Сергей Минов

Зороастрийские мифологические мотивы и феномен христианской аккультурации в Сасанидской Месопотамии

Sergey Minov

Zoroastrian Mythological Motifs and the Phenomenon of Christian Acculturation in Sasanian Mesopotamia

Sergey Minov — Research Fellow at the Department of History, University of Oxford (United Kingdom). sergey.minov@history.ox.ac.uk

The article analyzes two cases of borrowing Zoroastrian mythological motifs by Syriac-speaking Christians during the period of Late Antiquity. The first example, attested in the writings of Ephrem the Syrian (4th c.), concerns the case of reinterpretation of the traditional image of biblical Paradise as a cosmic mountain, encircling the whole world. Most probably, it developed under a direct influence of the Iranian cosmological traditions regarding the mountain Alburz. The second example concerns the use of the figure of Rapitvin, known from Zoroastrian mythology, by the anonymous author of the Syriac composition known as the «Cave of Treasures» (6th — 7th cc.). The discussed examples of appropriation of some elements of Zoroastrian mythology by Syriac-speaking authors provide us with a valuable evidence on the complicated and multifaceted process of acculturation of the Christian minority to the culture of Sasanian Iran.

Keywords: religion, acculturation, Late Antiquity, Syriac Christianity, Iran, Zoroastrianism, mythology, Paradise.

Персидская династия Сасанидов пришла к власти в III в. н. э., сместив другую ираноязычную династию, парфянскую. Первый сасанидский монарх, Ардашир, поднял восстание против своего сюзерена парфянского царя Артапа-

Минов С. Зороастрийские мифологические мотивы и феномен христианской аккультурации в Сасанидской Месопотамии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. №2 (33). С. 61–87.

Minov, S. (2015) «Zoroastrian Mythological Motifs and the Phenomenon of Christian Acculturation in Sasanian Mesopotamia», *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 33 (2): 61–87.

на и в 224 г. разгромил его армию. В 226 г. Ардашир был коронован и принял титул «шаханшаха», «царя царей»[1].

История присутствия христианства на территориях, контролируемых ираноязычными народами, берет свое начало еще в парфянский период и восходит, по всей видимости, ко II в.[2] Главным отличающим свойством внутренней политики парфян по отношению к различным религиозным группам, включая христиан, была веротерпимость. Хотя сами парфянские монархи, по всей видимости, практиковали некую форму зороастризма, то есть традиционной иранской религии, это не давало им повода вмешиваться в религиозную жизнь народов и общин, живущих на территориях, находящихся под их властью. С точки зрения парфян, лояльность их подданных не требовала религиозной унификации в качестве гарантии.

Однако с приходом к власти Сасанидов внутриполитическая и социокультурная ситуация в иранском обществе претерпела целый ряд коренных изменений. Главным фактором, обусловившим эти перемены, стало то, что, по сравнению с их парфянскими предшественниками, новая иранская династия взяла курс на создание гораздо более централизованного государства. Этот поворот нашел отражение, среди прочего, и в сознательном выборе Сасанидами зороастризма в качестве национальной государственной религии Ирана, находящейся в привилегированном положении по отношению ко всем остальным вероисповеданиям и культам.

Немаловажную роль при этом сыграл эксклюзивистский характер самой зороастрийской религии[3]. Лежащий в ее основе радикальный дуализм между силами добра и зла, предводитель-

1. Подробнее о Сасанидах см. *Колесников А. И.* Сасанидский Иран. История и культура. СПб.: Нестор-История, 2012; Christensen, A. (1944) *L'Iran sous les Sassanides*. Copenhague: Ejnar Munksgaard; Daryaee, T. (2009) *Sasanian Persia: The Rise and Fall of an Empire*. London: I. B. Tauris.

2. Общее введение в историю христианства в древнем Иране см. в: Asmussen, J. P. (1983) «Christians in Iran», in E. Yarshater (ed.) *The Cambridge History of Iran. Vol. 3 (2): The Seleucid, Parthian and Sasanian Periods*, pp. 924–948. Cambridge: Cambridge University Press; Labourt, J. (1904) *Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide (224–632)*. Paris: V. Lecoffre.

3. О зороастризме как религии см. Boyce, M. (1979) *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*. London: Routledge & Kegan Paul; русск. пер.: *Бойс М.* Зороастрийцы: Верования и обычаи/Пер. с англ. и прим. И. М. Стеблин-Каменского. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1987 (4-е изд., испр. и доп., 2003); Skjærvø, P. O. (2011) *The Spirit of Zoroastrianism*. New Haven: Yale University Press; Shaked, Sh. (1994) *Dualism in Transformation: Varieties of Religion in Sasanian Iran*. London: School of Oriental and African Studies, University of London.

ствуемыми божествами Ормаздом и Ариманом и находящимися в состоянии непримиримого конфликта, предусматривал лишь одно истинное вероисповедание, то есть зороастризм. Лишь следуя ритуальным и этическим предписаниям, сформулированным в каноне священных писаний зороастризма Авесте, человек мог осуществить свое истинное предназначение, то есть принять участие в космический битве добра со злом на стороне благого божества Ормазда. Приверженцы же всех остальных религий автоматически зачислялись в стан противника Ормазда Аримана. Такой эксклюзивистский подход находит отражение в терминологии, используемой персами для обозначения своей собственной веры и религий других народов: в то время как зороастризм назывался «вех-ден», т. е. «благая вера», все остальные вероисповедания относились без всякого различия к категории «аг-ден», т. е. «злая вера».

В свете всего вышесказанного, неудивительно, что сасанидские правители проводили политику нетерпимости по отношению к религиозным меньшинствам, в том числе христианам. Так, III и, в особенности, IV вв. были временем жестоких гонений на христиан Ирана. При этом следует принять во внимание, что помимо упомянутого выше эксклюзивизма зороастрийской религии немаловажным фактором, обусловившим преследование сасанидскими властями христиан, были их проримские симпатии, мнимые или реальные. Впрочем, уже в течение V в. отношение Сасанидов к их христианским подданным стало меняться на более толерантное, так что в VI и начале VII в. можно говорить о достижении своего рода симбиоза между христианским меньшинством и зороастрийским обществом.

На протяжении долгой истории христианства в Иране менялось не только отношение иранского общества к этому сообществу, но и отношение самого христианского меньшинства к культуре большинства. Одним из важных аспектов этой динамики был процесс аккультурации, то есть усвоения и дальнейшей переработки сирийскими христианами норм и практик, принятых в иранском обществе. Этот сложный и разносторонний феномен не может быть охвачен в рамках одной статьи. В этой работе нам хотелось бы обратить внимание лишь на одно из разнообразных проявлений того, как сирийские христиане вступали во взаимодействие с иранской культурой, а именно на то, как ими использовались мифологические образы, возникшие в зороастрийской религиозной традиции. С этой целью мы предлагаем на рассмотрение два примера такого рода — образ Рая как горы у Ефре-

ма Сирина, автора, который жил в непосредственной близости от римско-персидской границы, и фигура Рапитвина в сочинении, известном под именем «Пещера Сокровищ», написанном на территории Сасанидской империи.

1. Ефрем Сирин: образ Рая как горы

Самый ранний из засвидетельствованных примеров использования образа Рая как горы в христианской традиции находится в сочинениях Ефрема Сирина, великого сирийского поэта IV в. (ум. 373)[4]. Наиболее подробно этот образ разработан Ефремом в его «Гимнах о Рае». Например, в первой строфе «Гимнов» он изображает Рай как высокую гору, чей пик возвышается над всеми остальными вершинами. Соответственно, когда воды Всемирного потопа покрыли всю землю, лишь одна эта гора не пострадала от стихийного бедствия:

> Оком ума моего я узрел Рай — вершины всех гор ниже вершины его; гребень (вод) потопа достиг лишь его стоп — облобызал ноги его, поклонился и повернул вспять, чтобы вознестись над вершинами всех гор и возвышенностей и попрать их. Его стопы он (лишь) лобызает, а каждую из вершин подчиняет[5].

Ефрем прибегает к образу Рая как горы не только в «Гимнах», но и в других своих сочинениях. Так, например, в своем «Комментарии на Книгу Бытия», объясняя то, как четыре райские реки (Быт 2:10–14) достигают обитаемого людьми мира через подземные каналы, он сообщает, что «Рай находится на огромной высоте»[6]. Похожим образом, толкуя Бытие 4:8, Ефрем упоминает «гору райских окраин» как возможное место обитания Каина и Авеля[7].

Особый интерес в связи с темой данной статьи представляет один из аспектов описания Рая Ефремом, согласно которому гора, на которой он расположен, окружает собой весь мир. Так,

4. Подробнее о нем и его трудах, см. *Брок С. П.* [et al.] (2008) Ефрем Сирин // Православная энциклопедия. Т. 19. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия». С. 79–94.
5. *De Parad.* I. 4; изд.: Beck, E. (1957) *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Paradiso und contra Julianum*, p. 2. CSCO 174–175, Syr. 78–79. Louvain: Peeters.
6. *In Gen.* II. 6; изд.: Tonneau, R. M. (1955) *Sancti Ephraem Syri in Genesim et in Exodum commentarii*, p. 29. CSCO 152, Syr. 71. Louvain: Peeters.
7. *In Gen.* III. 5; изд.: Tonneau, R. M. *Sancti Ephraem Syri in Genesim*, p. 49.

