



ВЕСТНИК

Православного
Свято-Тихоновского
Гуманитарного
Университета

Журнал выходит четыре раза в год.

Основан в 1997 г.

ФИЛОЛОГИЯ

III: 69
октябрь
ноябрь
декабрь

Москва 2021

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР
протоиерей Владимир Воробьев (Россия, Москва)

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ СЕРИИ:

- Д. В. Фролов, чл.-кор. РАН, д-р филол. наук, проф., председатель (Россия, Москва)
Ф. Б. Альбрехт, канд. филол. наук, доцент (Россия, Москва)
В. А. Баранов, д-р филол. наук, проф. (Россия, Ижевск)
А. П. Бонола, д-р философии (Италия, Милан)
А. В. Вдовиченко, д-р филол. наук (Россия, Москва)
А. И. Грищенко, канд. филол. наук (Россия, Москва)
Н. Г. Головнина (Россия, Москва)
прот. Олег Давыденков, д-р богословия, канд. филос. наук (Россия, Москва)
Е. Р. Добрушина, канд. филол. наук (Россия, Москва)
О. Ф. Жолобов, д-р филол. наук, проф. (Россия, Казань)
Э. Е. Кормышева, д-р ист. наук, проф. (Россия, Москва)
Е. М. Королёва, канд. филол. наук (Франция, Руан)
Р. Н. Кривко, д-р филол. наук (Австрия, Вена)
В. В. Лебедев, канд. филол. наук (Россия, Москва)
А. Е. Маньков, канд. филол. наук (Москва—Гётеборг)
С. А. Моисеева, канд. филол. наук (Россия, Москва)
С. Мула, д-р философии (США, Вермонт)
К. А. Панченко, д-р ист. наук, доцент (Россия, Москва)
М. А. Поло де Больё, д-р философии (Франция, Париж)
Х. Пфандль, д-р философии (Австрия, Грац)
О. Н. Складов, д-р филол. наук (Россия, Москва)
Е. Б. Смагина, канд. филол. наук (Россия, Москва)
Герман Тойле, д-р филологии (Нидерланды, Неймеген)
В. М. Толмачёв, д-р филол. наук, проф. (Россия, Москва)
Э. К. Хервилья, канд. филол. наук (Испания, Гранада)
А. В. Юдин, канд. филол. наук (Бельгия, Гент)
С. А. Французов, д-р ист. наук (Россия, Санкт-Петербург)
И. А. Фридман (Россия, Москва)

НАУЧНЫЙ РЕДАКТОР

Н. Г. Головнина

Журнал рекомендован ВАК Минобрнауки России для публикации научных работ, отражающих основное научное содержание кандидатских и докторских диссертаций по следующим научным специальностям: 10.01.01 — Русская литература (филологические науки), 10.01.03 — Литература народов стран зарубежья (с указанием конкретной литературы) (филологические науки), 10.01.08 — Теория литературы. Текстология (филологические науки), 10.02.01 — Русский язык (филологические науки), 10.02.03 — Славянские языки (филологические науки), 10.02.04 — Германские языки (филологические науки), 10.02.05 — Романские языки (филологические науки), 10.02.14 — Классическая филология, византийская и новогреческая филология (филологические науки), 10.02.19 — Теория языка (филологические науки), 10.02.20 — Сравнительно-историческое типологическое и сопоставительное языкознание (филологические науки), 10.02.22 — Языки народов зарубежных стран Европы, Азии, Африки, аборигенов Америки и Австралии (с указанием конкретного языка или языковой семьи) (филологические науки)



ST. TIKHON'S UNIVERSITY REVIEW

The review is published four times a year.

Founded in 1997.

PHILOLOGY

III: 69
October
November
December

Moscow 2021

EDITOR-IN-CHIEF

Very Revd. Vladimir Vorobiev (Russia, Moscow)

EDITORIAL BOARD:

- D. V. Frolov, Corresponding Member of the Russian Academy of Sciences,
Doctor of Sciences* in Philology, Chairman of the Editorial Board (Russia, Moscow)
F. B. Albrecht, Candidate of Sciences** in Philology, Associate Professor (Russia, Moscow)
V. A. Baranov, Doctor of Sciences in Philology, Professor (Russia, Izhevsk)
A. P. Bonola, PhD (Italy, Milan)
Very Revd. O. Davydenkov, Doctor of Theology, Candidate of Sciences in Philosophy (Russia, Moscow)
E. R. Dobrushina, Candidate of Sciences in Philology (Russia, Moscow)
S. A. Frantsuzov, Doctor of Sciences in Philology (Russia, St. Petersburg)
I. A. Fridman (Russia, Moscow)
E. Q. Gervilla, PhD (Spain, Granada)
N. G. Golovkina (Russia, Moscow)
A. I. Grishchenko, Candidate of Sciences in Philology, Associate Professor (Russia, Moscow)
E. E. Kormysheva, Doctor of Sciences in History, Professor (Russia, Moscow)
E. M. Koroleva, Candidate of Sciences in Philology (France, Rouen)
R. N. Krivko, Doctor of Sciences in Philology (Austria, Vienna)
V. V. Lebedev, Candidate of Sciences in Philology (Russia, Moscow)
A. E. Mankov, Candidate of Sciences in Philology (Moscow-Gothenburg)
S. A. Moiseeva, Candidate of Sciences in Philology (Russia, Moscow)
S. Mula, PhD (USA, Vermont)
K. A. Panchenko, Doctor of Sciences in History, Associate Professor (Russia, Moscow)
H. Pfandl, PhD (Austria, Graz)
M. A. Polo de Beaulieu, PhD (France, Paris)
O. N. Skliarov, Doctor of Sciences in Philology (Russia, Moscow)
E. B. Smagina, Candidate of Sciences in Philology (Russia, Moscow)
H. G. B. Teule, PhD (Netherlands, Nijmegen)
V. M. Tolmatchoff, Doctor of Sciences in Philology, Professor (Russia, Moscow)
A. Yudin, Candidate of Sciences in Philology (Belgium, Gent)
A. V. Vdovichenko, Doctor of Sciences in Philology (Russia, Moscow)
O. F. Zholobov, Doctor of Sciences in Philology, Professor (Russia, Kazan*)

ACADEMIC EDITOR

N. G. Golovkina

St. Tikhon's University Review is included in the list of peer-reviewed scientific periodicals of the Higher Attestation Commission of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation and is recommended for the publication of articles which reflect the scientific content of theses for the degrees of Candidate of Sciences and Doctor of Sciences in the following specialisations: 10.01.01 — Russian Literature (Philological Sciences), 10.01.03 — Foreign Literature (with an indication of the specific literature) (Philological Sciences), 10.01.08 — Theory of Literature. Text Criticism (Philological Sciences), 10.02.01 — Russian Language (Philological Sciences), 10.02.03 — Slavonic Languages (Philological Sciences), 10.02.04 — Germanic Languages (Philological Sciences), 10.02.05 — Romance Languages (Philological Sciences), 10.02.14 — Classical Philology, Byzantine and Modern Greek Philology (Philological Sciences), 10.02.19 — Language Theory (Philological Sciences), 10.02.20 — Comparative and Historical Linguistics, Linguistic Typology (Philological Sciences), 10.02.22 — Languages of Europe, Asia, Africa, Native American and Australian Languages (with an indication of the specific language or language family) (Philological Sciences)

* According to ISCED 2011, a post-doctoral degree called Doctor of Sciences (D.Sc.) is given to reflect second advanced research qualifications or higher doctorates.

** According to the International Standard Classification of Education (ISCED) 2011, the degree of Candidate of Sciences (Cand. Sc.) belongs to ISCED level 8 — “doctoral or equivalent”, together with PhD, D.Phil, D.Lit, D.Sc, LL.D, Doctorate or similar.

СОДЕРЖАНИЕ

ИССЛЕДОВАНИЯ

- Арутюнова-Фиданян В. А.
Роль «Образа другого» во взаимодействии цивилизаций.
Армяно-византийская контактная зона (X–XI вв.) 11
- Гусарова Е. В.
Названия месяцев различных календарных систем в эфиопской
рукописной традиции 23
- Ермилов П. В., Панченко К. А., Петрова Ю. И.
Переписка Александрийского патриарха Герасима Паллады
с антиохийскими христианами: исторический
и текстологический аспекты 34
- Заболотный Е. А.
Наследие Феодора и Диодора: греческий оригинал, сирийские
и латинские переводы 53
- Зиновкин А. Ю.
К интерпретации сирийских понятий *ܦܪܫܘܦܐ* *PARṢŌPĀ* и *ܩܢܘܡܐ* *QNŌMĀ*
(на материале комментария Ишоада Мервского на Евангелие от Матфея) 68
- Рогожина А. А.
Заклинание или молитва? Магические сборники в армянской
христианской традиции: проблемы содержания и интерпретации 87
- Салимовская А. Р.
Образ халифа аль-Мамунаи и его трансформации в памятниках
средневековой арабо-христианской литературы 106
- Фомичева С. В.
Анти-Исход в мемре «О Ниневии и Ионе» прп. Ефрема Сирина († 373) 116
- Французов С. А.
Антикальвинистские трактаты двух предстоятелей Антиохийской Церкви
из рукописного собрания РНБ 130

РЕЦЕНЗИИ

Рец. на кн.: The Question of God's Perfection. Jewish and Christian Essays
on the God of the Bible and Talmud / Eds. Y. Hazony and D. Johnson. 2019.
VIII + 231 pp. (Philosophy of Religions; 8)
(*Н. Г. Головина*) 163

CONTENTS

ARTICLES

- ARUTYUNOVA-FIDANYAN V.
The role of the «Image of Theother» in The interaction of Civilizations.
The Armeno-Byzantine contact zone (10–11 Cent.) 11
- GUSAROVA E.
The Names Months of Different Calendar Systems
in the Ethiopian Manuscript Tradition 23
- ERMILOV P., PANCHENKO C., PETROVA YU.
Correspondence Between Patriarch of Alexandria Gerasimos Palladas
and Christians of the Church of Antioch: Historical and Textological Aspects 34
- ZABOLOTNYI E.
Theodore and Diodore's Heritage: The Greek Original, Syriac
and Latin Translations 53
- ZINOVKIN A.
To Interpretation of Syrian Notions *ܩܢܘܡܐ* *PARȘÖPĀ* and *ܩܢܘܡܐ* *QNŌMĀ*
(Based on the Ishodad of Merv's Commentary on the Gospel of Matthew) 68
- ROGOZHINA A.
Spell or Prayer? Magical Miscellanies in the Armenian Christian Tradition:
Problems of Contents and Interpretation 87
- SALIMOVSKAYA A.
The Image of the Caliph al-Mamun and its Transformation
in Medieval Christian-Arabic Literature 106
- FOMICHEVA S.
Anti-Exodus in Memra "On Nineveh and Jonah" by Ephrem the Syrian 116
- FRANTSOUZOFF S.
Anti-Calvinist Treatises of Two Primates of the Antiochian Church
from the Manuscripts' Collection of the National Library of Russia 130

REVIEWS

Rev. of: The Question of God's Perfection. Jewish and Christian Essays
on the God of the Bible and Talmud / Eds. Y. Hazony and D. Johnson. 2019.
VIII + 231 pp. (Philosophy of Religions; 8)
(*N. Golovkina*) 163

Исследования

РОЛЬ «ОБРАЗА ДРУГОГО» ВО ВЗАИМОДЕЙСТВИИ ЦИВИЛИЗАЦИЙ. АРМЯНО-ВИЗАНТИЙСКАЯ КОНТАКТНАЯ ЗОНА (X–XI вв.)

В. А. АРУТЮНОВА-ФИДАНЯН

Аннотация: Для армянских средневековых историков в начале X в. было приемлемым, а в конце X и в начале XI в. — естественным и привычным существование армянских земель в составе «греческой страны». Историки демонстрируют терпимость к имперской ортодоксии, а комплекс идейно-политических представлений, сформированных к X в. в Византии, оказывает в этот период серьезное влияние на общественно-политическую теорию армян. В период разрушения армяно-византийской контактной зоны под ударами сельджуков армянское общественное сознание высвобождается от влияния византийских идеологических ценностей, Византия начинает отчуждаться от армянского мира, а образ ее ощутимо блекнет. И совершенно негативным образ Византии (во всех его аспектах: государство, этнос, конфессия) становится с конца XI — начала XII в., после окончательного крушения контактной зоны. Эта негативная модификация образа Византийской империи переходит из средневековой в новую и новейшую армянскую историографию. Крушение армяно-византийской контактной зоны повлекло за собой не только разочарование в мощи Византийского государства, но и изменения в менталитете армянского общества.

Ключевые слова: образ другого, взаимодействия цивилизаций, обмен идеологиями, трансформация образа, византийские и армянские историографы X–XI вв., инструменты присвоения, инструменты отчуждения.

Историки конца XX — начала XXI в., провозгласив максимум: «образы правят миром» — посвятили образам прошлого и настоящего, образам власти, образам-символам, образам-событиям, образам-личностям и т. д. значительную литературу и множество конференций. Однако разветвленная имагология пока не обрела общей истории вопроса¹. В пестром спектре исследований «образа»

© Арутюнова-Фиданян В. А., 2021.

Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология. 2021. Вып. 69. С. 11–22.

¹ См. например лишены иллюзий замечания составителей сборника посвященного «образу власти» (Образы власти на Западе, в Византии и на Руси: Средние века. Новое время / под ред. М. А. Бойцова и О. Г. Эксле. М., 2008. С. 7).

особое место занимает «аллология» (или «ксенология») — наука о Другом/Чужом. Аллология также делится на множество отраслей («Чужой» в архаическом, античном, средневековом и современном сознании). Исследователи выдвигают на первый план изучение не столько отдельных произведений индивидуального творчества, сколько воплощенного в них и через них выраженного «образа мира», и при этом образ двуедин, отражая культуру, которая его создает, и ту, которая является его объектом.

На трех международных конгрессах (1985, 1986 и 1996 гг.) обсуждалось воссоздание в специфических категориях «образа» чужого мира и часто предлагался, но не получал четкого ответа вопрос: был ли «образ» предпосылкой или результатом реальных исторических контактов?² Располагая отдельными исследованиями³, аллология не имеет ни методики, ни критериев «отчуждения». Очевидно, появление методики а priori невозможно, а типологические наблюдения и выводы могут появиться только в результате значительного количества исследований⁴.

«Образ другого» входит как важная составляющая в проблематику цивилизационного диалога. Лимитрофные зоны всегда воспринимались как буфер между «своими» и «чужими», где происходила эволюция образов, обусловленная различными уровнями взаимопонимания и отражения. Образ «иного» мира, диалектически связанный с представлением о «своем», с течением времени подвергался трансформации. Иными словами, исследователь контактной зоны неизбежно приходит к необходимости рассматривать «Образ другого» на разных этапах взаимодействия этносов и культур⁵.

² См.: Бибииков М. В. Византия — Славянский мир — Русь — Христианство: По материалам дискуссий XVI Международного конгресса исторических наук (Штутгарт, 1985) и XVII Международного конгресса византинистов (Вашингтон, 1986) // Русь между Востоком и Западом: культура и общество (X–XVII вв.). М., 1991. Ч. 1. С. 290–314; Byzantium: Identity, Image, Influence: XIX International Congress of Byzantine Studies: Major Papers / K. Flidelius, ed. Copenhagen, 1996.

³ См.: Daniel H. Islam and the West: The Making Image. Edinburg, 1960; Rodinson M. The Western Image and Western Studies of Islam: The Legacy of Islam. Oxford, 1974; Сериков Н. И. О некоторых аспектах подхода к исследованию арабо-византийских отношений X–XI вв. в современной зарубежной историографии // Византийский временник. 1983. Т. 44. С. 246–251; Sénac Ph. L'image de l'autre: L'Occident médiéval face à L'Islam. Flammarion, 1983; Литаврин Г. Г. Представления «варваров» о Византии и византийцах в VI–X вв. // Византийский временник. 1986. Т. 46. С. 100–108; Dagron G. «Ceux d'en face»: Les peuples étrangers dans les traités militaires byzantins // Travaux et Mémoires du Centre de recherches d'histoire et civilisation de Byzance. 1987. Т. 10. P. 207–232.

⁴ См.: Ahrweiler H. L'image de l'autre et les mécanismes de l'alterité // XVI^e Congrès international des sciences historiques. Stuttgart, 1985. P. 60–65; Арутюнова-Фиданян В. А. Армяно-византийская контактная зона (X–XI вв.): Результаты взаимодействия культур. М., 1994. С. 93–94; Она же. Образ Византии в армянской средневековой историографии, X в. Ч. 1 // Византийский временник. 1991. Т. 52. С. 113–126; Чужое: опыты преодоления / ред. Р. М. Шукуров. М., 1999.

⁵ См.: Арутюнова-Фиданян В. А. Методы создания позитивного образа Византийской империи в армянской историографии (период экспансии) // Чужое: опыты преодоления. М., 1999. С. 277–278.

В X–XI вв. в армяно-византийскую контактную зону входили территории от Тарона на западе до царства Ширакских Багратидов на востоке, от Южного Тайка на севере до Васпуракана на юге; присоединение к этой зоне территорий в Месопотамии, Сирии и Киликии связано с приходом армянских переселенцев (после аннексии Византией армянских царств и княжеств и сельджукского нашествия), которые привнесли в малоазийские провинции империи черты традиционного армянского общества, сблизив этнический, социально-экономический, конфессиональный и культурный облик этих провинций с землями Великой Армении⁶.

Многолетние исследования «образа Византии» в армянской историографии V–VII и X–XI вв. обнаружили парадоксально позитивное (для периодов экспансии) отношение к Византийской империи, противоречащее традиционно негативной модификации образа Византии у современных исследователей. И византилисты, и арменоведы утверждают непримиримый антагонизм государственно-политических и конфессиональных интересов Армении и Византии на всем протяжении их цивилизационного общения. Ошибки в оценке взаимоотношений Армении и Византии эпохи экспансии связаны, прежде всего, с привычным привнесением арменоведов в анализ политической ситуации Средневековья понятий и терминов из новой истории («византийский империализм», «доктрина Маврикия» и т. п.⁷), а также с инверсией осмысления исторического процесса, обусловленной стереотипами Нового времени.

Мышление в неадекватных Средневековью терминах и понятиях и, кроме того, эмоционально окрашенное, мешало исследователям, сначала непредвзято прочитав источники (современные экспансии), сделать следующий логично обоснованный шаг и правильно оценить усилия армянских средневековых историографов смягчить основные «инструменты отчуждения» (государство и конфессия), а также увидеть целостную картину вновь возникавшей пограничной армяно-византийской общественной модели.

По мнению М. Бахтина, «при диалогической встрече двух культур они не сливаются, не смешиваются, но взаимно обогащаются», так как в зоне взаимодействия разных культур возникает поле высокого духовного напряжения, но две целостности не растворяются друг в друге, сохраняя свою принадлежность к той или иной цивилизации⁸. Иными словами, «горнило высокого напряжения» не сплавляет встретившиеся в пограничье феномены. С этим трудно согласиться, поскольку преобразование общественно-политических институтов и форм идеологии приводило к обретению ими нового качества, к созданию **синтезных феноменов**, существование которых инициировало возникновение новых магистральных социо-культурных процессов в контактной зоне и появление **новой модели общества**⁹. Литературный образ Василия Дигениса Акрита символизир-

⁶ См.: Арутюнова-Фиданян В. А. Армяно-византийская контактная зона (X–XI вв.)... С. 93–150.

⁷ См.: Даниелян Э. Л. Политическая история Армении и Армянская Апостольская Церковь (VI–VII века). Ереван, 2000. С. 237 (на арм. яз.).

⁸ См.: Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1986. С. 370.

⁹ См.: Арутюнова-Фиданян В. А. Армяно-византийская контактная зона (X–XI вв.)... С. 151–154.

рует облик двуединого общественного пространства, интериоризируемого в герое пограничья.

Анализируя сведения об армянах — императорах и полководцах, интеллектуалах, чиновниках и церковниках, Сп. Врионис приходит к выводу, что единого образа армян в византийских письменных памятниках не существовало, так как они оценивались в зависимости от социальной, политической, а главное конфессиональной позиции авторов¹⁰.

Простое перечисление данных источников об армянах не может, разумеется, привести к системным выводам. Византийская империя объединялась не этносом, но государственностью, и армяне, подчинившиеся империи, уже не являются чем-то чуждым византийцам, они становятся «ромеями» по государственному признаку.

В конвое единственной рукописи «Стратегикона» Кекавмена находится несколько сочинений, направленных против ереси армян, т. е. против монофизитства, но в самом тексте рукописи отношение к армянам достаточно благожелательное¹¹.

Византийские авторы X—XII вв., сосредоточенные на событиях постоянных войн, уделяют много внимания восточным границам, и в их произведениях часто появляется «образ армянина»: вассала, полководца, приближенного императора, даже возводящего императора на престол (Григорий Пакуриан у Анны Комнины), т. е. возникает образ не «чужого», но по-своему близкого мира; более того, его представители, по-видимому, содействуют утверждению новых для ромеев (на этом этапе общественной мысли), но имманентных армянскому миру феодальных добродетелей¹².

Представление об армянских землях как неотъемлемой части империи, а об армянах как подданных византийского императора, прочно входит в сознание ромеев и в византийскую историографию в период присоединения большей части армянских территорий к империи (X—XI вв.), когда армянская знать заняла важное место в составе господствующего класса империи и несла военную и гражданскую службу в восточных и западных регионах Византии.

Негативный «образ армян», сложившийся в Византийской империи на почве острой богословской полемики против армянской (монофизитской) Церкви, таким образом, отличался от «светского», вполне позитивного образа, появившегося в историографии в период генезиса и существования контактной зоны.

Перемены, внесенные в экономическую и социально-административную жизнь Византийской империи как развитием ее хозяйственной и политической жизни, так и под влиянием процессов в восточном интерпространстве, не носили всеобъемлющего характера, но внесли важные новации в парадигму им-

¹⁰ См.: Vryonis Sp. *Byzantine Images of the Armenians // The Armenian Image in History and Literature*. California, 1981. P. 65–81.

¹¹ См.: Кекавмен. *Советы и рассказы: Поучение византийского полководца XI века / Подготовка текста, введение, пер. с греч. и коммент. Г. Г. Литаврина*. СПб., 2003. С. 58.

¹² См.: Arutjunova-Fidanyan V. A. *Byzantine Armenia: The Armenian Impact on Byzantine Life in the Xth and XIth Centuries // Mare et litora: Essays Presented to S. Karpov / R. Shukurov, ed. M.*, 2009. P. 645–657.

перии. Доминировавшая в Византии безусловная собственность на землю начинает размываться правом прецедентов, распространением форм условного землевладения и появлением иерархической феодальной собственности.

