIII.255).

будет «стеной для товарищей»[10], но теми же словами фактически обозначает ситуацию, в которой эти качества будут вынужденно востребованы. Войны уже не избежать — это ясно и читателям, и самим героям.

В поэме не описываются сами события Троянской войны. Сложно представить, по какой траектории повел бы Драконций своих героев — участников посольства, включи он эти события в повествование. У Дарета, к примеру, все трое изображаются предателями, открывшими ворота грекам, причем главный зачинщик среди них — тот самый грозный Антенор. Здесь он первым советует троянскому царю пораженческий (как тому кажется) мир, а получив отповедь, вступает в сговор с врагами (*DETH* 37–41)[11]. Драконций же, решивший посоревноваться с мэтрами эпического жанра, Гомером и Вергилием, пройти, по собственному выражению, «лучшей дорогой» (aggrediar meliore via)[12], видит свое назначение в написании именно приквела к Троянской войне — а также, как будет еще отмечено в настоящей работе, в изображении ее последствий. Таким образом, главный вопрос относительно интерпретации поэмы сводится к тому, кого или что он считает ответственным за ее развязывание и что считает результатом.

Общий ответ вроде бы лежит на поверхности: виноват Парис, поправший узы законного брака, — об этом как о главном предмете повествования говорится в первых строках пролога (1–4)[13], а печальным итогом должна стать массовая гибель и троянцев, и греков[14]. Поведение послов, также по-своему покушающихся на брак — теперь уже Теламона, — который тот считает законным и который в тех же категориях описывает автор[15], вполне органично дополняет эту картину и работает на популярную в исследовательской литературе точку зрения, согласно которой поэма Драконция представляет собой манифест против прелюбодеяний[16].

---

[10] 376–378: ter cuncta domans ter cuncta reuellens, / Murus erit sociis ‹...› Aiax, magne, tuus! — «Трижды все покоряя, трижды все сокрушая, станет соратникам стеной твой Аякс, о великий».

[11] Об антивоенной позиции Антенора, обнаружившейся на совете троянцев, упоминает еще Гомер (*Il.* VII.345–353). Таким же его показывает Диктис Критский в «Дневнике Троянской войны» (4.22–5.2). На тему «предательской» репутации Антенора рассуждает и Сервий (*Aen.* 1.242). Тит Ливий, в свою очередь, отмечает, что Эней и Антенор — единственные троянцы, кого не тронули греки при штурме Трои (I.1.1). Ср. *Origo gentis Romanae* 9.1–2, а также пересказ Дионисием Галикарнасским Менекрата Ксанфского в «Римских древностях» (I.48.3 = FGrHist 769).

[12] См. подробнее, например: [Bretzigheimer 2010].

[13] Парис представлен здесь как «троянский вор» (praedo Troianus), «враг гостеприимца» (hostis hospitis), «разоритель брачного ложа» (populans iura thalami mariti).

[14] 41–44: damnantur morte parentes, / Damnantur fratres, et quisquis in urbe propinquus/ Aut cognatus erat, cunctos mors explicat una. / Atque utinam infelix urbs tantum morte periret! — «Осуждены на смерть родители, осуждены братья, и кто бы ни приходился в городе [кому-то] близким или родственником — всех ждет одна смерть. И ладно бы один лишь несчастный город [Троя] [этой] смертью погиб».

[15] 288–289: Conubium regni, thalami consortia casti / Scindere poscebant — «Они (послы. — *И. Н.*) требовали расторгнуть царский брак, узы чистого ложа».

[16] См., например: [Simons 2005; De Gaetano 2009; Wasyl 2011].

В таком случае вопрос о виновниках войны, конечно, сужается до степени виновности разных представителей троянской стороны: насколько виновен Парис, насколько — послы, а насколько — Приам, организовавший посольство. Нарочито миролюбивая риторика троянского царя (223: Nusquam bella paro, regnum sub pace guberno[17]), конечно, перекликается со словами о послах, несущих «войну под видом мира»[18], да еще и сопровождается пророчеством о жене, которую Венера даст в результате экспедиции Парису, будто исход поездки заранее известен и Приаму[19].

Однако, если учитывать склонность автора к оксюморонам, вроде *pius furor*[20] или *impia pietas*[21], известным по другим произведениям, например, по «Трагедии Ореста»[22], такой подход окажется упрощенным. Парадоксы и разного рода перевертыши присутствуют и здесь. Похититель и вроде бы главный злодей и виновник всех бед Парис, знакомясь с Еленой и флиртуя с ней, говорит, что на месте мужа служил бы ей как раб[23]. Та, в свою очередь, иронично именуется «добровольной добычей» (comitans rapina, 544[24]). Там, где рабство — это власть, нет ничего странного, что и мир — это война. С другой стороны, и греки во главе с Теламоном, не отдающим Гесиону Приаму, в прологе прямо называются причиной войны (45–54). Но по каким же законам в таком случае функционирует странный мир Драконция, какая в нем логика?

Настоящей сквозной движущей силой поэмы, ее постоянным мотивом является рок, fatum. Сцены с предсказаниями, содержащие его упоминания в словах Гелена, Кассандры, Аполлона и некоего птицегадателя, потомка Мелампа, занимают значительную часть произведения (120–210, 453–480). Контекст каждый раз разный. Гелен и Кассандра друг за другом пытаются убедить троянцев, и в первую очередь Приама и Гекубу, убить Париса, избавив Пергам от грядущих несчастий (120–133, 134–182). Аполлон, напротив, за него вступается, желая таким образом отомстить троянцам за обман (183–210).

---

[17] «Никогда не готовлю войны, царством правлю мирно».

[18] Благодаря словам *sub pace*, употребленным в обоих случаях.

[19] 229: Dat Venus uxorem, faciet te Iuno maritum — «Дает Венера жену, Юнона сделает мужем».

[20] «Благочестивое безумие».

[21] Букв. «неблагочестивое благочестие», но точнее «немилостивая милость».

[22] *Orestis Tragoedia* 5–10, 19. См. также «Хвалу Господу» того же автора (*De laudibus Dei* 3.321–384).

[23] 522–524: Tali semper ego dignatus coniuge felix / Non desim: famuler supplex et iussus adorem, / Conubio seruus ueniam sub lege mariti — «Будь навсегда я такой жены удостоен, счастья бы не упустил: взмолившись, прислуживал бы и восхищался, получив приказ — по праву мужа став рабом супруге». Похожим образом Полидамант высказывается о браке Теламона с Гесионой (333–335: regnum captiua meretur, / Fit felix de sorte mala, fit praeda potestas, / Imperium de clade tenet — «Достойна пленница царства, дурная участь приносит ей счастье, роль добычи приносит ей власть»).

[24] Она же «добровольно похищается» (volens rapitur, 566).

В свое время Х. Диас де Бустаманте, опираясь на эпизод с Аполлоновым пророчеством, назвал именно рок главной силой, ответственной за войну, но в весьма перспективном для троянцев ключе [Díaz de Bustamante 1978: 125–128]: ведь божество — вслед за Вергилиевым Юпитером (!) — обещало им «власть без границ»[25], если они будут покорны судьбе. Поскольку исследователь не привел других доводов в пользу того, что Аполлон действовал, в сущности, в интересах троянцев, эта точка зрения была отвергнута в научной литературе[26] — и кажется, напрасно.

На неизменность воли рока указывает сам автор, завершая свои прологовые рассуждения о причинах Троянской войны[27]. Гелен и Кассандра, требуя расправы над Парисом, и сами не особенно верят в успех своих предложений: дескать, как они могут перечить судьбе?[28] Да и Парисом, когда он решает оставить пастушество и объявиться перед царской семьей, движут не только собственные намерения (mens), но и рок (fata)[29]. Слова о судьбе вкладываются и в уста Елены, когда та соглашается следовать за Парисом[30]. Таким образом, все персонажи так или иначе эту волю знают и ей следуют. Это касается и Приама, организующего посольство и знающего, чем оно закончится — браком Париса, — и соответственно относится к послам: они просто исполняют свою партию, подключаясь в нужный момент. Войну «под видом мира» они несут не из-за собственной некомпетентности и не по злой воле, а зная, что от нее никуда уже не деться. Точно так же знают судьбу члены другой делегации, встречающей корабль уже с Парисом и Еленой, — и демонстрируют полную ей покорность[31]. Даже Аполлон, какими бы мотивами ни руководствовался, вещает о том, чего избежать невозможно, — и, несмотря на провокационную и

---

[25] 199: imperium sine fine, выражение, процитированное из «Энеиды» Вергилия (I.279).

[26] Критику Х. Диаса де Бустаманте см., например, в [Weber 1995: 51; Simons 2005: 291–293]. Подробный список исследователей-критиков см. в [Simons 2005: 291, n. 219].

[27] 57: Compellunt audere uirum fata, impia fata — «Заставляют судьбы мужа дерзать, немилосердные судьбы».

[28] 131: Sed quid fata ueto — «Но что я перечу судьбе?»

[29] 66–68: Sordent arua uiro post iurgia tanta dearum, / Pergama sola placent et moenia quaerere Troiae / Mens et fata iubent — «Опостылели мужу поля после такого спора богинь. Один Пергам его манит, отыскать стены Трои разум и судьбы велят».

[30] 534–353: Sis mihi tu coniux et sim tibi dignior uxor. / Hoc nam fata iubent uel nos hoc Iuppiter urget — «Стань мне супругом, и давай я буду достойнейшей женой: ведь это нам судьбы велят и к тому торопит Юпитер».

[31] 624–630: Non inuitus adest, nec gaudet fortior Hector, / Quem Troilus sequitur non inuitus tamen aeger, / Non membris sed mente grauis; praesagia sensus / Concutiunt animosque uiri: Mors ore cruento / Inter Troianos discurrit saeua caterua, / Heu quantos raptura uiros, quae fata datura / Aut quantas per bella nurus uiduare parata! — «По своей воле стоит — но не рад — храбрейший Гектор. За ним не против своей воли, но печальный следует Троил, отягощенный не телесной болью, но [тяжелой] думой: предзнаменования сокрушают разум и душу мужа. Смерть кровавой пастью несется средь троянцев [как] свирепая толпа. Увы! Сколь много мужей она заберет, какой рок принесет и скольких жен готова войной овдовить».

лукавую манеру речи, он говорит правду. Дословная цитата из Вергилия, в «Энеиде» которого судьба также управляет поступками героев, здесь совершенно не случайна.

О том, что Драконций был сторонником римского империализма и, живя в вандальском королевстве, мечтал о реванше, можно судить по риторике в других поэмах. В «Контроверсии о статуе храброго мужа» (Controversia de statua viri fortis = *Rom*. 5) идеальный Карфаген — такой, который находится под властью римлян (*Rom*. 8.108–117). В «Хвале Господу» римляне названы столь милосердным народом, что оппоненты должны мечтать сдаться им в плен[32]. В посвящении Фелициану Грамматику Драконций, констатируя соседство варваров с наследниками Ромула в школьном классе, откровенно не рад таким однокашникам: ведь это все равно, что поместить рядом хищников с травоядными (*Rom*. 1.1–10).

Вряд ли случайным является и выбор персонажей для посольства в «Елене», среди которых, помимо Энея — главного связующего звена между Троей и Римом, — возникает и Антенор, который, согласно вергилиевской версии (отлично знакомой Драконцию), достиг Италии еще раньше, чем сын Анхиза и Венеры (*Aen*. I.240–249)[33]. Таким образом, те, кто по сюжету «Похищения» если не прямо развязали Троянскую войну, то перевели отношения с греками на новую ступень эскалации, невольно оказались у истоков того самого «imperium sine fine».

Важно, что рассуждения о неотвратимости судьбы у Драконция имеют под собой не только вергилиевскую основу. На них во многом построена трагедия «Троянки» Сенеки[34] — другого автора, хорошо знакомого карфагенскому поэту[35]. При этом рок, несущий гибель троянцам, и в частности Поликсене и Астианакту, не просто неминуем: смерть здесь знаменует переход от худшей жизни к лучшей. Гибель лучше рабства, утверждает Андромаха в диалоге с Улиссом (Sen. *Tro*. 746), еще пытаясь убедить его не убивать ее маленького сына и таким образом выбрать более тяжелое наказание. О смерти как к пути к освобождению и воссоединению с близкими грезит и она (418–425, 576–577), и Гекуба (1000–1007, 1171–1177). Даже греки порой оправдывают убийство тем, что это не худшая доля, — например, Пирр, расправившийся с Приамом (329). Наконец, все та же Андромаха, пытаясь утешить Астианакта, утверждает, что хоть и не владычествовать ему над троянцами на земле (770–780), но его Троя, сво-

[32] Речь о нумансийцах, осажденных Сципионом (454–467).

[33] Примечательно, что среди спутников Антенора (и его сыновей) Сервий называет Полидаманта — разумеется, не того, который участвовал в посольстве (Serv. *Aen*. I.242), — но нужно понимать, что Драконций как раз был любителем такого рода путаницы и каламбуров. Ему ничего не стоило, например, объединить в одном лице Креонта — фиванского царя — и его тезку, отца Главки в «Медее».

[34] Например: Sen. *Tro*. 360; 428; 528; 605; 636; 656; 682; 711; 941. См. подробнее: [Shalton 2016: 183].

[35] О влиянии Сенеки на Драконция, включая скрытое цитирование «Троянок» в его творчестве, см.: [Bright 1987: 201; Tizzoni 2012: 65, 281–283].

бодная Троя, ждет в загробном мире (790–791: sed iam Troia te expectat tua: i, vade liber, liberos Troas vide).

Вопрос, который можно поставить в этой связи: считать ли героев Драконция марионетками, слепыми инструментами в руках судьбы? На поверку оказывается, что не совсем: персонажи вольны сделать выбор, попытаться отклониться от нее. Собственно, этот выбор стоит перед Приамом и Гекубой, когда Кассандра и Гелен испытывают их. Видно, какое облегчение приносит им речь Аполлона[36], как не хотят они идти на убийство Париса еще и из личных соображений — ведь это их сын, перед которым они еще и чувствуют свою вину за то, что в свое время его пришлось удалить из Трои (после предсказании Гекубе о факеле, который ее сожжет[37]). Личное движет и Парисом — можно вспомнить, что в авторской терминологии им руководит не только fatum, но и mens.

Человеческие чувства руководят и Теламоном, который не хочет возвращать Гесиону Приаму: ведь она не только трофей и рабыня, но еще и его жена. Но этот персонаж значительно менее симпатичен автору: такой вывод можно сделать, если обратить внимание на сравнение саламинского царя со львом, достаточно типичное для Драконция именно в обозначении агрессоров. С ним сравнивается «храбрый муж» из «Контроверсии», воплощающий собирательный образ варвара (вандалов, применительно к реалиям Северной Африки, где жил Драконций). С другой стороны, эта же метафора применяется непосредственно по отношению к вандальскому королю Гунтамунду, отправившему поэта в бессрочное заключение за некий крамольный текст[38].

Последнее обстоятельство дополнительно позволяет оправдать послов в глазах читателя: сам пострадавший за слова поэт вряд ли мог всерьез упрекать своих героев за то, что те своими речами ввели в звериный гнев правителя. Не будем забывать и о том, что именно жесткость и неуступчивость Теламона были отмечены среди причин Троянской войны в начале произведения.

Обобщая вышесказанное, можно прийти к следующим выводам.

1. Раззадоривая Теламона, послы следуют воле рока — а не разжигают войну по самоуправству или неосторожности.

2. Риторика Драконция о «войне под видом мира» соответствует общему настрою ожидания беды, вынесенной за пределы повествования, которым пропитана поэма.

---

[36] 211–212: Dixerat, et Phoebum Priamus summissus adorat / Et grates securus agit... — «[Аполлон] сказал, и Феба покорный славит Приам, и благодарит, огражденный от бед».

[37] Вещий сон Гекубы упоминает Кассандра: 122–123: Haec est illa tuo fax, mater, prodita somno, Quae simul incendet Troiam — «Это и есть тот факел, что явился в твоем сне, что подожжет однажды Трою».

[38] Подробнее о «львиных» метафорах Драконция см., например: [Никольский 2025].

3. Трагедия войны станет той ценой, которую Троя уплатит за мировое величие Рима. И то и другое — рок, избежать которого нельзя.

4. Герои — не просто инструмент фатума, хоть и знают его наперед. Они (в первую очередь Приам и Гекуба, а с другой стороны, Теламон) стоят перед выбором: жестокость или милосердие — и на его изображении держится дидактическая составляющая поэмы.

Литература

Никольский 2025 — *Никольский И. М.* Истоки и политический смысл звериных метафор в «Искуплении» Драконция: к вопросу о влиянии Овидия // Вестник древней истории. Т. 85. № 2. 2025. № 2 (85). С. 458–465. https://doi.org/10.7868/S3034525125020095.

Bretzigheimer 2010 — *Bretzigheimer G.* Dracontius' Konzeption des Kleinepos *De raptu Helenae* (Romul. 8) // Rheinisches Museum für Philologie. Neue Folge. Bd. 153. Heft 3/4. 2010. S. 361–400.

Bright 1987 — *Bright D. F.* The miniature epic in Vandal Africa. Norman: Univ. of Oklahoma Press, 1987.

De Gaetano 2009 — *De Gaetano M.* Scuola e potere in Draconzio. Alessandria: Edizioni dell'Orso, 2009.

Díaz de Bustamante 1978 — *Díaz de Bustamante J. M.* Draconcio y sus Carmina profana: Estudio biografico, introducción y edición crítica. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago, 1978.

Gärtner 1999 — *Gärtner T.* Klassische Vorbilder mittelalterlicher Trojaepen. Stuttgart; Leipzig: B. G. Teubner, 1999.

Pohl 2019 — *Pohl K.* Dracontius: *De raptu Helenae*: Einleitung, Edition, Übersetzung und Kommentar. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2019.

Schetter 1987 — *Schetter W.* Dares und Dracontius über die Vorgeschichte des Trojanischen Krieges // Hermes. Bd. 115. Heft 2. 1987. S. 211–231.

Shalton 2016 — *Shalton J.-A.* The fall of Troy in Seneca's *Troades* // The fall of cities in the Mediterranean: Commemoration in literature, folk-song, and liturgy / Ed. by. M. Bacharova, D. Dutsch, A. Suter. Cambridge; New York: Cambridge Univ. Press, 2016. P. 183–211.

Simons 2005 — *Simons R.* Dracontius und der Mythos: Christliche Weltsicht und pagane Kultur in der ausgehenden Spätantike. München: K. G. Saur, 2005.

Tizzoni 2012 — *Tizzoni M. L.* The poems of Dracontius in their Vandalic and Visigothic context: PhD Thesis / The Univ. of Leeds, Institute for Medieval Studies. Leeds, 2012.

Wasyl 2011 — *Wasyl A. M.* Genres rediscovered: Studies in Latin miniature epic, love elegy, and epigram of the Romano-Barbaric age. Kraków: Jagiellonian Univ. Press, 2011.

Weber 1995 — *Weber B.* Der *Hylas* des Dracontius: *Romulea 2.* Berlin; Boston: B. G. Teubner, 1995.

Wolff 1996 — *Dracontius*. Œuvres. Tome 4: Poèmes profanes VI–X; Fragments / Texte établi et trad. par É. Wolff. Paris: Les Belles Lettres, 1996.

References

Bretzigheimer, G. (2010). Dracontius' Konzeption des Kleinepos *De raptu Helenae* (Romul. 8). *Rheinisches Museum für Philologie. Neue Folge*, *153*(3/4), 361–400.

Bright, D. F. (1987). *The miniature epic in Vandal Africa*. Univ. of Oklahoma Press.

De Gaetano, M. (2009). *Scuola e potere in Draconzio*. Edizioni dell'Orso.

Díaz de Bustamante, J. M. (1978). *Draconcio y sus Carmina profana: Estudio biografico, introducción y edición crítica*. Universidad de Santiago.

Gärtner, T. (1999). *Klassische Vorbilder mittelalterlicher Trojaepen*. B. G. Teubner.

Nikolsky, I. M. (2025). Istoki i politicheskii smysl zverinyh metafor v "Iskuplenii" Drakontsiia [On the origins and political meaning of animal metaphors in Dracontius' *Satisfactio.* Ovid's influence]. *Vestnik drevnei istorii, 85*(2), 458–465. https://doi.org/10.7868/S3034525125020095. (In Russian).

Pohl, K. (2019). *Dracontius: De raptu Helenae: Einleitung, Edition, Übersetzung und Kommentar*. Franz Steiner Verlag.

Schetter, W. (1987). Dares und Dracontius über die Vorgeschichte des Trojanischen Krieges. *Hermes, 115*(2), 211–231.

Shalton, J.-A. (2016). The fall of Troy in Seneca's *Troades*. In M. Bacharova, D. Dutsch, & A. Suter (Eds.). *The fall of cities in the Mediterranean: Commemoration in literature, folksong, and liturgy* (pp. 183–211). Cambridge Univ. Press.

Simons, R. (2005). *Dracontius und der Mythos: Christliche Weltsicht und pagane Kultur in der ausgehenden Spätantike*. K. G. Saur.

Tizzoni, M. L. (2012). *The poems of Dracontius in their Vandalic and Visigothic context* (PhD Thesis, The Univ. of Leeds, Institute for Medieval Studies).

Wasyl, A. M. (2011). *Genres rediscovered: Studies in Latin miniature epic, love elegy, and epigram of the Romano-Barbaric age*. Jagiellonian Univ. Press.

Weber, B. (1995). *Der* Hylas *des Dracontius:* Romulea 2. B. G. Teubner.

Wolff, É. (Ed.) (1996). *Dracontius. Œuvres, Tome 4: Poèmes profanes VI–X; Fragments.* Les Belles Lettres.

Информация об авторе

Иван Михайлович Никольский
кандидат исторических наук,
доцент, кафедра всеобщей истории,
Институт общественных наук,
Российская академия народного
хозяйства и государственной службы
при Президенте Российской Федерации
Россия, 119571, Москва,
пр-т Вернадского, д. 82
✉ *ivannikolsky@gmail.com*

Information about the author

Ivan Mikhailovich Nikolsky
Cand. Sci. (History)
Assistant Professor, Department of World History, Institute of Social Sciences,
The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration
Russia, 119571, Moscow, Prospekt Vernadskogo, 82
✉ *ivannikolsky@gmail.com*

Г. С. Мурадян

https://orcid.org/0000-0001-6349-2389
✉ *gohar_muradyan@yahoo.com*
Институт древних рукописей им. Месропа Маштоца (Матенадаран)
(Армения, Ереван)

Древнеармянские грамматические комментарии

Аннотация. Древнеармянский перевод Дионисия Фракийского (вторая половина V в.) считается первым переводом грекофильской школы с ее буквалистским подходом к оригиналу и языком, полным неологизмов, искусственных грамматических форм и синтаксических конструкций. Этот перевод, в ходе которого было создано ядро армянской грамматической терминологии, положил начало изучению армянского языка. Приписывание армянскому несвойственных ему, заимствованных из греческого грамматических категорий и создание искусственных форм сочетаются в нем с отходом от оригинала в пользу описания реальных черт армянского. С VI по IX в. было написано пять толкований армянской версии Дионисия. В XI в. Григор Магистрос, а в XIII в. Ованнес Ерзнкаци составили свои компилятивные толкования, включив в них предыдущие пять. Кроме того, Григор Магистрос рассказал основанную на античных источниках биографию Гомера и пересказал гомеровские цитаты у Дионисия в более широком контексте. В дальнейшем еще пять толкователей грамматики Дионисия, Вардан Аревелци (XIII в.), Есаи Нчеци и Ованнес Цорцореци (оба жили в XIII–XIV вв.), Аракел Сюнеци (XIV–XV вв.) и Давид Зейтунци (конец XVI в.), составили свои толкования. В статье показано, как разные авторы, оставаясь на протяжении веков в русле той же традиции, пытались преодолеть описание армянского при помощи несвойственных ему грамматических категорий.

Ключевые слова: Дионисий Фракийский, Николай Адонц, перевод, грекофильская школа, неологизмы, термины, искусственные формы, комментарий, биография Гомера

Для цитирования: *Мурадян Г. С.* Древнеармянские грамматические комментарии // Шаги/Steps. Т. 12. № 1. 2026. С. 203–217. EDN: TIJNQB.

Поступило 11 сентября 2025 г.; принято 30 января 2026 г.

© Г. С. МУРАДЯН, 2026

Shagi / Steps. Vol. 12. No. 1. 2026
Articles

G. S. Muradyan

https://orcid.org/0000-0001-6349-2389
✉ *gohar_muradyan@yahoo.com*
Mesrop Mashtots Institute of Ancient Manuscripts
(Matenadaran)
(Armenia, Yerevan)

Old Armenian commentaries on grammar

Abstract: The Old Armenian translation of the *Ars grammatica* of Dionysius Thrax (second half of the 5th century) is considered the first translation of the Hellenistic school, with its literal rendering of the original and its language full of neologisms, artificial grammatical forms and syntactic constructions. This translation, in which the core of the Armenian grammatical terminology was created, initiated the study of the Armenian language. The translator combined the attribution of grammatical categories borrowed from Greek to Armenian, to which they are not characteristic, with the creation of artificial grammatical forms that deviate from the original and describe the real features of the Armenian language. In the period from the 6th to the 11th centuries five commentaries on Dionysius' grammatical work were written. In the 11th century Grigor Magistros and in the 13th century Yovhannēs Erznkats'i wrote their compilatory commentaries, incorporating the previous five into them. Grigor Magistros also retold Homer's biography based on classical sources and narrated the citations from Homer in a broader context. Later, five more commentators — Vardan Arewelts'i (13th c.), Esayi Nch'ets'i and Yovhannēs Tsortsorets'i (both lived in the 13th–14th centuries), Arak'el Siwnets'i (14th–15th centuries) and David Zeyt'unts'i (late 16th c.) — wrote commentaries on the grammar of Dionysius. The article shows how different authors, retaining over the centuries the same tradition, tried to overcome the description of Armenian by means of grammatical categories non-characteristic of it.

Keywords: Dionysius Thrax, Nikolas Adonts', translation, Hellenizing school, neologisms, terms, artificial forms, commentary, Homer's biography

To cite this article: Muradyan, G. S. (2026). Old Armenian commentaries on grammar. *Shagi / Steps*, *12*(1), 203–217. EDN: TIJNQB. (In Russian).

Received September 11, 2025; accepted January 30, 2026

© G. S. MURADYAN, 2026

EDN: TIJNQB

«Искусство грамматики» (Ars grammatica) Дионисия Фракийского, написанное во II в. до н. э.[1], первая дошедшая до нас грамматика греческого языка, была переведена на армянский, вероятно, во второй половине V в. Она считается первым переводом так называемой грекофильской школы в древнеармянской литературе [Manandean 1928: 210; Аревшатян 1973: 146][2]; это скорее не школа, а литературное течение. Грекофильские переводы отличаются крайним буквализмом; ядро переведенных текстов составляют школьные и философские сочинения. Их переводчики создали множество терминов, абстрактную лексику вообще, благодаря которой «армянский язык и сегодня способен выражать любое современное понятие» [Calzolari 1989: 124]. Следствием буквализма, «материального» или «рабского» перевода явился искусственный язык в сфере как лексики и синтаксиса, так даже и морфологии [Weitenberg 2001–2002; Muradyan 2012b; 2014; Tinti 2016].

Перевод «Искусства грамматики» Дионисия не только положил начало армянской грамматической литературе, но и создал основное ядро армянской грамматической терминологии [Muradyan 1971], используемой на протяжении веков и сегодня [Jahukyan 1954: 111]. Он также установил принципы создания неологизмов для обозначения научных и вообще абстрактных понятий [Аревшатян 1973: 156–158]. Так, многие грамматические термины и сам термин *k‘erakanut‘iwn*[3] ‘грамматика’ являются кальками с греческого, как и соответствующие латинские и русские[4] термины:

σύμ-φωνος — *bagh-a-dzayn* — *con-sonans* — *со-гласный*;
ἀριθμητικόν (ὄνομα), из ἀριθμός — *t‘uakan* (*anun*) ← *t‘iw* — *numerale* (nomen), из *numerus* — *числительное* (имя) ← *число*,
ἀντ-ωνυμία — *der-anunut‘iwn* — *pro-nomen* — *место-имение*;
ἐπί-ρρημα — *mak-bay* — *ad-verbium* — *на-речие*, — и мн. др.

В труде Дионисия нет обсуждения синтаксиса, так что соответствующая армянская терминология была создана под латинским влиянием в 40-е годы XIV в. в труде «О грамматике» Ованнеса Крнеци [Мурадян 2025a]. Правда, термины *ent‘akay* ‘подлежащее’ и *storogeal* ‘сказуемое’ существовали благодаря переведенным в VI в. логическим трактатам Аристотеля [Аревшатян 1973: 187; 2023: 130, 148]; это изначально логические термины. Вторая краткая главка Дионисия касается вопросов литературы, при пере-

[1] Впрочем, с середины прошлого века эта традиционная датировка стала оспариваться на том основании, что ссылок на этот грамматический труд нет до V в., однако папирусные находки позволяют утверждать, что следы знакомства с «Искусством грамматики» можно найти уже в текстах II в. [Pagani 2014].

[2] Йос Вайтемберг не согласен с этим мнением [Weitenberg 2000: 449].

[3] От глагола *k‘erel* ‘скрести, царапать’, как и первое значение греческого глагола γράφω, более известного в значении ‘писать’. Транслитерация армянских слов дается по: Library of Congress Armenian Romanization Table (URL: https://www.loc.gov/catdir/cpso/romanization/armenian.pdf).

[4] То, что «терминология русской грамматики является переводом греческих и латинских слов» [Данилов 1937], не меняет общей картины.

воде которой были скалькированы с греческого армянские термины для просодии (*aṛoganut‘iwn*), трагедии (*oghbergut‘iwn*), комедии (*katakergut‘iwn*), лирической поэзии (*k‘narakan k‘erdoghut‘iwn*) [Адонц 1915: 2].

В армянском переводе «Искусства грамматики» не только порядок слов и синтаксис копируют греческий оригинал, но и создано множество неологизмов (терминов и не только); переводчику не удалось избежать навязывания армянскому греческой грамматики, например, он ввел несвойственные ему фонетические особенности и грамматические категории (краткие и долгие гласные, краткие и долгие слоги, грамматический род, двойственное число [Адонц 1915: 5, 9–10, 13, 17; Jahukyan 1954: 99–101]), составил целые парадигмы несуществующих в армянском глагольных времен [Адонц 1915: 45–56] и т.д. С другой стороны, переводчик пытался отразить некоторые реальные особенности армянского, например, вместо 24 букв алфавита говорит о 36 [Там же: 4], вместо 28 предлогов — о 50 [Там же: 30], причисляя к ним не только предлоги, но и приставки, большинство которых — новосозданные приставки, соответствующие греческим ἀντι-, συν-, περι-, προσ- и др. и являющиеся наиболее видимыми особенностями языка грекофильских переводов. Вместо конечных букв греческого множественного числа ι, ς, α, η названы две: *a* и *k‘* [Там же: 9] и т. д. Наибольшая степень свободы наблюдается в примерах, иллюстрирующих грамматическую теорию: так, Сократ и Платон оригинала заменены на апостола Павла и евангелиста Марка, герои Илиады Ахилл, Аякс, Парис — на известные фигуры из Библии: Давида, Иоанна Крестителя и др. или из истории Армении [Lamberterie 2023], а вместо Солона в переводе — Корюн[5] [Адонц 1915: 43].

В 1915 г. Николай Адонц опубликовал критическое издание перевода Дионисия с исследованием, которое явилось его докторской диссертацией в Петроградском университете. Книга содержит также серию армянских комментариев на этот труд с VI по XI в. Он воссоздал текст первых пяти толкователей — Давида, анонимного автора, Мовсеса (эти три комментария, вероятно написаны в VI–VII вв.), Степаноса Сюникского (VIII в.) и Амама Аревелци (IX в.), собрав их из двух компилятивных комментариев, Григора Магистроса (XI в.) и Ованнеса Ерзнкаци (XIII в.)[6], в которых за леммами из текста Дионисия следуют выдержки из вышеназванных комментариев и их собственные наблюдения [Адонц 1915][7]. Пятый комментарий, Амама Аревелци, был использован только во второй компиляции.

[5] Так звали ученика Месропа Маштоца и автора одного из самых ранних оригинальных памятников на армянском языке, «Жития Маштоца». Есть русский перевод этого труда [Корюн 1962].

[6] Из этих двух издание содержит комментарий Григора Магистроса (только те его части, которые остались после извлечения из них текстов предыдущих комментаторов [Адонц 1915: 223–249]), а другой труд был издан позднее [Khacheryan 1983].

[7] Параллельные армянский и греческий тексты Дионисия и тексты комментаторов переизданы фототипическим способом с армянским переводом исследования Ольги Вардазарян в собрании сочинений Николая Адонца [Adonts‘ 2008: ix–clxxxiii, 1–305].

В дальнейшем видный лингвист Геворг Джаукян нашел самостоятельный текст Давида в трех рукописях, хранящихся в Матенадаране, и опубликовал его [Jahukyan 1956]; интересно, что он довольно близок тексту, извлеченному Адонцем из двух компиляций.

Кроме лемм из Дионисия и пояснений к ним большинство комментариев содержат введения, освещающие общие взгляды авторов на грамматику.

Комментируя Дионисия, названные и более поздние авторы старались постепенно, шаг за шагом отражать все больше реальных черт армянского. Это было нелегкой задачей, поскольку такой традиции не существовало, они сами ее создавали.

Толкователь Давид

Комментатора Давида Адонц называет самым интересным, замечая, что последующие авторы были более или менее с ним знакомы [Adonts' 2008: cxvi]. В подробном анализе этого комментария он показывает, что Давид в некоторых случаях пользовался греческими комментариями, даже переводил отдельные куски из них. У Давида есть намек на миф о Дафне и Аполлоне [Адонц 1915: 92]; объясняя, что такое рапсодия, он повторяет объяснение Дионисия: «Она называется рапсодией, так как те, кто пели поэмы Гомера, были опоясаны лавровой розгой» (имя Дафны по-гречески означает лавр), и добавляет: «...рапсодия, согласно грекам, называется песней с розгой[8], так как лавровой розгой, которую, как рассказывают, земля вырастила вместо ушедшей в нее девы, когда Аполлон преследовал ее, пели поэмы Гомера ‹...› и было произведено разделение, для более легкого обучения юношей, на две части: "Илиаду" и "Одиссею", и на 24 главы...» [Адонц 1915: 92].

С другой стороны, говоря о трех родах, Давид замечает, что они полностью присутствуют в греческом («ромейском») [Jahukyan 1956: 255]; это означает, что их отсутствие в армянском ощущается как факт. Вместо трех чисел глагола Давид упоминает два: единственное и множественное, опустив двойственное [Ibid.: 260]. Говоря о падежах местоимений, он пишет:

[8] Неологизм со значением «песня с розгой» является калькой греческого ῥαβδῳδία из текста «Искусства грамматики»: εἴρηται δὲ ῥαψῳδία † οἱονεὶ ῥαβδῳδία τις οὖσα, ἀπὸ τοῦ δαφνίνῃ ῥάβδῳ περιερχομένους ᾄδειν τὰ Ὁμήρου ποιήματα [Uhlig 1883: 8, § 4–6] («А называется она рапсодией, как бы песней с розгой, из-за того, что поэмы Гомера распевают подпоясавшись лавровой веткой»). В армянском переводе οἱονεὶ ῥαβδῳδία τις οὖσα («как бы песней с розгой») не имеет эквивалента, вместо него другое объяснение: *i hagneloy karkatun bans* (= *ἀπὸ τοῦ ῥάπτειν ῥαπτοὺς λόγους) — «из-за латания заплатанных слов» [Адонц 1915: 4, § 6–7]. Однако толкователь Давид как будто знаком не с оригиналом Дионисия, а с комментарием Мелампода: «οἱονεὶ ῥαβδῳδία τις οὖσα» τουτέστι ἡ ἐπὶ ῥάβδῳ ᾠδή· οἱ γὰρ μεθ' Ὅμηρον τὰ αὐτοῦ ποιήματα περιερχομένοι ᾖδον, ῥάβδον δαφνίνην κατέχοντες, σύμβολον Ἀπολλωνιακόν («"как бы песней с розгой", то есть песня в честь розги, так как последователи Гомера распевали его поэмы, держа лавровую розгу, символ Аполлона») [Hilgard 1901: 28].

«они присутствуют (здесь) более полно, чем в именах» [Ibid.: 261] (так Дионисий называл существительные, а прилагательные и числительные — их разновидностями); это намек на то, что родительный и дательный падежи армянских существительных совпадают по форме, а местоимения имеют для них особые формы.

Анонимный толкователь

Он писал, вероятно, ненамного позднее Давида и упоминает пять дифтонгов, так же как и переводчик Дионисия [Адонц 1915: 5] (в греческом оригинале их шесть), добавляя, что «такова ситуация в армянском» [Там же: 132]. Относительно «двойных согласных» он вслед за механическим переводом [Там же: 8] характеристики греческой ζ (ζ ἐκ τοῦ ς καὶ δ) пишет: «*z* состоит из *s* и *d*», но затем добавляет: «*z* двойная не в армянском, а в греческом» [Там же: 134]. В разделе «О предложении» его пример — «Давид рассказал о войне мидян с армянами» [Там же: 138]. В том месте, где Дионисий приводит в качестве примеров омонимов имена Аякса Теламонида и Аякса сына Ойлея, а переводчик заменяет их на новозаветные имена Иоанна сына Захарии и Иоанна сына Зеведея [Там же: 19], наш комментатор заменил последние на имена Тиграна Ервандяна (= Оронтида) и Тиграна Арташесида [Там же: 144]. Видимо, автор был знаком с «Историей Армении» отца армянской истории Мовсеса Хоренаци, так как в главах 1.23–31, 2.14–19 данного труда рассказывается об этих исторических личностях [Мовсес Хоренаци 1990: 38–46, 73–77]. Раздел о различных спряжениях глагола, зависящих от конечной согласной или гласной основы настоящего времени, переводчик передал дословно [Адонц 1915: 24–26], а анонимный комментатор заметил, что это не соответствует «нашему языку» [Там же: 149]. Его примеры спряжения отражают реальные глагольные формы [Там же: 146] вместо парадигм искусственных временных форм в приложении к переводу Дионисия [Там же: 45–56]. Двойственное число он характеризует как нечто свойственное не (армянскому) языку, а «богатству афинян и их поэтов» [Там же: 142].

Анонимный комментатор первым отметил фонетические различия между армянскими диалектами [Адонц 1915: 149].

Толкователь Мовсес Кердох

Говоря о конечных буквах слов, Мовсес Кердох замечает, что в греческом они показывают род[9], а в армянском иначе [Адонц 1915: 167]. Он пишет, что у имени существует шесть падежей, но в армянском их на один меньше, так как именительный — это не падеж, а неизменная форма имени, не имеющая окончаний (как и обстоит на самом деле), и называет его

[9] Это мысль из Дионисия [Адонц 1915: 8–9].

логическим термином *goyats‘ut‘iwn* ‘субстанция’. Замечены и другие случаи интереса Мовсеса к философии Платона и Аристотеля [Jahukyan 1954: 168]. В разделе об артикле он говорит, что «в другом языке (конечно, имея в виду греческий. — *Г. М.*) он имеет много форм, а в нашем языке их мало» [Адонц 1915: 175].

Толкователь Степанос Сюнеци

Следующий комментатор, труд которого Адонц восстановил из двух компиляций, — Степанос Сюнеци (685–735). Если о личности и точном времени жизни трех предыдущих комментаторов лишь строятся догадки, то Степанос — известный автор VIII в., епископ армянской провинции Сюник. Он перевел с греческого трактат Немесия Эмесского «О природе человека», а также весь Ареопагитский корпус, написал комментарии к библейским книгам, богословские и другие труды.

В предисловии он пишет, что до Гомера многие пытались установить «орфоэпию» (видимо, правильное использование языка), но не было письма, и им не удалось это сделать. Но позднее они изобрели письмо и сначала использовали таблички, а затем пергамен (комментатор употребляет заимствованное из греческого слово *k‘artēs*). Он добавляет, что вначале письмо было изобретено халдеями, затем греками, а потом остальными [Адонц 1915: 183–184]. Степанос также приписывает изобретение придыхания и ударения (может быть, их знаков?) Гомеру [Там же: 186]. Комментируя вторую характеристику грамматики у Дионисия как «разъяснение в соответствии с поэтическими фигурами» [Там же: 1], он упоминает мифы и приводит пример:

> А теперь — о во всех отношениях неуместной и необоснованной лжи, которая не годна даже для того, чтобы слушать ее, как, например, о том, что дочь Солнца Пасифая возгорелась страстью к быку, или как Акрисий держал Данаю в железном гинекее (точнее — в помещении для девственниц. — *Г. М.*) [Там же: 186].

Эти два примера из греческой мифологии дословно повторили не только оба компилятора, Григор Магистрос и Ованнес Ерзнкаци, но и их последователи (см. ниже). Степанос цитирует отрывок из армянского перевода трактата Аристотеля «Об истолковании» [Там же: 189], вероятно, переведенного в VI в. (см. выше). Если в разделе «О местоимении» и Дионисий, и предыдущие комментаторы приводят примеры только личных и притяжательных местоимений [Там же: 29, 151, 175–176], то Степанос добавляет к ним указательные [Там же: 215][10]. Еще одним его новшеством является то, что он не довольствуется примерами из перевода Дионисия, а добавляет к ним много других.

[10] Во всех указанных пассажах нет названий видов, лишь в переводе Дионисия вслед за греческим оригиналом создан термин для притяжательных: *stats‘akank‘* = κτητικαί.

Раздел Дионисия «Об ударении», где рассматриваются острое (*shesht*), тупое ударение (*but‘*) и циркумфлекс (*paroyk*), крайне искусственен для армянского с его силовым ударением [Адонц 1915: 3]. Степанос останавливается на этом вопросе более подробно; он считает самым интересным моментом то, что ударения передают разную интонацию:

> Голос повышается (видимо, речь об остром ударении. — *Г. М.*) при жалобе, при устрашении, при команде, при оскорблении, при увещании или похвале ‹...› Голос становится облеченным (циркумфлексом. — *Г. М.*) при мольбе, при утешении, или при лести, или при умилении, или при скорби, или при стенании [Там же: 195–196][11].

Говоря о *супер-составных* (παρασύνθετα) именах, наш автор приводит примеры из других языков, персидского и албанского (речь о Кавказской Албании) [Адонц 1915: 205]. Он также утверждает, что знание языков соседних стран полезно для этимологии [Там же: 187], и считает, что важно знать диалекты дальних провинций, упоминая диалекты Сюника и Арцаха[12], в отличие от языка центра и столицы. Это первая попытка классификации армянских диалектов.

Толкователь Хамам Аревелци

Его эпитет означает «Восточный»; он жил во второй половине IX в., был князем. Его комментарий грамматики Дионисия характеризуется как аллегорический [Jahukyan 1954: 199]. Он объясняет некоторые грамматические категории, особенно те, что несвойственны армянскому, как аллегорические проявления библейских эпизодов. Так, говоря о прошедших временах глагола, он пишет:

> Если хочешь принять парадигмы четырех различных времен в соответствии с Писанием, имперфект — это события во время Адама, в век Ноя и время Фалека и Авраама. Перфект — когда чудеса были совершены через Моисея, закон и пророков. Плюсквамперфект — конец закона и вступление в силу благодати, начавшейся с рождением Христа ‹...› Аорист — второе пришествие Христа [Адонц 1915: 262].

Хамам объясняет некоторые грамматические понятия как намеки на нравоучение.

В тексте Дионисия есть фраза: «элегии читаем звонко» (ἀναγνῶμεν τὰ δὲ ἐλεγεῖα λιγυρῶς, а в армянском переводе она звучит иначе: «надгробные

[11] Острое ударение и знак, очень похожий на циркумфлекс, употребляются как диакритические интонационные знаки (нечто сравнимое с восклицательным знаком) и в средневековых рукописях, и в современном армянском, а знак тупого ударения превратился в знак препинания, что-то вроде более легкой запятой.

[12] Историческое название Нагорного Карабаха.

[речи] читаем громко» [Адонц 1915: 2]; Хамам иллюстрирует эту мысль на примерах Арташеса и Дария [Там же: 253]. Арташес — судя по всему, царь Армении Арташес II (I в. до н. э), чьи похороны с медными трубами и плакальщицами подробно описал в своей «Истории» Мовсес Хоренаци (гл. 2.60 [Мовсес Хоренаци 1990: 109]), а похороны персидского царя Дария III описаны в «Романе об Александре», переведенном на армянский, вероятно, в середине или во второй половине V в. [Pseudo-Callisthenes 2025: 221]. Эту информацию повторили в дальнейшем авторы компилятивных комментариев [Khacheryan 1983: 128; Khacheryan 1984: 143].

Толкователь Григор Магистрос и его последователи

Григор — одна из наиболее блистательных светских фигур средневековой Армении (ок. 990–1058), представитель княжеского рода, выдающийся политический и военный деятель Армении и Византийской империи, богослов и философ, писатель и переводчик, основатель школы. Кроме сборника около 80 писем и стихотворений, он написал грамматический комментарий, вероятно в конце 40-х годов XI в., включив в него вышеназванные труды Давида, Анонима, Мовсеса, и Степаноса и добавив к ним собственные наблюдения. В его комментарий включена биография Гомера, которая, с учетом некоторых неточностей и искаженных имен, соответствует античным биографиям:

> Гомер был сыном Меламподa, т. е. черноногого, и матери Евмитии из семьи Хомнисиоса. Они были авторами песен, певцами и поэтами. Он был родом из города Смирны, где жили греки. Была река Мелес, и Гомера называли Мелетогенетом. Когда жители Смирны вели войну с Карфагеном и Гомер был юношей, он сказал смирнянам: «Я хочу огомериться, то есть предсказывать для вас будущее». И, поселившись в доме Кикоса и ослепнув, так как случилась злосчастная болезнь, из-за этого качества он был назван Гомером, поскольку «Гомер» переводится как «слепота» [Muradyan 2012a: 388][13].

По всей вероятности, Григор был знаком с какой-то версией биографии Гомера. Можно указать на следующие параллели. В «Жизнеописании Гомера» из словаря «Суда» (Sudae vita) перечисляются несколько имен родителей Гомера, среди них — *Меланопос*, к которому может восходить *Мелампод* Григора, и мать Евметис [Allen 1969: 11–12, 13] (ср. Евмитию Григора). Здесь также говорится, что Гомер родился в Смирне у реки Мелет и назывался Мелетогенетом и что он был назван Гомером, так как, когда смирняне начали войну против Колофона, они отдали его в заложники (ὅμηρος — ‘заложник’), или потому что он давал смирнянам советы

[13] Последующие авторы повторили эту историю [Khacheryan 1983: 94–95; 1984: 117–118].

относительно войны [Allen 1969: 14–28] (ср. у Григора «предсказывать для вас будущее», 25–28). В «Жизнеописании Гомера» Прокла (Vita Proculea) читаем, что он был отдан в заложники жителям Хиоса (ср. у Григора «поселившись в доме Кикоса») и что «жители Этолии называют слепых гомерами» [Allen 1969: 17–21].

Эту краткую биографию повторили за Григором Ованнес Ерзнкаци в XIII в. и Ованнес Цорцореци в XIV в., которые также включили в нее отрывок из армянского перевода «Романа об Александре»:

> Когда Александр прибыл в Илион во Фригии и увидел реку Скамандр, куда прыгал Ахилл, которая не была шириной в пять локтей, и щит Аякса из семи воловьих шкур, который был большим и великолепным, как об этом поведал Гомер, он сказал: «Вы оба блаженны, так как имели такого вестника, как Гомер, так как вы возвеличены в его поэмах. Но в видимых доказательствах вы не достойны того, что он написал». Тогда к нему подошел некий поэт и сказал: «Мы напишем о твоих деяниях лучше, чем Гомер». Александр сказал: «Я предпочитаю быть Терситом в истории Гомера, чем Ахиллом в вашей» [Pseudo-Callisthenes 2025: 146–147].

Другой комментатор XIV в., Есаи Нчеци, также повторил биографию Гомера и добавил кратко, что поэзия Гомера удивила Александра [Khacheryan 1966: 58–59].

В труде Дионисия есть стих из «Илиады» Гомера: «писать (γράψαι) у древних значило царапать (ξύσαι), как у Гомера: “Как же гордишься уж тем, что ступню мне ноги оцарапал”» [Адонц 1915: 4][14]. Григор Магистрос распространил этот отрывок:

> Вступив в бой, троянец Парис поразил Диомеда в ступню. Тот сказал, вытаскивая ее: «Стрелы, выпущенные девочками, не вредят». Затем [Парис] ответил: «Теперь, после того как я написал на пятке твоей ноги, ты зря хвалишься»; поэтому это называется «писанием» [Muradyan 2012a: 418].

Можно заключить, что Григор читал поэмы Гомера или каким-то образом был знаком с их содержанием. В древности они не были переведены на армянский, лишь в XIX в. венецианские Мхитаристы перевели их на классический древнеармянский. Григор с Гомером знаком, однако в его выдержке есть ошибка (она могла возникнуть и в процессе трансмиссии текста): разные части речи Диомеда переданы как диалог между ним и Парисом. Этот искаженный комментарий повторили в дальнейшем комментаторы Вардан Аревелци, Ованнес Ерзнкаци, Ованнес Цорцореци, Аракел Сюнеци и Давид Зейтунци.

[14] νῦν δέ μ᾽ ἐπιγράψας ταρσὸν ποδὸς εὔχεαι αὖτως (Hom. *Il.* XI.388).

Григор Магистрос и те же последующие толкователи прокомментировали еще три места из «Илиады» в более широком контексте, чем они приведены у Дионисия.

Комментарий Григора содержит интересные сведения об арабской науке и философии, например, о том, что арабы перевели с греческого медицинские труды, затем взялись за грамматику, риторику и философию. По его мнению, причина подъема арабской науки и искусства — наличие независимого государства, богатство и царское покровительство [Muradyan 2012a: 411].

Григор не только приводит языковые факты, но и пытается объяснять их. Он пишет, что рапсодия в его время стала более совершенной, чем греческая, так как армяне научились у арабов использовать рифму [Muradyan 2012a: 410–411]. Его этимологии довольно реалистичны. Он упоминает ряд слов, заимствованных из греческого, грузинского и персидского, а также слова этих языков, взятые из армянского [Ibid.: 398–399]. Он обращает внимание на слова, общие в разных языках, и на фонетические и грамматические различия между языками [Ibid.: 419–420].

Грамматика Григора служила учебником полтора столетия. В XIII в. его заменила компиляция Ованнеса Ерзнкаци, которая полностью включила его в себя наряду с другими источниками. В этой второй компиляции имена пяти ранних комментаторов написаны на полях, напротив выдержек из них, что и помогло Адонцу в 1915 г. восстановить эти тексты.

После Ованнеса Ерзнкаци компилятивные толкования грамматики составляли Вардан Аревелци (XIII в.), Есаи Нчеци и Ованнес Цорцореци (оба жили в XIII–XIV вв.), Аракел Сюнеци (XIV–XV вв.) и Давид Зейтунци (конец XVI в., он возглавлял армянскую школу во Львове). Значительная часть их текстов восходит к первым двум компиляциям Григора Магистроса и Ованнеса Ерзнкаци, но каждый также содержит оригинальные мысли и подходы.

Например, книга Вардана — учебник, простой и удобный для обучения. Его стиль отличен от стиля предшественников; он проще, язык содержит элементы живого среднеармянского. Вардан первым прокомментировал систему спряжения, и, в отличие от других, его комментарий охватывает весь текст Дионисия. По мнению Мелконяна, издавшего критический текст последнего комментария, первые пять комментариев не сохранились как самостоятельные тексты (правда, текст Давида сохранился и был обнаружен позднее, см. выше), так как не были достаточно практичными учебниками [Melk‘onyan 1981: 22].

Ованнес Цорцореци во многом повторяет Ованнеса Ерзнкаци, но добавляет беспрецедентную вещь, — парадигму спряжения, содержащую среднеармянские глагольные формы. Его высказывание об особом характере армянского языка стоит процитировать:

> Следует знать, что в греческом и арабском есть единственное, двойственное и множественное числа, как он (т. е. Дионисий. — *Г. М.*) показал на примере: *Petros*, *Petru*[15], *Petrosk'*, но в армянском и латинском (Ованнес Цорпореци называет его римским. — *Г. М.*) только два, единственное и множественное ‹...› у нас абсолютно нет двойственного, поэтому не стоит насиловать [язык] и придумывать несуществующее, подавая пример глупости и, будучи бедными, изображать богатство [Khacheryan 1984: 211–212].

Аракел Сюнеци и Давид Зейтунци написали свои комментарии в форме вопросов (леммы из армянской версии Дионисия) и ответов, в которых комментируются эти леммы.

Давид Зейтунци — первый армянский автор, который пишет о переносе слов. Кроме того, его комментарий очень богат примерами. Некоторые объяснения даются на кыпчакском языке[16].

Такова вкратце общая картина средневековых армянских комментариев «Искусства грамматики» Дионисия Фракийского. На основе перевода данного труда в V в. эти комментарии в течение веков развивали и оттачивали армянскую грамматическую теорию, прежде чем в XVII–XVIII вв. была написана серия «латинизирующих» грамматических трудов [Muradyan 2025b: 239].

Источники

Адонц 1915 — Дионисий Фракийский и армянские толкователи / Изд. и исслед. Н. Адонц. Пг.: Тип. Имп. Акад. наук, 1915.

Аревшатян 2023 — *Аревшатян С.* Избранные переводы с древнеармянского / [Изд. подгот. Г. Мурадян]. Ереван: Матенадаран, 2023.

Корюн 1962 — *Корюн*. Житие Маштоца / Пер. Ш. В. Смбатяна и К. А. Мелик-Оганджаняна; Коммент. Ш. В. Смбатяна. Ереван: Айпетрат, 1962.

Мовсес Хоренаци 1990 — *Мовсес Хоренаци*. История Армении / Пер. с др.-арм., введ. и примеч. Г. Саркисяна. Ереван: Айастан, 1990.

Adonts' 2008 — *Adonts' N.* Erker hing hatorov, G — Hayerenagitakan Usumnasirut'yunner [Works: In 5 vols. Vol. 3: Armenological studies]. Yerevan: Yerevani hamalsarani hratarakchit'yun, 2008. (In Armenian).

Allen 1969 — Homeri opera / Recognovit brevique adnotatione critica instruxit T. W. Allen. T. 5: Hymnos Cyclum fragmenta Margiten Batrachomyomachiam Vitas continens. Oxonii: E typographeo Clarendoneano, 1969.

[15] Эта искусственная форма как бы иллюстрирует двойственное число, в то время как следующая за ней форма — реальная.

[16] Кыпчаки — тюркоязычный народ, обитавший в разных местностях, в частности, в Крыму; на их языке говорили и члены армянской общины Крыма. Когда последние в конце XIII в. переместились на границу современных Украины и Польши и обосновались во Львове и Каменец-Подольске (современный Каменец-Подольский), они привезли с собой и кыпчакский язык, на котором говорили и писали (армянскими буквами). Существует целая армяно-кыпчакская литература, созданная в XVI–XVII вв. [Дашкевич 1983; Гаркавец 2017; Stepanian 2007: 338–339].

Jahukyan 1956 — Dawt‘i k‘erakanakan ashkhatut‘yan norahayt amboghjakan tek‘stě [The newfound complete text of David’s grammatical work”] / Ed. by G. Jahukyan // Banber Matenadarani. No. 3. 1956. P. 241–264. (In Armenian).

Hilgard 1901 — Scholia in Dionysii Thracis Artem grammaticam / Rec. et apparatum criticum indicesque adiecit A. Hilgard. Lipsiae: In aedibus B. G. Teubneri, 1901.

Khacheryan 1966 — *Esayi Nch‘ets‘i*. Verlutsut‘iwn k‘erakanut‘ean [Commentary on grammar] / Ed. by L. Khacheryan. Yerevan: HH GAA hratarakchut‘yun, 1966. (In Armenian).

Khacheryan 1983 — *Yovhannēs Erznkats‘i*. Havak‘umn meknut‘ean k‘erakani [Compilation of commentaries on grammar] / Ed. by L. Khacheryan. Glendale, CA: Alco Printing Co, 1983. (In Armenian).

Khacheryan 1984 — *Yovhannēs Tsortsorets‘i*. Hamaṙawt tesut‘iwn k‘erakani [Concise survey of grammar] / Ed. by L. Khacheryan. Glendale, CA: Alco Printing Co, 1983. (In Armenian).

Melk‘onyan 1981 — *Davit Zeyt‘unts‘i*. Meknut‘iwn k‘erakani [Commentary on grammar / Ed. by E. K. Melk‘onyan. Yerevan: HH GAA hratarakchut‘yun, 1981. (In Armenian).

Muradyan 2012a — *Grigor Magistros*. Meknut‘iwn k‘erakanin [Commentary on grammar] / Ed. by G. Muradyan // Matenagirk‘ Hayots‘, ZHZ dar [Medieval Armenian authors, 5th century. Vol. 16]. Yerevan: Matenadaran, 2012. P. 386–481. (In Armenian).

Pseudo-Callisthenes 2025 — *Pseudo-Callisthenes*. Patmut‘iwn Metsin Alek‘sandri Makedonats‘woy [History of Alexander the Great of Macedon] / Ed. by G. Muradyan, A. Topchyan. Yerevan: Matenadaran, 2025. (In Armenian).

Uhlig 1883 *Dionysius Thrax*. Dionysii Thracis Ars grammatica quales exemplaria vetustissima exhibent... / Ed. G. Uhlig. Lipsiae: In aedibus B. G. Teubneri, 1883.

Литература

Аревшатян 1973 — *Аревшатян С. С.* Формирование философской науки в древней Армении (V–VI вв.). Ереван: Изд-во АН АрмССР, 1973.

Гаркавец 2017 — *Гаркавец А. Н.* Кыпчакское письменное наследие. Т. 1: Армянописьменные памятники, хранящиеся в Австрии. Ч. 1. Алматы: Баур, 2017.

Данилов 1937 — *Данилов В. В.* Этимология грамматических терминов // Русский язык в школе. 1937. № 4. С. 57–67.

Дашкевич 1983 — *Дашкевич Я. Р.* (1983). Армяно-кыпчакский язык. Этапы истории // Вопросы языкознания. 1983. № 1. С. 91–107.

Мурадян 2025а — *Мурадян Г. С.* Армянская грамматика Ованнеса Крнеци († 1347) и ее латинские источники // Вопросы языкознания. 2025. № 3. С. 130–144. https://doi.org/10.31857/0373-658X.2025.3.130-144.

Calzolari 1989 — *Calzolari V.* L’école hellenisante. Les circonstances // Ages et usages de la langue arménienne / Sous la dir. de M. Nichanian. Paris: Entente, 1989. P. 110–130.

Jahukyan 1954 — *Jahukyan G.* K‘erakanakan ew ughghagrakan ashkhatut‘yunnerě mijnadaryan Hayastanum [Grammatical and orthographical works in ancient and medieval Armenia]. Yerevan: Yerevani hamalsarani hratarakchut‘yun, 1954. (In Armenian).

Lamberterie 2023 — *Lamberterie Ch. de.* De la Grèce à l’Arménie, et d’Homère à la Bible: Transpositions culturelles dans la version arménienne de la grammaire de Denys de Thrace // Armenia through the lens of time: Multidisciplinary studies in honour of Theo Maarten van Lint / Ed. by F. Alpi, R. Meyer, I. Tinti, D. Zakarian, E. Bonfiglio. Leiden: Brill, 2023. P. 161–184.

Manandean 1928 — *Manandean Y.* Yunaban dprots‘ě ew nra zargats‘man shrjannerě [The Hellenizing school and the periods of its development]. Vienna: Mkhit‘arean tparan. (In Armenian).

Muradyan 1971 — *Muradyan A.* Hunaban dprots‘ĕ ew nra derĕ hay k‘erakanakan terminabanut‘yan steghtsman gortsum [The Hellenizing school and its role in the creation of the Armenian grammatical terminology]. Yerevan: HH GAA hratarakchut‘yun, 1971. (In Armenian).

Muradyan 2012b — *Muradyan G.* Grecisms in ancient Armenian. Leuven; Paris; Dudley, MA: Peeters, 2012.

Muradyan 2014 — *Muradyan G.* The Hellenizing school // Armenian philology in the modern era, from manuscript to digital text / Ed. by V. Calzolari, M. Stone. Leiden: Brill, 2014. P. 321–348.

Muradyan 2025b — *Muradyan G.* Fourteenth-century developments in Armenian grammatical theory through borrowing and translation: Contexts and models of Yovhannes K‘ṙnets‘i’s grammar book // Hungarian Historical Review. Vol. 14. No. 2. 2025. P. 214–246.

Pagani 2014 — *Pagani L.* La *Techne grammatike* e la documentazione papiracea // Rivista di filologia e di istruzione classica. Vol. 142. Fasc. 1. 2014. P. 205–217.

Stepanian, H. (2007). Des langues orientales écrites en caractères arméniens: Le tatar et le kiptchak // Arménie: La magie de l’écrit / Dir. par C. Mutafian. Paris: Somogy Editions d’art, 2007. P. 337–339.

Tinti 2016 — *Tinti I.* Problematizing the Greek influence on Armenian texts // Rhesis: International Journal of Linguistics, Philology and Literature. Vol. 7. No. 1. 2016. P. 28–43.

Weitenberg 2000 — *Weitenberg J.* Greek influence in early Armenian linguistics // History of the language sciences: An International handbook on the evolution of the study of language from the beginnings to the present. Vol. 1 / Ed. by S. Auroux et al. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2000. P. 447–450.

Weitenberg 2001–2002 — *Weitenberg J.* Hellenophile syntactic elements in Armenian texts // Slovo. No. 26–27: Actes du Sixième Colloque international de Linguistique arménienne (INALCO — Académie des Inscriptions et Belles-Lettres — 5–9 juillet 1999) / Sous la dir. de A. Donabedian, A. Ouzounian. 2001–2002. P. 64–72.

References

Arevshatian, S. S. (1973). Formirovanie filosofskoi nauki v drevnei Armenii (V–VI vv.) [The formation of philosophical science in ancient Armenia (V–VI cc.)]. Izdatel’stvo AN ArmSSR. (In Russian).

Calzolari, V. (1989). L’école hellenisante. Les circonstances. In M. Nichanian (Ed.). *Ages et usages de la langue arménienne* (pp. 110–130). Entente.