в стихах 8 и 9 той же первой строфы «Гимнов о Рае» сирийский поэт развивает эту необычную космологическую идею, опираясь на природные феномены и на Св. Писание. Прежде всего, Ефрем указывает на то, что светящийся ореол вокруг Луны является видимым образом Рая:

> В лунном круге том да узрим Рай, ибо так же изогнут (*krīkh*) и он, заключая внутри себя море и сушу[8].

Вдобавок к этому Ефрем символически толкует «золотой венец», который Моисей приказал изготовить для алтаря (Исх 30:3), как образ Рая, опоясывающего собой сотворенный мир:

> Моисей сделал венец (*klīlā*) для алтаря того великолепного; венцом сплетенным целиком из золота увенчал он алтарь в красоте его. И так же переплетен и великолепен венец Рая (*klīlā d-pardaysā*), окружающий все творение (*kārekh l-beryāthā*)[9].

Идея кругового устроения Рая в пространстве находит дополнительное выражение во второй строфе «Гимнов», где он уподобляется поясу, окружающему землю:

> Он опоясывает (*’āsar*) чресла мира, окружая великое море (*l-yamā ḥzīq rabā*); соседствуя с небесными, он милостив к тем, кто находится внутри, и враждебен к тем, кто снаружи[10].

Следует отметить, прежде всего, богословскую значимость изображения Рая как горы в трудах Ефрема. Используя этот образ, сирийскому поэту удалось совместить и отчасти примирить друг с другом два различных подхода к пониманию библейского Рая, бытовавших в христианской культуре эпохи поздней античности. Согласно одному из них, который можно назвать «буквалистским», Рай представлялся как существующий в географической реальности земной сад, из которого проистекают четыре великие реки и откуда Адам был изгнан после грехопадения. Этому подходу противостоя-

8. *De Parad.* I. 8; изд.: Beck, E. *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Paradiso*, pp. 2–3.
9. *De Parad.* I. 9; изд.: Beck, E. *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Paradiso*, p. 3.
10. *De Parad.* II. 6; изд.: Beck, E. *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Paradiso*, p. 6.

ло более «спиритуализированное» понимание Рая как промежуточной эсхатологической реальности, где души святых и праведников после смерти ожидают всеобщего воскресения, находясь в состоянии, близком ко сну[11]. Богословский гений Ефрема позволил ему убедительно и наглядно совместить две эти концепции Рая в одном образе космической горы, которая находится на пересечении двух сфер — земной и небесной, так что ее различные уровни соответствуют различным степеням духовного прогресса[12].

Мифопоэтический подход к изображению Рая, предложенный Ефремом, пользовался сравнительно широкой популярностью в среде сирийских христиан, особенно среди авторов апокрифической литературы. Так, например, его отголоски встречаются в описаниях Рая в сирийской версии «Успения Богородицы», «Пещере Сокровищ», а также в кратком космологическом трактате, приписываемом Дионисию Ареопагиту[13].

От рассмотрения образа Рая у Ефрема как опоясывающей мир космической горы обратимся к обсуждению проблемы генезиса этой необычной космологической идеи, близких аналогов которой в других христианских культурах эпохи поздней античности не обнаруживается.

В еврейской традиции изображение Рая как горы появляется впервые еще в дохристианскую эпоху. Так, уже в книге пророка Иезекииля (28:13–14) Эдем, названный «садом Божиим», описывается как «святая гора Божия»[14]. Этот подход к изображению Рая получил

11. Обсуждение этой идеи, популярной в сирийском христианстве, см. в Dal Santo, M. J. (2012) *Debating the Saints' Cult in the Age of Gregory the Great*, pp. 237–320. Oxford: Oxford University Press.

12. Об этом аспекте образа Рая у Ефрема см. Brock, S. P. (1990) *Saint Ephrem. Hymns on Paradise*, pp. 50–53. Crestwood, New York: St Vladimir's Seminary Press; Ortiz de Urbina, I. (1955) «Le paradis eschatologique d'après S. Ephrem», *Orientalia Christiana Periodica* 21: 467–72; Shoemaker, S. J. (2002) *Ancient Traditions of the Mary's Dormition and Assumption*. Oxford: Oxford University Press.

13. См. подробнее в Minov, S. (2013) «Regarder la montagne sacrée: représentations du Paradis dans la tradition chrétienne syrienne», in D. Barbu et alii (eds) *Mondes clos. Cultures et jardins*, pp. 241–269, 367–374 (особ. pp. 251–253). Gollion: Infolio.

14. Этот библейский пассаж сводит вместе две такие отличные друг от друга идеи, встречающиеся в древних культурах Ближнего Востока, как мифологический образ гор как местожительства божеств и культовая функция садов. Относительно первой см. Talmon, Sh. (1978) «*Har*», in G. J. Botterweck et alii (eds) *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 3, pp. 427–447 (особ. pp. 442–444). Grand Rapids MI: W. B. Eerdmans; Clifford, R. J. (1972) *The Cosmic Mountain in Canaan and the Old Testament*. Cambridge, MA: Harvard University Press; относительно второй — Stordalen, T. (2000) *Echoes of Eden: Genesis 2–3 and Symbolism of the Eden Garden in Biblical Hebrew Literature*, pp. 111–138. Leuven: Peeters.

дальнейшее развитие в еврейской литературе эпохи Второго Храма. Автор Книги Юбилеев, пересказывая библейскую историю Ноя, сообщает, что воды Потопа не покрыли землю Эдема (4:24), а также характеризует «сад Эдема» наряду с тремя другими горами как «четыре места на земле, которые принадлежат Господу» (4:26)[15]. Другой пример использования образа горы применительно к Раю принадлежит мифической географии эфиопской «Книги Еноха» (24:2–25:7)[16].

Основываясь на этих источниках, некоторые исследователи объясняют образ Рая как горы у Ефрема и других сирийских авторов как пример непосредственного развития библейской образности или же как случай еврейского влияния на сирийскую культуру[17]. Не отрицая возможности того, что данные библейские и ранние еврейские традиции могли оказать некоторое влияние на формирование образа горного Рая среди сирийских христиан[18], следует подчеркнуть, что непротиворечивое объяснение возникновения этой новой для христианской традиции образности на основании лишь этих данных не представляется нам возможным. Имеется несколько соображений, которые не позволяют остановиться на одной из этих гипотез. Прежде всего, ни одна из них не объясняет тот факт, что, несмотря на то, что такие тексты, как книга пророка Иезекииля или Книга Юбилеев, были известны и популярны в самых разных христианских культурах древности, образ Рая как горы сформировался почему-то лишь в среде сироязычных христиан. Второе, более важное, возражение заключается в том, что ни в библейской, ни в последующей еврейской тради-

15. Изд.: VanderKam, J.C. (1989) *The Book of Jubilees*. 2 vols. CSCO 510–511, Aeth. 87–88. Louvain: Peeters, vol. 2, pp. 28–29. Стоит отметить, что в дошедших до нас фрагментах сирийского первода Книги Юбилеев Эдемский сад в 4:26 описывается как «гора Рая» (*ṭūrā d-pardaysā*); Tisserant, E. (1921) «Fragments syriaques du Livre des Jubilés», *Revue biblique* 30: 55–86, 206–232 (p. 73).

16. См. Grelot, P. (1958) «La géographie mythique d'Hénoch et ses sources orientales», *Revue biblique* 65: 33–69 (особ. p. 42); Nickelsburg, G.W.E. (2001) *1 Enoch 1: A Commentary on the Book of 1 Enoch, Chapters 1–36; 81–108*, pp. 313–315. Minneapolis: Fortress Press; Collins, J.J. (2004) «Before the Fall: The Earliest Interpretations of Adam and Eve», in H. Najman, J.H. Newman (eds) *The Idea of Biblical Interpretation: Essays in Honor of James L. Kugel*, pp. 293–308 (особ. pp. 302–304). Leiden: Brill.

17. См. Anderson, G.A. (1988) «The Cosmic Mountain: Eden and Its Early Interpreters in Syriac Christianity», in G.A. Robbins (ed.) *Genesis 1–3 in the History of Exegesis: Intrigue in the Garden*, pp. 187–224. Lewiston: Edwin Mellen; Brock, S.P. *Saint Ephrem. Hymns on Paradise*, pp. 50–51.

18. В первую очередь представление, засвидетельствованное в Книге Юбилеев, о том, что воды Потопа не затопили Рай.

ции мы не находим такой важной для сирийских авторов пространственной детали, как *опоясывающий* характер Рая.

В поисках подходящего объяснения образа Рая-горы некоторые ученые обращают внимание на космологические и культовые традиции Древнего Востока, в особенности — на мифологический образ космической горы, находящий свое архитектурное выражение в шумеро-аккадских зиккуратах[19]. Эта гипотеза, впрочем, страдает от того же недостатка, что и те, которые были упомянуты выше, ввиду того, что в нашем распоряжении до сих пор нет однозначных свидетельств существования в космологических традициях Древнего Востока образа космической горы, которая *опоясывала* бы собой землю. Несмотря на то что древние месопотамские источники содержат некоторое количество пассажей, которые могли бы быть истолкованы подобным образом, их свидетельство весьма далеко от однозначного[20].