Идеал царя-рыцаря окончательно оформляется в Византии в эпоху Комнинов. В армянских же источниках этот идеал засвидетельствован уже в V в. и сохраняется в эпоху Багратидов. Kaiseridee Византии, очевидно, могла меняться под определенным влиянием этого идеала. Близость Кекавмена, Скилицы и его Продолжателя к армяно-халкидонитским кругам не вызывает сомнений. Атталиат также происходил из Малой Азии, а именно в их трудах начала формироваться новая парадигма императора. Появление позитивного образа Византии в армянской историографии несомненно было связано с обменом идеологемами. Византийские императоры вводят армянских владетелей в систему «духовных» и «семейных» связей — «сыновья» и «друзья» византийского императора — и эти термины вассального подчинения становятся топосом армянской средневековой историографии. Сущность византийской политической идеологии заключается в том, что правильность приоритетов предполагает упорядоченность социального устройства. Τάξις (порядок) — ключевое и наиболее устойчивое понятие в византийской системе ценностей — было, в определенной степени, воспринято армянской общественной мыслью в период становления контактной зоны и нашло отражение во взглядах армянских историографов на роль византийской администрации в армяно-византийских лимитрофах и в осуждении мятежей против императоров ромеев.

«Политическая ортодоксия», разработанная патриархом Фотием, находит убежденных сторонников: Иоанна Драсханакертци, Асолика, Акоба Санаинци и др. «Симфония» государства и церкви — один из важнейших факторов и византийской, и армянской политической мысли — у армянских историографов подкреплена более частым в Армении, нежели в Византии, требованием защиты христианской церкви от неверных.

Комплекс базовых идеологем, сформированных в Византии, оказал в X—XI вв. серьезное влияние на общественно-политическую теорию армян [концепция «политической ортодоксии» (единение государства и Церкви), корреляция небесного и земного царств, порядок (τάξις)], как и византийские этно-политические представления (Константинополь — Второй Рим, Романия — Восточно-Римская империя, ромеи — ее граждане) и т. п. Усвоение и принятие византийских идеологем содействовало образованию и функционированию византийско-армянской контактной зоны¹³

В 43—46 главы трактата «Об управлении империей» вошли деловые записки, доклады и дипломатические отчеты, составленные на греческом языке армянами-халкидоитами¹⁴ и отредактированные Константином VII Багрянородным

¹³ См.: Арутюнова-Фиданян В. А. Обмены идеологемами в межцивилизационном диалоге: Армяно-византийская контактная зона // Вестник ПСТГУ. Сер. III: Филология. 2020. Вып. 65. С. 11—21.

¹⁴ См.: Арутюнова-Фиданян В. А. «Повествование о делах армянских» (VII в.): Источник и время. М., 2004; Типик Григория Пакуриана / Введение, перевод и комментарий В. А. Арутюновой-Фиданян. Ереван, 1978.

(сер. X в.). В тексте встречаются арменизмы и большой пласт сведений о представителях армяно-халкидонитской общины¹⁵. В отличие от армян в Византийской империи, которые постепенно (хотя и медленно) эллинизировались, в самой Армении и сопредельных с нею регионах армяне-халкидониты сохраняли родной язык и культуру, а обусловленное конфессией обладание двумя (и даже тремя языками) делало их открытыми для культурных влияний Византии и Грузии¹⁶.

Армянская аристократия, органично вошедшая в состав византийского господствующего класса (из среды которой вышли информаторы Константина), является синтезным феноменом — результатом взаимодействия и взаимовлияния двух миров и двух культур, они и сформировали идеологическую составляющую генезиса второй синтезной контактной зоны. Иными словами, можно предположить завоевание Армении на идеологическом пространстве задолго до ее реального присоединения к империи в X–XI вв.¹⁷

Роль армян-халкидонитов в движении Византии на Восток и созидании синтезной контактной зоны утвердила для них почетное место в рядах господствующего класса Комниновской империи, и утрата их роли для политической жизни Византии к концу XI в. была обусловлена, очевидно, потерей восточных провинций и крушением контактной зоны.

Армянские историографы X–XI вв., Иоанн Драсханакертци¹⁸, Асолик¹⁹, Аристакеc²⁰, Акоб Санаинци²¹, Маттеос Урхаеци²² рассказывают о движении Византии на Восток, о присоединении к империи малоазийских земель, в общем, одобрительно, и, даже повествуя о трагических событиях, стараются подыскать оправдание имперскому политическому курсу, в то время как Маттеос Урхаеци (XII в.) говорит о восточной политике ромеев не иначе, как в форме обличения

¹⁵ См.: Constantine Porphyrogenitus. De administrando imperio / Gy. Moravcsik, greek text edited; R. J. N. Jenkins, English transl. Washington, 1967. Vol. 1. Ch. 43–46; Константин Багрянородный. Об управлении империей / текст, перев., коммент. под ред. Г. Г. Литаврина, А. П. Новосельцева. М., 1989. С. 176–211, 404–425.

¹⁶ См.: Арутюнова-Фиданян В. А. Армяне-халкидониты на службе Византийской империи: Пакурианы // Византийские очерки: Труды российских ученых к XXII Международному конгрессу византистов. СПб., 2011. С. 5–22.

¹⁷ См.: Арутюнова-Фиданян В. А. Истоки генезиса армяно-византийской контактной зоны X–XI вв.: «Кавказское досье» Константина Багрянородного // Византийский временник. 2014. Т. 73 (98). С. 13–52.

¹⁸ См.: Иованнес Драсханакертци. История Армении / пер. с древнеарм., вступ. ст. и коммент. М. О. Дарбинян-Меликян. Ереван, 1986.

¹⁹ См.: Всеобщая история Степаноса Таронцы, Асолика / изд. Ст. Малхасянц. СПб., 1885 (на древнеарм. яз.); Всеобщая история Степаноса Таронского, Асолика по прозванию, писателя XI столетия / пер. с арм. и объяснена Н. Эмином. М., 1864.

²⁰ См.: Повествование Аристакеcа Ластивертци / крит. текст и предисл. К. Н. Юзбашяна. Ереван, 1963 (на древнеарм. яз.); Повествование вардапета Аристакеcа Ластивертци / пер. с древнеарм. вступ. статья и коммент. К. Н. Юзбашяна. М., 1968.

²¹ Акоб Санаинци — автор первой части «Хронографии» Маттеоса Урхаеци (см.: Хачикян Л. С. Акоб Санаинци — хронист XI в. // Вестник Ереванского Университета. 1971. № 1. С. 22–48 [на арм. яз.]).

²² См.: Маттеос Урхаеци. Хронографи]я. Валаршапат, 1898 (на древнеарм. яз.).

и проклятия. А между тем первые четыре автора так же резко отличаются друг от друга, как и от Маттеоса Урхаеци.

Кардинальные различия в мировоззрении армянских историков прямо связаны с их местом на хронологической шкале византийской экспансии. Иоанн Драсханакертци писал до начала экспансии, а Асолик застал первые шаги движения Византии на восток. Для этих авторов византийское присутствие — не столько реальность, сколько право и надежда. Империя, по их мнению, имела сюзеренные права на армянские земли, и историки надеялись, что эти права будут осуществлены во избежание Армении от «язычников» (арабов). Перед лицом мусульманской опасности сглаживаются (обычно острые) противоречия между двумя церквями христианского Востока. Целенаправленно смягчается действие двух основных «инструментов отчуждения» Армении и Византии — государственные интересы и конфессиональные различия.

Во вторую группу входят Аристакес Ластивертци и Акоб Санаинци — современники и очевидцы захвата Византией армянских территорий, формирования и закрепления армяно-византийской контактной зоны и затем нашествия сельджуков. Оба «инструмента отчуждения» бездействуют и в их трудах, тем более что оба историка жили и творили в пределах империи. А сельджукское нашествие обеспечило столь же черный фон для светлого образа Византийской империи в их произведениях, как и арабское присутствие в трудах их предшественников.

В произведениях таких широко образованных, одаренных и осведомлённых историков, как Иоанн Драсханакертци и Аристакес Ластивертци, происходит рецепция византийской духовности и ее приспособление к условиям иного общественно-исторического контекста. Они не только нивелировали действие основополагающих «инструментов отчуждения», но и вводили в действие «инструменты присвоения» византийских идеологических норм.

Другая группа — историки, не знающие ни политических, ни идеологических реалий Византии. Они также смягчают действие «инструментов отчуждения», но пользуются несколько иными «инструментами присвоения» византийского мира. Они рисуют позитивный образ Византии, пользуясь собственными идеологическими нормами. Причем если первая группа включает Армению в византийское политическое и идеологическое пространство, то вторая — сближает Византию с армянским миром²³.

Background восточного пограничья обусловил преимущество нахарарского строя в интерпространстве. Византийское влияние на армянскую экономику коснулось более всего налоговой политики, к XI в. действующей в восточных округах империи. Тесное междивизантийское общение обусловило экономический подъем, усилило торговый оборот и укрепило конфессиональные и культурные связи между двумя мирами²⁴.

Становление синтезной контактной зоны — длительный и многоэтапный исторический процесс со своими механизмами воспроизводства, постоянно

²³ См.: Арутюнова-Фиданян В. А. Армяно-византийская контактная зона (X–XI вв.)... С. 93–141.

²⁴ См.: Там же. С. 14–25; Arutjunova-Fidanyan V. A. Byzantine Armenia... P. 645–657.

углубляющими содержание и значение этой модели, которая в определенной мере играла роль локомотива в межцивилизационных отношениях.

Для армянских средневековых историков в начале X в. было приемлемым, а в конце X и в начале XI в. — естественным и привычным существование армянских земель в составе «греческой страны». Историки демонстрируют терпимость к имперской ортодоксии, а комплекс идейно-политических представлений, сформированных к X в. в Византии, оказывает в этот период серьезное влияние на общественно-политическую теорию армян.

В период разрушения армяно-византийской контактной зоны под ударами сельджуков армянское общественное сознание высвобождается от влияния византийских идеологических ценностей, Византия начинает отчуждаться от армянского мира, а образ её ощутимо блекнет. И совершенно негативным образом Византии (во всех его аспектах: государство, этнос, конфессия) становится с конца XI — начала XII в., после окончательного крушения контактной зоны. Эта негативная модификация образа Византийской империи переходит из средневековой в новую и новейшую армянскую историографию. Крушение армяно-византийской контактной зоны повлекло за собой не только разочарование в мощи Византийского государства, но и изменения в менталитете армянского общества.

Образы, выйдя из реального пространства в ментальное и трансформируясь в нём, в свою очередь, оказывают влияние на перемены в реальном мире. Кардинальные перемены в расстановке центров силы на Востоке обусловили постепенный уход Армении за пределы централизованного на Византию культурного пространства.

Список литературы

- Арутюнова-Фиданян В. А. Армяно-византийская контактная зона (X–XI вв.): Результаты взаимодействия культур. М., 1994.
- Арутюнова-Фиданян В. А. Армяне-халкидониты на службе Византийской империи: Пакурианы // Византийские очерки: Труды российских ученых к XXII Международному конгрессу византинистов. СПб., 2011. С. 5–22.
- Арутюнова-Фиданян В. А. Истоки генезиса армяно-византийской контактной зоны X–XI вв.: «Кавказское досье» Константина Багрянородного // Византийский временник. 2014. Т. 73 (98). С. 13–52.
- Арутюнова-Фиданян В. А. Методы создания позитивного образа Византийской империи в армянской историографии (период экспансии) // Чужое: опыты преодоления / ред. Р. М. Шукуров. М., 1999. С. 277–309.
- Арутюнова-Фиданян В. А. Обмены идеологемами в межцивилизационном диалоге: Армяно-византийская контактная зона // Вестник ПСТГУ. Сер. III: Филология. 2020. Вып. 65. С. 11–21.
- Арутюнова-Фиданян В. А. Образ Византии в армянской средневековой историографии, X в. Ч. 1 // Византийский временник. 1991. Т. 52. С. 113–126.
- Арутюнова-Фиданян В. А. «Повествование о делах армянских» (VII в.): Источник и время. М., 2004.
- Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1986.
- Бибиков М. В. Византия — Славянский мир — Русь — Христианство: По материалам дискуссий XVI Международного конгресса исторических наук (Штутгарт, 1985)

- и XVII Международного конгресса византистов (Вашингтон, 1986) // *Русь между Востоком и Западом: культура и общество (X–XVII вв.)*. М., 1991. Ч. 1. С. 290–314.
- Всеобщая история Степаноса Таронези, Асолика / изд. Ст. Малхасянц. СПб., 1885 (на древнеарм. яз.).
- Всеобщая история Степаноса Таронского, Асолика по прозванию, писателя XI столетия / пер. с арм. и объяснена Н. Эмином. М., 1864.
- Даниелян Э. Л. Политическая история Армении и Армянская Апостольская Церковь (VI–VII века). Ереван, 2000 (на арм. яз.).
- Иованнес Драсханакертци. История Армении / пер. с древнеарм., вступ. ст. и коммент. М. О. Дарбинян-Меликян. Ереван, 1986.
- Кекавмен. Советы и рассказы: Поучение византийского полководца XI века / Подготовка текста, введение, пер. с греч. и коммент. Г. Г. Литаврина. СПб., 2003.
- Константин Багрянородный. Об управлении империей / текст, пер., коммент. под ред. Г. Г. Литаврина, А. П. Новосельцева. М., 1989.
- Литаврин Г. Г. Представления «варваров» о Византии и византийцах в VI–X вв. // *Византийский временник*. 1986. Т. 46. С. 100–108.
- Маттеос Урхаеци. Хронография. Валаршапат, 1898 (на древнеарм. яз.).
- Образы власти на Западе, в Византии и на Руси: Средние века. Новое время / под ред. М. А. Бойцова и О. Г. Эксле. М., 2008.
- Повествование Аристакеса Ластивертци / крит. текст и предисл. К. Н. Юзбашяна. Ереван, 1963 (на древнеарм. яз.).
- Повествование вардапета Аристакеса Ластивертци / пер. с древнеарм. вступ. ст. и коммент. К. Н. Юзбашяна. М., 1968.
- Сериков Н. И. О некоторых аспектах подхода к исследованию арабо-византийских отношений X–XI вв. в современной зарубежной историографии // *Византийский временник*. 1983. Т. 44. С. 246–251.
- Типик Григория Пакуриана / введ., пер. и коммент. В. А. Арутюновой-Фиданян. Ереван, 1978.
- Хачикян Л. С. Акоб Санаинци — хронист XI в. // *Вестник Ереванского университета*. 1971. № 1. С. 22–48 (на арм. яз.).
- Чужое: опыты преодоления / ред. Р. М. Шукуров. М., 1999.
- Ahrweiler H. L'image de l'autre et les mécanismes de l'alterité // XVI^e Congrès international des sciences historiques. Stuttgart, 1985. P. 60–66.
- Arutjunova-Fidanyan V. A. Byzantine Armenia: The Armenian Impact on Byzantine Life in the Xth and XIth Centuries // *Mare et litora: Essays Presented to S. Karpov / R. Shukurov, ed.* Moscow, 2009. P. 645–658.
- Byzantium: Identity, Image, Influence: XIX International Congress of Byzantine Studies: Major Papers / K. Flidelius, ed. Copenhagen, 1996.
- Constantine Porphyrogenitus. De administrando imperio / Gy. Moravcsik, greek text edited; R. J. H. Jenkins, English transl. Washington, 1967. Vol. 1.
- Dağron G. «Ceux d'en face»: Les peuples étrangers dans les traités militaires byzantins // *Travaux et Mémoires du Centre de recherches d'histoire et civilisation de Byzance*. 1987. Т. 10. P. 207–232.
- Daniel H. Islam and the West: The Making Image. Edinburg, 1960.
- Rodinson M. The Western Image and Western Studies of Islam: The Legacy of Islam. Oxford, 1974.
- Sénac Ph. L'image de l'autre: L'Occident médiéval face à L'Islam. Flammarion, 1983.
- Vryonis Sp. Byzantine Images of the Armenians // *The Armenian Image in History and Literature*. California, 1981. P. 65–81.

Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo
gumanitarnogo universiteta.
Seria III: Filologiya.
2021. Vol. 69. P. 11–22
DOI:

Viada Arutyunova-Fidanyan,
Doctor of Sciences in History,
Institute of World History
of Russian Academy of Sciences,
32A Leninskiy prospect, Moscow,
119334, Russian Federation
aramfidanyan@yandex.ru
ORCID: 0000-0003-4900-1736

THE ROLE OF THE «IMAGE OF THE OTHER»
IN THE INTERACTION OF CIVILIZATIONS.
THE ARMENO-BYZANTINE CONTACT ZONE
(10–11 CENT.)

V. ARUTYUNOVA-FIDANYAN

Abstract: Armenian medieval historiographers, scholars-monks (vardapets), who belonged to the intellectual elite of the Armenian society, were closely linked with the ruling houses and the top clergy of the country. They were the creators of the ideas concerning the Byzantine Empire. Their desire to introduce the lands of Armenia into the sphere of Byzantine political influence was logically interwoven into their doctrine with the introduction of Byzantine ideological values into Armenian social and political thought. All these factors determined the creation of a positive image of Byzantium — a legal suzerain of the Armenian kingdom and the only supporter of the Armenians in the struggle against the Persians, Arabs and Turks. Therefore, they purposefully diminished the influence of two major «instruments of alienation», political and confessional, which divided Byzantium and Armenia. What is more, they see an ideal of rulers in the persons of the Byzantine emperors. For Armenian medieval historiographers the existence of the Armenian lands as a part of the «Greek country» at the beginning of the 10th cent. was convenient, and at the end of the 11th cent. — natural and common. The historiographers demonstrate tolerance towards the imperial orthodoxy, and these set of ideological and political understandings formed by the 10th cent. in Byzantium has a serious impact on the socio-political theory of the Armenians these days. During the disintegration of the Armeno-Byzantine contact zone the Armenian social conscience under pressure of Seljuk relies on itself from the influence of the Byzantine ideological values, Byzantium starts to estrange itself from the Armenian world, whereas its image is considerably fading. And from the end of the 11th — beginning of the 12th cent., after the ultimate collapse of the contact zone, the image of Byzantium becomes totally negative (in all of its aspects: government, ethnos, confession). This negative modification of Byzantine Empire's image goes over from the medieval to the new and newest Armenian historiography. The fall of the Armeno-Byzantine contact zone entailed not only disappointment in the might of the Byzantine state, but also changes in the mentality of the Armenian society.

Keywords: the image of the other, the interaction of civilizations, the exchange of ideologemes, the image's transformation, byzantine and armenian historiographers of the 10–11 cent., the instruments of assumption, the instruments of substraction.

References

- Ahrweiler H. (1985) “L’image de l’autre et les mécanismes de l’alterité”, in XVI^e Congrès international des sciences historiques, Stuttgart, pp. 60–66.
- Arutiunova-Fidanian V. A. (1994) *Armiano-vizantiiskaia kontaktnaia zona (X–XI vv.): Rezul'taty vzaimodeistviia kul'tur* [The Armenian-Byzantine contact area (10th–11th cent.): Results of a cultural immersion]. Moscow (in Russian).
- Arutiunova-Fidanian V. A. (2011) “Armiane-khalkidonity na sluzhbe Vizantiiskoi imperii: Pakuriany” [“Armeno-chalcedonians in the Service of the Byzantine Empire: Pakurians”], in *Vizantiiskie ocherki: Trudy rossiiskikh uchenykh k XXII Mezhdunarodnomu kongressu vizantinistov* [Byzantine essays: Papers of Russian scholars for the 22nd International Congress of Byzantinists]
- Arutiunova-Fidanian V. A. (2009) “Byzantine Armenia: The Armenian Impact on Byzantine Life in the Xth and XIth Centuries”, in *Mare et litora: Essays Presented to S. Karpov*, Moscow, pp. 645–658.
- Arutiunova-Fidanian V. A. (2014) “Istoki genezisa armiano-vizantiiskoi kontaktnoi zony X–XI vv.: ‘Kavkazskoe dos’e’ Konstantina Bagrianorodnogo” [“The Origins of the Armeno-Byzantine Contact Zone in the 10th–11th centuries: The ‘Caucasian Dossier’ of Konstantin Porphyrogenitus”]. *Vizantiiskii vremennik*, 2014, t. 73 (98), pp. 13–52 (in Russian).
- Arutiunova-Fidanian V. A. (1999) “Metody sozdaniia pozitivnogo obraza Vizantiiskoi imperii v armianskoi istoriografii (period ekspansii)” [“The Strategies of Creating a Positive Image of the Byzantine Empire in the Armenian Historiography (the period of expansion)”], in R. M. Shukurov (ed.) *Chuzhoe: opyty preodoleniia* [The Foreign: Experience in Overcoming], Moscow, pp. 277–309 (in Russian).
- Arutiunova-Fidanian V. A. (1991) “Obraz Vizantii v armianskoi srednevekovoi istoriografii, X v.” [“The Image of Byzantium in the Armenian Medieval Historiography, 10th cent.”]. *Vizantiiskii vremennik*, 1991, t. 52, pp. 113–126 (in Russian).
- Arutiunova-Fidanian V. A. (2004) “*Povestvovanie o delakh armianskikh*” (VII v.): *Istochnik i vremia* [The Story of the Armenian Matters’ (7th cent.). Source and Period]. Moscow (in Russian).
- Arutiunova-Fidanian V. A. (introd., transl., comm.) (1978) *Tipik Grigoriia Pakuriana* [The Tipicon of Grigory Pakurianos]. Yerevan (in Russian).
- Bakhtin M. M. (1986) *Estetika slovesnogo tvorchestva* [The aesthetics of the Verbal Arts]. Moscow (in Russian).
- Bibikov M. V. (1991) “Vizantiia — Clavianskii mir — Rus’ — Khristianstvo: Po materialam diskussii XVI Mezhdunarodnogo kongressa istoricheskikh nauk (Shtutgart, 1985) i XVII Mezhdunarodnogo kongressa vizantinistov (Vashington, 1986)” [“Byzantium — Christian World—Rus’ — Christianity: On the Materiars of the 16th Discussion of the International Congress of Historical Sciences (Stutgart, 1985) and the 17th International Congress of Byzantinists (Washington, 1986)”], in *Rus’ mezhdru Vostokom i Zapadom: kul'tura i obshchestvo (X–XVII vv.)* [Rus’ between East and West: culture and society (10th–17th centuries)] (in Russian).
- Boitsova M. A., Eksle O. G. (eds.) (2008) *Obrazy vlasti na Zapade, v Vizantii i na Rusi: Srednie veka. Novoe vremia*. Moscow.
- Dagron G. (1987) “‘Ceux d’en face’: Les peuples étrangers dans les traités militaires byzantins”. *Travaux et Mémoires du Centre de recherches d’histoire et civilisation de Byzance*, 1987, t. 10, pp. 207–232.
- Daniel H. (1960) *Islam and the West: The Making Image*, 1960.