Danilov, V. V. (1937). Etimologiia grammaticheskikh terminov [Etymology of grammatical terms]. *Russkii iazyk v shkole, 1937*(4), 57–67. (In Russian).

Dashkevich, Ia. R. (1983). Armiano-kypchakskii iazyk. Etapy istorii [The Armenian-Qypchaq language. Stages of history]. *Voprosy jazykoznanija, 1983*(1), 91–107. (In Russian).

Garkavets, A. N. (2017). *Kypchakspoe pis’mennoe nasledie* [Qypchaq written heritage]*, Vol. 1: Armianopis’mennye pamiatniki, khraniashchiesia v Avstrii* [Monuments in Armenian script stored in Austria] (Pt. 1). Bauer. (In Russian).

Jahukyan, G. (1954). *K‘erakanakan ew ughghagrakan ashkhatut‘yunnerĕ mijnadaryan Hayastanum* [Grammatical and orthographical works in ancient and medieval Armenia]. Yerevani hamalsarani hratarakchut‘yun. (In Armenian).

Lamberterie, Ch. de. (2023). De la Grèce à l’Arménie, et d’Homère à la Bible: Transpositions culturelles dans la version arménienne de la grammaire de Denys de Thrace. In F. Alpi, R. Meyer, I. Tinti, D. Zakarian, & E. Bonfiglio (Eds.). *Armenia through the Lens of Time, Multidisciplinary Studies in Honour of Theo Maarten van Lint* (pp. 161–184). Brill.

Manandean, Y. (1928). *Yunaban dprots‘ĕ ew nra zargats‘man shrjannerĕ* [The Hellenizing school and the periods of its development]. [Vienna:] Mkhit‘arean tparan. (In Armenian).

Muradyan, A. (1971). *Hunaban dprots‘ĕ ew nra derĕ hay k‘erakanakan terminabanut‘yan steghtsman gortsum* [The Hellenizing school and its role in the creation of the Armenian grammatical terminology]. HH GAA hratarakchut‘yun. (In Armenian).

Muradyan, G. (2012). *Grecisms in ancient Armenian*. Peeters.

Muradyan, G. (2014). The Hellenizing school. In *Armenian philology in the modern era, from manuscript to digital text* (V. Calzolari & M. Stone, Eds.) (pp. 321–348). Brill.

Muradyan, G. S. (2025a). Armianskaia grammatika Ovannesa Krnetsi († 1347) i ee latinskie istochniki [The Armenian grammar of Yovhannēs K‘ṙnec‘i († 1347) and its Latin sources]. *Voprosy jazykoznanija, 2025*(3), 130–144. https://doi.org/10.31857/0373-658X.2025.3.130-144. (In Russian).

Muradyan, G. (2025b). Fourteenth-century developments in Armenian grammatical theory through borrowing and translation: Contexts and models of Yovhannes K‘ṛnets‘i’s grammar book. *Hungarian Historical Review 14*(2), 214–246.

Pagani, L. (2014). La *Techne grammatike* e la documentazione papiracea. *Rivista di filologia e di istruzione classica, 142*(1), 205–217.

Stepanian, H. (2007). Des langues orientales écrites en caractères arméniens: Le tatar et le kiptchak. In C. Mutafian (Ed.). *Arménie: La magie de l’écrit* (pp. 337–339). Somogy editions d’art.

Tinti, I. (2016). Problematizing the Greek influence on Armenian texts. *Rhesis: International Journal of Linguistics, Philology and Literature*, *7*(1), 28–43.

Weitenberg, J. (2000). Greek influence in early Armenian linguistics. In S. Auroux et al. (Eds.). *History of the language sciences: An international handbook on the evolution of the study of language from the beginnings to the present* (Vol. 1, pp. 447–450). Walter de Gruyter.

Weitenberg, J. (2001–2002). Hellenophile syntactic elements in Armenian texts. *Slovo*, *26–27*, 64–72.

Информация об авторе

Гоар Саркисовна Мурадян
доктор филологических наук
старший научный сотрудник, зав. отделом переводной литературы,
Институт древних рукописей им. Месропа Маштоца (Матенадаран)
Республика Армения, 0009, Ереван, пр-т Маштоца, 53
✉ *gohar_muradyan@yahoo.com*

Information about the author

Gohar Sarkisovna Muradyan
Dr. Sci. (Philology)
Senior Researcher, Head of the Department of Translated Literature,
Mesrop Mashtots Institute of Ancient Manuscripts (Matenadaran)
Republic of Armenia, 0009, Yerevan, Mashtots Ave., 53
✉ *gohar_muradyan@yahoo.com*

Shagi / Steps. Vol. 12. No. 1. 2026
Articles

A. S. Topchyan

https://orcid.org/0009-0006-4996-3328
✉ *a.topchyan@matenadaran.am*

Mesrop Mashtots Institute
of Ancient Manuscripts (Matenadaran)
(Armenia, Yerevan)

The translator's and later revisers' additions to the old Armenian version of the *Alexander Romance*

Abstract. The ancient Greek *Alexander Romance* by Pseudo-Callisthenes, translated into Armenian probably in the 80s of the 5th century, has come down to us in two complete and two abridged recensions, as well as in a medieval oral version, written down later and preserved in manuscripts. The two complete recensions (only one of which has been published) are slightly modified versions of the original translation. Comparing them with the two earliest Greek recensions, α and ß, gave me and Gohar Muradyan the opportunity to prepare a new critical edition of the Old Armenian version of the *Alexander Romance* which reflects the state of the text closest to the original translation. Although the translation is quite accurate, often even literal, both the translator and the two revisers used some elements of interpretation or moderately altered the text. The article presents some of the most interesting examples of such changes. The translator sometimes armenianized the text (for example, replacing Zeus with Aramazd). The author of the first complete edition A, the 13th–14th century poet Khach'atur Kech'aṙets'i, embellished the text with short poems (often on biblical themes) and added four ethopoeias at the end, as well as a comparison of Alexander with Christ. He inserted some brief explanations in order to make the text more understandable to medieval Armenian readers. The anonymous author of the second complete edition, D, which apparently already existed in the 10th century, like Khach'atur, slightly modified the text at some places, inserted in it a passage from the Armenian translation of Pseudo-Methodius' *Apocalypse* describing the twenty-two barbarian peoples and an apocryphal story about how Alexander transferred the remains of the prophet Jeremiah to Alexandria. He also composed a letter of the dying Alexander to his mother and added a few minor details.

Keywords: *Alexander Romance*, old Armenian translation, recensions, revision, interpretation, additions

To cite this article: Topchyan, A. S. (2026). The translator's and later revisers' additions to the old Armenian version of the *Alexander Romance*. *Shagi / Steps, 12*(1), 218–236. EDN: TOERMK.

Received September 11, 2025; accepted January 16, 2026

© A. S. TOPCHYAN, 2026

А. С. Топчян

https://orcid.org/0009-0006-4996-3328
✉ *a.topchyan@matenadaran.am*
Институт древних рукописей
им. Месропа Маштоца (Матенадаран)
(Армения, Ереван)

Дополнения переводчика и поздних редакторов к древнеармянскому переводу «Повести об Александре»

Аннотация. Древнегреческий «Роман об Александре» Псевдо-Каллисфена, переведенный на армянский, вероятно, в 80-е годы V в., дошел до нас в двух полных и двух кратких редакциях, а также в средневековой устной редакции, зафиксированной и сохраненной в рукописях. Две полные редакции (лишь одна из них опубликована) — несколько видоизменные варианты первоначального перевода. Их сопоставление с двумя самыми ранними греческими редакциями, α и β, дало автору совместно с Гоар Мурадян возможность подготовить новое критическое издание древнеармянской версии «Романа об Александре», которое отражает состояние текста, наиболее приближенное к первоначальному переводу. Несмотря на то что перевод довольно точный, зачастую даже буквальный, как сам переводчик, так и оба редактора использовали некоторые элементы толкования либо слегка меняли текст. В статье представлены некоторые наиболее интересные примеры таких изменений. Переводчик иногда армензировал текст (например, заменяя Зевса на Арамазда). Автор первой полной редакции A, поэт XIII–XIV вв. Хачатур Кечареци, украсил текст короткими стихотворениями (часто на библейские сюжеты) и добавил в конце четыре этопеи, а также сравнение Александра с Христом. Он вставил некоторые краткие пояснения с целью сделать текст более понятным для средневекового армянского читателя. Анонимный автор второй полной редакции D, видимо, существовавшей уже в X в., подобно Хачатуру, местами видоизменил текст, включил в него кусок из армянского перевода Апокалипсиса Псевдо-Мефодия с описанием двадцати двух варварских народов и апокрифический рассказ о том, как Александр перенес останки пророка Иеремии в Александрию. Он также сочинил письмо умирающего Александра матери и добавил несколько более мелких деталей.

Ключевые слова: «Роман об Александре», древнеармянский перевод, редакции, переработка, интерпретация, дополнения

Для цитирования: *Topchyan A. S.* The translator's and later revisers' additions to the old Armenian version of the *Alexander Romance* // Шаги /Steps. Т. 12. № 1. 2026. С. 218–236. EDN: TOERMK.

Поступило 11 сентября 2025 г.; принято 16 января 2026 г.

© А. С. ТОПЧЯН, 2026

1. Introduction

Written in Egypt presumably in the second half of the 3rd century AD [Nawotka 2017: 4], the Greek *Alexander Romance* was translated into Armenian in the late 5th century. It bears the title *History of Alexander the Macedonian* and survives in dozens of manuscripts kept worldwide. Most of them are 17th or 18th century copies [Pseudo-Callisthenes 1989: 34–67].

In the context of early medieval translated literature (which included the Bible and, mostly, ecclesiastical literature) this half-historical and half-fiction work was unique. The purpose of the translation was probably to encourage Armenians with the military exploits of Alexander the Great, since in those years Armenia was engaged in a defensive war against the powerful Sassanid Empire [Vardanyan 2015]. Later it became one of the most favorite books in Armenia, several poets wrote short poems and inserted them into the text. Miniaturists richly illustrated the text; this is one of the most illuminated works in medieval Armenian manuscripts [Kouymjian 2019: 153–157].

In 1892, the Mekhitharist father Yacobos Dashean from Vienna was the first to compare the Armenian version with the Greek recensions and call attention to the fact that it is close to the earliest recension "alpha" (α) [Pseudo-Callisthenes 1958], but in some cases diverts from it and is closer to recension "beta" (β) [Bergson 1965], which is the second oldest. He also stated that the Armenian version has similarities with the 4th century Latin translation of Julius Valerius [Julius Valerius 2004]. This means that the work was translated into Armenian from a Greek original which is now lost and had been the ancestor of both α and β recensions [Dashean 1892: 7–19, 212–270].

The Armenian version has two longer and two shorter recensions as well as an oral medieval version that was written down and has survived in manuscripts. The first longer recension was published twice [Pseudo-Callisthenes 1842[1]; 1989[2]]. The other one[3] (which we have labelled recension D) is without *kafa*s, Khach'atur's ethopoeias and other additions (for which see Chapter 2 below), while one of the shorter recensions (currently also prepared for publication by us) contains more *kafa*s that often simply replace the narrative.

The two longer recensions go back to the original translation and are its moderately revised variants. So both contain correct readings confirmed by one of the two earliest Greek texts or both of them, and each of those recensions also contains diversions from the original text. Our study and collation of all

[1] The *kafa*s of the Venice manuscript No 424 are not included in this book.

[2] This edition is based on later manuscripts including *kafa*s by Khach'tur and other poets. The book also contains the oral and one of the shorter recensions. The editor calls these recensions A (Ա), B (Բ) and C (Գ).

[3] It is extant in four manuscripts: two of them, M10448 (16th–17th centuries) and M1664 (copied in 1767), are kept at the Matenadaran, the third one, SABO A 76 (17th century), at the Institute of Oriental manuscripts in Saint Petersburg, and the fourth, W947 (1771), at the Mekhitharist Congregation in Vienna. Its reviser is unknown, but it should have existed already in the 10th century, since the historian T'ovma Artsruni, when citing from the *Alexander Romance*, probably used this text [T'ovma Artsruni 2010, Chapter III, § 34–41].

the mentioned texts has made it possible to produce a new critical edition of the Armenian version of the *Alexander Romance*, which, prepared by Gohar Muradyan and the author, has recently been published [Pseudo-Callisthenes 2025].

2. Literary pieces inserted into the translation

The first longer recension is extant in a number of manuscripts and particularly in the famous Venice codex No 424, copied and illuminated by the outstanding author and clergyman Khach'atur Kech'aṛets'i, who lived in the 13th–14th centuries.[4] He also inserted monorhyme poems into it, being the first to do so. This genre was called *kafa*: a short monorhyme poem mostly consisting of eight verses and placed between parts of the prose texts. It retells the topic of the previous passage and expresses the author's mood or emotions on what has just been told [Simonyan 1975]. Besides that, he added four ethopoeias at the end of the text. This genre (imaginary speeches of real or literary figures on a given occasion) was known from the early Armenian so-called *Book of Chreia*, a handbook of rhetoric written probably in the late 5th century in imitation of Greek rhetorical exercises widely used in Byzantine schools, the progymnasmata of Aphthonius of Alexandria [Muradyan 1993: 184–185 (and examples of such exercises: 185–200, 239–247)]. All four ethopoeias written by Khach'atur are speeches on the occasion of Alexander's death, uttered by the dying Alexander himself, by his mother Olympias, by his wife Roxana and by his generals and army. These dramatic speeches are followed by one more chapter added by the same author, in which he compares Alexander to Jesus Christ (see below in Section 4). Then there is another addition by Khach'atur Kech'aṛets'i:[5] Alexander's admonition to his friends. In this moral instruction, he mentions his teacher Aristotle who had taught him that his good fortune depends on knowing philosophy. He cites the first sentence from the Armenian version of Pseudo-Aristotle's *On the Virtues and Vices* [Pseudo-Aristotle 1833: 629], corresponding to Ἐπαινετὰ μέν ἐστι τὰ καλά, ψεκτὰ δὲ τὰ αἰσχρά (1249a.26) — "Praseworthy are good things; blameworthy are shameful things".[6] Then Alexander has the following requirements for three categories of humans: a king must avoid speaking

[4] There is a facsimile edition of this remarkable manuscript with a book accompanying it (the latter contains a study and an Italian translation of the text of this particular manuscript [Pseudo-Callistene 2003].

[5] Published as Appendix 3 in [Pseudo-Callisthenes 1989: 495–497], from Ms V424. The first publisher of this recension (see [Pseudo-Callisthenes 1842: 195]) stated that this "fifth ethopoeia" could not be written by Khach'atur because of its stylistic features. However, he included it in his book [Pseudo-Callisthenes 1842: 196–198]. An author different from Khach'atur was also supposed by the renowned historian of old Armenian literature Manuk Abeghyan [1970: 284].

[6] The English translations, unless indicated otherwise, are mine. This parallel was noticed by Dashean [1892: 112], and he, too, doubted Khach'atur's authorship (cf. the previous footnote).

lie and taking bribes, he must love his troops more than money. Princes must love their land, be merciful and fond of war, while citizens, laymen and common people should not be thieves, brigands, deceivers, slanderers, tale-bearers, contrivers, gossipers and lazy or stubborn. He also instructs everyone to rule over their desires and passions.

Later manuscripts of the same recension contain the poems and other additions by Khach'atur, as well as poems added by two later poets, Grigoris Aght'amarts'i and Zak'aria Gnunets'i (both lived in the 16th century). In contrast with the main text written in black ink, the poems are written in red, violet or green, probably for distinguishing their authors.

3. Examples of interpretation or comments in the translation

The Armenian version, which belongs to the early period of the translations of the so-called Hellenizing School (last quarter of the 5th — first decades of the 8th centuries) or, rather, to the initial group of pre-Hellenizing translations (see [Mancini Lombardi, Uluhogian 1992]), is quite accurate, often literal, containing a considerable number of loanwords and neologisms calqued from Greek. Nevertheless, the translator or later revisers applied some elements of interpretation or changed the text. For instance:

1. Spies are mentioned in the text: "the so-called explorers (ἐξπλωρατόρες) among the Romans and spies (κατάσκοποι) among the Greeks" (β.1.2.1); in the Armenian version, the Latin word is transliterated (and later corrupted by scribes: *ēk'sp'rakratorēs*), just like in the Greek original, but the expression "among the Greeks" is replaced by "among the Armenians" (Chapter 2).[7]

2. In her letter to Alexander, Queen Kandakē of Meroë specifies the gifts she is going to send to him: "one hundred solid bricks of gold, five hundred young Ethiopians, two hundred parrots, two hundred sphinxes (α.3.18.7.2 σφίγγας), etc". What are the "sphinxes"? The 4th–5th century author Philostorgius in his *Historia ecclesiastica* (Book 3, fr. 11.41) writes: ἡ σφὶγξ γένος ἐστὶ πιθήκων ("the sphinx is a kind of monkeys"; I found this in the *Greek Lexicon* of Sophocles). The modern translator of the Greek text into English Haigh didn't know this and translated "two hundred sphinxes" [Pseudo-Callisthenes 1955: 109], but the old Armenian translator knew this, and even more; he translated: *kapiks agewors* ("tailed monkeys", Chapter 227). Moreover, this reading is missing from the manuscripts on which the two previous editions are based [Pseudo-Callisthenes 1842: 150; 1989: 299], so I have discovered it just recently in the manuscripts of the second longer recension.

3. "To perform mystery" (α.3.19.5.1; β.3 . 19 . 15 τελέσαι μυστήριον) is translated *khorhurds iwghaglkhut'ean katarel* ("to perform the mysteries of head-ointment", Chapter 229) . The added word, "head-ointment" (that is to say,

[7] In the previous two editions of the Armenian version [Pseudo-Callisthenes 1842; Callisthenes 1989], the text is divided into 276 chapters. We have kept this division in our new edition.

"putting oil on the head") symbolizes consecration, initiation. It was widely used in the later Armenian translations of the works of Philo of Alexandria.

4. A letter from Alexander to Darius is also addressed "to all inhabitants of Persia, in the country and in the cities" (α.2.21.3.2). After "Persia" Khach'atur adds: "to the Aryans and non-Aryans" (*areats' ew anareats'*, Chapter 199), which means "Persians and non-Persians" — a common expression in early Armenian historiography [Eghishē 2003: 550; Movsēs Khorents'i 2003: 2040, Chapter 3.26; Ghazar P'arpets'i 2003: 2245, 2275, 2278, 2280, 2349, Chapters 26, 44–46, 85], an Iranian borrowing attested already in the old Armenian version of the *Chronicle* by Eusebius of Caesarea [Eusebius 1818, 1.1].[8]

5. In the Armenian version, the River Tigris is *Dghkat' / Dkghat'* or *Dlkat' / Dklat'* (Chapter 285), and the Euphrates is *Aratsani* (Chapter 158), which is the Armenian name of the eastern arm of the Euphrates. After the name Aratsani, a later reviser, perhaps Khach'atur, has added: "which flows from the flowery hills of the Anggh province to the source of the Euphrates opposite the Ararat mountain".

6. The name of Zeus is usually replaced by Aramazd, the supreme god of the pagan Armenian pantheon (cf. [Russell 2001: 153–188; Harutyunyan 2001: 34–38]), and Hera (α.1.33.6.1; 1.46a.8.26) is replaced by Anahit (cf. [Russell 2001: 235–260; Harutyunyan 2001: 34–38])[9] (Chapters 90 and 128), although the translator didn't change the names of Ammon, Dionysus, Heracles, Alcmene, Semele, Athena, Poseidon, Ares, Hephaestus, and once, Hera.

7. In the Armenian version, the Pierian Muses (α.1.42.6.2 αἱ Πιερίδες Μοῦσαι) have become "Pierian musicians" — *pieridean erazhishtk'n* (Chapter 121).

4. Examples of revision in the longer recension A and the unpublished shorter recension

Besides the above-mentioned considerable passages added by Khach'atur Kech'aṛets'i at the end of the Armenian version, some smaller explanatory additions inserted into the text are a result of later revision.

1 . After the reference to the Caspian Gates (194 = α.2.19.7.3), Khach'atur Kech'aṛets'i has added: *merdz yashkharhn T'alish*, *i gawaṛn Gilana* ("close to the region T'alish in the Gilan province") [Pseudo-Callisthenes 1989: 233]. These Caspian Gates have been identified with Tang-e Sar-e Dara, 82 km east of Rhagae, south of the Caspian Sea in Iran [Nawotka 2012: 179]. Khach'atur has mentioned the Iranian neighbouring region Talish in the Gilan province in northeastern Iran, close to that place south of the Caspian Sea, trying to specify (though incorrectly) its location.

[8] The complete Greek original of this work is lost. Only fragments cited by the Byzantine chronographer George Syncellus and other authors have come down to us.

[9] For the identification of the gods of the Armenian pantheon with Greek gods in the Hellenistic period, see [Sarkisian 1996].

2. In a letter to his mother Olympias, Alexander describes his voyage to the edges of the world and mentions "the city of the Sun" (*Areg k'aghak'*, Ch. 258 = πόλιν τοῦ Ἡλίου, α.3.28.3.2), which "had fourteen towers built of gold and emerald ‹...› One of them had sixty steps. On top stood a chariot with horses of gold and emerald". Before this description, Khach'atur Kech'aṛets'i adds: "It seems to me that this is what they call the City of Bronze" [Pseudo-Callisthenes 1989: 326]. The *Story of the City of Bronze* (see [Mkrtchyan 1986]) was another fiction tale popular in Armenia in the Middle Ages, translated twice from Arabic into Armenian in the 10th, then in the 13th century (it is one of the *1001 Nights*' stories). The second translation, like the *Alexander Romance*, was embellished with *kafa*s. It is about a splendid city of bronze, gems and moving statues.[10]

3. In some cases Khach'atur has replaced the names Alexander by *Sk'andar* / *Sk'andarios* (Chapters 162, 167, 203, 214 [Pseudo-Callisthenes 1989: 203, 205, 247, 268]), and Alexandria by *Isk'andariē* (Chapter 274 [Ibid.: 350]) and *Sk'andria* (Chapters 86, 93, 247 [Ibid.: 129, 135, 318]). These are medieval forms borrowed from Arabic and used in Middle Armenian.

4. After the foundation of Alexandria, an inscription was written: α, β, γ, δ, ε. The text explains what these initial letters mean: τὸ μὲν οὖν **α** Ἀλέξανδρος, τὸ δὲ **β** βασιλεύς, τὸ δὲ **γ** γένος, τό δὲ **δ** Διός, τὸ δὲ **ε** ἔκτισε πόλιν ἀείμνηστον (α.1.32.9.2–3). Thus, the inscription says: "Alexander the King, offspring of Zeus, built the unforgettable city", the initial letters of the words being the first five letters of the Greek alphabet. In the second long recension D of the Armenian version, which here has preserved the original text, only the first letter corresponds to the word "Alexander" (as in English): *a*, *b*, *g*, *d*, *e: Aybn Aghēk'sandros*, *benn t'agawor*, *gimn azg*, *dayn Aramazday*, *ech'n shinē k'aghak' annmaneli* (α is "Alexander", β is "king", γ is "offspring", δ is "of Aramazd", ε is "built the incomparable city") (Chapter 87). In recension A, the passage is revised by an addition of adjectives with corresponding initial letters: *a*, *b*, *g*, *d*, *e: **A**ybn **A**ghēk'-sandros*, ***b**enn **b**ardzṛagoyn t'agawor*, ***g**imn **g**eragoyn azants'*, ***d**ayn **d**er Aramazday*, ***e**ch'n` **ē**j ew shineats'/shrjeats' k'aghak' annmaneli* (*a* is "Alexander", *b* is "supreme king", *g* is "highest of the offspring", *d* is "equal to Aramazd", *e* is "came down and built the incomparable city") [Pseudo-Callisthenes 1989: 130].

5. Another means of interpreting the text and bringing it closer to the medieval reader was C h r i s t i a n i z a t i o n: we see this in the *kafa* poems as well as in the last passage added by Khach'atur (and the subsequent poets) to the text. The monorhyme poems are mostly very simple, at times tasteless, although there are some nice verses among them. They are stylistically quite similar to one another, so it is difficult to identify the specific author of this or that poem. Scholars have

[10] In a recent article, Alex MacFarlane has demonstrated that Khach'atur Kech'aṛets'i's *kafas* following the detailed description of another splendid city in the *Alexander Romance*, which is Meroë ruled by Queen Kandakē, a descendant of Semiramis, are inspired by the description of the City of Bronze, and that Ms M7726 contains *kafas* uniting Kandakē and the City of Bronze [MacFarlane 2022].

attempted to do that, but there are cases when the same poem is attributed to different authors, even by the same scholar in different works.

6. After his defeat, Darius wrote to Alexander, asking him to return his mother, wife and children, and promising to show him his treasures kept in various cities; one of them was Sousa: ἐν... Σούσοις (α.2.17.3.5; β.2.17.14) is translated as *i Shōsh* ("in Shōsh", Chapter 190), i.e., the common Armenian name of that city is used. Ms M5472, which contains the text copied by the 16th century poet Zak'aria Gnunets'i, adds a gloss mentioning the new name known to him: "which is Aspahan" (Isfahan).[11]

In some poems, characters figuring in the narrative are compared to biblical personages. For example, on the occasion of the legend about Nectanebo, and not Philip fathering Alexander, the short (yet unpublished) recension has a series of poems, one of which is the following:[12]

Astuats arar zAdam i hoghēn	God made Adam from the soil,
'W i koghēn steghts zEwa	And from his rib he created Eve,
Ewa ēr kerel zptughn,	Eve ate the fruit
Khabanawk' keroyts' Adamay,	And by deceit she fed it to Adam,
Girn ē vkay ays banis,	The Scripture is witness to this,
Banali drakhtin Adinea,	The key to the Garden of Eden,
Ayspēs Olompias nengets'	In this way Olympias cheated,
Mogin mut eret khabebay:	Allowed the lying magician to enter her.

As we see, the infidel Olympias is likened to the mendacious Eve. In another poem, (Chapter 12, [Pseudo-Callisthenes 1989: 76]), Nectanebo who seduced Olympias and fathered Alexander is compared with "Susanna's elders" (*Dan*. 13), or David and the story of Uriah's wife (2 Kings / *Samuel* 11) are mentioned as examples of the transience of the house of Israel.

The story of adultery is followed by a long poem (Chapter 20 [Pseudo-Callisthenes 1989: 82–87]) on the snake, containing the following passages:

...Awdzn ē korstean patchar,	...The serpent is the cause of perdition,
Or ehan zAdamn i drakhtēn ‹…›	It expelled Adam from Paradise ‹…›
Awdzn ē imastun khelawk',	The serpent is wise in the mind (cf. Mt. 10:16).
Hramayeats' tērn kenarar,	The Saviour Lord commanded:
Awdzn ē vishapi tsĕnund,	The serpent is offspring of the dragon;
Soghomon gĕreats' iwr hanchar...	Solomon wrote his understanding... (Pr. 1:2)

Ms M5472 (which is the basis of Pseudo-Callisthenes 1989, and from which this *kafa* is published in it) has an illustration here with the following caption: "This is paradise: Eve, Adam and the deceiver serpent" (fol. 9r, see fig. 1).

[11] In fact, there is quite a long distance (about 450 km) between Isfahan and ancient Sousa.
[12] This passage corresponds to chapters 60–61 of the longer recensions.

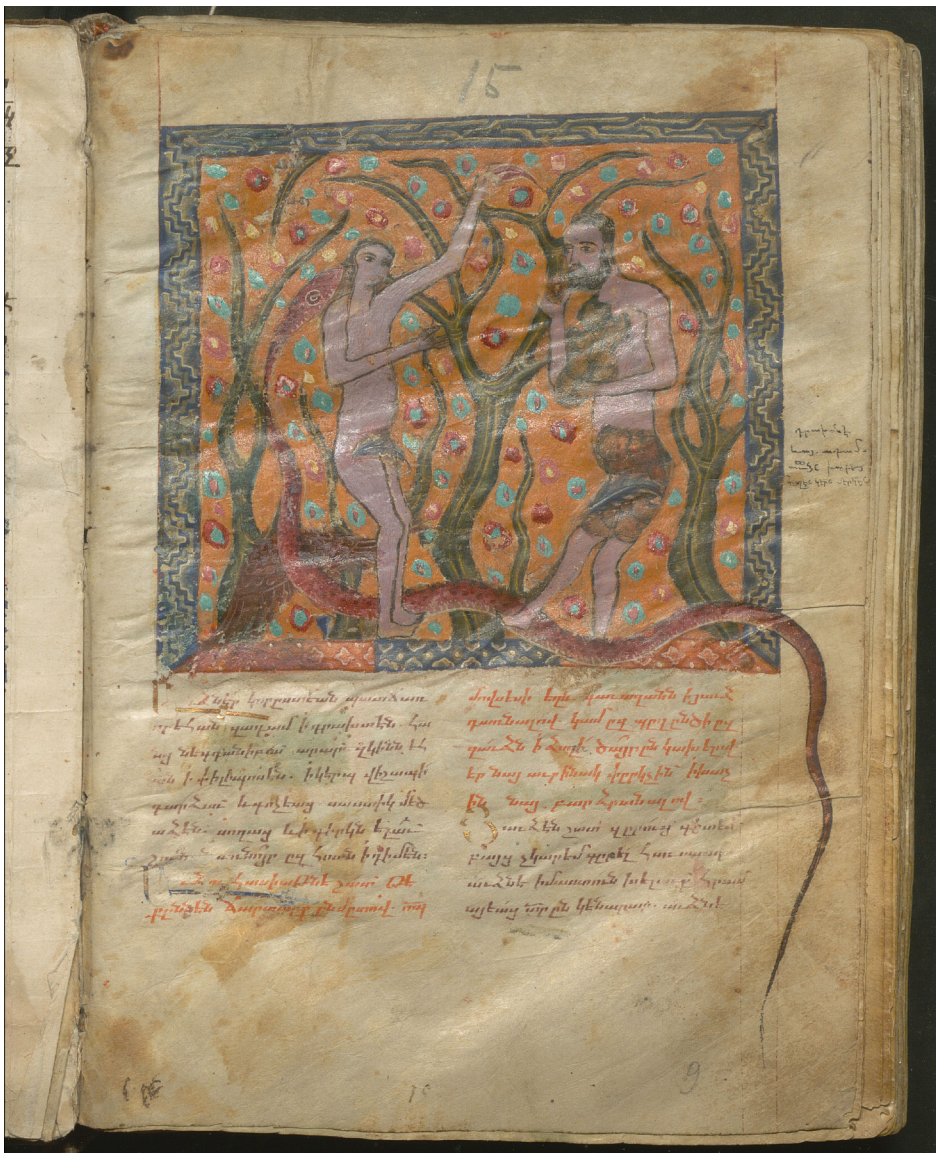


Fig. 1. *Adam and Eve with the Serpent in Paradise. Ms Matenadaran 5472, 16th c. (9r)*
Image provided by the Matenadaran in Yerevan

Then the author of the same long *kafa* mentions Moses' staff that became a snake (*Exod*. 7:11), the bronze serpent which Moses hang on a pole (*Num*. 21:9) — an example of the Word ascending the cross (*Jn*. 3:14), the story of the serpent deceiving the woman, the fall of the humans, how they died, descended to hell and suffered there until He, the paternal Word, came down and by His Father's will ascended the cross, bound Satan with it, defeated the Prince of Perdition, took his

beloved Adam and raised him to heaven. Enoch, Joshua the son of Nun, Daniel, the four winds and the four beasts, the last of which had evil teeth, are compared with kings Porus and Darius. Other biblical figures and episodes are also referred to. All the mentioned personages (and Aristotle) are painted in Ms M5472 on 3 pages (fols. 10^{r}–11^{r}), with corresponding explanations in the captions (see fig. 2a–c).

Fig. 2a. *Adam and Eve, Christ holding Adam by the hand, Enoch, Moses holding the Tablets, Jesus son of Nave, the Four beasts from the Book of Daniel. Ms M5472, 16th c. (10^{r}–1^{r}). Image provided by the Matenadaran in Yerevan*

Fig. 2b. *The Ancient of Days (God) in the Book of Daniel, Elijah, Isaiah, David, Solomon, Elizabeth. Ms M5472, 16th c. (10r–1r).*
Image provided by the Matenadaran in Yerevan

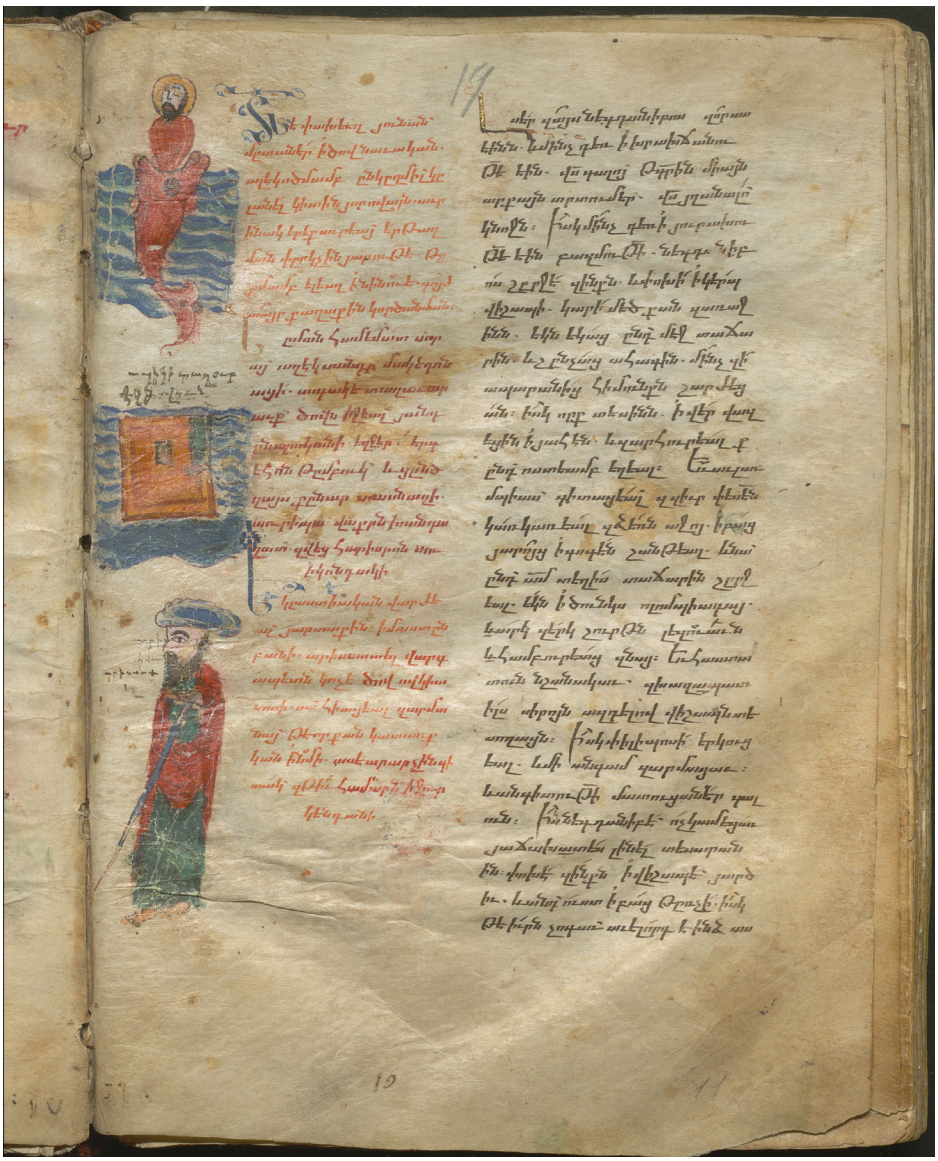


Fig. 2c. *Jonah, Aristotle, etc. Ms M5472, 16th c. (10r–1r).*
Image provided by the Matenadaran in Yerevan

Another poem in the shorter recension (Chapter 223) tells that the Indian Gymnosophists (Brahmanes) follow "the tradition (*zawandn*) [starting] from Eve. // They said: 'We are the children of Adam who went out naked from Paradise'".

Alexander is compared with "the Lord, whose name is Messiah" (Chapter 105 [Pseudo-Callisthenes 1989: 146]).

In a *kafa* on the occasion of Alexander's death (Chapter 281 of the shorter recension), he is called a brave lion who had Solomon's wisdom and Samson's might. Also, Alexander was the prototype (*awrinak*) of Christ. Such examples may be multiplied.

At the end of the narrative, after the episode about Alexander's sickness and death, Khach'atur Kech'aṛets'i added four ethopoeias that I have already mentioned. These are followed by one more chapter in which Khach'atur compares Alexander with Christ. After mentioning a few biblical figures who, in his opinion, prefigured Jesus' character, he writes: "To a much greater extent this wondrous man, Alexander of Macedon, was the archetype and the image of our heavenly king Jesus Christ". Then, begging the pardon of the Holy Spirit for his insolent comparison, he awkwardly confirms his view by a list of "similar" characteristics of (and events in) the lives of Alexander and Jesus. Alexander was born of Olympias in Macedon, through deception of the Egyptian magus Nectanebo, and Jesus was born of Mary in Bethlehem because of the deception of the slanderer serpent (who deceived Adam and Eve); Alexander was educated by the Athenians, and our Lord Christ received his paternal wisdom; Alexander conquered Egypt, and our Lord was called from Egypt; Alexander defeated Darius, and Jesus defeated Satan with his might; Alexander subdued the barbarians, and our Lord addresses the heathens / gentiles and Jews; gifts were presented to Alexander from a remote place, and to our Lord, by the kings of Arabia and Sheba; Alexander went to an uninhabited and wild land, and our Lord, rising from his paternal throne, came to our brutal nature and tamed it with his divinity and incarnation; Alexander overthrew the tyrant Porus, and our Lord, the Prince of Darkness; Alexander was received by queen Kandakē, and our Lord was bound by love with the heart of the Church; Alexander came to Babylon, and our Lord to the assembly of the Jews; Alexander was betrayed by people close to him, and Jesus was betrayed by Judas; Alexander was given deadly venom by Iullos, and our Lord was given vinegar and gall; when dying, Alexander gave twelve kingdoms to twelve friends, and our Lord appointed twelve apostles to preach in the world, etc.

5. Examples of revision and additions in the longer recension D

As for the recension D, it too contains additional passages which are absent from the Greek original and were probably inserted into the text by the author of that recension.

1. In Chapter 113, after receiving Darius' threatening letter, Alexander is not frightened but starts out for war through Arabia (α.1.41.1.2–3 διὰ τῆς Ἀραβίας). In recension D, after reading the letter and before "crossing the plain of Arabia", Alexander writes the following letter to Darius: "You, Darius, resembling feeble and week dogs, bark loudly, thinking that you will frighten Alexander and draw him back? Now I'll come myself and see your might".

2. In Chapter 153, Darius summons an assembly of his leading men before the war with Alexander. Different kinds of advice are given to the king, but then it is said that they are worthless, because one clever decision of the Greeks chases away hordes of barbarians, just as one Laconian dog drives away a whole flock of sheep (α.2.7.11.2–3; β.2.7.33–34 ὥσπερ καὶ εἷς κύων Λακωνικὸς ὅλην (β om.) ἀγέλην ποιμνίων ἀποδιώκει). In recension D, the last part is changed into: "as one Arabian wolf chases away the flocks, drives, and only a Laconian dog arms against it. Now look and think about what is necessary".

3. Alexander outwits the Persians: "He cut branches from trees and tied them on the four-legged animals, and the flocks followed behind the soldiers. And as the trees were being dragged upon the ground, they unsettled the whole surface of the earth which poured skyward; and the dust rose as high as Mount Olympus" [Pseudo-Callisthenes 1969a: 93] (cf. β.2.13.6 ἕως Ὀλύμπου). In recension D we read that "the dust rose as high as the sky and the upper air, reaching the rays of the sun".

4. In a letter, Darius persuades Alexander to obey and swears by Zeus to forget his bad deeds (α.1.40.5.6; β.1.40.16); in recension D he swears by Aramazd (the equivalent of Zeus, see above) and by *Mihr* (Mithras) (Chapter 112, cf. Chapter 190). This god is mentioned in other passages of the Greek original: in a letter Darius calls himself "sharing the throne" (α.1.36.2.2 σύνθρονος) with him, and the Persians argue with the Macedonians for taking Alexander's body to Persia and worshipping him as Mithras (α.3.34.1.1–2). These two cases are faithfully reflected in Chapters 107 and 272 of the Armenian version. Mithras, an Iranian Zoroastrian god, was also a god in the Armenian pre-Christian pantheon [Russell 2001: 261–274; Harutyunyan 2001: 38–41].

5. Darius' mother and wife in their letter to victorious Alexander express their obedience to the "new Darius" (α.2.22.9.2). Recension D (Chapter 205) adds: "You are noble, Alexander, since divine and human justice is this: not to be malevolent at a fellow's fortune, but to test oneself and ponder on the future".

6. In Alexander's long letter to Aristotle and Olympias with the description of the marvels he saw on the way to India (it is missing from the Greek recension α), he mentions some cannibals against whom he fought by fire (β.2.36.1). Recension D (Chapter 209) adds another adventure: "From there we proceeded a little, and winged men attacked us and violently fought with us, and by no means could we resist and confront them. I ordered archers to apply naphtha (*nawt'*) with sulphur to their arrows and, striking them with this flash of fire, cast them down. And when they did this, [the winged men] were defeated and, taking flight, disappeared from us".

7. In the same letter, another adventure is added (after the passage corresponding to β.2.38.5): "When we sailed to an island in the sea and went ashore from the sea, a malicious dragon-like beast, with three heads and four feet, encountered us. As soon as the warriors saw it, they were terrified and took to their heels, while my horse Bucephalus rushed and attacked it. I struck the wolf's mouth with a double-pointed lance, and it was immediately killed".

8. In recension D, according to the reviser, Alexander visits the Indian Brahmanes (cf. β.3.5.1) "in order to see them, learn something from them and test them with questions".

9. In Chapter 275, the dying Alexander finishes writing his will, seals it and sends a copy to his mother Olympias (= α.3.33.25.1–2). After this, a farewell letter to Olympias is inserted in recension D (the reviser calls her daughter of *P'aghgha*,[13] king of the Thebans). Alexander deplores his upcoming death, remembers her motherly love, speaks about missing her, and asserts the truthfulness of Netanebus' prediction about his death. He is sure that like Dionysus and Heracles, he too will share a table with gods (this comparison with the two gods is quoted from Chapter 260). Finally, he asks her to gather mourning women to weep over his death. Olympias receives the letter and weeps a lot. Alexander also writes a letter to a certain *Kebas* who watched the city of the Rhodians, ordering to expel the guards from the city. This letter is not cited.

10. In Chapter 285, the subjugation of twenty-two barbarian nations by Alexander is mentioned (= α.3.35.1.5; β.3.35.2). In recension D, this is followed by a description of those abominable nations (who ate flies, mice and dead bodies of humans) whom he drove away to the North and secluded behind iron gates. This passage is quite accurately borrowed from the Armenian version of the *Apocalypse* of Pseudo-Methodius. It was written in the 7th century in Syriac, soon translated into Greek, from which the Armenian translation was made [Topchyan 2014; 2016].

Interestingly, two Greek recensions, γ (3.26a) and ε (caput 39), which probably appeared in the 8th century and predates γ, also contain a passage from the *Apocalypse* of Pseudo-Methodius,[14] but it is different from the Armenian passage. One may assume that they are independent of each other: one is from the Greek, the other (in recension D) from the Armenian version. These same recensions (3.33.1–30 of γ and caput 45 of ε) also contain a letter of the dying Alexander to his mother [Pseudo-Callisthenes 1969b: 203–207; 1974: 169–173], but it considerably differs from the Armenian letter. It is difficult to explain these two coincidences.

11. The passage inserted from Pseudo-Methodius is immediately followed by another, shorter insertion. It is literally borrowed from the apocryphal *Death of the Prophet Jeremiah* [Yovsēp'ean 1896: 222–223]. It reads:

> This Alexander reached Egypt, the place where the grave of prophet Jeremiah was, close to the king's palace, and saw that the Egyptians glorified his relics, because they had found favour with him by his prayers. For he prayed and the basilisks that were killing them died, as well as the beasts in water, whom the Egyptians call *nep'ot*, and the Greeks call crocodile. Hearing such things, seeing those wonders and understanding the mystic sense, Alexander took his relics to the city

[13] It is difficult to reconstruct the nominative of this genitive form: *P'aghghos / P'aghghēs*? The name is probably corrupt. According to Diodorus (XIX.51.6) and Pausanias (I.11.1), Olympias was the daughter of Neoptolemus, king of Epirus.

[14] [Pseudo-Callisthenes 1969b, 29.35–79 (3.26a); 1974: 144–148 (caput 39)].

> of Alexandria and gloriously placed there. And the basilisks that were there died, as well as the crocodiles. And those who until now pray in that place and take soil from the tomb, cure the basilisk's bites and put the crocodiles and [other] water beasts to flight.

12. One more passage is inserted in the end, describing the unrest that arose after Alexander's death:

"There were many turmoils on the earth after the death of Alexander the Great. His troops scattered each to their own place and were like sheep without a shepherd, or like an army without a general. The great Macedonian princes and his close friends, attacking and slaughtering each other with the sword, shed the blood of each other. After a short time, his mother Olympias and his wife and sister were cruelly killed by their kinsmen and family members and his beloved ones. And the faraway enemies rejoiced at his death, for the horn of the one who smote them was broken, and the yoke of serving Alexander fell down from their neck. And Ptolemy started to reign in Egypt, and Philip's son *Aṛadis* (= Arrhidaeus) in Macedonia".

The source of this information on Alexander's successors could have been Eusebius' *Chronicle* [Eusebius 1818 (1): 236, 325–326, (2), 225].

6. Conclusion

These were different kinds of examples of how explanatory notes and whole passages were added to the Armenian version of the *Alexander Romance*, a fascinating work widespread in Armenia and obviously a great favorite among Armenians, and what other revisions and transformations it underwent on Armenian soil. Some of them may look strange and even funny, but all this material is very interesting for further research. As to the translation itself, it is very valuable due to the fact that it was made from a lost original older than the extant Greek texts and, therefore, can sometimes help to better understand what is said and even make corrections in the original. Elsewhere, in a forthcoming article, I'll give a number of instances in which, through a collation of the Armenian and Greek recensions of the *Alexander Romance*, corrections can be made both in the Greek original and the old Armenian version. There are much more similar examples, which, as far as it is possible, are cited in our new Armenian edition of this remarkable work [Pseudo-Callisthenes 2025].

At the end of this paper, I insert the only medieval Armenian miniature in which a Greek mythological hero is depicted (see fig. 3). It is from the manuscript John Rylands Arm. 3 (dated 1544), kept in the collection of the University of Manchester (fol. 41^{r}). Alexander is on the left, standing near the Scamander River and imagining Achilles, behind the large red shield on which a strange animal is depicted (supposedly, this is the famous seven-fold shield of Aias mentioned in the text). Achilles had jumped into the river painted in a rectangular form on the right. The caption near Achilles' nose reads: Vaznak'ill (Վազնաքիլլ), a very funny word which could be translated as "Jumpachill".

Fig. 3. *Alexander Imagining Achilles on the Bank of the Scamander River. Ms John Rylands Arm. 3, University of Manchester, 1544 (41r). Image provided by The John Rylands Research Institute and Library, The University of Manchester*

References

Abeghyan, M. (1970). *Erker, hator D* [Collected works], *Vol. 4: Hayots' hin grakanut'yan patmut'yun, erkrord girk': 10–15-rd darer* [History of Old Armenian literature. Book 2: 10th–15th cc.]. HH GAA hratarakchut'yun. (In Armenian).

Bergson, L. (Ed.) (1965). *Der griechische Alexanderroman. Rezension β*. Almqvist & Wiksell.

Dashean, Y. (1892). *Usumnasirut'iwnk' Stoyn-Kalist'eneay* [A study on Pseudo-Callisthenes]. Mkhit'arean tparan. (In Armenian).

Eghishē (2003). Vasn Vardanay ew hayot's paterazmin [On Vardan and the Armenian war] (E. Tēr-Minasean, Ed.). In *Matenagirk' Hayots', E dar* [Medieval Armenian authors, 5th century] (Vol. 1, pp. 517–765). Armenian Catholicosate of Cilicia. (In Armenian).

[Eusebius] (1818). *Eusebii Pamphili Caesariensis episcopi. Chronicon bipartitum* (2 Vols.). Typis coenobii pp. armenorum in insula S. Lazari.

Ghazar P'arpets'i (2003). Patmut'iwn Hayots' [History of Armenia]. (G. Tēr-Mkrtchean & S. Malkhasean, Eds.). In *Matenagirk' Hayots', E dar* [Medieval Armenian authors, 5th century] (Vol. 1, pp. 2197–2376). Armenian Catholicosate of Cilicia. (In Armenian).

Harutyunyan, S. (2001). *Hin hayots' havatalik'nerě, kroně, pashtamunk'n u dits'araně* [Ancient Armenian beliefs, religion, cults and gods]. Mughni. (In Armenian).

[Julius Valerius] (2004). *Iuli Valeri Res Gestae Alexandri Macedonis* (Trans. from Greek; M. Rosellini, Ed.). K. G. Saur.

Kouymjian, D. (2019). Illustrations of the Armenian *Alexander Romance* and motifs from Christian iconography. In U. Bläsing, J. Dum-Tragut, & T. M. van Lint (Eds.). *Armenian, Hittite, and Indo-European studies: A commemoration volume for Jos S. Weitenberg* (pp. 149–182). Peeters.

MacFarlane, A. (2022). "My City Which Is of Bronze". *The City of Bronze Encroaching on the* Alexander Romance. In F. Alpi, R. Meyer, I. Tinti, D. Zakarian, & E. Bonfiglio (Eds). *Armenia through the lens of time: Multidisciplinary studies in honour of Theo Maarten van Lint* (pp. 306–323). Brill.

Mancini Lombardi, S., & Uluhogian, G. (1992). Due redazioni per il Romanzo di Alessandro armeno: tessere di un mosaico perduto? In R. Bianca Finazzi, & A. Valvo (Eds.). *La diffusione dell'eredità classica nell'età tardoantica e medievale. Il "Romanzo di Alessandro e altri scritti, Atti del Seminario internazionale di studio" (Roma-Napoli, 25–27 settembre 1992)* (pp. 157–174). Edizioni dell'Orso.

Mkrtchyan, H. (1986). "Pghndze k'aghak'i patmut'yan" arabakan ew haykakan tarberaknerě [The Arabic and Armenian recensions of the *Story of the City of Bronze*]. *Patma-banasirakan handes, 1986*(2), 130–138. (In Armenian).

Movsēs Khorenats'i (2003). Patmut'iwn Hayots' [History of Armenia] (M. Abeghean, & S. Harut'iwnean, Eds.). In *Matenagirk' Hayots', E dar* [Medieval Armenian authors, 5th century] (Vol. 1, pp. 1743–2122). Armenian Catholicosate of Cilicia. (In Armenian).

Muradyan, G. (Ed.) (1993). *Girk' pitoyits'* [Book of chreia]. HH GAA hratarakchut'yun. (In Armenian).

Nawotka, K. (2017). *The Alexander Romance by Ps-Callisthenes: A historical commentary*. Brill.

[Pseudo-Aristotle] (1833). Aristotēli Yaghags aṛak'inut'eants' aṛ Aghek'sandros t'agawor [Aristotle's *On Virtues* to King Alexander]. In *Koriwn Vardapeti, Mambrēi Vertsanoghi ew Dawt'i Anyaght'i matenagrut'iwnk* (pp. 629–635). Mkhit'arean tparan. (In Armenian).

[Pseudo-Callistene] (2003). *La Storia di Alessandro il Macedone: codice armeno miniato del XIV secolo (Venezia, San Lazzaro, 424)* (G. Traina, Ed., in collaboration with C. Franco, D. Kouymjian, & C. Veronese Arslan). Bottega d'Erasmo AAGEP Aldo Ausilio Editore in Padova.

[Pseudo-Callisthenes] (1842). *Patmut'iwn Alek'sandri Makedonats'woy* [History of Alexander the Macedonian] (R. T'reants', Ed.). Mkhit'arean tparan. (In Armenian).

[Pseudo-Callisthenes] (1955). *The Life of Alexander of Macedon by Pseudo-Callisthenes* (E. H. Haight, trans.). Longmans, Green and Co.

Pseudo-Callisthenes (1958). *Historia Alexandri Magni Volumen 1: Recensio vetusta* (W. Kroll, Ed.). Weidmann.

[Pseudo-Callisthenes] (1969a). *The Romance of Alexander the Great by Pseudo-Callisthenes* (A. M. *Wolohojian*. Trans. from the Armenian version, Intro.). Columbia Univ. Press.

[Pseudo-Callisthenes] (1969b). *Der griechische Alexanderroman*. *Rezension γ* (Book 3) (F. Parthe, Ed.). Hain.

[Pseudo-Callisthenes] (1974). *Anonymi Byzantini vita Alexandri regis Macedonum. Recensio ε*. (J. Trumpf, Ed.). Teubner.

Pseudo-Callisthenes (1989). *Patmut'iwn Alek'sandri Makedonats'woy. Haykakan khmbagrut'iwnner* [History of Alexander the Macedonian. Armenian recensions] (H. Simonyan, Ed.). HH GAA hratarakchut'yun. (In Armenian).

Pseudo-Callisthenes (2025). *Patmut'iwn Metsin Alek'sandri Makedonats'woy.* [History of Alexander the Great of Macedon] (G. Muradyan, & A. Topchyan, Eds.). Matenadaran. (In Armenian).

Russell, J.R. (2001). *Zoroastrianism in Armenia*. Harvard Univ. Press.

Sarkisian, G. Kh. (1966). Obozhestvlenie i kul't tsarei i tsarskikh predkov v drevnei Armenii [Deification and Cult of Kings and Royal Ancestors in Ancient Armenia]. *Vestnik drevnei istorii, 1966*(2), 3–26. (In Russian).

Simonyan, H. (1975). *Hay mijnadaryan kafaner* [Medieval Armenian *kafa*s]. HH GAA hratarakchut'yun. (In Armenian).

Topchyan A. (2014). The Armenian version of the *Apocalypse of Ps.-Methodius*. In K. B. Bardakjian, & S. La Porta (Eds). *The Armenian Apocalyptic tradition: A comparative perspective, essays presented in honor of Professor Robert W. Thomson on the occasion of his eightieth birthday* (pp. 363–378).

Topchyan A. (2016). The Armenian version of the *Apocalypse of Ps.-Methodius*. Old Armenian texts with English translation, introduction and notes. *Journal of the Society for Armenian Studies, 25*, 3–53.

T'ovma Artsruni (2010). *Patmut'iwn tann Artsruneats'* [History of the House of Artsrunik']. (G. Tēr-Vardanean, Ed.). In *Matenagirk' Hayots', Zh dar* [Medieval Armenian Authors, 10th century] (Vol. 11, pp. 15–316). Armenian Catholicosate of Cilicia; Matenadaran. (In Armenian).

Yovsēp'ean, S. (Ed.). *Ankanon girk' Hin ktakaranats'* [Apocryphal books of the Old Testament]. Mkhit'arean tparan. (In Armenian).

Vardanyan, E. (2015), La portée politique de l'illustration des manuscrits du *Roman d'Alexandre* arménien. In C. G. Bougassas (Ed.). *Alexandre le Grand à la lumière des manuscrits et des premiers imprimés en Europe (XII^e–XVI^e siècle)* (pp. 223–250). Brepols.

Информация об авторе

Арам Степанович Топчян
доктор филологических наук
старший научный сотрудник, зав. Отделом светской литературы,
Институт древних рукописей им. Месропа Маштоца (Матенадаран)
Республика Армения, 0009, Ереван, пр-т Маштоца, 53
✉ *a.topchyan@matenadaran.am*

Information about the author

Aram Stepanovich Topchyan
Dr. Sci. (Philology)
Senior Researcher, Head of the Department of Secular Literature,
Institute of Ancient Manuscripts (Matenadaran)
Republic of Armenia, 0009, Yerevan, Mashtots Ave., 53
✉ *a.topchyan@matenadaran.am*

Shagi / Steps. Vol. 12. No. 1. 2026
Articles

A. Melkonyan [ab]

https://orcid.org/0009-0001-5350-2894
✉ *armine.melkonyan@yahoo.com*
[a] *Mesrop Mashtots Institute of Ancient Manuscripts (Matenadaran) (Armenia, Yerevan)*
[b] *State Academy of Fine Arts of Armenia (Armenia, Yerevan)*

Armenian anonymous *scholia* on Pseudo-Gregory of Nyssa's *Contra Manichaeos*

Abstract. This paper presents the *editio princeps*, alongside an English translation and commentary, of the anonymous Armenian *scholia* on Pseudo-Gregory of Nyssa's *Contra Manichaeos.* In Greek sources this work is attributed to Didymus the Blind and John of Caesarea (the Grammarian). In medieval Armenian literary tradition it was attributed to the Neoplatonic philosopher David the Invincible and was considered to be the final chapter of his major philosophical work, *Definitions of Philosophy* (the Armenian version of his *Prolegomena philosophiae*). In Armenian manuscripts it appears without a title, with the incipit "Every evil is punishable" (Ամենայն չար տանջելի / *Amenayn ch'ar tanjeli*). The prominent Armenian author Catholicos Nersēs Shnorhali (1102–1173) wrote a commentary on the *Amenayn ch'ar*, describing it as "very small in quantity, but very great in quality". In the mid-14th to 15th century, the theologian Aṛak'el Siwnets'i composed an extensive commentary on the *Definitions,* including the *Amenayn ch'ar*. An anonymous Armenian author wrote *scholia* to both the *Definitions* and the *Contra Manichaeos* / *Amenayn ch'ar* (the earliest extant example of which dates back to 1489). The *scholia* on the *Amenyan ch'ar* contain concise explanations of individual words and expressions, such as: "every evil is punishable", "an accident", "all the contraries", "the mutable good" etc. The anonymous author made extensive use of the commentaries on the *Amenayn ch'ar* by Nersēs Shnorhali and Aṛak'el Siwnets'i; however, he also provided examples and considerations that differed from them. These scholia most likely served a practical and educational purpose, being used as auxiliary material for studying the *Amenayn ch'ar* and its commentaries.

Keywords: David the Invincible philosopher, Gregory of Nyssa, scholia, Armenian manuscripts, pseudepigrapha, commentary, *Contra Manichaeos*, *Definitions of Philosophy*

To cite this article: Melkonyan, A. (2026). Armenian anonymous *scholia* on Pseudo-Gregory of Nyssa's *Contra Manichaeos*. *Shagi / Steps*, *12*(1), 237–249. EDN: TUDFBT.

Received September 15, 2025; accepted January 13, 2026

© A. MELKONYAN, 2026

А. Мелконян [ab]

https://orcid.org/0009-0001-5350-2894
✉ *armine.melkonyan@yahoo.com*
[a] *Институт древних рукописей им. Месропа Маштоца (Матенадаран) (Армения, Ереван)*
[b] *Государственная академия художеств Армении (Армения, Ереван)*

Анонимные армянские схолии к труду Псевдо-Григория Нисского «Против манихеев»

Аннотация. В статье представлены editio princeps, английский перевод и комментарий к анонимной армянской интерпретации труда Псевдо-Григория Нисского «Против манихеев» (Contra Manichaeos). В греческих источниках этот труд приписывается авторству Дидима Слепца и Иоанна Кесарийского (Грамматика). В армянской средневековой литературной традиции он приписывался неоплатоническому философу Давиду Непобедимому и считался заключительной главой его главного философского труда «Определения философии» (т. е. армянской версии «Prolegomena philosophiae»). В армянских рукописях работа появляется без названия, с началом «Всякое зло наказуемо» (Ամենայն չար տանջելի / «Аменайн чар танджели»). Католикос Нерсес Шнорали (1102–1173) написал комментарий к этой работе, приняв ее за заключительную главу «Определений философии» и охарактеризовав этот труд как «очень маленький по объему, но очень значительный по качеству». В середине XIV–XV вв. богослов Аракел Сюнеци составил обширный комментарий к «Определениям», включая «Аменайн чар». Анонимный армянский автор написал схолии как к «Определениям», так и к «Contra Manichaeos» / «Аменайн чар» (самый ранний из известных экземпляров датируется 1489 г.). Схолии к «Аменайн чар» содержат краткие объяснения отдельных слов и выражений, таких как «всякое зло подлежит наказанию», «случайность», «все противоположности», «изменчивое добро» и т. д. Анонимный автор широко использовал комментарии к «Аменайн чар» Нерсеса Шнорали и Аракела Сюнеци, но также приводил собственные примеры и комментарии. Эти схолии, скорее всего, служили практической и образовательной цели, используясь в качестве вспомогательного материала для изучения «Аменайн чар» и комментариев к нему.

Ключевые слова: Давид Непобедимый философ, Григорий Нисский, схолии, армянские рукописи, псевдоэпиграфика, комментарий, «Против манихеев», «Определения философии»

Для цитирования: *Melkonyan A.* Armenian anonymous *scholia* on Pseudo-Gregory of Nyssa's *Contra Manichaeos* // Шаги/Steps. Т. 12. № 1. 2026. С. 237–249. EDN: TUDFBT.

Поступило 15 сентября 2025 г.; принято 13 января 2026 г.

© А. МЕЛКОНЯН, 2026

EDN: TUDFBT

Introduction: Pseudo-Gregory of Nyssa's *Contra Manichaeos* in medieval Armenian tradition

In medieval Armenian literature, a number of philosophical and theological writings have been attributed to the 5th–6th century philosopher David the Invincible, a representative of the Alexandrian Neoplatonic school.[1] One of these writings is a brief treatise on good and evil,[2] linked in Greek tradition with the names of the fourth-century Church Fathers Gregory of Nyssa [Gregorius Nyssenus 1863], Didymus the Blind [Didymus Alexandrinus 1858], and the sixth-century author John of Caesarea (the Grammarian) [Richard, Aubineau 1977: liv–lviii (for the text, see 131–133)].[3] In Armenian manuscripts it appears without a title,[4] with the incipit "Every evil is punishable" (Ամենայն չար տանջելի / *Amenayn ch'ar tanjeli*) (hereafter: *Amenayn ch'ar*),[5] and is attached to David the Invincible's major philosophical work, *Definitions of Philosophy*.[6] The *Definitions* is the Armenian translation of David's *Prolegomena philosophiae* — a general introduction to philosophy, similar to the *prolegomena* of other Neoplatonist authors. David provides six definitions of philosophy, presents his reflections on the existence, nature, and distinctive qualities of philosophy. He divides philosophy into the theoretical and the practical.[7] The *Definitions of Philosophy* was a basic philosophical treatise taught in medieval Armenian schools and universities.[8] Therefore, the pseudepigraphical writing *Contra Manichaeos* / *Amenayn ch'ar* became very popular in medieval Armenian literature due to its attribution to David, and, in particular, its position as the final chapter of his *Definitions*.