Кажущаяся внутренняя противоречивость образа горного Рая в писаниях Ефрема, где такие взаимоисключающие на первый взгляд характеристики, как опоясывающий характер и наличие горного пика, фигурируют вместе, воспринимается целым рядом исследователей как проблема, требующая решения. Себастиан Брок, пытаясь реконструировать то, каким образом сам Ефрем мог представлять себе Рай, описывает его как «гору конической формы, чье основание окружает “Великое море”» таким образом, что видимое нами небо образовано «внутренней поверхностью конической горы Рая»[21]. Противоречивый характер этой пространственной конструкции привел Брока к выводу о том, что Ефрем намеренно предлагает своим слушателям «алогичную» модель Рая, опровергающую повседневный человеческий опыт восприятия пространства и времени, для того, чтобы поставить под сомнение характерное для антиохийской экзегетической школы буквалистское представление о библейском Рае, которое

19. Murray, R. (1975) *Symbols of Church and Kingdom: A Study in Early Syriac Tradition*, p. 309. Cambridge: Cambridge University Press. См. также Widengren, G. (1975) “‘Synkretismus’ in der syrischen Christenheit», in A. Dietrich (ed.) *Synkretismus im syrisch-persischen Kulturgebiet: Bericht über ein Symposion in Rheinhausen bei Göttingen in der Zeit vom 4. bis 8. Oktober 1971*, pp. 38–64 (особ. p. 40). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

20. См. Horowitz, W. (1998) *Mesopotamian Cosmic Geography*, pp. 331–333. Winona Lake IN: Eisenbrauns.

21. Brock, S. P. *Saint Ephrem. Hymns on Paradise*, p. 54. Похожей пространственной интерпретации Рая у Ефрема придерживается и Palmer, A. (2003) «Paradise Restored», *Oriens Christianus* 87: 1–46 (особ. pp. 2–3).

могло быть популярным среди сирийских христиан того времени[22]. Не отрицая совершенно возможности такой интерпретации, нам все же представляется необходимым подчеркнуть, что образы, кажущиеся «алогичными» современному читателю Ефрема, совсем не обязательно должны были восприниматься как таковые его современниками, которые могли визуализировать описание поэтом Рая образом, совершенно отличным от нас, в соответствии со своими собственными представлениями об устройстве мира.

Для того чтобы приблизиться к пониманию этих представлений, стоит прислушаться к мнению тех ученых, которые обращают внимание на сходство между изображением Рая как горы у сирийских христианских авторов и мифологической традицией древнего Ирана, в которой важное место занимал образ космической горы Албурз[23]. Именно этот аспект мифической географии доисламского Ирана видится нам в качестве определяющего фактора, обусловившего процесс формирования уникального образа горного Рая в сирийском христианстве.

Образ гигантского горного хребта, опоясывающего землю, встречается в архаических космологических традициях Ирана и Индии[24]. Согласно иранским воззрениям, горы вырастают из поверхности земли, которая представляет собой округлую и плоскую равнину. Этот процесс уподобляется росту растений, так что горы описывались как имеющие «корни». Зороастрийская космология, отраженная в Авесте, а также в позднейших пехлевийских сочинениях, упоминает целый ряд различных гор. Первой по значимости среди них была гора Албурз (или Харбурз; авест. *harā bərəzaitī*, пехл. *harburz*), которая произросла из зем-

22. Brock, S. P. *Saint Ephrem. Hymns on Paradise*, pp. 54–55.

23. См. Ri, A. S.-M. (2000) *Commentaire de la Caverne des Trésors: étude sur l'histoire du texte et de ses sources*, pp. 40–41, 208. CSCO 581, Subs. 103. Louvain: Peeters. В своем комментарии Ри опирается на идеи Гео Виденгрина, указывающего на иранскую мифологическую подоплеку образа «победоносной горы» (*mons victorialis*) в *Opus Imperfectum in Matthaeum* II. 2 (PG 56, col. 637–638), который, в свою очередь, имеет прямое отношение к «горе победы», описания, используемого по отношению к райской горе сирийским автором «Пещеры сокровищ» (14.1); см. Widengren, G. (1960) *Iranisch-semitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit*. Cologne: Westdeutscher Verlag. 66–67, 80. См. также Toepel, A. (2006) *Die Adam- und Seth-Legenden im syrischen Buch der Schatzhöhle. Eine quellenkritische Untersuchung*, p. 114, n. 32. CSCO 618, Subs. 119. Louvain; Peeters.

24. См. Boyce, M. (1975) *A History of Zoroastrianism. Vol. 1: The Early Period*, pp. 132–137. Leiden: E. J. Brill.

ной поверхности раньше всех остальных гор[25]. Эта мифическая гора упоминается как в Авесте, так и в более поздних зороастрийских текстах, таких как «Бундахишн».

В наиболее древнем слое традиций, касающихся горы Албурз, она описывается как находящаяся в центре мира гигантская гора, вокруг пика которой вращаются звезды, Луна и Солнце. Однако уже в древности это представление претерпело определенные изменения, в результате которых имя Албурз было присвоено и гигантскому горному хребту, протянутому вдоль края плоской и округлой земли[26]. Этот образ встречается уже в «Замйад-Яште» (19.1), части Малой Авесты, где Албурз описывается как первая гора, которая встала на земле и которая «целиком окружает западные и восточные земли»[27]. Позднее это представление встречается в различных пехлевийских источниках. Так, в Иранском «Бундахишне» (5B. 1) отдельно друг от друга упоминаются гора Тера, которая находится в центре земли, и гора Албурз, которая расположена «вокруг мира» (*pērāmōn ī gēhān*)[28]. Последующее обсуждение (9.1–2) наглядно демонстрирует, что автор «Бундахишна» рассматривает гору Тера как своего рода ответвление, выросшее из Албурза. Похожая космологическая схема лежит в основе эсхатологического сценария, представленного в сочинении Дадестан-и дениг (20.2). Согласно этому тексту, души умерших должны будут пройти по мосту Чинвад, который простирается от горы Даити, находящейся в «центре земли» (*mayān ī gēhān*), в стране Эранвеж, и до «укрытия Албурза» (*war ī alburz*)[29].

Опоясывающее пространственное расположение представляет собой важнейшее, но отнюдь не единственное свойство, которое позволяет нам говорить об образной близости иранской

25. См. Boyce, M. (1985) «Alborz. ii. Alborz in Myth and Legend», in E. Yarshater (ed.) *Encyclopaedia Iranica*, vol. 1, pp. 811–813. London: Routledge & Kegan Paul; *Чунакова О. М.* Пехлевийский словарь зороастрийских терминов, мифических персонажей и мифологических символов. М.: Восточная литература, 2004. С. 21–23.

26. В космологии древней Индии этому иранскому образу соответствует Локалока — горный пояс, опоясывающий все континенты земли. См. Kirfel, W. (1920) *Die Kosmographie der Inder, nach Quellen dargestellt*, pp. 121–122. Bonn: Kurt Schroeder.

27. *hā hama pairi.saēte frāpaiiāå daŋhūš ā upaošaŋʰhåsca*; изд.: Hintze, A. (1994) *Der Zamyād-Yašt: Edition, Übersetzung, Kommentar*, p. 66. Wiesbaden: L. Reichert.

28. Изд.: Anklesaria, B. T. (1956) *Zand-Ākāsīh: Iranian or Greater Bundahišn*, pp. 64–65. Bombay: A. Bode.

29. Изд.: Jaafari-Dehaghi, M. (1998) *Dādestān ī Dēnīg. Part* I*: Transcription, Translation and Commentary*, pp. 76–77. Paris: Association pour l'avancement des études iraniennes. Ср. также Иранский «Бундахишн» 30.1; Видевдад 19.30.

космической горы Албурз и райской горы сирийских авторов. Так, например, подобно горе Рая Албурз изображается как самая высокая из существующих на земле гор, что находит отражение в такой его характеристике, как «господин вершин» (*bālistān rad*)[30]. Вдобавок к этому как райская гора, так и Албурз исполняют важную гидрологическую функцию первоисточников земных рек. В то время как Библия описывает четыре реки, вытекающие из райского сада (см. Быт 2:10–14), иранская мифологическая традиция упоминает реку Ардвисур, которая берет начало на горе Албурз и впадает в море Фрахвкард[31]. Более того, тогда как райский сад книги Бытия является местом, где произрастают священные древо жизни и древо познания добра и зла, похожим образом гора Албурз изображается в зороастрийской мифологии как место, где благое божество Бага посадило священное растение Хом (авест. *haoma*)[32]. И, наконец, подобно тому как в постбиблейской иудейской и христианской традициях Рай часто изображается как сакральная культовая территория, где первые люди приносили Богу бескровные жертвы и принимали участие в богослужении, совершаемом ангелами, гора Албурз в зороастризме предстает как место культа, где такие фигуры прародителей иранской мифологии, как Хошанг и Йима, совершали жертвоприношения божествам Ардвисуре, Друваспу и Ваю[33].

В свете всех этих параллелей, а также той важной роли, которую образ гигантской горы Албурз играл в мифологической космологии зороастризма, нам представляется весьма вероятным, что сирийские христианские читатели Книги Бытия, начиная с Ефрема, сформировали уникальный образ библейского Рая как космической горной гряды, опоясывающей весь мир, под непосредственным влиянием этого иранского мотива.

30. Иранский «Бундахишн» 17.18; изд.: Anklesaria, B. T. *Zand-Ākāsīh*, pp. 154–155.