- Danielian E. L. (2000) *Politicheskaia istoriia Armenii i Armianskaia Apostol'skaia Tserkov' (VI–VII veka)* [The Political History of Armenia and the Armenian Apostolic Church (6th–7th cent.)]. Yerevan (in Armenian).
- Darbinian-Melikian M. O. (transl., introd., comm.) (1986) *Iovannes Draskhanakertsi. Istoriia Armenii* [Johannes Draskhanakertci. The History of Armenia]. Yerevan (in Russian).
- Fidelius K. (ed.) (1996) *Byzantinum: Identity, Image, Influence: XIX International Congress of Byzantine Studies: Major Papers*. Copenhagen.
- Iuzbashian K. N. (crit. text, introd.) (1963) *Povestvovanie Aristakesa Lastivertsi* [The Narrative of Aristakes Lastivertci]. Yerevan (in old Armenian).
- Iuzbashian K. N. (transl., introd., comm.) (1968) *Povestvovanie vardapeta Aristakesa Lastivertsi* [The Narrative of the Vardapet Aristakes Lastivertci]. Moscow (in Russian).
- Khachikian L. S. (1971) “Akob Sanaintsi — khronist XI v.” [“Akob Sanainci— the Chronicler of the 11th cent.”]. *Vestnik Erevanskogo Universiteta*, 1971, no. 1, pp. 22–48 (in Armenian).
- Litavrin G. G. (1986) “Predstavleniia «varvarov» o Vizantii i vizantiitsakh v VI–X vv.” [“The Perception of Byzance and Byzantians by the ‘barbarians’”]. *Vizantiiskii vremennik*, 1986, t. 46, pp. 100–108.
- Litavrin G. G. (ed., introd., transl., comm.) (2003) *Kekavmen. Sovety i rasskazy: Pouchenie vizantiiskogo polkovoditsa XI veka* [Kekaumenos. Advices and Tales: The Homily of a Byzantine Commander of the 11th cent.]. St. Petersburg (in Russian).
- Litavrin G. G., Novosel'cev A. P. (eds., transl., comm.) (1989) *Konstantin Bagrianorodnyi. Ob upravlenii imperiei* [Constantine Porphyrogenetos. On the Administration of the Empire]. Moscow (in Russian).
- Moravcsik Gy. (ed.), Jenkins R. J. H. (transl.) (1967) *Constantine Porphyrogenitus. De administrando imperio*. Washington, vol. 1.
- Rodinson M. (1974) *The Western Image and Western Studies of Islam: The Legacy of Islam*. Oxford.
- Sénac Ph. (1983) *L'image de l'autre: L'Occident médiéval face à L'Islam*. Flammarion.
- Serikov N. I. (1983) “O nekotorykh aspektakh podkhoda k issledovaniuu arabo-vizantiiskikh otnoshenii X–XI vv. v sovremennoi zarubezhnoi istoriografii” [“About Certain Aspects of the Approach to Studies of the arab-byzantine Relationships of the 10th–11th cent. in Contemporary Foreign Historiography”]. *Vizantiiskii vremennik*, 1983, t. 44, pp. 246–251 (in Russian).
- Shukurov R. M. (ed.) (1999) *Chuzhoe: opyty preodoleniia* [The Foreign: Experience in Overcoming]. Moscow (in Russian).
- Vryonis Sp. (1981) “Byzantine Images of the Armenians”, in *The Armenian Image in History and Literature*, California, pp. 65–81.

НАЗВАНИЯ МЕСЯЦЕВ РАЗЛИЧНЫХ КАЛЕНДАРНЫХ СИСТЕМ В ЭФИОПСКОЙ РУКОПИСНОЙ ТРАДИЦИИ

Е. В. ГУСАРОВА

Аннотация: В Эфиопии по сей день используют собственный традиционный для христиан этой страны календарь, заимствованный у коптов, состоящий из двенадцати месяцев и добавочных дней (*эпагомен*). Названия этих месяцев неизменно используются в текстах исторического и агиологического содержания на языке геэз (а затем и на амхарском языке) для указания дат. При этом в рукописной традиции встречаются и названия месяцев других стран и народов. Как правило, они представлены в виде списков в кодексах справочного содержания. В рамках настоящего исследования рассмотрены особенности представления позднесредневековых эфиопских христиан о календарях некоторых народов и о названиях их месяцев на основе двух свидетельств, обнаруженных в рукописных материалах, а именно в сборных кодексах Эф. 14 из собрания Института восточных рукописей РАН и Eth. 160 из Национальной библиотеки Франции в Париже. Особое внимание в настоящем исследовании было уделено порядку, в котором авторы распределяли месяцы в составленных ими списках, а также транскрипционных иностранных названий в эфиопской графике, что позволяет создать представление об осведомленности эфиопских книжников Позднего Средневековья о календарях других народов и культур.

Ключевые слова: календарь, названия месяцев, календари восточных христиан, месяцы восточных календарей, эфиопский календарь, Эфиопская Церковь, эфиопская рукописная традиция, транскрипция иностранных слов в геэзе.

Перечисления месяцев, знаков зодиака, календарные исчисления и пр. представлены в эфиопских рукописях справочного характера. Списки названий месяцев встречаются в них нечасто. Эфиопские месяцы обычно приводятся в грамматиках и подобиях словарей эфиопского языка, составлявшихся эфиопскими

книжниками в образовательных целях. Такие рукописи не являются редкостью¹. Заметки о календарях иных народов — относительный раритет для эфиопской книжной традиции, хотя и существуют свидетельства довольно раннего проникновения в Эфиопию элементов как коптской, так и византийской календарных традиций². В связи с этим стоит отметить, что трактаты научного или околонучного, энциклопедического содержания, столь часто встречающиеся в арабской литературной традиции, не имели широкого распространения среди памятников эфиопской письменности. Тем не менее эфиопские книжники иногда составляли своего рода справочники. В двух таких кодексах были обнаружены списки названий иностранных месяцев, о которых пойдет речь ниже.

Названия иностранных месяцев были нами обнаружены в двух рукописях, а именно: Эф. 14³ из собрания Института восточных рукописей РАН⁴ и Eth. 160⁵ из собрания Национальной библиотеки Франции в Париже⁶. По содержанию это справочники, т. е. сборники текстов, таких как родословие эфиопских царей, годы и месяцы царствования некоторых эфиопских монархов, эфиопские месяцы с указанием продолжительности дня и ночи, перечень Библейских книг и пр.

Рукопись Эф. 14 была составлена (переписана) предположительно в конце XVII — начале XVIII в.⁷ Кодекс состоит из 48 пергаменных листов, сильно поврежден. Переплет некогда состоял из двух деревянных досок без корешка. Ныне передняя крышка переплета утрачена⁸. Шитье корешка истрепалось и листы местами отсоединяются от блока. Судя по разному размеру листов в первой (л. 1–16: 16,5 × 14,5 см по 17 строк) и второй (л. 17–48: 19,5 × 17,5 см по 23 строки) частях блока, рукопись представляет собой переплетенные вместе два разных кодекса, ранее, вероятно, рассыпавшихся. Конец рукописи утрачен. На листах 10–11 записан интересующий нас текст.

Рукопись схожего содержания Eth. 160, датированная XVII в.⁹, состоит из 113 пергаменных листов и помещена в неоригинальный европейский переплет,

¹ Например, в рукописи Эф. н.с. 11 (Тураев Б. А. Эфиопские рукописи в Санкт-Петербурге. СПб., 1906. С. 26–27) из собрания РНБ, составленной в Египте в 1830 г. для обучения языку геэз и, отчасти, амхарскому языку будущего митрополита Эфиопской Церкви; на л. 106 об., стк. 11–16 содержится список эфиопских месяцев. См. об этой рукописи в: Гусарова Е. В. Лествица (Sāwasaw) в рукописи РНБ Эф. н.с. 11 — учебное пособие для будущего митрополита Эфиопии // Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология. 2017. Вып. 53. С. 35–42.

² См.: Neugebauer O. *Ethiopic Astronomy and Computus*. Wien, 1979. P. 70–71 и пр.

³ См.: Тураев Б. А. Указ. соч. С. 86–89. Старые шифры: Орлов 20, Тураев 46.

⁴ Рукопись была привезена временным поверенным в делах Российской империи в Эфиопии А. А. Орловым в 1900–1903 гг. и в 1903 г. поступила в Азиатский музей в составе его коллекции, собранной по преимуществу в Аддис-Абебе.

⁵ См.: Zotenberg H. *Catalogue des manuscrits éthiopiens (gheez et amhariques) de la Bibliothèque nationale*. Paris, 1877. P. 261–264.

⁶ Привезена в составе 26 рукописей французским путешественником и дипломатом Ш. Кс. Роше д'Эрико из третьего путешествия в Эфиопию.

⁷ Рукопись датирована Б. А. Тураевым по палеографическим данным XVII в. и, косвенно, правлением Иясу I (1682–1706). См.: Тураев Б. А. Указ. соч. С. 86.

⁸ В каталоге Б. А. Тураева эта информация отсутствует. Вероятно, крышка переплета была утрачена после 1906 г., года публикации каталога.

⁹ См.: Zotenberg H. *Op. cit.* P. 264.

который, скорее всего, получила уже в библиотеке. Она тоже состоит из частей разных кодексов, переплетенных вместе. Интересующий нас сюжет разделен на два текста. На л. 73 об. приведены названия месяцев, называемых автором греческими и сирийскими; на л. 74–75 — три концентрические таблицы знаков зодиака и планет, скорее всего, на позднее добавленном бифолио. Далее, на л. 75 об. — названия еврейских месяцев.

Несколько необычное на первый взгляд представление названий месяцев в рукописи Эф. 14 заставило нас предположить, что такие списки могли составляться так традиционно, по определенной модели, но сличение этого списка с аналогичным текстом из рукописи Eth. 160 не подтвердило данной гипотезы.

Месяцы представлены следующим образом. В Эф. 14: л. 10, стлб. 2, стк. 1 — л. 11, стлб. 2, стк. 5):

ወካዕበ፡ እጽሕፍ፡ ሠርቀ፡ አውራጊሆሙ፡ ለዕብራውያን፡ ወለሮማዊያን፡ ኅቡራን፡ ሠርቅ፡ አምጣካ፡ መዋዕሊሆሙ፡ ወባሕቱ፡ ዓውደ፡ ዓመታቲሆሙ፡ ሊሉይ፡ በወርጋ፡ መስከረም፡ ዘሮመዊያን፡ ወበወርጋ፡ ሚያዝያ፡ ዘዕብራውያን፡ በከመ፡ ይቤሉሙ፡ እግዚአብሔር፡ ለሙሴ፡ ወለአሮን፡ ዝወርጋ፡ ቀዳማይ፡ አውራጋ፡ ይኩንከሙ፡ ወአክድምዋ፡ እምአውራጋ፡ ዓመታት፡ ዝውእቱ፡ ዓውደ፡ ዓመቶሙ፡ (л. 10 об.) ለደቂቀ፡ እስራኤል፡ ሠረቀ፡ ኔሳን፡ በዕብራውያን፡ ዕብልዮስ፡ በሮሜ፡ ታርም፡ በቅብጢ፡ መርሙዳ፡ በዐረቢ፡ ወበግዕዝ፡ ሚያዝያ፡ ሠረቀ፡ አዮር፡ በዕብራውያን፡ ማይዮስ፡ በሮሜ፡ ጳጉ፡ በቅብጢ፡ በስንስ፡ በዐረቢ፡ ወበግዕዝ፡ ግንቦት፡ ሠረቀ፡ አኔራን፡ በዕብራውያን፡ ዩልዮስ፡ በሮሜ፡ ጳዮን፡ በቅብጢ፡ በአኖ፡ በዐረቢ፡ ወበግዕዝ፡ ስኔ፡ ሠረቀ፡ ተሙዝ፡ በዕብራውያን፡ ኢዮልዮስ፡ በሮሜ፡ አጲፍ፡ በቅብጢ፡ አቢብ፡ በዐረቢ፡ ወበግዕዝ፡ ሐምሌ፡ ሠረቀ፡ አብ፡ በዕብራውያን፡ አውግስጦስ፡ በሮሜ፡ አምሽር፡ በቅብጢ፡ ማሴር፡ በዐረቢ፡ ወግዕዝ፡ ነሐሴ፡ ሠረቀ፡ ኤሎል፡ በዕብራውያን፡ ስብቴብሮስ፡ (так) በሮሜ፡ ቲቶ፡ በቅብጢ፡ ታውት፡ በዐረቢ፡ ወበግዕዝ፡ መስከረም፡ ሠረቀ፡ ታስሪን፡ በዕብራውያን፡ አክብሮስ፡ በሮሜ፡ ታውፊ፡ በቅብጢ፡ አብ፡ በዐረቢ፡ ወበግዕዝ፡ (так) ጥቅምት፡ ሠረቀ፡ ታስሪን፡ ዳግማይ፡ በዕብራውያን፡ ሜኤብሮስ፡ በሮሜ፡ አ (л. 11) ቱር፡ በቅብጢ፡ ሐቱር፡ በዐረቢ፡ ወበግዕዝ፡ ኅዳር፡ ሠረቀ፡ ካሴል፡ በዕብራውያን፡ ዳክብሮስ፡ በሮሜ፡ ኩርያቶ፡ በቅብጢ፡ ኪያክ፡ በዓረቢ፡ ወበግዕዝ፡ ታኅሣሥ፡ ሠረቀ፡ ዳኑን፡ በዕብራውያን፡ ዮናርዮስ፡ በሮሜ፡ ጦቢ፡ በቅብጢ፡ ጡባ፡ በዓረቢ፡ ወበግዕዝ፡ ጥር፡ ሠረቀ፡ ሳቤጥ፡ በዕብራውያን፡ ፊብላርዮስ፡ በሮሜ፡ ሜኬር፡ በቅብጢ፡ አሽር፡ በዐረቢ፡ ወበግዕዝ፡ ዮካቲት፡ ሠረቀ፡ አዴር፡ በዕብራውያን፡ ማርቶስ፡ በሮሜ፡ ፊምንዮስ፡ በቅብጢ፡ በርሞሕት፡ በዐረቢ፡ ወበግዕዝ፡ መጋቢት፡ ተፈጸመ፡ ግብርተ፡ ደብተራ፡፡

Перевод¹⁰: И еще напишу я последовательность месяцев евреев и ромеев всех вместе, число их дней (их календарь. — *Е. Г.*). И так разделяются годы (начинается новый год, — *Е. Г.*) в месяце *маскарам*¹¹ у ромеев и в месяце мийазйа у евреев, как наказал Господь Моисею и Аарону. Этот месяц начальный среди месяцев. Это и есть год (л. 10об.) для сынов Израилевых. Начинается *нисан* у евреев, *эбэлийос* у ромеев, *тарэм* по-коптски, *мэрмуда* по-арабски, а на геэзе *мийазйа*. Начинается *айар* у евреев, *маййос* у ромеев, *пагуа* по-коптски, *басэнс* по-

¹⁰ Здесь и далее перевод Е. Гусаровой. Ошибки писца приведены в оригинальном виде в эфиопском тексте и исправлены в переводе для корректного прочтения текста. В переводе для передачи названий месяцев используется облегченная кириллическая транскрипция, принятая в отечественной научной традиции.

¹¹ Автор начинает перечисление с месяца *маскарам*, так как это первый месяц эфиопского года. Он соответствует 29 августа — 27 сентября по юлианскому календарю. См. об эфиопском календаре в: Fritsch E., Zanetti U. Calendar // Encyclopaedia Aethiopia / S. Uhlig, ed. Wiesbaden, 2003. Vol. 1. P. 668–672.

арабски, а на геэзе *гэнбот*. Начинается *азеран* у евреев, *йулийос* у ромеев, *пэйон* по-коптски, *баана* по-арабски, а на геэзе *сэне*. Начинается *тамуз* у евреев, *ийо-лийос* у ромеев, *аниф* по-коптски, *абиб* по-арабски, а на геэзе *хамле*. Начинается *аб* у евреев, *авугэстос* у ромеев, *амиэр* по-коптски, *масер* по-арабски, а на геэзе *нахасе*. Начинается *элоль* у евреев, *сэбтеброс* у ромеев, *тито* по-коптски, *тавут* по-арабски, а на геэзе *маскарам*. Начинается *тасрин* у евреев, *акэброс* у ромеев, *тавуфи* по-коптски, *аб* по-арабски, а на геэзе *тэкэмт*. Начинается *тасрин дагмай* (*тасрин* второй. — *Е. Г.*) у евреев, *ме'еброс* у ромеев, *атер* (л. 11) по-коптски, *хатур* по-арабски, а на геэзе *хэдар*. Начинается *касель* у евреев, *декэброс* у ромеев, *кварйаква* по-коптски, также по-арабски, а на геэзе *тахсас*. Начинается *денун* у евреев, *йонарийос* у ромеев, *тоби* по-коптски, *туба* по-арабски, а на геэзе *тэрр*. Начинается *сабет* у евреев, *фибларийос* у ромеев, *мекер* по-коптски, *ашэр* по-арабски, а на геэзе *йакатит*. Начинается *адер* у евреев, *мартос* у ромеев, *фимэнийос* по-коптски, *бармохэт* по-арабски, а на геэзе *магабит*. Закончена работа *дабтара*.

Стоит отметить, что автор делает ряд ошибок в эфиопских словах (например, **ወበግዝ**: bagəz вместо **ወበግዕዝ**: bagə'əz — «на геэзе») и не придерживается единообразия в орфографии (**ሮግዊያን**: и **ሮመዊያን**: — «ромей»; **ዕብራዊያን**: и **ዕብራውያን**: — «еврей»). Это не удивительно, так как он сам подписался как *дабтара*¹². *Дабтара* — особая категория мирян, получивших богословское образование в монастырских школах, но не рукоположенных в сан и не принявших монашеского пострижения. Ошибки, которые мы встречаем в языке геэз, указывают на то, что писец (или переписчик) не в совершенстве знал этот язык (возможно, редко практиковался в письме), который к тому времени уже более пяти веков не был разговорным.

Парижская рукопись Eth. 160, в отличие от рассмотренной выше, представляет названия месяцев не вместе, в рамках одного текста, а отдельными списками, относящимися к отдельным календарным традициям. В ней представлены только три разные системы названий месяцев, а не пять, как в Эф. 14. Это «греческие» (а на самом деле латинские месяцы юлианского календаря), «сирийские» (коптские) и еврейские. Причем если в Эф. 14 они приведены вместе, параллельно, в рамках одного текста, то в Eth. 160 они разнесены на два отдельных текста. Первый представляет греческие и сирийские (а на самом деле коптские и латинские) месяцы (также перечисленные отдельно), второй — еврейские. Содержание этих текстов таково:

Eth. 160, л. 73 об., стк. 3–13: አስግዛተ፡ አውራሕ፡ ዘጽርእ፡ ወሶርስት፡ ወበዕብራይ፡ በሰርስት፡ ል፡ መስከረም፡ ቴቶ፡ ጥቅምት፡ ታውፊ፡ ኅደር፡ አቴር፡ ታሕሣሥ፡ ኩያቀሩ፡ ጥር፡ ጦቢ፡ የከተት፡

¹² В Эфиопию поздно пришло чувство авторства, и тексты, как и произведения изобразительного искусства, в абсолютном большинстве случаев были анонимными. Другое дело, когда автор подписывался, и указывал свою должность или сан (что бывало крайне редко). Так, например, историю Галла, составленную в XVI в., подписал *абба* (священник) Бахрэй, а хронике царствования Такла Гиоргиса I в конце XVIII в. *алака* Габру (титул *алака* указывает на принадлежность к духовному сословию, а также на то, что его обладатель был человеком книжным).

ሜኬር፡፡ መጋቢት፡ ፈሜኖት፡፡ ሚያዝያ፡ ታርሞቲ፡፡ ግንቦት፡ ጳጉን፡ ሰኔ፡ ጳይን፡፡ ሐምሌ፡ ኤጌፍ፡፡ ነሐሴ፡ ሜሴር፡፡

Перевод: Названия месяцев греческих (ῥῆῖῑ) и сирийских (sorsæt) и еврейских. И по-сирийски *маскарам* — *тито*. *Тэкэмт* — *тавуфи*. *Хэдар* — *атер*. *Тахсас* — *кваяква*. *Тэрт* — *тоби*. *Йакатит* — *мекер*. *Магабит* — *феменот*. *Мийазйа* — *тармоти*. *Гэнбот* — *пакон*. *Сане* — *пайэн*. *Хамле* — *енеф*. *Нахасе* — *месер*.

Eth. 160, л. 73 об., стк. 13–22 (последние две строки другим почерком и чернилами): ዘጽርእ፡ ጥር፡ እከጡ፡ ባርዮ፡ ፡፡ የከቲት፡ ናኤምርዮስ፡ መገቢት፡ ቱቋምርዮስ፡ ሚያዝያ፡ ኢዮኒዮሪዮስ፡ ግንቦት፡ ፋሬስ፡ ኢርዮስ፡ ሰኔ፡ ሚጥርዮስ፡ ሐምሌ፡ አጽርዮሪዮስ፡ ነጋሴ፡ ማይዮስ፡ መስከረም፡ ዮይኖስ፡ ጥቅምት፡ ድልዩ ፡፡ ኅዳር፡ አጎስጡስ፡ ታሕሣሥ፡ ስጤምር፡፡

Перевод: По-гречески: *тэрт* — *акату барйо*. *Йакатит* — *на’емрэйос*. *Магабит* — *текемрэйос*. *Мийазйа* — *ийонийакшийос*. *Гэнбот* — *фарес ирйос*. *Сане* — *митрэйос*. *Хамле* — *апрэйарадос*. *Нахасе* — *маййос*. *Маскарам* — *йойнос*. *Тэкэмт* — *дэлийус*. *Хэдар* — *агостос*. *Тахсас* — *сэтемп*.

Eth. 160, л. 75 об., стк. 1–8: በዕብራይ፡ መስከረም፡ ኢሉል፡፡ ጥቅምት፡ ትስሪን፡፡ ኅዳር፡ ተስሪን፡ ደጎራይ፡፡ ታሕሣሥ፡ ከኑን፡፡ ጥር፡ ዘኅኑን፡ የከቲት፡ ሰባ፡፡ መጋቢት፡ አዳር፡፡ ሚያዝያ፡ ኔሰን፡፡ ግንቦት፡ አዳር፡፡ ሰኔ፡ ሐዘራን፡፡ ሐምሌ፡ ተመ-ዝ፡፡ ነሐሴ፡ አብ፡፡

Перевод: По-еврейски *маскарам* — *илул*. *Тэкэмт* — *тэсрин*. *Хэдар* — *тасрин дагорай*. *Тахсас* — *канун*. *Тэрт* — *заханун*. *Йакатит* — *сабат*. *Магабит* — *адар*. *Мийазйа* — *несан*. *Гэнбот* — *айар*. *Сане* — *хазиран*. *Хамле* — *тамуз*. *Нахасе* — *аб*.