The prominent medieval Armenian author Catholicos Nersēs Shnorhali (1102–1173) wrote a commentary on the *Amenayn ch'ar* at the request of Bishop Step'anos (see [Melkonyan 2024: 498–501]). Describing the *Amenayn ch'ar* as "very small in quantity, but very great in quality" the author believed it to have

[1] There have been numerous studies written about the life and work of David the Invincible. For a general overview, see [Ch'aloyan 1980; Mahé 1990; Contin 2017: 33–57]. For information on the attribution of different writings, see [Melkonyan 2012, Muradyan 2014a].

[2] "Every evil is punishable. Nothing subjected to suffering / punishment is uncorrupted. 2. Nothing corruptible is uncreated, and as evil is corruptible, then evil is not uncreated. 3. Nothing is evil by nature, and because evil is an accident and no accident is substance, and consequently evil, too, is no substance..." For the English translation of the entire text, see [Contin 2019: 85–86].

[3] A thorough lexical and textual analysis has been carried out by Benedetta Contin, who compared the Armenian text with the Greek versions published under the names of Gregory, Didymus and John of Caesarea, see [Contin 2019, 84–97].

[4] See [Zarbhanalean 1889: 373–374; Muradyan 1993: 50–53]. For more about the manuscript tradition see [Melkonyan 2026, forthcoming].

[5] All Armenian names and words are transliterated according to the Library of Congress 2022 system https://www.loc.gov/catdir/cpso/romanization/armenian.pdf. All translations from Classical Armenian are my own, unless otherwise indicated.

[6] This manuscript tradition is reflected in the *editio princeps* of the *Definitions of Philosophy* in Constantinople in 1731, where the *Definitions* is followed by the *Amenayn ch'ar,* as well as in the Madras edition of 1797, and two editions of David's works in Venice (in 1833 and 1932). The *Amenayn ch'ar* was not included in the critical text edited by Sen Arevshatyan in 1960.

[7] For more about the Armenian version of David's *Prolegomena Philosophiae* and its relationship with the Greek text, see [Calzolari 2009].

[8] For the teaching and learning of the *Definitions* in the Middle Ages, see [Calzolari 2022: 121–124; Alpi 2022: 166–167].

been written by David as the final chapter of the *Definitions* [Nersēs Shnorhali 2022: 574].[9] The mid-fourteenth-fifteenth century theologian Aṛak‘el Siwnets‘i composed an extensive commentary on the *Definitions,* including the *Amenayn ch‘ar,* at the request of his students and spiritual brothers [Aṛak‘el Siwnets‘i 1797: 147].[10] In addition to these two commentaries, an anonymous interpretation,[11] appended to the *scholia* on the *Definitions*, was identified in the manuscripts. This paper presents the *editio princeps*, an English translation and an analysis of this anonymous interpretation. The manuscript context of the text will be discussed, based on three manuscripts from the Mashtots‘ Matenadaran. In order to identify the source(s) and method of composition of the anonymous author, some passages will be compared with the relevant sections in the commentaries by Nersēs Shnorhali and Arak‘el Siwnets‘i.

The manuscript context of the anonymous interpretation

Three manuscripts containing the *scholia* on the *Amenayn ch‘ar* have been identified at the Mashtots‘ Matenadaran.[12] These are M55, M1931 and M2220. M55, the earliest example (copied in 1489, in the Saint Yakob monastery in Erznka), is a collection of commentaries, causes and *scholia* on Basil of Caesarea’s, Dionysius of Areopagite’s, Gregory of Nyssa’s, Nemesius of Emesa’s, Pseudo-Aristotle’s works.[13] It also contains *scholia* on grammar.[14] The *scholia* on Gregory of Nyssa’s *On Virginity* are followed by an interpretation of David the Invincible’s *Definitions of Philosophy* (fol. 369^{r}–405^{r}), entitled “Definitions said by David the Philosopher” (Սահմանք ասացեալ ի Դաւթէ փիլիսոփայէ, *Sahmank‘ asats‘eal i Dawt‘ē p‘ilisop‘ayē*)[15]. In M1931 (15th century, the place of copy is unknown),

[9] There is also a Latin translation by G. Cappelletti [Nersetis Clajensis 1833: 13–32].

[10] The chapter on the *Amenayn ch‘ar* is missing from this edition. There is an Eastern Armenian translation of this work, see [Aṛak‘el Siwnets‘i 1996], which includes a Classical Armenian text at the end [Ibid.: 60–91]. However, this is not a scholarly edition, and it lacks a critical apparatus. As the editors mentioned, it was published purely for pastoral purposes. I am currently working on a new edition. In this paper I will refer to Ms M1849 (copied in 1440) for Aṛak‘el Siwnets‘i’s commentary. The *siglum* M stands for the Matenadaran — Mesrop Mashtots‘ Institute of Ancient Manuscripts (Yerevan).

[11] The title does not specify whether these are *scholia* or a commentary. Generally, a commentary refers to a treatise as a whole, while the *scholia* are usually shorter and only explain some of the more obscure words, phrases and expressions within the treatise. Therefore, in comparison with other similar writings, I have characterised it as *scholia*. The Armenian word for *scholia* is *lutsmunk‘* (*լուծմունք*, plural nominative of *lutsumn*, *լուծումն* ‘solution’, ‘dissolution’) and has been used in a variety of senses. The verb լուծանեմ (*lutsanem* ‘untie’, ‘break’, ‘loose’, ‘decide’, ‘analyse’, cf. Greek λύω, διαλύω, Latin *solvo*, *dissolvo*) is also widely used in Armenian medieval literature. As a technical term “to explain”, “to interpret” an issue, the verb is attested already in the 5th century, see [NBHL 1836: 894–895]. For an analysis of the formation and development of the interpretive genre in medieval Armenian literature, see [Shirinian 2005: 132–157].

[12] Further study would unearth more copies.

[13] For a description of the manuscript see [Eganyan et al. 1984: 211–224].

[14] For the anonymous *scholia* on Grammar see [Sirunyan 2022: 42–53].

[15] M55, 369^{r}. In the Manuscript Catalogues, as well as in [Muradyan 2014b: 748], this text is conventionally defined as “A Commentary on David’s Definitions” (Մեկնութիւն Սահմանացն Դաւթի / *Meknut‘iwn Sahmanats‘n Dawt‘i*).

which contains causes and *scholia* on grammar, on Porphyry, Pseudo-Aristotle, Philo, Cyril of Alexandria and Gregory of Nazianzus, the *scholia* on the *Definitions* follow the *scholia* on Grammar.[16] M 2220 (copied in 1789–1790, in Mother See of Holy Etchmiadzin by Deacon Zak'aria) is a miscellany containing *scholia* and commentaries on biblical pericopes and philosophical works, as well as sermons, homilies, the sayings of philosophers, and ecclesiastical canons.[17] The *scholia* on David's *Definitions* and the *Amenayn ch'ar* follow the commentary on Aristotle's *Analytica* by the 18th-century Armenian theologian, Archbishop Petros Berdumean.

The *scholia* on *Definitions* contain brief explanations of individual words and expressions from the *Definitions*, sometimes with the chapter number in the margins.[18] First, the anonymous commentator provides the corresponding lemma (a word or a phrase), and then presents his explanation, often using the conjunction "that is" (այսինքն, *aysink'n*) to introduce it. Sometimes, he just rephrases the reference in simpler terms. Thus, the first expression explained in the *scholia* on *Definitions* is "sane ecstasy"[19] (ողջախոհ մոլութիւն / *oghjakhoh molut'iwn*) — from the incipit:

> Those who have once been fired with love for philosophical discourse, even if they have savoured its sweet delights with but the tip of a finger, are impelled towards them by *sane ecstasy* and bid farewell to all earthly cares [Arevshatyan 1960: 2].[20]

The following passages explain and annotate other words, expressions and even proper names from the *Definitions*, for example: *eghjiwrak'agh* (եղջիւրաքաղ), and *aralez* (արալեզ) from the following phrase:

> For some things, the *goat-deer* and *aralez*, for example, have no existence (except) so far as they are the product of our thought, while other things do have existence [Ibid.: 2].[21]

To explain the meaning of the word *aralez* (արալեզ), the commentator recounts the famous legend of King Ara Geghetsik (the Beautiful) and the legendary Assyrian queen Shamiram (the Semiramis of Greco-Roman sources), known from the *History of Armenia* by Movsēs Khorenats'i [2003: 1793–1795]. According to the legend, when Shamiram mourns her beloved Ara's death, the gods gather and inform her that they know of an animal that can lick him and bring him back to life. This animal was said to constantly lick the earth's soil. However, ultimately,

[16] For the description see [Tēr-Vardanean 2012a: 607–616].
[17] For the description see [Tēr-Vardanean 2012b: 479–488].
[18] See also the introductory note in [Muradyan 2014a: 623]. As Muradyan mentions, the work contains some elements of Middle Armenian; however, a linguistic analysis of the treatise is beyond the scope of this paper.
[19] In [Muradyan 2014b: 748] the expression "sane ecstasy" (ողջախոհ մոլութիւն / *oghjakhoh molut'iwn*) is included in the title. I suggest that this is the first phrase to be interpreted.
[20] Engl. trans.: [Kendall, Thomson 1983: 3].
[21] Engl. trans.: [Kendall, Thomson 1983: 3].

the commentator reveals that this is a myth: the animal only existed in name, not in reality [Muradyan 2014b: 748].

The final term to be explained in this section is "imagination" (երեւակայութիւն / *erewakayut'iwn*) from the 24th chapter of *Definitions*: "Reason, reflection and opinion are rational, and sensation and imagination are irrational" [Arevshatyan 1960: 156].[22] This term has been described as:

> Imagination bears in mind what has been forgotten, and makes it reappear in the mind, which in irrational animals exists as anger or desire [Muradyan 2014b: 759].

At the very end, the expression "Thrice great David" (եռամեծն Դաւիթ / *eṙametsn Dawit'*) from the final section of the *Definitions* ("Thus end the prolegomena of philosophy by the *thrice great* and invincible philosopher David..." [Arevshatyan 1960: 158][23]) is explained as follows:

> The thrice great David, who had the natural, the acquired and the God-given grace: [all] three. The natural grace was one he had from childhood, and the acquired [grace] was that he worked hard, suffered and studied philosophy very well, and then God gave him another grace and made him successful, so he won everyone over [Muradyan 2014b: 759] (cf. M55, fol. 45r).

In the three manuscripts under consideration (M55, M1931 and M2220) the *scholia* on the *Amenayn ch'ar*[24] follow immediately after this explanation, without a separate title. The first phrase, the introductory part, in all three manuscripts is marked in red.[25]

The anonymous *scholia* and the commentaries on the *Amenayn ch'ar* by Nersēs Shnorhali and Aṛak'el Siwnets'i

As mentioned above, there are two other commentaries on the *Amenayn ch'ar*, by Nersēs Shnorhali and Aṛak'el Siwnets'i, in medieval Armenian literature.[26] In the preface to his commentary, Nersēs Shnorhali raised two questions.

1. Why did the philosopher write about good and evil?
2. What are good and evil and whence is their cause?

Nersēs provides the following explanation in answer to these questions:

> For in ancient times a certain sophist named Pyrrho and those who followed him, said that philosophy, which is a divine gift down from heaven to humans, does not exist. Moreover, some have written that

[22] Engl. trans.: [Kendall, Thomson 1983: 159].
[23] Engl. trans.: [Kendall, Thomson 1983: 159].
[24] The 2014 edition does not include the *scholia* on the *Amenayn ch'ar.*
[25] In the manuscript catalogues [Eganean et al. 1984: 218; Tēr-Vardanean 2012a: 611; 2012b: 481], the interpretation on the *Amenayn ch'ar* is appropriately presented as a separate work, with the incipit serving as the title.
[26] I am not aware of any interpretations in other languages.

> evil is uncreated [lit: an uncreated state] and is inherent in those who possess it. But the most wicked ones said that both good and evil are influenced by God in people's hearts. For this reason, the true-thinking philosopher, who was Armenian by nationality and homeland, and was like the Greeks by education, felt compelled to write this work against this issue, so that people would not be misled by this terrible deception of Satan and believe that evil is uncreated or created by the uncreated God [Nersēs Shnorhali 2022: 575].

The introduction by the anonymous author reads as follows:

> Some people said that evil is uncreated and inherent in those who possess it. They also said that both good and evil are influenced by God in the people's hearts. For this reason, the philosopher David was compelled to demonstrate that evil is not uncreated, inherent in or imposed upon man , nor is it given to people by God.[27]

Clearly, the anonymous author based his introduction on Nersēs Shnorhali's preface. It should be noted that Aṛak'el Siwnets'i himself followed Nersēs, but he added some details. Of particular importance was his mention of Mani, the Persian founder of Manichaeism:

> Secondly, [he wrote] against those who said that evil is an uncreated state and the nature of those who possess it — that is, against Manik'os (= Mani. — *A. M.*) — who said that the world has two beginnings: one good-uncreated, which is God; and one evil-uncreated, as if there were another evil god... (M1849, fol. 114^{v}).

I suppose that the anonymous author had both the commentaries by Nersēs and Aṛak'el at his disposal. For instance, when he is explaining the expression "all the contraries", he follows Aṛak'el's examples rather than Nersēs's. In his commentary, Nersēs provides the following explanation:

> This is according to nature, because cold and heat, humidity and dryness are opposite to each other and destroy each other [Nersēs Shnorhali 2022: 581].

The anonymous commentator provides different examples for the things to be opposite: "life to death, darkness to light, white to black, good to evil". These examples, therefore, are more similar to those provided by Aṛak'el Siwnets'i:

> What does it mean when he says that all contraries destroy each other? Answer: things such as illness and health, death and life, evil and good, corruption and incorruptibility, light and darkness, warmth and cold, humidity and dryness, and so on (M1849, fol. 117^{v}).

While it is possible that the anonymous commentator simply provided his own examples independently, it seems that in this passage he followed Aṛak'el's logic

[27] See the text bellow, paragraph 1.

rather than that of Nersēs.[28] This does not mean that the *scholia* are merely a compilation of previous commentaries. In some passages, the anonymous author also developed his own ideas and used terms and explanations that differ from those of the two commentators. For example, for explaining the expression "the mutable good" (փոփոխելի բարիք / *p'op'okheli barin*), the author uses the term "dissembling/false good" (կեղծաւոր բարիք / *keghtsawor barin*) to describe the good that humans possess, as opposed to God's good. He compares this to a short garment. Nersēs Shnorhali offered a different interpretation of "the mutable good". According to him, since created beings are mutable, the good in them is also mutable. The mutable good is defeated by evil not because evil is powerful and good is weak, but because the person with good gives way to evil of his own free will and choice. In this way, good flees from evil and is defeated, just as light is driven out by darkness [Nersēs Shnorhali 2022: 581]. Aṛak'el Siwnets'i also discusses how good can be defeated by evil. However, he does not focus on the term "mutable good", as Nersēs and the anonymous commentator did.

In conclusion, in the three manuscripts studied, which are collections of interpretations, *scholia*, causes on theological, philosophical and grammatical works, the anonymous *scholia* on Pseudo-Gregory of Nyssa's *Contra Manichaeos / Amenayn ch'ar* continue the *scholia* on the *Definitions of Philosophy* by the philosopher David the Invincible. This reflects the medieval Armenian tradition, according to which the *Contra Manichaeos / Amenayn ch'ar* was attributed to David and attached to his *Definitions*. The *scholia* on *Amenyan* contain concise explanations of individual words and expressions, such as: "Every evil is punishable", "an accident", "all the contraries", "the mutable good" etc. A comparison of some passages shows that the anonymous author made extensive use of the commentaries on the *Definitions / Amenayn ch'ar* by Nersēs Shnorhali and Aṛak'el Siwnets'i. However, the author also provided examples and considerations that differed from them. The *scholia* in question most likely served a practical and educational purpose, being used as auxiliary material for studying the *Amenayn ch'ar* and its commentaries. A more complete understanding of this writing and its anonymous author can be achieved by considering it alongside the *scholia* on the *Definitions* — that is the first part of the text — just as these two works were perceived in medieval Armenian tradition. More broadly, examining the *scholia* and the medieval collections in which they appear would deepen our understanding of the interpretative genre, particularly with regard to the supplementary materials and methods employed in the study of philosophical, theological, and grammatical writings.

The edition below is based on M55, fol. 405^{rv} (A) in comparison with M1931, fol. 97^{rv} (B) and M2220, fol. 63^{rv} (C). The complete syllogisms from which the interpreted phrases are derived are presented in the footnotes and are marked with an asterisk (*). English translation: [Contin 2019: 85–86].

[28] Sirunyan [2022: 52] concludes that the anonymous author of the *scholia* on Grammar mainly used Aṛak'el Siwnets'i's grammatical commentary. It is possible that this author is the same one who created the *scholia* on the *Amenayn ch'ar.*

[Լուծմունք Ամենայն չար տանջելիի]

Ոմանք զչարն անեղ ասացին և բնութիւն ունողացն գրեցին, և յԱստուծոյ ասացին ազդել[29] ի սիրտս մարդկան զչարն որպէս զբարին: Վասն այսորիկ հարկ եղև իմաստասիրին[30] Դաւթի, որ ցուցանէ, թէ ոչ է անեղ և ոչ բնութիւն և ոչ[31] հարկ մարդոյ և ոչ յԱստուծոյ տուեալ մարդկան:

«Ամենայն չար տանջելի», այսինքն չարն[32] սատանայ է և չարին գործողքն, իսկ բարին Աստուած է: Սատանայ, և որ զչարն գործէ, պիտի տանջի և ապականի: Նա գիտացիր, որ չարն ի սատանայէ է և չարագործ մարդիքն[33] որ անզեղջ են: Այլ եկամուտ առարկութիւն գործն է՝ թէ չար գործեն[34], թէ բարի:

«Առարկութիւն է», այսինքն գործ չար կամ բարի և ոչ[36] բուն գոյացութիւն:

«Ամենայն ընդդիմակք[38]», այսինքն[39] մահու՝ կեանք, լուսոյ՝ խաւար, սևոյ[40]՝ սպիտակ, չարի[41] բարի, որ հակառակ ընդդիմակք են, զիրար ապականեն: Նոյնպէս սատանայ և չարն է ներհակ[42], հակառակ և ապականացու: Իսկ անեղծն[43] Աստուած և բարին անփոփոխելի է:

[Scholia on Every evil is punishable]

Some people said that evil is uncreated and inherent in those who possess it. They also said that both good and evil are influenced by God in the people's hearts. For this reason, the philosopher David was compelled to demonstrate that evil is not uncreated, inherent in or imposed upon man, nor is it given to people by God.

"Every evil is punishable"[35] — that is to say, evil is Satan and those who do evil, while good is God. Satan and anyone who does evil shall be punished and corrupted. Also be aware that evil comes from Satan, as do the people who commit evil deeds and remain unrepentant. However, the deed [itself] is an external incident, whether good or bad.

"An accident"[37] — that is to say, an act of good or evil, and not a natural substance.

"All the contraries"[44] — that is, life to death, darkness to light, white to black, good to evil, which are opposites and contraries, corrupt each other. Likewise, Satan who is evil, is an opposite, is incompatible and corruptible. But God, who is incorruptible and good, is immutable.

---

[29] C ազդեալ.
[30] C իմաստասիրիս.
[31] B կամ > և ոչ.
[32] B +ի C չար.
[33] C մարդիկքն.
[34] B գործես.
[35] * "Every evil is punishable. Nothing subjected to suffering/punishment is uncorrupted."
[36] C *om*.
[37] * "Nothing is evil by nature, and because evil is an accident and no accident is substance, and consequently evil, too, is no substance".
[38] B ընդդիմակ.
[39] B որպէս.
[40] B սեւու.
[41] B չարու.
[42] B *om*.
[43] B ամեղն.
[44] * "All the contraries are destructive of each other. Then, contraries are not incorruptible".

«Իսկ փոփոխելի բարին», այսինքն կեղծաւոր բարին, որ[45] մարդ[46] ունենայ, պիտի պարտուի, յաղթի[47] ի չարէն, այսինքն ի սատանայէ: Այս ցեղ կեղծաւոր և պարտած[48] բարիս, ուրեմն և ստոյգ չէ անեղ, այլ կեղծիք, որպէս կարճ հանդերձ: Զի անեղծն Աստուած և ճշմարիտ բարեգործ մարդկան[49] ոչ ցանկան ապականացու գործոյ կամ փառաց որպէս սատանայ չարին ցանկացաւ[50]:

"But the mutable good"[51], that is, the dissembling good that man possesses, shall be vanquished and defeated by evil — that is, by Satan. This kind of dissembling and defeated goodness is therefore not truly uncreated, but false, like a short garment. Because the incorruptible God and truly benevolent people do not desire corruptible deeds or glory, unlike Satan who desired evil.

Աստուածային գիրք ամենայն, ասէ, որ առնէ զմեղս ծառայ է մեղաց և տանջանաց[52]: Սատանայ և չար մարդիկ[53] տանջանաց մատնեալ[54]: Սատանայ այլայլելի է. որ բարի էր և չար եղև: Սատանայ և չար գործք[55] ոչ է[56] անեղ:

The divine Scriptures say that anyone who commits a sin is a slave to sin[57] and suffering. Satan and evil people are condemned to suffering. Satan is alterable. He was once good, but he became evil. Satan and evil deeds are not uncreated.[58]

«Բոլոր ընդդիմակ[59]» և հակառակ: Մահ և կեանք, որ իսկի հաւասարութիւն և միաբանութիւն չունին: Ի հարկէ յորժամ մեռած է կենդանի չէ, նոյնպէս[60] ի հարկէ, թէ կենդանի է մեռած չէ[61]: Եւ կամ հարկ է, որ Աստուած գոյ լինի և բարի և անեղ, իսկ[62] սատանայ ոչ ինչ յայսցանէ:

"Wholly opposite"[63] and contrary. Death and life have no equality or unanimity at all. Necessarily, if someone is dead, he cannot be alive; likewise, if someone is alive, he cannot be dead. God is necessarily a substance; [he is] good and uncreated, whereas Satan is none of these.

[45] C զոր.
[46] BC մարդն.
[47] B յաղթուի.
[48] C պարտուած.
[49] BC մարդիք
[50] B ցանկաց
[51] * "No uncreated being is mutable, and the good which is defeated by evil is liable to be changed. Good, then, is not uncreated".
[52] B + այսինքն.
[53] B մարդիք C մարդիկք.
[54] C մատնել.
[55] C չարագործք.
[56] C են.
[57] See John 8:34.
[58] This is not an interpretation of a specific phrase / word, but rather a rephrasing of the following syllogism: * "Then, the Divine Writings condemn to the sufferings not only what is evil, but also the liar himself. (They say that) everything which is subjected to suffering is also alterable [and] nothing which is alterable is uncreated. Consequently, nothing coming from what is evil is uncreated".
[59] C ընդդիմակք.
[60] B + և ընդդիմակ.
[61] C *om*. ի հարկէ, թէ կենդանի է մեռած չէ.
[62] B + միւսն.
[63] * "Realities which are wholly opposite, have no equality, because what exists by necessity in one, does not exist in the other".

«Թէ ոք իրաւացի իրաց փափաքէ[64]», այսինքն Աստուծոյ և բարի գործոց, նա դիւրաւ գտանէ:

"If someone duly desires something"[65], that is God and good deeds, he will easily find [them].

Գիտացաք որ սատանայ, որ[66] չարն, անեղ չէ, այլ ապականացու: Թէ չարն անեղ էր, նայ բնութիւն էր չարն ի սատանայ կամ ի մարդն, զի բնութեան լուծն[67] չէ մեղք որպէս հաց ուտելն, ջուր խմելն և այլն: Ապա[68] ոչ անեղ է և ոչ բնութեամբ կամ հարկ ի մարդն: Իսկ ով զչարն գործէ, մեղք է նմա և ընդ բամբասանաւք, որպէս սատանայ:

We have learnt that Satan, who is evil, is not uncreated, but is corruptible. If evil were uncreated, it would be Satan's nature or that of a man, because the yoke of nature is not a sin, such as eating bread or drinking water, etc. Therefore, evil is neither uncreated nor natural, nor is it a necessity for humans. But, if someone commits an evil act, it becomes a sin and [that person] is subject to reprehension, like Satan.[69]

Abbreviations

NBHL = Awetik'ean, G., Siwrmēlean, Kh., & Awgerean, M. (1836). *Nor Barǧirk' Haykazean lezui* [New Dictionary of the Armenian Language] (Vol. 1). I Tparani Srboyn Ghazaru.

References

Alpi, F. (2022). Les écoles d'Ani, Sanahin et Narek (X^e–XI^e siècle). In V. Calzolari (Ed.). *Les arts libéraux et les sciences dans l'Arménie ancienne et médiévale* (pp. 161–192). Vrin.

Aṛak'el Siwnets'i (1797). *Lutsmunk' yaghags Sahmanats's Dawt'i Anyaght' p'ilisop'ayi* [Scholia on the *Definitions* by David the Invincible Philosopher]. Yarut'iwn Shmawonean Shirazets'i. (In Ancient Armenian).

Aṛak'el Siwnets'i (1996). *Amboghj ch'arĕ tanjank'i ent'aka ē* [Every evil is subjected to suffering]. (A. Dilanyan, Trans. into Eastern Armenian). Mayr At'oṛ Surb Ejmiatsin. (In Armenian).

Arevshatyan, S. (Ed., Russian Trans.) (1960). *Dawit' Anyaght'. Sahmank' imastasirut'ean = David Anakht. Opredeleniia filosofii* [David the Invincible. Definitions of philosophy]. Haykakan SSṚ GA Hratarakch'ut'yun = Izdatel'stvo Akademii nauk ArmSSR. (In Ancient Armenian and Russian).

Calzolari, V. (2009). La version arménienne des *Prolegomena philosophiae* de David et son rapport avec le texte grec. In V. Calzolari, & J. Barnes (Eds.). *L'œuvre de David l'Invincible et la transmission de la pensée grecque dans la tradition arménienne et syriaque* (Vol. 1, pp. 39–65). Brill.

[64] C փափագէ.

[65] * "Everything which duly desires something, adapts its own desire to the [desired] thing, if it desires reasonably".

[66] B և.

[67] B գործն.

[68] C + ուրեմն.

[69] * "So, if evil was uncreated, evil should subsist in it by nature. Nothing that acts according to nature, commits sins. What does not commit sins, is not subjected to reprehension, but Satan is subjected to reprehension. Therefore, Satan, too, is not uncreated".

Calzolari, V. (2022). L'essor de la spéculation philosophique en Arménie dans l'Antiquité tardive. In V. Calzolari (Ed.). *Les arts libéraux et les sciences dans l'Arménie ancienne et médiévale* (pp. 101–126). Vrin.

Ch'aloyan, V. (1980). Davit' Anhaght' (banasirakan aknark) [David the Invincible (a philological overview)]. *Patma-Banasirakan Handes, 1980*(1), 52–62. (In Armenian).

Contin, B. (2017). *David L'Arménien et l'école d'Alexandrie.* Pontificio Instituto Orientale.

Contin, B. (2019). The problem of evil and the theory of contraries from Alexandria and Athens to Armenia in late Antiquity. *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik, 69*, 59–98.

[Didimus Alexandrinus] (1858). Didymi Alexandrini Contra Manichaeos liber (A. Gallandi, Ed.). *Patrologia Graeca* (Vol. 39, cols. 1087–1090). Apud J. P. Migne editorem.

Eganyan, Ō., Zeyt'unyan, A., Ant'abyan, P'., & Mnatsakanyan, A. (Eds.) (1984). *Mayr ts'uts'ak hayerēn dzeṛagrats' Mashtots'i anuan Matenadarani* [General catalogue of Armenian manuscripts of the Mashtots' Matenadaran] (Vol. 1). Haykakan SSH GA Hratarakch'ut'yun.

[Gregorius Nissius] (1863). Gregorii Nysseni Contra Manichaeos oratio (A. Gallandi, Ed.). *Patrologia Graeca* (Vol. 46, cols. 541–542). Apud J. P. Migne editorem.

Kendall, B., & Thomson, R. W. (Trans. (1983). *Definitions and Divisions of Philosophy by David the Invincible Philosopher*. Univ. of Pennsylvania.

Mahé, J.-P. (1990). David l'Invincible dans la tradition arménienne. In I. Hadot (Ed.). *Simplicius, Commentaire sur les Catégoires* (pp. 189–195). Brill.

Melkonyan, A. (2012). Davit' Anhaght'in veragrvogh erkeri vaverakanut'yan harts'i shurj [On the problem of authenticity of the works attributed to David the Invincible]. *Hayots' patmut'yan harts'er (gitakan hodvatsneri zhoghovatsu), 13*, 46–56. (In Armenian).

Melkonyan, A. (2024). Nerses Shnorhalu meknut'yunnerě ev drants' patviratunerě [Nerses Shnorhali's Commentaries and their Patrons]. In V. Ter-Ghevondyan et al. (Eds.). *Nurb ew layn greank': Tonagir, nvirvats Erna-Manea Shirinyani 70-amyakin = Subtle and wide writings: Festschrift in honour of Erna Manea Shirinyan's 70th anniversary* (pp. 495–509). Matenadaran. (In Armenian).

Melkonyan, A. (2026, forthcoming). Pseudo-Gregory of Nyssa's Syllogisms against the Manichaeans as the final lesson of the Armenian *Prolegomena*: the manuscript tradition and the commentaries. In S. Van der Meeren-Ferreri, & V. Calzolari (Eds.). *The Divine Promise of Philosophy. The Greek and Armenian Versions of David's Prolegomena*. Brill.

Muradyan, G. (2014a). Dawit' Anyaght'in veragruats ew nra anuann aṛnch'uogh gruatsk'ner [Writings Attributed to David the Invincible and related to his name]. In A. Bozoyan (Ed.). *Matenagirk' Hayots', I hator, ZhB dar. Mkhit'ar Gosh, Girk B = Armenian classical authors, Vol. 20: 12th century Mechitar Ghosh, Book 2* (pp. 615–626). Matenadaran; Galuste Gulbenkian Foundation. (In Armenian).

Muradyan, G. (Ed.) (2014b). *Meknut'iwn Sahmanats'n Dawt'i. Sahmank' asats'eal i Dawt'e p'ilisop'ayē* [A commentary on David's *Definitions*. Definitions said by David]. In A. Bozoyan (Ed.). *Matenagirk' Hayots', I hator, ZhB dar. Mkhit'ar Gosh, Girk B= Armenian classical authors, Volume 20, 12th century Mechitar Ghosh, Book 2* (pp. 748–759). Matenadaran; Galuste Gulbenkian Foundation. (In Ancient Armenian).

Muradyan, K. (1993). *Grigor Nyusats'in hay matenagrut'yan mej* [Gregory of Nyssa in [medieval] Armenian literature]. Hayastani GAA Hratarakch'ut'yun. (In Armenian).

Movsēs Khorenats'i (2003). History of Armenia (M. Abeghean, S. Yarutiwnean, S. Malkhaseants', Eds.). In *Matenagirk' Hayots' = Armenian classical authors* (Vol. 2, pp. 1743–2121). Metsi tann Kilikioy katoghikosut'iwn. (In Ancient Armenian).

Nersēs Shnorhali (2022). Meknut'iwn banits' Dawt'i p'ilisop'ayi, or katarumn norin taṛi, or vasn Sahmanats' imastut'ean asats'eal teaṛn Nersisi kat'ughikosi Hayots' i khndroy umemn Step'annosi siroghi imastut'ean [Commentary on the words of David the Phi-

losopher, which are at the end of his book on the Definitions of Philosophy, said by the Lord Nersēs the Catholicos of the Armenians at the request of a certain Step'annos, a lover of philosophy] (A. Melkonyan, Ed.). In G. Gasparean (Ed.). *Matenagirk' Hayots' IB. hator, ZhB dar, Nersēs Shnorhali, Girk' B = Armenian classical authors, Vol. 22: 12th century, Nersēs Shnorhali, Book 2* (pp. 574–592). Zangak. (In Ancient Armenian).

Nersetis Clajensis (1833). *Sancti Nersetis Clajensis Armeniorum Catholici opera nunc primum ex Armenio in Latinum conversa notisque illustrata* (J. Cappelletti, Ed., & Trans.). Typis PP. Mechitaristarum. (In Latin).

Richard, M. & Aubineau, M., (Eds.) (1977). *Ioannis Caesariensis presbyteri et grammatici Opera quae supersunt*. Brepols.

Shirinian, M.-E. (2005). *K'ristoneakan vardapetut'yan antik ev hellenistakan tarrerě (Haykakan ev hunakan dasakan u byuzandakan aghbyurneri baghdatut'yamb)* [Antique and Hellenistic elements of Christian teaching (on the material of the comparison of Armenian and Greek-Classical and Byzantine-sources)]. Gold print and design. (In Armenian).

Sirunyan, T. (2022). Dzeṛagir K'erakanut'yan mi "Lutsmunk'i" usumnasirut'yun (ZHE. dar) [A Study on a *Scholia* of a handwritten Grammar (15th century)]. *Lezu ev lezvabanut'yun, 2*(27), 42–53. (In Armenian).

Tēr-Vardanean, G. (Ed.) (2012a). *Mayr ts'uts'ak hayerēn dzeṛagrats' Mashtots'i anuan Matenadarani* [General catalogue of Armenian manuscripts of the Mashtots' Matenadaran] (Vol. 6). Nairi. (In Armenian).

Tēr-Vardanean, G. (Ed.) (2012b). *Mayr ts'uts'ak hayerēn dzeṛagrats' Mashtots'i anuan Matenadarani* [General catalogue of Armenian manuscripts of the Mashtots' Matenadaran] (Vol. 7). Nairi. (In Armenian).

Zarbhanalean, G. (1889). *Matenadaran haykakan targmanut'eants' nakhneats' (Dar D-ZHG)* [Library of the old Armenian translations (4th–13th centuries)]. Mkhit'arean tparan. (In Armenian).

Информация об авторе

Армине Мелконян
кандидат исторических наук = PhD in History
старший научный сотрудник, Отдел изучения армянских текстов V–XIV вв., отдел кодикологии
Республика Армения, 0009, Ереван, пр-т Маштоца, 53
преподаватель, Государственная академия художеств Армении.
Республика Армения, 0009, Ереван, ул. Исаакяна, д. 36
✉ *armine.melkonyan@yahoo.com*

Information about the author

Armine Melkonyan
Cand. Sci. (History) = PhD in History
Senior Researcher, Department for the Study of the Armenian Texts of the 5th–14th Centuries, Department of Manuscript Study
Republic of Armenia, 0009, Yerevan, Mashtots Ave., 53
Lecturer, State Academy of Fine Arts of Armenia
Republic of Armenia, 0009, Yerevan, Isahakyan Str., 36. ✉ *armine.melkonyan@yahoo.com*

Шаги / Steps. Т. 12. № 1. 2026
Статьи

Д. С. Глебова

https://orcid.org/0009-0006-3409-2494
✉ *darsgleb@gmail.com*
Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Россия, Москва)

Чего ждать от «синего» плаща? О границах формулы в древнеисландских родовых сагах

Аннотация. В статье анализируется формула «синий плащ» (*í blári kápu*) в древнеисландских родовых сагах и обсуждаются границы ее интерпретации как знака агрессии. На материале корпуса упоминаний одежды «синего» цвета в родовых сагах видно, что персонажи саг, как правило, не воспринимают цвет *blár* как однозначный сигнал насилия: либо на такую одежду не реагируют вовсе, либо по ней кого-либо узнают, так как часто одежду такого цвета избирают для маркирования статуса. Ожидание агрессии в рамках мира персонажей саги возникает лишь в ограниченных случаях и определяется ситуационным контекстом, а не цветом одежды как таковым. Особое внимание уделяется вопросу, почему именно *blár* оказывается связан с насилием на уровне нарративной конвенции. Привлекая данные о семантике цвета и о статусе крашеных тканей в средневековой Исландии, автор присоединяется к точке зрения, что в рамках нарративного мира саги *blár* обозначает прежде всего особую, не повседневную одежду, связанную с важными действиями и социальным престижем.

Ключевые слова: нарративная формула, саги об исландцах, «синий» плащ, *blár*, семиотика цвета, исландские саги, невербальная коммуникация, нарратология саги, стиль саги, крашеные ткани

Благодарности. В данной научной работе использованы результаты проекта «Язык, литература, культура в историческом и социальном измерении», выполненного в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ.

Для цитирования: *Глебова Д. С.* Чего ждать от «синего» плаща? О границах формулы в древнеисландских родовых сагах // Шаги/Steps. Т. 12. № 1. 2026. С. 250–271. EDN: UJRKUZ.

Поступило 1 августа 2025 г.; принято 31 января 2026 г.

© Д. С. ГЛЕБОВА, 2026

EDN: UJRKUZ

Shagi / Steps. Vol. 12. No. 1. 2026
Articles

D. S. Glebova

https://orcid.org/0009-0006-3409-2494
✉ *darsgleb@gmail.com*
HSE University (Russia, Moscow)

What to expect from a "blue" cloak? On the limits of the formula in Old Norse-Icelandic family sagas

Abstract. The article analyzes the "blue cloak" (*í blári kápu*) formula in the *Íslendingasǫgur* and examines the limits of its interpretation as a sign of aggression. Based on a systematic analysis of a corpus of references to "blue" clothing in family sagas, the study demonstrates that saga characters generally do not perceive the color *blár* as an unambiguous signal of violent intent: in most cases, they either do not react to such clothing at all or recognize individuals wearing it, since garments of this color frequently serve to mark social distinction and status. Expectations of aggression within the saga world arise only in a small number of cases and depend on situational and relational context rather than on color alone. The article pays special attention to the question of why *blár* nevertheless becomes associated with violence at the level of narrative convention. Drawing on evidence from color semantics and on the social and material status of dyed textiles in medieval Iceland, the author aligns with the view that within the narrative of the "saga world" *blár* primarily denotes special, non-everyday clothing associated with significant actions and social prestige, which helps explain its frequent appearance in episodes involving conflict without functioning as a stable diegetic signal of aggression. A key exception is discussed in relation to *Valla-Ljóts saga*, where the association between blue clothing and violent intent is explicitly verbalized and recognized by other characters; this episode is interpreted as a marked deviation from standard saga practice, possibly parodical, in which a narrative convention normally addressed to the audience becomes incorporated into the fictional world itself. On this basis, the article concludes that the "blue cloak" operates primarily as a convention shaping audience expectations rather than as a shared semiotic code among saga characters.

Keywords: narrative formula, *Íslendingasǫgur*, "blue cloak", *blár*, Old Norse-Icelandic sagas, color semiotics, nonverbal communication, saga narratology, saga style, dyed textiles

Acknowledgements. This article has been prepared within the framework of the project "Language, Literature, and Culture in Historical and Social Perspective" that has received funding from the Basic Research Program at HSE University.

To cite this article: Glebova, D. S. (2026). What to expect from a "blue" cloak? On the limits of the formula in Old Norse-Icelandic family sagas. *Shagi / Steps*, *12*(1), 250–271. EDN: UJRKUZ. (In Russian).

Received August 1, 2025; accepted January 31, 2026

© D. S. GLEBOVA, 2026

1. Формула и стиль саги: Проблемы интерпретации

При обсуждении поэтики так называемых саг об исландцах (или родовых саг, *Íslendingasǫgur*) часто говорят об «объективном» саговом стиле, в рамках которого превалирует, выражаясь в терминах нарратологии, скорее «показ», чем «рассказ»: чувства и мотивации героев не проговариваются, и аудитория порой должна сама догадываться о причинах тех или иных действий персонажей, нередко по «симптоматическому» описанию[1]. Исследователи обращают внимание на то, что в таком незаинтересованном в объяснениях нарративе важную роль играла формула как инструмент создания ожиданий у слушателей саги и объяснения происходящего: столкновение с формулой приглашало слушателей интерпретировать события и поведение героев в саге на фоне других саговых эпизодов, где эта формула им уже встречалась [Sävborg 2018: 58–59][2]. Примером этого процесса часто становится формула «синий плащ» (*í blári kápu*), одна из визитных карточек родовых саг — обычно персонаж в «синем»[3] плаще предпринимает попытку совершить убийство или вступить в вооруженный конфликт, а значит, искушенная в сагах аудитория при упоминании «синего» плаща или «синей» одежды в целом должна была ожидать неминуемого приближения насилия[4].

---

[1] Ср. описание «объективного» стиля саги у М. И. Стеблин-Каменского [1984: 74–75], а также у А. Я. Гуревича: «...способ изображения событий, мыслей и чувств людей в сагах можно назвать (вслед за Эйнаром Оулавом Свейнссоном) симптоматическим. Автор фиксирует их постольку, поскольку эти события и душевные состояния нашли выражение в каких-то явных симптомах и поскольку симптомы эти кем-то были наблюдаемы и засвидетельствованы. По таким симптомам аудитория могла реконструировать планы, намерения и эмоции лиц, совершивших соответствующие поступки» [Гуревич 2009: 103–104]. Подробнее о разных подходах к различению модусов «показа» (showing) и «рассказа» (telling) в нарративе см. в [Klauk, Köppe 2014].

[2] Так, Дэниел Сэвборг, описывая формулу *sitja hjá* ‘сидеть рядом с кем-то’, отмечает, что «правильная интерпретация формулы необходима для понимания поведения и реакции персонажей и развития сюжета» (their correct interpretation is necessary for understanding the behaviour and reactions of characters and plot development) [Sävborg 2018: 65] (перевод мой, если не указано иное). В этой работе я использую термин *формула* вслед за Сэвборгом, хотя потенциального его можно было бы уточнить, назвав, например, «нарративной формулой», так как речь идет, во-первых, о прозаическом повествовании, не управляемом метрическими правилами, а во-вторых, о нарративном приеме, когда одна деталь, повторяющаяся из саги в сагу, используется для подключения аудитории к определенному набору известных контекстов (ср. термин *traditional referentiality* (Дж. Фоли)). Подробнее об особенностях формульного стиля в сагах и отличиях его описания от устно-формульной теории М. Пэрри и А. Лорда см. в цитируемой статье Д. Сэвборга.

[3] Подробнее о цвете, который передает лексема *blár*, см. ниже. По ходу статьи для удобства я буду использовать перевод «синий», хотя скорее речь идет просто о темном цвете, между темно-синим и черным.

[4] О появлении «синего» плаща в контексте насилия см., например: [Hughes 1969: 171; Hermann Pálsson 1971: 27–28; Mundt 1973; Hansen 1979; Acker 1988: 209–210; Heinemann 1993: 419–427; Straubhaar 2005; Wolf 2006b: 70–72; Rancović 2013; Sauckel 2014: 116–128; Sävborg 2007: 381; 2018: 66–67]. Из перечисленных работ наиболее объемный корпус упоминаний «синих» плащей в сагах и прядях об исландцах собран в статье Славики Ранкович [Rancović 2013] — из 50 собранных примеров всего в 12 упо-

Если формула несла в себе вполне определенный, ясный для всех смысл, то при желании приблизиться к пониманию саги, каким оно было у носителей традиции, необходимо реконструировать примерное значение формулы и понять, что именно она должна была аудитории сообщить. В этой работе я бы хотела сосредоточиться на вопросе, как именно наметившаяся в традиции связь «синего» плаща и последующего акта агрессии должна была влиять на интерпретацию сагового эпизода слушателями. Проблема заключается в том, что в традиции интерпретации этой формулы наметилось несколько конфликтующих подходов. Главное, что их отличает друг от друга, — это представление о границах мира саги и мира слушателей и о том, к какому из этих миров принадлежит сигнал от «синего плаща» о предстоящем насилии.

В исследовательской литературе не раз возникает идея скрытой агрессивной мотивации героя, стоящей за упоминанием «синего» плаща, ср. безапелляционное утверждение скандинависта Херманна Паульссона, что «синяя» одежда свидетельствует о намерении убивать: «...перемещение в синей одежде — все, что нам нужно знать о настроении и намерениях [героя], ведь обычно в сагах в синее одеты убийцы» [Hermann Pálsson 1971: 27–28][5]. Схожим образом интерпретирует «синий» плащ и Анита Заукель в монографии об одежде в сагах и прядях об исландцах: «Агрессию и готовность к агрессии можно особенно хорошо считать по описанию одежды. Часто появляющаяся форма агрессии — то, что называется *víghugr* (“жажда сражения”, “желание убийства”). У протагонистов и остальных персонажей желание убийства часто проявляется через цвет их одеяния. ‹...› В дальнейшем будет показано, что ношение темно-синей одежды в сагах об исландцах поразительно часто символизирует повышенную готовность к агрессии, вплоть до жажды убийства» [Sauckel 2014: 115–116][6].

Так как в приведенных исследованиях не проговаривается, кому именно видна «жажда убийства» героя, можно предположить, что мотивация должна была быть очевидна по крайней мере аудитории саги. В некоторых же работах адресат «синего плаща» как знака понимается намного шире. Например, в «Саге о Бьёрне Герое долины реки Хит» Торд Кольбейнссон, главный противник заглавного героя саги, Бьёрна Аргейрс-

минание «синей» одежды не ведет к насилию, что делает эти случаи скорее исключением, подтверждающим правило.

[5] «...riding in blue clothing is all we need to know about [a person's] mood and intentions, for in the sagas blue clothing is conventionally worn by killers».

[6] «Aggression und Aggressionsbereitschaft lassen sich an den Beschreibungen von Kleidung besonders gut ablesen. Eine sehr präsente Form der Aggression ist der sogenannte *víghugr* (‘Kampfbegierde’, ‘Mordlust’). Die Mordlust der Protagonisten und übrigen Figuren wird häufig durch die Farbigkeit ihrer Kleidungsstücke zum Ausdruck gebracht. ‹...› Im Folgenden wird gezeigt, dass das Tragen blauschwarzer Kleidungsstücke in den Íslendingasǫgur auffallend häufig eine erhöhte Aggressionsbereitschaft bis hin zur Mordlust symbolisiert».

сона, едет приглашать Бьёрна на зимовку в «синем» плаще. По мнению Фредерика Хейнеманна, выбирая такую одежду для поездки, Торд осознанно показывает Бьёрну, что он хочет продолжить распрю, которая остановилась из-за мировой, назначенной Олавом Святым, а Бьёрн не менее осознанно на это соглашается [Heinemann 1993: 419–427]. Такая интерпретация подразумевает, что одежда является формой невербальной коммуникации между персонажами — выбирая одежду именно цвета *blár*, Торд сообщает о своих намерениях Бьёрну, а Бьёрн принимает решение согласиться на зимовку, исходя из своего знания о семиотике цветов одежды в целом и мотивации Торда, продиктованной цветом плаща, в частности. С такой интерпретацией соглашается Славика Ранкович, которая не только схожим образом понимает эпизод приглашения на зимовку в «Саге о Бьёрне», но и распространяет тезис Хейнеманна на все саги об исландцах: «Синяя одежда должна, в идеале, прояснить намерение мстителя обидчику, так, чтобы он мог защитить себя и чтобы схватка была честной — хоть и не то, чтобы все мстители в сагах действовали так благородно...»[7] [Rancović 2013: 148]. Под этим углом Ранкович интерпретирует «Сагу о людях из Озерной долины» — в ее прочтении герой саги надевает «синий» плащ, чтобы его противник подумал, что тот едет убивать, и потому напал на его носителя[8]. Эта интерпретация тоже основывается на пресуппозиции, что «синий» цвет одежды должен был быть конвенциональным невербальным сигналом в рамках мира саги, указывающим именно на насилие. Таким образом, по мнению Фредерика Хейнеманна и Славики Ранкович, «синий» цвет одежды должен был сигнализировать о намерениях убийцы не только аудитории, но и другим героям саги, т. е. быть сигналом не только экзегетическим, но и диегетическим. В такой перспективе «синий» плащ является знаком и мира аудитории, и мира саги, а значит, во время интерпретации мы должны учитывать не только намерения героя в «синем» плаще (убить), но и понимание героя, к которому такой персонаж приближается (он понимает, что близится опасность).

С точкой зрения Хейнеманна и Ранкович не согласился Дэниел Сэвборг, хотя и коснулся этого вопроса совсем коротко. Он заметил, что в

---

[7] «Wearing *blár* is ideally supposed to make the intention of the avenger clear to the offender, so that he might defend himself and that the combat is fair — not that all avengers act so chivalrously in the sagas...»

[8] Имеется в виду эпизод убийства Ингимунда. Так, пытаясь выгнать с земли гостя, сильно выходящего за рамки того, что для гостя дозволено, глава семейства Ингимунд едет ему навстречу в «синем» плаще. По мнению Славики Ранкович, это одеяние должно было создать у противника Ингимунда ожидание, что тот едет убивать, и потому его враг в рамках превентивной самозащиты сам убивает Ингимунда. После этого акта злодей вынужден бежать, и задача Ингимунда выгнать непрошеного гостя выполняется. Тем самым поступок Ингимунда интерпретируется как осознанная жертва («Ingimundr's act can be read as one of self-sacrifice» [Rancović 2013: 142]), принесенная ради блага округа, а «синий» плащ — как способ ввести противника в заблуждение.

«Саге о Бьёрне», которую разбирает Хейнманн, после приглашения на зимовку не происходит какой-либо попытки агрессивного столкновения [Sävborg 2018: 67]. Я уже присоединялась к этой точке зрения ранее [Глебова 2024: 239–240] и обращала внимание на яркое свидетельство в самой саге, где рассказчик напрямую проговаривает, что Торд не думал о насилии, когда приглашал Бьёрна:

> Было заметно, что Торд считал, что вложения его были велики, а ничего хорошего в ответ не пришло. Бьёрн платил ему той же монетой, так как считал приглашение Торда лживым и исполненным недостойно и думал, что на такое можно ответить только плохим. Думали друг о друге оба хуже, чем раньше[9] (Bjarnar saga: 149)[10].

Важно и то, что на зимовке Торд не предпринимает никаких агрессивных действий по отношению к Бьёрну, поэтому ожидания аудитории, которая, видимо, должна была быть настроена на скорое насилие, как будто бы оказываются обманутыми. Поэтому я решила проверить, насколько часто в корпусе родовых саг герои реагируют на «синюю» одежду и если реагируют, то как. Насколько вообще вероятна позиция Фредерика Хейнеманна и Славики Ранкович, согласно которой герои в мире саги воспринимают одежду, названную *blár*, именно как знак агрессии и выстраивают свое поведение соответствующим образом, если смотреть на весь корпус саг об исландцах в целом? Таким образом, мой вопрос состоит в том, как устроен семиозис одежды цвета *blár* именно внутри мира саги, как на нее реагируют герои и реагируют ли.

2. «Синяя» одежда в мире родовой саги

Для анализа я взяла работу [Rancović 2013] — на данный момент это самый полный корпус упоминаний «синей» одежды в сагах и прядях об исландцах — и проанализировала ее примеры с точки зрения реакции героев на соответствующий цвет облачения: есть ли она, и если да, то как именно проявлена. В этом подходе мое исследование отличалось от того, что интересовало Славику Ранкович, для которой было важно классифицировать разные функции формулы; при анализе она не учитывала, реагируют ли персонажи саги каким-либо образом на «синий» цвет одежды или нет. В этом корпусе представлены только эпизоды, где упоминается характеристика *blár* по отношению к предметам и тканям. Корпус Ранко-

[9] Все цитаты из родовых саг даны по изданиям серии «Íslenzk fornrit» (Reykjavík: Hið íslenska bókmenntafélag, 1933–), остальные источники приведены в библиографии. Здесь и далее перевод древнеисландского текста мой, если не указано иное; через двоеточие дается номер страницы.

[10] Þat fannst á, at Þórði þótti framlög sín mikil, en ekki gott í mót koma. Björn galt ok slíkt í mót, því at honum þótti heimboðit Þórðar verit hafa með glysmálum einum, en veitt kotmannliga, ok þótti ills eina fyrir vert, ok þótti báðum þá verr en áðr.

вич делится на две условных группы: 1) контексты, так или иначе связанные с насилием — либо ближайшим, либо отдаленным и 2) контексты, с насилием напрямую не связанные. В обеих группах есть случаи как с реакцией на «синий» плащ, так и с ее отсутствием.

Насилие и отсутствие реакции

Всего из 50 случаев в корпусе к группе «Насилие» можно отнести 39 примеров. При этом в большинстве случаев реакции у героев саги или их окружения на «синий» плащ нет, так как его носителя никто не видит, либо они просто никак не реагируют на человека в одежде, обозначенной как *blár*[11]. В некоторых из этих случаев рассказ построен таким образом, чтобы было хорошо видно: жертва будущего насилия или ее окружение совсем не догадываются о мотивации носителя «синей» одежды. Так, в знаменитом эпизоде из «Саги о Хравнкеле», когда Хравнкель едет в «синем» плаще убивать пастуха Эйнара, который прокатился на коне Фрейра, Эйнар не только никак не реагирует на цвет одеяния Хравнкеля, но и даже мирно с ним беседует:

> Эйнар согнал всех найденных овец в загон. Сам он улегся на стенке загона и пересчитывал скот, а женщины доили. Они поздоровались с Храфнкелем [sic!]. Тот спросил, как дела. Эйнар отвечает:
>
> — Было у меня не все ладно: с неделю пропадали тридцать овец, но теперь они нашлись.
>
> Храфнкель говорит, что это не в счет.
>
> — Не случилось ли чего похуже? Не так уж часто пропадали у тебя овцы, как это обычно бывает. Но не ездил ли ты часом вчера на Коне Фрейра?

[11] Герой убивает (Gísla saga: 52, Hrafnkels saga: 104, Bjarnar saga: 177, Hávarðar saga: 327, Víga-Glúms saga: 27), снимает плащ перед совершением насилия (Njáls saga: 227, Laxdæla saga: 185), умирает (Svarfdæla saga: 136, Harðar saga: 35, Króka-Refs saga: 151 (Грани), Vatnsdæla saga: 66, Gull-Þóris saga: 220, Flóamanna saga: 246–247, см. также в висе Гисли о самом Гисли — Gísla saga: 68); кто-то умирает из-за человека в «синем» (Njáls saga: 44, Harðar saga: 39, Króka-Refs saga: 151 (Рэв), Þórðar saga: 176). Сюда также можно было бы отнести случай, когда Ньяль одевается в *blár* и едет к Асгриму перед тингом заручиться поддержкой (Njáls saga: 296), так как Ньяля позже убьют, однако совсем не сразу; скорее этот эпизод стоило бы отнести к случаям, когда герои едут в «синем» по важному поводу (см. ниже). Наконец, с насилием связан и эпизод из «Саги о Бьёрне», где на деревянном ниде (*níð*) были вырезаны фигуры двух мужчин: «То были двое мужчин, у второго на голове был синий капюшон. Они стояли наклонившись, и один стоял за другим» / Þau váru karlar tveir, ok hafði annarr hǫtt blán á hǫfði; þeir stóðu lútir, ok horfði annarr epir ǫðrum (Bjarnar saga: 155). Из описания в саге неясно, кто именно на деревянном изображении носит «синий» капюшон, человек спереди (потенциально Торд) или сзади (потенциально Бьёрн), но в конце саги один из участников композиции умирает (Бьёрн). Из данного описания, однако, совсем не понятно, что именно призван обозначить цвет капюшона — это может быть деталь, по которой героя можно узнать (в саге в «синем» появляются и Торд, и Бьёрн), либо деталь, показывающая будущего убийцу или, наоборот, убитого.

> Тот говорит, что не может этого отрицать. Храфнкель отвечает:
>
> — Как же ты ездил на коне, для тебя запретном, когда здесь довольно таких, на которых тебе позволено ездить? Я бы, пожалуй, простил тебе вину, если бы не дал обета. Но все же хорошо, что ты признался.
>
> И, веря, что не будет счастья человеку, преступившему клятву, он соскочил с коня, подбежал к Эйнару и зарубил его насмерть (Hrafnkels saga: 104; пер. О. А. Смирницкой [ИС 1999 (2): 22])[12].

Схожим образом устроена встреча жертвы с убийцей в «Саге о Глуме Убийце». Когда Глум в «синей» одежде подъезжает к своему противнику, его жена, стоящая рядом, любезно здоровается с Глумом и предлагает наладить их дружбу; сам противник Глума, опять же, никакого ожидания опасности не проявляет:

> В поле были Вигдис и Сигмунд. И когда Вигдис увидела Глума, она пошла ему навстречу и приветствовала его:
>
> — Нам жаль, что так слаба дружба между нами, и мы бы хотели сделать все возможное, чтобы она укрепилась (Víga-Glúms saga: 27)[13].

Как, однако, читателю понять, ожидают ли чего-то герои от персонажа в «синем» или нет — особенно учитывая, что саговый стиль обычно не предполагает развернутого внутреннего диалога? Так, можно было бы предположить, что ожидания в таком тексте скрыты и, например, в «Саге о Глуме» Вигдис все же о чем-то догадывается, а ее предложение наладить дружбу является именно реакцией на воинственный вид Глума, попыткой предупредить насилие. Однако никаких прямых указаний на то, что она понимает замысел Глума, в саге нет — и это существенно, так как в сагах об исландцах есть несколько случаев, когда герои предчувствуют насилие от носителя «синей» одежды и проговаривают свое беспокойство вслух. Мне известны четыре таких примера, и во всех случаях беспокойство проявляют не совсем обычные категории персонажей: матери, дети и старик Ньяль, т. е. герои, явно периферийные по отношению к деятельным мужчинам в расцвете лет, которые от предупреждений обычно отмахи-

[12] Þá hafði Einarr nýrekit fé í kvíar. Hann lá á kvíagarðinum ok talði fé, en konur váru at mjólka. Þau heilsuðu honum. Hann spurði, hversu þeim færi at. Einarr svarar: «Illa hefir mér at farit, því at vant varð þriggja tiga ásauðar nær viku, en nú er fundinn». Hann kvaðst ekki at slíku telja — «eða hefir ekki verr at farit? Hefir þat ok ekki svá oft til borit sem ván hefir at verit, at fjárins hafi vant verit. En hefir þú ekki nökkut riðit Freyfaxa mínum inn fyrra dag?» Hann kveðst eigi þræta þess mega. Hrafnkell svarar: «Fyrir hví reiðstu þessu hrossi, er þér var bannat, þar er hin váru nóg til, er þér var lofat? Þar mynda ek hafa gefit þér upp eina sök, ef ek hefða eigi svá mikit um mælt, en þó hefir þú vel við gengit». En við þann átrúnað, at ekki verði at þeim mönnum, er heitstrengingar fella á sik, þá hljóp hann af baki til hans ok hjó hann banahögg.

[13] En þau váru í akri Vigdís ok Sigmundr. Ok er hún Vigdís sá hann gekk hún í mót honum ok bað hann heilan koma — «þykir oss það illa er svá fátt er í frændsemi várri ok viljum vér eiga í allan hlut at fleira sé um».

ваются. Такие герои могут начать предостерегать своих близких: например, мальчик в «Саге о Хравнкеле», завидев Хравнкеля в «синем» плаще, предупреждает своего покровителя об опасности (Hrafnkels saga: 128)[14], а в «Саге о Бьёрне» мать предостерегает Бьёрна от ведения дел с Тордом, приехавшим в *blár* и ведущим красивые речи (Bjarnar saga: 138)[15]. Или же герои подозревают, что человек в «синем» идет делать не то, что заявляет. Мать Глума Убийцы, провожая его, замечает, что облачение («синий» плащ и позолоченное копье) слишком уж тщательно подобрано для сенокоса:

> Он о б л а ч и л с я в с в о й с и н и й п л а щ, взял позолоченное копье, распорядился седлать коня. Астрид сказала: «Слишком уж тщательно ты, сын мой, подбираешь одежду для сенокоса» (Víga-Glúms saga: 27)[16], —

а старик Ньяль в «Саге о Ньяле», наблюдая одежду сыновей, говорит, что они идут убивать:

> Впереди шел Скарпхедин. На нем была с и н я я о д е ж д а. В руках у него был небольшой круглый щит, а на плече — секира. За ним шел Кари. Он был в ш е л к о в о й о д е ж д е. На голове у него был з о л о ч е н ы й ш л е м, а в руках — щит, на котором был нарисован лев. За ним шел Хельги. Он был в к р а с н о й о д е ж д е. На голове у него был шлем, а в руках — красный щит, на котором был нарисован олень. Все были в к р а ш е н ы х о д е ж д а х.
>
> Ньяль крикнул Скарпхедину:
>
> — Ты куда собрался, сынок?
>
> — Искать овец, — сказал тот.
>
> — Ты уже раз ответил мне так, — сказал Ньяль, — но охотились вы тогда на людей.
>
> Скарпхедин рассмеялся и сказал:
>
> — Слышите, что наш старик говорит? Он что-то заподозрил (Njáls saga: 231; пер. В. П. Беркова [ИС 1999 (2): 209–210])[17].

---

[14] В целом дети проявляют большую чувствительность к «синим» плащам — например, в «Саге о Гисли» Вестейна в «синем» узнает именно девочка Раннвейг, но к ее словам не прислушиваются из-за вмешательства работника Гисли (см. далее).

[15] О красивых речах Торда и эпизоде приглашения на зимовку см.: [Глебова 2024]. Показательно, что женское суждение в этом эпизоде противопоставлено мужскому, так как Тордис противостоит отец Бьёрна, Арнгейр — он уговаривает Бьёрна согласиться на зимовку ради укрепления мира между Тордом и Бьёрном, видимо, совсем не догадываясь о потенциально опасной семантике «синего» плаща (Bjarnar saga: 138) [Heinemann 1993: 428–429].

[16] Hann t ó k þ á f e l d i n n b l á ok spjótit gullrekna í hönd sér, lét söðla hest sinn. En Ástríðr sagði: «Mjök vandar þú nú sonr minn búning til heyverksins».