31. *Яшт* 5.3; Иранский «Бундахишн» 10.5–6; ср. также Иранский «Бундахишн» 11.6; Видевдад 21. См. *Чунакова О. М.* Пехлевийский словарь зороастрийских терминов. С. 31.

32. Ясна 10.4–10. См. *Чунакова О. М.* Пехлевийский словарь зороастрийских терминов. С. 241–242.

33. *Яшт* 5.21, 25; 9.3, 8; 15.7, 15. Ср. также пассажи, где божество Хом изображается в качестве священнослужителя, приносящего на этой горе жертвы другим божествам, таким как Митра (*Яшт* 10.88–89) и Срош (*Ясна* 57.19). См. Boyce, M. (1970) «Haoma, Priest of the Sacrifice», in M. Boyce, I. Gershevitch (eds) *W. B. Henning Memorial Volume*, pp. 62–80. London: Lund Humphries.

2. «Пещера Сокровищ»: фигура Рапитвина

Другой интересный пример использования сирийскими христианами зороастрийских мифологических мотивов обнаруживается в сочинении, известном под названием «Пещера Сокровищ» (далее ПС). Это произведение было написано в период между серединой VI — началом VII в. в той части северной Месопотамии, которая контролировалась Сасанидской империей. ПС относится к литературному жанру библейского парафраза, предлагая читателю изложение христианской *Heilsgeschichte*, где истории Ветхого и Нового Заветов объединены и переработаны в новое повествование, начинающееся с сотворения мира и заканчивающееся Пятидесятницей. Эта новая версия священной истории содержит значительное количество нововведений, отсутствующих в канонических нарративах. Локализация этого во многом уникального произведения в сложном контексте сироязычного христианства эпохи поздней античности представляет собой непростую задачу. Однако некоторые внутренние и внешние данные, такие как характер экзегетических традиций, использовавшихся автором, и ранняя история передачи сочинения, позволяют предположить, что автор ПС принадлежал к западносирийской, то есть миафизитской, среде[34].

В первой главе ПС вниманию читателя предлагается пересказ библейского описания шести дней творения. Когда повествование доходит до творений второго дня, автор сообщает относительно устройства небесной сферы следующее:

> И на второй день Бог сделал низшее небо и назвал его «твердью», чтобы дать понять, что его природа не похожа на природу тех небес, что находятся выше (него), и что его внешний вид отличается от вида тех (небес), что находятся выше (него). Они же (таковы): высшее небо — из огня, и второе небо — из света, и это низшее небо Рапитвина. Поскольку же оно обладает плотной природой воды, то и было названо «твердью»[35].

34. Критическое издание текста, сопровожденное французским переводом: Ri, S.-M. (1987) *La Caverne des Trésors: les deux recensions syriaques*. CSCO 486–487, Syr. 207–208. Louvain: Peeters. Общую информацию об этом произведении можно найти в: Ri, S.-M. *Commentaire de la Caverne des Trésors*; Leonhard, C. (2001) «Observations on the Date of the Syriac Cave of Treasures», in P.M.M. Daviau et alii (eds) *The World of the Aramaeans* III*: Studies in Language and Literature in Honour of Paul-Eugène Dion*, pp. 255–293. Sheffield: Sheffield Academic Press. Детальное рассмотрение вопросов, относящихся к датировке и среде ПС, см. в: Minov, S. (2013) *Syriac Christian Identity in Late Sasanian Mesopotamia: The Cave of Treasures in Context*. Ph. D. dissertation; The Hebrew University of Jerusalem.

35. Изд.: Ri, S.-M. *La Caverne des Trésors*, pp. 4–6.

В этом отрывке автор ПС представляет уранологическую схему, которая предполагает наличие трех небесных уровней — высшего неба из «огня» (*nūrā*), среднего неба из «света» (*nūhrā*) и низшего неба, связанного с «Рапитвином» (*rapīṯwin*). Это космологическое описание существенно отличается от библейской истории сотворения мира, изложенной в первых трех главах Книги Бытия, и не имеет параллелей в других библейских книгах. В то же время некоторые из аспектов этой схемы позволяют предположить, что она возникла в результате знакомства автора с иранскими космологическими и мифологическими представлениями.

Прежде всего, обращает на себя внимание трехчастная уранологическая система, аналогов которой нет в библейской космологии. Следует отметить, что трехчастное деление небесного мира не пользовалось особой популярностью среди иудейских и христианских авторов древности. Среди ранних иудейских источников эта космологическая система подразумевается в таких псевдоэпиграфических сочинениях, как 1 Енох (14, 87–25), «Завет Левия» (2, 6–10), «Откровение Седраха» (2, 3–5) и 3 Барух[36]. Однако ни в одном из перечисленных произведений эта схема не представлена явным и недвусмысленным образом. Еще более существенным для нашего исследования является то, что ни одно из этих сочинений, судя по всему, не было известно сироязычным христианам в эпоху поздней античности[37]. Трехчастное деление неба упоминается как возможный вариант, наряду с двух- и семичастным делениями, в таком относительно позднем раввини-

36. См.: Kulik, A. (2010) *3 Baruch: Greek-Slavonic Apocalypse of Baruch*, pp. 319–329. Berlin: De Gruyter. О данном аспекте 1-й книги Еноха см.: Morray-Jones, C. R. A. (1993) «Paradise Revisited (2 Cor 12:1–12): The Jewish Mystical Background of Paul's Apostolate. Part 1: The Jewish Sources», *Harvard Theological Review* 86: 203–205.

37. Ситуация с 1-й книгой Еноха несколько отличается от остальных текстов, поскольку сирийские источники содержат несколько фрагментов, близких тексту этого апокрифа (см.: Brock, S. P. (1968) «A Fragment of Enoch in Syriac», *Journal of Theological Studies* NS 19: 626–633; Bhayro, S. (2001) «A Karshuni (Christian Arabic) Account of the Descent of the Watchers», in A. Rapoport-Albert, G. Greenberg (eds) *Biblical Hebrews, Biblical Texts: Essays in Memory of Michael P. Weitzman*, pp. 365–373. Sheffield: Sheffield Academic Press; Reeves, J. C. (1991) «An Enochic Motif in Manichaean Tradition», in A. van Tongerloo, S. Giversen (eds) *Manichaica Selecta: Studies Presented to Professor Julien Ries on the Occasion of His Seventieth Birthday*, pp. 295–298. Louvain: International Association of Manichaean Studies. Однако эти параллели вряд ли могут считаться доказательством того, что сирийские христиане были знакомы со всем этим сочинением непосредственно, не говоря уже о существовании его полного сирийского перевода.

стическом сочинении, как «Мидраш Техиллим» (114, 2)[38]. Несмотря на это, представляется, что в большей части межзаветных иудейских сочинений, равно как и в раввинистической литературе, наиболее распространенной из использовавшихся уранологических схем была семичастная[39].

Что же касается христианского космологического предания в древности, трехчастная система небесного мира, видимо, подразумевается уже в Новом Завете. Так, в 2 Кор 12:2–4 апостол Павел упоминает о своем небесном восхождении и сообщает, что он был вознесен «до третьего неба» (ἕως τρίτου οὐρανοῦ), которое отождествляется с Раем. Впрочем, ввиду краткости этого упоминания невозможно прийти к однозначному заключению о том, что небо, которого достиг апостол, было наивысшим и последним. К тому же принять этот новозаветный пассаж в качестве непосредственного источника уранологической схемы ПС I. 8–9 мешает присутствующее в нем отождествление третьего неба с Раем, что напрямую противоречит космологической системе ПС, где эти два местоположения не тождественны.

Более того, хотя некоторые раннехристианские авторы и используют семичастную уранологию, трехчастная система практически отсутствует в христианских сочинениях, предшествующих по времени ПС[40]. Что же касается сирийской христианской традиции, предшествующей времени написания ПС, то и там мы не обнаруживаем следов явного упоминания трехчастного разделения небес[41]. Так, например, эта схема отсутствует в «Коммен-

38. Изд.: Buber, S. (1891) *Midrasch Tehillim (Schocher Tob)*, vol. 3, p. 471. Wilna: Wittwe & Gebrüder Romm.

39. Ср.: 2 Енох 3–31; Откровение Моисея 35, 2; Вопросы Эзры A 19–21; апокрифическая «Книга Баруха» *apud* Ориген, *De Princ.* II. 3.6; *б. Хагига* 12b; Пирке де-Рабби Элиезер 19; Песикта Раббати 5, 7; Авот де-Рабби Натан A 37. Дополнительные ссылки и обсуждение см. в: Collins, A.Y. (1995) «The Seven Heavens in Jewish and Christian Apocalypses», in J.J. Collins, M. Fishbane (eds) *Death, Ecstasy, and Other Worldly Journeys*, pp. 59–93. Albany, NY: State University of New York Press; Schäfer, P. (2004) «In Heaven as It Is in Hell: The Cosmology of *Seder Rabbah di-Bereshit*», in R.S. Boustan, A.Y. Reed (eds) *Heavenly Realms and Earthly Realities in Late Antique Religions*, pp. 233–274. Cambridge: Cambridge University Press; Kulik, A. *3 Baruch*, pp. 313–315.

40. Ср.: Вознесение Исайи 6, 13; 7, 13; Откровение Павла 29; Евангелие Варфоломея 1, 17; Климент Александрийский, *Strom.* IV. 25.159.