Для наглядности приведем сводные таблицы с латинской транскрипцией названий месяцев по каждой из представленных в настоящих документах традиций. Жирным шрифтом выделены начальные месяцы в редакции обеих рукописей. Еврейские¹³:

Eth. 160	в Эф. 14
ilul	elul
təsrin	täsrin
təsrin dägoray	tasrin dagmay
kanun	kasel
zäḥənun	denun
sabaṭ	sabeṭ
adar	ader
nesän	nesan
ayär	ayär
ḥäziran	azeran
tämuṣ	tämuṣ
ab	ab

Так называемые сирийские месяцы в рукописи Eth. 160 совпадают с так называемыми коптскими в Эф. 14. Вероятно, автор ассоциировал эти названия месяцев с христианской сирийской монофизитской традицией, которая оказала влияние на коптов и была издревле знакома эфиопским христианам.

¹³ Ср.: Цыбульский В. В. Современные календари стран Ближнего и Среднего Востока: Синхронистические таблицы и пояснения. М., 1964. С. 217–218.

Eth. 160	Эф. 14
tito	tito
tawufi	tawufi
ater	ater
k ^w əyaq ^{wə}	k ^w əryaq ^{wə}
ṭobi	ṭobi
meker	meker
femenot	fimməyos
tarmoti	tarəm
päkon	päg ^{wə}
paуəп	pəyop
epef	apif
meser	amšər

Список «греческих» названий месяцев Eth. 160 совпадает с «ромейскими» в Эф. 14. Это месяцы юлианского календаря, в обеих рукописях они переданы очень вольно. В отсутствии параллелей с другими календарными системами читатель с трудом мог бы идентифицировать некоторые из них.

Eth. 160	Эф. 14
akatu baryo	akbəros
na'emrəyos	me'ebros
teqemrəyos	dekəbros
iyoniyariyos	yonaryos
fares iryos	fiblaryos
miṭrəyos	martos
apṛəyarādos	'əbəlyos
mayyos	mayyos
yoynos	yulyos
dəlyos	iyolyos
agosṭus	awugəṣtos
səṭemr	səbtəbros

Автор рукописи Eth. 160 начинает перечисление греческих месяцев с октября (у автора — akatu baryo), который он приравнивает к эфиопскому *тэrrу*, а «сирийских» с *маскарама* (у автора Eth. 160 коптский thout передан как tito), следуя, в частности, эфиопской традиции, и заканчивает сентябрем. Автор рукописи Эф. 14 ведет аналогичное перечисление с мая, т. е. с эфиопского месяца *мийа-зйа*. Стоит отметить, что октябрь не соответствует *тэrrу*, месяц *тэrr* начинается 27 декабря по юлианскому календарю. Здесь наблюдается явный анахронизм. Вероятно, автор текста из рукописи Eth. 160 намеревался начать список месяцев юлианского календаря с первого месяца этой системы, т. е. с января. В этом случае он правильно высчитал соответствующий месяц эфиопской традиции, но ошибся с эквивалентом юлианской календарной системы. Вероятно, он не был должным образом знаком с ней, что, впрочем, не вызывает удивления ввиду ограниченных контактов средневековых эфиопских книжников с европейцами и их отрицательного отношения к католическим миссионерам.

Разберем сходные черты представленных в тексте названий. Авторы начинают перечисление хронологически с разных календарных систем и с разных месяцев. В Эф. 14 первыми приведены еврейские месяцы начиная с нисана по древнему еврейскому календарю. Это логично, так как в христианской традиции пасхалии вычисляют с опорой на этот календарь. В IV в. до н. э. лунный календарь был заменен на лунно-солнечный. По традиции, изложенной в Библии, день исхода евреев из Египта пришелся на 15 нисана, и стал почитаться как праздник Пасхи. Кроме того, нисан приходился на весну и открывал новый год¹⁴. Нисан считался первым месяцем в году до конца III в. до н. э., затем первым месяцем начали считать тишри¹⁵. Автор же рукописи Eth. 160 не начинается, а заканчивает еврейским календарем и, следуя эфиопской традиции, ставит в начало месяц илудль, соответствующий первому месяцу эфиопского календаря — маскараму.

Что касается эфиопской транскрипции названий месяцев, то здесь присутствует ряд любопытных моментов. Например, передача названий *тишрина* и последующего *тэсрина дагимай*, которые оба автора приводят сходно, как *тэсрин* и *тэсрина дагмай* (т. е. второй, еще один). Здесь просматривается аналогия с арабскими месяцами с созвучным названием *tišgīn al-awwal* («тишрин первый») *كشرين الأول* и *tišgīn al-tānī* («тишрин второй») *كشرين الثاني*. При этом автор Eth. 160 делает ошибку в слове *dagmay* (приводит его как *dägoray*), которое должно быть хорошо знакомо эфиопским книжникам, так как на геэзе *dagmay* означает «второй». Следующий месяц он называет *канун* вместо *каслим*. Скорее всего это тоже связано с аналогично схожим по структуре арабским *kānūn al-awwal* *كانون الأول* и *kānūn al-tānī* *كانون الثاني*. При этом автор Эф. 14 приводит название *kasel*, что, конечно, ближе по звучанию к *kaslim* (Вавилонский *kislimu*), чем *kanūn*. Многие приведенные в этих рукописях формы еврейских названий месяцев схожи с формами сирийского христианского календаря, который впоследствии пришел к арабам¹⁶. Например, *abu* — *ab*, *ululu* — *elul*, *tasritu* — *täsrin*, *kislimu* — *kasel*, *nisanu* — *nesan*¹⁷ и пр. Таким образом, эфиопские книжники скорее всего ориентировались на более ранние календарные формы.

Отдельно стоит рассмотреть месяцы из рукописи Эф. 14.

Еврейские	Ромейские	Коптские	Арабские	Эфиопские
<i>nesan</i>	‘əbalyos	<i>tarəm</i>	<i>mārmuda</i>	<i>miyazyā</i>
<i>ayār</i>	<i>mayyos</i>	<i>päg^wə</i>	<i>bäsəns</i>	<i>gənbət</i>
<i>azeran</i>	<i>yulyos</i>	<i>pəyon</i>	<i>bä’ana</i>	<i>sāne</i>
<i>tāmuz</i>	<i>iyolyos</i>	<i>apif</i>	<i>abib</i>	<i>ḥamle</i>
<i>ab</i>	<i>awugəštos</i>	<i>amšər</i>	<i>maser</i>	<i>näḥase</i>
<i>elul</i>	<i>səbtebros</i>	<i>tito</i>	<i>tawut</i>	<i>māskārām</i>
<i>täsrin</i>	<i>akbəros</i>	<i>tawufi</i>	<i>ab</i>	<i>əqəmt</i>
<i>tasrin dagmay</i>	<i>me’ebros</i>	<i>ater</i>	<i>ḥätur</i>	<i>ḥədar</i>

¹⁴ Цыбульский В. В. Указ. соч. С. 215.

¹⁵ Там же. С. 217. В основу этого еврейского календаря лег Вавилонский лунно-солнечный календарь, использовавшийся в Месопотамии начиная с XVIII в. до н. э.

¹⁶ Дьяконов И. М. Основы хронологии Вавилонии и Ассирии // Бикерман Э. Хронология Древнего мира. М., 1975. С. 307–319.

¹⁷ См., в частности: Бикерман Э. Хронология Древнего мира. М., 1975. С. 16–17.

kasel	dekəbros	k ^w əryaq ^w ə	kiyak	taḥśaś
denun	yonaryos	ṭobi	ṭuba	ṭərr
sabeṭ	fiɓlaryos	meker	ašəṛ	yäkkatit
ader	martos	fimnəyos	bärmoḥət	mägğabit

При сравнении коптских месяцев в рукописи Эф. 14 с литературными названиями коптских месяцев в большинстве случаев обнаруживается явное несоответствие. Судя по всему, под коптскими месяцами автор понимал греческие названия коптских месяцев, а под арабскими, конечно, не один из принятых у арабов календарей, а арабские эквиваленты (названия) коптских месяцев¹⁸, местами они переданы относительно точно (по крайней мере, насколько мы можем судить по эфиопской транскрипции), местами видоизменены¹⁹. Наиболее близки к арабским эквивалентам три названия «арабских» месяцев, а именно: abib — أبیب, ḥätur هاتور, ṭuba طوبة.

Из фонетических закономерностей наблюдается характерный для ряда языков переход b в m (например, в рукописи Эф. 14 для обозначения «арабских» месяцев мы находим: коптский Бармуда (Paremoude) — märmuda; s в š (bašans بشانس по-арабски и bäsəns как арабский эквивалент в рукописи Эф. 14). Интересна транслитерация месяца baba как ab. Можно предположить, что автор перевел слово *баба* как «отец» — ab ḥṗ: на эфиопский язык. Встречается произвольная замена названий, например, в обеих рассматриваемых рукописях для передачи коптского mšig мы встречаем meker, что ближе по звучанию к греческому названию этого месяца τεχῆ. При этом рукопись Эф. 14 дает в качестве арабского эквивалента этого месяца ašəṛ (вероятно, с пропуском m в слове amšəṛ (امشير)). В рукописи Эф. 14 коптский месяц mesore передан как amšəṛ, а арабское его название как maseṛ вместо misrā (مسررى).

Стоит отдельно отметить коптский месяц koiahk (арабский كياهك kīhak). В рукописи Эф. 14 он представлен как k^wəryaq^wə по-коптски и kiyak по-арабски. В Eth. 160 k^wəryaq^wə приведен с пропуском r. Причем в обоих случаях вторая *кяф* ك транскрибирована как *каф* ق. Происхождение такой трансформации коптского месяца koiahk не ясно.

Авторы обеих рассматриваемых рукописей не упоминают 13-ые дополнительные «месяцы» (как, например, эфиопский *пагуме*, состоящий из пяти или шести дней). Впрочем, они могли не считаться за полноценный месяц, а восприниматься только как средство сохранения устоявшейся структуры года.

Создается впечатление, что писцы воспринимали большую часть названий месяцев на слух, и соответственно записывали услышанное в эфиопской транскрипции. Они не знали этих названий, что объясняет нерегулярное употребление *кяфа* ك и *кафа* ق, пропуски или добавление некоторых букв. Отметим, что автор текста из рукописи Eth. 160 был менее грамотный с точки зрения языка, а также менее осведомленным в иноземных календарных системах. Заметим, что,

¹⁸ Ср.: Еланская А. И. Грамматика коптского языка: Саидский диалект / под ред. А. Л. Хосроева. СПб., 2010. С. 122.

¹⁹ По большей части они фонетически близки к современным названиям коптских месяцев. См.: Цыбульский В. В. Указ. соч. С. 229.

судя по всему, он был менее образован и в календарных исчислениях. В хронологии он ориентируется на принятые у эфиопов начало года и разделение его на месяцы.

К сожалению, тексты очень разные и содержат не так много параллелей, что не позволяет построить гипотезы о путях проникновения в Эфиопию этих названий и создать более полное представление об осведомленности эфиопских книжников Позднего Средневековья о календарях других народов и культур. А представление такое несомненно существовало.

Обе рукописи списаны с неизвестных нам разных протографов, так как перечисления месяцев в них не повторяют друг друга ни по форме, ни по структуре, ни (в ряде случаев) по транскрипции названий, и хронологическому порядку их перечисления.

Эти списки названий месяцев проливают свет на представление средневековых эфиопов о календарях восточных народов и интерпретацию конкретных названий в эфиопской транскрипции. Кроме того, в них можно проследить влияние различных календарных систем на общую культуру эфиопских христианских книжников. Нерегулярность же форм может указывать как на неосведомленность авторов текстов (как представителей духовенства) в соответствующих названиях месяцев, так и на долгий путь изустной и письменной передачи этих текстов (в частности, при копировании рукописей), который неизбежно приводит к искажениям в результате ошибок переписчиков и разрушения материала. Вероятно, перед нами результат такого рода многовековой порчи текста.

Список литературы

- Бикерман Э. Хронология Древнего мира. М.: Наука, 1975.
- Гусарова Е. В. Лествица (Säwasəw) в рукописи РНБ Эф. н. с. 11 — учебное пособие для будущего митрополита Эфиопии // Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология. 2017. Вып. 53. С. 35–42.
- Дьяконов И. М. Основы хронологии Вавилонии и Ассирии // Бикерман Э. Хронология Древнего мира. М.: Наука, 1975. С. 307–319.
- Еланская А. И. Грамматика коптского языка: Саидский диалект / под ред. А. Л. Хосроева. СПб.: Нестор-история, 2010.
- Тураев Б. А. Эфиопские рукописи в Санкт-Петербурге. СПб.: Типография Императорской АН, 1906.
- Цыбульский В. В. Современные календари стран Ближнего и Среднего Востока: Синхронистические таблицы и пояснения. М.: Наука, 1964.
- Fritsch E., Zanetti U. Calendar // Encyclopaedia Aethiopica / S. Uhlig, ed. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2003. Vol. 1. P. 668–672.
- Neugebauer O. Ethiopic Astronomy and Computus. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1979.
- Zotenberg H. Catalogue des manuscrits éthiopiens (gheez et amhariques) de la Bibliothèque nationale. Paris: Imprimerie nationale, 1877.

Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo
gumanitarnogo universiteta.
Seria III: Filologiya.
2021. Vol. 69. P. 23–33
DOI:

Ekaterina Gusarova,
Ph. D. in History,
Researcher of the Department of the Near
and Middle Eastern
Studies, Institute of Oriental Manuscripts
of the Russian Academy of Sciences,
Senior Lecturer of the Department
of Oriental and African Studies,
National Research University Higher School
of Economics — St. Petersburg;
Librarian of the Manuscripts' Department of the
National Library of Russia
18 Dvortsovaya nab., St. Petersburg
191186, Russian Federation
ekater-ina@mail.ru
ORCID: 000-0003-2170-0244

THE NAMES MONTHS OF DIFFERENT CALENDAR SYSTEMS IN THE ETHIOPIAN MANUSCRIPT TRADITION

E. GUSAROVA

Abstract: The Ethiopians up to nowadays use their own calendar, traditional for the Christians of the country. It consists of twelve months and the additional, intercalary, days (*epagomen*). Names of the months are normally used in historical and hagiographical texts in the Geez language (and later in Amharic) to indicate the dates. Wherein names of months of other traditions can also be found in Ethiopian manuscripts. Normally they were not an integral part of a compilation, but were rather presented as a separate list inserted in codices of reference content. In the frame of the present research particular characteristics of the idea of the Medieval Ethiopian Christians calendars of a number of Middle Eastern peoples regarding the names of months. As a basis for the present research two manuscript books were taken. Particular attention has been paid to order of the months used by their authors and also to the way of transliteration of the foreign months' names in Ethiopian script. This makes it possible to get a view about awareness of calendars of different peoples and cultures by late medieval Ethiopian scribes.

Key words: Calendar, Names of the months, Calendars of the Oriental Christians, Months of Oriental calendars, Ethiopian calendar, Ethiopian Church, Ethiopian manuscript tradition, Transliteration of foreign words in Ge'ez.

References

- Bikerman E. (1975) *Khronologiya Drevnego mira* [The Chronology of the Ancient World]. Moscow (in Russian).
- Gusarova E. V. (2017) "Lestvitsa (Sāwasaw) v rukopisi RNB Ef. n.s. 11 — uchebnoe posobie dlia budushchego mitropolita Efiopii" ["An Ethiopian grammar treatise (Sāwasaw) in the manuscript NLR Eth. n.s. 11 as a textbook for the future metropolitan of Ethiopia"]. *Vestnik Pravo-*

- slavnogo Sviato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Serii III: Filologiya*, 2017, вып. . 53, pp. 35–42 (in Russian).
- D'iakonov I. M. (1975) “Osnovy hronologii Vavilonii i Assirii” [“The bases of chronology of Babylonia and Assiria”], in E. Bickerman. *Khronologiya Drevnego mira* [The Chronology of the Ancient World], Moscow, pp. 307–319 (in Russian).
- Elanskaya A. I. (2010) *Grammatika koptskogo iazyka: Saidskii dialekt* [The Grammar of Coptic language: Sahidic dialect], ed. by A. L. Khosroev. St. Petersburg (in Russian).
- Fritsch E., Zanetti U. (2003) “Calendar”, in *Encyclopaedia Aethiopica*, ed. by S. Uhlig, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, vol. 1, pp. 668–672.
- Neugebauer O. (1979) *Ethiopic Astronomy and Computus*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Tsybul'skii V. V. (1964) *Sovremennye kalendari stran Blizhnego i Srednego Vostoka: Sinkhronisticheskie tablitsy i poiasneniia* [Modern calendars of the Near and Middle Eastern countries: Synchronistic tables and explanations]. Moscow (in Russian).

Вестник ПСТГУ.
Серия III: Филология.
2021. Вып. 69. С. 34–52
DOI:

Ермилов Павел Валерьевич, священник,
канд. ист. наук,
зав. лабораторией исследований
церковных институций ПСТГУ,
Российская Федерация, 127051,
г. Москва, Лихов пер., д. 6, стр. 1
pavel_ermilov@mail.ru
ORCID: 0000-0003-0881-2866

Панченко Константин Александрович,
д-р ист. наук, профессор,
Институт стран Азии и Африки
МГУ им. М. В. Ломоносова
Российская Федерация, 103911,
г. Москва, ул. Моховая, д. 11
const969@gmail.com
ORCID: 0000-0003-4155-5187

Петрова Юлия Ивановна,
канд. филол. наук,
Институт востоковедения им. А. Е. Крымского
Национальной академии наук Украины,
Украина, г. Киев, 01001, ул. Грушевского, д. 4
j.arabic2011@gmail.com
ORCID: 0000-0002-5130-232X

ПЕРЕПИСКА АЛЕКСАНДРИЙСКОГО ПАТРИАРХА ГЕРАСИМА ПАЛЛАДЫ С АНТИОХИЙСКИМИ ХРИСТИАНАМИ: ИСТОРИЧЕСКИЙ И ТЕКСТОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТЫ*

П. В. ЕРМИЛОВ, К. А. ПАНЧЕНКО, Ю. И. ПЕТРОВА

Аннотация: Несколько десятилетий, предшествующих расколу Антиохийской Церкви 1724 г. на православную и униатскую ветви, остаются малоизученным периодом церковно-политической истории Православного Востока. Статья посвящена первым результатам коллективного проекта по изданию и комментированному переводу послания Александрийского патриарха Герасима Паллады православной общине города Триполи (сент. 1702 г.) и ответов патриарху от триполийских и хalebских христиан. Переписка Герасима, лишь частично введенная в научный оборот, позволяет составить представление о духовных исканиях и идейно-политической борьбе в Антиохийском патриархате рубежа XVII–XVIII вв. В центре переписки стоит вызвавший большие споры вопрос о моменте преложения Святых Даров в таинстве Евхаристии, составлявший одну из традиционных тем полемики между православными и католическими

© Ермилов П. В., Панченко К. А., Петрова Ю. И., 2021.
Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология. 2021. Вып. 69. С. 34–52.

* Статья подготовлена в рамках проекта «История евхаристических споров на Христианском Востоке: переписка Александрийского Патриарха Герасима Паллады с сирийскими христианами» при поддержке ПСТГУ и Фонда «Живая традиция».

богословами. Традиционная позиция Православной Церкви, изложенная патриархом Герасимом, вызвала резкие возражения со стороны христиан Халеба, за которыми по всей видимости стояли католические миссионеры. В статье рассмотрены исторические обстоятельства и контекст, в котором разворачивалась переписка, а также особенности рукописной традиции арабского текста послания Александрийского патриарха. В ходе сверки текста по доступным рукописям выделены две редакции перевода сочинения Герасима и установлены особенности стилистической переработки текста во второй редакции.

Ключевые слова: Христианский Восток, Антиохийский патриархат, Александрийский патриархат, арабы-христиане, католическая уния, антилатинская полемика, евхаристические споры, Герасим Паллада, арабо-христианские рукописи.

Исторический контекст переписки

Раскол Антиохийской Церкви в 1724 г. на почве отношения к унии с Римом и дальнейшее противостояние ее православной и униатской ветвей были, несомненно, самым драматичным сюжетом истории арабов-христиан в Новое время¹. Если обстоятельства церковно-политической борьбы накануне и после этого раскола поддаются относительно полной реконструкции, то о событиях предшествующего полувека, когда и были созданы все предпосылки будущего конфликта и разделения антиохийских мелькитов, мы знаем очень мало. Летописание православных арабов в конце XVII — начале XVIII в. переживало определенный упадок. Церковные хроники, которые выступают нашими основными источниками по истории противоборства православия и унии, создавались людьми, жившими в середине XVIII в. и имевшими крайне смутное представление о событиях, происходивших за поколение до них². Тем большую ценность имеют для нас те немногие ближневосточные источники, которые проливают свет на духовные искания и идейно-политическую борьбу в Антиохийском патриархате в этот темный период его истории. Важное место в ряду этих документов занимает переписка Александрийского патриарха Герасима Паллады с христианами Триполи и Халеба (Алеппо) осенью 1702 г., имевшая заметный резонанс в арабо-христианской книжности.

Переписка дошла до нас на арабском языке в составе нескольких рукописных сборников и состоит из следующих текстов:

а) послание патриарха Герасима христианам Антиохийской Церкви, написанное по просьбе православной общины г. Триполи (исходный текст трипо-

¹ См.: Панченко К. А. Ближневосточное православие под османским владычеством: Первые три столетия, 1516–1831. М., 2012. С. 423–472; Панченко К. А., Моисеева С. А. Мелькитская Католическая Церковь // Православная энциклопедия. М., 2016. Т. 44. С. 642–656; Walbiner S.-M. The split of the Greek Orthodox patriarchate of Antioch (1724) and the emergence of a new identity in Bilâd al-Shâm as reflected by some Melkite historians of the 18th and early 20th centuries // Chronos. 2003. Vol. 7. P. 9–36.

² См. о летописании православных арабов и мелькитов-католиков в XVIII в.: Панченко К. А. Ближневосточное православие... С. 553–561.