[17] Stendr þá Njáll upp ok gengr út; hann sér, at synir hans eru allir með vápnum ok svá Kári, mágr hans. Skarphéðinn var fremstr. ok var í b l á m s t a k k i ok hafði törguskjöld ok öxi sína reidda um öxl. Næst honum gekk Kári; hann hafði silkitreyju ok hjálm gylldan, skjöld ok var dreginn á leó. Næst honum gekk Helgi. Hann hafði rauðan kyrtil ok hjálm ok rauðan skjöld ok markaðr á hjörtr. Allir váru þeir í l i t k l æ ð u m. Njáll kallaði á Skarphéðinn: «Hvert skal fara, frændi?» «Í sauðaleit,» sagði hann. «Svá var ok eitt sinn fyrr,» segir Njáll, «og veidduð

Во всех указанных случаях подозрительность героев сопряжена не с одним лишь цветом одежды, а с контекстом, в котором эта одежда появляется. Так, герои предостерегают либо потому, что узнают носителя плаща:

> Скачут за нами люди, и числом не меньше восемнадцати. Среди них на коне высокий человек весь в синем, и п о х о ж о н, п о - м о е м у, н а Х р а ф н к е л я Г о д и ‹...› И все же я бы хотел, чтобы ты побыстрее ехал на запад, в долину. Тогда ты будешь в безопасности. Я знаю нрав Храфнкеля: не захватив тебя, он не тронет и нас» (Hrafnkels saga Freysgoða: 128; пер. О. А. Смирницкой [ИС 1999 (2): 41])[18];

> — Там человек едет, — говорит она, — в с и н е м п л а щ е и о ч е н ь п о х о ж н а Т о р д а, с ы н а К о л ь б е й н а. Да это он и есть — будет его дело бесполезным (Bjarnar saga: 136–137)[19], —

либо потому, что видят «синюю» одежду наряду с полным вооружением: и мать Глума, и Ньяль заметили «синий» плащ вместе с позолоченными копьями и топорами наизготовку. Поэтому можно предположить, что здесь герои скорее реагируют на контекст ситуации и проявляют здравый смысл: если кто-то говорит, что отправляется пасти овец или на сенокос, но едет при этом с золотым копьем, то можно задуматься, соответствуют ли здесь слова делу; если это человек, с которым был конфликт, его стоит опасаться. При этом сам цвет одежды не имеет большого веса, что особенно хорошо видно по эпизоду в «Саге о Ньяле», где сыновья Ньяля перед убийством одеваются не только в «синее» (Скарпхедин), но и в красное (Хельги) — т. е. Ньяль реагирует скорее на необычное одеяние в сочетании с оружием в целом, на одежду из окрашенной ткани (*litklæði*), что специально отмечает рассказчик[20]. Таким образом, если вернуться к приветствию Вигдис, то стоит учитывать, что обычно в сагах тревога героев проговаривается, и потому либо этот эпизод сильно отличается от остальных случаев, что может быть связано с поэтикой этой конкретной саги, либо все же это не реакция на облачение Глума[21].

þér þá menn.» Skarphéðinn hló at ok mælti: «Heyrið þér, hvat hann karlinn segir! Eigi er hann grómlaus».

[18] «Menn ríða þar eftir oss», segir hann, «eigi færi en átján. Er þar mikill maðr á baki í blám klæðum, ok s ý n i s t m é r l í k t H r a f n k e l i g o ð a ‹...› Þat vilda ek, at þú riðir undan vestr til dals. Muntu þá geymðr. Ek kann skapi Hrafnkels, at hann mun ekki gera oss, ef hann náir þér eigi».

[19] «Maðr ríðr þar,» segir hon, «í b l á r i k á p u o k e r a l l l í k r Þ ó r ð i K o l b e i n s s y n i, ok hann er ok, ok mun hans erendi óþarft».

[20] Убийцы в плащах других цветов есть и в других сагах, например в «Саге о фарерцах» [Ewing 2006: 226].

[21] И даже если ее подозрение и правда остается скрытым, неясно, реагирует ли она именно на «синюю» одежду Глума или же на весь его вид в целом: на мой взгляд, здесь тоже можно было бы говорить скорее о здравомыслии, чем об опасении именно из-за «синего» плаща, так как все же Глум едет и с золотым копьем.

Узнавание

Если посмотреть на другие случаи, когда в нарративе проговаривается реакция персонажей на героя в «синей» одежде, то видно, что в подавляющем их большинстве речь идет об узнавании[22]. Так, герои саг могут узнавать человека по одному лишь «синему» плащу, так как он оказывается отличительной характеристикой. Например, «синий» плащ является обычной одеждой Гисли в «Саге о Гисли», что как минимум дважды используется в сюжете саги для неверного узнавания: когда девочка Раннвейг издали узнает Вестейна, работник Энунд, желая его спасти, говорит, что это едет человек из имения Гисли, завернутый в «синий» плащ хозяина; позже Гисли меняется «синим» плащом с рабом Тордом Трусоватым, что позволяет ему избежать облавы — преследователи убивают Торда, думая, что убили Гисли (Gísla saga: 41, 64–65). Как видно по этим случаям, в рамках мира конкретной «Саги о Гисли» «синий» плащ — это привычное облачение главного героя, по которому его можно распознать издалека; позже и сам Гисли в висе говорит о себе как о человеке в «синем» (Gísla saga: 68). Таким образом, в мире героев «Саги о Гисли» «синий» плащ Гисли с какой-либо его воинственностью и кровожадностью не связывается — наоборот, такая одежда скорее является признаком высокого статуса, рассказчик ее описывает как «хорошую», а раб Торд Трусоватый воспринимает как роскошную:

> А было у Гисли в обычае хорошо одеваться и носить синий плащ. ‹...› Он очень пыжился, думая, что одет великолепно (Gísla saga: 64–65; пер. О. А. Смирницкой [ИС 1999 (1): 534–535[23]).

Подобные случаи, когда «синяя» одежда является деталью, идентифицирующей личность человека, часто встречаются среди эпизодов, никак не связанных с насилием. По такой одежде узнают хёвдинга Халля с Побережья, едущего искать перемирия после сожжения семьи Ньяля (Njáls saga: 421), хёвдинга Вигфуса в роскошном «синем» облачении (Víga-Glúms saga: 16); по «синему» плащу и поведению Гудмунд Могучий сразу узнает

---

[22] В этом «синий» плащ мало отличается от остальной одежды из окрашенной ткани — как показывает исследование Аниты Заукель, по такой одежде часто узнают персонажей [Sauckel 2014: 30–31].

[23] Þat var vanði Gísla, at hann var í kápu blári ok vel búinn. ‹...› Hrósaði hann sér ok heldr ok þóttist vegliga búinn. Об одежде из окрашенной ткани и в целом дорогой одежде как признаке статуса в сагах см.: [Sauckel 2014: 7–21]. Ср. также облачение Траина в «Саге о Ньяле», когда он начинает ожидать нападения: на его желание показать себя указывает не только сам нарратор при описании его внешнего вида, «важным» его называют и нищенки, которых Траин и его люди перевозят через реку: «Траин очень любил красивые и богатые вещи» (Njáls saga: 227; пер. В. П. Беркова [ИС 1999 (2): 206] — Þráinn var skrautmenni mikit; — букв. «человек, любящий себя украшать», ср. интерпретацию слова *skrautmenni* в словаре Р. Клисби как «a showy person»: ONP (URL: https://onp.ku.dk/onp/onp.php?o71557); «Очень важные люди» (Njáls saga: 231; пер. В. П. Беркова [Там же: 209] — Þeir er mestir oflátar váru).

Офейга Ярнгердарсона (Ljósvetninga saga: 119)[24]. В целом, хотя в «Саге о Гисли» «синяя» одежда, безусловно, символически связана с насилием — убивают сами ее носители, убивают и их самих, — в мире героев саг она скорее оказывается признаком благородного и статусного человека или кого-то, кто пытается эту важность выставить напоказ[25].

Узнавание может происходить при описании не только плаща, но и других деталей одежды или в целом внешнего вида. Например, «синий» плащ может дополнять воинственное облачение, которое в совокупности позволяет узнать человека: так, в «Саге о Ньяле» в облачение Скарпхедина на тинге, кроме «синей» одежды, входят еще оружие и яркие аксессуары вроде серебряного пояса, и нарратор отмечает, что вид Скарпхедина был самым воинственным на тинге и по этому виду его узнают, даже никогда не видев раньше[26]. Схожим образом в «Саге о людях из Лососьей долины»

---

[24] Всего эпизодов без насилия в моем корпусе 12, их тоже можно разделить на случаи с реакцией и без реакции. Кроме перечисленных в основном тексте реакций узнавания, ср. также схожие случаи в Fljótsdæla saga: 286, Víglundar saga: 78 (здесь «синий» плащ работает, наоборот, не позволяя узнать его носителя), Króka-Refs saga: 151. К случаям без реакции в категории «без насилия» я отношу следующие упоминания одежды: богатая одежда (Laxdæla saga / Bolla þáttr: 237 — Болли вернулся из Константинополя, и можно ожидать, что его облачение связано с его статусом и уровнем богатства); одежда магических специалистов и потусторонних существ (Eiríks saga: 206, Halldórs þáttr: 257). Сюда же можно было бы включить и упоминание плаща Глума Убийцы перед тем, как он его отдает: как только Глум лишается плаща, на него начинают действовать силы Фрейра; это может говорить о том, что пока Глум носил «синий» плащ, он находился под защитой Одина (Víga-Glúms saga: 86; ср. об одиническом мотиве в «Саге о Глуме» Víga-Glúms saga: 77, f. 1). Наконец, к этой же категории можно было бы отнести два эпизода, где на «синие» плащи героев реагирует рассказчик, а не персонажи саги (Ljósvetninga saga: 88, Egils saga: 284).

[25] По «синему» плащу также узнает своего ненавистного будущего отчима Халли в «Саге о Льоте с Полей», после чего сразу его убивает: «Он спустился теперь с лошади и вот сидит в лесу, до тех пор пока не увидел, как человек едет в “синем” плаще через реку, и узнает Торви» (Valla-Ljóts saga: 235) (Hann steig nú af baki hesti sínum, ok sitr hann nú í skóginum, þar til er hann sá mann ríða í blári kápu yfir ána, ok þar kennir hann Torfa. Hann sprettr upp ok hleypr at honum ok hjó hann banahǫgg). По мнению Славики Ранкович, Торви едет в «синем» плаще, поскольку он хочет отомстить Халли за оскорбления, и Халли этого ожидал, так как специально остановился в лесу и стал его караулить [Rancović 2013: 134]. Такая трактовка может быть вероятной, хотя и не единственной. Во-первых, учитывая контексты, в которых проявляется важность и статусность героя, у «синего» облачения Торви может быть не только прагматика мести — Торви, имея не очень благородное происхождение, но большой достаток, мог носить «синюю» одежду, чтобы выглядеть более статусно. Во-вторых, Халли только что нанес Торви существенное оскорбление, и резонно предположить, что он ожидает немедленной реакции Торви вне зависимости от того, в какой одежде тот едет. Важно и то, что рассказчик специально оговаривает, что Халли узнает Торви по плащу, из чего можно предположить: для рассказа был особенно значим именно момент узнавания, а не только цвет плаща.

[26] «Вид у него был на редкость воинственный, и все, даже те, кто его никогда не видел, узнавали его» (Njáls saga: 304, пер. В. П. Беркова [ИС 1999 (2): 256] (Hann var allra manna hermannlegastr ok kenndu því hann allir ósénn)). Так как в этом эпизоде насилия как такового не происходит, его можно было бы отнести к случаям без насилия, однако существенно, что, как здесь сказано, люди на тинге воспринимали Скарпхедина как имеющего очень воинственный вид, т. е. связь «синей» одежды с ожиданием насилия в мире саги все же есть.

подслеповатый Хельги просит мальчика описать приближающихся к хутору людей и когда слышит, что несколько из них в «синем», он опознает их по внешнему виду, хотя поначалу недоумевает (возможно, иронизируя), почему к нему едут именно эти люди:

> Мальчик отвечал:
> — Там сидел один человек на крашеном седле, в синем плаще. Он был высок ростом, и у него был воинственный вид. Над висками у него была лысина, и зубы его были все время видны.
> Хельги сказал:
> — Этого человека я сразу узнаю по твоему рассказу. Ты видел Торгильса, сына Халлы, с запада, из Хёрдадаля. Но чего хочет от нас этот задира? (Laxdæla saga: 187–188; пер. В. Г. Адмони и Т. И. Сильман [ИС 1999 (1): 372][27]).

Таким образом, в большинстве примеров в сагах об исландцах герои при виде «синей» одежды либо идентифицируют человека, либо, если это особая категория людей (матери, дети, старики), проявляют к нему недоверие — однако это всегда соотносится либо с воинственным видом героя в целом, либо с его узнаванием.

«Синий» плащ и ожидание насилия

Из всего корпуса выделяется лишь пять примеров, когда потенциальные жертвы насилия сами ожидают агрессии со стороны героя, одетого в «синюю» одежду. Например, в «Саге о людях с Песчаного берега» колдунья Катла предчувствует опасность для себя и сына, когда узнает по описанию другую колдунью, Гейррид, а Бьёрн Боец с Широкого фьорда, узнав по плащу Снорри Годи, сразу готовится сражаться (Eyrbyggja saga: 53, 134). У этих случаев есть важная особенность, которая отличает их от приведенных выше примеров, когда жертва (например, Эйвинд в «Саге о Хравнкеле» или Хельги в –Саге о людях из Лососьей долины») не понимает, в чем состоит опасность приближающегося человека в «синем». Если там мотивы героев в «синем» сага четко проговаривает только аудитории (мы знаем, что Хравнкель едет убивать, а Эйвинд этого не знает; мальчик же особенно прозорлив), то здесь эти мотивы доступны и самим потенциальным жертвам насилия — узнав своих врагов, с которыми никакого перемирия заключено не было, они резонно опасаются. Схожим образом устроены и примеры, когда персонажи ждут мести от человека с «синими» предметами: так, Флоси ждет мести от Кари, чей клинок «посинел» (Njáls saga: 335)[28], а Хельги — от Гудрун в «синем» переднике (Laxdæla

[27] Sveinninn mælti: «Þar sat maðr í steindum sǫðli ok í blári kápu; sá var mikill ok drengiligr, vikóttr ok nokkut tannberr.» Helgi segir: «Þenna mann kenni ek gǫrla at frásǫgn þinni; þar hefir þú sét Þorgils Hǫlluson vestan úr Hǫrðadal; eða hvað mun hann vilja oss, kappinn?»

[28] Синева меча и вообще металла встречается и за пределами родовых саг, например, в скальдической поэзии (Krm 10VIII (Skp VIII, 736), Egill Lv 35V (Skp V, 279)); ср.

saga: 168). Но и здесь ожидания этих героев продиктованы скорее самой ситуацией, ведь Флоси совсем недавно сжег близких Кари (самому Кари удалось сбежать), а Хельги только что обтер копье с кровью мужа Гудрун о ее передник.

Лишь в одном случае эксплицитно сказано, что «синяя» одежда говорит героям вокруг о модусе настроения, в котором находится носитель облачения, т. е. и правда является знаком невербальной коммуникации внутри мира саги. Это известный эпизод из «Саги о Льоте с Полей», где при виде главного героя саги в «синей» рубахе Халли начинает спешно готовиться к бою. Однако значимо, что прямо перед этим сага специально оговаривает: Льот ходит в «синей» одежде и с топором, когда собирается убивать. Именно в этом виде его встречают люди Халли и потому могут настроиться на битву (ср. Valla-Ljóts saga: 245):

> Были известны приметы того, в каком он настроении: у него было два облачения, [одно] — короткий «синий» кюртиль[29] и «рогатая» секира, была окована железом рукоять; так он был одет, когда жаждал убить. А в хорошем настроении надевал коричневый кюртиль, в руке же держал выложенную [инкрустированную] алебарду (Valla-Ljóts saga: 240)[30].

Этот случай ясно показывает: составителю саги недостаточно просто упомянуть цвет одежды, чтобы было ясно, что герои будут ожидать беды от носителя «синего». Поэтому мне не кажется возможным считать его ключом ко всем остальным случаям облачения убийц в «синюю» одежду, как это сформулировано в книге Аниты Заукель: «Один из наиболее впечатляющих примеров существования правильной (regelrechter) “одежды для убийства” синего цвета дает “Сага о Льоте с Полей”» [Saukel 2014: 116][31]. Наоборот, скорее случай «Саги о Льоте» показывает, что как раз в мире родовых саг нет негласного правила о надлежащем облачении перед убийством именно в «синее» — чтобы мотивировать решения героев, рассказчику потребовалось сделать отдельный развернутый комментарий о манере Льота одеваться, и знание этой манеры окружающими становится частью сюжета саги. Ничего подобного в других эпизодах, где появляется «синяя» одежда, нет[32].

также контексты для синей брони в рыцарских сагах и переводных текстах в ONP, *blár* I, 2 (URL: https://onp.ku.dk/onp/onp.php?o8967).

[29] *Kyrtill* — рубаха, которая могла быть как короткой, так и длинной, ср. ONP, *kyrtill* (URL: https://onp.ku.dk/onp/onp.php?o46929).

[30] Þat var til marks, hversu honum líkaði: hann átti tvennan búnað, blán kyrtil stuttan, ok øxi snaghyrnda, ok var vafit járni skaptit; þá var hann svá búinn, er víghugr var á honum. En þá er honum líkaði vel, hafði hann þá brúnan kyrtil, ok bryntrǫll rekit í hendi.

[31] Eines der eindrüklichsten Beispiele für die Existenz regelrechter “Totschlagskleidung” in der Farbe *blár* bietet die Valla-Ljóts saga.

[32] Пограничным примером я считаю случай из «Саги о названых братьях», где один из главных героев, Тормод, посылает Одди-Вшивца к друзьям в своем плаще (который из черного уже превратился в «синий», см. подробнее об этом перевоплощении:

Однако простроенная в «Саге о Льоте» четкая связь между насилием и одеждой цвета *blár*, безусловно, привлекает особое внимание, так как она сильно выделяется из привычного взаимодействия с цветом в рамках саговой поэтики. Как я постаралась показать выше, обычно в мире родовой саги один лишь «синий» цвет плаща не является поводом для беспокойства: при появлении кого-то в такой одежде герои либо не реагируют совсем, либо просто узнают персонажа, либо реагируют в соответствии с имеющимся у них знанием — если есть основания для нападения и от этого героя его можно ожидать, то они защищаются; если же нет, то ничего не предпринимают. При этом обилие эпизодов, где убивают именно люди в «синем», не могло не формировать у аудитории определенный горизонт ожиданий. Поэтому с уверенностью можно скорее говорить о том, что связь насилия и «синей» одежды является конвенцией именно между рассказчиком и аудиторией, а не между самими героями внутри мира саги. «Сага о Льоте» же это положение вещей резко нарушает, так как здесь элемент нарративной конвенции, обычно направленный только на аудиторию, становится частью самого рассказа. Возможно, перед нами след средневековой пародии, комического, когда скрытая часть конвенции саг об исландцах начала обыгрываться в рамках самой традиции. Не присутствует ли комическое и в другой части облачения Льота, ведь, судя по саге, Льот всегда был вооружен до зубов: когда хотел убивать, он ходил в «синем» и с топором, а в «хорошем настроении» (*er honum líkaði vel*) — в коричневом и с украшенной двусторонней секирой (*bryntrǫll rekit*)?

3. Почему именно *blár*?

При всей своей эксцентричности эпизод из «Саги о Льоте» позволяет лучше понять, почему все же убийцы в сагах так часто ходят в одежде цвета *blár*. Для этого следует обратить внимание на другое описание Льота — та же особенность его манеры одеваться отражается в «Пряди о Болли, сыне Болли», но там эта деталь не задействована в сюжете и является просто частью портрета Льота:

[Rancović 2013, 131–132]). Друзья Тормода узнают плащ (*kenna kápuna*) и догадываются, что это Тормод послал к ним Одди и готовится что-то сделать («Они узнают плащ и понимают, что Тормод, должно быть, послал Одди Вшивца к ним на встречу потому, что он собирается совершать какие-то большие дела» (Fóstbræðra saga: 241); Þeir kenna kápuna ok þykkjast vita, at Þormóðr mun því sent hafa Lúsa-Odda til fundar við þá, at hann mun ætlast fyrir nǫkkut stórvirki at gera). Таким образом, ожидание «больших дел» (потенциально насилия) снова предваряется идентификацией — однако из формулировки неясно, того ли, что это плащ Тормода, или что это именно «синий» плащ Тормода. В целом плащ в этом эпизоде работает практически как невербальный сигнал, передающий персонажам саги сообщение о действиях Тормода — однако из саги непонятно, сформировано ли у героев ожидание *stórvirki* ‘подвиги, свершения’ тем, что Тормод послал именно «синий» плащ, или скорее всей нестандартной ситуацией. В этой неясности эпизод из «Саги о названых братьях» отличается от случая из «Саги о Льоте с Полей», где облачение Льота семиотизируется открыто.

> Он всегда ходил в черной одежде и с палицей, однако, когда собирался с кем-нибудь биться, одевался в синее и вооружался секирой с загнутыми углами (Laxdæla saga / Bolla þáttr: 245; пер. Е. А. Гуревич [ИП 1995: 572])[33].

Цвет одеяния в «Пряди о Болли» и в «Саге о Льоте» различается: в пряди Льот обычно ходит в черной (*svartr*) одежде, а когда собирается убивать — в «синей» (*blár*). В «Саге о Льоте» же иначе: цвет одежды *brúnn* ‘коричневый’, когда Льоту все нравится (*er honum líkaði vel*), vs *blár* ‘синий’ для убийства. Можно заметить, что в «Пряди о Болли» прослеживается четкая оппозиция «повседневный / особенный» (*hversdagliga* ‘ежедневно’ vs *ef hann bjósk til víga* ‘когда он готовился убить’).

Вариация между *svartr* и *brúnn* для повседневной одежды может быть связана с реальностью древней Исландии: так, Сандра Баллиф Страубхаар, проанализировав употребление лексем *dǫkkr* ‘темный’, *blár* ‘синий’, *brúnn* ‘коричневый’ и *svartr* ‘черный’, согласилась с предположением Эйнара Оулавюра Свейнссона, что как *svartr* и *brúnn* обычно обозначались естественные темные оттенки (*sauðarlitur*), а как *blár* — темные, но достигнутые с помощью окрашивания: «По поводу цвета одежды Льота: черный кюртиль был естественного цвета, а синий кюртиль был окрашен в иссиня-черный» [Straubhaar 2005: 63][34] (Laxdæla saga: 245, f. 1). К схожему выводу пришла и Кирстен Вольф годом позже: рассматривая пересечения в семантике *blár* и *svartr*, она отметила, что как *blár* часто обозначается именно ткань, и потому предположила, что таким образом обозначался просто темный цвет (включая и темно-синий, и оттенки черного), получаемый либо из местного красителя, либо из вайды (Isatis tinctoria) [Wolf 2006a: 1078–1079; 2006b: 70–71, 74; 2013: 159][35]. Таким образом, в примере из «Саги о Льоте» и «Пряди, о Болли сыне Болли» речь идет о том, что Льот выбирает одежду из «обычной» ткани в повседневной носке (или «в хорошем настроении», если идти за текстом саги), а из окрашенной — когда собирается убивать[36].

---

[33] Þat var búningr hans [Ljóts] hversdagliga, at hann hafði svartan kyrtil ok refði í hendi, en ef hann bjósk til víga, þá hafði hann blán kyrtil ok øxi snaghyrnda.

[34] Um litinn á klæðum Ljóts er þess að geta, að hinn svarti kyrtill hefur verið með sauðarlit, en blái kyrtilinn litaður svartblár.

[35] По мнению Кирстен Вольф, четкое разделение «синего» и «черного» в лексиконе происходит, когда появляется возможность окрашивать вещи в чистый черный цвет, т. е. не раньше XIV в., до этого любая темная одежда все равно имела оттенки синего. Как только стало возможным окрашивать ткань именно в глубокий черный цвет, *blár* закрепляется за синим цветом, а *svartr* за черным [Wolf 2006a: 1079].

[36] Мне известен всего один случай, где тоже есть перемена одежды какого-либо цвета на *blár* — и тоже в рамках оппозиции «повседневный / особенный». Так, за пределами корпуса саг об исландцах, в «Саге о Лаврентии» архиепископ Йорунд наставляет Лаврентия ходить в коричневой (*brúnn*) одежде по праздникам, а в синей (*blár*) — в обычные дни [Laurentius saga 1969: 16]. Учитывая контекст описания Льота, который я рассматривала ранее, наставление Йорунда вполне можно понять как инверсию обычного, светского уклада жизни: если для Льота *svartr* и *brúnn* — это цвета повседневной одежды, а *blár* — для одежды, надеваемой по особому случаю, то Йорунд наставляет будущего епископа, наоборот, носить одежду «особого» цвета в обычные дни и «повседневного» — по праздникам.

Особый статус крашеной ткани легко понять: сделать ткань глубокого цвета было непросто, это было доступно только умелым красильщикам [Walton 1988: 153; Ewing 2006: 225]. При этом, как остроумно отметил Тор Юинг, археологических находок тканей синего цвета так много и они настолько превышают количество тканевых находок других цветов, что возникает впечатление, что если одежда и была крашеной, то чаще всего именно в синий, с применением индиготина, — поэтому большое количество героев-убийц в одежде цвета *blár*, вероятно, объясняется тем, что это был основной доступный вариант именно окрашенной одежды [Ewing 2006: 225–226][37]. Поэтому неслучайно в сагах так часто отмечается, что по плащу именно узнают героев — в этом «синий» плащ мало отличается от остальной окрашенной или особенной одежды, по которой часто узнают людей в сагах [Sauckel 2014: 30–31]. Таким образом, если одежда темных оттенков (*blár*) была самым распространенным вариантом одежды из окрашенной ткани, которая воспринималась как предназначенная для особых случаев и маркирующая особый статус носителя, то становится понятно, почему в *blár* ходят и убийцы, и миротворцы, и просто статусные люди, — для выбора одежды из такой ткани важно намерение не столько убить, сколько сделать важное дело или показать собственную важность[38].

При этом очевидно, что в древнескандинавской культуре цвет *blár* ассоциировался со смертью и потусторонним миром, так как с этим цветом связаны главные персонажи, отвечающие за посмертные миры, — Хель и Один[39]. В «Младшей Эдде» о Хель говорится, что она «наполовину си-

[37] Сама по себе вайда в Северной Европе не росла, но, судя по археологическим находкам семян, она достигла Скандинавии уже в раннем железном веке — индиготин появляется в находках из болотных захоронений в Скандинавии уже IV–III вв. до н. э., в Дании; далее он часто обнаруживается на тканях эпохи викингов [Walton 1988: 153; Ewing 2006: 225; Vanden Berghe et al. 2009: 1918; Łucejko et al. 2021: 2278]; об индиготине в исландских находках эпохи викингов см.: [Smith et al. 2019: 99, 107, 109]; о синем из вайды в скандинавском Йорке см.: [Taylor 1983: 153]. Однако в ранних датских находках индиготин только один раз из 28 образцов используется как основной цвет; в остальных случаях его смешивали с иными цветами, видимо, желая получить зеленый оттенок или сделать узор из двух цветов [Vanden Berghe, Gleba, Mannering 2009: 1918].

[38] Ср. схожую интерпретацию в [Foote 1963: 77; Straubhaar 2005: 65; Ewing 2006: 226].

[39] Здесь можно было бы добавить, что в синем хоронили (см. выше примеч. 37), однако есть скандинавские захоронения и с остатками красных тканей, окрашенных мареной красильной (англ. *madder*, лат. *Rubia tinctorum*) [Łucejko et al. 2021: 2284], поэтому практика захоронений не позволяет делать выводы о том, был ли цвет вайды связан со смертью или сама по себе крашеная одежда воспринималась как особенная и подходящая для захоронения. Связь *blár* с миром насилия и потусторонним миром именно как «синего» (или иссиня-черного), цвета вайды, встречается также в античных источниках о бриттах — так, Цезарь упоминает, что они раскрашивают свои тела в синий (*caeruleum*) для устрашения врагов (Caes. *BG* V.14.2), а Плиний Старший добавляет, что у бриттов женщины окрашивают кожу в синий (*glastum*) перед ритуалами, «подражая цвету эфиопов» («Simili plantagini — g l a s t u m in Gallia vocatur — Britannorum coniuges nurusque toto corpore oblitae quibusdam in sacris nudae incedunt, Aethiopum colorem imitantes» — «Подобными растениями, называемыми в Галлии *glastum* [вайда], жены бриттов и дочери все тело вымазывают и таким образом голые

няя, а наполовину — цвета мяса» (пер. О. А. Смирницкой [МЭ 2006: 31])[40]; в исландском языке часто встречается сравнение *blár sem hel* ‘синяя как хель’— так описываются призраки и, видимо, настроение человека [Wolf 2006b: 61]. Один же часто ходит в синей одежде, ср. в «Речах Гримнира»: «Пришелец был в синем плаще и назвался Гримнир» (пер. А. И. Корсуна [СЭ 1975: 210])[41]. Таким образом, в источниках связь между Хель, Одином и цветом *blár* прослеживается четко — однако, как было показано ранее, в сагах этот цвет явно ассоциируется и с престижной, особенной одеждой[42]. Поэтому можно предположить, что в рамках бытования формулы «синий плащ» «особость» одежды цвета *blár*, возможно в том числе в силу связи с Одином, распознавалась и в мире саги, и в мире ее аудитории, в то время как предчувствие насилия существовало все же только в мире аудитории, но не саги, — по крайней мере, такая конвенция выступает из приведенного анализа эпизодов.

Что касается дискуссии о семиотике цвета плаща Торда в «Саге о Бьёрне», неясно, почему именно в этой саге, где об агрессивной мотивации Торда ничего не сказано (даже наоборот, она несколько раз обусловлена благими намерениями), «синий» плащ Торда должен значить некое скрытое намерение продолжить агрессию, которое Бьёрн должен считать. Скорее я бы предположила, что Торд надевает плащ цвета *blár* как предмет роскоши, тем самым стараясь подчеркнуть свой высокий статус или уровень достатка. На уровне же саговой повествовательной конвенции эта деталь может сигнализировать аудитории, что вся зимовка ни к чему хорошему не приведет, — ведь именно там завяжется основной конфликт, из-за которого в конце саги Бьёрн погибнет. Однако к миру саги этот исход не относится; во время приглашения на зимовку и во время самой зимовки о смерти Бьёрна речь все же не идет. Тем самым между миром саги и миром ее аудитории можно нащупать довольно четкую границу, скрытую на уровне нарративной конвенции и употребления формул, договоренностей между рассказчиком и аудиторией.

Источники

ИП 2016 — Исландские пряди / Изд. подгот. Е. А. Гуревич. М.: Наука, 2016.

вступают в религиозные обряды, подражая цвету эфиопов») (Plin *NH* XXII.2), см.: [Пастуро 2017: 21].

[40] Hon er blá hálf, en hálf með hǫrundarlit [Snorri Sturluson 2005: 27].

[41] Sá var í feldi blám ok nefndiz Grímnir [Grímnismál 2014: 368]; ср. также примеры в [Wolf 2006b: 71, f. 22].

[42] В качестве всего лишь гипотезы предположу, что цвет *blár* был связан со смертью и Одином именно потому, что изначально был на особом счету в силу доступности его искусственного получения и ассоциировался с обработанным / культурным, противопоставляемым естественному / природному; ср. оппозицию «сырое — готовое — гнилое» в работах Клода Леви-Строса (см., например: [Леви-Строс 2000: 363–365]).

ИС 1999 — Исландские саги / Под ред. О. А. Смирницкой. В 2 т. СПб.: Ж-л «Нева»; Летний сад, 1999.

МЭ 2006 — *Снорри Стурлусон*. Младшая Эдда / Изд. подгот. О. А. Смирницкая, М. И. Стеблин-Каменский. СПб.: Наука, 2006. (Репринт изд. 1970 г.).

СЭ 1975 — Старшая Эдда / Пер. А. Корсуна // Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о нибелунгах / Вступ. ст. А. Гуревича; Примеч. О. Смирницкой, М. Стеблин-Каменского, А. Гуревича. М.: Худ. лит, 1975. С. 182–356.

Grímnismál 2014 — Grímnismál // Eddukvæði. [Bd.] 1: Goðakvæði / Jónas Kristjánsson og Vésteinn Ólason gáfu út. Reykjavík: Hið íslenska bókmenntafélag, 2014. Bls. 367–379.

Laurentius saga 1969 — Laurentius saga biskups / Ed. Árni Björnsson. Reykjavík: Ísafold, 1969.

Skp V — Poetry in sagas of Icelanders / Ed. by M. Clunies Ross, K. E. Gade, T. Wills. Turnhout: Brepols, 2022.

Skp VIII — Poetry in fornaldarsögur / Ed. by M. Clunies Ross. Turnhout: Brepols, 2017.

Snorri Sturluson 2005 — *Snorri Sturluson*. Edda. Prologue and *Gylfaginning* / Ed. by A. Faulkes. London: Univ. College London, 2005.

ONP — ONP: Dictionary of Old Norse Prose / Ed. by Aldís Sigurðardóttir et al. Copenhagen: Univ. of Copenhagen, n. d. URL: https://onp.ku.dk/onp/onp.php.

Литература

Глебова 2024 — *Глебова Д. С.* О чем говорят «красивыми словами» в древнеисландской книжности? // Шаги / Steps. Т. 10. № 2. 2024. С. 234–255. https://doi.org/10.22394/2412-9410-2024-10-2-234-255.

Гуревич 2009 — *Гуревич А. Я.* Эдда и сага // Гуревич А. Я. Избранные труды. Норвежское общество. М.: Традиция, 2009. С. 13–150.

Леви-Строс 2000 — *Леви-Строс К.* Мифологики. Т. 3: Происхождение застольных обычаев / [Пер. с фр. Е. О. Пучковой]. М.; СПб.: Университетская книга, 2000.

Пастуро 2017 — *Пастуро М.* Синий. История цвета / Пер. с фр. Н. Кулиш. М.: Нов. лит. обозрение, 2017.

Стеблин-Каменский 1984 — *Стеблин-Каменский М. И.* Мир саги: Становление литературы. Л.: Наука, 1984.

Acker 1988 — Valla-Ljóts saga / Trans. with an intro. and notes by P. Acker // Comparative Criticism. Vol. 10. 1988. P. 207–239.

Ewing 2006 — *Ewing J. T.* ‘í litklæðum’ — coloured clothes in medieval Scandinavian literature and archaeology // The fantastic in Old Norse / Icelandic literature: Preprint papers of the 13th International Saga Conference, Durham and York, 6th–12th August, 2006. Vol. 2 / Ed. by J. McKinnell, D. Ashurst, D. Kick. Durham: Univ. of Durham, Centre for Medieval and Renaissance Studies, 2006. P. 223–230.

Foote 1963 — *Foote P.* An essay on the *Saga of Gisli* and its Icelandic background // The Saga of Gisli / Trans. G. Johnston. Toronto: Univ. of Toronto Press, 1963. P. 93–134.

Hansen 1979 — *Hansen F.* Benbrud og bane i blåt // Scripta Islandica. Vol. 30. 1979. P. 13–24.

Heinemann 1993 — *Heinemann F.* Intertextuality in *Bjarnar saga hítdælakappa* // Saga-Book. Vol. 23. 1993. P. 419–432.

Hermann Pálsson 1971 — *Hermann Pálsson*. Art and ethics in Hrafnkels saga. Copenhagen: Munksgaard, 1971.

Hughes 1969 — *Hughes G. I.* A possible saga convention // English Studies in Africa. Vol. 12. No. 2. 1969. P. 167–173.

Klauk, Köppe 2014 — *Klauk, T., Köppe, T.* Telling vs. showing // The living handbook of narratology / Ed. by P. Hühn et al. Hamburg: Hamburg University, 2014. URL: https://www-archiv.fdm.uni-hamburg.de/lhn/node/84.html.

Łucejko et al. 2021 — *Łucejko J. J., Vedeler M., Degano I.* Textile dyes from Gokstad Viking ship's grave // Heritage. Vol. 4. No. 3. 2021. P. 2278–2286.

Mundt 1973 — *Mundt M.* Observations on the influence of Þiðriks saga on Icelandic saga writing // Proceedings of the First International Saga Conference, University of Edinburg, 1971 / Ed. by P. Foote, H. Pálsson, D. Slay. London: The Viking Society for Northern Research; University College London, 1973. P. 335–359.

Rancović 2013 — *Ranković S.* The temporality of the (immanent) saga: Tinkering with formulas // Dating the sagas: Reviews and revisions / Ed. by E. Mundal. Copenhagen: Museum Tusculanum Press, 2013. P. 147–190.

Sauckel 2014 — *Sauckel A.* Die literarische Funktion von Kleidung in den Íslendingasǫgur und Íslendingaþættir. Berlin; Boston: De Gruyter, 2014.

Sävborg 2007 — *Sävborg D.* Sagan om kärleken: Erotik, känslor och berättarkonst i norrön litteratur 950–1350. Uppsala: Uppsala Universitet, 2007.

Sävborg 2018 — *Sävborg D.* The formula in Icelandic saga prose // Saga-Book. Vol. 42. 2018. P. 51–86.

Smith et al. 2019 — *Smith K., Smith M., Frei K.* "Tangled up in blue": The death, dress and identity of an early Viking-age female settler from Ketilsstaðir, Iceland // Medieval Archaeology. Vol. 63. No. 1. 2019. P. 95–127.

Straubhaar 2005 — *Straubhaar S. B.* Wrapped in a blue mantle: Fashions for Icelandic slayers? // Medieval clothing and textiles. Vol. 1 / Ed. by R. Netherton, G. R. Owen-Crocker. Woodbridge, Suffolk: The Boydell Press, 2005. P. 53–65.

Taylor 1983 — *Taylor G. W.* Detection and identification of dyes on Anglo-Scandinavian textiles // Studies in Conservation. Vol. 28. No. 4. 1983. P. 153–160.

Vanden Berghe et al. 2009 — *Vanden Berghe I., Gleba M., Mannering U.* Towards the identification of dyestuffs in Early Iron Age Scandinavian peat bog textiles // Journal of Archaeological Science. Vol. 36. 2009. P. 1910–1921.

Walton 1988 — *Walton P.* Dyes and wools in Iron Age textiles from Norway and Denmark // Journal of Danish Archaeology. Vol. 7. No. 1. 1988. P. 144–158.

Wolf 2006a — *Wolf K.* The color blue in Old Norse-Icelandic literature // The fantastic in Old Norse / Icelandic literature: Preprint papers of the 13th International Saga Conference, Durham and York, 6th–12th August, 2006. Vol. 2 / Ed. by J. McKinnell, D. Ashurst, D. Kick. Durham: Univ. of Durham, Centre for Medieval and Renaissance Studies, 2006. 1071–1080.

Wolf 2006b — *Wolf K.* The color blue in Old Norse-Icelandic literature // Scripta Islandica. Vol. 57. 2006. P. 55–78.

Wolf 2013 — *Wolf K.* Basic color terms in Old Norse-Icelandic: A quantitative study // Orð og tunga. Vol. 15. 2013. P. 141–161.

References

Acker, P. (Trans. with Intro., and Notes) (1988). Valla-Ljóts saga. *Comparative Criticism, 10*, 207–239.

Ewing, J. T. (2006). "í litklæðum": Coloured clothes in medieval Scandinavian literature and archaeology. In J. McKinnell, D. Ashurst, & D. Kick (Eds.) *The fantastic in Old Norse / Icelandic literature: Preprint papers of the 13th International Saga Conference, Durham and York, 6th–12th August, 2006* (Vol. 2, pp. 223–230). Univ. of Durham, Centre for Medieval and Renaissance Studies.

Foote, P. (1963). An essay on the *Saga of Gisli* and its Icelandic background. In G. Johnston (Trans.) *The Saga of Gisli* (pp. 93–134). Univ. of Toronto Press.

Glebova, D. S. (2024). O chem govoriat "krasivymi slovami" v drevneislandskoj knizhnosti? [What do they talk about in "fair words" in Old Norse-Icelandic literature?]. *Shagi / Steps, 10*(2), 234–255. https://doi.org/10.22394/2412-9410-2024-10-2-234-255. (In Russian).

Gurevich, A. Ia. (2009). Edda i saga [Edda and saga]. In A. Ia. Gurevich. *Izbrannye trudy. Norvezhskoe obshchestvo* (pp. 13–150). Traditsiia. (In Russian).

Hansen, F. (1979). Benbrud og bane i blåt. *Scripta Islandica, 30*, 13–24.

Heinemann, F. (1993). Intertextuality in *Bjarnar saga hítdælakappa*. *Saga-Book, 23*, 419–432.

Hermann Pálsson (1971). *Art and ethics in Hrafnkels saga*. Munksgaard.

Hughes, G. I. (1969). A possible saga convention. *English Studies in Africa, 12*(2), 167–173.

Klauk, T., & Köppe, T. (2014). Telling vs. showing. In P. Hühn et al. (Eds.). *The living handbook of narratology*. Hamburg University. https://www-archiv.fdm.uni-hamburg.de/lhn/node/84.html.

Lévi-Strauss, C. (1968). *Mythologiques, [Vol.] 3: L'origine des manières de table*. Plon.

Łucejko, J. J., Vedeler, M., & Degano, I. (2021). Textile dyes from Gokstad Viking ship's grave. *Heritage, 4*(3), 2278–2286.

Mundt, M. (1973). Observations on the influence of *Þiðriks saga* on Icelandic saga writing. In P. Foote, H. Pálsson, & D. Slay (Eds.). *Proceedings of the First International Saga Conference, University of Edinburg, 1971* (pp. 335–359). The Viking Society for Northern Research; University College London.

Pastoureau, M. (2000). *Bleu: Histoire d'une couleur*. Éditions du Seuil.

Ranković, S. (2013). The temporality of the (immanent) saga: Tinkering with formulas. In E. Mundal (Ed.). *Dating the sagas: Reviews and revisions* (pp. 147–190). Museum Tusculanum Press.

Sauckel, A. (2014). *Die literarische Funktion von Kleidung in den Íslendingasǫgur und Íslendingaþættir*. De Gruyter.

Sävborg, D. (2007). *Sagan om kärleken: Erotik, känslor och berättarkonst i norrön litteratur 950–1350*. Uppsala Universitet.

Sävborg, D. (2018). The formula in Icelandic saga prose. *Saga-Book, 42*, 51–86.

Smith, K., Smith, M., & Frei, K. (2019). "Tangled up in blue": The death, dress and identity of an early Viking-age female settler from Ketilsstaðir, Iceland. *Medieval Archaeology, 63*(1), 95–127.

Steblin-Kamenskii, M. I. (1984). *Mir sagi: Stanovlenie literatury* [Saga world: Development of literature]. Nauka. (In Russian).

Straubhaar, S. B. (2005). Wrapped in a blue mantle: Fashions for Icelandic slayers? In R. Netherton, & G. R. Owen-Crocker (Eds.). *Medieval clothing and textiles* (Vol. 1, pp. 53–65). The Boydell Press.

Taylor, G. W. (1983). Detection and identification of dyes on Anglo-Scandinavian textiles. *Studies in Conservation, 28*(4), 153–160.

Vanden Berghe, I., Gleba, M., & Mannering, U. (2009). Towards the identification of dyestuffs in Early Iron Age Scandinavian peat bog textiles. *Journal of Archaeological Science, 36*, 1910–1921.

Walton, P. (1988). Dyes and wools in Iron Age textiles from Norway and Denmark. *Journal of Danish Archaeology, 7*(1), 144–158.

Wolf, K. (2006a). The color blue in Old Norse-Icelandic literature. In J. McKinnell, D. Ashurst, & D. Kick (Eds.) *The fantastic in Old Norse / Icelandic literature: Preprint papers of the 13th International Saga Conference, Durham and York, 6th–12th August, 2006* (Vol. 2, pp. 1071–1080). Univ. of Durham, Centre for Medieval and Renaissance Studies.

Wolf, K. (2006b). The color blue in Old Norse-Icelandic literature. *Scripta Islandica, 57*, 55–78.

Wolf, K. (2013). Basic color terms in Old Norse-Icelandic: A quantitative study. *Orð og tunga, 15*, 141–161.

Информация об авторе

Дарья Сергеевна Глебова
кандидат филологических наук
доцент, Школа филологических наук,
Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»
Россия, 105066, Москва, ул. Старая Басманная, д. 21/4
✉ *darsgleb@gmail.com*

Information about the author

Daria Sergeevna Glebova
Cand. Sci. (Philology)
Associate Professor, School of Philological Sciences, HSE University
Russia, 105066, Moscow, Staraya Basmannaya Str., 21/4
✉ *darsgleb@gmail.com*

A. M. Avetisyan

https://orcid.org/0000-0002-6436-866X
✉ *arpavetissyan@gmail.com*
[a] *Mesrop Mashtots Institute of Ancient Manuscripts (Matenadaran) (Armenia, Yerevan)*
[b] *Institute of Literature after M. Abeghyan NAS RA (Armenia, Yerevan)*

Features of translation of the commentary on the Revelation of Saint John by Nersēs Lambronats'i

Abstract. The article discusses Nersēs Lambronats'i's (1153–1198) translation and adaptation of the commentary on the Book of Revelation. It reveals the motivations that prompted Nersēs to undertake the translation, which holds significant value within the Armenian Apostolic Church legacy. As a source for his translation Lambronats'i used the Greek original by Andrew of Caesarea (AD 563–614). In his colophons, Lambronats'i notes that he delivered the Greek original to the Catholicos of Rumkale, Gregory IV Tgha (1173–1193), who entrusted with its translation the metropolitan of Hierapolis, Constantine. It was with Constantine that Lambronats'i made the initial translation of the Commentary. But why is the translation now attributed only to Lambronats'i in Armenian literature? The fact is that Constantine was Greek, most likely had not mastered Classical Armenian, and so turned the original text into the colloquial Armenian of that time. Subsequently Lambronats'i himself revised the translation and adapted it to the patterns of literary Armenian. Furthermore, he made many changes to the text, adapting it to Armenian religious thought, so that the Armenian text is valuable as an almost independent work. This research highlights the textual discrepancies between existing printed versions and ancient manuscripts, justifying the necessity for a new critical edition of the text.

Keywords: Nersēs Lambronats'i, Nersēs Shnorhali, Constantine of Hierapolis, Andrew of Caesarea, commentary, Book of Revelation, translation, adaptation, Armenian tradition

To cite this article: Avetisyan, A. M. (2026). Features of translation of the commentary on the Revelation of Saint John by Nersēs Lambronats'i. *Shagi / Steps*, *12*(1), 272–279. EDN: ULKZLZ.

Received September 23, 2025; accepted January 29, 2026

© A. M. AVETISYAN, 2026

EDN: ULKZLZ

Shagi / Steps. Vol. 12. No. 1. 2026
Articles

А. М. Аветисян

https://orcid.org/0000-0002-6436-866X
✉ *arpavetissyan@gmail.com*
[a] *Институт древних рукописей им. Месропа Маштоца (Матенадаран) (Армения, Ереван)*
[b] *Институт литературы им. М. Абегяна НАН РА (Армения, Ереван)*

Особенности перевода Нерсесом Ламбронаци комментария к Откровению Иоанна Богослова

Аннотация. В статье рассматриваются перевод и адаптация комментария к Откровению Иоанна Богослова, выполненные Нерсесом Ламбронаци (1153–1198). Раскрываются мотивы, побудившие Нерсеса приступить к переводу, который имеет большое значение в наследии Армянской апостольской церкви. В качестве источника для перевода Ламбронаци использовал греческий оригинал Андрея Кесарийского (563–614). В колофонах Ламбронаци отмечает, что он передал греческий оригинал католикосу Григорию IV Тга (1173–1193), поручившему его перевод митрополиту Иераполиса Константину, с которым Ламбронаци сделал первоначальный перевод комментария. Автор задается вопросом, почему в современной армянской литературе перевод приписывается только Ламбронаци, и уточняет, что Константин был греком, скорее всего не владел классическим армянским языком и перевел оригинал на разговорный армянский язык того времени. Впоследствии сам Ламбронаци пересмотрел перевод и адаптировал его к образцам литературного армянского языка. Тем не менее он внес в текст много изменений, адаптировав его к армянской религиозной мысли, так что армянский текст ценен как почти самостоятельное произведение. В исследовании подчеркиваются текстовые расхождения между существующими печатными версиями и древними рукописями, что оправдывает необходимость нового критического издания текста.

Ключевые слова: Нерсес Ламбронаци, Нерсес Шнорали, Константин Иерапольский, Андрей Кесарийский, комментарий, Откровение Иоанна Богослова, перевод, адаптация, армянская традиция

Для цитирования: *Avetisyan A. M.* Features of translation of the commentary on the Revelation of Saint John by Nersēs Lambronats'i // Шаги/Steps. Т. 12. № 1. 2026. С. 272–279. EDN: ULKZLZ.

Поступило 23 сентября 2025 г.; принято 29 января 2026 г.

© А. М. АВЕТИСЯН, 2026

EDN: ULKZLZ

Archbishop Nersēs Lambronats‘i[1] is one of the outstanding Fathers of the Armenian Church, who left a vast literary legacy of both spiritual and secular works. He was a prominent figure in church, welfare, public, state and national activities and a skilled writer of panegyrics, hymns, Armenian spiritual songs (*sharakan*), sermons, commentaries and translations.

Nersēs (baptismal name Smbat) was born in 1153 in the castle of Lambron, in the northwest region of Cilicia[2]. His father, Oshin, from the Hetumid princely dynasty, the descendants of which ascended the throne of the Cilician kingdom in 1126, was the Lord of Lambron (ca. 1125–1170). His mother, Shahandukht, was niece of the Catholicoi Grigor III Pahlavuni (1113–1166) and Nersēs IV Shnorhali (1166–1173). Lambronats‘i grew up in a monastic environment, receiving profound spiritual and ecclesiastical knowledge. He was fluent in Greek, Latin, and Syriac. According to his first biographer, Samuel Skewrats‘i, he learned Greek from an early age with the help of his mother [Mat‘evosyan 1988: 257].

Nersēs Lambronats‘i was ordained as a priest by Nersēs Shnorhali when he was only 16 years old, and after 6 years, in 1175, Catholicos Grigor IV Tgha consecrated him bishop of the dioceses of Lambron and Tarsus. As ambassador to Emperor Frederick Barbarossa (r. 1155–1190) and later to Alexios III of Byzantium (r. 1195–1203), he pursued the ecumenical initiatives of Nersēs Shnorhali for the unity of the universal Church [Nersēs Lambronats‘i 2022: 102].

Within the vast literary legacy of Nersēs Lambronats‘i, translations hold a unique place. His translations from Greek, Latin, and Syriac aimed to fill gaps in knowledge within both spiritual and secular spheres and held significant educational value. The civil and military lawbooks he translated were extensively used in Cilicia.

Let us now find out the reasons that prompted Nersēs to undertake the translation of the Commentary on the Book of Revelation. According to the *Catalogue of Armenian Manuscripts of the Bible*, as documented and studied by Archbishop Shahe Adjemian, the earliest known appearance of the Book of Revelation is in manuscript N5607 of the Matenadaran, dated to the 12th century [Adjémian 1992: 5]. It is not a Bible, but a miscellany of theological works with an emphasis on biblical commentaries. Revelation is never mentioned in any of the lists of canonical books found in the proceedings of church councils prior to the time of Nersēs. Some scholars consider Nersēs Lambronats‘i to be the translator of the Book of Revelation. Others, taking into account the fact that Armenian authors from the fifth to the tenth century, including Agat‘angeghos, Eznik Koghbats‘i, Ghazar Parpets‘i, T‘ovma Artsruni, Grigor Narekats‘i and others, have many direct and indirect quotations from the Book of Revelation, express the opinion

[1] The transliteration of Armenian words follows the Library of Congress Armenian Romanization Table (https://www.loc.gov/catdir/cpso/romanization/armenian.pdf).

[2] Cilicia is a district of southern Anatolia, bounded on the north and west by the Taurus Mountain Range, on the east by the Anti-Taurus, and on the south by the Mediterranean Sea. In the 12th century an Armenian kingdom was established in Cilicia by the Armenian Rubenid dynasty. The Rubenids ruled first as barons and then, from 1199 to 1226, as kings of Cilicia. Thereafter the family of Oshin, another Armenian noble, ruled as the Hethumid dynasty until 1342.

that the Armenian translation of this book was made long before the twelfth century [Ter-Movsisean 2018: 221–224]. But this is not a strong argument, because most of the Armenian writers knew Syriac and Greek and they would have been familiar with many texts not yet available in Armenian. The view that there was another translation before Nersēs is supported by Lambronats‘i’s colophon to his translation of the Commentary: “Following in their steps, we have handed on to the children of Holy Church this book, that it may be ranked among the apostolic books as a truly apostolic revelation. But it was made accurate, being revised from the Greek in translation by myself, the humble Nersēs; and with it I have introduced into the Armenian Church a critical interpretation of the same” [Conybeare 1907: 62]. This means, that possessing an ancient manuscript of the translation, Nersēs undertook its editing through comparative analysis with the Greek original and subsequently incorporated it into the list of canonical books [Ter-Movsisean 2018: 206]. In another colophon Lambronats‘i mentions that after reading the Book of Revelation, he searched a lot for its commentary in Armenian, but couldn’t find it, and that is why he set about to find and translate the commentary from another language [Nersēs of Lambron 1855: 322].

In his search for a commentary on the Book of Revelation Lambronats‘i went to Antioch, where he succeeded in finding a variant of the commentary written in the Lombard language. However, he couldn’t find anyone who knew that dialect and could translate it into Armenian. Then, in one of the monasteries outside the city, he found what he needed, written in Greek by a hermit named Basil. Nersēs took the manuscript and brought to the Catholicos of Rumkale[3], Gregory IV Tgha (1173–1193). Gregory entrusted the task of translation to the metropolitan of Hierapolis, Constantine, who was there at that time. Lambronats‘i states that Constantine would dictate his translation and he would write it down. He further notes that the translation was completed in 1179 in Rumkale. Subsequently Lambronats‘i himself edited the translation while residing in the hermitage of St. George, located in the Taurus Mountains [Nersēs of Lambron 1855: 321–324].

Who was Constantine of Hierapolis and why did the catholicos order him to translate the Commentary on Revelation? At different times the Armenian and Byzantine churches had made attempts of unification, but in the 12th century issues related to unification were discussed quite seriously. In his letter addressed to Emperor Manuel Comnenos, catholicos Nersēs Shnorhali stated that the unification of churches should not take place as of ‘master and servant’, but by equal rights, and if there are found ritualistic and theological deviations, they must be corrected jointly [Bozoyan 2022: 322–323]. After the death of Nersēs Shnorhali (1173), Grigor IV Tgha tried to bring the union issues to a final solution. The Armenian Catholicosate had its allies in the ranks of the Greek clergy,

[3] Rumkale is a ruined fortress on the Euphrates, located in the province of Gaziantep in Turkey. The site was occupied by various Byzantine and Armenian warlords during the Middle Ages. During the 12th century, when the castle was known as Hromgla, it also became the seat of an Armenian bishop. From 1203 to 1293 it served as the residence of the Armenian Catholicoi.

with the help of which it aimed to settle these questions. One of those clerics was the Greek Metropolitan Constantine of Hierapolis, who, opposing the policies of the Byzantine Church, was allied with the Armenian Catholicos. In his book, *Documents on the Armenian-Byzantine Ecclesiastical Negotiations*, Azat Bozoyan mentions that by the order of Catholicos Gregory IV Tgha Constantine and Nersēs Lambronats'i translated not only the Commentary on Revelation, but also a number of other works that were important for the regulation of relations between the Byzantine and Armenian churches [Bozoyan 1995: 170–181].

It is worth to note that this tradition of joint translations was not new in Armenia. Starting from the 8th century, we have evidence of foreign translators who, in cooperation with Armenian authors, translated various Christian bibliographic works into Armenian[4]. The foreign native speakers often did not master Classical Armenian and turned the original text into the colloquial Armenian of that time. After that Armenian authors revised the translation and adapted it to the patterns of literary Armenian.

It is remarkable that in the 11th–12th centuries, Catholicos Gregory II the Martyrophile (Vkayaser) initiated the great translation movement in Constantinople with the method mentioned above, which was aimed at strengthening the positions of the Armenian Church [Gevorgyan 2022: 93–112].

It is precisely this way of translation that was widespread in Cilician Armenia also in the 12th century. It was employed before Nersēs Lambronats'i did so: thus, for example, Nersēs Shnorhali translated several bibliographic works jointly with Abraham Gramatikos and with the priests Grigor and Michael [Bozoyan 2010: 277–280].

The Greek source for Lambronats'i was the *Commentary on the Book of Revelation* written by Andrew, bishop of Caesarea (6th–7th cc.). It is the oldest Greek commentary on Revelation written by a recognized Father of the Church. An expanded version was edited around 895 by Aretas, also a bishop of Caesarea. Robert Thomson notes that Nersēs used only Andrew's version, though Aretas's name appears alongside Andrew's, presumably because Aretas's version was well known in later times and the double authorship was used by default [Nerses of Lambron 2007: 15].

Nersēs' text has many discrepancies from the Greek original. As mentioned above, after the joint translation with Constantine, Lambronats'i edited the result in the hermitage of St. George. He added, removed, or entirely reinterpreted several paragraphs, adapting them to align with the doctrines of the Armenian Apostolic Church. Thomson mentions almost all places where the Armenian text differs from the Greek. Our study based on these data shows that the additions and changes made by Nersēs make up more than a quarter of the text. There are some commentaries in the Armenian version absent from the text of Andrew, for example chapter 7 verse 4, some quotes from Apostle Paul's Epistle to the Phi-

[4] Step'anos Siwnec'i (685–735), with the help of Davit' Hypatos, translated the corpus of works attributed to Dionysius the Areopagite (in Constantinople between 712 and 717), the treatise *On Human Nature* by the 4th century Greek physician and philosopher Nemesius of Emesa (in Constantinople in 717), etc.

lippians, chapter 2 number 10, etc. When translating the commentary, Nersēs often personally refers to various early patristic writers, mentioned by Andrew, who had studied the Book of Revelation: Dionysius, Irenaeus, Gregory Nazianzenus, Cyril of Alexandria, Methodius and Hippolitus, and gives his own interpretation, instead of translating. In his additions he mainly refers to the Old and New Testaments, often using the prophecies of Isaiah, Ezekiel, Zechariah, and Daniel.

The addition of many notable passages into the text illustrate Lambronats'i's tendency to remain faithful to the tradition of the Armenian Church, e. g.:

The Greek original
...τοὺς δὲ πόδας και τὸν χαλκολίβανον σημαίνειν τὴν τοῦ Χριστοῦ ἐν τοῖς σῳζομένοις εὐωδίαν τοῦ νοητοῦ μύρου καὶ τὴν ἄτμητον καὶ ἀσύγχυτον ἕνωσιν θεότητός τε καὶ ἀνθρωπότητος· αὕτη γάρ ὡς πεπυρακτωμένη τῷ θείῳ Πνεύματι, τοῖς ἀνθρωπίνοις λογισμοῖς ἐστιν ἀψηλάφητος [Schmid 1955: 32].

The feet and the glowing brass mean the fragrance of the spiritual "myrrh of Christ in those who are saved" and the indivisible and unconfused union of divinity and humanity. For this union, ignited by means of the divine Spirit, cannot be grasped by human reasoning [Andrew of Caesarea 2011: 69].

Armenian version
«Եւ ոտքն պղնձի ծխելոյ», նշանակէ զանդամոցն Քրիստոսի զանուշահոտութիւնն, այլ եւ զիմանալի անուշահոտութիւնն յանբաժանելի եւ յանշփոթ աստուածամարդոյն ի մեզ բուրեալ, ի յոր մարմինն հողեղէն հրացաւ աստուածային խառնմամբն, զի մարդկային խորհրդոց եղիցի անշուշափելի: [Nersēs of Lambron 1855: 50].

"And feet of smoking bronze" indicates the sweet odour from the indissoluble and unconfused God-man exhaled on us, in whom the earthly body flamed through the divine mingling, so that it might be unattainable to human thoughts) [Nerses of Lambron 2007: 59].

Nersēs Lambronats'i avoids obvious Chalcedonian formulations, such as the formula of the union of the divine and human natures in the person of Christ, which has reminded Armenian theologians of the formulation of the rapprochement of the two natures in the one person of Christ, attributed to Nestorius of Constantinople. With the formulation "God-man" he wants to show that it is not that the divine and human natures were united in the person of Christ, but that Christ himself is God and man simultaneously, that is, he is indivisible and unconfused in his nature. By using the term *khaṛnumn* (Greek: μίξις), Lambronats'i reinforces the emphasis of the doctrinal formulation of the Armenian Church on the oneness of nature, following his teacher, Saint Nersēs Shnorhali.

In another passage Nersēs changes the word χριστοκτόνοις 'slayers of Christ' to *astuatsaspan* 'slayer of God' [Nersēs of Lambron 1855: 100], which clearly expresses the Christological approach of the Armenian Church that Christ is God. By this he tries to avoid an intention of dividing Christ into two separate natures, which means

that only a human, not God died on the cross. Thus, the translation and adaptation of the Greek Commentary on the Revelation by Andrew of Caesarea made by Nersēs is close to being called an independent work where he rewords the theological passages in order to reflect the Armenian tradition [Nerses of Lambron 2007: 13].

Although there are more than 90 Armenian manuscripts on the translation of Commentary, still we have only one printed version in Armenian, published in Jerusalem in 1855. The main source for it was a manuscript written in the city of Karin, which was copied from the manuscript of Yovhannēs Erznkats'i (Ms M2520, copied in 1306), the other two manuscripts were written in Bursa, copied from the same original. Thomson has made an English translation of the Armenian text with remarkable annotations and an Introduction. But despite the large number of surviving manuscripts, for the translation he used mainly the printed version while also mentioning his use of Ms M1422, copied in 1284. A comparison of the printed text and the English translation with earlier manuscripts reveals plenty of different readings. I have started preparing a critical edition of the Armenian text using the earliest surviving manuscript from the Venice collection (MS V1529, copied in 1271, fol. 615–786), one from Vienna (MS W571, copied in 1283, fol. 24^{r}–157^{r}), and 4 from Matenadaran (MSs M1418, copied in 1280, fol. 1^{r}–125^{r}, M1422, copied in 1284, fol. 4^{r}–144^{v}, M2520, copied in 1306, fol. 256^{r}–343^{r}, M4086, copied in 1323, fol. 100^{r}–189^{r}).

In summary, Nersēs Lambronats'i was the first among Armenian authors to initiate the translation of the Commentary on the Revelation of Saint John. It was primarily aimed at meeting the spiritual needs of those in the church, ensuring that the Book of Revelation, which had already been included in the canon of the Armenian Church, would be understandable to them. This work can be considered a unique continuation of the large-scale translation movement that commenced in the 5th century following the creation of the Armenian alphabet. Although the commentary of Andrew of Caesarea served as the main source for Lambronats'i's translation, the translator nevertheless made so many changes to the text, adapting it to Armenian religious thought, so that the Armenian text has the value of an almost independent work.