41. См.: ten Napel, E. (1990) "'Third Heaven' and 'Paradise': Some Remarks on the Exegesis of 2 Cor. 12, 2–4 in Syriac», in R. Lavenant (ed.) V *Symposium Syriacum, 1988: Katholieke Universiteit, Leuven, 29–31 août 1988*, pp. 53–65. Rome: Pontificium Institutum Studiorum Orientalium. Описание вознесения Марии в «небесный Иерусалим», которое содержится в сирийской версии апокрифа «Успение Марии», да-

тарии на Книгу Бытия» и «Гимнах о Рае» Ефрема Сирина, равно как и в «Гомилиях на сотворение мира» восточносирийского поэта Нарсая (ум. 502). Предварительный анализ показывает, что в Антиохийской экзегетической школе и зависевшей от нее восточносирийской традиции наибольшей популярностью пользовалось двухчастное деление небесного мира[42].

В свете всех этих данных представляется маловероятным, что использование трехчастной уранологической схемы автором ПС можно объяснить его зависимостью от одной из поздних раввинистических или христианских космологических теорий, в той форме, как они нам известны. Для того чтобы понять генезис мотива трехчастного деления небес в ПС, следует обратиться к древним ближневосточным воззрениям на устройство мира. Именно там, среди месопотамских и иранских космологических теорий, встречаются примеры деления небесного мира на три сферы, которые проливают свет на наш отрывок из ПС[43].

Одно из самых ранних свидетельств о трехчастной структуре неба появляется в аккадских источниках. Так, в KAR *307*, религиозном толковательном тексте из Ассура, датируемом первым тысячелетием до н. э., предлагается следующее уранологическое описание:

> Верхнее небо (*šamû elûti*) из камня *лулудānītu*. Оно принадлежит Ану. Он поселил внутри него 300 божеств Игиги.
> Среднее небо (*šamû qablûti*) — из камня *саггильмуд*. Оно принадлежит Игиги. Внутри него сидел Бел, на высоком помосте в святи-

тируемой VI в. (изд.: Wright, W. (1865) «The Departure of my Lady Mary from this World», *Journal of Sacred Literature and Biblical Record* NS VI (12): 417–448; VII (13): 110–160 (pp. 45–46 [Syr.]; 156–157 [tr.]), может быть истолковано как основанное на трехчастной уранологической схеме. Вместе с тем его можно истолковать и как отражающее двухчастное разделение небесного мира, где небесный Иерусалим составляет всего лишь наивысшую часть второго неба. Более того, описание небесного мира в этом сочинении не имеет ничего общего с ПС I. 8–9, что свидетельствует об отсутствии непосредственной связи между двумя произведениями.

42. Ср.: Феодорит Киррский, *Quaest. in Gen.* 11; Косма Индикоплов, *Top. Christ.* II. 20–23, III. 55, VII. 8–9. См. также ten Napel, E. «Third Heaven» and «Paradise», pp. 57, 60–61.

43. Обзор и анализ этих теорий см. в: Panaino, A. C. D. (1995) «Uranographia Iranica I: The Three Heavens in the Zoroastrian Tradition and the Mesopotamian Background», in R. Gyselen (ed.) *Au carrefour des religions. Mélanges offerts à Philippe Gignoux*, pp. 205–225. Bures-sur-Yvette: Groupe pour l'étude de la civilisation du Moyen-Orient; Horowitz, W. *Mesopotamian Cosmic Geography*, pp. 8–15.

> лище из ляпис-лазури. Он сделал светильник из электрума светить внутри него.
>
> Нижнее небо (*šamû šaplûtu*) из яшмы (*ašpuu*). Оно принадлежит звездам. Он изобразил на нем созвездия богов[44].

Практически идентичное трехчастное деление небес, связанное с теми же камнями и божествами, находится в AO 8196, поздневавилонском собрании астрологических, астрономических и религиозных сведений[45].

Примеры трехчастного деления небесной сферы встречаются также в древних иранских и индийских традициях, где оно, возможно, не было оригинальным, а получило распространение под влиянием контактов с месопотамской культурой. Самые ранние примеры такого рода засвидетельствованы в Авесте, где базовая структура небесного мира представлена в виде деления на три уровня — небо звезд, небо Луны и небо Солнца, к которым могут добавляться сферы «Бесконечного Света» (авест. *anaγra raocå*; пехл. *asar rošnīh*) или «Рая» (авест. *garō. nmāna-*; пехл. *garōdmān*)[46]. Эти космологические предания были собраны и проанализированы Антонио Панаино, который продемонстрировал, что, хотя в некоторых позднеавестийских («Рашн-Яшт», «Хадохт-Наск») и пехлевийских («Бундахишн») сочинениях встречаются более разработанные системы деления неба на пять, шесть или даже семь сфер, основополагающая уранологическая схема, лежащая в основе этих построений, остается трехчастной[47]. В зороастрийском мировоззрении трехчастное деление небесного мира было тесно связано с эсхатологическим верованием в то, что душа праведного человека в ходе ее вознесения после смерти должна пройти через три уровня, чтобы достичь высшей области Рая[48].

Как убедительно показал Панаино, трехчастная уранологическая схема, содержащаяся в зороастрийских источниках, развивалась под влиянием древних месопотамских космологических

44. Изд.: Horowitz, W. *Mesopotamian Cosmic Geography*, pp. 3–4.

45. См.: Horowitz, W. *Mesopotamian Cosmic Geography*, pp. 3–4.

46. Ср.: Ясна I. 16; II. 11; III. 18; Гаты III. 6; «Вендидад» VII. 52; XI. 1–2, 10.

47. См.: Panaino, A. C. D. «Uranographia Iranica I», особ. pp. 205–209.

48. См.: Bousset, W. (1901) «Die Himmelsreise der Seele», *Archiv für Religionswissenschaft* 4: 136–169, 229–273; Gignoux, P. (1968) «L'enfer et le paradis d'après les sources pehlevies», *Journal asiatique* 256: 219–245; Panaino, A. C. D. «Uranographia Iranica I», p. 208.

воззрений[49]. Это хорошо согласуется с тем, что нам известно о глубоком влиянии, которое начиная с преахеменидского периода цивилизация древней Месопотамии оказывала на такие различные области материальной и интеллектуальной культуры иранских народов, как наука, религия, искусства, литература, юриспруденция, административная и политическая организация[50].

Уранологическая схема ПС I. 8–9 содержит один дополнительный аспект, который делает еще более очевидным ее иранское происхождение, а именно упоминание Рапитвина в связи с низшим небом. Редко встречающееся сирийское существительное Рапитвин, используемое автором ПС для описания этой небесной сферы, представляет собой заимствование из среднеперсидского[51]. Оно образовано от среднеперсидского существительного *rapīθwən* (от авест. прилагательного *rapiθwina-*, «полуденный»)[52], которое обозначает период дня, начинающийся в полдень, а также персонифицирующую его мифологическую фигуру божества.

Фигура персонифицированного Рапитвина занимает заметное место в зороастрийской мифологии и ритуале[53]. Согласно зороастрийским космологическим и календарным верованиям, выраженным в «Бундахишне» и некоторых других сочинениях, в течение семи месяцев лета, когда дух Рапитвина находится над землей, день подразделяется на пять частей. Во время зимних месяцев день состоит лишь из четырех частей, поскольку в это время

49. См.: Panaino, A. C. D. «Uranographia Iranica I», pp. 218–221.

50. Об этом см.: Gnoli, G. (1988) «Babylonia, II. Babylonian influences on Iran», in E. Yarshater (ed.) *Encyclopædia Iranica*, vol. 3, pp. 334–336. Costa Mesa: Mazda Publishers; Panaino, A. C. D. (2000) «The Mesopotamian Heritage of Achaemenian Kingship», in S. Aro, R. M. Whiting (eds) *Melammu Symposia I: The Heirs of Assyria. Proceedings of the Opening Symposium of the Assyrian and Babylonian Intellectual Heritage Project Held in Tvärmine, Finland, October 8–11, 1998*, pp. 35–49. Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project; Widengren, G. (1946) *Mesopotamian Elements in Manichaeism (King and Saviour II): Studies in Manichaean, Mandaean, and Syrian-Gnostic Religion*. Uppsala: A.-B. Lundequistska Bokhandeln.

51. Первым исследователем, распознавшим иранское происхождение этого слова, был А. Гётце: Götze, A. (1922) *Die Schatzhöhle: Überlieferung und Quellen*, pp. 46–47. Heidelberg: Carl Winter. См. также: Ciancaglini, C. (2008) *Iranian Loanwords in Syriac*, pp. 256–257. Wiesbaden: Ludwig Reichert.

52. См.: Bartholomae, C. (1904) *Altiranisches Wörterbuch*, col. 1509. Strassburg: Karl J. Trübner.

53. См.: Boyce, M. (1968) «Rapithwin, Nō Rūz, and the Feast of Sade», in J. C. Heesterman et alii (eds) *Pratidānam: Indian, Iranian and Indo-European Studies Presented to Franciscus Bernardus Jacobus Kuiper on his Sixtieth Birthday*, pp. 201–215. The Hague: Mouton; Krasnowolska, A. (1998) *Some Key Figures of Iranian Calendar Mythology (Winter and Spring)*, pp. 101–113. Kraków: Universitas.

года Рапитвин спускается под землю, сохраняя ее теплой и влажной, чтобы поддерживать корни деревьев и источники воды[54].