лийцев не сохранился). Перевод послания на арабский язык датирован сентябрем 1702 г.;

б) ответное письмо христиан Триполи патриарху Герасиму, выражающее согласие с содержанием его послания (написано 13 ноября 1702 г.);

в) критическое возражение христиан Халеба на послание патриарха Герасима (дата не указана).

Патриарх Герасим составил свое послание на греческом языке, после чего оно было переведено на арабский неназванным лицом. О существовании греческого текста было известно довольно давно, о нем упоминал еще Порфирий Успенский³, но опубликован он был только в 2006 г. на основании десяти греческих рукописей⁴. В оригинале послание носит следующее название: «Сочинение против тех, кто говорит, что святые таинства честного Тела и Крови Господа нашего Иисуса Христа совершаются господними словами» (Συνταγματίον ἐναντίον ἐχθρῶν ὁποῦ ψευδοφρόνως λέγουσι πῶς τὰ ἅγια μυστήρια τοῦ τιμίου σώματος καὶ αἵματος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τελειῶνται εἰς τὰ κυριακὰ λόγια). Как следует из названия, сочинение посвящено вопросу о времени преложения Святых Даров, который составлял предмет оживленной полемики между католиками и православными. Патриарх Герасим отстаивал православное учение о совершении преложения по молитве священника при тоекратном благословении Святых Даров и произнесении сопутствующих тайносовершительных формул. Основная идея автора состоит в том, что все семь церковных таинств, а не только одна Евхаристия, совершаются особым действием Святого Духа, что он доказывает путем анализа молитв, входящих в ѓ чинопоследования таинств.

Когда и где патриарх Герасим составил свое послание неизвестно. Мы знаем, что с мая 1701 г. по апрель 1703 он выезжал за пределы Египта. Е. Хацоглу-Балта предполагает, что патриарх мог отправиться на родной для него Крит и заодно побывать в других местах, например, на Ионических островах. Греческая исследовательница приводит ряд аргументов в пользу высказанной ею версии. Например, она ссылается на письмо патриарха Герасима от ноября 1702 года, адресованное христианам Закинфа, которое явно было составлено там же на месте или где-то поблизости, а также на две проповеди, произнесенные Герасимом на Крите, как считает названная исследовательница, — в сане патриарха. Поскольку о посещении им Крита в бытность патриархом в ходе других поездок ничего неизвестно, остается предположить, что проповеди были произнесены во время этого путешествия⁵.

В своем послании Герасим сообщает, что первоначальное «благоговейное письмо» (τὸ εὐλαβὲς γράμμα) триполийцев было ему «принесено смиренно и

³ См.: Порфирий (Успенский), еп. История Афона. СПб., 1892. Ч. 3. Отд. 2. С. 492–494; Описание греческих рукописей монастыря святой Екатерины на Синае / ред. В. Н. Бенешевич. СПб., 1911. Т. 1. С. 423–424.

⁴ См.: Χατζόγλου-Μπαλτά Ε. Η ἐπιστολιμαία διατριβή του Γερασίμου Παλλαδά περὶ του ακριβοῦς χρόνου καθαγιασμοῦ των τιμίων δώρων // Ἐπετηρὶς Ἐταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν. 2004/2006. Τ. 52. Σ. 251–322.

⁵ Ἁγίου Γερασίμου Παλλαδά Ἀπαντα / Ε. Χατζόγλου-Μπαλτά, ἐκδ. Αθήναι; Ἅγιον ὄρος, 2014. Τ. 1. Σ. 53–54.

вручено благочестиво» (καὶ ἐφέρθη ταπεινῶς καὶ ἔδόθη εὐσεβῶς)⁶. Речь, очевидно, идет о какой-то памятной для него встрече. Вряд ли можно полагать, что послание застигло адресата где-то вдали от арабских земель, скорее всего оно было передано ему в Египте до его отъезда. Тем самым и ответ на него мог быть составлен как до отъезда, т. е. до мая 1701 г., так и в ходе поездки, что представляется более вероятным, учитывая, что перевод послания с греческого на арабский был выполнен через год с небольшим после отъезда — в сентябре 1702 г. в портовом городе Дамiette, а не в Каире. Патриарх мог оставить его там накануне своего отплытия в греческие земли, либо же отправить его туда морем с Крита или островов, если он действительно в то время там находился. Не исключено, впрочем, что в окружении патриарха просто не нашлось людей, искушенных в арабской книжности, и переводчика пришлось искать в крупном портовом городе, среди жителей которого сохранялось заметное число православных арабов.

Масштабная миграция сиро-ливанских христиан в Египет началась в XVIII в.⁷ Основную массу их составили мелькиты-униаты, но были и православные, как крупнейший богослов и полемист второй половины века Мас'ад Нашв. Однако для рубежа XVII—XVIII вв. переводчик послания Герасима представляется уникальной фигурой в интеллектуальной среде Александрийской Церкви. К сожалению, следуя традициям самоуничужения, он не раскрыл своего имени в колофоне рукописи перевода. Мы лишились возможности пополнить список арабо-христианских книжников Нового времени еще одним персонажем.

Обращение антиохийских христиан к авторитетному Александрийскому патриарху и диаметрально противоположные отклики на него свидетельствовали о том, что в самом Антиохийском патриархате произошло сильное расхождение во взглядах, потребовавшее обращения к третьей стороне. Тем самым рассматриваемая переписка дает возможность оценить, насколько глубоко латинские представления проникли в среду православных арабов уже в самом начале XVIII в.

К тому времени взаимоотношения Антиохийской Церкви и Рима имели долгую и противоречивую историю. Очередной ее этап начался в 20-х гг. XVII в., когда активизировалось проникновение на Ближний Восток католических миссионерских структур. Усиление позиций католичества шло параллельно с экономическим проникновением в Сирию европейских государств и формированием арабо-христианской буржуазии, ориентированной на сотрудничество с левантскими кампаниями. Крайне успешной оказалась политика миссионеров в образовательной сфере, главным образом создание школ для местных христиан. К началу XVIII в. в православной среде сложилась значительная прокатолически настроенная группа клириков и мирян, причем это были наиболее активные, образованные и состоятельные представители общины.

Первым антиохийским архиереем, перешедшим в 1684 г. в католичество, был тиро-сидонский митрополит Евфимий Сайфи (1643–1723, на кафедре с

⁶ Χατζόγλου-Μπαλάτ Ε. Η επιστολικαία διατριβή του Γερασίμου Παλλαδά... Σ. 272.

⁷ См.: Philipp T. The Syrians in Egypt, 1725–1975. Stuttgart, 1985. P. 1–2, 22–46; Кобищанов Т. Ю. Христианские общины в арабо-османском мире (XVII — первая треть XIX в.). М., 2003. С. 91–100.

1683 г.), ученик иезуитской школы в Дамаске, выходец из влиятельного арабо-христианского клана. Антиохийский патриарх Кирилл V аз-За'им (1672–1720), сын Павла Алеппского и внук патриарха Макария, не обращал особого внимания на католическую пропаганду в городах Сирии, будучи озабочен борьбой за власть со своим соперником-антипатриархом Афанасием III Даббасом (1685–1694 и 1720–1724). Афанасий был заинтересован в содействии западной дипломатии и после некоторых колебаний направил в 1686 г. в Рим и французскому послу в Стамбуле послания о своем переходе в католичество. Эта переписка держалась в тайне, что позволило Афанасию долгие годы вести двойную игру, лавируя между Ватиканом и Фанаром. В 1694 г. патриархи-соперники примирились на условиях сохранения патриаршего престола за Кириллом и передачи в управление Афанасию Халебской митрополии. Афанасий особо не препятствовал деятельности латинских миссионеров в подвластной ему области, в результате чего значительная часть мелькитов Халеба уже в начале XVIII в. симпатизировала католичеству⁸.

В середине XVIII в. не только арабские, но и греческие авторы возводили проникновение латинских взглядов в среду Антиохийской Церкви ко временам патриархов Кирилла и Афанасия. К примеру, греческий полемист Евстратий Аргентис писал в 1751 г. о том, что в Египет папизм проник из Сирии (ἀπὸ τῆς Συρίας διεδόθηεῖς τὴν Αἴγυπτον ὁ παπισμός)⁹. Антиохийских христиан греческий автор именовал «более слабой частью православной Церкви» (τὸ ἀσθενέστερον μέρος τῆς ὀρθοδόξου ἐκκλησίας, οἷον ἐστὶ μάλιστα τὸ τῆς Συρίας)¹⁰, и считал, что почвой для укоренения здесь католичества стало удручающее моральное состояние и необразованность местного православного духовенства, которое массово уклонялось в латинство, «так что больше не было нужды получать научение от франкских фратеров (ὕπὸ τῶν Φραγκοφρατέρων), теперь они сами для себя стали учителями папизма»¹¹. Повествуя о различных путях, по которым римская «ересь» разносилась по всему Египту, он особо выделял период патриаршества Герасима Паллады: «Случается непрестанно бывать в Египте, особенно в Дамiette и Мисире (т. е. Каире), многим торговцам и всяким другим ремесленникам и их поверенным из Сирии, а еще больше из Дамаска, от которых и в Египте распространилась и умножилась эта ересь, словно некая губительная эпидемическая болезнь, и особенно тогда, когда патриархами Александрийскими были Герасим и Самуил». Про двух этих патриархов Евстратий, критически отзывав-

⁸ См.: Панченко К. А. К истории Антиохийской Православной Церкви конца XVII в.: патриарший престол и клановая солидарность // Вестник церковной истории. 2016. № 1/2 (41/42). С. 176–177, 179–181. См. о католическом проникновении на арабский Восток XVII — нач. XVIII в.: Haddad R. Syrian Christians in Muslim Society: An Interpretation. Princeton, 1970. P. 17–19, 23–34; Idem. On Melkite Passage to the Unia: the Case of Patriarch Cyril al-Za'im (1672–1720) // Christians and Jews in the Ottoman Empire / B. Braude, B. Lewis, eds. N. Y., 1982. Vol. 2. P. 67–90.

⁹ Александрийская патриархия: Сборник материалов, исследований и записок, относящихся до истории Александрийской патриархии / архим. Порфирий (Успенский), сост. СПб., 1898. Т. 1. С. 346.

¹⁰ Там же. С. 345.

¹¹ Там же. С. 342.

шийся о всех предшественниках находившегося на момент написания его текста на Александрийском престоле патриарха Матфея, писал, что они «оказались не лучше современных им упомянутых Антиохийских патриархов» (то есть Кирилла и Афанасия): «Обе эти пары, будто сговорившись, позволили папистским ересям умножиться в Сирии и Египте»¹². Не принимая во внимание явно субъективные авторские оценки, отметим, что рассматриваемая переписка велась в контексте стремительного распространения католичества в Сирии и Египте.

Первое, что привлекает внимание в переписке Герасима Паллады и триполищев, — это полное отсутствие упоминаний о тогдашнем митрополите Триполи Макарии (до 1693 — после 1713). Послания триполищев христиан в Каир шли явно через голову правящего архиерея. Впрочем, объяснение лежит на поверхности: Макарий придерживался прокатолических взглядов. Тесные связи с миссионерами-капуцинами, давно обосновавшимися в Триполи, привели митрополита к переориентации на Римский престол. Сохранилось несколько писем Макария в папскую курию рубежа XVII–XVIII вв., которые дают достаточно ясное представление о его церковно-политической позиции. Митрополит посылал кардиналам Конгрегации пропаганды веры текст своего исповедания католического вероучения, жаловался на гонения и денежный ущерб, который он претерпел от Антиохийского патриарха Кирилла из-за своей верности Апостольскому престолу, намекая на желательность финансовой помощи. Представителями Макария в Риме выступали, среди прочих, братья Михаил и Ильяс, члены богатого триполищевского купеческого рода Фахр¹³.

Послание патриарха Герасима адресовано «честным архонтам, относящимся к Триполищев епархии в Сирии, обычно называемой Барраш-Шам¹⁴, и прочим благословенным христианам» (τίμοι ἄρχοντες οἱ παροικοῦντες ἐν τῇ ἐπαρχίᾳ Τριπόλεως τῆς Συρίας, τῆς εἰς τὸ κοινότερον Παρασάμι λεγομένης, καὶ οἱ λοιποὶ εὐλογημένοι χριστιανοί)¹⁵. Из данного обращения следует, что получателями послания были в первую очередь те состоятельные жители Триполи, которые направили от своего имени письмо Александрийскому патриарху, написанное на арабском языке (патриарх это отмечает в своем сочинении: δι' ἐπιστολῆς αὐτῶν ἁραβικῆς). Очевидно при этом, что упомянутые архонты были лишь посредниками в доставке послания, а настоящими его составителями должны были быть более вовлеченные в обсуждение спорного богословского вопроса арабские

¹² Александрийская патриархия... С. 342.

¹³ См.: Ğabbūr M., al-Ĥūrī Z. T. Waṭā'iq hāmma fī ḥiḍmat kanīsati-nā al-Anṭākiyya: Man šana'a al-infīṣāl sanat 1724? [S. 1.], 2000. С. 35–40, 48–49.

¹⁴ Араб. «сирийская земля» (традиционное египетское наименование Сирии и региона Леванта в целом).

¹⁵ В двух редакциях арабского перевода присутствует некоторая вариативность: «О, досточтимые архонты, сущие в епархии города Триполи в Сирии, именуемой в народе baḡgaš-šām, и все благословенные христиане Антиохийской Церкви в ее пределах...» (القائنين في ابرشبية طرابلس سوريا، المقال لها مع العامه بر الشام، وبقية) المسيحيين المباركين، الدين في كرسى انطاكية وتخومها). «Герасим, милостью Божией Папа и Патриарх Великого Града Александрии, Судия Вселенной — сущим в епархии сирийского города Триполи досточтимым архонтам и всем благословенным христианам Антиохийской Церкви в ее епархиях» (جيراسيموس برحمة الله تعالى بابا و بطريرك مدينة) (القائنين في ابرشبية طرابلس الشام وبقية المسيحيين المباركين الموجودين العظمى الاسكندرية وقاضى المسكونه الى الاراخنه المكرمين القاطنين في ابرشبية طرابلس الشام وبقية المسيحيين المباركين الموجودين (في كرسى انطاكية واعمالها).

клирики и монахи. Хотя в своем послании патриарх Герасим взывает к широкой аудитории, обращаясь к «честным», «христоролюбивым» и «православным братьям», в одном из мест он пишет: «Вы знаете, братья мои, святые иереи...» (εἴδετε ἐσεῖς, ἀδελφοί μου, ἅγιοι ἱερεῖς)¹⁶, подчеркивая этим свою осведомленность о том, что среди читателей текста находятся священники.

Уместно предположить, что идея апелляции к греческому патриарху принадлежала ученым монахам из соседних с Триполи монастырей, теснейшим образом связанных с христианской общиной города, в первую очередь — Баламандского монастыря Успения Богородицы, одного из крупнейших духовных центров Антиохийского патриархата. Жизнь Баламандского монастыря конца XVII в. относительно хорошо задокументирована. В эти годы обитель возглавлял деятельный игумен Филофей, при котором в монастыре были проведены масштабные строительные работы. Многие монастырские рукописи того времени содержат имена насельников обители. В одном из Евангелий, переписанных в монастыре и датированных весной 1695 г., содержится уникальный перечень самых уважаемых старцев монастыря¹⁷, иные из которых вполне могли приложить руку к составлению письма патриарху Герасиму. В списке фигурирует хури Абд аль-Масих аль-Фадыль, который может быть отождествлен с будущим игуменом Баламанда Абд аль-Масихом ат-Тараблуси, унаследовавшим этот пост после смерти игумена Филофея (ранее 1707 г.) и известным из многих колофонов и приписок к рукописям.

В марте 1697 г. Баламандский монастырь посетил капеллан английской колонии в Халебе Генри Маундрель. Его записки отражают быт обители почти в то самое время, о котором идет речь. Стоит привести отрывок из наблюдений британского путешественника, переживавшего культурный шок при соприкосновении с малознакомой религиозной традицией: «Монахов этого монастыря, насколько я помню, было всего сорок. Мы нашли их на вид весьма добродушными и трудолюбивыми, но, конечно, очень невежественными людьми, ввиду того что, как я выяснил из расспросов, они не смогли предложить никакого способа разумного объяснения их собственного богослужения. И в подтверждение их предельной простоты, не могу не привести комплимента, который главный среди них сделал консулу, что он был настолько рад видеть его, как если бы увидел самого Мессию, лично пришедшего посетить его»¹⁸. Недопонимавший национальную психологию арабов-христиан английский путешественник, по всей видимости, многое воспринимал превратно. Не исключено, что он преувеличивал степень невежества сирийских монахов, ведь активно пополнявшееся книжное собрание Баламанда свидетельствовало о серьезных духовных запросах его братии. Сама тематика переписки триполийских христиан с Герасимом Палладой подтверждает, что эти люди, вопреки мнению Маундреля, были глубоко погружены в самые принципиальные вопросы богослужения и стремились

¹⁶ Χατζόγλου-Μπαλάτá Ε. Η ἐπιστολιμαία διατριβή του Γερασίμου Παλλαδά... Σ. 295.

¹⁷ Al-maḥṭūṭāt al-‘arabiyya fī al-adyira al-urṭūduksiyya al-Anṭākiyya fī Lubnān. Bayrūt, 1994. Ḥ. 1: Dayr Sayyidat al-Balamand. № 80.

¹⁸ The Journey of Henry Maundrell, from Aleppo to Jerusalem, A. D. 1697 // Wright Th. Early Travels in Palestine. N. Y., 1969. P. 406.

досконально уяснить его смысл. Вопросы о форме и материи Евхаристии во все не были какими-то отвлеченными умозрительными проблемами, но имели жизненное значение: ведь если таинство совершается с неправильной формой и интенцией служащего, оно оказывается недействительным, и из такой Церкви нужно уходить.

В 1698 г. в Баламанде появились монахи-халевцы Сулейман и Герасим, ранее учившиеся у иезуитских миссионеров в Триполи. Их духовный наставник, отец Жан Версо, рассчитывал через посредство своих учеников создать прокатолическое ядро в среде баламандской братии и склонить этот самый авторитетный из сирийских монастырей к унии. Похоже, планы иезуитов не увенчались успехом: хотя вокруг Сулеймана и Герасима образовалась группа единомышленников, баламандская братия их отторгла. Осознав это, монахи-филокатолики приняли решение покинуть монастырь и обратились к патриарху Кириллу за благословением на основание новой обители¹⁹. Сулейман выбрал для него живописный горный склон у селения Шувейр в южной части Ливанского хребта. В последующие годы этот монастырь стал одним из важнейших духовных центров Мелькитской Католической Церкви. Обстоятельства и датировка исхода филокатоликов из Баламанда довольно туманны. Скорее всего, на момент переписки триполийцев с Герасимом Палладой будущие шувейриты все еще пребывали в Баламанде, и монастырь мог оставаться местом оживленного православно-католического противостояния, к главным темам которого относились и споры о времени пресуществления.

Патриарх Герасим прямо говорит в послании о неких «искусителях» (ἄλλοι οἱς πηράζουσι), которые оспаривают очевидное и устоявшееся учение Православной Церкви. Именно к ним он обращает свое рассуждение, поскольку триполийцы, по его словам, не нуждаются в разъяснении очевидных истин: «Не для того чтобы вы поняли и утвердились..., но для того чтобы те, кто вас искушают, узнали истину и больше вас не искушали» (ὄχι διὰ τὴν μάθησιν ἐσεῖς καὶ τὴν βεβαιωθῆτε... ἀλλὰ διὰ τὴν μάθησιν ἐμεῖνοι, ὁλοῦ οἱς πηράζουσι τὴν ἀλήθειαν καὶ τὴν μὴ οἱς πηράζουσι πλῆρον). В ответном послании триполийцы тоже называли неких «возражающих» (المعترض), под которыми они явно имели в виду местных католиков, поскольку противопоставляли их «православным» (الملة الارثوذكسية) и «пастве Антиохийской Церкви» (النورية الانطاكية): «О получении вашего ответа была извещена вся христианская община, и мы распространили его в среде православных. Паства Антиохийской Церкви и весь Восток возрадовались, внимая содержанию письма с благоговением, словно извлекая острый меч убедительных словес. Нужно обнародовать его и перед возражающими нам, чтобы обличить их притязания и посмотреть, смогут ли они дать на это убедительный ответ либо будут побеждены доводами, которые вы вручили нам...»²⁰. Однако оказалось, что у этих «возражающих» нашлись сторонники и «в среде православных», как это

¹⁹ Karalevskij C. Antioche // Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques. Paris, 1924. T. 3. Col. 645; Ğaq T. Al-Ruhbāniyya al-Bāsiliyya al-qānūniyya al-Ḥalabiyya al-Šuwayriyya // Al-Mašriq. 1906. T. 9. P. 891; Slim S. Balamand. Histoire et patrimoine. Beirut, 1995. P. 29–31.

²⁰ ИВР РАН А 507, л. 34 об.

явствует из полемического и враждебного по тональности ответа халебских христиан.

В этом тексте были изложены противоположные взгляды, которые в представлении авторов соответствовали традиционному православному учению: «Греко-православная Церковь верует, что преложение хлеба в Тело Христа происходит только через установительные слова, то есть “Сие есть Тело Мое”, а преложение вина — через слова “Сия есть Кровь Моя”». Именно такое по сути латинское понимание объявлено в ответе халебцев «верой святой греческой Церкви» (ایمان بیعة الروم المقدسة), в то время как патриарх Герасим, по их словам, изложил в своем послании «клевету против нашей доброй Матери — святой Православной Церкви» и «взгляды, которые противны вере нашей святой Церкви», за что они угрожают причесть Герасима «к числу учеников Лютера и к англиканам, отторгнутым от Церкви Спасителя».

Не так легко понять, кто из среды православных антиохийцев мог так резко выступить против авторитетного Александрийского патриарха. Экс-патриарх Афанасий Даббас никак не мог быть причастен к переписке с Герасимом. В этот момент он находился в Валахии при дворе своего покровителя князя Константина Брынковяну. Как раз в 1701 г. Афанасий запустил работу первой арабской типографии в монастыре Снагов под Бухарестом²¹. Единственным человеком в Халебе, равным Афанасию по интеллекту и образованности, был маронитский священник Джибраил Фархат (1670–1732), впоследствии митрополит и классик новоарабской литературы, более известный как Герман Фархат. Но едва ли ученый маронит мог приложить руку к посланию халебских христиан, подчеркнуто именующих себя членами «греко-православной Церкви» (كنيسة الروم الارثوذكسية). Известно, что в Халебе в нач. XVIII в. существовал кружок молодых христианских интеллектуалов-филокатоликов, куда входили такие будущие столпы Мелькитской Католической Церкви, как Абдаллах Захер (1680–1748), богослов-полемист и первопечатник²². Известно, что Абдаллах сотрудничал с латинскими миссионерами, плохо владевшими арабским языком, и редактировал их тексты, чтобы облегчить восприятие католических сочинений арабами-христианами. Эти свидетельства относятся, правда, к более позднему времени; в 1702 г. Абдаллах был еще относительно молод. Но задача, которая стояла перед составителем ответа халебских христиан, скорее всего, была точно такой же — переложить на удобочитаемый арабский язык аргументы своих иезуитских наставников. Поэтому есть все основания допустить, что за составлением текста стояли именно католические миссионеры, на что указывает использование сложившейся к тому времени в католическом богословии системы аргументации и характерные обвинения оппонентов в протестантизме.