References

Adjémian, Chahé, Archbishop (1992). *Grand Catalogue des manuscrits Arméniens de la Bible*, Lisbonne.

Andrew of Caesarea (2011). *Commentary on the Apocalypse* (E. S. Constantinou, Trans.) = Hunter, D. G. et al. (Eds.). *The Fathers of the Church: A new translation* (Vol. 123). The Catholic Univ. of America Press.

Bozoyan, A. (1995). *Hay-byuzandakan ekeghets'akan banakts'ut'yunneri vaveragrerě (1165–1178)* [Documents on the Armenian-Byzantine ecclesiastical negotiations (1165–1178)]. Gitut'yun hratarakchut'yun. (In Armenian).

Bozoyan, A. (2010). Aylazgi t'argmanichnerě hay matenagrut'yan mej [Foreign translators in Armenian literature]. G. Tēr-Vardanean (Ed.). *Levon Khachikyan 90: Nyut'er Matena-*

darani himnadir tnōreni tsnndyan innsunamyakin nvirvats mijazgayin gitazhoghovi (9–11 hoktemberi, 2008), 273–282. Nairi. (In Armenian).

Bozoyan, A. (Ed.) (2022). Nersēs Shnorhalu t'ght'erĕ Nersēs Lambronats'u kazmats "Patchaṛ khndroy miabanut'ean" zhoghovatsoyum [The letters of Nersēs Shnorhali included in the corpus "The cause of the unity problem" collected by Nersēs Lambronats'i]. *Matenagirq hayots', 22*, 269–375. Matenadaran. (In Armenian).

Conybeare, F. C. (Ed.) (1907). *The Armenian version of Revelation and Cyril of Alexandria's scholia on the Incarnation and Epistle on Easter*. The Text and Translation Society.

Gevorgyan, D. (2022). Grigor 2 Vkayaseri nakhadzeṛnats t'argmanakan sharzhumĕ [The translation movement initiated by Gregory II the Martyrophile (Vkayaser)]. *Banber Matenadarani, 34*, 93–112. (In Armenian).

Mat'evosyan, A. (Ed.) (1988). *Hayeren dzeṛagreri hishatakaranner, V–XII darer* [Colophons of Armenian Manuscripts, V–XII centuries]. Haykakan SSH GA hratarakchut'yun. (In Armenian).

Nerses Lambronac'i, Archbishop (2007). *Commentary on Wisdom of Solomon* (Bishop A. Tanielian, Ed.), New York.

Nersēs Lambronats'i (2022). *Nerboghean asats'eal i hrashap'aṛ galust Hogwoyn Srboy* [Panegyric pronounced upon the Miraculous Descent of the Holy Spirit] (A. Avetisyan, Intro., Critical Text, Eastern Armenian Trans., & A. Terian, English Trans., Intro). (In Ancient Armenian, Eastern Armenian and English).

[Nersēs of Lambron] (1855). *Meknut'iwn Yaytnut'ean S. Awetaranchin Yovhannu, arareal T. Andrēi ew Aretasay episkoposats'n Kesaru, t'argmaneal i yoyn bnagrē ew srbagreal T. Nersēsi ark'episkoposi Tarsōni Kilikets'woy* [The commentary on the Revelation of St. John the Evangelist made by the bishops of Caesarea Father Andrew and Arethas, translated from Greek and edited by the archbishop of Tarsus Father Nersēs from Cilicia]. I tparani srbots' Yakovbeants', Yerusaghēm. (In Armenian).

Nerses of Lambron (2007). *Commentary on the Revelation of Saint John* (R. W. Thomson, Trans. from Ancient Armenian). Peeters.

Schmid, J. (1955). *Studien zur Geschichte des Griechischen Apokalypse-Textes*. K. Zink.

Ter-Movsisean, Mesrop, Archbishop (2018). *Patmut'iwn Surb Grots' haykakan t'argmanut'ean* [History of the Armenian translation of the Holy Bible]. Mayr At'oṛ Surb Ejmiatsni hratarakchut'iwn. (In Armenian).

Информация об авторе

Арпине Месробовна Аветисян
младший научный сотрудник, отдел переводной литературы, Институт древних рукописей им. Месропа Маштоца (Матенадаран)
Республика Армения, 0009, Ереван, пр-т Маштоца, 53
младший научный сотрудник, отдел древней и средневековой армянской литературы, Институт литературы им. М. Абегяна НАН РА
Республика Армения, 0015, Ереван, ул. Григора Лусаворича, 15
✉ *arpavetissyan@gmail.com*

Information about the author

Arpine Mesrobovna Avetisyan
Junior Researcher, Department of Translated Literature, Mesrop Mashtots Institute of Ancient Manuscripts (Matenadaran)
Republic of Armenia, 0009, Yerevan, Mashtots Ave., 53
Junior Researcher, Department of Ancient and Medieval Armenian Literature, Institute of Literature after M. Abeghyan NAS RA
Republic of Armenia, 0015, Yerevan, Grigor Lusavorich Str., 15
✉ *arpavetissyan@gmail.com*

Shagi / Steps. Vol. 12. No. 1. 2026
Articles

E. Hr. Saribekyan
https://orcid.org/0009-0002-8740-3883
✉ *elyasaribekyan7@gmail.com*
Mesrop Mashtots Institute of Ancient Manuscripts (Matenadaran) (Armenia, Yerevan)

Excerpts from the *Hexaemeron* of George of Pisidia in Nersēs Lambronats'i's *Commentary on the Book of Psalms*

Abstract. This article examines passages from George of Pisidia's *Hexaemeron* (7th century) as they appear in the Commentary on the Book of Psalms by the Armenian exegete Nersēs Lambronats'i (1153–1198), one of the leading figures of medieval Armenian scholarship. The study aims to determine whether Nersēs Lambronats'i used the Greek original or the Armenian translation of the poem and to analyse his method of integrating these sources into his exegetical practice. The research is based on the fully preserved 13th-century manuscript 1526 from the Matenadaran, Yerevan, which represents a major example of Armenian palaeography and contains a complete, previously unpublished commentary on the Psalms. A textual and palaeographic analysis demonstrates that Nersēs Lambronats'i consistently relied on the Armenian translation of the *Hexaemeron*. The commentary incorporates direct quotations, paraphrases, and distinctive narrative and imagistic elements absent from the Greek original. This reliance is particularly evident in the interpretation of Psalm 135, where literal and allegorical exegeses are intertwined, integrating the translated text with patristic sources. Nersēs Lambronats'i creatively reworks the translation, preserving its semantic and stylistic framework while adding his own exegetical commentary. Based on several examples, it is shown that Nersēs Lambronats'i used not the Greek original but the Armenian translation of the poem — specifically the complete translation, rather than the later abridged version that has come down to us in the Venetian manuscript. These findings demonstrate the systematic use of the Armenian translation of George of Pisidia's *Hexaemeron* in Nersēs Lambronats'i's commentary, highlighting both direct quotations and nuanced paraphrases. By examining lexical choices, narrative motifs, and imagery, the study shows that Nersēs Lambronats'i creatively integrated his Byzantine source into the Armenian exegetical tradition. This analysis not only clarifies the author's textual method but also sheds light on broader patterns of Byzantine–Armenian literary transmission, contributing to our understanding of the interaction between translated texts and native exegetical practices in medieval Armenia.

Keywords: George of Pisidia, *Hexaemeron*, Nersēs Lambronats'i, Vardan Arevelts'i, *Commentary on the Book of Psalms*, Armenian translation, *Physiologus,* Armenian manuscript tradition, textual and palaeographic analysis

© E. Hr. SARIBEKYAN, 2026

EDN: VDAJCI

Note. The material was partially presented during the conference "Text, commentary, and interpretation: Problems of commenting on ancient and medieval texts" (Matenadaran, 2024).

To cite this article: Saribekyan, E. Hr. (2026). Excerpts from the *Hexaemeron* of George of Pisidia in Nersēs Lambronats'i's *Commentary on the Book of Psalms*. *Shagi / Steps*, *12*(1), 280–294. EDN: VDAJCI.

Received September 23, 2025; accepted January 21, 2026

Э. Г. Сарибекян

https://orcid.org/0009-0002-8740-3883
✉ *elyasaribekyan7@gmail.com*
Институт древних рукописей им. Месропа Маштоца (Матенадаран) (Армения, Ереван)

Отрывки из «Шестоднева» Георгия Писиды в комментарии Нерсеса Ламбронаци к Книге псалмов

Аннотация. В статье рассматриваются отрывки из поэмы «Шестоднев» византийского поэта VII в. Георгия Писиды, включенные в комментарий к Книге псалмов армянского экзегета XII в. Нерсеса Ламбронаци (1153–1198). Основная цель исследования — установить, пользовался ли Нерсес Ламбронаци греческим оригиналом или армянским переводом поэмы, а также проанализировать способы интеграции источника в его экзегетическую практику. Для исследования была использована полностью сохранившаяся рукопись XIII в. из Матенадарана (Ереван), представляющая один из лучших примеров армянской средневековой палеографии и содержащая полный, ранее неопубликованный комментарий к псалмам. Анализ выявил систематическое использование «Шестоднева» в комментарии Нерсеса Ламбронаци, включая дословные цитаты, парафразы и отдельные нарративные и образные элементы, отсутствующие в греческом оригинале. Особенно это заметно в комментарии к псалму 135, где автор сочетает буквальное и аллегорическое толкование, интегрируя армянский перевод с патристическими источниками. Исследование демонстрирует, что Нерсес Ламбронаци творчески перерабатывал текст перевода, сохраняя его семантическую и образную структуру и одновременно добавляя собственные экзегетические комментарии. На основе нескольких примеров показано, что Нерсес Ламбронаци пользовался армянским переводом поэмы — причем полным переводом, а

© А. М. АВЕТИСЯН, 2026

не поздней сокращенной редакцией, которая дошла до нас в Венецианской рукописи. Полученные результаты не только уточняют методику цитирования и переработки источников у Нерсеса Ламбронаци, но и проливают свет на механизм передачи византийской экзегетической традиции в средневековой армянской литературе, показывая сложное взаимодействие перевода и местной экзегетической практики.

Ключевые слова: Георгий Писида**,** Шестоднев, Нерсес Ламбронаци, Вардан Аревелци, «Толкование на псалмы», армянский перевод, Физиолог, армянская рукописная традиция; текстологический и палеографический анализ

Примечание. Материал статьи был частично представлен на конференции «Текст, комментарий и интерпретация: проблемы комментирования античных и средневековых текстов» (Матенадаран, 2024).

Для цитирования: *Saribekyan E. Hr.* Excerpts from the *Hexaemeron* of George of Pisidia in Nersēs Lambronats‘i’s *Commentary on the Book of Psalms* // Шаги/Steps. Т. 12. № 1. 2026. С. 280–294. EDN: VDAJCI.

Поступило 23 сентября 2025 г.; принято 21 января 2026 г.

Numerous exegetic, rhetorical, legal, and canonical works have come down to us under the name of Nersēs Lambronats‘i[1]. We draw information about Nersēs Lambronats‘i from the colophons of his works and those of his students. Father Ghevond Alishan [1885], Bishop Smbat Saatēt‘ean [2014][2], Father Garegin Zarbhanalean [1897], Father Nersēs Akinean [1956], and Grigor Hakobyan [1971] have reflected on his life and work. One of Nersēs Lambronats‘i’s colophons mentions that he was equally fluent in Armenian and Greek. According to some sources, he also had a good knowledge of Hebrew, Syriac, Latin, French, and probably Coptic, as well as numerous canonical laws and writings.

Nersēs Lambronats‘i became acquainted with and studied many manuscripts in the monasteries of Black Mountain [Akinean 1956: 131–142]. The commen-

[1] Born 1153 at Lambron, Cilicia; died 1198; son of Oschin II, prince of Lambron, and nephew of the patriarch Nersēs Shnorhali. Ordained in 1169, he was consecrated Archbishop of Tarsus in 1176. Nersēs Lambronats‘i is justly regarded as one of the greatest writers in Armenian literature. He deserves fame as poet, prose writer, and translator. He wrote an elegy on the death of his uncle and many hymns. His prose works include an oration at the Council of Hromkla; Commentaries on the Psalms, Proverbs, Ecclesiastes, Book of Wisdom, and the Minor Prophets; an explanation of the liturgy; a letter to Leo II and another to Uskan, a monk from Antioch; two homilies etc. He translated into Armenian the Rule of St. Benedict; the *Dialogues* of Gregory the Great as well as a life of this saint; the letters of Lucius III and Clement III to the patriarch Gregory. From the Syriac he translated the *Homilies* of Jacob of Serugh and, probably from the Coptic, the *Lives of the Desert Fathers*. Some writers ascribe to him an Armenian version of a commentary of Andreas of Caesarea on the Apocalypse.

[2] This work was the thesis of one of the first students of the Armash Seminary, defended in 1896 and first published in 1981.

tary on the Book of Psalms that will be discussed further on was compiled in 1182. Explanations of some psalms are also found in his commentary on the Divine Liturgy [Nersēs Lambronats'i 1847].

Some authors mention that Nersēs Lambronats'i also composed a commentary on the Book of Genesis [Alishan 1874: 242[3]; 1885: 90; Zarbhanalean 1897: 657; Hakobyan 1971: 330, 342–343]. Since no fragmentary examples of this work have survived, this is probably the reason some scholars believe that he commented on Genesis orally [Akinean 1956: 236; Hakobyan 1971: 342]. Nevertheless, in his commentary on the Book of Psalms Nersēs Lambronats'i repeatedly used excerpts from commentaries on Genesis by Church Fathers. Thus, we should give preference to the works and colophons written by Nersēs Lambronats'i's contemporaries and disciples, to the testimony of historian Step'anos Orbelean (13th century), and to other historical data, according to which Nersēs Lambronats'i wrote commentaries on the Books of Genesis, Daniel and Job.

The oldest copy of Nersēs Lambronats'i's Commentary on the Book of Psalms of David is kept in the St. Lazzaro Library in Venice [Chemchemean 1996: 871–876]. For our research, we used manuscript 1526 from Matenadaran, Yerevan (1293–1294, place: Yovhannavank', scribe: Priest Yerets', comissioner: Hamazasp Mamikonean, Bishop of Yovhannavank', material: paper, dimensions: 50 × 33.5cm, 907 p.)[4]. At times, it has been compared with MS M3796. In the passages under consideration, no misreadings are attested. This is the reason why we have used the earliest manuscript of the Matenadaran. After the prologue, the scribe left more than half of the second column blank, which was later filled by Vardan Vardapet Baghishets'i with a depiction of David playing the lyre (fig. 1). MS M1526 is one of the finest examples of Armenian paleography, written in cursive script with uncial letters (mixed *erkat'agir-bolorgir*) [Stone et al. 2002: 320], and the oldest surviving complete commentary composed in the Armenian language. From its colophons, we learn that Nersēs Lambronats'i had a habit of visiting the Saghru Monastery[5] on Sundays, where he often explained difficult passages from the Psalms to the Brotherhood members. During that period, at the request of his teacher Yovhannes of Lambron acting in the Saghru Monastery, Nersēs Lambronats'i wrote a commentary on the Psalms [Saatēt'ean 2014: 112; Akinean 1956: 27, 135]. The sources for his commentary[6] are the works of Philo of Alexandria, Cappadocian Fathers, Dionysius the Areopagite, and Cyril of Alexandria [Akinean 1956: 75–77]. He also refers to the lives of the Egyptian Fathers.

[3] The author of the article is not indicated in the journal *Bazmavēp*; the attribution is based on information provided by Suren Shtikyan [1991: 522].

[4] For a detailed description of the manuscript, see [Yeganean 2009: 323–330].

[5] Monastery in Cilicia, Lambron Province [Hakobyan et al. 1998: 484].

[6] Incidentally, Nersēs Lambronats'i's autograph copy of the Book of Commentaries and the Book of Treasures by Cyril of Alexandria is kept in the St. Lazzaro Library [Chemchemean 1998: 283–290].

Fig. 1. *MS M3796 (Nersēs Lambronats‘i’s Commentary on the Book of Psalms), fol. 4^{v}. The Prophet David depicted by the 17th-century Armenian chronicler David Vardapet Baghishets‘i*

When studying medieval works, especially those of a theological nature, several circumstances should be taken into account. It should come as no surprise that the most important doctrinal tenets of the church may be repeated in the same form by authors of different centuries. This is natural, since the Armenian Apostolic Holy Church has preserved and transmitted its doctrine unchanged for two millennia. Alongside the purely theological content, those works contain numerous philosophical, cosmological, natural scientific, historical, geographical, lexicological, and other teachings. It is also important to consider the fact that science (secular and spiritual) developed within the Church, under the patronage of the Church, and through the clergy. Given all this, it is quite natural that one can detect the influence of early medieval exegetes, which has come down to us in the works of authors of later centuries. One of the most striking proofs of the above is Nersēs Lambronats‘i’s complete commentary on the Book of Psalms.

The date of the Armenian translation of *Hexaemeron*, a poem by the 7th-century Byzantine author Georges of Pisidia, is debatable: scholars’ opinions vary between the 7th and 10th centuries [Tashean 1901: 321–326]. The reception of this work in Armenian exegetical literature has not yet been sufficiently studied. In their commentaries on the Six-Day Creation, Armenian authors mainly used the Armenian translations of the writings by Philo of Alexandria, Basil of Caesarea, John Chrysostom, and Ephrem the Syrian. Before the time of Nersēs Lambronats‘i, there existed commentaries on the Book of Genesis by Yeghishe (5th century), Step‘anos Syunets‘i (8th century), Archimandrite Timot‘eos (10th century), and Priest David (10th century), which, along with the works of other Church Fathers, were used by Vardan Arevelts‘i (c. 1198–1271) in his commentary (catena) on the Book of Genesis (MSs M7452, M2604). Vardan Arevelts‘i also cited the Armenian translation of George of Pisidia’s *Hexaemeron* as indicated by the author’s notes in the margins of the manuscripts (figs. 2, 3).

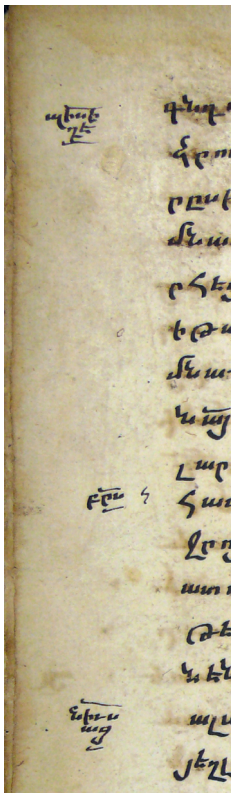


Fig. 2. *MS M7452, fol. 8 ᵛ. A passage from Vardan Arevelts‘i’s commentary on the Pentateuch, in which he indicates in the margin the author of each citation, including George of Pisidia*

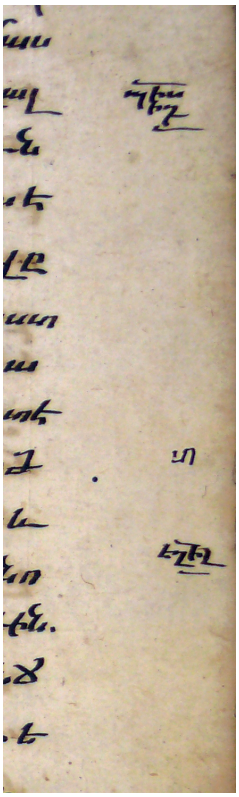


Fig. 3. *MS M7452, fol. 27 ʳ. A passage from Vardan Arevelts‘i’s commentary on the Pentateuch, in which he indicates in the margin the author of each citation, including George of Pisidia*

In these two images, we observe the manner in which the names of the authors of cited passages are indicated next to the quotations. In the first image, the names of George of Pisidia, Basil the Great, and Gregory of Nyssa are recorded, while in the second image the names of George of Pisidia and the 5th-century Armenian author Yeghishe appear.

Nersēs Lambronats'i's commentary on the Psalms is structured in a manner typical of the Armenian exegetical tradition: first he quotes a Biblical verse and then interprets it, intertwining his words with the thoughts of various exegetes. In the manuscript we used, quotations from the Bible (fig. 4) and from the works of commentators are marked with distinctive symbols in the margins. The commentary mixes both literal and allegorical methods of interpretation, with the latter prevailing. In the commentary on Psalm 135 presented below, particular attention is drawn to the passage marked with small circle signs (fig. 5). During the course of our research, we determined that either the author or later scribes marked with these signs the beginning and end of the quoted or paraphrased passage from George of Pisidia's work.

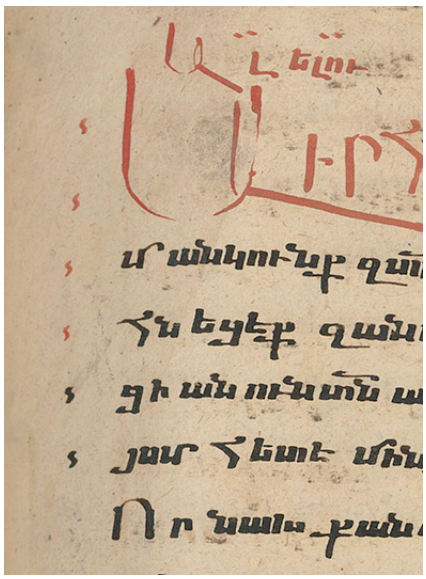


Fig. 4. *MS M1526, fol. 643r. An excerpt from one of the Psalm commentaries by Nersēs Lambronats'i, where a marginal mark appears opposite passages quoted from the Bible*

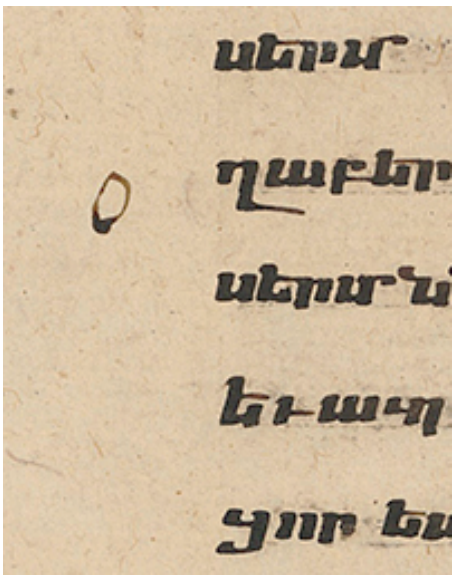


Fig. 5. *MS M1526, fol. 638v. The other symbol — the small circle — indicates passages quoted from the works of Church Fathers. However, this marker does not appear alongside all such quotations in the manuscript, which likely suggests omissions made by the copyists*

Let us consider several examples that highlight Nersēs Lambronats'i's familiarity with George of Pisidia's *Hexaemeron*. As we have already mentioned, Nersēs Lambronats'i had an excellent knowledge of Greek[7]; thus, it is necessary to determine whether he used the original Greek text of George of Pisidia's work or some version of the Armenian translation. In various parts of his commentary, Nersēs Lambronats'i discusses the creative nature of God and the perfection of creation, mentioning the changing seasons, the celestial bodies, the plant and the animal world[8]. Commenting on Psalm 104: 28, "That thou givest them they gather: Thou openest thine hand, they are filled with good", he gives the example of a bird to whom God provides food in the mouth of a ferocious beast. When an amphibious crocodile comes ashore and sleeps with its mouth open, a small bird feeds on the remains of meat left between its teeth.

What Armenian sources could Nersēs Lambronats'i have used when talking about the crocodile? Since the name of Philo is mentioned several times in various parts of his commentary on the Psalms, it is quite likely that Nersēs Lambronats'i referred to his works. However, Philo only says that the crocodile is a cannibal and an amphibian:

> Քանզի մարդակերն և գազանաց չարագոյնն՝ կոկոդրեղոսն (For the most ferocious of cannibals and beasts is the crocodile; *De prov*. fr. 2, 65 Colson) [Awgerean 1822: 116].
>
> ՅԵգիպտոս կոկոդրեղոսն՝ մարդակեր կենդանին և երկակենցաղ (In Egypt, the crocodile is a man-eating animal that lives on land and in water; *De anim*. 50) [Ibid.: 150].

Comparing this account with Basil the Great's *Hexaemeron*, we see that Basil mentions the crocodile only in passing, in the list of amphibians (7, 1):

> Եւ թէպէտ գոն ի մէջ ջուրցն զեռունք, որ ունիցին ոտս եւ զնացս, եւ ցամաքի անասնոց նման իցեն, իբրեւ զփոկս եւ զկոկոդրղիլոսս, եւ զձիս ջուրց եւ գորտս, եւ խեցգետինս (And although there are creatures in the water that have legs and walk, and resemble land animals, such as seals and crocodiles, sea horses, frogs, and crabs...) [Muradyan 1984: 219].

The Armenian translation of *Physiologus* (ch. 25 of the first redaction) says that crocodiles sleep with their mouths open on land: "When a crocodile sleeps, its mouth is open" [Muradyan 2005: 147]; then *Physiologus* proceeds with the tale about some animal (ἡ ἔνυδρος) which climbs into the mouth of a sleeping crocodile and kills it. Nersēs Lambronats'i not only relates that the crocodile is an amphibian, as Philo and Basil do, and that it sleeps with its mouth open on land, as

[7] It should be noted, however, that the spoken Greek of Nersēs Lambronats'i's contemporaries was very different from George of Pisidia's classicising language: the majority of "native speakers" of the time would not have been able to read his poems.

[8] Y. T'orosyan has a clear analysis of Nersēs Lambronats'i's interpretation of this psalm [T'orosean 1898: 469].

it is recorded in *Physiologus*, but also mentions the bird that feeds on the meat left in the crocodile's teeth. Of course, the story of the "friendship" between the crocodile and the small bird (usually called τροχίλος) has been told by many Greek authors whose works have not been translated into Armenian (from Herodotus to Timotheus of Gaza; for a list, see [Arnott 2007: 361]). However, numerous textual parallels show that Nersēs Lambronats'i is based precisely on *Hexaemeron*, and not on the Greek original, but on the Armenian translation. George of Pisidia, like a number of his predecessors, combines two stories: one about a cunning animal that kills the crocodile by climbing into its mouth, and another about a bird that not only pecks food scraps from the crocodile's teeth, but also wakes it at the moment of danger, saving its life. Nersēs Lambronats'i uses only the tale about the caring bird, but his dependence on the Armenian version of *Hexaemeron* is undeniable.

George of Pisidia's *Hexaemeron*, v. 967 sq. [Gonnelli 1998: 180–182]	**Armenian translation, v. 977 sq. [Tiroyean 1900: 104]**	**Nersēs Lambronats'i, *On Psalms*, MS M1526, fol. 598r**
Καὶ μικρὸς ὕλλος ὑγροχέρσῳ θηρίῳ φθορὰν ἐφιστᾷ τῇ τομῇ τῶν ἡπάτων· λάθρα γάρ αὐτῷ προσβαλὼν κεχηνότι, διατρέχει τὰ σπλάγχνα σωλῆνος δίκην, τεμὼν δέ κρυπτὴν ἐξ ὀπισθίου θύραν φονεὺς διαδρὰς οἴχεται σεσωσμένος. Ἄλλη δὲ τις πέφυκεν ὀρνέου φύσις, ἥ τοὺς ὀδόντας βόσκεται τοῦ θηρίου καὶ τοῖς περιττοῖς ἑστιᾶται λειψάνοις...	Եւ փոքրիկն հիւղոս զերկակեցիկ գազանն կրոկողիդոս՝ ապականէ, կոտորեալ զաղիսն, քանզի ի քուն գոլով բաց ունի զբերանն ուտէ զաղիսն և որպէս ընդ խողովակ ընդ նստոյն տեղին արտաքս ելանէ ողջ։ Իսկ այլ հաւ ինն բնաւորեալ (որում անուն է տրոքիղոս) սա կերակրի ի մնացեալ մսոյ յատամունս գազանին…	վասն զի կոկորդեղոս գազան գոլով ծովային և ցամաքա[յ]ին երկակենցաղ, ելանէ ի ցամաք և ննջէ և է ստեղծուած նորա, զի ի ննջելն բանի բերանն, իսկ ոմն ի թռչնոց զայն ունի իւր սահմանեալ կերակուր յԱստուծոյ, զի ի ննջելն գայ մտանէ ի բերանն և ի մնացուածոյ յատամունսն մսոյն կերակրի…

The Armenian translation of *Hexaemeron* has come down to us in the complete version represented by the manuscripts **A** (Bzommar, 1701)[9], **C** (Antelias, 1307), **Y** (Yerevan, 1853–1854)[10] and in excerpts preserved in the Venetian manuscript **M** (13th–14th c.). Since the passage about the crocodile is absent from **M**, we can be sure that Nersēs Lambronats'i was familiar with the full text of the translation.

[9] The MMS of the Armenian translation are presented using the conventional sigla given by Gabriella Uluhogian in her unpublished dissertation [Uluhogian 1957] and in later contributions [Uluhogian 1962; 1991].

[10] This manuscript, which until now remained unknown to scholars, will be discussed in a separate article.

Among many other evident parallels, it is worth noting that Nersēs Lambronats'i uses the word "meat" (միս), which is absent in the Greek original of *Hexaemeron* but present in the Armenian translation. Let us also focus on the word "crocodile", which also does not appear in the Greek original (the poet prefers the paraphrase "the amphibious beast"), but stands in the Armenian translation (in the variants կրոկոդիղոս[11] = *crocodighos* and կոկորդիղոս = *cocordighos*; Nersēs Lambronats'i's text has կոկորդեղոս = *cocordeghos*). In some Greek manuscripts of *Hexaemeron*, there are small subheadings, written mainly in the margins; in the above-mentioned passage, several of them have margin titles such as περὶ τοῦ ὑγροχέρσου θερίου τοῦ κροκοδήλου [sic] [Gonnelli 1998: 180]. In the Armenian translation, this marginal heading served as the source of a gloss that found its way into the text. It is interesting that in manuscript **C** of the translation (fig. 7), in the passage about the crocodile, one can discern some marginalia which, unfortunately, are not very clearly visible due to damage to the manuscript. It is presumably written "on the *crocodighos*" or "...*crocodighos*" (fig. 6).

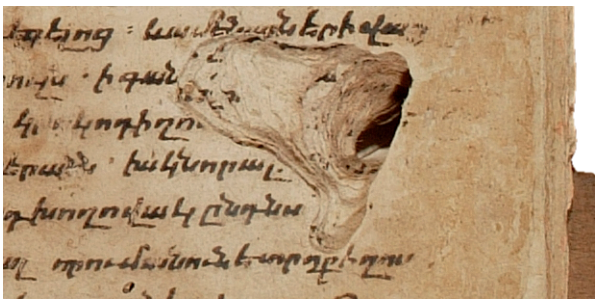


Fig. 6. *Antelias 20, fol. 119 r. The passage on the crocodile from the Antelias manuscript of Hexaemeron (**C**), in which an illegible heading is highlighted in the margin*

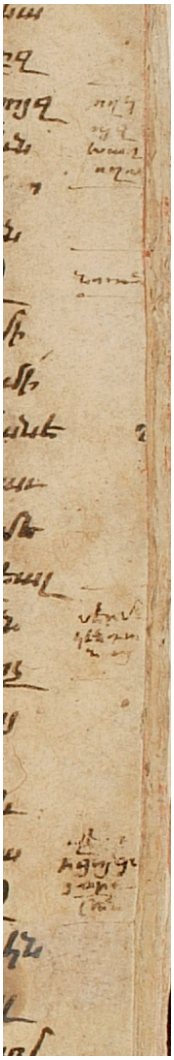


Fig. 7. *Antelias 20, fol. 120 r. A fragment of marginal headings from **C***

The passage we have analysed is by no means unique: Nersēs Lambronats'i's commentary provides many direct and paraphrased quotations from George of Pisidia's work. In particular, the commentary on Psalm 135 contains a large excerpt from *Hexaemeron*, where words, phrases, and even sentences coincide with the Armenian translation.

[11] It should be noted that the manuscript used by Tiroyean reads կրոկոդիղոս = *krokodighos'* (**A** fol. 274r = **C** fol. 119r), whereas his edition has կրոկոդիղոս = *krokoghidos* [Tiroyean 1900: 104].

George of Pisidia's *Hexaemeron*, v. 134–137, 139–140, 225–226, 235, 239–271, 196–197, 358–361 [Gonnelli 1998: 124, 130, 132, 134, 128, 140]	**Armenian translation, v. 135–138, 140–141, 228–229, 238, 242–274, 199–200, 365–368 [Tiroyean 1900: 26, 36-40]**	**Nersēs Lambronats'i, *On Psalms*, MS M1526, fol. 792ᵛ–793ᵛ**
στολίζεται δὲ τὸν χιτῶνα τὸν μέγαν, τόν ἀέρα κλωσθέντα κερκίδι ξένῃ· χυτόν διαυγῆ λεπτὸν ἠραιωμένον, εἰς πᾶσαν εἰσδύνοντα σωματουργίαν.	Զգենու պատմուճանն մեծ՝ զօդ, կըկեալ կըկոցաւ սքանչելեաւ, հեղեալ, ճաճանչեղ և նուրբ հոսմամբ, սահեալ մտեալ յամենայն մարմնեղէնս ‹…›	‹…› սքանչելապէս զգեցուցեալ նմա զաւդ որպէս զպատմուճան եւ զճանճանչս նորա հեղեալ ընդ նոյն նրբապէս լուսաւորէ զամենայնէքս, ‹…›
λαβὼν διαυγεῖς μαργαρίτας ἀστέρας· ἔχει δὲ πρὸς τὰ στέρνα λυχνίτην ἕνα ‹...›	Առեալ մարգարիտ պայծառ զաստեղս, ունի և ի լանջսն կարկեհան մի ‹…›	որպէս ակն կարկեհան ի լանջս զլուսին, եւ սփիռ տարածեալ որպէս շարս մարգարտի նկարակերտեալս զաստեղս։ ‹…› սքանչելիս այս ակն տունջեան և իշխան յառաջ գայ որպէս փեսայ յառագաստ ցնծայ որպէս սկա խրոխտալով ի յընթացս մշակ է հրոյ հեղմամբ զտարերսդ լուսաւորէ նշողիցն ծագմամբ զզգալիս
ἀρκεῖ δὲ πᾶσι τῇ βοπῇ τῆς ἀτμίδος, φθάνει δὲ μὲχρι τοῦ βυθοῦ τῶν τερμάτων ‹...›	բաւական է ամենեցունց ակնարկութեամբ շոգոյն[12] հասանէ մինչև ի խորութիւնս տղմոց, ‹…›	բաւակա՛ն է ամենեցունց ակնարկութեամբ շոգոյն հասանէ մինչև ի խորութիւնս տղմոց
τοῖς ἀνθελιγμοῖς συγκρατεῖται τοῦ τάχους ‹...›	հակառակ շրջագայութեանն երագութեամբ շարակալեալ լինի ‹…›	հակառակ շրջագաւութեան երագութեամբ շարակալեալ լինի, զի թէ ոչ էր բարեկարգ ընթացիւք, այլ շեղէր
Ὦ τὴν ἀμυδρὰν τῆς σελήνης λαμπάδα ἐκ τοῦ πυραυγοῦς ζωπυρώσας ἡλίου. κιχρᾷς γὰρ αὐτῇ γλαυκὸν ἐξ αὐτοῦ σέλας οὐκ οἶδα πῶς λέγουσιν, ἀλλ' ὅμως τάχα οὐχ ὡς δεηθεὶς φαύσεως ἀλλοτρίας, – τὸ φῶς γὰρ αὐτὸς καὶ πρὸ ἡλίου βρύεις –, ἀλλ' ὥστε ῥυθμὸν ἐντεθῆναι τῇ κτίσει καλῆς ἀνάγκης, καὶ σοφῆς ἐξουσίας,	Ո՛ր զաղաւտ ջահն լուսնի յարեգական հրափայլութենէ կենդանախարուկեալ, տուեալ ի նա լոյս։ Ոչ գիտեմ զիարդ ասեն, սակայն ուրեմն ոչ իբր թէ կարօտ գոլով լուսոյ օտարի, (քանզի դու զլոյս և նախ քան զարեւ բղխես)[12] այլ որպէս զի կարգ դնել ստացուածոցս գեղեցիկ կարեաց և իմաստուն իշխանուխեան։ Զոմն լինել կարօտ ջահին՝ զխոնաւարար պաշտպանութիւնսն ածել ի ներքս։ Քանզի կարօտ է խոնաւուտ բաղկացութեանն՝	խոտորելն իւրում փաղաղէր, այլեւ լուսին, զոր աղաւտ ջահ տնաւրինեաց արարիչն իշխան լինել գիշերոյ յարեգականն փայլմանէ կենդանայխարուկեալ, որ տա ի նա լոյս, այլատարազ որակաւ, ոչ իբր թէ կարաւտ է Արարիչն լուսոյ աւտարի, քանզի նա զլոյս և նախքան զարեգակն բղխէ, այլ որպէս զի գեղեցիկ իմն կարգ կալցին արարածքս, քանզի լուսինն խոնա՛ւ է և արեգականն ջերմ, ա՛րդ, զխոնաւն ջեռուցանէ նորա

[12] Tiroyean prints շոդոյն; this is his own conjecture, based on the reading ἀκτῖνος accepted in the edition of the Greek text he used [Querci 1860: 1451]. Since then, however, Fabrizio Gonnelli has shown that the large part of the tradition gives ἀτμίδος, which better fits the context [Gonnelli 1998: 130]; accordingly, շոգոյն, the reading of all the manuscripts, does not need to be corrected.

καὶ τὴν μὲν οὖσαν ἐνδεῆ τῆς λαμπάδος, τὰς ὑγροποιούς ἀντιλήψεις εἰσάγειν – δεῖται γὰρ ὑγρᾶς συμπλοκῆς ἡ θερμότης –, τὸν δὲ ζέοντα τῆς φλογὸς τῇ προσχύσει τὰς ἐντεθείσας ἐκνοτίζειν ἱκμάδας, ὅπως γένηται μῖξις ὥσπερ ἐν γάμῳ καὶ συζυγέντων πρὸς τὸ τίκτειν τῶν δύο εὔτεκνα δείξῃ τῶν σπαρέντων τὰ βρέφη λαβοῦσα θερμὸν ἡ σελήνη νυμφίον. Ὦ μηδὲν ἐχθρὸν μηδὲ πρὸς μάχην κτίσας, ἀλλ’ ὡς ἀδελφὰς οἰκοδεσπότης πατήρ εἰρηνοποιῶν τὰς ἐναντίας φύσεις, τάξιν δὲ δεικνὺς τῆς ἀτάκτου τετράδος, ὅπως ὁ κόσμος οὗτος ὡς οἶκος μέγας ἄρρηκτος ἔσται τεττάρων κριῶν δίκην, λαβὼν ὑποστήριξιν ἀντωθουμένην. οὕτως συνάπτεις τὰς ἀσυμβάτους φύσεις πείθεις δὲ ταύτας ἐν συνοικίᾳ μένειν, εἰς ἓν θέλημα συμπνεούσης τῆς μάχης, ὡς λοιπὸν αὐταῖς κοινὸν εἶναι τὸν δρόμον, καὶ τὰς συνήθεις ἐκτελεῖν λειτουργίας, καὶ τὴν μὲν ἔργων ἀερόστημον πλέκειν, ὕφασμα λεπτὸν εἰς ἀναπνοὴν βίου, τὴν δ’ αὖ πυρὸς νήθουσαν ἀρραγεῖς μίτους, χιτῶνα ποιεῖν εἰς τὸ θάλψαι τὴν φύσιν ‹...›

ջերմութիւն, զի ջեռուցիչ բոցոյն հեղումն ի ներքս եդեցելովքն հիւթովք խոնաւեցուսցէ, որպես զի լիցի խառնումն ինչ որպէս յամուսնութեան։ ‹…› Ի մի կամս զուգափչման մարտին, որպէս զի յայնմհետէ հասարակաց գոլ նոցա զընթացսն և զսովորականսն կատարել զպաշտամունս։ Եւ ումեմն գործ օդառէջ մանելով նիւթ նուրբ զտուրևառ շնչոյ կենցաղոյս։ Իսկ այլ ոմն ազբունս հրոյ նիւթելով անկտրելիս, պատմուճանս հենեալ անկանի առ ի ջեռուցանել զբնութիւնս։

բոցոյն հեղումնն եւ լինի խառնումն ընդանութեան ներհակն էութեանց, որպեսզի հասարակաց ընթացիւք պաշտպանեսցեն արարածոցս, զի ոմն զաւդ գիջին որպէս զառէջ սմանէ նուրբ եւ այլ ոմն հրային ազդմամբ զնոյն յարմարեալ պատմուճան զգեցուցանեն կենդանեաց, որպէս որդեկաց զտուրևառ շնչոյն կենդանութեան։

λειμῶνα πολλῶν ἐμφυτεύσας ἀστέρων, καὶ νύκτα κοσμῶν καὶ στολίζων ἡμέραν ‹...›

Բուրաստան տնկեալ աստեղաց բազմաց, զգիշեր զարդարեցուցեալ ‹…›

Իսկ աստեղք իբրև զբուրաստան իմն տնկեալ ի յերկինս զգիշեր զարդարեն եւ խիտ ընդ խիտ միմեանց կացեալ զհայեցուածս տեսողացն զուարճացուցանեն։

[13] In the *New Dictionary of the Armenian Language* [NBHL (1): 6; s. v. ազբն] this passage from Nersēs Lambronats‘i is quoted with the correct reading ազբամբ instead of ազդմամբ.

ἢ τίς τὸν αὐτὸν εὐσυνόπτως ἀστέρα, καὶ φωσφόρον γνοὺς καὶ σκοπήσας ἔσπερον, οὐκ οἶδεν αὐτὸν ἐργάτην διπλοδρόμον, κήρυκα νυκτὸς καὶ προφήτην ἡμέρας;

Կամ ո՞վ զնոյն գեղեցկատեսիլ աստղ՝ լուսաբեր ծանուցեալ մթացուցեալ երեկ, եւ ոչ ծանիցէ զնա մշակ երկնընթաց քարոզ գիշերի և մարգարէ տունջեան։

Իսկ մոլորականքն ի նոցանէ անուանեալք ի մէջ բազմացն հանապազորդ ընթացիւքն շրջին, եւ որպէս քարոզ թագաւորի ի մէջ զաւրաց զհրամանս Արարչին Աստուծոյ անբարբառ հնչմամբ աղաղակեն։

The first passage, in particular, illustrates one of the distinctive features of Nersēs Lambronats‘i’s commentary: he interwove the sources at his disposal. Often, quotations from one author may be supplemented with words from another. So, the Armenian translation of *Hexaem*. 140 “taking the stars as bright pearls” (առեալ մարգարիտ պայծառ զաստեղս) corresponds in Nersēs Lambronats‘i’s text to “spread across, designing stars as a string of pearls” (որպէս շարս մարգարտի նկարակերտեալս զաստեղս). The verb “to design”, which Nersēs Lambronats‘i added to George of Pisidia’s phrase, is found in one of the hymns of his teacher Nersēs Shnorhali: Լուսինն նկարակերտի և աստեղք արեգակնանան (The moon designs, and the stars become the sun) [NBHL (2): 429]. As a noun, “designing” (նկարակերտ) is found in the Armenian Bible (*Exodus* 38:23, *Job* 38:36) and in the translation of Philo’s *De Providentia I* [Awgerean 1822: 58], although the latter passage is not included in the *NBHL* entry.

When Fr. Jakobos Tashean first suggested in 1901 that Nersēs Lambronats‘i knew and used George of Pisidia’s *Hexaemeron*, he did not have the full text of the Commentary on the Psalms at his disposal. His argument was based on a single quotation from the *New Dictionary of the Armenian Language* [NBHL (1): 1085; s. v. կենդանախարուկեալ, “ignited by living fire”]: “only one example is enough to prove it” [Tashean 1901: 382][14]. A complete examination of Nersēs Lambronats‘i’s commentary (unfortunately still unpublished) confirms this brilliant conjecture with numerous examples, only some of which were cited above. As is well known, George of Pisidia’s work occupied a special place in Armenian translated literature and inspired a number of authors (Anania Narekats‘i, Grigor Narekats‘i, Nersēs Shnorhali, Vardan Arevelts‘i). Nersēs Lambronats‘i should be added to their list.

[14] Here is the passage: Ո՛ որ զաղաւտ ջահն լուսնի յարեգական հրափայլութենէ կենդանախարուկեալ, տուեալ ի նա լոյս (Who is it that, by igniting the dim torch of the moon with the sun’s brilliance, gave it light? Hexaem. v. 239–241 Gonnelli = 242–244 Tiroyean) / այլեւ լուսին, զոր աղաւտ ջահ տնաւրինեաց արարիչն իշխան լինել գիշերոյ յարեգականն փայլմանէ կենդանայխարուկեալ, որ տա ի նա լոյս (And the moon, which the Creator appointed as a dim torch to rule the night ignited with the brilliance of the sun that gives it light... — Nersēs Lambronats‘i’s Commentary on the Psalms, MM 1526, f. 793[r]).

Abbreviations

NBHL = Awetik'ean, G., Siwrmēlean, Kh., & Awgerean, M. (1836–1837). *Nor Baṛgirk' Haykazean lezui* [New dictionary of the Armenian language] (Vols. 1–2). I Tparani Srboyn Ghazaru. (In Ancient Armenian).

References

Akinean, N., Father (1956). *Nersēs Lambronats'i ark'episkopos Tarsoni keank'n ew grakan vastaknerĕ handerdz azgabanut'eamb Pahlawuneats' ew Lambroni Het'meants'* [Nersēs of Lambron, Archbishop of Tarsus: Life, literary achievements and genealogy of the Pahlavi and Hetumid dynasties of Lambron]. Mkhit'arean Tparan. (In Armenian).

Alishan, Gh., Father (1874). S. Nersēs Lambronats'i [St. Nersēs Lambronats'i]. *Bazmavēp, 32*(3), 241–243. (In Armenian).

Alishan, Gh., Father (1885). *Sisuan: hamagrut'iwn Haykakan Kilikioy ew Lewon Metsagorts* [Sisvan: A composition on Armenian Cilicia and King Leo II]. Surb Ghazar. (In Ancient Armenian).

Arnott, W. G. (2007). *Birds in the ancient world from A to Z.* Routledge.

Awgerean, M., Father (Ed.) (1822). *P'iloni Ebrayecwoy bank' erek' chew i loys ĕntsayealk'. A. B. Yaghags nakhakhnamut'ean. G. Yaghags kendaneats'* [The three works by Philo the Jew not yet published: 1 and 2: On Providence; 3: On Animals]. I vans Srboyn Ghazaru. (In Ancient Armenian and Latin).

Chemchemean, S., Father (1996). *Mayr ts'uts'ak hajerēn dzeṛagrats' Matenadaranin Mkhit'arean i Venetik* [Main catalogue of Armenian manuscripts of the library of the Mekhitarist Congregation in Venice] (Vol. 6). Surb Ghazar. (In Armenian).

Chemchemean, S., Father (1998). *Mayr ts'uts'ak hajerēn dzeṛagrats' Matenadaranin Mkhit'arean i Venetik* [Main catalogue of Armenian manuscripts of the library of the Mekhitarist Congregation in Venice] (Vol. 8). Surb Ghazar. (In Armenian).

Gonnelli, F. (Ed.) (1998). *Giorgio di Pisidia. Esamerone*. ETS.

Hakobyan, G. (1971). *Nersēs Lambronats'i* [Nerses of Lambron]. Haykakan SSh GA hratarakch'ut'yun. (In Armenian).

Hakobyan, T'. Kh., Melik'-Bakhshyan, S. T., Barseghyan, H. Kh. (1998). *Hayastani ev harakits' shrjanneri teghanunneri baṛaran* [Dictionary of toponyms of Armenia and adjacent regions] (Vol. 4). Yerevani Hamalsarani hratarakch'ut'yun. (In Armenian).

Muradyan, G. (Ed.). (2005). *Physiologus: The Greek and Armenian versions with a study of translation technique*. Peeters.

Muradyan, K. (Ed.) (1984). *Barsegh Kesarats'i. Yaghags vecawreay ararch'ut'ean* [Basil of Caesarea. Hexaemeron]. Haykakan SSH GA hratarakch'ut'yun. (In Ancient Armenian).

[Nersēs Lambronats'i] (1847). *Srbuyn Nersēsi Lambronats'woy Kh'orhrdats'ut'iwnk' i kargs ekeghetswoy ew meknut'iwn kh'orhrdoy Pataragin* [Reflections on the order of the Church and commentary on the mystery of the Divine Liturgy by St. Nerses of Lambron]. I Tparani Srboyn Ghazaru. (In Ancient Armenian).

Querci [= Quercius], G. M. (Ed., Trans., & Comment.) (1860). *Georgii Pisidae Hexaemeron* [*Hexaemeron* of George of Pisidia]. In J.-P. Migne (Ed.). *Patrologiae cursus completus, Series Graeca* (Vol. 92, Cols. 1383–1580). J.-P. Migne. [Reprinted from Foggini, P. F. (Ed.) (1777). *Corporis historiae Byzantinae nova appendix, opera Georgii Pisidae, Theodosii Diaconi et Corippi Africani grammatici complectens*. Benedictus Francesius].

Saatēt'ean, S., Bishop (2014). *Nersēs Lambronats'i* [Nerses of Lambron]. Hratarakch'ut'yun Polsoy Patriark'ut'ean. (In Armenian).

Shtikyan, S. (1991). *Hay nor grakanut'yan jamanakagrut'yun (1865–1875)* [Chronology of modern Armenian literature (1865–1875)]. Hayastani GA hratarakch'ut'yun. (In Armenian).

Stone, M. E., Kouymjian, D., & Lehmann, H. (2002). *Album of Armenian paleography*. Aarhus Univ. Press.

Tashean, J., Father (1901). *Matenagrakan manr usumnasirut'unk', hetazotut'unk' ew bnagirk', Ē- Zh* [Small literary studies: Researches and texts. 7th–10th centuries]. Mkhit'arean Tparan. (In Armenian).

Tiroyean, A., Father (1900) (Ed., & Comment.) (1900). *Vets'ōreayk' Gēorgay Pisideay Imastasiri* [*Hexaemeron* by the Philosopher George of Pisidia]. I Tparani Srboyn Ghazaru. (In Ancient Armenian).

T'orosean, Y., Father (1898). *Eot'nhariwremeak S. Nersisi Lambrunets'woyn mahuan* [The seven hundredth anniversary of the death of St. Nerses of Lambron]. *Bazmavēp, 56*(10), 461–470. (In Armenian).

Uluhogian, G. (1957). *Ricerche filologico-linguistiche sulla traduzione armena dell'Hexaemeron di Giorgio Pisida: Tesi di laurea* (typescript). Catholic Univ.

Uluhogian, G. (1962). Contributi allo studio della traduzione armena dell'*Hexaemeron* di Giorgio Pisida. *Atti del Sodalizio Glottologico Milanese, 12*, 19–27.

Uluhogian, G. (1991). In margine alla versione armena dello Hexaemeron di Giorgio di Pisidia. *Rivista di bizantinistica, 1*, 91–109.

Yeganean, O. (Ed.) (2009). *Mayr ts'uts'ak hajerēn dzeṛagrats' Mashtots'i anuan Matenadarani* [Main catalogue of Armenian manuscripts of the Mashtots Matenadaran] (Vol. 5). Nairi; Hratarakch'ut'yun; EPH Hratarakch'ut'yun. (In Armenian).

Zarbhanalean, G., Father (1897). *Haykakan hin dprut'ean patmut'iwn* [History of ancient Armenian literature (4th–13th centuries)]. Mkhit'arean tparan. (In Armenian).

Информация об авторе

Эля Грачяевна Сарибекян
кандидат исторических наук
старший научный сотрудник, отдел изучения армянских текстов V–XIV вв., Институт древних рукописей им. Месропа Маштоца (Матенадаран)
Республика Армения, 0009, Ереван, пр-т Маштоца, 53
✉ *elyasaribekyan7@gmail.com*

Information about the author

Elya Hrachya Saribekyan
Cand. Sci. (History)
Senior Researcher, Department for the Study the Armenian Texts of the 5th–14th centuries, Mesrop Mashtots Institute of Ancient Manuscripts (Matenadaran)
Republic of Armenia, 0009, Yerevan, Mashtots Ave., 53
✉ *elyasaribekyan7@gmail.com*

О. В. Смолицкая

https://orcid.org/0000-0002-1849-9554
✉ *pimus@mail.ru*
Российская академия народного хозяйства
и государственной службы
при Президенте Российской Федерации
(Россия, Москва)

Жизнеописания (*VIDAS*/*RAZOS*) трубадуров как комментарий к кансоне

Аннотация. В статье анализируются старопровансальские тексты XIII в., которые называются *vidas* и *razos* (по-русски традиционно их объединяют в одно понятие — *жизнеописания*). Эти небольшие тексты сохранились в рукописях вместе с текстами песен трубадуров и представляют собой своеобразный комментарий — презентацию текста. Они достаточно разнообразны, но во всех присутствует как рассказ о биографии поэта, так и пояснение к каким-либо местам его текста. Считается, что razos и vidas были сложены жонглерами и менестрелями как предваряющие или поясняющие текст, который исполняли певцы. Таким образом, тексты песен и жизнеописаний сочинялись разными авторами, и между ними был разрыв в несколько десятилетий. Жизнеописания могут рассматриваться как комментарии, которые не проясняют старые тексты, но создают новые смыслы. Эти новые смыслы связаны с изменениями, которые произошли в восприятии куртуазной поэзии и соотношения «автор — произведение» в XIII в. Произошедшие изменения рассмотрены в монографии Мишеля Зенка «О субъективности в литературе: Вокруг века святого Людовика», на которую ссылается автор статьи. В качестве примера взяты разо к кансоне Бернарта де Вентадорна и жизнеописание Джауфре Рюделя. Эти тексты представлены как частный случай закономерностей, характерных для литературы XIII в. Кроме того, предложенный анализ открывает новый подход к изучению жизнеописаний в их соотнесенности с кансонами трубадуров XII в.

Ключевые слова: медиевистика, куртуазная поэзия, трубадуры, жизнеописания, литература XII в., литература XIII в., комментарий, Бернарт де Вентадорн, Джауфре Рюдель, «дальняя любовь»

Благодарности. Данная статья подготовлена в рамках государственного задания РАНХиГС.

Для цитирования: *Смолицкая О. В.* Жизнеописания (*vidas*/*razos*) трубадуров как комментарий к кансоне // Шаги/Steps. Т. 12. № 1. 2026. С. 295–303. EDN: WVMBWD.

Поступило 11 сентября 2025 г.; принято 29 января 2026 г.

© О. В. СМОЛИЦКАЯ, 2026

Shagi / Steps. Vol. 12. No. 1. 2026
Articles

O. V. Smolitskaya
https://orcid.org/0000-0002-1849-9554
✉ *pimus@mail.ru*
The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (Russia, Moscow)

VIDAS AND *RAZOS* AS COMMENTARY FOR THE *CANSO* OF THE TROUBADOURS

Abstract. The article analyzes the Old Provençal texts of the 13th century known as *vidas* and *razos*. These short texts have been preserved in manuscripts alongside the lyrics of troubadours' songs and represent a kind of commentary — a presentation of the text. They are quite diverse, but all of them contain both a story about the poet's biography and an explanation of certain passages in his text. It is believed that *razos* and *vidas* were composed by jongleurs and minstrels as introductions or explanations of the text performed by singers. The lyrics of the songs and the narratives of the *vidas*/*razos* were composed by different authors, and there could be a gap of several decades between them. A *vida*/*razo* can be considered as a commentary that does not clarify the old texts but rather creates new meanings. These new meanings are related to the changes that occurred in the attitude towards courtly poetry and the author-work relationship in the 13th century. These changes are analyzed in Michel Zink's monograph "On Subjectivity in Literature: Around the Age of Saint Louis," to which the author refers. The article analyzes the *razo* to a *canso* by Bernard de Ventadorn and the *vida* of Jaufre Rudel. These texts are presented in the article as a special case of patterns characteristic of 13th-century literature. The analysis proposed by the author opens up a new approach to the study of the *vidas* and *razos* in their correlation with the corresponding *cansos* of 12th-century troubadours.

Keywords: medieval studies, courtly poetry, troubadours, *vidas*, *razos*, 12th-century literature, 13th-century literature, commentary, Bernart de Ventadorn, Jaufre Rudel, *amor de lonh*

Acknowledgments. The article was written on the basis of the RANEPA state assignment research programme.

To cite this article: Smolitskaya, O. V. (2026). *Vidas* and *razos* as commentary for the *canso* of the troubadours. *Shagi / Steps*, *12*(1), 295–303. EDN: WVMBWD. (In Russian).

Received September 11, 2025; accepted January 29, 2026

© O. V. SMOLITSKAYA, 2026

EDN: WVMBWD

Наша статья посвящена своеобразному жанру провансальской средневековой литературы XIII в. Эти небольшие тексты называются *vidas* и *razos*, а по-русски их иногда объединяют общим термином *жизнеописания*[1]. Они сохранились в рукописях вместе с текстами песен трубадуров и представляют собой своего рода комментарий-презентацию текста. Жизнеописания достаточно разнообразны, но во всех присутствует как рассказ о биографии поэта, так и пояснение к каким-либо местам его текста. Мишель Зенк предлагает различать два типа текстов следующим образом — «*Vidas* обычно завершаются формулами такого рода: “И он сложил песни, которые вы сейчас услышите и которые записаны ниже” ‹...› Что же касается *razos*, то их финальная формула всегда такая: “И об этом он сложил кансону (сирвенту), в которой говорится...”» [Zink 2013: 25][2].

Далее в статье мы будем употреблять термин *жизнеописания* как общее обозначение жанра, уточняя по мере необходимости, о каком из подвидов идет речь.

Считается, что жизнеописания были сложены жонглерами и менестрелями как предваряющие или поясняющие содержание и смысл песни, которую исполняли певцы. Таким образом, тексты песен и жизнеописаний сочинялись разными авторами, и временной разрыв между ними мог достигать нескольких десятилетий: кансоны и сирвенты, к которым составлены жизнеописания, сложены, как правило, в XII в., а сами «жизнеописания» — в XIII в.

Жизнеописания привлекали и привлекают внимание исследователей. Однако большая часть работ сконцентрирована на вопросе о том, как соотносятся рассказы о жизни того или иного поэта с его реальной биографией и с историческими реалиями времени. Мы же хотели бы посмотреть на жизнеописания с точки зрения их взаимосвязи с текстом кансон, которые они интерпретируют, и проследить, как в них появляются новые смыслы. Такой подход уже был обозначен Мишелем Зенком и Михаилом Мейлахом. Зенк, например, пишет: «Однако интерес, который представляют *vidas* и *razos*, проистекает не из того малого количества исторической правды, которая в них содержится, но из вымысла, породившего их» [Zink 2013: 27]. Новые смыслы, по мнению исследователя, рождаются как следствие перемен в отношении к поэзии, к взаимосвязи поэта / исполнителя и его публики. Таким образом, можно сказать, что жизнеописания — это такой тип комментария, где текст не проясняется, но к старым песням создаются новые смыслы.

[1] См. статью М. Б. Мейлаха «Средневековые провансальские жизнеописания и куртуазная культура трубадуров», которая сопровождает издание жизнеописаний на русском языке; ее автор размышляет о том, как точнее перевести понятия *vida* и *razo* на русский язык [Мейлах 1993: 507–549, особ. 517–518].

[2] Переводы иноязычных текстов наши, если не указан другой переводчик.

Обратимся к примерам. Первый — это разо к кансоне Бернарта де Вентадорна (Bernart de Ventadour), трубадура из Лимузена (ок. 1147–1170). Разо, о котором идет речь, «поясняет» начало его кансоны «Can vei la lauzeta mover» (номер по указателю Пилле — Карстенса [Pillet, Carstens 1933] — PC 70.43).

Can vei la lauzeta mover
De joi sas alas contral rai,
Que s'oblid' e.s laissa chazer
Per la doussor c'al cor li vai,
Ai ! Tan grans enveya m'en ve
De cui qu'eu veya jauzion,
Meravilhas ai, car desse
Lo cor de dezirer no.m fon.
[Berry 1961: 32]

Когда я вижу, как жаворонок машет крыльями
От радости, устремляясь к солнцу,
И так забывается, что падает вниз
От сладости, наполняющей его сердце,
Увы! какая меня наполняет зависть
Ко всем тем, чью радость я вижу,
И чудо, что в тот же момент
Мое сердце не расплавилось от желания.

Приведем разо к этому тексту:

> ...Бернарт же прозвал ее «Жаворонком» из-за того, что был некий рыцарь, влюбленный в нее, которого она называла «Луч». И вот однажды рыцарь этот явился к герцогине и прямо прошел в ее покои. Дама же, завидев его, подняла подол своего платья, обернула им его шею и повалилась на постель. Бернарт все это увидел, ибо служанка дамы тайком дала ему подсмотреть, и по этому случаю сложил он такую кансону, в каковой говорится... (пер. М. Б. Мейлаха и Н. Я. Рыковой [Мейлах 1993: 22]).

Несомненно, что в этом разо снижается, пародируется традиционный зачин кансоны, в которой трубадур говорит о птицах как об атрибуте весны и «радости» (*joy* как одно из ключевых понятий куртуазной лирики). Клишированный зачин предполагает переход от описания птиц к любви, и здесь перед нами клишированное же противопоставление «радости», которую испытывает жаворонок, и неразделенной любви трубадура. Однако разо предлагает выход за рамки условного клише и переосмысление его как конкретного случая из жизни конкретного трубадура. «Взлетом жаворонка» здесь оказывается взметнувший подол платья, а затем падение на постель дамы. (Надо сказать, что переосмысление и снижение сложившейся системы поэтических отображений куртуазной любви ха-

рактерно для XIII в., особенно в творчестве северофранцузских труверов, например Тибо Шампанского.)

Второй пример — одно из самых знаменитых жизнеописаний трубадура Джауфре Рюделя. Приведем его в нашем переводе.

> Джауфре Рюдель де Блайа был очень благородным человеком, правителем Блайи. Он влюбился в графиню Триполитанскую, даже не видя ее, но услышав о ней хорошие вещи, которые рассказывали паломники, возвращавшиеся из Антиохии. Он написал в ее честь много песен с хорошей мелодией и простыми словами. Желая увидеть ее, он стал крестоносцем и поехал морем. На корабле он заболел и был привезен умирать в одну триполитанскую гостиницу. Об этом дали знать графине, и она пришла к нему, к его постели, и обняла его. Он узнал, что это была графиня, и сразу же обрел слух и обоняние и поблагодарил Бога за то, что Он продлил его жизнь до того, как он смог увидеть графиню. И так он умер на ее руках. Графиня похоронила его с большими почестями в Храме [тамплиеров]; в этот же день она постриглась в монахини, так как была в печали от его смерти[3].