Образ Рапитвина в зороастрийской традиции встречается не только в таких литературных текстах, как упомянутый «Бундахишн», так что знание о нем не было уделом лишь образованной элиты священнослужителей. Есть достаточно свидетельств, демонстрирующих, что упоминание Рапитвина было частью зороастрийского ритуала, практикуемого всей общиной. Религиозной обязанностью каждого зороастрийца, будь то священнослужитель или мирянин, было прославление Рапитвина по крайней мере дважды в год — отмечая его символическое возвращение из подземного царства в небо в начале весны и его схождение обратно под землю в начале зимы[55]. Фестиваль в честь Рапитвина был одним из семи праздничных дней зороастрийского года. Он следовал непосредственно за праздником Фравардиган и таким образом составлял часть празднований Науруза (т. е. Нового года) — самого большого праздника зороастрийского календаря[56]. По всей видимости, этот праздник был введен уже в досасанидский период, поскольку он упоминается в таких древних источниках, как авестийский «Нирангистан» и ныне утраченный «Хуспарам-Наск»[57]. В рамках празднования Науруза также декламировали ясну Рапитвина, где призывается это божество.

Фактически литургическое призывание Рапитвина происходило с еще большей частотой. Так, в весенний и летний периоды Рапитвина призывали ежедневно. Согласно зороастрийской традиции, двадцатичетырехчасовой день подразделялся на пять страж (пехл. *gāh*), которые соответствовали пяти Гатам (авест. *gāθā-*), то есть пяти стихотворным размерам гимнов Авесты, образующих основу зороастрийского богослужения. Среди этих страж одна, продолжавшаяся с середины утра до середины послеполуденного времени, посвящалась Ардвахишту, одному из Амешаспент, шести благосклонных божеств зороастрийского пантеона, и была связана с Рапитвином. Некоторые зороастрийские источники со-

54. См.: Иранский «Бундахишн» III. 21–23; XXV. 9, 12, 15–17.

55. См. «Нирангистан» II. 31; изд.: Kotwal, F. M., Kreyenbroek, P. G. (2003) *The Hērbedestān and Nērangestān. Vol. 3: Nērangestān, Fragard 2*, pp. 136–141. Paris: Association pour l'avancement des études iraniennes.

56. См.: Boyce, M. «Rapithwin, Nō Rūz», pp. 204–205.

57. См.: Ibid., p. 215.

общают, что в это время дня следует повторять особую «Гату Рапитвина», посвященную этому божеству[58].

Все это свидетельствует о том, что Рапитвин играл важную роль в религиозной жизни зороастрийцев. В то же время следует отметить, что мало кто из неиранцев был осведомлен об этой мифологической фигуре. Она не упоминается в сохранившихся трудах западных и восточных христианских авторов, касающихся Ирана и его религии. Насколько мне известно, существует только одно сирийское сочинение, помимо ПС, где упоминается Рапитвин, — сирийский космологический трактат, приписанный Дионисию Ареопагиту. Это сочинение было впервые опубликовано Марком-Антуаном Кугенером и переиздано вскоре после этого Джузеппе Фурлани[59]. Оно не принадлежит к оригинальному греческому корпусу Псевдо-Дионисия, а является оригинальным сирийском произведением, написанным, по всей видимости, в VI в.[60] Есть несколько черт, общих для этого произведения и ПС, которые показывают, что автор Псевдо-Дионисиевого трактата был знаком с ПС или происходил из той же культурной среды. Одна из таких черт — упоминание его автором Рапитвина, когда, описывая «северные горы», он сообщает, что «на хрустальные камни этих гор нисходит тот удивительный Рапитвин»[61]. Кроме того, вывод о том, что образ Рапитвина не был широко известен среди сироязычных христиан, подтверждается тем фактом, что само существительное *rapīṯwin* вызывало значительные затруднения у более поздних переписчиков ПС, которые, по-видимому, не были осведомлены о его персидском происхождении.

В ПС I. 8–9 Рапитвин ассоциируется с низшим из трех небес, именуемым «твердью». Наряду с этим сообщается, что эта «твердь» обладает «водной природой». Утверждая это, автор

58. Ср. «Ваэта-Наск» — «Во время Рапитвина [следует молиться] Высшей Праведности, т. е. [следует] повторять Гату Ашавахишты» (изд.: Humbach, H., Jamaspasa, K. M. (1969) *Vaeθā Nask: An Apocryphal Text on Zoroastrian Problems*, §102, p. 51. Wiesbaden: Otto Harrassowitz; Иранский «Бундахишн» III. 22. О фигуре Ардвахишты см.: Boyce, M. (1987) «Ardwahišt», in E. Yarshater (ed.) *Encyclopaedia Iranica*, vol. 2, pp. 389–390. London: Routledge & Kegan Paul.

59. Kugener, M.-A. (1907) «Un traité astronomique et météorologique syriaque attribué à Denis l'Aréopagite», in *Actes du* XIV*e Congrès international des orientalistes, Alger 1905.* II*e partie: Section* II *(Langues sémitiques)*, pp. 137–198. Paris: Ernest Leroux; Furlani, G. (1917) «A Cosmological Tract by Pseudo-Dionysius in the Syriac Language», *Journal of the Royal Asiatic Society*, 245–272.

60. См.: Kugener, M.-A. «Un traité astronomique», pp. 140–141.

61. Изд.: Furlani, G. «A Cosmological Tract», p. 250.

ПС следует уже прочно устоявшейся среди сирийских христианских авторов традиции истолкования «тверди» из Быт 1, 6–8 как состоящей из воды[62]. Так, эту идею выражает автор Псевдо-Климентин, когда, пересказывая библейскую историю творения мира, он высказывается относительно материала, из которого был сделан небесный свод. Согласно Псевдо-Климентинам, он был «растянут» посреди первого неба и земли из воды, которая была «застывшей как от мороза и твердой как хрусталь», и потому и была названа «твердью»[63]. Сходное объяснение происхождения небесной «тверди» в Быт 1, 6–8 предлагает Ефрем Сирин, который в «Комментарии на Книгу Бытия» сообщает, что она была «спрессована из вод»[64]. Позднее это истолкование сотворения небесного свода использовал Нарсай в своих «Гомилиях на Книгу Бытия»[65].

Представление о небе, состоящем из воды или содержащем воду, является библейским (ср.: Быт 1, 6–7; ПС 104, 3; 148, 4) и восходит, в конечном счете, к космологическим представлениям древнего Ближнего Востока. Образ неба, сделанного из воды, засвидетельствован в аккадских источниках, согласно которым Мардук сооружает небо из водного трупа убитого чудовища Тиамат, или же там, где аккадское существительное, обозначающее «небо» (*šamê*), объясняется этимологически как *ša mê* — «из воды»[66]. Еще более близкие параллели к ассоциации низшего из трех небес с водой в ПС обнаруживаются в иранском космологическом предании, где именно низшее небо считалось имеющим водную природу. Например, в таком младоавестийском тексте, как «Рашн-Яшт», при описании путешествия божества Рашну через различные сферы мироздания упоминается его небесное восхождение, которое начинается с низшего неба звезд, описываемых как имеющие «природу (или: начало) вод» (авест. *afš.*

62. Это представление имеет параллели и в раввинистических источниках. Ср.: Берешит Рабба 4, 2,7.

63. *Rec.* I. 27.3; изд.: Rehm, B. (1965) *Die Pseudoklementinen.* II*: Rekognitionen in Rufins Übersetzung*, p. 24. Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, 51. Berlin: Akademie-Verlag.

64. *Comm. in Gen.* I. 17; изд.: Tonneau, R. M. *Sancti Ephraem Syri in Genesim*, p. 17.

65. *Hom. in Gen.* I. 49–52; II. 297–319; III. 143–144); изд.: Gignoux, Ph. (1968) *Homélies de Narsaï sur la création.* Patrologia Orientalis 34.3–4. Turnhout: Brepols, pp. 528–529, 574–575, 592–593.

66. См.: Horowitz, *Mesopotamian Cosmic Geography*, p. 262–263.

ciθra-)[67]. Эта идея встречается также в некоторых более поздних пехлевийских текстах. Например, в иранском «Бундахишне» (VII. 2–3), где все неподвижные звезды подразделяются на три группы, низшая группа описывается как включающая в себя звезды «водной природы» (пехл. *āb-čihrag*)[68].

Можно предположить, что эта связь самой нижней части неба с водой, явно прослеживаемая в зороастрийских источниках, также уходит корнями в древние месопотамские космологические воззрения. Согласно процитированному выше аккадскому тексту KAR *307*, низшие небеса считались состоящими из яшмы (*ašpû*). В древних ближневосточных и классических источниках встречаются упоминания целого ряда разновидностей этого полудрагоценного камня, которые могли иметь серовато-зеленый, небесно-голубой, розовый, желтый или фиолетовый цвет[69]. Для нашего случая интересно то, что в аккадском тексте *Абну-шикиншу* появляется описание двух разновидностей яшмы: одна, ярко-голубая, сравнивается с «ясным небом» (*šamê zakuti*), тогда как другая, серая, сравнивается с «дождевым облаком» (*urpat riḫṣi*)[70].

Общая для ПС и зороастрийских источников связь между низшим небом и водой является дополнительным подтверждением гипотезы об иранском происхождении трехчастной уранологической схемы в ПС I. 8–9. Однако причина, по которой автор ПС связывает Рапитвина именно с низшим небом, остается неясной. Ни один из сохранившихся зороастрийских источников не содержит точных сведений относительно местонахождения Рапитвина на протяжении летнего периода, когда он находится над землей.