²¹ См.: Feodorov I. Christian Arabic texts printed with help from the Romanian Principalities in the 18th century — An annotated record // Istros. 2014. Vol. 20. P. 698–703.

²² См. о нем: Bacel P. Abdallah Zakher: Ses premiers travaux (1680–1722) // Échos d’Orient. 1908. Т. 11. № 71. P. 218–226; Idem. Abdallah Zakher et son imprimerie arabe // Échos d’Orient. 1908. Т. 11. № 72. P. 281–287; Idem. Dernières années d’Abdallah Zakher // Échos d’Orient. 1908. Т. 11. № 73. P. 363–372; Nasrallah J. Histoire du mouvement littéraire dans l’Église Melchite du V^e au XX^e siècle. Louvain; Paris, 1989. Vol. 4. Т. 2. P. 111–138.

Стоит также отметить, что после XIII в. богослужение Антиохийской Церкви совершалось согласно византийской константинопольской традиции, а потому все вопросы греко-латинской полемики вокруг сакраментологических расхождений были одинаково актуальны и для арабо-христианской среды. Поэтому полемические трактаты о времени пресуществления, составленные на арабском языке в православном и католическом лагерях, будут регулярно появляться вплоть до середины XVIII в. Один из таких текстов, написанный в 1716 г. православным митрополитом Акки Фотием или Абд ан-Нуром, вполне мог быть вдохновлен перепиской триполийцев с Герасимом. В одной из баламандских рукописей есть приписка ученика Фотия Исы ибн Шахина²³, а значит митрополит, скорее всего, поддерживал контакты с баламандской братией и был в курсе местных богословских дискуссий. Афанасий Даббас, в 1720 г. вновь ставший Антиохийским патриархом и вернувшийся на сторону православия, направил своей пастве грамоту с перечислением расхождений между православными и католиками и осуждением католических воззрений. Между вопросами о филиокве и опресноках он упоминал и о правильном понимании момента преложения, излагая православное учение в духе того, о чем писал Герасим Паллада²⁴. Молодой триполийский филокатолик Ильяс Фахр (†1758), выступавший в нач. XVIII в. доверенным лицом митрополита Макария и наверняка участвовавший в спорах о Евхаристии, которые вели триполийцы, перешел в 1720-х гг. в православный лагерь и стал ведущим полемистом Антиохийской Церкви. Ему принадлежат несколько трактатов о таинстве Евхаристии, где в противостоянии своему католическому оппоненту Абдаллаху Захеру он отстаивал именно те положения, против которых, возможно, выступал сам в тот момент, когда Герасим Паллада составлял свое послание к триполийцам²⁵.

Арабские рукописные версии переписки Герасима Паллады

Нам известны четыре рукописных сборника, в составе которых сохранились полностью или частично тексты переписки:

1. Полную версию переписки содержит рукописный сборник А 507 из собрания Института восточных рукописей Российской академии наук (ИВР РАН, г. Санкт-Петербург). Он переписан в Иерусалиме в XVIII в. каллиграфическим насхом²⁶. Объем сборника 105 листов, формат 156 × 102 мм²⁷. Три текста с по-

²³ Nasrallah J. Op. cit. Vol. 4. T. 2. P. 202; Французов С. А. Приписки к арабской рукописной Библии (D226) из собрания Института восточных рукописей РАН как исторический источник // Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология. 2009. Вып. 3 (17). С. 38–57, 55.

²⁴ Ḡabbūr M., al-Ḥūrī Z. T. Op. cit. P. 33.

²⁵ См. о нем: Nasrallah J. Op. cit. Vol. 4. T. 2. P. 202–215.

²⁶ Исходя из даты одного из включенных в сборник текстов, написанного в Иерусалиме 7 мая 1714 г., ранее в качестве предполагаемой датировки был указан 1714 г. (см.: Арабские рукописи Института востоковедения: Краткий каталог / ред. А. Б. Халидов. М., 1986. Ч. 1. С. 502).

²⁷ Сведения взяты из предварительной версии неопубликованного каталога, любезно предоставленной Н. И. Сериковым: A Descriptive Catalogue of the Christian Arabic Manuscripts Preserved in the St Petersburg Branch of the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences / Valerii Polosin, Vladimir Polosin, N. Serikoff, S. Frantsouzoff, comp.

лемикой вокруг таинства Евхаристии занимают 54 листа (по 17 строк): послание патриарха Герасима (лл. 1 об. — 33), ответ триполийцев (лл. 33 об. — 35), ответ христиан Халеба (лл. 35 об. — 55). В письме халебских христиан оставлены пропуски в тех местах, где находились цитаты из святоотеческих текстов на греческом языке. Рукопись оказалась в Санкт-Петербурге в составе коллекции, подаренной Антиохийским патриархом Григорием IV императору Николаю II по случаю 300-летия дома Романовых в 1913 г.²⁸

2. Идентичную с текстами петербургской рукописи редакцию содержит рукописный сборник Ag 319 из собрания Фонда Джорджа и Матильды Салем (г. Алеппо, Сирия), который ранее входил в состав коллекции рукописей священника Поля Сбафа под номером 1133²⁹. В сборнике 134 листа, формат 222 × 168 мм, переписан в XVIII в. аккуратным насхом³⁰. Интересующие нас тексты занимают 31 лист (по 21 строке): послание патриарха (лл. 103 об. — 121), ответ триполийцев (лл. 121 об. — 122 об.), ответ христиан Халеба (лл. 124 об. — 134 об.). В письме халебцев вписаны греческие цитаты из святоотеческих текстов. Таким образом, лакуны в рукописи ИВР РАН восполняются по данному списку. Обе редакции восходят к одному протографу и имеют незначительные отличия в области орфографии, грамматики и лексики.

3. Неполную версию переписки (только послание патриарха Герасима) содержит рукописный сборник № 34 из собрания рукописей епархии Латакии Антиохийской Православной Церкви (Сирия)³¹. Эта рукопись не упоминается в работах Г. Графа³² и Ж. Насраллы³³, где перечислены рукописи из нынешнего собрания ИВР РАН и П. Сбафа. Указание на датировку сборника в каталоге данного собрания отсутствует. Самая ранняя приписка на полях датирована 1810 г.³⁴ Объем рукописного сборника 152 листа, формат 155 × 95 мм. Текст послания занимает 24 листа (лл. 120 об. — 142 об.) по 17 строк. Рукопись дошла до наших дней в ветхом состоянии со множеством червоточин, что значительно затруднило бы ее чтение без привлечения других списков.

4. Арабская рукопись Sbath 298 из той части собрания Поля Сбафа, которая ныне хранится в Ватиканской библиотеке, содержит неполный текст послания

²⁸ Об этом см.: Пятницкий Ю. А. Антиохийский патриарх Григорий IV и Россия: 1909–1914 годы // Исследования по Аравии и исламу: Сборник статей в честь 70-летия М. Б. Пиотровского / сост. и отв. ред. А. В. Седов. М., 2014. С. 282–337.

²⁹ Выражаем благодарность свящ. Александру Трейгеру (университет Дальхауси, Канада) за указание на эту рукопись, доступную в интернете (<https://www.vhmmml.org/readingRoom/view/501684>).

³⁰ Del Río Sánchez F. Catalogue des manuscrits de la Fondation Georges et Mathilde Salem (Alep, Syrie). Wiesbaden, 2008. P. 179.

³¹ Данный список был обнаружен К. А. Панченко. Авторы выражают особую признательность протоиерею Харету Ибрагиму, директору Центра хранения рукописей имени св. Иосифа Дамасского при Баламандском монастыре (Ливан), за присланные копии листов с текстом послания.

³² Graf G. Geschichte der christlichen arabischen Literatur. Città del Vaticano, 1949. Bd. 3. P. 120.

³³ Nasrallah J. Histoire du mouvement littéraire dans l'Église Melchite du V^e au XX^e siècle. Louvain; Paris, 1979. Vol. 4. T. 1. P. 175.

³⁴ Al-maḥṭṭāt al-‘arabiyya fī abaršīyyāt Ḥumṣ wa-Ḥamāh wa-l-Lādiqiyya li-l-rūm al-urṭūduks. Bayrūt, 1994. P. 106.

Герасима. Данная версия относится к самым ранним спискам. Рукопись переписана в 1702 г. священником по имени Теодорос Диб. Библиотечная пагинация проставлена на лл. 1–22 (остальные лл. 23–26 чистые либо с хаотичными пометками). Формат листов 220 × 160 мм³⁵. Часть листов в начале не сохранилась. Сохранившийся текст послания занимает 20 листов (лл. 1–20) по 17 строк. На л. 20 об. другим почерком записаны четыре строки из начала ответа триполитцев.

Сверка рукописей показала, что текст в латакийской и ватиканской рукописях идентичен. Он представляет собой более раннюю версию арабского перевода послания патриарха Герасима и, возможно, восходит к автографу самого переводчика. Особую ценность в этих списках представляет предисловие переводчика, которого нет в рукописях петербургского и алеппского собраний. Переводчик сообщает, что греческий текст послания был переведен в египетском портовом городе Дамьетта в сентябре 1702 г. В ватиканской рукописи присутствует приписка, воспроизводящая греческое название текста (л. 1): «Эта книга составлена Блаженным отцом, Папой и Патриархом града Александрии и Судией Вселенной Кир Кир Герасимом, против тех, кто утверждает, что таинства совершаются Господними словами».

По итогам анализа разночтений четырех списков можно сделать вывод, что редакция текста в латакийской и ватиканской рукописях является первоначальной (возможно, черновой) версией перевода послания Герасима Паллады, а петербургская и алеппская рукописи содержат вторую стилизованную редакцию текста. Легко заметить, что вторая версия перевода была подготовлена за весьма короткий срок (очевидно, в связи с актуальностью обсуждаемого богословского вопроса), поскольку между составлением первой версии перевода в Египте и написанием ответного письма триполитцев прошло приблизительно два месяца. Надо полагать, до них дошел уже отредактированный текст послания, который в дальнейшем неоднократно переписывался вместе с ответными письмами.

Характер правок во второй редакции позволяет говорить об осознанной переработке, намеренной «архаизации» текста, попытке — и весьма удачной — приблизить его к литературной норме и устранить языковые, стилистические и орфографические недостатки. В результате появился стилистически переработанный текст, правки в котором существенно не затронули смысла написанного. Во второй редакции текст был разбит на логические отрезки (абзацы в петербургской и алеппской рукописях совпадают).

Можно выделить основные типы изменений, которые были внесены составителем второй редакции перевода:

1) лексические замены:

1-я ред.	2-я ред.	Перевод
في الابركسيس	في اعمال الرسل	в «Деяниях апостолов»
دانيل اللابس الروح	دانيل المتمنطق بالروح	духоносный Даниил
في الامانت الكبيره	في قانون الايمان	в Символе веры

³⁵ Sbath P. Bibliothèque de manuscrits Paul Sbath, prêtre Syrien d'Alep: catalogue. Cairo, 1928. T. 1. P. 137.

Исследования

1-я ред.	2-я ред.	Перевод
هل قدر ساعه	من هكذا ساعات مضت من الزمان	уже столько времени
هذا صار اولاً، ورسم اولاً، واطر اولاً	هذا صار اولاً ورسم بدوا، واطر متقدماً	оно было установлено издревле

Среди лексических правок наблюдается тенденция к замене некоторых гречизмов арабскими эквивалентами, подбору более книжной лексики, исправлению диалектных вариантов на литературные, устранению тавтологий (см. последний пример, в котором использованное трижды наречие اولاً «вначале» заменено синонимами بدوا «вначале» и متقدماً «раньше»). Некоторые лексические замены имеют систематический характер: форме حياة «жизнь» предпочтен более архаичный вариант حياة; слово إنجيلي «евангелист» заменено в большинстве случаев на بشير «благовестник».

2) грамматические правки:

1-я ред.	2-я ред.	Перевод
بولص وسيلا كانوا يصلوا	بولس وسيلا كان يصليا	Павел и Сила молились
بروح فاه	بروح فيه	духом уст Его (Пс 32. 6)
فليبيع	فليبيع	пусть он продаст
ما كانوا تلك الاقوال ربانية التي قالهم ربنا	افما كانت تلك الاقوال ربانية التي قالها ربنا	не Божье ли повеление изрек Господь
من الله الذي هو ناراً	من الله الذي هو نار	от Бога, Который есть огонь

Заметно, что в первой редакции содержится гораздо больше вариантов, типичных для христианского среднеарабского языка (нарушение грамматического согласования под влиянием диалектизмов или гиперкоррекции), многие из которых были удачно исправлены во второй редакции.

3) исправление орфографии:

1-я ред.	2-я ред.	Перевод
كام	كم	сколько
نظره	نظره	он увидел его
يضاضدون	يضادون	они противятся
حفضة	حفظت	ты сохранил
الحارره	الحاره	пламенная

Как и в сфере грамматики, текст второй редакции демонстрирует стремление исправить явные погрешности, среди которых, например, замена межзубных согласных зубными, глагольного окончания 1-го и 2-го л. ед. ч. перфекта именным показателем женского рода, ошибочное разъединение согласных в удвоенных глаголах и т. п.

4) устранение фактологических ошибок:

1-я ред.	2-я ред.
في بحر الاردن قد يفسر هذا بصوت عظيم الطوباني بولص الرسول، في انسكاب الروح القدس	في نهر الاردن قد يفسر هذا بصوت عظيم المغبوط بطرس الرسول في انسكاب الروح القدس عليهم
в море Иордан сошествие на них Святого Духа разъяснил блаженный апостол Павел	в реке Иордан сошествие на них Святого Духа разъяснил блаженный апостол Петр

Стоит отметить, что правки всех типов затронули также многие цитаты из Писания, представленные в большом количестве в тексте послания. Задачей дальнейшего исследования может стать выяснение источника (арабского перевода Библии), по которому составитель второй редакции правил перевод, сделанный в Дамiette. Правки в библейских цитатах встречаются как на уровне отдельных лексем, так и целых предложений, например:

1-я ред.	2-я ред.	Перевод
ليصير الضياء فصار الضياء	فليكن النور فكان النور	Да будет свет. И стал свет (Быт 1. 3)
حتى تلبسوا قوت من العلا	حتى تتدرعوا القوة من العلا	доколе не облечетесь силою свыше (Лк 24. 49)
انت ايها الرب العارف قلوب الجميع	انت ايها الرب المطع على قلوب الجميع	Ты, Господи, Сердцеведец всех (Деян 1. 24)
لان ليس بمشبية انسان جاءت منذ قط نبوه بل اناس من قديسين الله تكلموا بوحي روح القدس	وما جاءت ولا منذ قط نبوة من مشبية البشر بل من روح القدس سبق بها قوم عند الله مطهرون فتكلموا بها	Ибо никогда пророчество не было произносимо по воле человеческой, но изрекали его святые Божии человеки, будучи движимы Духом Святым (2 Пет 1. 21)

В отличие от цитат из Писания, во фрагментах богослужебных текстов вмешательство редактора было минимальным. Очевидно, составители обеих редакций пользовались стандартизированными переводами богослужебных книг.

Помимо стилистической обработки текста, составитель второй редакции счел необходимым добавить на полях примечания к двум местам послания Герасима. В первом случае поясняется одно из высказываний патриарха, а во втором приводится справка о том, кто такой был Симеон Фессалоникийский, содержащая ошибочное указание времени его жизни³⁶.

Между списками обеих редакций также имеются некоторые отличия. Ватиканская рукопись содержит больше отклонений от орфографической нормы,

³⁶ «Святой Симеон Солунский был епископом Фессалоник во дни греческого царя Мануила Комнина, между 1150–1300 годами (sic!), от Рождества Христова. В числе написанных им книг есть книга “Изъяснение и толкование чинопоследования литургии и других служб по уставу греко-восточной Церкви”. Он много потрудился для их объяснения». Как известно, Симеон жил гораздо позже и был епископом Салоник с 1417 по 1429 г.

чем латакийская. В частности, в последней наблюдается систематическая замена ошибочных эмфатических согласных, например: بوساطة вместо بوساطة «посредством». В рукописи ИВР РАН отклонений от нормы в сфере орфографии и грамматики меньше, чем в алеппской, например:

Петербургская рукопись	Алеппская рукопись	Перевод
ليمسكوا سيفاً... ليذبخوا	ليمسكون سيفاً... ليذبجون	чтобы взять меч... и поражать
العذرا	العذري	Дева
لا عدد لها	لا عددًا لها	бесчисленные
الدين	الذين	долг
يوجد غلطان سمجان	يوجد غلطين سمجين	имеются две грубые ошибки

В то же время в алеппской рукописи наблюдается более логичная расстановка точек, служащих разделительными знаками. Архаизму حيو «жизнь», которому отдается предпочтение в списке ИВР РАН, в алеппской рукописи соответствует его современный вариант حياة (характерный и для 1-й редакции); подобная аналогия наблюдается и в отношении слова «молитва» (архаичный вариант صلوة в петербургской рукописи vs. современный صلاة в алеппской). В обеих рукописях совпадают некоторые явные ошибки письма, что указывает на их наличие в протографе, с которого списаны эти версии, в то время как в тексте 1-й редакции им соответствует иной вариант, например:

1-я ред.	2-я ред.	Перевод
السؤال	الاسوال	вопрос
ادتحدة	ايتحدثت	Ты сочетал
تزينات	يزينات	украшения

Заметно, что переписчики списков обеих редакций следовали тексту протографа, внося кое-где грамматические правки и придерживаясь некоторых собственных орфографических предпочтений. В рукописях встречаются неизбежные механические пропуски и ошибки письма. Сопоставление двух редакций представляется весьма интересным для выявления методов стилистического редактирования арабо-христианского текста османской эпохи и могло бы стать предметом отдельного исследования.

Предварительно можно сделать вывод, что именно вторая редакция перевода послания патриарха Герасима Паллады, тщательно переработанная стилистически и ставшая авторитетным источником в богословской полемике XVIII в., распространилась в среде православных арабов и многократно переписывалась, войдя в состав ряда рукописных сборников, появившихся в разное время в пределах не только Антиохийского, но и Иерусалимского патриархата.

Список литературы

- Александрийская патриархия: Сборник материалов, исследований и записок, относящихся до истории Александрийской патриархии / сост. архим. Порфирий (Успенский). СПб., 1898. Т. 1.
- Арабские рукописи Института востоковедения: Краткий каталог / ред. А. Б. Халидов. М.: Наука, 1986. Ч. 1.
- Кобищанов Т. Ю. Христианские общины в арабо-османском мире (XVII — первая треть XIX в.). М.: Доброе слово, 2003.
- Описание греческих рукописей монастыря святой Екатерины на Синае / ред. В. Н. Бенешевич. СПб., 1911. Т. 1.
- Панченко К. А. Ближневосточное православие под османским владычеством: Первые три столетия, 1516—1831. М.: Индрик, 2012.
- Панченко К. А. К истории Антиохийской Православной Церкви конца XVII в.: патриарший престол и клановая солидарность // Вестник церковной истории. 2016. № 1/2 (41/42). С. 159—196.
- Панченко К. А., Моисеева С. А. Мелькитская Католическая Церковь // Православная энциклопедия. М., 2016. Т. 44. С. 642—656.
- Порфирий (Успенский), еп. История Афона. СПб., 1892. Ч. 3. Отд. 2.
- Пятницкий Ю. А. Антиохийский патриарх Григорий IV и Россия: 1909—1914 годы // Исследования по Аравии и исламу: Сборник статей в честь 70-летия М. Б. Пиотровского / сост. и отв. ред. А. В. Седов. М., 2014. С. 282—337.
- Французов С. А. Приписки к арабской рукописной Библии (D226) из собрания Института восточных рукописей РАН как исторический источник // Вестник ПСТГУ. Сер. III: Филология. 2009. Вып. 3 (17). С. 38—57.
- Al-maḥṭūṭāt al-‘arabiyya fī abarṣiyyāt Ḥumṣ wa-Ḥamāh wa-l-Lādiqiyya li-l-rūm al-urṭūduks. Bayrūt, 1994.
- Al-maḥṭūṭāt al-‘arabiyya fī al-adyira al-urṭūduksiyya al-Anṭākiyya fī Lubnān. Bayrūt, 1994. Ğ. 1: Dayr Sayyidat al-Balamand.
- Bacel P. Abdallah Zakher et son imprimerie arabe // Échos d’Orient. 1908. Т. 11. № 72. P. 281—287.
- Bacel P. Abdallah Zakher: Ses premiers travaux (1680—1722) // Échos d’Orient. 1908. Т. 11. № 71. P. 218—226.
- Bacel P. Dernières années d’Abdallah Zakher // Échos d’Orient. 1908. Т. 11. № 73. P. 363—372.
- Del Río Sánchez F. Catalogue des manuscrits de la Fondation Georges et Mathilde Salem (Alep, Syrie). Wiesbaden, 2008.
- Feodorov I. Christian Arabic texts printed with help from the Romanian Principalities in the 18th century — An annotated record // Istros. 2014. Vol. 20. P. 689—729.
- Ğabbūr M., al-Ḥūrī Z. T. Waṭā’iq hāmma fī ḥidmat kanīsati-nā al-Anṭākiyya: Man ṣana’a al-infiṣāl sanat 1724? [S. l.], 2000.
- Ğaq T. Al-Ruhbāniyya al-Bāsiliyya al-qānūniyya al-Ḥalabiyya al-Šuwayriyya // Al-Mašriq. 1906. Т. 9. P. 891—899.
- Graf G. Geschichte der christlichen arabischen Literatur. Città del Vaticano, 1949. Bd. 3.
- Haddad R. On Melkite Passage to the Unia: the Case of Patriarch Cyril al-Za‘im (1672—1720) // Christians and Jews in the Ottoman Empire / B. Braude, B. Lewis, eds. N. Y., 1982. Vol. 2. P. 67—90.
- Haddad R. Syrian Christians in Muslim Society: An Interpretation. Princeton, 1970.
- Karalevskij C. Antioche // Dictionnaire d’histoire et de géographie ecclésiastiques. Paris, 1924. Т. 3. Col. 581—703.
- Nasrallah J. Histoire du mouvement littéraire dans l’Église Melchite du V^e au XX^e siècle. Louvain; Paris, 1979. Vol. 4. Т. 1; 1989. Vol. 4. Т. 2.