Это жизнеописание стало особенно известным после пьесы Эдмона Ростана «Далекая принцесса» (в русском переводе Т. Л. Щепкиной-Куперник — «Принцесса Грёза») и оказалось впоследствии воплощением самого понятия куртуазной любви par excellence. Реальный Джауфре Рюдель родился, как предполагается, в 1130 г., участвовал в Третьем крестовом походе, где, по некоторым источникам, и погиб в 1148 г. (по другим — прожил до 1170 г.). Жизнеописание, очевидно, опирается на те кансоны Джауфре Рюделя, где он говорит об *amor de lonh* — «дальней любви». Приведем фрагмент одной из таких кансон, которая, как нам кажется, в наибольшей степени «прокомментирована» жизнеописанием:

Lanquan li jorn son lonc en may
M’es belhs dous chans d’auzelhs de lonh,
E quan mi suy partitz de lay
Remembra·m d’un’amor de lonh lonh :
Vau de talan embroncx e clis
Si que chans ni flors d’albespis
No·m platz plus que l’yverns gelatz.
Be tenc lo Senhor per veray
Per qu’ieu veirai l’amor de lonh ;

[3] «Jaufres Rudels de Blaia si fo mout gentils hom, e fo princes de Blaia. Et enamoret se de la comtessa de Tripoli ses vezer, per lo bon qu’el n’auzi dire als pelerins que venguen d’Antiocha. E fez de leis mains vers ab bons sons, ab paubre motz. E per voluntat de leis vezer, el se croset e se mes en mar; e pres lo malautia en la nau, e fo condug a Tripoli en un alberc per mort. E fo fait saber a la comtessa, et ella venc ad el, al son leit, e pres lo antre sos bratz. E saup qu’ella era la comtessa, e mantenent recobret l’auzir e l flairar, e lauzet Dieu, que l’avia la vida sostenguda tro qu’el l’agues vista; et enaissi el mori entre sos braz. Et ella lo fez a gran honor sepellir en la maion del Temple ; e pois en aquel dia ella se rendet morga, per la dolor qu’ella n’ac de la mort de lui» [Berry 1961: 7].

Mas per un ben que m'en eschay
N'ai dos mals, quar tan m'es de lonh.
Ai ! car me fos lai pelegrins,
Si que mos fustz e mos tapis
Fos pels sieus belhs huelhs remiratz remiratz ;
Be·m parra joys quan li querray,
Per amor Dieu, l'alberc de lonh lonh :
E, s'a lieys platz, alberguarai
Pres de lieys, si be·m suy de lonh lonh :
Adoncs parra·l parlamens fis
Quan drutz lonhdas er tan vezis
Qu'ab bels digz jauzira solatz.
Iratz e gauzens m'en partray,
S'ieu ja la vey, l'amor de lonh lonh :
Mas non sai quoras la veyrai,
Car trop son nostras terras lonh lonh :
Assatz hi a pas e camis,
E per aisso no·n suy devis...
Mas tot sia cum a Dieu platz !
[Berry 1961: 7–8]

Когда в мае становятся долгими дни,
Мне сладко пение птиц, прилетевших издалека,
И когда я, послушав их, ухожу,
Я вспоминаю любовь далекую.
И вот я иду, желанием согбенный,
И пение птиц и цветы боярышника
Меня веселят не сильнее, чем холод зимой.
Я воистину верую, что Господь
Даст мне увидеться с любовью далекою,
Но за благо, что выпадет мне на долю,
Я горем вдвойне заплачу, ведь благо такое далекое.
Ах, если бы мог я стать пилигримом,
Чтобы мой посох и мой плащ
Увидали ее прекрасные очи.
С какою бы радостью я попросил
У нее ради Бога пристанища
Страннику из края далекого,
И коль было б ему угодно, я поселился бы
Рядом с ней, я — пришелец из края далекого.
Какие послышатся сладкие речи,
Когда далекий друг будет так близко,
Какими словами прекрасными мы обменяемся.
Уйду оттуда радостный и печальный,
Ведь я повидался с любовью далекою.
Но кто знает, когда я увижу ее?
Наши земли так далеки друг от друга.
Как много меж ними шагов и дорог,
И я ни в чем не могу быть уверен,
Лишь в том, что на все будет воля Божья.

Само клише *amor de lonh* употреблялось и до Джауфре Рюделя. Так, Мишель Зенк пишет о том, что его использовали Пейре Овернский и Гильем Аквитанский [Zink 1985: 55]. Строго говоря, оно может обозначать не только отдаленность дамы в пространстве, но и социальную дистанцию — по правилам «чистой любви» дама должна быть выше влюбленного по положению. Джауфре Рюдель говорит, что хотел бы отправиться к даме за море, и лучший способ — стать паломником. Он подробно описывает возможную встречу, которая соответствует тому, как выглядели паломники (не крестоносцы): посох, плащ. Для любого сеньора или дамы было честью принять паломника у себя в доме, это давало отпущение грехов — таким образом, став паломником, влюбленный может рассчитывать на прием в доме дамы и на беседу с ней.

Путешествие за море опасно, можно попасть в плен к сарацинам, но влюбленный готов и на это.

Заметим, что при всей «вещественности» описания паломничества его можно принять и за развернутую метафору: влюбленный устремляется к даме, как паломник устремляется к святыне. Некоторые исследователи интерпретировали эту кансону именно так. Жизнеописание превращает мечту о паломничестве в рассказ о реальном путешествии, сопрягая его с реальным участием Джауфре Рюделя в крестовом походе[4]. Очень важным нам видится то, что в жизнеописании говорится о начале и завершении любви трубадура (услышал — влюбился — поплыл — увиделся — умер). Здесь переосмысляется сам принцип куртуазной кансоны. Исследователи говорили о своего рода «циркулятивности» песни: кансона призвана не сообщить о любви такого-то рыцаря к такой-то даме, а сконструировать куртуазный мир здесь и сейчас из обусловленных традицией элементов в кругу таких же поэтов и тех, кто любит «истинной любовью»[5]. Кансона не может быть завершена сюжетно: влюбленный хочет завоевать любовь дамы, но потом он может потерять ее и будет петь снова. В исходной кансоне Джауфре Рюделя говорится о том наслаждении, которое он сможет испытать, встретившись с дамой, но, во-первых, встреча может и не состояться, а во-вторых, за ней снова последует разлука, и акцент переносится на само устремление к встрече, а не на встречу как завершение этого стремления. Жизнеописание размыкает круг песни, разворачивает ее в линейный сюжет, в котором имеются начало и конец. Но тем самым на первый план выходит не сочетание формул и клише, описывающих так называемый куртуазный универсум, а история индивидуальной любви индивидуального рыцаря. И рассказывает о ней некое третье лицо — жонглер, причем в кругу не посвященных, «истинных влюбленных», а тех, кто впервые слышит о трубадуре Джауфре Рюделе.

[4] См. подробный анализ этой кансоны в нашей статье [Смолицкая 2004].

[5] См. об этом, например, статью Поля Зюмтора «О циркулятивности пения» [Zumthor 1970].

Следует заметить, что очень многие жизнеописания также оканчиваются смертью трубадура или указанием на то, что «он больше не сочинял песен», т. е. перестал быть трубадуром. Таким образом, все они предлагают линейную историю вместо замкнутой песни.

Сходным образом у северофранцузских труверов «куртуазный поиск», т. е. описание устремленности влюбленного к даме и преодоление препятствий ради обретения ее любви[6], разворачивается как сюжет романа, в котором не всегда есть смерть, но есть обретение дамы и даже женитьба на ней, а также череда подвигов по нарастающей, которая завершается каким-то особо значимым для всего мира подвигом (уничтожение сатанаилов в романе «Ивейн, или Рыцарь со львом» Кретьена де Труа; обретение «радости двора», которая делает всех счастливыми, в романе «Эрек и Энида» того же автора; обретение чаши Грааля у разных авторов). Интересно заметить, что при этом до нас дошло крайне мало старопровансальских романов, с одной стороны, и северофранцузских жизнеописаний — с другой, а самое известное из последних как раз имеет форму романа («Роман о даме де Файель и Шатлене де Куси»). Но это положение выходит за рамки нашей статьи и может быть предметом отдельного исследования.

Источники

Мейлах 1993 — Жизнеописания трубадуров: Жан де Нострадам. Жизнеописания древних и наиславнейших провансальских пиитов, во времена графов прованских процветших / Изд. подгот. М. Б. Мейлах. М.: Наука, 1993.

Berry 1961 — Anthologie de la poésie occitane / Choix, trad. et comment. par A. Berry. Paris: Stock, 1961.

Литература

Смолицкая 2024 — *Смолицкая О. В.* Трубадуры и труверы по-русски: к проблеме перевода средневековой лирики // Шаги /Steps. Т. 10. № 4. 2024. С. 36–50. https://doi.org/10.22394/2412-9410-2024-10-4-36-50.

Pillet, Carstens 1993 — *Pillet A., Carstens H.* Bibliographie der Troubadours. Halle (Saale): Max Niemeyer, 1993.

Zink 1985 — *Zink M.* La subjectivité littéraire: Autour du siècle de Saint Louis. Paris: PUF, 1985.

Zink 2013 — *Zink M.* Les troubadours: Une histoire poétique. Paris: Perrins, 2013.

Zumthor 1963 — *Zumthor P.* Langue et techniques poétiques à l'époque romane (XI^{e}–XIII^{e} siècles). Paris: Libraire C. Klincksieck, 1963.

Zumthor 1970 — *Zumthor P.* De la circularité du chant // Poétique. T. 2. 1970. P. 130–140.

[6] Таким образом мы перевели термин *requête courtois*, которым Поль Зюмтор обозначил основной «регистр» кансоны. См. об этом, например, в его книге «Язык и поэтическая техника в романскую эпоху» [Zumthor 1963].

References

Pillet, A., & Carstens, H. (1933). *Bibliographie der Troubadours.* Max Niemeyer.

Smolitskaya, O. V. (2024). Trubadury i truvery po-russki: k problem perevoda srednevekovoi liriki [Troubadours and trouvères in Russian: Contribution to the problem of translating medieval lyrics]. *Shagi / Steps, 10*(4), 36–50. https://doi.org/10.22394/2412-9410-2024-10-4-36-50. (In Russian).

Zink, M. (1985). *La subjectivité littéraire: Autour du siècle de Saint Louis***.** PUF.

Zink, M. (2013). *Les troubadours: Une histoire poétique*. Perrins.

Zumthor, P. (1963). *Langue et techniques poétiques à l'époque romane (XI^e^–XIII^e^ siècles)*. Libraire C. Klincksieck.

Zumthor, P. (1970). De la circularité du chant. *Poétique, 2*, 130–140.

Информация об авторе

Ольга Викторовна Смолицкая
кандидат филологических наук
доцент, кафедра теории и истории литературы, Институт общественных наук, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации
Россия, 119571, Москва, пр-т Вернадского, д. 82
✉ *pimus@mail.ru*

Information about the author

Olga Viktorovna Smolitskaya
Cand. Sci. (Philology)
Assistant Professor, Department of Literary History and Theory, Institute for Social Sciences, The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration
Russia, 119571, Moscow, Prospekt Vernadskogo, 82
✉ *pimus@mail.ru*

И. В. Ершова [ab]

https://orcid.org/0000-0001-7319-2945
✉ *i.v.ershova@list.ru*

[a] *Институт мировой литературы им. А. М. Горького РАН (Россия, Москва)*
[b] *Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации (Россия, Москва)*

Загробные миры в староиспанских текстах XII–XIII вв.: к проблеме комментирования средневековых переводов

Аннотация. Картины загробного мира (мест блаженства и страдания, рая и ада) появляются в средневековой литературе в нескольких жанрах. Традиционно это «загробные видения» и «чудеса» (в статье анализируются «Чудеса Девы Марии» Гонсало де Берсео), существовавшие как самостоятельный жанр и как часть агиографических текстов. Вместе с тем подобные описания рисуют и жанры светские, в частности, испанская «Книга об Александре», трансформировавшая традиционный топос в контексте формирующихся средневековых представлений об аде. В статье анализируются средневековая топика загробного мира, а также различные способы создания эффекта присутствия потустороннего мира (от прямого описания до воссоздания атмосферы инобытия обращением к различным чувствам и эмоциям слушателя/читателя). Комментарий к фрагментам этих текстов показывает, что традиционно фантастические образы в описаниях загробных миров и их насельников (в латинских «Александреиде» и «Чудесах Богоматери») в испанских переводах-переложениях приобретают заметный реалистически-правдоподобный облик — ад устроен как средневековый город, а явление Сатаны со свитой изображено как религиозная процессия.

Ключевые слова: Вальтер Шатильонский, перевод, «Книга об Александре», Гонсало де Берсео, чудеса Девы Марии, чудо о Теофиле, ад, рай

Для цитирования: *Ершова И. В.* Загробные миры в староиспанских текстах XII–XIII вв.: к проблеме комментирования средневековых переводов // Шаги/Steps. Т. 12. № 1. 2026. С. 304–317. EDN: XJDZDR.

Поступило 23 сентября 2025 г.; принято 28 января 2026 г.

© И. В. ЕРШОВА, 2026

EDN: XJDZDR

Shagi / Steps. Vol. 12. No. 1. 2026
Articles

I. V. Ershova

https://orcid.org/0000-0001-7319-2945
✉ *i.v.ershova@list.ru*
[a] *A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences (Russia, Moscow)*
[b] *The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (Russia, Moscow)*

Afterlife worlds in Old Spanish texts of the 12th–13th centuries: Commentary on medieval translations

Abstract. Depictions of the afterlife (places of bliss and suffering, heaven and hell) appear in medieval literature in several genres. Traditionally, these are "afterlife visions" and "miracles" (the article analyzes Gonzalo de Berceo's *Miracles of the Virgin Mary*), which existed as a separate genre and as part of hagiography. At the same time, images of the afterlife are also represented in secular genres, in particular the Spanish *Book of Alexander*, which transformed the traditional topos in light of emerging medieval ideas about hell. The article analyzes the medieval topic of the afterlife, as well as various ways of creating the effect of the presence of otherworldliness (from direct description to creating an atmosphere of otherworldliness by appealing to the various senses and emotions of the listener / reader). A commentary on the relevant fragments of these texts shows that traditionally fantastic images in descriptions of the afterlife and its inhabitants (in the Latin *Alexandriade* and *The Miracles of the Virgin Mary*), in Spanish translations and adaptations take on a noticeably realistic and plausible appearance — hell in the Spanish *Libro de Alexandre* is arranged like a medieval city with all its mandatory attributes (walls, market, cathedral), and the appearance of Satan and his entourage in *The Miracle of Theophilus* from the collection of Gonzalo de Berceo (unlike the Latin original and the version by Gauthier de Coinci) is depicted as a religious procession.

Keywords: Gautier de Châtillon, *Libro de Alexandre*, Gonzalo de Berceo, miracles of the Virgin Mary, hell, paradise, translation, the miracle of Theophilus

To cite this article: Ershova, I. V. (2026). Afterlife worlds in Old Spanish texts of the 12th–13th centuries: Commentary on medieval translations. *Shagi / Steps*, *12*(1), 304–317. EDN: XJDZDR. (In Russian).

Received September 23, 2025; accepted January 28, 2026

© I. V. ERSHOVA, 2026

Описание загробного мира в средневековой литературе — это непременная часть многих назидательных и учительных жанров. Хождения, видения, странствия, чудеса, жития, примеры — весь этот пласт повествовательных жанров в той или иной мере разворачивает перед слушателем / читателем взаимоотношения и связь всех трех миров символической средневековой вертикали — небес, мира земного, преисподней. Картины загробного мира (как рая, так и ада) изображаются в целом ряде чрезвычайно значимых и популярных в Средневековье авторов и текстов: от Григория Турского и Беды Достопочтенного до знаменитых «Чистилища св. Патрика», «Плавания св. Брендана», «Видения Тнугдала». Все эти тексты были чрезвычайно распространены по всей Европе, а потому часто заимствовались, переводились, а точнее, перелагались как в латинской словесности, так и на национальных языках.

Как ни парадоксально, менее всего заимствований их этих авторитетных и закрепленных традицией описаний загробных миров обнаруживается в староиспанской словесности (например, на более чем сотню рукописей «Чистилища св. Патрика» в итало-франкском ареале приходится всего одна испанская рукопись конца XV в.). Далее безусловного знакомства дело не пошло. Почему это произошло и чем это мотивировано, может объяснить сопоставительный комментарий к тем нескольким испанским текстам, которые включают в себя описания картин рая и ада, и их непосредственных латинских источников, перелагаемых средневековыми поэтами-клириками. Эти испанские произведения относят к «ученому искусству» (mester de clerecía), сам феномен которого многие современные исследователи интерпретируют как способ учебного перевода латинских текстов[1].

Сохранившихся в Испании произведений XII–XIII вв., описывающих картины ада и рая, известно не так много. Среди них прежде всего испанская «Книга об Александре», миракли и жития Гонсало де Берсео, первого известного по имени испанского поэта XII–XIII вв., и опосредованно — загробные видения, созданные на сюжет латинского «Видения Филиберта», одного из вариантов видений о «дебате души и тела».

Испанская «Книга об Александре» (Libro de Alexandre, 1220–1230?)[2] является наиболее полным переводом-переложением очень популярной ла-

[1] Известно знаменитое определение mester de clerecía в «Книге об Александре» (XIII в.): «Mester traigo fermoso, non es de joglaría / mester es sin pecado, ca es de clerecía / fablar curso rimado por la cuaderna vía / a sílabas cuntadas, ca es grant maestría» («Искусством владею прекрасным, оно не как у хугларов, / Мое искусство безгрешно, ибо оно от клира, / Говорить речь рифмами, четвертной дорогой и / Подсчетом слогов —это и есть великое мастерство», vv. 5–8). Произведения, созданные в технике «ученого искусства», обладают рядом характерных черт: они написаны особой метрической формой — «четвертной дорогой», или «куадерна виа» (cuaderna vía); их отличают усложненный поэтический язык и значительный объем. Тематика «ученых» текстов — круг сюжетов латинской словесности (materia erudita — Библия, жития святых, литургические книги, гомилетика, басни Эзопа, античные сюжеты).

[2] «Книга об Александре» — первое известное произведение в технике mester de clerecía, написанное на кастильском наречии. Наиболее известные европейские ро-

тинской «Александреиды» Вальтера Шатильонского (Gautier de Châtillon, «Alexandreis», 1176–1183). Автор испанского «Александра» (одним из предполагаемых авторов является тот же Гонсало де Берсео) использует не только текст Вальтера Шатильонского, но дополнительно «Историю сражений Александра Великого» в переводе с греческого, выполненном в X в. архипресвитером Львом Неаполитанским (Leone Arciprete, «Historia de preliis Alexandri Magni»), и «Роман об Александре» Александра де Берне (Alexandre de Bernay, «Roman d'Alixandre», 1185). Очевидны и отсылки к историографическим источникам — сочинениям Квинта Курция, Юлия Валерия, Плутарха, Юстина, Орозия, описывающим жизнь и деяния Александра Македонского, которые почерпнуты, по-видимому, преимущественно из схолий к школьным копиям «Романа об Александре» [Casas Rigall 2014: 547]. Среди других источников, прямо или опосредованно использованных автором испанской книги, можно упомянуть «Латинскую Илиаду», «Метаморфозы» и «Героиды» Овидия, Ветхий Завет, сочинения Исидора Севильского, Блаженного Августина и комментарии Петра Коместора [Arizaleta 1993: 71]. Анонимный автор «Книги об Александре» при этом не просто выступает переводчиком и компилятором множества авторитетных источников, но осуществляет, по мнению Яна Мичела, системную адаптацию исходного материала, которая включает последовательную медиевализацию, христианизацию и морализацию [Michael 1970].

По сути, автор «Книги» осуществляет масштабный средневековый комментарий к популярному латинскому тексту («Александреиде») на античный сюжет, написанному в традиции вергилиевского эпоса. О XIII в. как о времени ее создания свидетельствуют не только реалии, например плащ паломника (romero) в сцене посещения святилища Амона и храма Дерев Луны и Солнца (1167d, 2486a), но последовательная христианизация картины мира (Бог — создатель мира), смена идеологической и моральной доктрин, концепций государства, введение кодекса рыцарства и рыцарского воспитания, средневековых ритуалов (погребения, молитвы) [Rigall 2014: 548–550]. В «Александреиде» языческий пласт был сохранен во всем его многообразии; в «Книге об Александре» он либо последовательно устранен, либо видоизменен так, чтобы полностью соответствовать вкусам и обычаям читателя / слушателя XIII в.

В «Александреиде» в X книге появляется известный еще с античной литературы топос descensus ad inferos. У Вальтера Шатильонского в этом эпизоде аллегорический персонаж Природа, убоявшись завоеваний и походов Александра Македонского, спускается в подземный мир. Описание выполнено вполне «в античном духе», и сам Тартар (в поэме сохранено

маны «античного» цикла на сюжет об Александре Македонском XII–XIV вв. принадлежат перу Альберика из Безансона, прованс., 1130-е годы; Ламбера ле Тора, франц.; Александра де Берне, франц.; Вальтера Шатильонского («Александреида», лат., 1178–1182) и анонимному автору испанской версии романа.

его греческое название) по мощи, славе и могуществу зла более всего напоминает картины из античного эпоса. Правит Тартаром Змей (Левиафан), когда-то светлый и лучезарный бог на Олимпе, а теперь всесильный владыка Хаоса и Мрака, который терзает грешников. Он приходит на помощь миру, целостности которого угрожает Александр, и только его усилия увенчиваются успехом: посланное им Предательство организует отравление Александра. Вот как описаны подземный Тартар и его владыка у Вальтера Шатильонского:

> Он немедля за дело берется, совет созывает,
> Криком город теней разбудив. Над равниною древней
> Холод жестокий царит. Ее снег и лед покрывают;
> Солнце не греет ее, ни дыхание теплого ветра.
> Здесь преступные души, лежащие ниц на равнине,
> Смерть несказанную терпят — и худшее их наказанье
> То, что не могут они умереть: если были преступны
> В этой жизни земной, их вечная смерть ожидает
> В многих мученьях; и тот, кто от зла не сумел отказаться,
> Тот и смерти не знает, а знает одно умиранье.
> Хлад ледяной испытав, он потом переходит к терзаньям
> В жар раскаленных углей, но конца никогда не увидит,
> Смерть вынося непрерывно, страдая в темнице Аверна.
> (Пер. М. Е. Грабарь-Пассек
> [Вальтер Шатильонский 1972: 456])

Описание скупо, хотя и полностью воспроизводит locus horribilis и, как и весь рассказ о Левиафане и его царстве, очень четко сконструировано — автор латинской поэмы легко и естественно соединяет античные и христианские мотивы: Олимп и сброшенный за бунт и гордыню бог, превратившийся в змея Левиафана; подземный загробный мир античных мифов и место наказания, где обитают души грешников. Тартар здесь — это и «город теней» (tenebrosam urbem), где, как кажется, обитают князья тьмы, и холодная мрачная равнина, где души преступивших закон (обитель душ праведных не описана) лежат, непрерывно умирая от терзаний холодом и огнем. Упоминание Аверна в «Александреиде» отсылает к описанию Аида в «Энеиде», правда, у Вергилия Эней в сопровождении Сивиллы, наоборот, направляется от развилки в Элизий, оставляя в стороне места, откуда слышатся стоны, крики, удары бичей и звон кандалов («Энеида» VI.540–544). Сам эпизод, как полагает Колкер, создан под влиянием Вергилия и Овидия; кроме Энея, в Аид в обоих текстах за помощью спускается Юнона, оба раза действуя из эгоистических соображений, в отличие от Природы, и с разрушительными последствиями, что позволяет исследователю говорить не столько о подражании, сколько о поэтическом состязании Вальтера с античными поэтами [Colker 1978].

Этот короткий рассказ претерпевает у анонимного испанского автора «Книги об Александре» существенные изменения (строфы 2334–2423).

Прежде всего он увеличен вдвое по сравнению с источником за счет более объемных картин ада и рая — двух обиталищ, специально созданных Богом для душ умерших (do reçiben las almas lazerios e folguras — «где души получают страдания и наслаждения»), описанных в преддверии спуска Природы в ад. Сначала появляется описание рая — места, где не умирают, не страдают, не чувствуют ни холода, ни жара; описание дано от противного (апофатически), и главный акцент сделан не на топонимии и пространственном оформлении райской обители, а на ощущениях и чувствах душ, пребывающих там. Все они сводятся к одному — в раю нет места для страданий любого рода. Это места блаженства, понимаемого прежде всего не как внешний антураж, а с точки зрения чувственного восприятия:

2336 Fizo pora los buenos que lo aman seruir
que su auer non dubdan con los pobres partir
el parayso do non pueden morir
do non podran un punto de lazeria sofrir

2337 Alli seran en gloria qual non sabran pedir
qual non podrie nul ome faular nin comedir
pornan toda su fuerça en a Dios bendezir
al que fue al que es al que a de uenir

2338 Nunca sintran tiniebra nin frio nin calentura
ueran la faz de Dios muy dulçe catadura
non se fartaran della tan grant abondadura
qui ally eredare sera de grant uentura[3].

[2336] Сделал для добрых, которые любят служить Ему, / кто не колеблется поделить свое богатством с бедными, / Рай, где они не могут умереть, / где они не будут вовсе страдать. [2337] Там они будут в славе, которой даже не смогут просить, / которую никто не сможет описать или представить. / Они будут всеми силами благословлять Бога, / Того, Кто был, Кто есть и Кто грядет! [2338] Они никогда не почувствуют ни тьмы, ни холода, ни жары; / увидят лицо Бога, Его сладостный лик: / они никогда не насытятся Им, такова Его сладость. / Блажен, кто получит такое наследие!

Далее Природа спускается в ад: в тексте прямо заявлен знакомый нам топос descensus ad inferos (deçendió al Infierno su pleito recabdar pora'l rey Alexandre mala carrera dar — «спустилась в ад, чтобы достичь своей цели — сбить с пути царя Александра», X.2333). В испанской поэме уходит наименование подземного мира Тартар, а создателем рая и ада является Бог, а не Природа, хотя она и поучаствовала в благоустройстве ада. Ад, соответственно, — это прежде всего «un fambriento lugar», «место страждущих»

[3] Здесь и далее испанская «Книга об Александре» цитируется по изданию [Libro de Alexandre 2014].

(«место голода»), место греха. Все в аду описано с эпитетами «злое», «плохое», «дурное», «наихудшее» (mal, peor), и прежде всего это «дурное место» (mal poblado):

2334 De la corte del Infierno, un fambriento lugar
— la materia lo manda —, quiero ende fablar:
mal suelo, mal poblado, mal techo, mal fogar,
es dubdo e espanto solo de començar.

[2334] Об адских чертогах, месте страждущих, / — сюжет этого требует — вам расскажу; / дурной пол, дурное обиталище, дурной потолок, дурной очаг, / только страх и ужас начинает внушать.

Это дурное, злое, греховное место (*mal / malo* — главный эпитет) представлено в испанской поэме в виде города: «Ад, город абсолютного зла, злых властей, без единого выхода» (...el Infierno, çibdat mala complida, assaz mal aforado, sin ninguna sallida). Город этот расположен глубоко под землей, и «ощущать хоть какой-то свет там не в обычае» (de sentir luz ninguna non es su costumbre). Подобным же образом ад будет обозначен в дальнейшем и у Гонсало де Берсео в его житиях, и в «Чудесах Богоматери» (XIII в.), и в знаменитой «Книге благой любви» Хуана Руиса (XIV в.), в противоположность «благому месту» (buen lugar) — раю.

Создается впечатление, что описание ада автор «Книги» делает своего рода развернутой глоссой к «городу теней», упомянутому в латинской «Александреиде»; при этом главное обиталище грешных душ там — равнина (plana), и из латинского текста не вполне ясно, как соотносятся город и равнина. В «Книге об Александре» и город, и равнина получают точную локализацию и связываются в единую картину особым образом устроенного ада.

В испанской поэме именно город служит аллегорией пространства греха, пороков, тяжкой жизни, голода. Урбанистическое пространство ада затрагивает три основных места средневекового города: стены, рынок, собор — его аналогом является цитадель, где живет Сатана. Ад — это неприступный город, его стены сделаны из серы и дегтя, их невозможно разрушить (Los muros son de sufre, presos con tal betubne que non los derrompríé ninguna fortidumbre). Дальше он будет описан как обычный средневековый город, состоящий из предместий или областей (comarca), кишащей змеями дикой болотистой местности, дурных трав и враждебных скал (2340–2344), пригорода (arrabal) смертных грехов (2345–2411) и королевской крепости (real), цитадели Сатаны (2412–2422). В топях полно змей, которые заполонили все и жалят, и кусают «день и ночь» все попадающие туда души. Затем описаны городские торговые окраины — на рынке там грязь и нищета, а ворота цитадели охраняют Семь смертных грехов:

2345 Dexemos de las yslas digamos del raual
aun despues iremos entrando al real
auie poblaçion suzia fuera al mercadal
los siete uiçios cabdales que guardan el portal.

[2345] Оставим мы топи, поговорим о предместьях, / а затем еще войдем в крепость; / на рыночной площади стоят грязные жилища, / Семь смертных грехов охраняют портал.

По мнению Н. Гомес, дуалистическая концепция ада как состоящего из обиталища душ и места, где царит Сатана, почерпнута у Григория Великого [Gómez 2007: 609], однако в видениях св. Григория эти уровни расположены по вертикали — *inferior* и *superior* (низший и высший), тогда как в «Книге об Александре» — горизонтально, да и отделений ада три: предместья, окраина и цитадель.

Далее следует долгое описание грехов, предстающих в образе придворных дам, которых возглавляет «главная матрона» (madrona cabdellera) Алчность. А все вместе они подчиняются Гордыне. Вместо чудовищных подробностей устройства ада и перечисления мук страждущих в центре всего «адского» эпизода стоят систематическое описание и толкование грехов — все участники процессии являются аллегорическими фигурами. Система наказаний же вполне соответствует схоластической теологии XIII в., опирающейся на библейские тексты, и ограничена пытками огнем и холодом (Вульгата, Иов 24:19: Ad nimium calorem transeat ab aquis nivium, et usque ad inferos peccatum illius — «Пусть он переходит к чрезмерному жару от снежных вод, и пусть пойдет в преисподнюю грех его»)[4]. В центре цитадели горит печь, и владыка ада, «враг мира», творит там свой суд:

2412 En medio del infierno fumea un fornaz
arde dias e noches et nunca flama faz
alli esta el rey enemigo de paz
faziendo a las almas iuegos que les non plaz.

[2412] В центре ада дымится очаг, / горит день и ночь, никогда не перестает пылать, / там царит враг мира, / играя с душами в игры, которые их не радуют.

Вскользь упомянутый Вальтером город не случайно разворачивается в пространную символическую картину ада. Согласно Августину («Град Божий») город как человеческое творение обречен на погружение в грех,

[4] «На Пиренейском полуострове текст Григория Великого, “Moralia in Job”, стал моделью систематизации семи смертных грехов; эту традицию подхватили Кассиан, Евагрий, Эвтропий из Валенсии и Исидор Севильский; это позволяет утверждать, что описание смертных грехов, которое представляет автор “Книги Александра”, связано с традиционной теологической доктриной Испании» [Gómez 2007: 611]. Комментарий на книгу Иова Григорий Великий посвятил Леандру, архиепископу Севильи, брату Исидора Севильского.

в отличие от Града Божьего, Иерусалима. Символом «города греха» в Библии стал Вавилон, описанию истории, богатств и роскоши которого в «Книге об Александре» посвящено немало строф; «городом порока» также назван Рим в знаменитом «Обличении Рима» Вальтера Шатильонского — то, что в «Александреиде» он представляет ад в виде города, несомненно связано с этим.

Вместе с тем урбанистическое описание ада рисует очень реалистическую и в обыденном смысле близкую любому человеку картину, в которой совершенно нет фантастических образов и существ — если не считать таковыми змей, которые в болотах кусают человеческие тени. Это место для плохих людей, проживших дурную жизнь (los malos que tienen mala vida).

Главное наказание для грешников — претерпеваемое страдание. Души горят, и сила горения зависит от меры греха: одни горят сильнее, другие меньше, младенцы, умершие до крещения, хотя и пребывают там же, но не горят вообще. Описание горящих душ весьма пространно, и, как говорит сам автор, ему бы хотелось подольше рассказывать об аде, но надо переходить к сути.

Природа зовет Вельзевула (Belzebub), который, как и у Вальтера Шатильонского, изменяет свой страшный облик, чтобы не пугать Природу (правда — и это важная деталь испанского текста, — его изначальный облик не описан, страшное остается скрытым и не имеет точных очертаний, как и прекрасное), и надевает личину ангела, каким он был до падения. Отдавая долг Природе за создание его мира (в тексте есть противоречие: в начале эпизода сказано, что ад создал Бог), Сатана соглашается помочь ей.

Испанская «Книга об Александре», по сути, дает формулу понимания фантастического в средневековой Испании: фантастическое — это диковинные места, волшебные или очевидно невозможные для посещения (ср. полет на небо и спуск в морские глубины в стеклянной бочке), изображенные в поэме весьма причудливо и красочно. Совсем иначе понимаются ад и рай — это места, невидимые человеческому глазу, но реально существующие, а потому фантастические[5] образы и описания в испанском варианте полностью изъяты. Даже рай дан через земные, понятные всякому человеку чувства, а не как изображение природных красот, даров, чудес (в отличие от земного Вавилона).

Не менее приземленно изображены рай и ад в собрании «Чудес Богоматери» испанского клирика Гонсало де Берсео. Книга, по утверждению самого автора, является переводом латинского сборника марианских чу-

[5] Самые фантастические образы возникают в Средние века именно в описаниях ада. Не сдержанная никакими церковными предписаниями фантазия художников и писателей буквально наводняла инфернальное пространство диковинными персонажами и ландшафтом. К справедливому замечанию Ле Гоффа: «В Средневековье фантастический элемент использовался для оправдания и разжигания страстей, достойных самого серьезного осуждения» [Ле Гофф 2011: 132] можно было бы добавить — и для описания мест наказания за эти греховные страсти.

дес (Miracula Beate Marie Virginis, Ms. Thott 128, Copenhague), в частности, той его версии, которая сохранилась в рукописи Королевской библиотеки Копенгагена (из 25 чудес в этом сборнике представлены 24)[6]. Берсео ставит перед собой задачу «romanzar el dictado», т. е. пересказать чудеса Девы сколь возможно большему числу людей на разговорном языке, на романском — так в Средние века именуют испанский на Пиренейском полуострове. «Перевод» здесь, как и в случае любого переводного средневекового текста, — слово не вполне точное, ведь речь идет скорее о переложении [Hamlin 2024], в котором оригинал переработан senso sensum, что подразумевает не только свободу лингвистическую и грамматическую, но и смену акцентов в соответствии с замыслом автора, испанского клирика, который именует себя *enterpretador* (Madre, del tu Golzalvo seÿ remembrador, que de los tos miraclos fue enterpretador — «Матерь Божья, помни о своем Гонсальво — о твоих чудесах он переводил», 866) [Baños Vallejo 2011: 187][7].

В «чуде» XXV Берсео (по нумерации М. Джерли [Gerli 1985]), посвященном легенде о Теофиле, который заключил договор с дьяволом, ад как таковой не появляется, зато коротко описаны Сатана и его свита — они сами и есть персонификация ада, затягивающего в свои сети душу Теофила. Соблазненный иудеем, приспешником дьявола, обещавшим ему всевозможные блага, Теофил отправляется на встречу с дьяволом. Он должен подписать контракт с отречением от Бога и Богоматери, а взамен обрести успех и богатство. В латинском тексте встреча описано сжато и лаконично:

> Nefandus vero hebreus duxit eum ad circum civitatis ‹...› súbito ostendit albos clamidatos cum multitudine candelabrorum clamantes immedio principem sedentem. Erant enim diabolus et ministri eius.
>
> ...презренный иудей привел его в городской амфитеатр ‹...› внезапно явил ему множество фигур, одетых в белое, с канделябрами, приветствующих своего князя, который сидел в центре. Это были дьявол и его слуги [Gonzalo de Berceo 2011: 163].

Берсео применяет прием амплификации и разворачивает краткое описание в пространный эпизод. Он не добавляет никаких фантастических образов, однако делает явление адской свиты гораздо более драматичным и эмоциональным. Теофил встречает процессию бесов в полночь на пере-

[6] Эту рукопись обнаружил в 1910 г. Ричард Беккер, однако Ричард Кинкейд в 1971 г. предположил, что более прямым источником Берсео следует считать латинскую рукопись из Национальной библиотеки Испании (MS 110). Обе рукописи очень схожи между собой [Kinkade 1971].

[7] По мнению Баньоса Вальехо [Baños Vallejo 1997; Baños, Uría 2011], *enterpretador* означает ‘переводчик’, но *interpretar* еще во времена Берсео также значило ‘объяснять’, ‘комментировать’, ‘излагать’. Об этом свидетельствуют средневековые примеры слов *intérprete*, *enterpretador*, *entrepretador* или *entrepetrador*, приведенные в CORDE (Диахронический корпус испанского языка Королевской испанской академии).

крестке дорог (Sacólo de la villa a una cruçeiada), в месте, традиционно связанном с дурными предзнаменованиями:

734 Vío a poca de ora venir muy grandes yentes
con ciriales en manos e con cirios ardientes,
con su reï en medio, feos ca non luzientes;
¡ya querrié don Teófilo seer con sus parientes!
[Gonzalo de Berceo 2011: 457–458]

[734] Вскоре увидел он великое множество идущих / с канделябрами в руках и с горящими свечами, / с их царем в центре, уродливых и лишенных сияния; / Как захотелось дону Теофилу оказаться среди своих близких!

Демоны уродливы, и в них нет сияния (очевидная антитеза ангелам, прекрасным и сверкающим), они лишены голоса (говорить может только Сатана), а сцена на перекрестке представляет собой процессуальное хождение взад и вперед множества бесов с канделябрами и зажженными свечами. Описание адской свиты не очень развернуто, а единственное, что нагнетает атмосферу, — это реакция Теофила, которому стало настолько страшно, что захотелось оказаться рядом с родными.

У Гонсало де Берсео сцена встреча с дьяволом происходит в воинской палатке (Levólo a la tienda do sedie el sennor), да и сам Сатана (он назван то *Satanás*, то *el Rey*) не очень впечатляет, его облик никакими особенно ужасными чертами не отличается.

Характерно, что во французском переводе «Чудес Богоматери» (Les miracles de Nostre Dame) Готье де Куэнси (Gautier de Coinci, 1177–1236) описание встречи с Сатаной гораздо пышнее и фантасмагоричнее. Явление дьявола там — это почти литургическое шествие. Сотни тысяч демонов движутся в торжественной процессии, видны вспышки пламени, чудовищный адский шум заглушает все вокруг, на носилках, которые несут бесы, восседает громадный и устрашающий дьявол, лишь один облик которого заставляет дрожать землю. Процессия демонов со свечами в подсвечниках столь велика, что ее участников не счесть. Главный признак ирреального здесь — гипертрофированное количество бесов и чудовищный размер их и дьявола.

В испанском варианте Гонсало де Берсео нет ни одного искажения или деформации, придающих изображению неправдоподобный вид. Вся картина встречи с дьяволом апеллирует скорее к эмоциям слушателя — он может представить жуткий страх Теофила перед ночной молчаливой толпой с огнями. Сама по себе адская свита ничего фантастического в себе не имеет. Гораздо более пугающими оказываются последствия договора. Заключив соглашение с дьяволом, Теофил теряет тень и телесные цвета. Он становится бледным, бесцветным, по сути перед нами даже не мертвое тело, а душа грешника, помещенная в ад. Когда Теофил получает проще-

ние Девы Марии и свиток договора с дьяволом, за которым она спускалась в ад, перед смертью его тело вновь приобретает естественный цвет.

В «Чудесах Девы Марии» Гонсало де Берсео мир ада представлен не напрямую, но имплицитно, выражаясь в четком и гораздо более определенном, нежели в латинском оригинале, разделении добра и зла. Все чудеса Девы суть реакция на ошибки и грехи ее верных адептов, совершенные под влиянием зла и его приспешников. Соответственно каждый пример состоит из нескольких элементов — искушение (дьявол) — падение (грешник) — чудо (Дева Мария). Первый и второй элементы связаны с влиянием зла и преисподней, третий есть следствие вмешательства добра и небес.

Если в самих чудесах ад только подразумевается (например, упомянуто, что Дева спускается туда за договором Теофила, но ад не описан), то в прологе аллегорическая картина видения изображает тот рай, который был утерян и куда благодаря заступничеству Девы есть возможность вернуться. Изображение рая добавлено Берсео, и изображен он с помощью топоса locus amoenus («прелестного места»). Зеленый луг, цветы, источники и реки, тенистая роща. Это мир благодати, составляющий контраст по отношению к миру людей, обыденному миру. И вместе с тем привычный топос «прелестного места» не создает впечатления необычного, фантастического пространства, а скорее рождает ощущение благости, покоя, мира, переданное через человеческое восприятие (Logar cobdiçiaduero pora omne cansado — «Желанное место для уставшего человека», 2).

Испанская средневековая топика загробного мира, а также различные способы создания эффекта присутствия потустороннего мира (от прямого описания до создания атмосферы инобытия обращением к различным чувствам и эмоциям слушателя/читателя) демонстрируют очевидную тенденцию в сравнении с источниками, использованными для перевода-переложения: картины загробного мира нарочито лишены сверхъестественных, фантастических элементов. Описание рая и ада и их обитателей максимально реалистично, вернее сказать, обыденно. Слушатель и читатель должен испытать не чувство изумления от необычного, но ощущение духовной связи мира земного и мира божественного, своего места в извечной борьбе добра и зла, радости от праведности и печали от греховности совершаемых человеком поступков.

Источники

Gonzalo de Berceo 2011 — *Gonzalo de Berceo*. Milagros de Nuestra Señora / Ed. F. Baños Vallejo. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2011.

Libro de Alexandre 2014 — Libro de Alexandre / Ed., estudio y notas de J. Casas Rigall. Madrid: Real Academia Española; Barcelona: Espasa, 2014.

Miracula 2000 — Miracula beate Marie Virginis (Ms. Thott 128 de Copenhague): una fuente paralela a Los milagros de Nuestra Señora, de Gonzalo de Berceo / Ed. A. Carrera de la

Red, F. Carrera de la Red. Logroño (La Rioja): Instituto de Estudios Riojanos; Gobierno de La Rioja, 2000.

Вальтер Шатильонский 1972 — *Вальтер Шатильонский*. Александреида // Памятники средневековой латинской литературы X–XII веков / Отв. ред. М. Е. Грабарь-Пассек, М. Л. Гаспаров. М.: Наука, 1972. С. 449–459.

Литература

Ле Гофф 2011 — *Ле Гофф Ж.* Герои и чудеса Средних веков / Пер. с фр. Д. Савосина. М.: Текст, 2011.

Arizaleta 1993 — *Arizaleta A.* El imaginario infernal del autor del *Libro de Alexandre* // Atalaya. № 4. 1993. P. 69–92.

Baños, Uría 1997 — *Gonzalo de Berceo*. Milagros de Nuestra Señora / Ed. de F. Baños [Vallejo]; Estudio preliminar de I. Uría. Barcelona: Crítica, 1997.

Baños Vallejo 2011 — *Baños Vallejo F.* El papel del intérprete en los Milagros de Berceo // *Gaude Virgo Gloriosa*: Marian miracle literature in the Iberian Peninsula and France in the Middle Ages / Ed. by J.-C. Conde, E. Gatland. London: Departament of Iberian and Latin American Studies Queen Mary, Univ. of London, 2011. P. 27–43.

Casas Rigall 2014 — *Casas Rigall J.* La composición del "Libro de Alexandre" // Libro de Alexandre / Ed., estudio y notas de J. Casas Rigall. Madrid: Real Academia Española; Barcelona: Espasa, 2014. P. 541–660.

Colker 1978 — *Walter of Châtillon*. Galteri de Castellione Alexandreis / Ed. M. L. Colker. Padua: Editrice Antenore, 1978.

Gerli 1985 — *Gonzalo de Berceo*. Milagros de Nuestra Señora / Ed. M. Gerli. Madrid: Cátedra, 1985.

Gómez 2007 — *Gómez N. M.* El infierno citadino // Actas del XI Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (Universidad de León, 20 al 24 de septiembre de 2005). Vol. 2 / Coord. por A. López Castro, M. L. Cuesta Torre [León]: Universidad de León, Secretariado de Publicaciones, 2007. P. 607–618.

Hamlin 2024 — *Hamlin C. M.* Una nota sobre la translatio como reescritura e innovación en los milagros de Berceo: el caso de la transformación narratológica de personajes en el "Monje de San Pedro" (vii) y el "Náufrago salvado" (xxii) // Revista Exlibris. № 13. 2024. P. 142–158.

Kinkade 1971 — *Kinkade R. P.* A new Latin source for Berceo's Milagros: MS. 110 of Madrid's Biblioteca Nacional // Romance Philology. Vol. 25. No. 2. 1971. P. 188–192.

Michael 1970 — *Michael I.* The treatment of classical material in the *Libro de Alexandre*. Manchester: Manchester Univ. Press, 1970.

References

Arizaleta, A. (1993). El imaginario infernal del autor del Libro de Alexandre. *Atalaya, 4*, 69–92.

Baños Vallejo, F. (2011). El papel del intérprete en los Milagros de Berceo. In J.-C. Conde, & E. Gatland (Eds.). *Gaude Virgo Gloriosa: Marian miracle literature in the Iberian Peninsula and France in the Middle Ages* (pp. 27–43). Departament of Iberian and Latin American Studies Queen Mary, Univ. of London.

Baños [Vallejo], F., & Uría, I. (Eds.) (1997). Gonzalo de Berceo. *Milagros de Nuestra Señora*. Crítica.

Casas Rigall, J. (2014). La composición del "Libro de Alexandre". In J. Casas Rigall (Ed.). *Libro de Alexandre* (pp. 541–660). Real Academia Española; Espasa.

Colker, M. L. (Ed.). (1978). Walter of Châtillon. *Galteri de Castellione Alexandreis*. Editrice Antenore.

Gerli, M. (Ed.) (1985). Gonzalo de Berceo. *Milagros de Nuestra Señora*. Cátedra.

Gómez, N. M. (2007). El infierno citadino. In A. López Castro, & M. L. Cuesta Torre (Eds.). *Actas del XI Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (Universidad de León, 20 al 24 de septiembre de 2005)* (Vol. 2, pp. 607–618). Universidad de León, Secretariado de Publicacione.

Hamlin, C. M. (2024). Una nota sobre la translatio como reescritura e innovación en los milagros de Berceo: el caso de la transformación narratológica de personajes en el "Monje de San Pedro" (vii) y el "Náufrago salvado" (xxii). *Revista Exlibris, 13*, 142–158.

Kinkade, R. P. (1972). A new Latin source for Berceo's Milagros: MS. 110 of Madrid's Biblioteca Nacional. *Romance Philology, 25*(2), 188–192.

Le Goff, J. (2005). *Héros et merveilles du Moyen Âge*. Seuil.

Michael, I. (1970). *The treatment of classical material in the* Libro de Alexandre. Manchester Univ. Press.

Информация об авторе

Ирина Викторовна Ершова
доктор филологических наук
ведущий научный сотрудник,
отдел классических европейских литератур Запада и сравнительного литературоведения, Институт мировой литературы им. А. М. Горького РАН
Россия, 121069, Москва, ул. Поварская, д. 25а
ведущий научный сотрудник, Лаборатория историко-литературных исследований, Школа актуальных гуманитарных исследований, Институт общественных наук, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации
Россия, 119571, Москва, пр-т Вернадского, д. 82
✉ *i.v.ershova@list.ru*

Information about the author

Irina Viktorovna Ershova
Dr. Sci. (Philology)
Leading Researcher, Department of Classical Western Literature and Comparative Literary Studies, A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences
Russia, 121069, Moscow, Povarskaya Str., 25a
Leading Researcher, Center for Studies in History and Literature, School for Advanced Studies in the Humanities, Institute for Social Sciences, The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration
Russia, 119571, Moscow, Prospekt Vernadskogo, 82
✉ *i.v.ershova@list.ru*

И. К. Стаф

https://orcid.org/0000-0003-3975-6617
✉ *irina.staf@gmail.com*
Музей антропологии и этнографии
Институт мировой литературы
им. А.М. Горького РАН (Россия, Москва)

Семантика одного имени в «Любовных рассказах» Жанны Флор (ок. 1542)

Аннотация. В статье анализируется семантика имени рассказчицы и адресата «Любовных рассказов», французского сборника переложений из итальянских повествовательных источников, вышедшего под псевдонимом *Жанна Флор* (ок. 1542). Сборник представляет собой пример «издательского письма» — совместного труда нескольких литераторов по заказу печатника или либрария. В парадоксальном двойном имени *Эгина Минерва* девственная богиня мудрости совмещена с одной из нимф, похищенных Юпитером, которая упомянута в «Метаморфозах» Овидия и в их средневековых версиях. Вторая часть имени отсылает к фигуре Маргариты Наваррской, прославленной своей добродетелью, первая же позволяет представить ее в тексте как служительницу Амура. При анализе переводов на французский язык «Декамерона» обнаруживается неожиданная связь между именем *Эгина* и персонажем одной из новелл Боккаччо, включенной в сборник. Литературная игра, основанная на столкновении христианской системы ценностей, присутствующей в «Декамероне», с системой мифологической (поэтической) и псевдокуртуазной, проясняет не только одну из загадок «Любовных рассказов», но отчасти и их структуру.

Ключевые слова: французская литература, Возрождение, Жанна Флор, Овидий, Боккаччо, Маргарита Наваррская, издательское письмо, куртуазная этика, перевод, литературная игра

Для цитирования: *Стаф И. К.* Семантика одного имени в «Любовных рассказах» Жанны Флор (ок. 1542) // Шаги/Steps. Т. 12. № 1. 2026. С. 318–326. EDN: XQLPHC.

Поступило 11 сентября 2025 г.; принято 29 января 2026 г.

© И. К. СТАФ, 2026

EDN: XQLPHC

Shagi / Steps. Vol. 12. No. 1. 2026
Articles

I. K. Staf

https://orcid.org/0000-0003-3975-6617
✉ *irina.staf@gmail.com*
A. M. Gorky Institute of World Literature
of the Russian Academy of Science
(Russia, Moscow)

The semantics of a name in Madame Jeanne Flore's *Comptes amoureux* (ca 1542)

Abstract. The article analyses the semantics of the name of the narrator and addressee of *Contes amoureux*, a French collection of adaptations from Italian narrative sources published under the pseudonym Jeanne Flore. This collection is an example of "editorial writing" — a collaborative effort by several authors commissioned by a printer or bookseller. The paradoxical double name, *Madame Egine Minerve*, combines the virgin goddess of wisdom and one of the nymphs kidnapped by Jupiter, as described in Ovid's *Metamorphoses* and its medieval adaptations. The second part of the name refers to Marguerite de Navarre, who was renowned for her virtue, while the first part allows her to be portrayed in the text as Cupid's servant. An analysis of French translations of the *Decameron* reveals an unexpected connection between the name *Egine* and a personage in one of Boccaccio's novellas included in the collection. It can be assumed that the narrator of Boccaccio's novella responds ironically to Madame Minerve, describing her transition to the power of Cupid (under threat of hellish torment). This literary game, based on the clash between the Christian value system present in *The Decameron* and the mythological (poetic) and pseudo-courtly system underlying *Les Comptes amoureux,* clarifies one of the mysteries of the collection and sheds light on some of its structural elements.

Keywords: French literature, Renaissance, Jeanne Flore, Ovid, Boccaccio, Marguerite de Navarre, publishing letter, courtly ethics, translation, literary game

To cite this article: Staf, I. K. (2026). The semantics of a name in Madame Jeanne Flore's *Comptes amoureux* (ca 1542). *Shagi / Steps*, *12*(1), 318–326. EDN: XQLPHC. (In Russian).

Received September 11, 2025; accepted January 29, 2026

© I. K. STAF, 2026

Небольшой сборник «Любовные рассказы» принято считать собранием новелл, где впервые во французской словесности использовано обрамление по образцу «Декамерона» Боккаччо [Pérouse 1978: 82–99]. Обе части этого определения не вполне точны: речь идет не столько о новеллах, сколько о «сентиментальных» рассказах (contes), переработках итальянских источников в духе крайне популярной во Франции 1530–1540-х годов традиции испанских novelas, которая восходит к «Элегии мадонны Фьямметты» того же Боккаччо [Duché-Gavet 2008]. Об этом свидетельствует прежде всего псевдоним, под которым вышел сборник. *Жанна Флор* — феминизированный вариант имени испанского писателя второй половины XV в. Хуана де Флореса, автора, среди прочего, любовного романа «Гримальте и Градисса», продолжения «Фьямметты». Роман был переведен Морисом Сэвом и издан в Лионе Франсуа Жюстом под названием «Жалостный конец Фламеты» [Deplourable fin 1535]; восьмистишие, которым открывается сборник Жанны, представляет собой пастиш стихотворения Сэва, предваряющего перевод из Флореса [Duché-Gavet 2008: 23–28; Thorel 2007]. В настоящее время общепризнано, что авторство текста принадлежит группе известных литераторов-мужчин. Иначе говоря, «Любовные рассказы» суть результат того, что А. Реаш-Нго [Réach-Ngô 2013] удачно называет «издательским письмом» (écriture éditoriale), — совместного труда нескольких литераторов по заказу печатника или либрария. Американская исследовательница Р. Рейнолдс-Корнелл в предисловии к своему критическому изданию сборника [Reynolds-Cornell 2005] сделала попытку атрибутировать все входящие в него рассказы, но ее атрибуцию нельзя назвать целиком удачной. Так или иначе, сборник, по-видимому, вышел из литературных кругов, близких ко двору Франциска I и Маргариты Наваррской.

Книга дошла до нас в двух версиях и под двумя названиями. Проблема датировки обеих версий в настоящее время решена (см.: [Kemp 2004; Yoshihiro 2011; Reynolds-Cornell 2011]): первая версия, носящая заглавие «Кара отвергнутого Амура, извлечение из “Роковой любви” госпожи Жанны Флор», вышла в 1540 г. в Лионе у печатника Франсуа Жюста [Pugnition 1540]; она содержит четыре рассказа. В «Любовных рассказах», вышедших около 1542 г. в том же Лионе в печатне Дени де Арси под издательской маркой Дедала [Comptes 1542], рассказов — семь. Никаких следов «Роковой любви», исходного текста Жанны, из которого якобы извлечены четыре новеллы «Кары», не сохранилось, и историки литературы сомневаются в его реальном существовании. Таким образом, Дени де Арси дополнил (и снабдил большим количеством гравюр) издание Жюста; после 1543 г. «Любовные рассказы» печатались только под этим заглавием и в этом составе.

Что касается обрамляющей конструкции, то в «Любовных рассказах» в издании Дени де Арси истории вложены в уста семи рассказчицам: мадам Мелибее, мадам Андромеде, мадам Медузе, мадам Сафо, мадам

Кассандре, мадам Бриолен Фуск[1] и, наконец, мадам Эгине Минерве. В отличие от Боккаччо, в кружке рассказчиков отсутствуют мужчины; нет и описания кружка: лишь в прологе говорится, что дамы собрались по случаю праздника сбора винограда. Все истории выполняют функцию exempla: они рассказаны в назидание еще одной даме, отвергающей всевластие Амура, мадам Себиль, которая, однако, на протяжении всего текста не произносит ни слова[2].

Среди мифологических имен рассказчиц обращает на себя внимание имя *Эгина Минерва*. От ее лица написано вступительное стихотворение к сборнику (в обоих изданиях), а Жанна Флор в прологе-посвящении, выступая в роли секретаря, записавшего речи рассказчиц ради удовольствия юных влюбленных дам, верных служительниц Амура, называет ее своей дорогой кузиной.

Кто же такая эта Эгина Минерва, которая в тексте иногда именуется просто Минервой? На первый взгляд, сложности здесь не возникает: *Минерва* — признанное прозвище Маргариты Наваррской. Этьен Доле включает во «Второй Ад» послание «К королеве Наварры, единственной Минерве французской» [Dolet 1544: 43–44], а в третьем диалоге «Кимвала мира» Бонавантюра Деперье, секретаря Маргариты, где содержится прозрачная аллюзия на громкую полемику 1537 г. между Клеманом Маро и нормандским стихотворцем Франсуа Сагоном [Des Périers 1537, sine pag.], Меркурий, спускаясь с небес на землю, несет, среди прочих поручений богов, послание от Минервы к поэтам с призывом прекратить недостойную баталию.

Однако почему Минерва, богиня мудрости, в «Любовных рассказах» имеет второе имя? Как ни странно, никто из современных комментаторов сборника не задавался этим вопросом.

Ошибку копииста, который мог перепутать эгиду (égide) Минервы и нимфу Эгину, дочь речного бога Асопа, похищенную Зевсом и родившую ему сына Эака, можно исключить: создатели «Любовных рассказов» прекрасно разбирались в античной мифологии. Значит, речь идет именно о нимфе. В сборнике Эгина Минерва рассказывает миф о Нарциссе, почерпнутый из Овидия. В «Метаморфозах» Эгина действительно упомянута, но названа патронимом — Асопида (Asopida luserit ignis, *Met*. VI.113; в рус. пер. С. В. Шервинского: «Как [Юпитер] Данаю дождем золотым, Асопиду — огнями ‹...› обманул» [Овидий 1983: 210]). Однако имя *Эгина* присутствует как в стихотворной, так и в прозаической версии средневекового «Морализованного Овидия», включая тот вариант, который издал в 1493 г. парижский либрарий Антуан Верар под названием

[1] Букв. «Черная егоза»; в отличие от остальных, антикизирующих имен, это имя явно пародийное.

[2] Однако в финале «Кары» Жюста описано постигшее мадам Себиль жестокое и позорное наказание.

«Библия поэтов» [Bible des poetes 1493. F. lx v°] и который был перепечатан в 1532 г. под другим заглавием лионским печатником Роменом Мореном, с 1531 г. единственным печатником издателя «Любовных рассказов» Дени де Арси [Kemp 1988: 478 sq.; Brot 2010: 24, note 5].

Первый ключ к разгадке дает контекст, в котором у Овидия текстуально и семантически сближены имена Минервы и Эгины. Эгина упомянута в мифе об Арахне, состязающейся с богиней в ткачестве, типично женском ремесле: Арахна создает полотно с любовными проделками Юпитера. Этот подспудно присутствующий в «Любовных рассказах» мотив женского рукоделия — метафоры письма, создания текста, — подкреплен в издании Дени де Арси иллюстрациями. Виньетка с тремя женщинами, предваряющая рассказ Эгины Минервы, очевидным образом отсылает к «Евангелиям от прях» (Évangiles des Quenouilles), французскому сборнику XV в., где старухи на посиделках за веретенами делятся «женскими секретами», от кулинарных до приворотных зелий [Brot 2010: 29].

Итак, в ткани «Любовных рассказов» девственница Минерва, дочь и любимица Юпитера, приравнена к похищенной им нимфе. Это Минерва, не отвергающая любовь, подобно мадам Себиль, но верно служащая ей, а потому достойная занять подобающее место среди других дам с мифологическими именами, проповедующих поклонение Амуру.

Однако почему из длинного списка возлюбленных Юпитера, который приведен у Овидия, создатели «Любовных рассказов» выбирают именно Эгину, едва упомянутую в «Метаморфозах» и не удостоенную толкования ни в одном аллегорическом комментарии «Морализованного Овидия»?

В обеих версиях сборника присутствует новелла из «Декамерона» Боккаччо (V.8), которая построена на мотиве «дикой», или «адской охоты» (см. об этом, в частности: [Walter 1997]) и повествует об удачной проделке Настаджо дельи Онести, позволившей ему добиться любви неприступной красавицы:

> Настаджио [sic!] дельи Онести, влюбленный в девушку из семейства Траверсари, расточает свои богатства, не получая взаимности. По просьбе своих, он едет в Кьясси и здесь видит, как один всадник преследует девушку, убивает ее и два пса ее пожирают. Он приглашает своих родных и свою милую на обед; она видит, как терзают ту же девушку, и, опасаясь подобной же участи, выходит замуж за Настаджио (пер. А. Н. Веселовского [Бокаччо 1955: 343]).

В эпоху, когда создавались «Любовные рассказы», «Декамерон» был известен во Франции в переводе Лорана де Премьефе, выполненном в начале XV в., впервые напечатанном в 1485 г. Антуаном Вераром и несколько раз переиздававшемся в первой половине XVI столетия [Viet 2012; Balsamo 2014]. У Боккаччо возлюбленная Настаджо безымянна: она

фигурирует в рассказе как «дочь Паоло Траверсари». В рукописи перевода Лорана де Премьефе она также именуется просто «девицей»:

> [Anastaise des Honnestes] fut enamourez d'une jouvencelle, fille de sire Paule des Traversaires et la quelle estoit moult plus noble que Anastaise [Boccace 1998: 659].
>
> [Анастас дез Онест] влюблен был в одну девицу, дочь сира Поля де Траверсера, каковая была много благороднее, нежели Анастас[3].

Однако в издании Антуана Верара, неоднократно вносившего в публикуемые им тексты значительные изменения, дочь Паоло Траверсари получает имя; и имя это — *Эгина*:

> Celluy maistre Anastare [sic!] fut amoureux de la fille de ung noble chevalier nomme sir Pol des traversiers, laquelle avoit nom Egine... [Boccace 1499. F. lxxi r°].
>
> Оный мэтр Анастар был влюблен в дочь одного знатного рыцаря по имени сир Пол де Траверсье, каковую звали Эгина.

Под тем же именем «девица» упоминается и в перепечатках вераровского издания (см., например: [Cameron 1534. F. c.lvii r°].