Возможным объяснением этой связи может служить тот факт, что оба эти космологических элемента так или иначе ассоциируются с водой. Водная природа низшего неба в иранской космологии была упомянута выше, и связь Рапитвина с этим элементом выражается в том, что он сохраняет «воду источников» теплой в течение пяти зимних месяцев, когда он пребывает под

67. Яшт XII. 29. Об этой фразе см.: Panaino, A. C. D. (1990–1995) *Tištrya*. 2 vols. Roma: Istituto italiano per il medio ed estremo Oriente, vol. 1, p. 92–93.

68. Изд.: Anklesaria, B. T. *Zand-Ākāsīh*, p. 86. Об этом см.: Panaino, A. C. D. «Uranographia Iranica I», pp. 208–209.

69. См.: Horowitz, W. *Mesopotamian Cosmic Geography*, pp. 13–14.

70. См.: Horowitz, W. *Mesopotamian Cosmic Geography*, p. 14.

землей[71]. Впрочем, более вероятное объяснение связи Рапитвина с низшей частью небес можно вывести из функции, выполняемой этим мифологическим персонажем в общей системе зороастрийской космологии. Как было упомянуто выше, основная функция Рапитвина в летнее время состоит в том, что он дает миру тепло и «делает зрелыми плоды деревьев» (*bar ī draxtān pazāmēd*)[72]. Утверждается, что в течение всего этого времени года Рапитвин находится «над землей» (*bar bālāy-i zamīn bāšad*)[73]. Поскольку низшее небо расположено ближе всего к земле, его выбор в качестве местонахождения Рапатвина представляется вполне логичным.

В свете уникального характера предания о связи Рапитвина с низшим небом в ПС I. 8–9 возникает вопрос о том, являлась ли она органичной частью иранской уранологической системы, на которую опирался автор ПС, или же была привнесена в эту схему им самим? Первый сценарий представляется нам более вероятным. Как уже было сказано, Рапитвин был тесно связан с божеством Ардвахиштом, которое, в свою очередь, тесно ассоциировалось со стихией огня, принадлежавшей ему[74]. Этот факт заставляет нас обратить внимание на огненный аспект природы Рапитвина, играющий важную роль в связи с его функцией поставщика тепла для подземных областей в зимнее время. Именно это свойство Рапитвина делает очевидной внутреннюю логику космологической схемы, представленной в ПС I. 8–9, где каждое из трех небес оказывается связанным с определенным видом огня[75]. Внутренняя согласованность уранологии ПС позволяет предположить, что наш автор опирался на какой-то местный вариант иранского космологического предания, который был в ходу в том регионе, где он жил, на протяжении Сасанидского периода, но не сохранился в бо-

71. Иранский «Бундахишн» XXV. 15; изд.: Anklesaria, B. T. *Zand-Ākāsīh*, p. 208.

72. Иранский «Бундахишн» XXV. 16; изд.: Anklesaria, B. T. *Zand-Ākāsīh*, p. 208.

73. «Персидские ривайаты»; изд.: Unvala, J. M. (1922) *Dārāb Hormazyār's Rivāyat*. 2 vols; vol. 1, p. 122, ln. 5; 123, ln. 7–8; 124, ln. 4–5; 138, ln. 2–3. Bombay: British India Press.

74. Ср.: Ясна XXXI. 3; XXXIV. 4; XLIII. 4. См. об этом: Boyce, *Ardwahišt*, p. 389.

75. Отождествление высших небес с огнем может восходить к древним месопотамским космологическим верованиям, так как камень *лулуданиту*, из которого, согласно цитированным выше аккадским источникам, было сделано верхнее небо, описывали как имеющий красноватый цвет. См.: Horowitz, W. *Mesopotamian Cosmic Geography*, p. 10.

лее поздних зороастрийских источниках. В пользу этой гипотезы свидетельствует то, что, согласно мнению исследователей, пехлевийские источники отражают взгляды лишь одного из нескольких течений, существовавших в зороастризме доисламского Ирана, а именно — мировоззрение «ортодоксального» варианта этой религии, который пережил арабское завоевание благодаря тому, что он сохранялся и пропагандировался зороастрийским духовенством[76].

Библиография/References

Бойс М. Зороастрийцы: Верования и обычаи/Пер. с англ. и прим. И. М. Стеблин-Каменского. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1987 (4-е изд., испр. и доп., 2003).

Брок С. П. [et al.] (2008) Ефрем Сирин // Православная энциклопедия. Т. 19. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия». С. 79–94.

Колесников А. И. Сасанидский Иран. История и культура. СПб.: Нестор-История, 2012.

Чунакова О. М. Пехлевийский словарь зороастрийских терминов, мифических персонажей и мифологических символов. М.: Восточная литература, 2004.

Anderson, G. A. (1988) «The Cosmic Mountain: Eden and Its Early Interpreters in Syriac Christianity», in G. A. Robbins (ed.) *Genesis 1–3 in the History of Exegesis: Intrigue in the Garden*, pp. 187–224. Lewiston: Edwin Mellen.

Anklesaria, B. T. (1956) *Zand-Ākāsīh: Iranian or Greater Bundahišn*. Bombay: A. Bode.

Asmussen, J. P. (1983) «Christians in Iran», in E. Yarshater (ed.) *The Cambridge History of Iran. Vol. 3 (2): The Seleucid, Parthian and Sasanian Periods*, pp. 924–948. Cambridge: Cambridge University Press.

Bartholomae, C. (1904) *Altiranisches Wörterbuch*. Strassburg: Karl J. Trübner.

Beck, E. (1957) *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Paradiso und contra Julianum*. CSCO 174–175, Syr. 78–79. Louvain: Peeters.

Bhayro, S. (2001) «A Karshuni (Christian Arabic) Account of the Descent of the Watchers», in A. Rapoport-Albert, G. Greenberg (eds) *Biblical Hebrews, Biblical Texts: Essays in Memory of Michael P. Weitzman*, pp. 365–373. Sheffield: Sheffield Academic Press.

Bousset, W. (1901) «Die Himmelsreise der Seele», *Archiv für Religionswissenschaft* 4: 136–169, 229–273.

Boyce, M. (1968) «Rapithwin, Nō Rūz, and the Feast of Sade», in J. C. Heesterman et alii (eds) *Pratidānam: Indian, Iranian and Indo-European Studies Presented to Franciscus Bernardus Jacobus Kuiper on his Sixtieth Birthday*, pp. 201–215. The Hague: Mouton.

Boyce, M. (1970) «Haoma, Priest of the Sacrifice», in M. Boyce, I. Gershevitch (eds) *W. B. Henning Memorial Volume*, pp. 62–80. London: Lund Humphries.

76. См.: Shaked, Sh. *Dualism in Transformation*, pp. 95–98.

Boyce, M. (1975) *A History of Zoroastrianism. Vol.1: The Early Period*. Leiden: E.J. Brill. (Russian translation by I.M. Steblin-Kamenskii, Moscow: Nauka, 1987; 4th edn., 2003).

Boyce, M. (1979) *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*. London: Routledge & Kegan Paul.

Boyce, M. (1985) «Alborz. ii. Alborz in Myth and Legend», in E. Yarshater (ed.) *Encyclopaedia Iranica*, vol. 1, pp. 811–813. London: Routledge & Kegan Paul.

Boyce, M. (1987) «Ardwahišt», in E. Yarshater (ed.) *Encyclopaedia Iranica*, vol. 2, pp. 389–390. London: Routledge & Kegan Paul.

Brock, S.P. (1968) «A Fragment of Enoch in Syriac», *Journal of Theological Studies* NS 19: 626–633.

Brock, S.P. (1990) *Saint Ephrem. Hymns on Paradise*. Crestwood, New York: St Vladimir's Seminary Press.

Brock, S.P. (2008) «Efrem Sirin» [Ephrem the Syrian], in *Pravoslavnaia entsiklopediia*. T. 19, pp. 79–94. Moskva: Tserkovno-nauchnyi tsentr «Pravoslavnaia entsiklopediia».

Buber, S. (1891) *Midrasch Tehillim (Schocher Tob)*. Wilna: Wittwe & Gebrüder Romm.

Christensen, A. (1944) *L'Iran sous les Sassanides*. Copenhague: Ejnar Munksgaard.

Chunakova, O.M. (2004) *Pekhleviiskii slovar' zoroastriiskikh terminov, mificheskikh personazhei i mifologicheskikh simvolov* [Pahlavi Dictionary of Zoroastrian Termins, Mythical Heroes and Mythological Symbols]. Moskva: Vostochnaia literatura.

Ciancaglini, C. (2008) *Iranian Loanwords in Syriac*. Wiesbaden: Ludwig Reichert.

Clifford, R.J. (1972) *The Cosmic Mountain in Canaan and the Old Testament*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Collins, A.Y. (1995) «The Seven Heavens in Jewish and Christian Apocalypses», in J.J. Collins, M. Fishbane (eds) *Death, Ecstasy, and Other Worldly Journeys*, pp. 59–93. Albany, NY: State University of New York Press.

Collins, J.J. (2004) «Before the Fall: The Earliest Interpretations of Adam and Eve», in H. Najman, J.H. Newman (eds) *The Idea of Biblical Interpretation: Essays in Honor of James L. Kugel*, pp. 293–308. Leiden: Brill.