- Philipp T. *The Syrians in Egypt, 1725–1975*. Stuttgart, 1985.
- Sbath P. *Bibliothèque de manuscrits Paul Sbath, prêtre Syrien d'Alep: catalogue*. Cairo, 1928. T. 1.
- Slim S. *Balamand: Histoire et patrimoine*. Beirut, 1995.
- Walbiner C.-M. The split of the Greek Orthodox patriarchate of Antioch (1724) and the emergence of a new identity in Bilâd al-Shâm as reflected by some Melkite historians of the 18th and early 20th centuries // *Chronos*. 2003. Vol. 7. P. 9–36.
- Wright Th. *Early Travels in Palestine*. N. Y., 1969.
- Αγίου Γερασίμου Παλλαδά Άπαντα / Ε. Χατζόγλου-Μπαλτά, έκδ. Αθήνα; Άγιον όρος, 2014. Τ. 1.
- Χατζόγλου-Μπαλτά Ε. Η επιστολιμαία διατριβή του Γερασίμου Παλλαδά περί του ακριβούς χρόνου καθαγιασμού των τιμίων δώρων // Έπετηρίς Έταιρείας Βυζαντινών Σπουδών. 2004/2006. Τ. 52. Σ. 251–322.

Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo
gumanitarnogo universiteta.
Seriia III: Filologiya.
2021. Vol. 69. P. 34–52
DOI:

Rev. Pavel Ermilov,
Candidate of Sciences in History,
Head of the Ecclesiastical
Institutions Research Laboratory,
St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities
6/1 Likhov pereulok, Moscow,
127051, Russian Federation
pavel_ermilov@mail.ru
ORCID: 0000-0003-0881-2866

Konstantin Panchenko,
Doctor of Sciences in History, Professor,
Institute of Asian and African Studies,
Moscow State University,
11 Mokhovaya Str., Moscow,
103911, Russian Federation
const969@gmail.com
ORCID: 0000-0003-4155-5187

Yulia Petrova,
Candidate of Sciences in Philology,
A. Krymsky Institute of Oriental Studies,
National Academy of Sciences of Ukraine,
4 Grushevskogo Str., Kiev 01001, Ukraine
j.arabic2011@gmail.com
ORCID: 0000-0002-5130-232X

CORRESPONDENCE BETWEEN PATRIARCH OF ALEXANDRIA GERASIMOS PALLADAS AND CHRISTIANS OF THE CHURCH OF ANTIOCH: HISTORICAL AND TEXTOLOGICAL ASPECTS*

P. ERMILOV, C. PANCHENKO, YU. PETROVA

Abstract: Several decades preceding the split of the Church of Antioch into Orthodox and Catholic branches in 1724 are the least studied period in the early Modern history of the Orthodox Middle East. The authors present preliminary results of their joint project aiming at the commented edition and translation of the Arabic texts of the

*The article is written within the framework of the research project “History of Eucharistic Disputes in the Christian East: Correspondence between Patriarch of Alexandria Gerasimos Palladas and Syrian Christians” with the support of the St Tikhon’s University and the Living Tradition Foundation.

epistle sent in September 1702 by the Patriarch of Alexandria Gerasimos Palladas to the Eastern Orthodox community of Tripoli, and the responses from the Christians of Tripoli and Aleppo. The correspondence, only partially edited, reflects intellectual life and ideological confrontation in the Church of Antioch in the late 17th and early 18th centuries. The main topic of the correspondence is a dispute on the moment of consecration of the Holy Gifts in the Divine Liturgy, which was one of the traditional subjects of polemics between the Orthodox and Catholic theologians. The Orthodox Church view, expressed by Patriarch Gerasimos, met strong objections on the part of the Christians of Aleppo, probably influenced by the Latin Church missionaries. The authors analyze the historical background and the context of the correspondence, as well as peculiarities of the Arabic manuscript tradition of the Patriarch's epistle. As a result of the collation of the manuscripts available, the authors identify two versions of the translation of Gerasimos' epistle and determine the features of stylistic revision of the text in the second recension.

Keywords: Christian Middle East, Patriarchate of Alexandria, Patriarchate of Antioch, Arab Christians, Catholic Unia, Anti-Catholic polemics, Eucharistic controversies, Gerasimos Palladas, Arabic Christian manuscripts.

References

- Al-maḥṭūṭāt al-‘arabiyya fī abaršīyyāt Ḥumṣ wa-Ḥamāh wa-l-Lādiqiyya li-l-rūm al-urtūduks* (1994) Bayrūt (in Arabic).
- Al-maḥṭūṭāt al-‘arabiyya fī al-adyira al-urtūduksiyya al-Anṭākiyya fī Lubnān* (1994) Bayrūt, ḡ. 1: Dayr Sayyidat al-Balamand (in Arabic).
- Del Río Sánchez F. (2008) *Catalogue des manuscrits de la Fondation Georges et Mathilde Salem (Alep, Syrie)*. Wiesbaden.
- Feodorov I. (2014) “Christian Arabic texts printed with help from the Romanian Principalities in the 18th century — An annotated record”. *Istros*, 2014, vol. 20, pp. 689–729.
- Frantsuzov Sergej A. (2009) “Pripiski k arabskoi rukopisnoi Biblii (D226) iz sobraniia Instituta vostochnyh rukopisei RAN kak istoricheskie istochniki” [“Notes in the Arabic Manuscript Bible (D 226) from the Collection of the the Institute of Oriental Manuscripts of the RAS as a historical source”]. *Vestnik PSTGU. Seria III: Filologija*, 2009, vyp. 3 (17), pp. 38–57 (in Russian).
- Ḡabbūr Makāriyūs, al-Ḥūrī Ziyād Tawfīq (2000) *Waṭā’iq hamma fī ḥidmat kanīsati-nā al-Anṭākiyya: Man ṣana‘a al-infiṣāl sanat 1724?* [S. 1.] (in Arabic).
- Graf G. (1949) *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*. Città del Vaticano, Bd. 3.
- Haddad R. (1970) *Syrian Christians in Muslim Society: An Interpretation*. Princeton.
- Haddad R. (1982) “On Melkite Passage to the Unia: the Case of Patriarch Cyril al-Za’im (1672–1720)”, in B. Braude, B. Lewis (eds.) *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, New York: Holmes & Meier Publ., vol. 2, pp. 67–90.
- Karalevskij C. (1924) “Antioche”, in *Dictionnaire d’histoire et de géographie ecclésiastiques*, Paris, vol. 3, col. 581–703.
- Khalidov A. (ed.) (1986) *Arabskie rukopisi Instituta vostokovedeniia: Kratkii katalog* [Arabic manuscripts of the Institute of Oriental Studies]. Moscow: Nauka, pt. 1 (in Russian).
- Khatzoglou-Mpaltas E. (2004/2006) “E epistolimaia diatrive tou Gerasimou Pallada peri tou akrivous khronou kathagiasmou ton timion doron” [“The epistolary dissertation of Gerasimos Palladas about the exact time of consecration of the Sacred Gifts”]. *Epetiris Etaireias Vyzantinon Spoudon [Annual of the Society of Byzantine Studies]*, 2004/2006, vol. 52, pp. 251–322 (in Greek).

- Khatzoglou-Mpalta E. (ed.) (2014) *Agiou Gerasimou Pallada Apanta* [Complete Works of Saint Gerasimos Palladas]. Athens; Holy Mountain, vol. 1 (in Greek).
- Kobishchanov Taras (2003) *Hristianskie obschiny v arabo-osmanskom mire (XVII — pervaiia tret' XIX v.)* [The Christian Communities in the Arab Ottoman World (17th — early 19th c.)]. Moscow: Dobroe slovo (in Russian).
- Nasrallah J. (1979) *Histoire du mouvement littéraire dans l'Église Melchite du V^e au XX^e siècle*. Louvain; Paris, vol. 4, t. 1.
- Nasrallah J. (1989) *Histoire du mouvement littéraire dans l'Église Melchite du V^e au XX^e siècle*. Louvain; Paris, vol. 4, t. 2.
- Panchenko Constantin A. (2012) *Blizhnevistochnoe pravoslavie pod osmanskim vladychestvom. Pervye tri stoletia, 1516–1831* [The Middle Eastern Orthodox Community under the Ottoman Rule: The First Three Centuries, 1516–1831]. Moscow: Indrik (in Russian).
- Panchenko Constantin A. (2016) “K istorii Antiohiiskoi Pravoslavnoi Tserkvi kontsa 17 veka: patriarshii prestol i klanovaia solidarnost'” [“On the History of the Greek Orthodox Church of Antioch in the late 17th century: Patriarchal Throne and Tribal Ties”]. *Vestnik tserkovnoi istorii*, 2016, vol. 1/2 (41/42), pp. 158–196 (in Russian).
- Panchenko Constantin A., Moisseeva Sophia A. (2016) “Mel'kitskaia Katolicheskaia Tserkov'” [“The Melkite Catholic Church”], in *Pravoslavnaia entsiklopediia* [The Orthodox Encyclopedia], vol. 44, pp. 642–656 (in Russian).
- Philipp T. (1985) *The Syrians in Egypt, 1725–1975*. Stuttgart.
- Piatnitskii Iu. A. (2014) “Antiohiiskii patriarh Grigorii IV i Rossiia: 1909–1914 gody” [“Patriarch of Antioch Gregory IV and Russia: 1909–1914”], in A. Sedov (ed.) *Issledovaniia po Aravii i islamu: Sbornik statei v chest' 70-letia M. B. Piotrovskogo* [Studies in Arabia and Islam. A collection of papers in honour of M. B. Piotrovskii on the occasion of his 70th birthday], Moscow: State Museum of Oriental Art Publ., pp. 282–337 (in Russian).
- Sbath P. (1928) *Bibliothèque de manuscrits Paul Sbath, prêtre Syrien d'Alep: catalogue*. Cairo, t. 1.
- Slim S. (1995) *Balamand: Histoire et patrimoine*. Beirut.
- Walbiner C.-M. (2003) “The split of the Greek Orthodox patriarchate of Antioch (1724) and the emergence of a new identity in Bilâd al-Shâm as reflected by some Melkite historians of the 18th and early 20th centuries”. *Chronos*, 2003, vol. 7, pp. 9–36.
- Wright Th. (1969) *Early Travels in Palestine*. New York.

НАСЛЕДИЕ ФЕОДОРА И ДИОДОРА: ГРЕЧЕСКИЙ ОРИГИНАЛ, СИРИЙСКИЕ И ЛАТИНСКИЕ ПЕРЕВОДЫ*

Е. А. ЗАБОЛОТНЫЙ

Аннотация: В статье рассматриваются христологические фрагменты из сочинений Диодора Тарсийского и Феодора Мопсуестийского, сохранившиеся как в греческом оригинале, так и в сирийских и латинских переводах. Сравнительный анализ этих версий делает возможными реконструкцию и уточнение христологической формулы Феодора, а также показывает, что сирийские и латинские переводчики следовали схеме передачи греческой богословской терминологии, которую можно назвать «стандартной». Более того, переводческая деятельность, которая осуществлялась в V в. в Эдесской школе и результатом которой мог стать перевод важнейшего христологического трактата Феодора — «О Воплощении» — на сирийский язык, внесла большой вклад в формирование указанной «стандартной» схемы перевода. В статье показывается, что этот перевод является лучшим свидетелем текста De Incarn. VIII 62, нежели цитаты противников епископа Мопсуестийского, по всей видимости, опиравшихся на флорилегий, содержащий интерполяции. Сопоставление указанных фрагментов позволит детально исследовать переводческую технику, использовавшуюся христианами интеллектуалами V–VI вв., в том числе трудившихся в сирийских образовательных центрах, при передаче базовых христологических терминов. Латинские версии фрагментов также будут рассмотрены не изолированно, а на фоне развития западной богословской терминологии.

Ключевые слова: христология, Диодор Тарсийский, Феодор Мопсуестийский, греческие тексты, сирийские и латинские переводы, техника перевода, Церковь Востока, Вселенские Соборы, Халкидон, несторианство, Эдесская школа, Леонтий Византийский, Севир Антиохийский, папа римский Вигилий, Боэций, интеллектуальная история.

Диодор, епископ Тарсийский († до 394), и Феодор, епископ Мопсуестийский († 428), относятся к числу наиболее важных представителей Антиохийской школы, богословие и экзегеза которых давно привлекают внимание исследователей

© Заболотный Е. А., 2021.

Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология. 2021. Вып. 69. С. 53–67.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта 19-29-07549.

(к Диодору, впрочем, последнее относится в меньшей степени). Указанные фигуры привлекают особый интерес в том числе потому, что изучение особенностей их богословской мысли дает возможность проследить связь между антиохийской христологией конца IV — первой четверти V в. и более поздним вариантом радикального дифизитства — несторианством. В ряде работ мы изложили свою точку зрения на место христологического учения Диодора и Феодора в истории антиохийской традиции¹, а также на использовавшиеся ими методы толкования Священного Писания (последнее стало возможно в том числе благодаря рассмотрению греческого оригинала Комментария на псалмы, составленного Диодором)².

Меньшая изученность христологии Диодора Тарсийского во многом объясняется крайне незначительным объемом фрагментов из его догматических произведений: речь идет буквально о нескольких десятках отрывков, сохранившихся как в греческом оригинале, так и в переводах (сирийских и латинских). Сравнительный анализ трех версий, который до сих пор не был осуществлен, необходим для того, чтобы выявить особенности перевода базовых христологических терминов на латинский и сирийский языки. При этом обращение к христологическим фрагментам из сочинений Феодора Мопсуестийского, сохранившимся в более полном виде, также необходимо, поскольку именно оно позволит более остро поставить вопрос о его *христологической формуле*, до сих пор остающейся предметом полемики. Содержание этой полемики можно выразить в следующем вопросе: учил ли Феодор, подобно его ученику, архиепископу Константинопольскому Несторию (428–431), о двух ипостасях (δύοὑποστάσεις) во Христе, обладающих своими природными лицами (δύο πρόσωπα φυσικά), т. е. фактически о двух индивидах/«атомах», соединившихся и *сохраняемых* в Воплощении? Решение указанной задачи осложняется тем, что все христологические фрагменты, о которых идет речь, были сохранены догматическими противниками Диодора и Феодора (халкидонитами и антихалкидонитами). Таким образом, возникает вопрос о корректности передачи аутентичных текстов Тарсийского и Мопсуестийского епископов.

Изучение греческих, сирийских и латинских версий важных христологических фрагментов, собранных в период доктринальных споров, которые охватили Церковь в IV–V вв., связано и с интереснейшим вопросом распространения богословских текстов в разноязычных христианских традициях Поздней Античности и Раннего Средневековья. В статье мы сосредоточимся на таких частных вопросах, как формирование техники перевода базовых христологических терминов и сохранность аутентичного текста в рамках разных традиций. Особое внимание будет уделено сирийскому переводу трактата Феодора Мопсуестийского «О Воплощении», поскольку он находится у истоков рецепции восточно-сирийской традицией учения грекоязычной Антиохийской школы в ее крайнем

¹ Заболотный Е. А. Сирийское христианство между Византией и Ираном. СПб.: Наука, 2020. С. 175–222. См. также: Он же. Учение Диодора Тарсийского: Христология воплощения или вочеловечения? // Вестник ПСТГУ. Сер. III: Филология. 2015. Вып. 5 (45). С. 38–46; Он же. Несторианство // Православная энциклопедия. М., 2018. Т. 49. С. 118–119.

² См.: Диодор Тарсийский. Предисловие к «Толкованию на псалмы» (фрагмент) / пер. с греч., вступ. ст. и коммент. Е. А. Заболотный // Библия и христианская древность. 2020. № 4 (8). С. 32–46.

варианте. Будет показана связь этой традиции с образовательными институциями арамеозычных христиан, в том числе интеллектуалов, трудившихся в Эдесской школе. Латинские переводы также будут рассмотрены не изолированно, а на фоне развития западной богословской терминологии.

Основные версии фрагментов

Обратимся к сведениям об основных версиях, сопоставление которых осуществлено в рамках настоящей статьи³. Оригинальный греческий текст фрагментов сохранился главным образом в приложении, которым Леонтий Византийский (конец V — первая половина VI в.) сопроводил свое сочинение «Победа и триумф на несторианами» (*Deprehensio et triumphus super Nestorianos* [далее — *Leont. Byzant. Depreh. super Nest.*]), входящее наряду с двумя другими его трактатами в состав сборника «Против несториан и евтихиан» (*Contra Nestorianos et Eutylichianos*)⁴. Леонтий, в молодости являвшийся сторонником радикального антиохийского богословия и принадлежавший к числу почитателей Диодора и Феодора, впоследствии изменил свои взгляды и стал убежденным халкидонитом, критиковавшим две христологические крайности («несторианство» и «евтихианство»)⁵. Свидетельство Леонтия Византийского об оригинальных текстах Диодора Тарсийского [далее — **LD**]⁶ и Феодора Мопсуестийского [далее — **LT**]⁷ является, пожалуй, самым ценным, однако при их рассмотрении нельзя забывать и о пристрастном характере той оценки, которую он дает «несторианству».

Латинская традиция представлена Палатинским собранием (*Collectio Palatina*) — одним из собраний содержащих деяния III Вселенского Собора (431), — а также актами V Вселенского Собора в Константинополе 551 г. (как известно, последние сохранились именно в латинской версии). Палатинское со-

³ Эта задача в значительной степени облегчается тем, что отец Иоанн Бэр издал исследование, посвященное делу против Диодора Тарсийского и Феодора Мопсуестийского (Behr J. *The Case Against Diodore and Theodore: Texts and their Contexts*. Oxford, 2011. [Oxford Early Christian Texts]), сопроводив его большим приложением, содержащим христологические фрагменты из творений этих двух великих антиохийцев. Эти фрагменты, собранные исследователем из других изданий, сопровождаются английским переводом (Ibid. P. 133–432). Под той же обложкой опубликована и сирийская версия трактата Феодора «О Воплощении». Разумеется, в рамках нашей работы мы обращаемся и к отдельным критическим изданиям текстов (ссылки на них см. ниже).

⁴ *Clavis Patrum Graecorum* / M. Geerard et al., cura et studio. Turnhout, 1974–1987 [далее — CPG]. Vol. 3: A Cyrillo Alexandrino ad Iohannem Damascenum. N 6813. (*Corpus Christianorum*). Издания сочинения «Победа и триумф над несторианами» были подготовлены Ж. П. Минем (*Patrologae Cursus Completus / Ser. graeca*. P., 1865. T. 86. Col. 1268–1396) и Б. Дэйли в его диссертации 1978 г. Сравнительно недавно диссертация была опубликована; греч. текст и англ. перевод «Победы...» см.: *Leontius of Byzantium. Complete Works* / V. E. Daley, ed., transl. Oxford, 2017. P. 1–110. (Oxford Early Christian Texts.)

⁵ Подробнее: Леонтий Византийский: Сборник исследований / Ред. А. Р. Фокин. М., 2006; Щукин Т. А., Беневиц Г. И. Леонтий Византийский // *Православная энциклопедия*. М., 2015. Т. 40. С. 534–545; Daley V. E. Introduction // *Leontius of Byzantium*. Op. cit. P. 1–110.

⁶ *Leontius of Byzantium*. Op. cit. P. 494–499; Behr J. Op. cit. P. 310–313 (И. Бэр приводит текст фрагментов на основе издания Б. Дэйли).

⁷ *Leontius of Byzantium*. Op. cit. P. 452–493; Behr J. Op. cit. P. 278–311.

брание, которое содержит семь фрагментов, атрибутируемых Феодору [далее — **PT**]⁸, и шесть фрагментов — Диодору [далее — **PD**]⁹, по всей видимости, было составлено архимандритом Иоанн Максентием, лидером «скифских монахов», прибывших в Константинополь в конце 10-х гг. VI в. и отстаивавших теопасхитскую формулу «Един от Троицы пострадал плотию». Важное место в собрании занимают труды Мария Меркатора, современника спора вокруг учения Нестория, подготовившего перевод с греческого языка ряда важных источников, относящихся к спору (причем часть этих источников не сохранилась в оригинале). Одна из центральных частей этих трудов — критика Марием христологического учения Феодора¹⁰. Несмотря на то что отцы Константинопольского Собора 551 г., рассматривавшие дело «Трех Глав», среди которых важнейшее место занимала личность Мопсуестийского епископа [далее — **CT**]¹¹, они все же сохранили несколько цитат из трудов Диодора [далее — **CD**]¹², хотя, как показал И. Бэр, и под именем Феодора¹³. К этим документам примыкает «Первое постановление» (*Constitutum I*) папы римского Вигилия (537–555), подписанное в 553 г. и адресованное императору Юстиниану I (527–565). В *Constitutum* понтифик выражал компромиссный взгляд на проблему осуждения «Трех Глав»: их заблуждения осуждались, однако Феодор Мопсуестийский, Феодорит Кирский и Ива Эдесский не могли быть осуждены лично как умершие в мире с Церковью. Текст содержится в Авеллановом собрании (*Collectio Avellana*)¹⁴.

Что же касается сирийской традиции фрагментов, то она представлена тремя пластами текстов. Во-первых, речь идет о флорилегии «Богохульства Диодора, Феодора и нечестивого Нестория» (*Blasphemiae Diodori, Theodori et impii Nestorii*), который был создан уже в V в. и сохранился в составе рукописи *Lond. Brit. Lib. Add. 12156* (VI в.), бытовавшей в среднеантихалкидонитов. Флорилегий включает 33 фрагмента из сочинений Диодора [далее — **BD**]¹⁵ и 34 — из трудов Феодора [далее — **BT**]¹⁶. Во-вторых, одно из важнейших сочинений последнего, «О Воплощении» [далее — *De Incarn.*], сохранившееся на греческом языке лишь частично¹⁷, дошло до нас именно в сирийском переводе¹⁸. Он был выполнен в Эдесской школе в V в. Спор в историографии относительно наличия в этой версии интерполяций, о котором мы еще упомянем ниже, тесно связан с проблемой реконструкции христологической формулы, используемой Феодором Мопсуестийским. Наконец, интересующие нас фрагменты приводит отец анти-

⁸ *Acta Conciliorum Oecumenicorum* / E. Schwartz, ed., J. Straub, contin. Berolini etc., 1914–1974 [далее — *ACO*]. Т. 1. Vol. 5 (1). P. 173–177; Behr J. Op. cit. P. 266–271.

⁹ *ACO*. Т. 1. Vol. 5 (1). P. 177–179; Behr J. Op. cit. P. 252–267.