Таким образом, мы имеем дело с тонкой литературной игрой, выстроенной вокруг фигуры Маргариты Наваррской: французская Минерва, которой поэты возносили хвалы за строгую добродетель, в ипостаси нимфы Эгины выступает служительницей Амура. Некоторая двусмысленность этой игры — не единичный случай в литературе эпохи. Например, Бонавантюр Деперье, камердинер королевы, посвящает ей стихотворную новеллу под названием «Новый рассказ» (Compte nouveau), где оплакивается жалкая участь девяти сестер-монахинь из Тура: поддавшись на уговоры ловкой сводни, они в итоге утратили «стойкость» (fermeté) и были изнасилованы:

> Qu'en advint il? Un tas de gens, n'ayans
> Autre soucy que d'avoir bon loysir
> De satisfaire à leur mondain plaisir,
> Voyans ces Sœurs, et leur Compaigne, telles
> Tindrent propos de se ruer sur elles
> Et en commun les trousser sur les rencz,
> Sans adviser qu'ils soyent tous parentz,
> (Freres germains la plus part, et Cousins)
> Ny sans avoir honte de leurs voysins.
>
> Что же случилось? Целая ватага людей, не имея / Иной заботы, кроме как на досуге, / Получить земное удовольствие, / Увидев

[3] Здесь и далее перевод наш.

> сих сестер и спутницу их, / Задумали на них навалиться / И сообща помять им крылышки, / Невзирая на то что все они были родней / (Большей частью кровными братьями и кузенами), / И не стыдясь соседей [Des Périers 1544: 96].

Открывает Деперье свой рассказ обращением к Маргарите, в котором выражает надежду, что ее «столь похвальные нравы не станут от него хуже» (mœurs tant louables / Ja n'en seront pires [Des Périers 1544: 94]). В скобках стоит отметить, с одной стороны, боккаччиевский мотив «родни и кузенов», из которых состоит lieta brigata в «Декамероне», а с другой — тот, по-видимому, неслучайный факт, что число «сестер» совпадает с числом дам, которые перечислены в прологе «Кары» и «Любовных рассказов».

История об утоленной любви Настаджо помещена в сборнике сразу после Овидиевой истории о гордеце Нарциссе, рассказанной Эгиной Минервой. Можно с большой долей уверенности предположить, что Мадам Сафо, рассказчица новеллы Боккаччо, иронически отвечает Мадам Минерве, излагая ее переход под власть Амура (под угрозой адских мук). Тем более что развязки новеллы у Боккаччо и у Жанны Флор различны: если Настаджо в «Декамероне» отказывается просто утолить свою страсть и честно берет возлюбленную в жены, то герой «Любовных рассказов», не мешкая, обретает желанное наслаждение — что согласуется с общей позицией собравшихся дам, осуждающих и отвергающих брак. Христианская система ценностей, которой обусловлены адские муки персонажей видения, представшего Настаджо у Боккаччо, и само поведение юноши, у Жанны Флор исчезает: темный рыцарь и его земная возлюбленная, которую он преследует, повинуются приговору Миноса — властителя мифологического, т. е., в понятиях эпохи, поэтического ада. Однако и у читателя, и у самого переводчика новеллы она сохраняется. Свидетельством тому — лукавая игра слов. У Лорана де Премьефе, как и у Антуана Ле Масона, издавшего в 1545 г. новый перевод «Декамерона», имя Настаджо дельи Онести переделано на французский лад — *Анастас дез Онест* (*Anastase des Honnestes*, букв. «Анастас из Честных», но при чтении вслух — «бесчестный», *déshonnête*). Между тем в «Любовных рассказах» итальянское имя юноши сохранено, зато патроним превращается в хвалу его честности и добродетели:

> A Ravennes tresantique Cité de la Romaigne furent jadiz plusieurs nobles gentilz hommes: entre lesquelz des plus honnestes estoit tenu ung jeune filz nommé Nastagio [Comptes 1542. F. lix r°].
>
> В Равенне, весьма древнем городе Романьи, жили некогда многие благородные мужчины дворянского звания; одним из самых среди них честных считался юноша по имени Настаджо.

Таким образом, честный влюбленный Боккаччо остается «честным» у Жанны лишь в рамках псевдокуртуазной этики, которую проповедуют

ее рассказчицы. В сравнении же с итальянским прототипом он в финале новеллы вполне соответствует своему «офранцуженному» патрониму — *Désonnête* ‘бесчестный’.

«Любовные рассказы», по словам Э. Вьенно, представляют собой «литературную загадку, относительно которой специалисты бесконечно строят различные гипотезы» [Viennot 2006: 89]. Возможно, наши наблюдения помогут отчасти разрешить эту загадку и во всяком случае поколебать расхожее представление о «нескладности» сборника: см., например, предисловие Р. Рейнолдс-Корнер к ее критическому изданию, где само произведение дважды именуется «бессвязным», а его составитель — «рассеянным либо работавшим в спешке» [Reynolds-Cornell 2005: 22, 23]).

Источники

Бокаччо 1955 — Бокаччо Дж. Декамерон / Пер. с итал. А. Н. Веселовского. М.: Гос. изд-во худ. лит., 1955.

Овидий 1983 — *Публий Овидий Назон*. Любовные элегии. Метаморфозы. Скорбные элегии / Пер. с лат. С. В. Шервинского. М.: Худ. лит., 1983.

Bible des poètes 1493 — La bible des poetes. Methamorphoze. Paris: Anthoine Verard, 1493.

Boccace 1998 — *Boccace*. *Decameron*, traduction (1411–1414) de Laurent de Premierfait / Ed. G. Di Stefano. Montréal: CERES, 1998.

Boccace 1499 — Bocace des cent nouvelles imprimez a Paris. Expl.: Cy fine le livre de cameron autrement surnomme le prince galiot qui contient cent nouvelles recompter en dix jours par sept femmes et troys jouvenceaulx ... [Paris]: Imprime pour Anthoine verad libraire, [1499–1503].

Cameron 1534 — Le Cameron: Autrement dit Les cent nouvelles composees en langue Latine par Jehan Bocace et mises en francoys par Laurens de premier faict. Paris: Jean Petit, 1534.

Comptes 1542 — Comptes amoureux par Madame Jeanne Flore, touchant la punition que faict Venus de ceulx qui contemnent & mesprisent le vray Amour. [Lyon]: [Denys de Harsy], [s. a., ca 1542].

Deplourable fin 1535 — La deplourable fin de Flamete, Elegante invention de Jehan de Flores espaignol, traduicte en Langue francoyse. Souffrir se ouffrir. Lyon: Francoys Juste, 1535.

Des Périers 1537 — *Des Périers B*. Cymbalum mundi en francoys contenant quatre Dialogues Poetiques, fort antiques, joeux, et facetieux. [Paris]: [Jehan Morin], 1537.

Des Périers 1544 — *Des Périers B*. Recueil des œuvres de feu Bonaventure des periers, Vallet de Chambre de Treschrestienne Princesse Marguerite de France, Royne de Navarre. Lyon: Jean de Tournes, 1544.

Dolet 1544 — *Dolet E*. Le Second Enfer: Qui sont certaines compositions faictes par luy mesmes sur la justification de son second emprisonnement. Troyes: Nicole Paris, 1544.

Pugnition 1540 — La pugnition de l’Amour contempne, extraict de L’amour fatal de madame Jane Flore. Lyon: Francoys Juste, 1540.

Reynolds-Cornell 2005 — Contes amoureux par Madame Jeanne Flore / Texte établi et annoté par R. Reynolds-Cornell. Saint-Etienne: Publications de l’Université de Saint-Etienne, 2005.

References

Balsamo, J. (2014). La première génération des traducteurs de l'italien (1500–1541). In Chr. Bénévent, I. Diù, & C. Lastraioli (Eds.). *Gens du livre et gens de lettres à la Renaissance* (pp. 15–31). Brepols.

Brot, C. (2010). Quand la "presse" écrit: l'officine lyonnaise de Denis de Harsy, imprimeur-libraire à la marque de Dédale. In E. Keller-Rahbé (Ed.). *Les arrière-boutiques de la littérature: Auteurs et imprimeurs-libraires aux XVI^e et XVII^e siècles* (pp. 23–35). Presses Universitaires du Mirail.

Duché-Gavet, V. (2008). *"Si du mont Pyrenée / N'eussent passé le haut fait...": Les romans sentimentaux traduits de l'espagnol en France au XVI^e siècle*. Honoré Champion.

Kemp, W. (1988). Les petits livres français illustrés de Romain Morin (1530–1532) et leurs dérivés immédiats. In A. Possenti, & G. Mastrangelo (Eds.). *Il Rinascimento a Lione: Atti del Congresso internazionale (Macerata, 6–11 maggio)* (pp. 465–525). Edizioni dell'Ateneo.

Kemp, W. (2004). Denys de Harsy et François Juste vers 1540: de *La Pugnition de l'Amour contempné* aux *Comptes amoureux*? In D. Desrosiers-Bonin, & É. Viennot (Eds.). *Actualité de Jeanne Flore: dix-sept études* (pp. 269–291). Honoré Champion.

Pérouse, G. A. (1978). *Nouvelles françaises du XVI^e siècle: Images de la vie du temps*. Service de reproduction des thèses Université de Lille III.

Réach-Ngô, A. (2013). *L'Écriture éditoriale à la Renaissance. Genèse et promotion du récit sentimental français (1530–1560)*. Droz.

Reynolds-Cornell, R. (2011). De *La Pugnition* aux *Contes Amoureux*, ou la transformation de Jeanne Flore. *Seizième siècle, 7*, 159–170.

Thorel, M. (2007). De la parole étrangère à la parole exemplaire: Maurice Scève traducteur de *La Deplourable fin de Flamete* (1535). *Cahiers du GADGES, 5*, 11–28.

Viennot, É. (2006). Les *Comptes amoureux de Madame Jeanne Flore* (v. 1540): discours "libérés", discours libertins, discours masculins. In H. Marquier, & N. Burch (Eds.). *Émancipation sexuelle ou contrainte des corps?* (pp. 89–109). L'Harmattan.

Viet, N. (2012). *Caméron*, *Décaméron*, *Heptaméron*: la genèse de l'*Heptaméron* au miroir des traductions françaises de Boccace. *Seizième Siècle, 8*(1), 287–302.

Walter, Ph. (Ed.) (1997). *Le mythe de la chasse sauvage dans l'Europe médiévale.* Honoré Champion.

Yoshihiro, K. (2011). Étude sur les Comptes amoureux: résumé de thèse de doctorat ès lettres présentée et soutenue à l'Université Rikkyo en 2010. *Opera: Osaka Prefecture University Education and Research Archive, 59*, 9–17.

Информация об авторе

Ирина Карловна Стаф
кандидат филологических наук
старший научный сотрудник, отдел классических литератур Запада и сравнительного литературоведения, Институт мировой литературы им. А. М. Горького РАН
Россия, 121069, Москва, ул, Поварская, д. 25а
✉ *irina.staf@gmail.com*

Information about the author

Irina Karlovna Staf
Cand. Sci. (Philology)
Senior Research Fellow, Department of Classical Western Literature and Comparative Literature, A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences
Russia, 121069, Moscow, Povarskaya Str., 25a
✉ *irina.staf@gmail.com*

А. С. Хачатрян

https://orcid.org/0009-0008-8653-3698
✉ *khachatryan.anzhelika@list.ru*
Институт древних рукописей им. Месропа
Маштоца (Матенадаран)
(Армения, Ереван)

Перевод «Золотой книги» Антонио де Гевары на армянский язык: точность, стратегия и особенности передачи художественного повествования

Аннотация. В статье представлен комплексный анализ армянского перевода произведения Антонио де Гевары «Золотая книга Марка Аврелия» (Libro áureo de Marco Aurelio), выполненного Габриэлем Амазаспяном и изданного в Венеции в 1738 г. Исследование направлено на сопоставление оригинального испанского текста и армянского перевода с целью выявления степени точности, переводческой стратегии и возможных элементов художественного переосмысления. Особое внимание уделяется синтаксической калькировке, передаче риторических конструкций, морфологическим инновациям латинизированного грабара и культурным адаптациям. Анализ подтверждает отсутствие существенного художественного вымысла и демонстрирует ориентацию переводчика на максимально буквальное, но стилистически адаптированное воспроизведение источника. В статье также рассматривается историко-культурный контекст XVIII в, роль армянского купеческого сословия в трансляции европейской интеллектуальной традиции и значимость перевода Гевары для формирования светской армянской литературы.

Ключевые слова: Антонио де Гевара, «Золотая книга», армянский перевод, Габриэл Амазаспян, грабар, латинизированный армянский, синтаксическая калька, художественный вымысел, переводческая стратегия

Для цитирования: *Хачатрян А. С.* Перевод «Золотой книги» Антонио де Гевары на армянский язык: точность, стратегия и особенности передачи художественного повествования // Шаги/Steps. Т. 12. № 1. 2026. С. 327–352. EDN: ZADMHO.

Поступило 11 сентября 2025 г.; принято 29 января 2026 г.

© А. С. ХАЧАТРЯН, 2026

A. S. Khachatryan
https://orcid.org/0009-0008-8653-3698
✉ *khachatryan.anzhelika@list.ru*
Mesrop Mashtots Institute of Ancient Manuscripts (Matenadaran)
(Armenia, Yerevan)

Translation of Antonio de Guevara's *Libro áureo* into Armenian: Accuracy, translation strategy and the rendering of narrative artistry

Abstract. This article examines Armenian translation of Antonio de Guevara's *Libro áureo de Marco Aurelio*, produced by the Armenian merchant Gabriel Hamazaspyan and published in Venice in 1738. The study offers a detailed comparative analysis of the Spanish original and the Armenian translation with the aim of assessing the degree of textual accuracy, identifying the translator's dominant strategies, and determining whether the translation involves narrative reinterpretation or artistic reworking. Particular attention is paid to syntactic calquing, the preservation of rhetorical and epistolary structures, and the use of morphological and lexical innovations characteristic of Latinized Grabar. The analysis demonstrates that Hamazaspean consistently prioritizes functional equivalence and formal correspondence, reproducing the syntactic complexity and rhetorical cadence of the source text with remarkable precision. Cultural adaptation is limited and primarily pragmatic, serving didactic clarity rather than ideological transformation. No evidence of independent narrative invention or creative rewriting is observed. The article situates the translation within the broader intellectual context of the Armenian Enlightenment and the activities of Armenian merchant communities, which played a crucial role in the transmission of European moral and philosophical literature. By integrating a key work of Spanish Renaissance humanism into the Armenian literary tradition, Hamazaspean's translation contributed to the formation of secular prose and the expansion of moral-didactic discourse in eighteenth-century Armenian culture. The study thus highlights the translation as both a philologically rigorous undertaking and a significant act of cultural mediation between early modern European and Armenian intellectual traditions.

Keywords: Antonio de Guevara, *Libro áureo*, Armenian translation, Gabriel Hamazaspean, Grabar, Latinized Armenian, syntactic calque, narrative fidelity, translation strategy

To cite this article: Khachatryan, A. S. (2026). Translation of Antonio de Guevara's *Libro áureo* into Armenian: Accuracy, translation strategy and the rendering of narrative artistry. *Shagi / Steps*, *12*(1), 327–352. EDN: ZADMHO. (In Russian).

Received September 11, 2025; accepted January 29, 2026

© A. S. KHACHATRYAN, 2026

EDN: ZADMHO

Исследование армяно-испанских литературных контактов в раннее Новое время представляет собой одно из наименее разработанных направлений сравнительного литературоведения. Несмотря на то что европейская философская проза XVI в., ориентированная на античное наследие, и процессы формирования светской армянской литературы XVIII столетия в целом достаточно хорошо изучены, конкретные механизмы рецепции и адаптации этих традиций в рамках отдельных переводных текстов до настоящего времени остаются вне поля системного научного анализа. Особую значимость в данном отношении приобретает первый известный перевод испанского литературного произведения на армянский язык — «Золотая книга и сладкозвучные письма» (Գիրք ոսկեղէն եւ թուղթք քաղցրալուրք / Girk‘ voskeghen ew t‘ught‘k‘ k‘aghts‘-ralurk‘)[1], выполненный армянским купцом Габриэлом Амазаспяном и изданный в Венеции в 1738 г. Это произведение представляет собой адаптацию текста Антонио де Гевары «Золотая книга Марка Аврелия» (Libro áureo de Marco Aurelio, 1528) — одного из наиболее влиятельных и обсуждаемых текстов раннего испанского гуманизма.

Оригинальное произведение Антонио де Гевары занимает в литературе XVI в. особое положение. С одной стороны, оно претендует на статус историко-нравственного трактата, восходящего к античной традиции «зерцал государей» (specula principum). С другой стороны, его структура, основанная на псевдоэпистолярной форме, а также многочисленные элементы художественной фикции позволяют рассматривать «Золотую книгу» как ранний образец ренессансной моральной прозы, сочетающей дидактические цели, придворную идеологию и литературное моделирование исторического прошлого.

Перенос столь сложного жанрового и идеологического текста в армянскую среду XVIII в. имеет важное культурно-историческое значение. Армянское Просвещение, развивавшееся в традиции католических учебных центров Венеции, Рима и Новой Джульфы, выработало особый тип латинизированного грабара, сочетающего древнеармянскую грамматику с лексикой и синтаксисом западноевропейской схоластической традиции. В этой интеллектуальной среде перевод Амазаспяна выступает не только как литературное явление, но и как акт культурного посредничества, формирующий новый тип светского чтения и ориентирующий армянского читателя на образцы европейской моральной философии.

Несмотря на явную значимость данного перевода, систематического исследования его структуры, переводческих стратегий и степени соответствия оригиналу до настоящего времени не предпринималось. Предыдущие исследования ограничивались его краткими упоминаниями в работах по армянской книжной культуре XVIII в., не затрагивая ни сравни-

[1] Транслитерация армянских слов дается по: Library of Congress Armenian Romanization Table (URL: https://www.loc.gov/catdir/cpso/romanization/armenian.pdf).

тельного анализа текста, ни более общих вопросов рецепции испанской ренессансной моралистики в армянской среде.

Настоящее исследование направлено на восполнение указанного пробела.

Целью работы является анализ точности армянского перевода «Золотой книги» Антонио де Гевары (1738), выявление ключевых переводческих стратегий и определение степени точности интерпретации оригинала, включая использование буквальных, калькирующих и адаптирующих решений.

В задачи исследования входит следующее:

1) определение жанровой специфики оригинального текста и ее отражения в переводе;

2) анализ особенностей латинизированного грабара как переводческого инструмента;

3) сопоставление структурных, морфологических и синтаксических элементов двух текстов;

4) выявление случаев культурной адаптации, интерпретации или отклонения;

5) оценка концептуального соответствия перевода идеологической и риторической модели Гевары.

В работе впервые предлагается комплексное сопоставительное исследование оригинала и армянского перевода с учетом особенностей ранней переводческой практики Нового времени, риторики и специфики армянской книжной традиции XVIII в. Полученные результаты позволяют уточнить место и роль данного перевода в истории армяно-европейских литературных контактов, а также оценить вклад Габриэла Амазаспяна в формирование идеологии светского просвещения в армянской диаспоре.

* * *

Антонио де Гевара (ок. 1480–1545) принадлежит к числу ключевых представителей испанского придворного гуманизма первой половины XVI в. Его литературная деятельность формировалась в условиях становления имперской идеологии двора Карла V, когда одновременно развивались традиции христианского морализма, ренессансной риторики и политической философии, ориентированной на античный образец «философа на троне». Гевара, будучи придворным проповедником (predicador real), придворным историографом (cronista) и воспитателем молодых инфантов, оказался в центре интеллектуальных процессов, определявших облик раннего испанского гуманизма.

Как отмечено в [Avalle-Arce 1962: 97–101, 128–132], Гевара в своих трудах ориентировался на практический аспект гуманистического знания, стремясь адаптировать античные модели поведения к реалиям имперской государственности XVI в. Его произведения, в особенности «Золотая

776

ԳԻՐՔ ՈՍԿԵԴԻՆ,
ԵՒ ԹՈՒՂԹՔ,
ՔԱՂՑՐԱԼՈՒՐՔ։

Յորս ընթերնուցանին վարք արարմունք և բարքն իմաստագունեղ փիլիսոփային և ճարտասանին Մարկոսի Աւրելիոսի Կայսեր։

Նորագիւտ արքադրեցեալ, և ուղղեցեալ։

Յաւելուն այսմիկ նորագիւտ ցանկք առնոյն ընթերցանելոյ, և բարեաց առաջնորդական ոգոյ ոտք ի սմա պատուանելին։

Թարգմանեցեալ ի Սպանիականէ ի Տայկական բառգրառ ի նախանձայուղ, և ջանասէր պարոն Գաբրիէլէ Համազասպեան Եւդոկացւոյ, ի յօգուտ, և ի զուարթ հոգւոյն Տայոց։

Աչխատութիւք և գոյիւք նոյն Պարոն Գաբրիէլ վարդոյ Պարոն Ալբատակէսին ի վառա Մեծաքաղաքն Աղ։

Ի Հայրապետութիւն Տեառն Աբրահամու առնոյ Հայոց Կաթուղիկոսի։

Տպեցեալ ելլ Յամի Տ՚Ա. 1738. փետրուարի, 15
Իսկ ի Թուին Հայոց 1187.

ՎԱ ՔՋ ՔՋ

ՎԻՆԻՆԻՏԻԿ։

Ի տպարանի Աստուածոսի Պօղիքեան։
Հրամանաւ Մեծաւորաց։

Титульная страница издания [Hamazaspean 1738]. Армянский гражданский шрифт, декоративная заставка; владельческие пометы и библиотечные штампы.
Источник: Национальная Академия наук Республики Армения. Цифровая библиотека (Greenstone).
URL: http://greenstone.flib.sci.am/gsdl/collect/armenian/Books/girq_voskexen/book

Title page of [Hamazaspean 1738]. Armenian civil script with decorative headpiece; ownership inscriptions and library stamps.
Source: National Academy of Sciences of the Republic of Armenia. Digital library (Greenstone).
http://greenstone.flib.sci.am/gsdl/collect/armenian/Books/girq_voskexen/book

книга» (1528) и последующее «Часы государей» (Reloj de príncipes, 1529), представляют собой характерный для испанской традиции синтез моральной философии, педагогики и политической риторики. Эти тексты были адресованы прежде всего юным членам королевской семьи, будущим властителям расширяющейся империи Габсбургов, и должны были служить своего рода «зерцалом государя», предлагая модели поведения, основанные на стоическом аскетизме, умеренности, справедливости и христианской добродетели.

Биография Антонио де Гевары наглядно демонстрирует, что его литературная деятельность была тесно связана со службой при императорском дворе и подчинялась актуальным идеологическим и политико-дискурсивным задачам испанской монархии первой половины XVI в. С одной стороны, он был обязан создавать тексты, формирующие идеологическое пространство империи, а с другой — обладал необходимой свободой для литературного эксперимента, характерного для жанрового синкретизма эпохи Возрождения. Его интерес к Марку Аврелию как к идеалу мудрого монарха сформировал концептуальный замысел «Золотой книги», где античный персонаж представлен одновременно как философ-стоик и правитель, воплощающий релевантный политическим задачам эпохи Карла V нравственный эталон. Подобная интерпретация не опиралась на реальные античные источники, а отражала стремление автора соединить античную мораль с ренессансной придворной этикой.

Критический анализ творчества Гевары, развивавшийся начиная со второй половины XVI в., выявил в его произведениях элементы фикции и псевдоисторизма. Как писал А. Редондо, современники, включая Хуана Луиса Вивеса, указывали на отсутствие достоверных античных документов, которым, по утверждению Гевары, он якобы следовал. Вивес, а также придворные историки Окампо и Пескадо обвиняли его в создании «ложных источников» (fuentes fingidas) [Redondo 1976: 112–118], что свидетельствует о раннем осознании литературной природы его текстов. Позднейшая историография [Blanco 1998: 475–502] трактует произведения Гевары как форму «моральной фикции» (ficción moral), в которой риторическая убедительность важнее исторической точности.

Широкая популярность «Золотой книги» в XVI в. объясняется именно этой двойственной природой: текст, не претендующий на строгую историческую точность, обладал высокой педагогической ценностью и соответствовал ожиданиям читателей эпохи Ренессанса, которые стремились к нравственно-назидательному чтению, сочетающему античную мудрость и христианскую этику. Известно, что между 1528 и 1600 гг. «Золотая книга» и ее переработанный вариант «Часы государей» выдержали несколько десятков изданий в Испании, Италии, Франции и Нидерландах, став одними из самых распространенных книг испанского происхождения в Европе.

Именно благодаря этой популярности и дидактической ориентации произведение Гевары оказалось привлекательным для армянской интеллигенции XVIII в., стремившейся интегрировать европейские моральные и философские образцы в формирующуюся светскую армянскую литературу.

Одним из наиболее дискуссионных аспектов «Золотой книги» является ее псевдоисторическая природа. Гевара заявлял, что опирался на неизвестные античные рукописи, найденные якобы в библиотеке монастыря Монсеррат, однако уже его современники подвергли это утверждение

сомнению. Но несмотря на то что Гевара воспринимался как писатель, который работал в русле ficción histórica, т. е. художественной реконструкции, основанной на риторических, а не документальных критериях, А. Редондо отмечает, что гуманизм предполагает освоение и надлежащее использование античных знаний с целью постижения подлинных Благих Наук, неотделимых от достоинства человека (цит. по [Castro Díaz 1980: 45–46]), таким образом выражая свое согласие с «методами» придворного проповедника императора Карла V.

Важную роль в общей композиции «Золотой книги» играет эпистолярная часть — 18 (в издании Амазаспяна — 17) писем, якобы написанных Марком Аврелием к различным адресатам. Эти письма представляют собой самостоятельные риторические миниатюры, объединенные общей темой нравственного самосовершенствования и управления государством. В традиции Возрождения письмо рассматривалось как форма дидактического диалога, и созданные Геварой фиктивные письма стали средством для изложения этических наставлений.

Для переводчика это означает необходимость учитывать не только буквальный смысл текста, но и его риторическую функцию. В армянском переводе Амазаспяна эпистолярная часть подвергается дополнительной структурной переработке: порядок писем нарушен, одно письмо отсутствует, а заголовки адаптированы. Это свидетельствует о том, что переводчик воспринимал эпистолярные фрагменты не как строгую историческую последовательность, а как нравственные эссе, допускающие реорганизацию материала без ущерба для их риторической эффективности и нравоучительной функции.

Перевод «Золотой книги» на армянский язык следует рассматривать не как изолированное явление, а как часть крупного и многоуровневого культурного процесса, связанного с развитием армянского Просвещения и формированием новой светской книжной традиции в XVIII столетии; как результат осознанного обращения к западноевропейскому гуманистическому наследию, адаптированному к интеллектуальным потребностям армянской диаспоры в Персии и Османской империи. В этот период армянская диаспора, находясь в плотном взаимодействии с интеллектуальными центрами Европы и Ближнего Востока, вырабатывала новые формы книжности, что привело к возникновению особого типа языка и литературного стиля, известного как латинизированный грабар [Hambardzumyan 2010: 4–6]. Этот язык стал одним из ключевых инструментов культурной трансмиссии, обеспечивая возможность перевода западноевропейских текстов, в том числе и произведений ренессансной моралистики.

В XVIII в. армянские общины Персии (Новой Джульфы), Османской империи и Венеции играли центральную роль в формировании культурных и интеллектуальных инициатив, направленных на модернизацию армянского общества. Армянские купцы, обладавшие доступом к раз-

личным торговым и образовательным центрам Европы, становились проводниками новых идей и литературных образцов. Именно в этой среде сформировалась традиция перевода западноевропейских произведений на армянский язык, что способствовало расширению тематического спектра армянской литературы, включившей философские, педагогические и исторические тексты.

Особую роль в процессе культурной трансмиссии сыграли армянские католические образовательные центры в Риме и Венеции, действовавшие под руководством Священной конгрегации пропаганды веры (Sacra Congregatio de Propaganda Fide). Их выпускники ориентировались на европейскую схоластическую традицию и активно участвовали в переводческой деятельности, привнося в армянскую книжность элементы латинской риторики, терминологии и синтаксиса. Именно в этой интеллектуальной атмосфере перевод Габриэла Амазаспяна получает свое естественное место как часть широкой программы интеллектуального обновления армянской диаспоры.

Габриэл Амазаспян (Գաբրիել Համազասպեան, примерно начало XVIII в. — после 1738) — характерный представитель армянской купеческой элиты раннего Нового времени, сочетавшей торговую деятельность, международную мобильность и глубокий интерес к европейской книжной культуре. Биографические сведения о нем ограниченны; основным источником служит предисловие к его собственному переводу «Золотой книги и сладкозвучных писем», а также фрагментарные упоминания в исследованиях армянской диаспоры XVIII в. [Арамян 2016: 217–224; Aslanian 2011: 43]. Несмотря на скудность данных, контекст его жизни позволяет реконструировать интеллектуальный профиль переводчика-просветителя и определить его место в истории армянского Просвещения.

Амазаспян происходил из армянского купеческого рода, вероятнее всего связанного с торговыми центрами Восточной Армении и Персии. Армянские купцы этого периода играли ключевую роль в интеграции региональных экономик и поддерживали активные коммерческие связи с Европой, Россией, Персией, Османской империей, Индией и итальянскими городами. Их деятельность сопровождалась постоянными контактами с европейскими культурными центрами, что способствовало распространению книг, идей и образовательных практик.

Коммерческая мобильность армянских купцов создавала условия для учреждения школ, типографий и переводческих инициатив. Как показано в [Bayburtyan 2004: 148–154, 201; Bakhchinyan 2017: 23–45], в армянской диаспоре постепенно складывался особый тип образованного купца, объединявшего практическую предпринимательскую деятельность с интеллектуальными устремлениями. Амазаспян как переводчик полностью соответствует этой характеристике.

В предисловии к переводу Амазаспян указывает, что получил образование в католическом монастыре, где овладел испанским языком и по-

знакомился с произведениями западноевропейской книжной традиции. Эта деталь представляется исключительно важной, поскольку владение испанским языком среди армян XVIII в. было крайне редким, а доступ к испанской литературе был ограничен. Контакт с испанской книжной культурой был возможен лишь через международные католические образовательные центры, прежде всего через римские и венецианские школы Конгрегации пропаганды веры. Это обстоятельство в значительной степени объясняет выбор «Золотой книги» для перевода: произведение казалось чрезвычайно актуальным для задач просветительского реформирования армянской общины.

По свидетельству самого переводчика, он впервые познакомился с текстом Гевары случайно, обнаружив фрагменты неизвестной ему книги, которые произвели столь сильное впечатление, что он приложил значительные усилия, чтобы найти оригинал [Hamazaspean 1738: 2–3]. В конечном итоге он обнаружил экземпляр «Золотой книги» во Флоренции, в собрании Козимо Медичи.

По его словам, книга открыла ему «мудрость», необходимую для формирования нравственного сознания современников. Эта формулировка имеет принципиальное значение: Амазаспян рассматривает перевод не как филологическую задачу, а как просветительскую миссию, ориентированную на воспитание «просвещенного поколения» в условиях национального подъема XVIII в. Выбор им текста обусловлен не только личными предпочтениями, но и идеологическими потребностями армянской диаспоры, переживавшей период активного культурного самоопределения.

Предисловие Амазаспяна позволяет реконструировать его переводческую позицию. Он подчеркивает два принципиальных момента.

1. Стремление к точности без буквальности. Он пишет: «Книга переведена не дословно, но каждое сильное слово передано словом такой же мощи» [Hamazaspean 1738: 9–10]. Эта формулировка отражает понимание перевода как семантической и риторической эквивалентности, сочетающей точность содержания с адаптацией формы.

2. Идеологическая функция перевода. Переводчик ясно заявляет, что целью его труда было распространение среди армян «книги мудрости», необходимой для нравственного совершенствования народа. Это подчеркивает связь перевода с армянским Просвещением и формированием нового светского мировоззрения.

Амазаспян следует стратегии «функциональной эквивалентности», сочетающей буквальность на уровне синтаксиса и риторическую адаптацию на уровне дидактических структур.

Сравнение композиции «Золотой книги» Антонио де Гевары с армянским переводом Габриэла Амазаспяна демонстрирует, что переводчик стремился максимально сохранить структурную модель оригинала, однако допускает ряд отклонений, связанных прежде всего с особенностями

армянской книжной традиции XVIII в. и риторическими задачами перевода. Рассмотрим внешнюю и внутреннюю организацию двух текстов, фиксируя совпадения и различия, важные для общего понимания переводческого подхода Амазаспяна.

Оригинальное произведение Гевары включает следующие части: 1) Пролог (Prólogo) — введение, где автор определяет нравственную и политическую цель книги; 2) Первая книга (Libro I) — 48 глав, посвященных образу жизни, добродетелям и правлению Марка Аврелия; 3) Вторая книга (Libro II) — цикл из 19 писем, приписываемых Марку Аврелию и его окружению (эпистолярная часть).

Армянский перевод Амазаспяна состоит из следующих частей: 1) предисловие переводчика (вместо авторского пролога Гевары); 2) Первая книга (полностью соответствует 48 главам оригинала); 3) Вторая книга (включает 18 писем, одно письмо (Carta XIX) отсутствует); 4) предметный указатель (в оригинале отсутствует); 5) оглавление, специально составленное для издания 1738 г.). При этом, во-первых, заголовки глав в большинстве случаев сохраняют структуру оригинала; во-вторых, наблюдаются отдельные лексические адаптации, связанные с особенностями грабара; в-третьих, порядок писем во Второй книге существенно изменен.

Перестановка писем является наиболее заметным структурным отличием. Первое письмо оригинала — «Письмо I. Направленное императором Марком Катулу Цензорину...» (Carta I. Embiada por Marco Emperador a Catulo Censorino...) — в армянском переводе помещено под номером 8. Аналогично, второе письмо (Carta II) в армянской версии становится седьмым. При этом содержательная сторона писем не изменяется: смысл, риторика и структура фраз в целом соответствуют оригиналу. В армянском переводе отсутствует «Письмо XIX. Послание императора Марка Пирамону» (Carta XIX. Embiada por Marco Emperador a Pyramón...). Однако в любом случае отсутствие одного письма не нарушает целостности моральной структуры книги и не влияет на общую риторическую концепцию.

Одним из наиболее характерных отличий является включение оригинального предметного указателя [Hamazaspean 1738: 455–459], состоящего из десятков тематических рубрик на грабаре, среди которых «Мир полон зависти» (Լի է աշխարհ նախանձով), «Польза чтения книг» (Օգուտ ընթերցանութեան գրոց), «О друзьях» (Յաղագս բարեկամաց) и др. Этот указатель, отсутствующий в испанском оригинале, соответствует традиции армянских печатных книг XVIII в. и выполняет функцию дидактического инструмента, позволяющего читателю находить моральные темы, а не только сюжетные элементы. Таким образом, Амазаспян адаптирует текст к чтению в рамках армянской морально-дидактической традиции, где предметный указатель выступает самостоятельным жанром.

При сравнении объема и распределения материала произведения мы получаем следующие совпадения:

1) общий объем текста в первой книге почти идентичен;

2) частотность ключевых моральных тем сохраняется;

3) эпизоды биографии Марка Аврелия переданы точно и подробно; — и отличия:

1) изменения заголовков, отражающие армянскую традицию номинации;

2) адаптация собственных имен (см. далее);

3) структурная перестановка писем;

4) отсутствие одного письма;

5) добавление указателя;

6) редакторские уточнения в некоторых главах.

Эти отличия не свидетельствуют о художественной переработке, а скорее отражают редакторские нормы армянских типографий, дидактические задачи армянской книжности и стремление переводчика облегчить тематическое восприятие текста для армянской аудитории.

Лингвистическая организация армянского перевода «Золотой книги» демонстрирует высокую степень адаптации испанской языковой модели к нормам латинизированного грабара. Языковая стратегия Габриэла Амазаспяна сочетает буквальную передачу смысловых и риторических элементов с использованием морфологических и синтаксических средств, обеспечивающих максимально близкое соответствие формам выражения оригинала. Анализ текста показывает, что переводчик сознательно стремился воспроизвести языковые и дискурсивные особенности источника, применяя как традиционные армянские средства, так и элементы, заимствованные из латинско-итальянской письменной культуры.

Согласно исследованиям В. Амбардзумяна [Hambardzumyan 2010: 150–152], в переводе Габриэла Амазаспяна можно выделить следующие искусственные грамматические формы, характерные для латинизирующего армянского.

1. Превосходная степень прилагательных с суффиксом *-egh*: *chshmartagunegh* ‘правдивейший’ [Hamazaspean 1738: 2], в то время как древнеармянский суффикс *-goyn*, который в классическом языке образовывал и сравнительную, и превосходную степень (различимые в контексте), был оставлен только для сравнительной степени.

2. Глагольная форма, сочетающая суффикс сослагательного наклонения *-its‘* с окончанием прошедшего несовершенного: *units‘ēin* ‘имели бы’, *srits‘ēin* ‘заостряли бы’, *katarits‘ēin* ‘совершали бы’ [Hamazaspean 1738: 3, 14, 21]. В латинизирующих переводах эта искусственная форма передавала оптативное значение, ею переводились выражения типа *utinam amarem* («ах, если бы я любил!»). Напомним, что в классическом армянском глагол не имеет специальных форм оптатива [Мурадян 2025: 230], в то время как в испанском языке форма оптатива ярко выражена.

3. Так как в грабаре причастие прошедшего времени имело одну форму и могло иметь активное или пассивное значение, латинофилы, исполь-

Переплет издания [Hamazaspean 1738]: кожаный переплет с орнаментальным тиснением. Источник: Национальная Академия наук Республики Армения. Цифровая библиотека (Greenstone).
URL: http://greenstone.flib.sci.am/gsdl/collect/armenian/Books/girq_voskexen/book

Binding of [Hamazaspean 1738]: leather binding with ornamental tooling, showing traces of prolonged use.
Source: National Academy of Sciences of the Republic of Armenia. Digital library (Greenstone).
http://greenstone.flib.sci.am/gsdl/collect/armenian/Books/girq_voskexen/book

зовав возможности классического языка, выделили суффикс *-its‘eal* для пассивного причастия, а суффикс *-ets‘eal* — для передачи активного причастия прошедшего времени, либо, как в нашем случае, широко использовали искусственный суффикс *-ets‘eal* как в активном, так и в пассивном значении: *apakanets‘eal* ‘испорченные’, *zhoghovets‘ealk‘ bazum mardikk‘ i gagat‘ leaṛn Olimp‘iu*... («множество людей, собравшись на вершине горы Олимп...») [Hamazaspean 1738: 15, 27].

4. При согласовании прилагательных с существительными переводчик буквально следует оригиналу. В классическом грабаре с существительными согласуется только постпозитивное прилагательное, тогда как в испанском языке согласуется как препозитивное, так и постпозитивное прилагательное. Переводчик же приводит именно испанскую модель со-

гласования: *keghtsavorets‘ealk‘ imastunk‘ iwreants‘* («их лицемерные мудрецы») [Hamazaspean 1738: 31].

5. Армянское слово *keank‘* ‘жизнь’ не имеет единственного числа. Но в переводе оно, как и в оригинале, всегда стоит в единственном: *kean*.

Римские имена на *-us* в переводе часто имеют грецизированное окончание *-os* (*Markos Aurelios*, *Antonios*, *Fulvios*, *Gayos Yulos*, *Trainaos*, *Brutos*) — такова армянская традиция, уходящая вглубь веков [Muradyan 2024: 215]. Однако некоторые имеют испанское обличье: *Anio Vero*, *Sesto* (Sextus?), *Marko Vaṛon*, *Jeorjenito*, *Jeminio Komoto*, *Numa Pompilio*, *Paulo Emilio*, *Verosimo* [Hamazaspean 1738: 2, 4] и т. д. Встречаются также смешанные случаи: *Julios Kapitolino*, *Junios Rustiko*, *Ulpios Marino* [Ibid.: 6, 10] или вообще имена без окончаний: *Markanton* [Ibid.: 17].

Хотя Амазаспян переводил с испанского, видимо, в среде латинофилов было распространено итальянское произношение латыни, так что он пишет: *Montech‘elio* (monte Celio), *Ch‘ensor* (censor), *lach‘edemonios* (lacedemonios), *Ch‘ich‘eron* (Cicerón), *Jeminos* (Geminius), *Ch‘ipion* (Scipiones), *Ch‘inna* (Cina). Напомню также, что «Золотая книга» вышла в Венеции, где печаталось много армянских книг, в том числе издания латинофильского литературного течения. Не исключено, что на месте кто-то ее отредактировал.

Кроме того, встречаются слова, в которых передано испанское [ts]: *Vespats‘ianos*, *Domits‘ianos*, ср. *Vespaciano*, *Domiciano*.

Мы провели сравнительный анализ соответствующих фрагментов VI главы «О преподавателях, которых император Марк пригласил для воспитания своих сыновей», попытавшись найти сходства и отличия в риторических приемах, лексические кальки, наличие или отсутствие морфологических синтаксических и стилистических соответствий, культурной адаптации.

Յաղագս վար[դա]պետաց, զորս էառ Մարկոս Կայսր առ ի զարքա[յա]ցուցանել զորդին իւր

Թէպէտ զբաղեալ էր սիրտն ծերունւոյն վասն մահուանն որդւոյն, սակայն ոչ էր այնքան զբաղեալ ցաւօք, որ մոռանայցէր զզուշութեամբ և բազում հոքսունակութեամբ զարգացուցանել զանդրանիկ որդին բարւոք, որ թագաւորելոց էր: Իրաւի այսպիսիք են որդիք արքայից ի չափ հասակի երիտարարդութեան, որպէս իցեն մնուցեալք ի դեռահասակ երեխայութեան: Ուրեմն ճանաչելով հայրն զապականեցեալ յենումն կերպն և բարքն տղային, զի ոչ համապատասխանէր ի բարի կառավարութեանն կայսերականի, հրամայեաց կայսր բարի, յամենայն գաւառաց Իտալիու կոչել առաւել գիտունս ի գիրս և առաւել անուանիս ի համբաւս, և առաւել առաքինիս ի յառնելիս... [Hamazaspean 1738: 27].

Хотя сердце старика и было занято смертью сына, однако он не настолько отдавался скорби, чтобы забыть о хорошем развитии, с попечением и заботой, старшего сына, предназначенного к царствованию. Действительно, сыновья царей в молодые годы таковы, как бывают воспитаны в незрелом детстве. Итак, поскольку отец знал испорченные наклонности и нрав отрока, ибо он

не соответствовал доброму императорскому правлению, добрый император повелел созвать из всех областей Италии [людей], наиболее сведущих в вопросах литературы, и наиболее именитых славой, и наиболее благочестивых в делах...[2]

De los ayos que tomava Marco Emperador para criar sus hijos, y para esto mandó llamar todos los sabios de Italia

Aunque estava occupado el coraçón del viejo en la muerte del infante, no por eso tenía remontado el juizio para hazer criar muy bien al príncipe heredero. Por cierto, tales son los príncipes en la edad de hombres, quales fueron criados en la tierna edad de niños. Pues cognosciendo el padre que las corruptas inclinaçiones del moço no avían de corresponder a la buena gubernaçión del Imperio, mandó el buen Emperador en toda Italia llamar los más sabios en letras, los más famosos en fama y los más virtuosos de hecho [Guevara 1528].

Результаты сопоставления отражены в табл. 1.

Таблица 1 / Table 1

Староиспанский	**Древнеармянский**	**Комментарий (прием / способ перевода)**
Aunque estava occupado el coraçón del viejo en la muerte del infante	թէպէտ զբաղեալ էր սիրտն ծերունւոյն վասն մահուանն որդւոյն	Буквальный перевод: сохранены структура, метафора и образы.
no por eso tenía remontado el juicio	սակայն ոչ էր այնքան զբաղեալ ցաւօք	Смысловое замещение: рациональный образ «рассудок не помутился» передан через эмоцию: «не настолько отдавался скорби».
para hazer criar muy bien al príncipe heredero	զգուշութեամբ և բազում հոքսունակութեամբ զարգացուցանել զանդրանիկ որդին բարւոք	Перевод по смыслу с заменой конкретного термина: *príncipe heredero* → զանդրանիկ որդին ‘первенец’.
tales son los príncipes en la edad de hombres, quales fueron criados en la tierna edad de niños	իրաւի այնպիսիք են որդիք արքայից ի չափ հասակի երիտասարդութեան	Сокращение конструкции при сохранении логики рассуждения и смысловой целостности.

[2] Здесь и далее перевод мой.

Продолжение таблицы

Староиспанский	**Древнеармянский**	**Комментарий (прием / способ перевода)**
cognosciendo el padre que las corruptas inclinaciones del moço	ճանաչելով հայրն զապականեցեալ յենումն կերպն և բարքն տղային	Полностью совпадают грамматическая структура и метафорическая модель нравственной испорченности как «разложения / порчи», реализованная в испанском оригинале (*corruptas inclinaciones del moço*) и точно воспроизведенная в армянском переводе (ապականեալ ‹...› կերպն և բարքն).
no avían de corresponder a la buena gubernaçión del Imperio	զի ոչ համապատասխանէր ի բարի կառավարութեանն կայսերականի	Полная калька, включая термин «управление» (կառավարութիւն).
mandó el buen Emperador en toda Italia llamar los más sabios en letras, los más famosos en fama y los más virtuosos de hecho	հրամայեաց կայսր բարի, ի յամենայն գաւառաց Իտալիու կոչել առաւել գիտունս ի գիրս և առաւել անունականս ի համբաւս, և առաւել առաքինիս ի յառնելիս	Перевод точно воспроизводит классическую риторическую фигуру т р и к о л о н а (tricolon crescens) с лексико-синтаксическим параллелизмом и семантическим нарастанием («ученость — слава — добродетель»), что свидетельствует о сознательном сохранении риторической модели оригинала.

Также следует отметить, что в некоторых случаях переводчик не переводит слово, а транслитерирует его. Так, в 11-м письме[3], которое соответствует 12-му письму армянского перевода[4], есть такое предложение:

[3] «Письмо XI, написанное Марком-императором Ламберто, губернатору острова Геллеспонта, когда он изгнал мошенников из Италии» (Carta XI. Embiada por Marco Emperador a Lamberto, su governador en la isla de Hellesponto, quando desterró a los truhanes de Italia).

[4] Առ Լամբրէթոս կառավարիչ, և նախարարն կղզւոյն Հէլէսպօնտոսի, յորժամ աքսորեաց զկատակարկուսն ի Հռոմայ.

> En la çiudad de Orbita, ‹...› verás el sepulchro del famoso armeno, orador desterrado por Sylla [Guevara 1528].
>
> ...առ ի տեսանել զգերեզմանսդ այդոքիկ, ի քաղաքին Օռբիթայ ի մէջ ‹...› տեսցես զտապանն հռրակաւոր Արմէնու ատենաբանին աքսորեցելոյն ի Սիլլաէ [Hamazaspean 1738: 385].
>
> В городе Орбита ‹...› ты увидишь могилу знаменитого армянина, оратора, изгнанного Суллой.

Тут переводчик не использует армянское слово *hay* ‘армянин’, а транслитерирует испанское *armeno*.

В 46-й главе[5], когда автор говорит о войне 94 г. до Рождества Христова, упоминается Армения:

> Յամի հիմնադրութեանն Հռոմայ 659 և յամի Օլիմպիադէ 177 երթալով Լուկուլլոս Պատրիցիոս մեծագոյն բարեկամն Սիլլայի ի պատերազմ Միտրիդատու, հանդիպեալ ի Տիգրանակերտ քաղաքն քաղդէացւոց, էգիտ անդ զարձանագիր մի, գրեցեալ ի վերայ պղնձի ի դուռն արքայի, յորում գրեցեալք էին, զորս ասէին, թե իցէին քանդակեալք անդ ի վարպետէն Աղեքսանդրու մեծին... [Hamazaspean 1738: 251].
>
> En el año de la fundaçión de Roma de DCLIX, en la olimpiada CLXXVII, yendo Lúculo Patriçio, el gran amigo de Sylla, a la guerra de Mithrídates, acontesçió que en Tigrano, çiudad de los caldeos, halló una lámina de cobre a la puerta del Rey, en la qual estavan unas letras, las quales dezían allí aver esculpido el maestro de Alexandro Magno [Guevara 1528].
>
> В 659 году после основания Рима, в год 177-й Олимпиады, когда патриций Лукулл, великий друг Суллы, отправлялся в войну против Митридата, случилось так, что в Тигране, городе халдеев, он нашел у двери царя медную пластину, на которой были написаны слова, принадлежащие учителю Александра Великого (т. е. Аристотелю. — *А. Х*).

В испанском оригинале город назван «Тигран», в армянском переводе — «Тигранакерт» — название столицы Тиграна Великого.

Сопоставление отдельных фрагментов испанского оригинала и армянского перевода позволяет оценить степень точности, характер эквивалентности и переводческие решения Амазаспяна. Анализ показывает, что переводчик отдает предпочтение функциональной буквальности, стре-

[5] «Глава XLVI. О других более частных советах, которые император дал своему сыну Коммоду. Особо предостерегает его искать советов и не быть надоедливым в ведении дел, а также о том, что с этим связано» (Capítulo XLVI. De otros más particulares consejos que dio el Emperador a su hijo Cómmodo. Especial le avisa que se allegue a consejo y que no sea pesado en el negoçiar, y lo que trae cabe sí).

мясь к максимально точной передаче формально-смысловой структуры текста. Ниже представлены еще три показательных примера.

Фрагмент 1. Биографико-доксографический эпизод «О многообразии наук, усвоенных императором Марком Аврелием, и о письме, адресованном его другу Полиону» (Libro I. Cap. 3: De las muchas sçiençias que aprendió Marco Aurelio Emperador, y de una carta que escrivió a un amigo suyo llamado Polión).

> Preguntado Xenophonte philósopho de dos cosas quál eligirían: ser simple y sublimado o ser sabio y abatido, respondió: «Yo tengo muy gran compassión al loco sublimado, y tengo muy gran embidia al sabio abatido, porque el sabio, sólo que le den el pie, subirá para no caer, y el loco, sólo que le dé un baibén la fortuna, caerá para no se levantar» [Guevara 1528].

> Հարցեալ եղև Սէնօֆօնթէս փիլիսոփայէն, թէ ի մէջ երկուց իրաց զո՞րն իցէր ընտրելոց.այսինքն. լինիլ անմիտ վերհամբարձեալ, և բարձրացեալ, կամ լինիլ խելացի անկեալ, և ցածացեալ: Իսկ նա պատասխանեալ ասաց այսպէս. ես ունիմ զնեծագոյն ցաւակցութի վասն տգիտին վերացելոյ, և բարձրացելոյն. և ունիմ յոյժ զնեծագոյն նախանձ առ իմաստունն անկեալ, և ընկճեցեալ: Քանզի իմաստունն միայն թե հարցի ոտիւք վեր ելանէ առ ի ոչ անկանիլ: Իսկ տգէտն միայն թէ փոքր ինչ զգայցէ զփոփոխումն բախտին անկանի առ ի ոչ կանգնելոյ երբէք [Hamazaspean 1738: 12–13].

> Философа Ксенофонта спросили, какую из двух вещей следовало бы предпочесть, а именно: быть неразумным, но возвысившимся и вознесенным, или быть разумным, но униженным и сломленным. Он же, отвечая, сказал так: «Я испытываю величайшее сострадание к невежде, возвысившемуся и вознесенному, и испытываю крайнюю, величайшую зависть к мудрому, униженному и подавленному». Ибо мудрый, стоит лишь ему подать опору для ног, взойдет вверх, дабы не пасть, а невежда, стоит лишь малейшему колебанию судьбы коснуться его, падет так, что уже никогда не сможет подняться.

Рассматриваемый биографико-доксографический фрагмент реализует каноническую композиционную модель exemplum, четко прослеживаемую как в испанском тексте, так и в армянском переводе. Фрагмент открывается формулой вопрошания философа (*Preguntado Xenophonte philósopho...* / Հարցեալ եղև Սէնօֆօնթէս փիլիսոփայէն...), которая вводит фигуру античного автора как носителя знания. Далее следует постановка бинарной альтернативы: противопоставление «быть неразумным, но возвышенным» и «быть разумным, но униженным» (*ser simple y sublimado* ‹...› *ser sabio y abatido* / լինիլ անմիտ վերհամբարձեալ ‹...› կամ լինիլ խելացի անկեալ...). Ответ философа вводится стандартной апофтегматической формулой, характерной для доксографических и моралистических тек-

стов античности и раннего Нового времени, которая маркирует переход от повествовательной рамки к авторитетному изречению (*respondió* / պատասխանեալ ասաց), после чего разворачивается оценочное суждение, выстроенное на симметричном сопоставлении двух полюсов альтернативы, что находит прямое выражение в параллельной конструкции прямой речи философа: «Yo tengo muy gran compassión al loco sublimado, y tengo muy gran embidia al sabio abatido» / ես ունիմ զնեձագոյն ցաւակցութի վասն տգիտին վերացելոյ ‹...› և ունիմ յոյժ զնեձագոյն նախանձ առ իմաստունն անկեալ...»

Аргументация получает причинно-следственное обоснование, маркированное союзами *porque* / քանզի, и опирается на минимальное внешнее условие, достаточное для спасения мудрого, — «подать опору для ног» (*le den el pie* / հարցի ոտիւք[6]). Завершается exemplum финальной антитезой, в которой устойчивость мудрого противопоставляется полной неустойчивости невежды, падающего при малейшей «перемене судьбы» (*baibén la fortuna* / փոփոխումն բախտին), причем армянский текст эксплицитно усиливает мотив необратимости через добавление слова երբէք ‘никогда’. Тем самым совпадение всех композиционных маркеров exemplum в обоих языках свидетельствует о сознательном сохранении доксографической модели при переводе, тогда как риторические усиления армянской версии не нарушают исходную структуру, а подчеркивают ее дидактическую направленность.

Фрагмент 2. «Дидактическое рассуждение о пороках, от которых должны отстранить принцев их наставники, и о том, как хорошие родители должны воспитывать своих детей» (Libro I. Cap. 9. P. 18: De los viçios que han de apartar a los príncipes sus ayos, y cómo los buenos padres han de criar a sus hijos).

> Mirad, amigos, bien, y no se hos olvide que oy se fía de vosotros la honra de mí, que soy su padre; y el estado de Cómmodo, que es mi hijo; y la gloria de Roma, que es mi naturaleza; y el assosiego del pueblo, que es mi súbdito; y la governación de Italia, que es vuestra patria; y sobre todo la paz y tranquilidad de nuestra república [Guevara 1528].
>
> Հայեցարուք բարեկամք բարիք, և մի մոռանայք, զի այսօր հաւատամ ձեզ զպատիւն եմ, որ եմ հայր նորա, և զգուսումն Կօմոդոսի

[6] Выражение հարցի ոտիւք формально допускает буквальное прочтение («получит удар ногой»), однако в данном контексте функционирует как метафорическая калька испанского идиоматического оборота *dar el pie* ‘подать опору’, ‘создать точку опоры’. В армянском переводе телесная образность оригинала сохраняется, но семантически переосмысливается в нравственно-аллегорическом ключе: «нога» выступает не как орудие физического воздействия, а как символ минимального условия или импульса, достаточного для восхождения мудрого и предотвращения падения. Такое прочтение обусловлено как логикой антитетического построения exemplum, так и параллелизмом с образом «падения» невежды при малейшем колебании судьбы.

> որդոյն իմոյ, նաև զփառքն Հռոմայ, որ է բնական հայրենին իմ, զպատիւն Իտալիու, և զհանգիստն խաղաղութեան Հռոմէացոց, որք են հպատակ ինձ զկառավարութիւնն Իտալիու, որ է հայրենին ձեր, ի վեր քան զամենայն զխաղաղութիւն և զանդորրութիւնն ժողովրդեան մերոյ [Hamazaspean 1738: 42].

> Смотрите, друзья, внимательно и не забывайте: сегодня вам вверяются моя отцовская честь, образование моего сына Коммода, а также слава Рима как моей родины, спокойствие народа как моих подданных, управление Италией как вашей отчизной и, превыше всего остального, — мир и спокойствие нашего государства.

В испанском оригинале выделяются следующие стилистические особенности:

1) императив + обращение: *Mirad, amigos, bien* — характерный для Гевары риторический вызов (captatio benevolentiae);

2) анафорические параллели — повторение структур: *que soy su padre*, *que es mi hijo*, *que es mi naturaleza*, *que es mi súbdito*, *que es vuestra patria*; Гевара часто строит такие цепочки ради риторической торжественности;

3) градация от частного → к государственному → к высшему благу: отец → сын → Рим → народ → Италия → государство;

4) политико-моралистический тон, что характерно для жанра speculum principis.

В армянском тексте (фрагмент Հայեցարուք բարեկամք բարիք, և մի մոռանայք, զի այսօր հաւատամ ձեզ...) Амазаспян переводит почти дословно, но использует приемы латинизированного грабара.

Лексико-синтаксические и риторико-стилистические особенности перевода:

1) на лексическом уровне: используются форма բարեկամք — обращение (vocativus), функционально эквивалентное испанскому *amigos*, а также выражение հաւատամ ձեզ (точная семантическая калька испанского *se fía de vosotros*); *el assosiego del pueblo* («спокойствие народа») переданы сочетанием զհանգիստն խաղաղութեան Հռոմէացոց («спокойствие мира (т. е. мира и покоя) римлян»), причем прием передачи значения слова *assosiego* двумя почти синонимичными словами («спокойствие мира») восходит к традиции ранних армянских переводов с греческого.

2) на синтаксическом уровне Амазаспян последовательно сохраняет периодическую организацию оригинала, воспроизводя развернутые синтаксические периоды с обилием однородных членов и подчинительных связей, оформленных союзами և, զի, որ и др.;

3) на риторико-стилистическом уровне переводчик сохраняет и усиливает ключевые приемы ораторской прозы Гевары — анафоры, параллелизмы и градацию в последовательном перечислении морально-нормативных наставлений, выстроенных в порядке риторического нарастания. В результате в армянском тексте торжественный и

церковно-книжный регистр распространяется на большую часть структурных компонентов высказывания, тогда как в испанском источнике он функционирует более локально.

Фрагмент 3. Эпистолярный фрагмент (Libro II. Carta I. P. 81 — в армянском переводе письмо № 8).

> Los viejos más se han de preçiar de obras buenas que no de canas blancas, porque la honra por vida buena y no por cabeça blanca se ha de dar. Aquélla es gloriosa república, y fortunado el príncipe que es señor della, adonde ay iuventud para los trabajos y ançianidad para los consejos. Como se sustenta la naturaleza del vivir se ha de aver la poliçía en el governar, y es que ni todas las fructas vienen iunctas ni se acaban iunctas, sino que quando comiençan unas acaban otras, y de esta manera, vosotros doctrinando y nosotros obedesçiendo, como padres viejos y pollos nuevos en el nido del Senado, cayéndose las plumas a unos, ternán ya los cañones otros; y ansí, no podiendo bolar los padres cansados, serán mantenidos por los hijos tiernos [Guevara 1528].

> Ծերքն որք են ճշմարիտք ծերք, պարտին առաւել պատուական համարել առ ի գործել զբարեգործութիւնս, քան թէ զպիտակութիւն հերաց, զի պատիւն տուեցեալ լինի բարի կենաց, և ոչ հերացն սպիտակեցելոց: Այն է ժողովուրդ փառաւորեցեալ, և բարեբախտ թագաւոր, որ տիրէ այնմիկ, ուր գոն տղայութիւնք վասն աշխատանաց և ծերութիւնք վասն խրատուց, և խորհրդակցութեանց, որպես զի կերակրիցի, և զարգանայցէ բնութիւն առ ի ապրիլ, սոյնպէս ևս բարի քաղաքավարութիւն առ ի կառավարել ոչ թէ համայնք պտուղք զան համանգամայն ի միասին, և ոչ միանգամայն վերջանան ի միասին, եթէ ոչ ուր սկսի մինն, աւարտի միւսն: Այսու կերպիւ դուք վարդապետելով. և մեք ինազանդելով ձեզ որպէս ձագք նորափետուրք հարցն ալևորեցելոց ի բոյս ծերակուտին, անկանելով փետուրն միոյն, ունիցին տակաւին փետրուկս այլքն և այսպէս ոչ կարելով թռչիլ հարքն վաստակեցեալք, լինիցին պահպանեցեալք ի ձեռս որդւոյցն դեռահասակաց: [Hamazaspean 1738: 336].

> Старцы [в армянском добавлено: «которые истинные / настоящие старцы»] должны почитать за подлинное достоинство не седину, но благодеяния, ибо честь должна воздаваться за добродетельную жизнь, а не за поседевшую голову. То государство поистине славно [в армянском: «Тот народ славен, и тот государь благополучен»], кто владеет тем, что имеет юношей [букв. юность] для трудов и старцев [букв. старость] для наставлений и советов. Как для поддержания [в армянском: «питания и развития»] природы для жизни, так для правильной политики для управления не все плоды созревают одновременно и не все заканчивают свой жизненный цикл одновременно, но когда одни начинают, другие заканчивают; таким образом, вы обучая, мы же подчиняясь, как молодые птенцы седовласым родителям в гнезде Сената,

> одни теряют перья, а другие уже имеют рога [в армянском: «а у других еще перышки»]; и, таким образом, не имея возможности летать, уставшие родители будут содержаться нежными детьми [в армянском: «юными сыновьями»].

В данном фрагменте можно выделить следующие переводческие и структурные особенности.

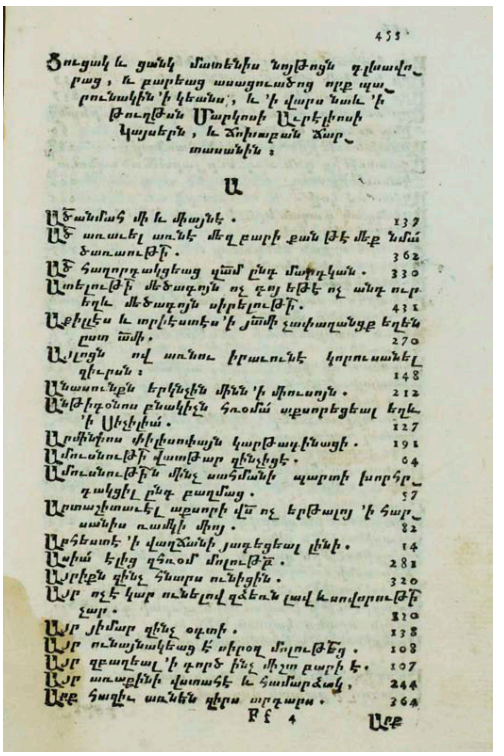
1. Сохранение моралистической максимы как композиционного ядра. Исходная формула *Los viejos más se han de preçiar de obras buenas que no de canas blancas* воспроизводится в армянском переводе с полной семантической эквивалентностью: Ծերքն որք են ճշմարիտք ծերք, պարտին առաւել պատուական համարել առ ի գործել զբարեգործութիւնս, քան թէ զսպիտակութիւն հերաց. Сравнительная конструкция (*más ‹...› que no*) передана структурно тождественно (առաւել ‹...› քան թէ), что свидетельствует о сохранении риторического баланса оригинала.