Dal Santo, M.J. (2012) *Debating the Saints' Cult in the Age of Gregory the Great*. Oxford: Oxford University Press.

Daryaee, T. (2009) *Sasanian Persia: The Rise and Fall of an Empire*. London: I.B. Tauris.

Furlani, G. (1917) «A Cosmological Tract by Pseudo-Dionysius in the Syriac Language», *Journal of the Royal Asiatic Society*, 245–272.

Gignoux, Ph. (1968) «L'enfer et le paradis d'après les sources pehlevies», *Journal asiatique* 256: 219–245.

Gignoux, Ph. (1968) *Homélies de Narsaï sur la création*. Patrologia Orientalis 34.3–4. Turnhout: Brepols.

Gnoli, G. (1988) «Babylonia, II. Babylonian influences on Iran», in E. Yarshater (ed.) *Encyclopædia Iranica*, vol. 3, pp. 334–336. Costa Mesa: Mazda Publishers.

Götze, A. (1922) *Die Schatzhöhle: Überlieferung und Quellen*. Heidelberg: Carl Winter.

Grelot, P. (1958) «La géographie mythique d'Hénoch et ses sources orientales», *Revue biblique*, 65: 33–69.

Hintze, A. (1994) *Der Zamyād-Yašt: Edition, Übersetzung, Kommentar*. Wiesbaden: L. Reichert.

Horowitz, W. (1998) *Mesopotamian Cosmic Geography*. Winona Lake IN: Eisenbrauns.

Humbach, H., Jamaspasa, K.M. (1969) *Vaeθā Nask: An Apocryphal Text on Zoroastrian Problems*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

Jaafari-Dehaghi, M. (1998) *Dādestān ī Dēnīg. Part* I*: Transcription, Translation and Commentary*. Paris: Association pour l'avancement des études iraniennes.

Kirfel, W. (1920) *Die Kosmographie der Inder, nach Quellen dargestellt*. Bonn: Kurt Schroeder.

Kolesnikov, A.I. (2012) *Sasanidskii Iran. Istoriia i kul'tura* [Sasanian Iran: History and Culture]. S.-Petersburg: Nestor-Istoriia.

Kotwal, F.M., Kreyenbroek, P.G. (2003) *The Hērbedestān and Nērangestān. Vol.3: Nērangestān, Fragard 2*. Paris: Association pour l'avancement des études iraniennes.

Krasnowolska, A. (1998) *Some Key Figures of Iranian Calendar Mythology (Winter and Spring)*. Kraków: Universitas.

Kugener, M.-A. (1907) «Un traité astronomique et météorologique syriaque attribué à Denis l'Aréopagite», in *Actes du* XIV*e Congrès international des orientalistes, Alger 1905.* II*e partie: Section* II *(Langues sémitiques)*, pp.137–198. Paris: Ernest Leroux.

Kulik, A. (2010) *3 Baruch: Greek-Slavonic Apocalypse of Baruch*. Berlin: De Gruyter.

Labourt, J. (1904) *Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide (224–632)*. Paris: V. Lecoffre.

Leonhard, C. (2001) «Observations on the Date of the Syriac Cave of Treasures», in P.M.M. Daviau et alii (eds) *The World of the Aramaeans* III*: Studies in Language and Literature in Honour of Paul-Eugène Dion*, pp.255–293. Sheffield: Sheffield Academic Press.

Minov, S. (2013) «Regarder la montagne sacrée: représentations du Paradis dans la tradition chrétienne syrienne», in D.Barbu et alii (eds) *Mondes clos. Cultures et jardins*, pp.241–269, 367–374. Gollion: Infolio.

Minov, S. (2013) *Syriac Christian Identity in Late Sasanian Mesopotamia: The Cave of Treasures in Context*. Ph. D. dissertation; The Hebrew University of Jerusalem.

Morray-Jones, C.R.A. (1993) «Paradise Revisited (2 Cor 12:1–12): The Jewish Mystical Background of Paul's Apostolate. Part 1: The Jewish Sources», *Harvard Theological Review* 86: 203–205.

Murray, R. (1975) *Symbols of Church and Kingdom: A Study in Early Syriac Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

Nickelsburg, G.W.E. (2001) *1 Enoch 1: A Commentary on the Book of 1 Enoch, Chapters 1–36; 81–108*. Minneapolis: Fortress Press.

Ortiz de Urbina, I. (1955) «Le paradis eschatologique d'après S. Ephrem», *Orientalia Christiana Periodica* 21: 467–472.

Palmer, A. (2003) «Paradise Restored», *Oriens Christianus* 87: 1–46.

Panaino, A.C.D. (1990–1995) *Tištrya*. 2 vols. Roma: Istituto italiano per il medio ed estremo Oriente.

Panaino, A.C.D. (1995) «Uranographia Iranica I: The Three Heavens in the Zoroastrian Tradition and the Mesopotamian Background», in R.Gyselen (ed.) *Au carrefour des religions. Mélanges offerts à Philippe Gignoux*, pp.205–225. Bures-sur-Yvette: Groupe pour l'étude de la civilisation du Moyen-Orient.

Panaino, A.C.D. (2000) «The Mesopotamian Heritage of Achaemenian Kingship», in S.Aro, R.M.Whiting (eds) *Melammu Symposia* I*: The Heirs of Assyria. Proceedings of*

the Opening Symposium of the Assyrian and Babylonian Intellectual Heritage Project Held in Tvärmine, Finland, October 8–11, 1998, pp. 35–49. Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project.

Reeves, J. C. (1991) «An Enochic Motif in Manichaean Tradition», in A. van Tongerloo, S. Giversen (eds) *Manichaica Selecta: Studies Presented to Professor Julien Ries on the Occasion of His Seventieth Birthday*, pp. 295–298 Louvain: International Association of Manichaean Studies.

Rehm, B. (1965) *Die Pseudoklementinen.* II*: Rekognitionen in Rufins Übersetzung*. Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, 51. Berlin: Akademie-Verlag.

Ri, S.-M. (1987) *La Caverne des Trésors: les deux recensions syriaques*. CSCO 486–487, Syr. 207–208. Louvain: Peeters.

Ri, A. S.-M. (2000) *Commentaire de la Caverne des Trésors: étude sur l'histoire du texte et de ses sources*. CSCO 581, Subs. 103. Louvain: Peeters.

Schäfer, P. (2004) «In Heaven as It Is in Hell: The Cosmology of *Seder Rabbah di-Bereshit*», in R. S. Boustan and A. Y. Reed (eds) *Heavenly Realms and Earthly Realities in Late Antique Religions*, pp. 233–274. Cambridge: Cambridge University Press.

Skjærvø, P. O. (2011) *The Spirit of Zoroastrianism*. New Haven: Yale University Press.

Shaked, Sh. (1994) *Dualism in Transformation: Varieties of Religion in Sasanian Iran*. London: School of Oriental and African Studies, University of London.

Shoemaker, S. J. (2002) *Ancient Traditions of the Mary's Dormition and Assumption*. Oxford: Oxford University Press.

Stordalen, T. (2000) *Echoes of Eden: Genesis 2–3 and Symbolism of the Eden Garden in Biblical Hebrew Literature*. Leuven: Peeters.

Talmon, Sh. (1978) «*Har*», in G. J. Botterweck et alii (eds) *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 3, pp. 427–447. Grand Rapids MI: W. B. Eerdmans.

ten Napel, E. (1990) "'Third Heaven' and 'Paradise': Some Remarks on the Exegesis of 2 Cor. 12, 2–4 in Syriac», in R. Lavenant (ed.) V *Symposium Syriacum, 1988: Katholieke Universiteit, Leuven, 29–31 août 1988*, pp. 53–65. Rome: Pontificium Institutum Studiorum Orientalium.

Tisserant, E. (1921) «Fragments syriaques du Livre des Jubilés», *Revue biblique* 30: 55–86, 206–232.

Toepel, A. (2006) *Die Adam- und Seth-Legenden im syrischen Buch der Schatzhöhle. Eine quellenkritische Untersuchung*. CSCO 618, Subs. 119. Louvain; Peeters.

Tonneau, R. M. (1955) *Sancti Ephraem Syri in Genesim et in Exodum commentarii*. CSCO 152, Syr. 71. Louvain: Peeters.

Unvala, J. M. (1922) *Dārāb Hormazyār's Rivāyat*. 2 vols. Bombay: British India Press.

VanderKam, J. C. (1989) *The Book of Jubilees*. 2 vols. CSCO 510–511, Aeth. 87–88. Louvain: Peeters.

Widengren, G. (1946) *Mesopotamian Elements in Manichaeism (King and Saviour* II*): Studies in Manichaean, Mandaean, and Syrian-Gnostic Religion*. Uppsala: A.-B. Lundequistska Bokhandeln.

Widengren, G. (1975) "'Synkretismus' in der syrischen Christenheit», in A. Dietrich (ed.) *Synkretismus im syrisch-persischen Kulturgebiet: Bericht über ein Symposion in Rheinhausen bei Göttingen in der Zeit vom 4. Bis 8. Oktober 1971*, pp. 38–64. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Widengren, G. (1960) *Iranisch-semitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit*. Cologne: Westdeutscher Verlag.

Wright, W. (1865) «The Departure of my Lady Mary from this World», *Journal of Sacred Literature and Biblical Record* NS VI (12): 417–448; VII (13): 110–160.