2. Экспликация этического основания чести. Испанское *la honra por vida buena y no por cabeça blanca se ha de dar* («честь должна воздаваться за добродетельную жизнь, а не за поседевшую голову») в армянском тексте передано как զի պատիւն տուեցեալ լինի բարի կենաց, և ոչ հերացն սպիտակեցելոց («ибо честь дается за благую жизнь, а не за побелевшие волосы»), тем самым понятие чести жестко соотносится с категорией нравственной жизни, что усиливает нормативно-этический вектор высказывания без изменения исходного смысла.

3. Сохранение бинарных оппозиций как риторического приема. Параллелизм *iuventud para los trabajos y ançianidad para los consejos* воспроизведен в армянском переводе: ուր զոն տղայութիւնք վասն աշխատանաց և ծերութիւնք վասն խրատուց. Сознательное сохранение бинарной структуры характерно для моралистической аргументации Гевары.

4. Функциональная адаптация политической терминологии. Формула *poliçía en el governor* («гражданский порядок в управлении»), отражающая ранненововременное представление о гражданском порядке, в армянском тексте передана как բարի քաղաքավարութիւն առ ի կառավարել («благое гражданское устроение в управлении»). Здесь наблюдается микроадаптация: абстрактная категория политического порядка интерпретируется через понятие «благой гражданственности», соотносимое с христианским нормативным горизонтом армянской традиции.

5. Развернутая природная метафора и ее точное воспроизведение. Сравнение общественного устройства с естественным циклом плодоношения (*ni todas las fructas vienen iunctas ni se acaban iunctas*) в армянском переводе воспроизводится дословно: ոչ թէ համայնք պտուղք զան համանգամայն ի միասին, և ոչ միանգամայն վերջանան ի միասին, եթէ ոչ ուր սկսի մինն, աւարտի միւսն. Сохраняется как образная ткань, так и аргументативная функция метафоры, служащей моделью социального и политического порядка.



455

Ցուցակ և ցանկ մատենիս նոյեթոցն գլխավո-
րաց, և բարեաց ասացուածոց որք պա-
րունակին ի կեանս, և ի վարս նաև ի
թուղթան Սարկոսի Ալբէդիոսի
Կայսերն, և Ներսեսեան Ձար-
տասանին։

Ա

Աճանմահ մի և միայնէ. 137
Աճ առաւել առնէ մեզ բարի քան թէ մեք նմա
ծառայութի. 362
Աճ հաղորդակցեաց գնմ ընդ մարդկան. 330
Առելութի մեծագոյն ոչ ջոյ եթէ ոչ անդ ուր
եղև մեծագոյն սիրելութի. 421
Աքիլլես և որլիեսեաէս ի յումի չափաղանցք եղեն
բան ասմի. 270
Ալլոցն ով առնու իրաւունք կորուսանել
զիւրան։ 148
Անասունքն երկնչին միոն ի միւսոյն. 212
Անթիդոնոս բնակիչն հռոմայ սքսորեցեալ եղև
ի Սիցիլիա. 127
Արմինիոս միլեսուիայն կարթագինացի. 191
Ամուսնութի վաղճար գինչեցէ. 64
Ամուսնութին մինչ սահմանի պարտի խորհրդ
դակցիլ ընդ բաղմաց. 57
Արտաշիսաեէլ աքսորի ևս ոչ երթալոյ ի հայր-
սանիս ռամկի միոյ. 82
Աբհեսուե ի վաղճանի յաջեցեալ լինի. 14
Ալիա էլից գհռօմ մուսութ. 281
Այրիքն գինչ հնարս ունիցին. 320
Այր ոչէ կար ուսելով զձեռն լավ ևսովորութի
էար. 310
Այր յիմար գինչ օգուտ. 178
Այր ունայնակեաց է սիրոջ մուսութեց. 108
Այր զբաղեալ ի գործ ինչ միոյ բարի է. 107
Այր առաքինի վստահ և համարձակ. 244
Աքբ հայեաւ առնեն գիրս արդարս. 264

Ff 4 Աքբ

Страница издания [Hamazaspean 1738: 455], предметный указатель тем с данными о пагинации; типографское оформление в традиции венецианского армянского книгопечатания. Указатель начинается с буквы Ա [a] и заканчивается буквой Ք’ [kʻ].
Источник: Национальная Академия наук Республики Армения. Цифровая библиотека (Greenstone).
URL: http://greenstone.flib.sci.am/gsdl/collect/armenian/Books/girq_voskexen/book

Subject index from [Hamazaspean 1738: 455], listing subjects and pagination; typographic layout characteristic of Venetian Armenian printing. The index begins with the letter Ա [a] and ends with the letter Ք’ [kʻ].
Source: National Academy of Sciences of the Republic of Armenia. Digital library (Greenstone). http://greenstone.flib.sci.am/gsdl/collect/armenian/Books/girq_voskexen/book

6. Сохранение аллегории. Аллегорический образ *padres viejos y pollos nuevos en el nido del Senado* («старые отцы и молодые птенцы в гнезде Сената») передан в армянском тексте как որպէս ձագք նորափետուրք հարցն ալևորեցելոց ի բունս ծերակուտին («подобно молодым птенцам — потомкам состарившихся отцов — в гнезде совета старейшин»). Термин ծերակոյտ как эквивалент Сената засвидетельствован уже в самых ранних армянских переводах, в частности, в Библии, для перевода греческого γερουσία (1 Макк 12:6, 2 Макк 1:10, 4:44) или πρεσβύτεροι (1 Макк 11:23,

2 Макк 14:37) и подчеркивает идею преемственности власти и знания между поколениями.

Таким образом, анализ фрагмента показывает, что Амазаспян последовательно реализует стратегию точного и консервативного перевода. Сохраняются ключевые максимы, риторические параллелизмы и метафорические модели текста Гевары, что обеспечивает структурную и аргументативную эквивалентность перевода оригиналу, при этом отдельные микроадаптации способствуют актуализации нормативно-этического аспекта при сохранении исходной аргументативной структуры. Фрагмент наглядно демонстрирует функциональную эквивалентность армянского перевода испанскому оригиналу в рамках моралистической прозы XVIII в.

* * *

Сопоставительный анализ подтверждает общий вывод: перевод Амазаспяна является функционально эквивалентным, не содержит авторской художественной переработки и стремится к максимально точной передаче оригинального дискурса.

Стратегия Амазаспяна сочетает:

- буквальность (доминанта стратегии),
- синтаксическое и лексическое калькирование,
- минимальную культурную адаптацию,
- латинизацию отдельных терминов,
- малозначительные структурные изменения, обусловленные дидактикой.

Эта комбинация позволяет квалифицировать перевод как чрезвычайно точный, функционально соответствующий оригиналу и полностью лишенный художественной переработки содержания.

Одним из ключевых вопросов исследования является проблема художественного вмешательства переводчика. Изучение параллельных фрагментов не выявляет:

- включения новых сюжетов;
- введения дополнительных персонажей;
- изменения морального послания;
- переработки исторических эпизодов;
- авторских интерпретаций, изменяющих аргументацию Гевары.

Переводчик сохраняет структуру аргументации, дидактическую парадигму, эпистолярную форму и биографические элементы, что свидетельствует об отсутствии творческого вмешательства.

Важно отметить, что сам Гевара работает в рамках псевдоисторического дискурса, однако Амазаспян не усиливает и не ослабляет этот элемент. Он передает риторическую форму фикции, не преобразуя ее в новую ли-

тературную реальность. Это подтверждает, что его перевод функционирует как филологический акт, а не как литературная адаптация.

Перевод Амазаспяна демонстрирует строгий контроль над лексикой и синтаксисом. Даже при наличии культурных расхождений переводчик предпочитает сохранять испанскую риторическую структуру, вводя лишь минимальные корректировки.

Таким образом, точность перевода является не случайной особенностью, а результатом общего направления армянской переводческой мысли XVIII в.

Хотя перевод Амазаспяна отличается высокой точностью, анализ позволяет выделить некоторые адаптивные элементы, не нарушающие семантического содержания оригинала.

Перестановка писем и отсутствие одного письма обусловлены стремлением создать тематически упорядоченный корпус моральных наставлений.

Использование латинизированного грабара позволяет воспроизводить испанские грамматические и терминологические структуры без снижения ясности.

Термины, которые не имели точного соответствия в армянской культуре, нейтрализуются или заменяются общими понятиями (խորհուրդ ‘совет’, ժողով ‘собрание’). Это адаптация прагматического характера, а не смысловая трансформация.

На основании всей совокупности данных можно сделать следующие выводы.

1. Перевод Амазаспяна отличается высокой степенью точности и демонстрирует минимальный уровень интерпретационного вмешательства.

2. Художественный вымысел отсутствует: переводчик не изменяет ни структуру моралистических рассуждений, ни эпистолярные формы, ни биографическую доксографию.

3. Адаптивные элементы носят исключительно функциональный характер и направлены на структурирование дидактического материала и облегчение навигации по тексту в рамках армянской книжной традиции XVIII в.

4. Риторическая структура оригинала сохраняется.

5. Текст отражает высокий уровень переводческой культуры и свидетельствует об интеграции испанской гуманистической традиции в армянскую интеллектуальную среду XVIII в.

Таким образом, перевод Амазаспяном «Золотой книги» следует рассматривать не только как точную языковую передачу текста Гевары, но и как важный документ культурного трансфера, отражающий процессы модернизации армянской книжной традиции и формирование новой светской интеллектуальной среды. Его анализ позволяет уточнить механизмы восприятия европейской гуманистической мысли в армянском мире

XVIII в. и выявить роль переводческих практик в становлении модернизирующейся армянской идентичности.

Источники

Guevara 1528 — *Guevara A. de*. Libro áureo de Marco Aurelio. Sevilla: Juan Cromberger, 1528. [Цит. по электрон. републ.]: Filosofía en español. URL: https://www.filosofia.org/cla/gue/guema.htm.

Hamazaspean 1738 — *Hamazaspean G.* Girk‘ oskeghen ew t‘ught‘k‘ k‘aghts‘ralurk‘ [Golden Book and Sweet-Sounding Letters]. Venice: Antonio Bartoli, 1738. (In Classical Armenian).

Литература

Арамян 2016 — *Арамян А. Г.* Габриел Амазаспян — переводчик «Золотой книги Марка Аврелия» (XVIII в.) // HH GAA Lraber hasarakakan gitut‘yunneri = Вестник общественных наук АН Армении. 2016. № 3. С. 216–225.

Мурадян 2025 — *Мурадян Г. С.* Армянская грамматика Ованнеса Крнеци († 1347) и ее латинские источники // Вопросы языкознания. 2025. № 3. С. 130–144. https://doi.org/10.31857/0373-658X.2025.3.130-144.

Aslanian 2011 — *Aslanian S.* From the Indian Ocean to the Mediterranean: The global trade networks of Armenian merchants from New Julfa. Berkeley: Univ. of California Press, 2011.

Avalle-Arce 1962 — Avalle-Arce J. B. Antonio de Guevara y la tradición humanista del siglo XVI // Revista de Filología Española. Vol. 44. 1962. P. 97–132.

Bakhchinyan 2017 — *Bakhchinyan A*. The activity of Armenian merchants in international trade // Regional routes, regional roots? Cross-border patterns of human mobility in Eurasia / Ed. by So Yamane, Norihiro Naganawa. Sapporo: Hokkaido Slavic-Eurasian Research Center, 2017. P. 23–29.

Bayburtyan 2004 — *Bayburtyan V.* International trade and Armenian merchants in the seventeenth century. New Delhi: Sterling Publishers, 2004.

Blanco 1998 — *Blanco E.* Ficción, moral y retórica en Antonio de Guevara // Bulletin Hispanique. Vol. 100. № 2. 1998. P. 475–514.

Castro Díaz 1980 — *Castro Díaz A.* La investigación histórica sobre Antonio de Guevara y la obra de Augustin Redondo // Cuadernos Hispanoamericanos. Núm. 358. 1980. P. 45–75.

Hambardzumyan 2010 — *Hambardzumyan V.* Latinaban hayereni patmut‘yun, 15–18-rd dd. [History of Latinized Armenian, 15th–18th cc.]. Yerevan: Nairi, 2010. (In Armenian).

Muradyan 2024 — *Muradyan G.* Hṛomeakan anunnerĕ hayerenum [Roman names in Armenian] // Nurb ew layn greank‘: Tonagir, nvirvats Erna-Manea Shirinyani 70-amyakin = Subtle and wide writings: Festschrift in honour of Erna Manea Shirinyan’s 70th anniversary / Ed. by V. Ter-Ghevondyan et al. Yerevan: Matenadaran, 2024. P. 215–221. (In Armenian).

Redondo 1976 — *Redondo A.* Antonio de Guevara (1480? –1545) et l’Espagne de son temps: de la carrière officielle aux oeuvres político-morales. Genève: Droz, 1976.

References

Aramyan, A. G. (2016). Gabriel Amazaspian — perevodchik “Zolotoi knigi Marka Avreliia” (XVIII v.) [Gabriel Hamazaspyan — translator of “Golden Book of Marcus Aurelius”

(XVIII cent.)]. *HH GAA Lraber hasarakakan gitut'yunneri, 2016*(3), 216–225. (In Russian).

Aslanian, S. (2011). *From the Indian Ocean to the Mediterranean: The global trade networks of Armenian Merchants from New Julfa*. Univ. of California Press.

Avalle-Arce, J. B. (1962). Antonio de Guevara y la tradición humanista del siglo XVI. *Revista de Filología Española, 144*, 97–132.

Bakhchinyan, A. (2017). The activity of Armenian merchants in international trade. In So Yamane, & Norihiro Naganawa (Eds.). *Regional routes, regional roots? Cross-border patterns of human mobility in Eurasia* (pp. 23–29). Hokkaido Slavic-Eurasian Research Center.

Bayburtyan, V. (2004). *International trade and Armenian merchants in the seventeenth century*. Sterling Publishers.

Blanco, E. (1998). Ficción, moral y retórica en Antonio de Guevara. *Bulletin Hispanique, 100*(2), 475–514.

Castro Díaz, A. (1980). La investigación histórica sobre Antonio de Guevara y la obra de Augustin Redondo. *Cuadernos Hispanoamericanos, 358*, 45–75.

Hambardzumyan, V. (2010). *Latinaban hayereni patmut'yun, 15–18-rd dd.* [History of Latinized Armenian, 15th–18th cc.]. Nairi. (In Armenian).

Muradyan, G. (2024). Hṛomeakan anunnerě hayerenum [Roman names in Armenian]. In V. Ter-Ghevondyan et al. (Eds.). *Nurb ew layn greank': Tonagir, nvirvats Erna-Manea Shirinyani 70-amyakin* (pp. 215–221). Matenadaran. (In Armenian).

Muradyan, G. S. (2025). Armianskaia grammatika Ovannesa Krnetsi († 1347) i ee latinskie istochniki [The Armenian grammar of Yovhannēs K'rnec'i († 1347) and its Latin sources]. *Voprosy jazykoznanija, 2025*(3), 130–144. https://doi.org/10.31857/0373-658X.2025.3.130-144. (In Russian).

Redondo, A. (1976). *Antonio de Guevara (1480?–1545) et l'Espagne de son temps: De la carrière officielle aux oeuvres político-morales.* Droz.

Информация об авторе

Анжелика Суреновна Хачатрян
гид-переводчик, Институт древних рукописей им. Месропа Маштоца (Матенадаран)
Республика Армения, 0009, Ереван, пр-т Маштоца, 53
✉ *khachatryan.anzhelika@list.ru*

Information about the author

Anzhelika Surenovna Khachatryan
Guide-Interpreter, Mesrop Mashtots Institute of Ancient Manuscripts (Matenadaran)
Republic of Armenia, 0009, Yerevan, Mashtots Ave., 53
✉ *khachatryan.anzhelika@list.ru*

Н. В. Покатилова [a]
https://orcid.org/0000-0002-2869-1400
✉ *pnv_ysu@mail.ru*

И. С. Веселова [b]
https://orcid.org/0000-0002-6479-8491
✉ *veselinna@mail.ru*

С. Б. Борисов [c]
https://orcid.org/0000-0003-2726-0446
✉ *sbsborisov@mail.ru*

М. В. Ахметова [d]
https://orcid.org/0000-0002-2543-9349
✉ *malinxi@rambler.ru*

Н. В. Петров [de]
https://orcid.org/0000-0002-2467-9535
✉ *nik.vik.petrov@gmail.com*

М. В. Гаврилова [ed]
https://orcid.org/0000-0003-0846-3408
✉ *mariavl.gavrilova@gmail.com*

Ц. Б. Селеева [d]
https://orcid.org/0000-0002-3285-3038
✉ *tsagana007@mail.ru*

С. С. Макаров [f]
http://orcid.org/0000-0002-5751-5967
✉ *others3@mail.ru*

[a] *Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН (Россия, Якутск)*
[b] *АНО «Пропповский центр: гуманитарные исследования в области традиционной культуры» (Россия, Санкт-Петербург)*
[c] *Шадринский государственный педагогический университет (Россия, Шадринск)*
[d] *Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации (Россия, Москва)*
[e] *Российский государственный гуманитарный университет (Россия, Москва)*
[f] *Институт мировой литературы им. А. М. Горького РАН (Россия, Москва)*

© Н. В. ПОКАТИЛОВА, И. С. ВЕСЕЛОВА, С. Б. БОРИСОВ, М. В. АХМЕТОВА, Н. В. ПЕТРОВ, М. В. ГАВРИЛОВА, Ц. Б. СЕЛЕЕВА, С. С. МАКАРОВ, 2026

EDN: ZPEFUD

К 85-летию Сергея Юрьевича Неклюдова

Для цитирования: *Покатилова Н. В., Веселова И. С., Борисов С. Б., Ахметова М. В., Петров Н. В., Гаврилова М. В., Селеева Ц. Б., Макаров С. С.*. К 85-летию Сергея Юрьевича Неклюдова // Шаги/Steps. Т. 12. № 1. 2026. С. 353–371. EDN: ZPEFUD.

Поступило 25 декабря 2025 г.; принято 17 января 2026 г.

Shagi / Steps. Vol. 12. No. 1. 2026
Jubilees

N. V. Pokatilova [a]
https://orcid.org/0000-0002-2869-1400
✉ *pnv_ysu@mail.ru*

I. S. Veselova [b]
https://orcid.org/0000-0002-6479-8491
✉ *veselinna@mail.ru*

S. B. Borisov [c]
https://orcid.org/0000-0003-2726-0446
✉ *sbsborisov@mail.ru*

M. V. Akhmetova [d]
https://orcid.org/0000-0002-2543-9349
✉ *malinxi@rambler.ru*

N. V. Petrov [de]
https://orcid.org/0000-0002-2467-9535
✉ *nik.vik.petrov@gmail.com*

M. V. Gavrilova [ed]
https://orcid.org/0000-0003-0846-3408
✉ *mariavl.gavrilova@gmail.com*

Ts. B. Seleeva [d]
https://orcid.org/0000-0002-3285-3038
✉ *tsagana007@mail.ru*

S. S. Makarov [f]
http://orcid.org/0000-0002-5751-5967
✉ *others3@mail.ru*

[a] *Institute for Humanities Research and Indigenous Studies of the North of Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences (Russia, Yakutsk)*
[b] *The Propp Centre for Humanities-Based Research in the Sphere of Traditional Culture (Russia, Saint Petersburg)*

© N. V. POKATILOVA, I. S. VESELOVA, S. B. BORISOV, M. V. AKHMETOVA, N. V. PETROV, M. V. GAVRILOVA, Ts. B. SELEEVA, S. S. MAKAROV, 2026

EDN: ZPEFUD

[c] *Shadrinsk State Pedagogical University (Russia, Shadrinsk)*
[d] *The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (Russia, Moscow)*
[e] *Russian State University for the Humanities (Russia, Moscow)*
[f] *A. M. Gorky Institute of World Literature, Russian Academy of Sciences (Russia, Moscow)*

For the 85th anniversary of Sergei Yurievich Nekliudov

To cite this article: Pokatilova, N. V., Veselova, I. S., Borisov, S. B., Akhmetova, M. V., Petrov, N. V., Gavrilova, M. V., Seleeva, Ts. B., & Makarov, S. S. (2026). For the 85th anniversary of Sergey Yurievich Nekliudov. *Shagi / Steps*, *12*(1), 353–371. EDN: ZPEFUD. (In Russian).

Received December 25, 2025; accepted January 17, 2026

31 марта 2026 г. наш главный редактор Сергей Юрьевич Неклюдов отмечает 85-летний юбилей.

Сергей Юрьевич — не только выдающийся филолог и фольклорист, автор более 600 научных работ (в том числе девяти монографий), но еще и замечательный организатор науки, руководитель фольклористического семинара в Российском государственном гуманитарном университете (РГГУ), с 1990-х годов постоянно действующего в рамках Института высших гуманитарных исследований (ИВГИ), а затем — Центра типологии и семиотики фольклора (ЦТСФ). За годы работы С. Ю. Неклюдова в РГГУ под его научным руководством были защищены 16 кандидатских и три докторские диссертации, посвященные различным фольклорным жанрам (от эпоса и народного романса до анекдотов и пословиц), сюжетно-мотивному фонду фольклора, городскому фольклору и культурным практикам современного города, мифологическим моделям в традиционной и современной культуре, народной книжной словесности и самодеятельной литературе, советскому дискурсу... К знаменательной дате редакция предложила бывшим диссертантам юбиляра поразмышлять на тему «Сергей Юрьевич в моей жизни»: вспомнить об опыте общения с ним, рассказать о его влиянии на свою жизнь в науке, о том, чему они смогли от него научиться.

Ниже публикуются заметки учеников Сергея Юрьевича, расположенные хронологически, в порядке дат защиты диссертаций.

Слово о Сергее Юрьевиче Неклюдове

В первый раз я услышала о С. Ю. Неклюдове в годы ленинградской аспирантуры, когда аспиранты тех лет зачитывались его работой «Чудо в былине» в «Ученых записках Тартуского университета», на которые в Публичке записывались в очередь.

Встреча с Сергеем Юрьевичем открыла для меня мир настоящей Науки.

Состоялась эта встреча благодаря нашему эпосоведу Николаю Васильевичу Емельянову, который благословил меня алгысом и письмом «с адресом», и я, университетский тогда преподаватель, попала в только что организованный ИВГИ РГГУ (начало 1993 г.). «Чудо» состояло в том, что с первых минут общения с С. Ю. (и впоследствии это только укреплялось) меня поразило настолько глубокое проникновение в якутский, прежде всего эпический материал, профессиональное восхищение им, которое редко встретишь среди специалистов, даже знающих язык. Оказалось, что это было результатом его многолетней работы с Н. В. Емельяновым и широкого знания им как текстов разных вариантов якутского эпоса олонхо, так и возможностей их структурного анализа и типологического соотнесения с монгольским материалом.

Тема моей докторской диссертации была связана с первыми годами становления якутской литературы, но в общепринятом представлении о том, что только в недрах фольклора формируется и вырастает та или иная национальная литературная традиция, благодаря Сергею Юрьевичу появился совершенно новый ракурс видения «генезиса литературы»: литературная традиция с самого начала формируется как самостоятельная, отличная от фольклора система. Введение в научный оборот целого пласта материалов рукописных сборников порой безымянных авторов в качестве особого промежуточного звена между устной традицией и ранней литературой, умение широко представить и реконструировать процесс реального взаимодействия устных и письменных поэтических форм фактически на любом материале — в этом несомненная заслуга моего научного руководителя.

Много лет спустя сложилась небольшая группа якутских исследователей из числа моих бывших студентов и впоследствии коллег (Лена Семенова, Семен Макаров), считающих себя «учениками Неклюдова», о чем свидетельствуют не только их работы, но и то направление в якутской науке, которое выросло под непосредственным влиянием С. Ю. Неклюдова и школы Е. М. Мелетинского в целом. И это счастье для каждого из нас — быть в науке продолжением идей и всего того, что заложил в нас Сергей Юрьевич Неклюдов...

Н. В. Покатилова
доктор филологических наук (2000 г.)

* * *

Я встретилась с Сергеем Юрьевичем в самом конце октября 1993 г. Наверное, это было 29 октября. Накануне в Петербурге на разговор о поступлении в аспирантуру в только что созданный ИВГИ меня благословили Александр Федорович Белоусов и Елена Владимировна Душечкина. Забежав к ним на чай и за наставлением, как найти в Москве бывшую Высшую партийную школу, ставшую чуть не в одночасье РГГУ, я услышала о том, что умер Юрий Михайлович Лотман.

Количество событий в единицу времени в те дни вообще превышало человеческие возможности их осознания. Фиксировать внимание на собственной свадьбе, беременности и переезде в Москву не было никакой возможности. Посещение РГГУ на следующий день было из череды моментов, значимость которых осознается спустя годы. Утром после приезда в Москву был звонок Сергею Юрьевичу, за этим — стремительная договоренность о встрече, и вот я уже в здании на ул. Чаянова (улица стала носить имя выдающегося экономиста и крестьяноведа буквально за несколько месяцев до этого). В тот день в кабинете на втором (или третьем, точно не помню) этаже основного корпуса РГГУ меня встретил Сергей Юрьевич, затем к нам присоединилась Елена Петровна Шумилова. Я рассказала Сергею Юрьевичу о дипломной работе, которую в тот момент писала и где я сопоставляла сюжет младшего духовного стиха о св. Георгии с иконописным сюжетом «Чуда о змие» (параллельно с филфаком СПбГУ я пыталась учиться на искусствоведа в Академии художеств). Работающей аналитической рамкой для меня — вот совпадение! — была идея Сергея Юрьевича о времени и пространстве в былине из тезисов для Летней школы по вторичным моделирующим системам, далее развитой им в отдельной статье [Неклюдов 1966; 1972]. Легкость начавшегося разговора, отсутствие институциональной субординации, кроме собственно субординации идей и безусловной значимости немедленно щедро посыпавшихся рекомендаций, что почитать, и предложений присоединиться к уже идущим в ИВГИ семинарам заворожили и не дали опомниться. Несмотря на предложенный моими собеседниками выбор научных руководителей — имена промчались перед моим оком как в видении хождения на гуманитарный олимп (Гаспаров — Мелетинский — Топоров — Иванов — Успенский... далее — «сорок тысяч одних курьеров»), я успела ощутить себе в том пространстве и времени, в котором чувствовала себя собой, но в лучшем своем качестве. Эта удивительная способность Сергея Юрьевича облагораживать собеседников и собеседниц, ставить младших коллег на один с собой уровень манила и ненавязчиво обязывала не обмануть доверия. В ходе той короткой встречи я услышала про интерес С. Ю. к городскому фольклору (Александр Федорович, надо сказать, уже готовил эту почву среди фольклористов в Петербурге). После поступления в аспирантуру я одновременно искала все, что можно было найти на русском

и других языках о новой сфере своих интересов, и читала бесконечные новости из области «снов разума» (так именовал Сергей Юрьевич образцы «желтой прессы», которые приносил мне для анализа). Я впадала в отчаяние от их безнадежно повторяющегося содержания и пыталась найти ключ к тому, что меня в них бесит, хотя разговоры с людьми на те же темы городских легенд и «случаев» были куда как увлекательны. Мы, аспиранты, не успели оглянуться, как С. Ю. создал семинар по городскому фольклору, включил нас в новые проекты, получившие настоящие гранты, свозил на конференции в Германию, предложил возможности публикации. В ИВГИ все слушали всех, там не было границ между дисциплинами, статусами и изучаемыми эпохами. Теперь, спустя много лет, я понимаю, что эта Телемская обитель была рукотворным раем с академической и человеческой культурой высшей пробы и этическими стандартами, которым невозможно изменить. Для меня утопия воплотилась в научном руководителе — Сергее Юрьевиче Неклюдове.

И. С. Веселова
кандидат филологических наук (2000 г.)

* * *

Опыт моего личного общения с Сергеем Юрьевичем ограничивается примерно двумя годами.

Приблизительно в 2000 г. по его инициативе я был включен в состав участников теоретического семинара, двухлетняя работа которого оплачивалась по гранту. Я получил возможность в течение двух лет регулярно приезжать в Москву и участвовать в конференциях, входивших в состав этого многолетнего семинара. Мне в ту пору было 37 лет, я был кандидатом философских наук

Во время второго приезда я попросил Сергея Юрьевича стать моим научным консультантом по написанию докторской диссертации; он согласился, и на третью конференцию я привез объемный машинописный текст, включавший собранный в Шадринске эмпирический материал по теме «мир русского девичества», разбитый на шесть глав-частей. Это был примерно 2001 г. С. Ю. сказал: «Сейчас надо на основании материала делать диссертацию». Я был удивлен: мне казалось, я привез уже в целом готовую диссертацию.

Главным научно-методическим «ходом», предложенным мне Сергеем Юрьевичем и ставшим открытием для меня, была идея отыскания ко всем моим обширным эмпирическим фактам аналогов в культуре. Мне предстояло совершить разворот к научно-этнографической литературе. Вторым научно-методическим «ходом» стала рекомендация использовать в качестве научного источника информацию из литературно-художественных произведений. Я искренне считал, что этого в научном исследова-

нии следует избегать, но С. Ю. объяснил, что если литературное произведение носит реалистический характер и ориентировано на отражение типического, то и социокультурные реалии, запечатленные в нем, можно воспринимать не как продукт авторской фантазии, а как отражение объективной реальности.

Я начал работу по «просеиванию» собранного мной эмпирического массива сквозь сведения, содержащиеся в научно-этнографической и художественной литературе, в ходе чего происходило включение «монблана фактов» в структурированный культурологический контекст.

Третий важнейший научно-методический «ход», подаренный мне Сергеем Юрьевичем, был следующий: в одном тексте (книге) одного автора следует отделять «вещи объективные» (зафиксированные автором факты) от «вещей проинтерпретированных». Это было для меня шоком. Как же так: уважаемый автор, и ему нельзя доверять? «Там, где он пишет то, что лично видел, читал, открыл, — доверяйте, а там, где он дает обобщение и интерпретацию, — это уже фактом не является». В результате я обрел новую, как сейчас говорят, «оптику» при чтении научных текстов и стал обнаруживать в них существенный процент концепций, интерпретаций, поданных под видом «объективной реальности», фактов.

Четвертый гносеологический шок я испытал, когда С. Ю. открыл мне глаза на необходимость учета феномена модальности при трактовке собранного мной материала, написанного студентами. Я воспринимал студенческие тексты как правдивые сообщения о том, что было, происходило в действительности. Сергей же Юрьевич указал мне на то обстоятельство, что в этих текстах модальность «сделанного, действительно имевшего место» подчас незаметно менялась респондентом на модальность «как следовало (положено было) поступать в таких ситуациях», а затем вновь сменялось модальностью «так действительно было». В результате на весь ранее собранный мною материал я взглянул под другим углом...

Были и иные советы, подсказки, исправления, всего не перечислишь. Я указал на те важнейшие научные «ходы», приемы, подходы, которые четверть века назад открыл мне Сергей Юрьевич Неклюдов и которые использую до сих пор.

Я привозил из Шадринска в Москву на конференции теоретического семинара новые варианты текста, и в итоге мне удалось подготовить тот текст, который мог быть подан на процедуру защиты.

В эти же годы на страницах возглавляемого С. Ю. журнала «Живая старина» были опубликованы мои статьи по теме диссертации. В 2001 г. по протекции С. Ю. состоялось часовое телевизионное интервью со мной, взятое Александром Гордоном. Предметом интервью стала моя 80-страничная монография «Культурантропология девичества», изданная под редакцией С. Ю. в Шадринске.

Для защиты диссертации необходима была изданная в Москве монография. С. Ю. вывел меня на издательства «Ладомир» и «ОГИ». В итоге

в обоих издательствах вышли мои книги. На основании одной из них — «Мир русского девичества: 70–90-е гг. XX века», вышедшей под редакцией С. Ю. Неклюдова и представлявшей собой на 99% докторскую диссертацию, — и прошла ее защита.

Одним из моих оппонентов был философ, социолог, этнограф, психолог и историк детства И. С. Кон. «Я принципиально не участвую в защитах диссертаций, — сказал он мне при встрече. — Но недавно в Париже мы оказались на одной конференции с Сергеем Юрьевичем, и он попросил быть у вас оппонентом».

Совет по защите докторской диссертации в Российском государственном гуманитарном университете — а именно по редкой в то время культурологии (в составе его было десять докторов исторических наук, десять докторов филологических наук и два доктора искусствоведения) — также подыскал для меня Сергей Юрьевич. 11 ноября 2002 г. состоялась успешная защита.

Таким образом, приехав впервые в Москву в 2000 г. провинциальным собирателем рукописного фольклора, я после шести состоявшихся в результате приездов на конференции в рамках теоретического семинара встреч и бесед с С. Ю. покинул Москву (и с тех пор в ней не был) доктором наук, автором выпущенной в центральном издательстве и в престижной серии монографии и обладателем ранее мне не ведомых (да, я полагаю, и по сей день мало кому известных) научных техник эвристического научного поиска.

Изданная под редакцией С. Ю. Неклюдова монография до сих пор остается самой цитируемой из моих публикаций — более 90 цитирований в E-library.

С тех пор я активно занимаюсь научно-исследовательской деятельностью и все минувшие годы неизменно с благодарностью вспоминаю как общую помощь мне со стороны Сергея Юрьевича, так и его отдельные фразы, указания и советы.

С. Б. Борисов
доктор культурологии (2002 г.)

* * *

Мое знакомство с Сергеем Юрьевичем было во многом случайным. Примерно в 1999 г. мой товарищ-монголист, некогда посещавший его домашний семинар и уехавший учиться в Петербург, попросил вернуть одолженную им у С. Ю. книгу — благо тогда я жила в том же районе, в двадцати минутах ходьбы. Думала, что передачей книги все и закончится, но С. Ю. неожиданно предложил выпить чаю. Я, тогда младшекурсница истфака Московского университета, никогда прежде не бывавшая у людей из академической среды, была поражена объемом домашней библио-

теки и ахнула: «Как много у вас книг!» Реакция С. Ю. оказалась столь же неожиданной в плане благорасположенности к по сути случайному человеку, оказавшемуся в его доме, вдобавок простой студентке: «А вы что-то хотите взять почитать? Чем вы вообще занимаетесь?» Я рассказала о своих задумках (тогда собиралась заниматься бурятской народной мифологией), взяла несколько книг, честно их прочитала, но потом планы изменились — решила заняться представлениями о конце света у православной прихрамовой среды и в новых религиозных движениях — и по этой теме в 2001 г. защитила дипломную работу на кафедре этнологии МГУ им. М. В. Ломоносова, а в 2004 г. — кандидатскую диссертацию в ИВГИ РГГУ.

Но это было уже потом, а до этого были периодические визиты к С. Ю. с чаепитиями, с очередными книгами из его библиотеки, с обсуждением прочитанного и того, что можно сделать с моим материалом. В альма-матер тема моей студенческой дипломной работы при утверждении на кафедре была поначалу оценена кисловато (дескать, это не этнология; опасались, что я проникнусь эсхатологией и уйду в какую-нибудь «секту»). Я изумленно воскликнула: «Но Чистов же изучал утопические легенды! У меня близкий материал!» Тему утвердили: думаю, значение возымело как заступничество моего научного руководителя Алексея Алексеевича Никишенкова, так и моя апелляция к имени К. В. Чистова, с которым в свое время сотрудничал тогдашний завкафедрой В. В. Пименов. Но надо ли говорить, что классической книгой Чистова о русских социально-утопических легендах XVII–XIX вв. (1967) меня снабдил именно С. Ю.?

Прочитав дипломную работу и обратив мое внимание на ряд стилистически вопиющих формулировок, С. Ю. сказал: «Это наше, это современная мифология» — и предложил поступить в аспирантуру в ИВГИ. А чтобы наверстать отсутствовавшие у меня фольклористические знания, посоветовал ознакомиться с материалами журнала «Живая старина», где он был главным редактором в 1996–2010 гг.: буквально прочитать все выпуски с 1994 г. по тогдашний 2001 г.

Потом были аспирантура и защита кандидатской, после чего С. Ю. поручил мне отредактировать сборник по современной мифологии (тогда в ИВГИ участие в составлении сборников было одновременно и повинностью, и школой для молодых исследователей). А когда встал вопрос о моей жизни после защиты, он предложил мою кандидатуру в качестве замглавреда «Живой старины» — на смену О. В. Беловой, которая начала готовиться к защите докторской (впоследствии, в 2011 г., она возглавила журнал). Тут надо сказать, что С. Ю. не просто привечает молодежь, но и всегда озабочен дальнейшей судьбой птенцов своего гнезда (как, впрочем, и иных, дружественных ему гнезд), стремится пристроить их в профессию, так или иначе связанную с научными изысканиями.

В «Живой старине» я проработала без малого 20 лет, и это был бесценный опыт профессионального становления. Конечно, особенно понача-

лу — не без ошибок, порой стыдных. Но даже в случае ошибок и недоразумений С. Ю. был предельно терпелив и терпим. При этом, несмотря на собственный солидный опыт в издательском деле, он обычно давал самые общие наставления, в каком-то смысле бросал в воду и говорил: «плыви», а дело барахтающийся пловец усваивал практически фольклорным путем, из уст в уста, через обсуждение конкретных вопросов и разбор конкретных казусов, — и к этому С. Ю. всегда открыт.

А затем — докторантура в РГГУ (правда, не завершившаяся защитой) и, наконец, работа под его началом в Президентской академии — в Лаборатории теоретической фольклористики (где он собрал многих своих учеников и коллег из близкого круга) и в журнале «Шаги / Steps».

Озираясь назад, с уверенностью могу сказать, что моя профессиональная жизнь состоялась в первую очередь благодаря Сергею Юрьевичу, при его поддержке, под его руководством и опекой. И я благодарна за возможность пройти (и идти дальше) по этому пути.

М. В. Ахметова
кандидат филологических наук (2004 г.)

Константа традиции в эпоху перемен

В академическом календаре 2026 г. есть дата, которую невозможно пропустить, но сложно оформить в конвенциональные рамки юбилейного повествования. 85 лет исполняется Сергею Юрьевичу Неклюдову — человеку, чей интеллектуальный ритм определяет пульс не только этого журнала, но и современной русскоязычной фольклористики.

Впрочем, говорить о С. Ю. исключительно в терминах дат и достижений — значит упрощать саму суть его присутствия в науке. Как он сам однажды заметил в беседе о судьбах гуманитарного знания, наука — «дело скорее холодное. Инструмент должен быть чистым и холодным. С этой точки зрения гуманитарные предметы находятся в особом положении. В той или иной мере мы сами — носители той традиции, которую изучаем» [Неклюдов 2019]. Однако за этой «холодностью» метода скрывается страстное, почти детективное любопытство к механике человеческой культуры. Как мне кажется, феномен С. Ю. в умении видеть работу базовых матриц культуры в принципиально новом материале.

Благодаря беседам с Сергеем Юрьевичем я стал лучше чувствовать парадокс фольклора как объекта исследования. Фольклор, несмотря на его кажущуюся неисчерпаемость, невозможно понять вне его культурного и жизненного контекста. Фольклор требует не столько дешифровки, сколько слушания. Именно из этого понимания выросла идея проекта по сбору биографических интервью, который позже реализовался в архиве «Народная история России». Более того, проект воплощает фундаментальную идею, которую я усвоил от С. Ю.: фольклор, в частности городской, это не арха-

ический остаток, требующий реставрации; это актуальная практика смыслообразования, которая происходит в каждый момент времени, в каждом районе, в каждом рассказе об улице, соседе, доме. Примечательно, что и сам С. Ю. стал участником этого проекта, оставив несколько интервью[1].

Особый сюжет в научной биографии юбиляра — его педагогическая и институциональная стратегия, лишенная всякой бронзовой иерархичности. Созданные им школы (ЦТСФ РГГУ, Лаборатория теоретической фольклористики в ШАГИ ИОН РАНХиГС) функционируют как открытые семинары. Мне кажется, все дело в наследовании домашних семинаров у Елеазара Моисеевича Мелетинского: они функционировали как пространства, где знание не передается в одну сторону, а циркулирует и преобразуется при непременном участии в чаепитии (всегда вкусный чай, орехи и сладости). Когда я был аспирантом и позже, мы с Сашей Архиповой[2], Тёмой Козьминым, Женей Литвин ходили к С. Ю. домой изучать монгольский язык, иногда — просто поговорить о науке. И после таких разговоров создавался какой-то совершенно невероятный эффект: загорались глаза, хотелось еще по дороге домой читать (а книжки на полках в кабинете С. Ю. можно было взять почитать), писать работы.

Я пришел в аспирантуру РГГУ с темой диссертации о поздних былинных образованиях — о сюжетах и текстах, которые хронологически или генетически попали в сферу былинного эпоса позже, чем сложился основной корпус сюжетов, — а С. Ю. предложил ее переакцентировать: «Может быть, Никита, заняться указателем сюжетов русского эпоса? Это хорошая и большая тема, но подъемная». После нескольких часов разговора, в котором обсуждались не только былины, но и сама природа типологии, природа указателя как инструмента познания, я приступил к работе (кажется, уже по дороге в общежитие РГГУ на Кировоградской, 25). К концу аспирантуры получился указатель, который открыл принципиально новые возможности для работы с русским фольклорным корпусом, а карточки, на которые я выписывал все варианты сюжетов русских былин, до сих пор ждут, когда я наконец-то где-нибудь найду старый библиотечный шкаф и положу их туда).

Есть в методе Сергея Юрьевич (если это можно назвать методом, хотя, наверное, можно) еще один, на первый взгляд формальный, но на самом деле внутренне глубокий аспект — требовательность к деталям. Молодой исследователь приходит обсудить фрагмент работы, еще не готовый для публикации, еще кровоточащий от неразобранных вопросов и недопроверенных ссылок. С. Ю. тонко чувствует промах: не ошибку в смысле неправильности, но именно отсутствие внимания, то, что на латыни зовется

[1] URL: https://pastandnow.ru/nsyu-001-01.

[2] Материал, на который приведена ссылка в настоящей работе, касается деятельности иностранного агента Александры Сергеевны Архиповой, содержащейся в реестре иностранных агентов.

negligentia. Вшитая в самые глубокие слои мышления требовательность к деталям, пожалуй, — главный невидимый дар, который получают от него ученики.

В этой педагогической стратегии есть еще один, скрытый от внешних глаз, но, пожалуй, самый важный элемент: С. Ю. читает своих учеников. Не по диагонали, не из вежливости, а с тем же аналитическим пристрастием, с каким читает классиков или архивные источники. Для многих из нас момент, когда мы впервые натыкались в его статьях на сноску с собственной фамилией, становился инициацией: это было смешанное чувство неловкости и гордости — видеть себя в «подвале» текста или даже в самом тексте статьи. Внимательность к чужой, даже еще незрелой мысли и превращает набор студентов и аспирантов в настоящую научную школу.

С. Ю. обладает редким даром создавать вокруг себя особую «экологическую нишу». В одном из интервью он, вспоминая свои университеты, говорил о том, что выбор пути часто бывает «негативным» — как уход от идеологии туда, где можно заниматься чистым знанием. Всю жизнь он строит именно такие пространства, свободные от конъюнктуры, где наука существует как «знание для знания» [Неклюдов 2013].

Есть в характере Сергея Юрьевича черта, которая часто ускользает от внимания, но на самом деле определяет его научный стиль. Думаю, ее можно назвать музыкальной дисциплиной ума. Сам С. Ю. говорит о себе с необычной для ученого прямотой: «Я очень хорошо в жизни запоминал рифмованные, ритмизованные тексты. Стихотворение довольно приличного размера мне достаточно было прочесть один раз, чтоб я его запомнил»[3]. Поэты Серебряного века и русского авангарда, поэты советского времени, например, Ярослав Смеляков и другие... Такой способ восприятия смысла вплетен в самые глубокие ткани его мышления. И вот здесь проявляется что-то принципиальное: человек, изучающий эпос, монгольский фольклор, постфольклор, всегда ловит не столько значение слова, сколько его резонанс, его ритмическое отношение к целому. Ритм для такого ученого составляет костяк смысла и позволяет хаосу текстов превратиться в структуру. Именно поэтому ученики, слушая С. Ю., часто говорят об ощущении ясности, которая приходит не от определений, а от музыкального совпадения: когда идея звучит так же верно, как хорей или ямб в хорошем стихе.

В мире, где информационный шум часто заглушает смысл, способность С. Ю. видеть структуру и логику происходящего становится для нас точкой опоры. С днем рождения, дорогой Сергей Юрьевич!

Н. В. Петров
кандидат филологических наук (2007 г.)

[3] Из интервью 2014 г. (записал Н. В. Петров). См.: Народная история России. URL: https://pastandnow.ru/nsyu-001-05.

* * *

На одной из неформальных праздничных встреч с участием сотрудников, аспирантов, магистрантов и гостей ЦТСФ и ИВГИ, проходивших в 2010-е годы, Сергей Юрьевич представил меня одному из присутствующих так: «Это Маша, мы ее научно удочерили». Едва ли можно было бы охарактеризовать мою ситуацию точнее. Мой путь к академической карьере был непрямым и прерывистым, а без теплой поддержки Сергея Юрьевича я на него, вероятно, и не ступила бы. Я училась в аспирантуре в 2000-е годы совсем на другой кафедре, моя кандидатская диссертация была уже написана, но по стечению неблагоприятных обстоятельств защитить ее в тот момент не удалось. По совету друзей я пришла со своей рукописью к С. Ю. Внимательно — как, пожалуй, только он умеет слушать — выслушав рассказ о моей ситуации, он пообещал посмотреть ее и подумать над моими возможными перспективами. Он прочитал мою рукопись очень быстро и сказал: «Диссертация неплохая, она нуждается в кое-каких доработках, и можно защищать».

Я пошла дорабатывать свою работу, но не справилась. Мне не нравился мой текст, но я не понимала, как его улучшить. Это погрузило меня в сомнения, подхожу ли я вообще для научной карьеры. После пяти лет попыток найти себя в других областях я поняла, что только для нее я на самом деле и подхожу. Свое возвращение я решила начать с похода на Лотмановские чтения. Испытывая большое волнение, я хотела подойти к Сергею Юрьевичу в кулуарах и уже приготовила в уме речь, чтобы напомнить ему о том, кто я такая. Но эта речь мне не понадобилась, поскольку, увидев меня в коридоре, С. Ю. сам ко мне подошел со словами: «Маша! Где ваша диссертация?» В этот момент моя тревога улеглась, и я почувствовала: я — дома, меня здесь по-прежнему ждут.

Злосчастная диссертация меня по-прежнему не устраивала, и я решила ее основательно переделать. С. Ю. согласился на общественных началах руководить моей работой. В течение следующих нескольких лет я, будучи независимым исследователем, примерно раз в месяц приходила к нему с новым куском написанного текста, он внимательно читал его и давал несколько советов, на первый взгляд простых, но позволяющих взглянуть на мой материал под новым углом или найти тот самый кусочек пазла, которого мне не хватало, чтобы картина наконец-то начала складываться. Эта помощь была бесценной, но самым важным для меня все-таки стало другое: казалось, что Сергей Юрьевич верил в меня намного больше, чем я сама. Благодаря этой вере я уже больше не сворачивала с пути, по которому иду и сейчас.

М. В. Гаврилова
кандидат филологических наук (2018 г.)

Мне посчастливилось, что Сергей Юрьевич — мой научный руководитель

Работа над кандидатской диссертацией по эпосу «Джангар» и ее благополучное завершение стали возможными благодаря научному руководству и неоценимой поддержке Сергея Юрьевича.

После окончания Калмыцкого университета я поступила на работу в Калмыцкий научно-исследовательский институт, откуда практически сразу же была отправлена на стажировку в Санкт-Петербург, а затем в Москву. В то время руководство института в лице Н. Г. Очировой и Э. У. Омакаевой были озадачены подготовкой новых кадров для калмыцкой науки.

К С. Ю. на научно-консультационную стажировку в ИВГИ РГГУ я была принята в 2000 г. как ученица известного джангароведа Анатолия Шалхаковича Кичикова. У Сергея Юрьевича и Анатолия Шалхаковича в свое время сложились добрые коллегиально-дружеские отношения.

В качестве стажера-исследователя мне представилась уникальная возможность погрузиться в насыщенную научную жизнь ИВГИ — посещать еженедельные семинары, курсы лекций Е. М. Мелетинского по мифологии и С. Ю. Неклюдова по фольклору, быть слушателем на круглых столах и конференциях с участием ведущих отечественных и зарубежных ученых, которые в это время довольно часто проводились.

Лекции, семинары и личные беседы были всегда наполнены неисчерпаемой эрудицией, поражала интеллектуальная мощь и широта познаний. С. Ю. не просто делился знаниями — он учил думать, анализировать, задавать правильные вопросы и искать обоснованные ответы, критически работать с источниками, отделять главное от второстепенного и формулировать аргументы. Научил видеть в фольклоре живую традицию, сложнейшую систему смыслов, требующую вдумчивого анализа.

В самом начале Сергей Юрьевич предложил и сформулировал тему моего диссертационного исследования, посвященную стилистической структуре синьцзян-ойратской версии эпоса «Джангар». В теоретико-методологическом плане рекомендовал тщательно изучить работу А. Лорда «Сказитель». Предполагалось, что основой исследования должен стать каталог эпических формул, разработкой и составлением которого я занялась позже.

Научные труды С. Ю. Неклюдова, посвященные монгольской эпике, сравнительной фольклористике, теории эпоса, мифологии и семиотике, заложили теоретическую базу для диссертационного исследования. Его подходы к анализу эпоса показали, что важно не просто констатировать факты, но и понимать их глубинную структуру и смысл, их функцию и место в системе. Это позволило увидеть эпос «Джангар» в более широком, универсальном контексте, понять его структурные особенности, принципы функционирования, типологические параллели с другими героическими повествованиями.

В 2012 г. мною был разработан и подготовлен к изданию указатель тем калмыцкой и синьцзян-ойратской версий эпоса «Джангар», получивший одобрение С. Ю. На основе указателя было написано исследование и в 2018 г. в Институте мировой литературы им. А. М. Горького РАН защищена кандидатская диссертация.

Для меня С. Ю. является истинным наставником, чье влияние сформировало меня как исследователя. Выражаю глубочайшую сердечную благодарность Сергею Юрьевичу за его бесценный вклад в мою научную жизнь!

Примите самые искренние и теплые поздравления с Вашим замечательным 85-летним юбилеем!

Ц. Б. Селеева
кандидат филологических наук (2018 г.)

* * *

«Так вам нужны книжки? Лучшая библиотека по эпосу — у Сергея Юрьевича», — заявила московская коллега, сидя на своей уютной кухне, украшенной фотографиями из монгольских экспедиций (я их видел впервые), дружескими шаржами и записками на память, в месте, отмеченном знаменитым чахохбили и долгими вечерними беседами большой компанией, — и быстро по памяти набрала номер. «Слушаю вас, что вас интересует?» — мягко спросил голос на том конце провода. От волнения слова застряли у меня в горле: «Мне хотелось бы посмотреть вашу статью “Чудо в былине”», — едва выдавил я из себя.

Надо сказать, мне, человеку, выросшему в иной культуре, было очень непривычно, что вот так просто можно позвонить профессору, буквально «человеку из книги», и попросить консультацию или литературу по теме. Это было время, когда я только-только пытался что-то написать и приехал с докладом на одну из летних школ по фольклористике. К приятному удивлению, нужная статья была тогда мне доставлена — уже на электронный адрес в виде скана вместе с оцифрованными копиями всех ранних выпусков знаменитых «Трудов по знаковым системам».

До этого из всего ЦТСФ я знал коротко по переписке только А. В. Рафаеву (увы, мы так никогда и не увиделись): что-то мне нужно было для первой работы о применении компьютерных технологий в филологии, я написал ей и получил содержательную консультацию. На мою благодарность она тогда лишь заметила: «На меня тоже тратили свое время люди». Позднее, благодаря межпоколенным связям «учитель — ученик», мне самому посчастливилось получить схожий опыт обучения в РГГУ.

Трудно подобрать слова, чтобы вполне описать феномен лекций Сергея Юрьевича: каждый, кто слушал его, помнит, как даже огромная аудитория притихает, улавливая негромкий голос, переносящий всех то

в бескрайние монгольские степи, то в фантасмагоричный мир русского эпоса, то в сырые переулочки городского романса. Каждый раз это интереснейший экскурс с невероятно свободными параллелями из самых разных традиций мира, высвечивающий, казалось бы, знакомый материал с новой стороны. При колоссальной эрудиции автора и разносторонности постижения им предмета анализ будет сочетаться с практически детской непредвзятостью и огромным уважением к изучаемым традициям. Сродни с этим и письменные труды ученого при всей тщательной обдуманности и теоретической фундированности не угнетают читателя «монументальностью». Напротив, знание это всегда адресуется ему как к равному, приглашая к диалогу и совместному поиску.

Возможно, в этом кроется секрет того, что столько исследователей обрело рядом с Сергеем Юрьевичем свой материал, свой стиль и маршрут в науке. Назову в этой связи, например, имена замечательных якутских ученых, моих предшественников и учителей — Н. В. Емельянова, Н. В. Покатиловой, Л. Л. Габышевой, Л. Н. Семеновой, консультировавшихся с ним, проходивших обучение в ИВГИ в качестве докторантов и аспирантов. И это, конечно, лишь малая толика тех исследователей, которые имели счастье работать с С. Ю., погрузиться в уникальную атмосферу его научной школы. «Он дал рецензию на мою работу»; «Он помог мне завершить диссертацию, когда не стало моего научного руководителя», — часто делятся со мной коллеги из разных уголков страны.

В знаменательную дату хочется высказать Сергею Юрьевичу глубокую признательность и любовь и пожелать крепкого здоровья, бодрости духа и доброго, долгого творческого многолетия.

С. С. Макаров
кандидат филологических наук (2020 г.)

Литература

Неклюдов 1966 — *Неклюдов С. Ю.* К вопросу о связи пространственно-временных отношений с сюжетной структурой в русской былине // Тезисы докладов во Второй Летней школе по вторичным моделирующим системам. 16–22 августа 1966 г. Тарту: [б. и.], 1966. С. 41–45.

Неклюдов 1972 — *Неклюдов С. Ю.* Время и пространство в былине // Славянский фольклор / Отв. ред. Б. Н. Путилов, В. К. Соколова. М.: Наука, 1972. С. 18–45.

Неклюдов 2013 — «Наука не самоокупаема и никогда таковой не будет»: [Интервью с С. Ю. Неклюдовым] / Зап. Л. Жукова // The New Times. 2013. 15 апр. URL: http://newtimes.ru/articles/detail/65587.

Неклюдов 2019 — Сергей Неклюдов: «Я с детства любил сказки» // Arzamas. 2019. 9 сент. URL: https://arzamas.academy/mag/717-nekludov.

References

Nekliudov, S. Iu. (1996). K voprosu o sviazi prostranstvenno-vremennykh otnoshenii s siuzhetnoi strukturoi v russkoi byline [On the problem of connection of time-space relations with the plot structure in the Russian *bylina*]. In *Tezisy dokladov vo Vtoroi Letnei shkole po vtorichnym modeliruiushchim sistemam. 16–22 avgusta 1966 g.* (pp. 41–45) (n. e.). (In Russian).

Nekliudov S. Yu. (1972). Vremia i prostranstvo v byline [Time and space in the *bylina*]. In B. N. Putilov, & V. K. Sokolova (Eds.). *Slavianskii fol'klor* (pp. 18–45). Nauka. (In Russian).

[Nekliudov, S. Yu] (2013, April 15). "Nauka ne samookupaema i nikogda takovoi ne budet" ["Science does not pay for itself and will never pay for itself"] (L. Zhukova, Interviewer). *The New Times*. http://newtimes.ru/articles/detail/65587. (In Russian).

[Nekliudov, S. Yu] (2019, September 9). Sergei Nekliudov: "Ia s detstva liubil skazki" [Sergei Nekliudov: "I have loved fairy-tales since my childhood"]. *Arzamas*. https://arzamas.academy/mag/717-nekludov. (In Russian).

Информация об авторах

Надежда Володаровна Покатилова
доктор филологических наук
профессор, главный научный сотрудник, заведующий отделом фольклористики и литературоведения, Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера Сибирского отделения РАН
Россия, 677027, Якутск, ул. Петровского, д. 1
✉ *pnv_ysu@mail.ru*

Инна Сергеевна Веселова
кандидат филологических наук
сотрудник, АНО «Пропповский центр: гуманитарные исследования в области традиционной культуры»
Россия, 119034, Санкт-Петербург, 1-я линия Васильевского острова, д. 2
✉ *veselinna@mail.ru*

Сергей Борисович Борисов
доктор культурологии
профессор, кафедра филологии и социогуманитарных дисциплин, Шадринский государственный педагогический университет
Россия, 641870, Шадринск, ул. К. Либкнехта, д. 3
✉ *sbsborisov@mail.ru*

Information about the authors

Nadezhda Volodarovna Pokatilova
Dr. Sci. (Philology)
Professor, Chief Research Fellow, Head of the Department of Folklore and Literature, Institute for Humanities Research and Indigenous Studies of the North of Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences (Russia, Yakutsk)
Russia, 677027, Yakutsk, Petrovskogo Str., 1
✉ *pnv_ysu@mail.ru*

Inna Sergeevna Veselova
Cand. Sci. (Philology)
Researcher, The Propp Centre for Humanities-Based Research in the Sphere of Traditional Culture
Russia, 119034, Saint Petersburg, 1st Line of Vasilyevsky Island, 2
✉ *veselinna@mail.ru*

Sergey Borisovich Borisov
Dr. Sci. (Cultural Studies)
Professor, Department of Philology and Social Sciences, Shadrinsk State Pedagogical University
Russia, 641870, Shadrinsk, 641870, Shadrinsk, Karl Liebknecht Str., 3
✉ *sbsborisov@mail.ru*

Мария Вячеславовна Ахметова
кандидат филологических наук
старший научный сотрудник,
Лаборатория теоретической фольклористики, Школа актуальных гуманитарных исследований,
Институт общественных наук,
Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации
Россия, 119571, Москва,
пр-т Вернадского, д. 82
✉ *malinxi@rambler.ru*

Maria Viacheslavovna Akhmetova
Cand. Sci. (Philology)
Senior Researcher, Center for Theoretical Folklore Studies, School for Advanced Studies in the Humanities, Institute for Social Sciences, The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration
Russia, 119571, Moscow, Prospekt Vernadskogo, 82
✉ *malinxi@rambler.ru*

Никита Викторович Петров
кандидат филологических наук
заведующий Лабораторией теоретической фольклористики, Школа актуальных гуманитарных исследований, Институт общественных наук, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации
Россия, 119571, Москва,
пр-т Вернадского, д. 82
доцент, Центр типологии и семиотики фольклора, Российский государственный гуманитарный университет
Россия, ГСП-3, 125993, Москва,
Миусская пл., д. 6
✉ *nik.vik.petrov@gmail.com*

Nikita Viktorovich Petrov
Cand. Sci. (Philology)
Head of the Center for Theoretical Folklore Studies, School for Advanced Studies in the Humanities, Institute for Social Sciences, The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration
Russia, 119571, Moscow, Prospekt Vernadskogo, 82
Assistant Professor, Centre for Typological and Semiotic Folklore Studies, Russian State University for the Humanities
Russia, GSP-3, 125993, Moscow, Miusskaya Sq., 6
✉ *nik.vik.petrov@gmail.com*

Мария Владимировна Гаврилова
кандидат филологических наук
научный сотрудник, Центр типологии и семиотики фольклора, Российский государственный гуманитарный университет
Россия, ГСП-3, 125993, Москва,
Миусская пл., д. 6
старший научный сотрудник,
Лаборатория теоретической фольклористики, Школа актуальных гуманитарных исследований,
Институт общественных наук,
Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ
Россия, 119571, Москва,
пр-т Вернадского, д. 82
✉ *mariavl.gavrilova@gmail.com*

Maria Vladimirovna Gavrilova
Cand. Sci. (Philology)
Researcher, Centre for Typological and Semiotic Folklore Studies, Russian State University for the Humanities
Russia, GSP-3, 125993, Moscow, Miusskaya Sq., 6
Senior Researcher, Center for Theoretical Folklore Studies, School for Advanced Studies in the Humanities, Institute for Social Sciences, The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration
Russia, 119571, Moscow, Prospekt Vernadskogo, 82
✉ *mariavl.gavrilova@gmail.com*

Цаган Бадмаевна Селеева
кандидат филологических наук
старший научный сотрудник,
Лаборатория теоретической фольклористики, Школа актуальных гуманитарных исследований,
Институт общественных наук,
Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации
Россия, 119571, Москва,
пр-т Вернадского, д. 82
✉ *tsagana007@mail.ru*

Tsagan Badmaevna Seleeva
Cand. Sci. (Philology)
Senior Researcher, Center for Theoretical Folklore Studies, School for Advanced Studies in the Humanities, Institute for Social Sciences, The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration
Russia, 119571, Moscow, Prospekt Vernadskogo, 82
✉ *tsagana007@mail.ru*

Семен Семенович Макаров
кандидат филологических наук
старший научный сотрудник, отдел фольклора, Институт мировой литературы им. А. М. Горького РАН
Россия, 121069, Москва, ул. Поварская, д. 25а
✉ *others3@mail.ru*

Semen Semenovich Makarov
Cand. Sci. (Philology)
Senior Researcher, Department of Folklore Studies, A. M. Gorky Institute of World Literature, Russian Academy of Sciences
Russia, 121069, Moscow, Povarskaya Str., 25a
✉ *others3@mail.ru*

Научный журнал
Peer-reviewed journal

Шаги / Steps
Shagi / Steps

Т. 12. № 1. 2026

Основан в мае 2015 г.

ISSN 2412–9410 (print)
ISSN 2782–1765 (online)

Адрес редакции: Россия, 119571, г. Москва, пр-т Вернадского, д. 82, корп. 9
Адрес издателя: Россия, 119571, г. Москва, пр-т Вернадского, д. 82
Адрес типографии: ИД «Дело». Россия, 119234, г. Москва, пр-т Вернадского, д. 82

Учредитель издания: Российская академия народного хозяйства
и государственной службы при Президенте РФ

Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС77–61736 от 07.05.2015,
выдано Роскомнадзором

При перепечатке ссылка на журнал обязательна.

Подписано в печать 15.03.2026
Дата выхода в свет: 20.03.2026
Формат 70×100/16
Объем 24 а. л.
Тираж 500 экз. (1-й завод — 200 экз.)
Отпечатано в ИД «Дело»
Цена свободная