¹⁰ О сборнике см.: Заболотный Е. А. Сирийское христианство... С. 78–79.

¹¹ *ACO*. Т. 4. Vol. 1. P. 44–70, 76–82, 180–181; Behr J. Op. cit. P. 356–431.

¹² *ACO*. Т. 4. Vol. 1. P. 74–76; Behr J. Op. cit. P. 418–423.

¹³ Behr J. Op. cit. P. 352–354.

¹⁴ *Vigilius, papa. Constitutum de tribus capitulis* [далее — *Vigil. Const. I*] // *Epistula e imperatorum pontificum aliorum inde ab a. CCCLXVII ad a. DLIII datae: Avellana quaedam collectio* / O. Guenther, rec. Vindobonae, 1895. Pars 1. P. 230–320. (*SCEL*; 35.)

¹⁵ Behr J. Op. cit. P. 168–195.

¹⁶ *Ibid.* P. 194–219.

¹⁷ *CPG*, N 3856.

¹⁸ ???

халкидонского богословия, патриарх Севир Антиохийский († 538), в нескольких своих сочинениях, которые сохранились в сирийском переводе: «Филалет» (CPG, N 7023)¹⁹, «Против нечестивого Грамматика» (Ibid. N 7024)²⁰, «Апология Филалета» (Ibid. N 7031)²¹, «Против прибавлений Юлиана» (Ibid. N 7029)²², «Слова к Нефалию» (Ibid. N 7022) и «Послания Сергию Грамматику» (Ibid. N 7025)²³ [далее — **SD**²⁴ и **ST**²⁵].

Передача христологических терминов

Обратимся к фрагментам, сохранившимся в нескольких версиях²⁶, и представляющим особый интерес с точки зрения перевода богословской терминологии. Первый интересующий нас отрывок из текстов Диодора Тарсийского сохранился сразу на трех языках, хотя и в разной степени. Наилучшая сохранность — в актах 5-й сессии Константинопольского Собора 551 г. (**C5D2**²⁷; со ссылкой на сочинение свт. Кирилла Александрийского «Против Феодора»²⁸). Фрагмент условно делится на три части примерно по предложению каждое. От греческого оригинала дошло лишь несколько предложений из средней части фрагмента, которые цитирует Леонтий Византийский (**LD4**)²⁹, ссылаясь на 1-ю книгу Диодора «Против синусиастов»³⁰. В сирийской версии (**BD27**) имеются вторая и третья части фрагмента³¹. Сохранилась и другая сирийская версия фрагмента — в переводе трактата «Филалет» Севира Антиохийского (**SD3**)³². Из отрывка следует, что Диодор, как известно отрицавший «взаимообщение свойств», допускал именование Сына Божия, Бога Слова, Сыном Давидовым, если оно используется в несобственном смысле (*καταχρηστικῶς*), и если Происходящий от семени Давидова именуется Сыном Божиим по благодати, а не по природе (*χαριτικαίου φύσει*). Термин «природа» (*φύσις*) передан вполне стандартно во всех версиях: *natura* в латинском и *kyānā* в сирийском. Примечательно, что *καταχρηστικῶς* по-разному переведено в двух сирийских версиях: в **BD27** как *šilāʾit* («в пе-

¹⁹ Sévèred' Antioche. Le Philalèthe / R. Hespel, éd., trad. Louvain, 1952. (CSCO; 133–134; Syr. 68–69) [далее — Sever. Ant. Philal.].

²⁰ Severi Antiocheni Liber contra impium Grammaticum / J. Lebon, ed. P., 1938. T. 1–2. (CSCO; 111–112. Syr.; 58–59).

²¹ Sévèred' Antioche. La polemique antijulianiste. III / R. Hespel, éd., trad. Louvain, 1971. (CSCO; 318–319. Syr.; 136–137).

²² Idem. II / R. Hespel, éd., trad. Louvain, 1968. (CSCO; 295–296. Syr.; 124–125)

²³ Severi Antiocheni Orationes ad Nephaliu, eiusdem ac Sergii Grammatici / J. Lebon, ed. Louvain, 1949. P. 1–69. (CSCO; 119. Syr.; 64).

²⁴ Behr J. Op. cit. P. 234–243.

²⁵ Ibid. P. 242–249.

²⁶ См. таблицы с соотношением фрагментов: Ibid. P. 142–146, 150–151.

²⁷ ACO. T. 4. Vol. 1. P. 74; Behr J. Op. cit. P. 420.

²⁸ Речь идет о первой книге свт. Кирилла в составе трактата «Против Диодора и Феодора» (CPG, N 5229), завершеного в 438 г.

²⁹ Leont. Byzant. Depreh. super Nest.: Fragm. 40 // Leontius of Byzantium. Op. cit. P. 496–497; Behr J. Op. cit. P. 312–313.

³⁰ CPG, N 3820.

³¹ Behr J. Op. cit. P. 192–193.

³² Цитата дана со ссылкой на Феодорита Кирского: Ibid. P. 236–237.

реносном значении, метафорически», обычно противопоставляется ܡܪܢܐܢܐܐܘܬܐ (*mārānāʾūt*)³³, в SD3 — ܩܕܝܫܐܘܬܐܐܘܬܐ (*?akd-bhāšahā*)³⁴.

Стандартная передача производных от «природа» характерна и для другого фрагмента, также дошедшего до нас в большом количестве версий: в передаче Леонтия (LD3; ссылка на 1-ю книгу «Против синусиастов»)³⁵, в сирийском флорилегии (BD22)³⁶, дважды в актах V Вселенского Собора (четвертая и пятая сессии), причем один раз под именем Феодора (C4T47³⁷; C5D2³⁸) и в Constitutum папы Вигилия (VT46; авторство также приписывается епископу Мопсуестийскому)³⁹. Обратимся к содержанию. Следуя крайне диффидитской схеме, основанной на четком различении Бог Слова и Сына Давидова, рожденного от Пресвятой Девы Марии, и на отрицании «взаимообщения свойств» (*communicatio idiomatum*), Диодор отрицает учение о двух рождениях (δύογεννήσεις; ܩܕܝܫܐܘܬܐܐܘܬܐ *trēmawlādīn*; *duasnativitates*) Логоса. Мария родила не Того, Кто рожден «прежде век от Отца», а Того, Кто происходит «от семени Давида и Авраама», поскольку природное рождение подразумевает, что смертный рождает смертного, «и тело, единосущное [своему]». В то время как переводы термина «природно/по природе» (κατὰ φύσιν) вполне ожидаемы (соответственно ܩܘܝܢܐܘܬܐ *kyānāyā*/ܩܘܝܢܐܘܬܐ *kyānāʾītu* *naturalis/secundum naturam*), понятие «единосущный» (ὁμοούσιος), известное и в латинской (*uniussubstantiae/consubstantialis*), и в сирийской традиции, переведено, однако, не буквально: «тело, подобное (ܩܘܝܢܐܘܬܐ; *quod simile est*) себе».

Как правило, сирийцы переводили ὁμοούσιος выражением ܒܪܝܬܐܘܬܐ *barʾītūtā* (букв. «сын сущности»), например, в восточносирийском варианте Никейского Символа веры, принятого на Соборе в Селевкии-Ктесифоне в 410 г. под председательством католикоса-патриарха Исаака⁴⁰. При этом в западносирийской версии, которая, по всей видимости, является оригинальной, используется ܒܪܩܝܢܐܘܬܐ *barkyānā* («единоприродный»; букв. «сын природы»)⁴¹, хотя термин οὐσία в формуле «из сущности Отца»⁴² обе версии передают как *ʾītūtā*.

³³ A Compendious Syriac Dictionary, founded upon the “Thesaurus Syriacus” of R. Payne Smith / J. Payne Smith (Margoliouth), ed. Oxford, 1903. P. 553.

³⁴ Ibid. P. 161–162.

³⁵ Leont. Byzant. Depreh. super Nest.: Fragm. 39 // Leontius of Byzantium. Op. cit. P. 496–497; Behr J. Op. cit. P. 312–313.

³⁶ Behr J. Op. cit. P. 186–187.

³⁷ Заголовок: «Из того, что опроверг святой Кирилл» (ACO. T. 4. Vol. 1. P. 61; Behr J. Op. cit. P. 398–399). Приведена лишь вторая половина фрагмента.

³⁸ Concilium Universale Constantinopolitanum sub Iustinianohabitu: Actio V 6 // ACO. T. 4. Vol. 1. P. 41; Behr J. Op. cit. P. 420–421.

³⁹ Vigil. Const. I 46 // CSEL. 35. P. 275; Behr J. Op. cit. P. 398–399.

⁴⁰ Сир. текст: Synodicon Orientale ou recueil de synodes nestoriens / J. B. Chabot, éd., trad. P., 1902. P. 22–23; франц. пер.: Ibid. P. 262–263; рус. пер.: Селезнев Н. Н. Христология Ассирийской Церкви Востока: Анализ основных материалов в контексте истории формирования вероучения. М., 2002. С. 108–109.

⁴¹ Рус. пер.: Там же. С. 108.

⁴² Греч. Текст Никейского Символа: Kelly J. N. D. Early Christian Creeds. 3rd ed. L.; N. Y., 1972. P. 215–216.

Обращение к этим и прочим фрагментам⁴³ наглядно показывает, что в сирийских переводах фрагментов из сочинений Диодора Тарсийского и Феодора Мопсуестийского «общие» христологические термины переданы стандартно: οὐσία — *ʔūtūtā*, φύσις — *kyānā*. Не вызывает сомнений и оригинал сирийских терминов ܩܢܘܡܐ *qnōmā* и ܕܝ ܥܘܒܪܐ *parṣōrā* — соответственно ὑπόστασις и πρόσωπον. Впрочем, здесь возникают сложности другого рода, связанные с христологической формулой Феодора. Опираясь на предложенную нами ранее формулировку⁴⁴, мы можем реконструировать эту формулу в следующем виде: «две природы **до и после соединения** — две ипостаси (воспринявшего Логоса и воспринятого человека) **до соединения** — одно Лицо/Лицо единения (πρόσωπον τῆς ἐνότητος) **после Воплощения**». Разумеется, одна из этих Ипостасей, являвшихся составными элементами единства, а именно предвечная Ипостась Бога Слова, обладала собственным Лицом, т. е. может быть названа самобытной. Что же касается природного лица (πρόσωπον φυσικόν) человечества, о котором писал ученик Феодора, Несторий, то в доктрине епископа Мопсуестийского прямые указания на него отсутствуют. Последнее обстоятельство и не позволяет относить феодорианство к христологии двух ипостасей, каковым являлось несторианство, подразумевавшее сохранение различий между Божественной и человеческой ипостасями и, соответственно, возможность их исчисления в реальности и после Воплощения. Кроме того, исповедание во Христе двух ипостасей, каждая из которых обладает своим природным лицом, т. е. индивидом, позволяет с полным основанием называть только несторианство с его формулой «две природы — две ипостаси — два природных лица — Лицо единения» двухсубъектной христологией. Сказанное не отменяет общих черт феодорианской и несторианской христологии, которые, разумеется, преобладали над различиями. К числу таких черт относится отрицание ипостасного единства и учение о личном единстве (ἡ τοῦ προσώλου ἕνωσις) Божества и человечества во Христе, а также отрицание тождества Христа и Логоса.

⁴³ См., например, отрывок из 1-й книги «Против синусиастов», в котором Диодор, различая Рожденного от Марии, Который есть «Сын по благодати» и Бога Слово, «Сына по природе», отвергает обвинение в исповедании «двух Сынов»; термин «природа» во всех версиях фрагмента передан стандартно: Leont. Byzant. Depreh. super Nest.: Fragm. 38 (= **LD2**) // Leontius of Byzantium. Op. cit. P. 494–497; Behr J. Op. cit. P. 310–313; **BD31, 32** // Behr J. Op. cit. P. 192–195; Sever. Ant. Philal. (= **SD2**) // Sévèred’Antioche. Le Philalèthe... T. 1. P. 144; Behr J. Op. cit. P. 236–237 [сир. Переводы различаются; Севир приводит цитату со ссылкой на Феодорита Кирского]; Concilium Universale CPolitanum: Actio V 8 (= **C5D5**) // ACO. T. 4. Vol. 1. P. 76; Behr J. Op. cit. P. 422–423. Фрагмент интересен и тем, что в нем встречается важный для антиохийской традиции термин «сыновство» (υἰότης), который передан соответственно как *filatio* (распространенный в латинской традиции термин, обозначающий отношения Бога Отца и Бога Сына: Thesaurus Linguae Latinae. Lipsiae, 1912–1926. Vol. 6. Pars 1. Col. 750) и ܒܪܘܬܐ *brūtā* (в несторианской христологии Баввая Великого будет использоваться в составе формулы «Лицо сыновства», которое означало второе Лицо Святой Троицы и не было тождественно Лицу единения двух природ; подробнее: Заболотный Е. А. Сирийское христианство... С. 297–305).

⁴⁴ Он же. Несторианство. С. 110, 122.

Христология Феодора: число ипостасей и лиц

Одним из наиболее примечательных фрагментов из трудов Феодора является DeIncarn. VIII 62, сохранившийся в греческой⁴⁵, сирийской⁴⁶ и латинской⁴⁷ версиях. Согласно варианту, приводимому Леонтием Византийским, Феодор рассматривает в качестве элементов единства во Христе две природы, две ипостаси и два лица, а его результатом — единое Лицо, в то время как сирийский перевод говорит, с одной стороны, о двух природах и двух ипостасях, а с другой — о едином Лице и единой Ипостаси. Ранее мы сделали предположение о наличии в указанных двух вариантах интерполяций: это свидетельство Леонтия о двух лицах и свидетельство сирийского перевода об одной ипостаси⁴⁸, однако очевидно, что фрагмент, указывающий **на одну Ипостась после соединения** (формула, ожидаемая от представителя александрийской христологии или, по крайней мере, от халкидонита, но никак не сторонника крайнего варианта александрийской христологии), еще нуждается в рассмотрении. Кроме того, анализ также и латинской версии дает прекрасную возможность найти соответствие между базовыми христологическими терминами на трех языках. Приведем часть греческого текста DeIncarn. VIII 62, сопровождаемую нашим переводом⁴⁹.

<p>Ὅταν μὲν γὰρ τὰς φύσεις διακρίνωμεν, τελείαν τὴν φύσιν τοῦ Θεοῦ Λόγου φαμέν, καὶ τέλειον τὸ πρόσωπον — οὐδὲ γὰρ ἀπρόσωπον ἔστιν ὑπόστασιν εἰπεῖν — τελείαν δὲ καὶ τὴν τοῦ ἀνθρώπου φύσιν, καὶ τὸ πρόσωπον ὁμοίως ὅταν μέντοι ἐπὶ τὴν συνάρθειαν ἀπίδωμεν, ἐν πρόσωπον τότε φαμέν.</p>	<p>Ибо когда мы различаем природы, мы говорим, что природа Бога Слова совершенна, и совершенно [Его] лицо — ибо не говорят об ипостаси без лица — и что природа человека совершенна, и подобным образом [его] лицо. Когда же мы взираем на сочетание [природ], мы говорим об одном Лице.</p>
--	--

Поскольку христологическая формула Феодора выглядит в передаче Леонтия как вполне несторианская (две природы — две ипостаси — два природных лица — Лицо единения), нам нечего добавить к ее характеристике как вставки, внесенной в текст пристрастным свидетелем. Дело обстоит сложнее с сирийским переводом фрагмента, согласно которому, взирая на различия Божества и человечества, мы видим, «что человек совершен в своей ипостаси (*ba-qnōmā*), и Бог также совершен [в Своей Ипостаси]», созерцая же единство природ мы исповедуем «одно Лицо и одну Ипостась»⁵⁰.

⁴⁵ Leont. Byzant. Depreh. super Nest.: Fragm. 6 (= **LT6**) // Leontius of Byzantium. Op. cit. P. 466–467; Behr J. Op. cit. P. 290–291.

⁴⁶ Behr J. Op. cit. P. 468–471.

⁴⁷ Concilium Universale CPolitanum: Actio IV 36 (= **C4T29**) // ACO. T. 4. Vol. 1. P. 57; Behr J. Op. cit. P. 388–389.

⁴⁸ Аргументацию см.: Заболотный Е. А. Сирийское христианство... С. 189–190.

⁴⁹ Первоначальные варианты перевода: Он же. История конфессионального разделения сирийского христианства и развитие христологии в IV–VIII веках: дис... канд. ист. наук. М., 2016. С. 368–370 (левый столбец). URL: <http://www.hist.msu.ru/Science/Disser/Zabolotniy.pdf> (дата обращения: 25.04.2021); Он же. Сирийское христианство... С. 190.

⁵⁰ Первоначальный вариант пер.: Заболотный Е. А. История... С. 368–370 (правый столбец).

Первоначально мы сочли указание на единую Ипостась Христа интерполяцией, однако, после внимательного сопоставления фрагментов, а также рассмотрения контекста, в котором они были сохранены, считаем более вероятным наличие этой формулы в оригинальном тексте Феодора. Во-первых, в сирийской версии трактата формула «одно Лицо и одна Ипостась» встречается лишь дважды и никоим образом не вытесняет стандартную феодорианскую формулу «одно Лицо» (восемь раз). Во-вторых, несмотря на отрицание и Феодором, и Несторием природного и ипостасного единства, последний считал допустимой формулу «ипостасное единство», если Ипостась двух природ понималась как тождественная Лицу единения (и, разумеется, не совпадала со второй Ипостасью Троицы)⁵¹. Если для антихалкидонитов учение IV Вселенского Собора о соединении двух природ «в одно Лицо и одну Ипостась» казалось вполне согласуемым и с несторианством, и с феодорианством, а для согласования халкидонской христологии и учения свт. Кирилла Александрийского и достижения компромисса с антихалкидонским богословием в правление Юстиниана I (527–565) потребовалось осуждение «Трех Глав», то не представляется невероятным наличие в аутентичном тексте Феодора Мопсуестийского формулы «одно Лицо и одна Ипостась».

Наконец, внесение интерполяции сирийскими переводчиками, жившими в V в. и исповедовавшими тот же вариант христологии, что и Феодор, также маловероятно. Наличие в тексте «О Воплощении»⁵² фразы «одна Ипостась» воспринималось более поздними сирийскими как факт, противоречащий несторианскому характеру христологии Мопсуестийского епископа. Так, Иосиф Хаззайя (VIII в.), опираясь на предшествующую традицию, указывает в своих «Вопросоответах», что переводчик трактата, Куми (Кумай)⁵³, будучи сторонником Юстиниана (sic!), при переводе сочинений «О Воплощении» и «О вере» заменял формулу Феодора «две ипостаси» на «одну Ипостась». По словам Иосифа, Феодор, говоря о единстве во Христе, всегда использовал формулу «две природы — две ипостаси — одно Лицо»⁵⁴. Очевидно, что Мар Иосиф, живший уже после завершения несторианизации Церкви Востока, не мог представить, чтобы один из «греческих учителей», «блаженный Толкователь» Феодор Мопсуестийский учить иначе, поэтому и приписывал последнему исповедание, характерное для «Трактата Гераклида Дамасского» Нестория и для «Книги о единении» Баввая Великого († между 628 и 630)⁵⁵. Независимо от того, как решается вопрос о соот-

⁵¹ Nestorius. *Le Livre d'Heraclide de Damas*. II 1 / P. Bedjan, éd. P., 1910. P. 229–235 (рус. пер.: Несторий. Книга Гераклида Дамасского: (Избранное) / Пер. Н. Н. Селезнева // Волшебная Гора: Традиция, религия, культура. М., 2006. Вып. 12. С. 79–82).

⁵² Editio princeps подготовил Е. Захай (*Theodori Mopsuesteni Fragmenta Syriaca* / E. Sachau, ed., trad. Lipsiae, 1869).

⁵³ Возможно, работал под руководством Ивы Эдесского. Это предположение высказал Захай, по мнению которого перевод мог быть выполнен вскоре после смерти Феодора (Sachau E. *Praefatio* // *Ibid.* P. VI).

⁵⁴ Фрагмент из этого трактата, полностью до сих пор не опубликованного, приводит архиепископ Аддай Шер: Scher A. Joseph Hazzâyâ, écrivain syriaque du VIII^e siècle // *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*. 1909. T. 53. № 4. P. 305–306; англ. пер.: Behr J. *Op. cit.* P. 435.

⁵⁵ О христологии Баввая см.: Заболотный Е. А. Сирийское христианство... С. 296–316.

ношении перевода, подготовленного Куми, и перевода, содержащегося в Lond. Brit. Lib. Add. 14669, мы все же склоняемся к точке зрения М. Ришара⁵⁶: сообщение Иосифа явно анахронистично, лишено логики, а «неудобный» характер формулы «одно Лицо и одна Ипостась» свидетельствует в пользу ее аутентичности⁵⁷. Совпадение версии, приведенной в сочинении Леонтия и в актах Константинопольского Собора, с сирийской версией в сборнике «Богохульства Диодора, Феодора и нечестивого Нестория»⁵⁸, по всей видимости, объясняется тем, что они могут восходить к одному источнику, некоему общему флорилегию.

Соотношение терминов в разных версиях DeIncarn. VIII 62

Наконец, DeIncarn. VIII 62 представляет интерес еще и потому, что сравнение его версий дает возможность определить сирийские и латинские эквиваленты и других греческих терминов, использовавшиеся переводчиками трудов Феодора. Рассмотрим этот фрагмент целиком.

рус. термин	LT6	C4T29	BT17	De Incarn.: Syr.
растворение	κράσις	— ⁵⁹	—	ܠܘܚܘܢܐ
нерастворенный	ἀδιαλύτος	—	—	ܠܘܚܘܢܐ
быть собранным воедино	συνήχθη (от συνάγω)	collegit	—	ܘܚܘܢܐ
единение/единство	ἕνωσις	unitas	ܠܘܚܘܢܐ	ܠܘܚܘܢܐ
ипостась	ὑπόστασις	subsistentia	ܠܘܚܘܢܐ	ܠܘܚܘܢܐ
единство Лица	ἕνωσις τοῦ προσώπου	unitas Personae	ܠܘܚܘܢܐ ܘܚܘܢܐ	ܠܘܚܘܢܐ ܘܚܘܢܐ
сочетание	συνάφεια	coniunctio	ܠܘܚܘܢܐ	ܠܘܚܘܢܐ

Про сопоставлении версий обращают на себя внимание следующие их особенности. Во-первых, и сирийские, и латинские переводчики последовательно различают греческие ἕνωσις и συνάφεια, передавая последний термин (важнейший для антиохийской традиции) соответственно как *coniunctio* и ܠܘܚܘܢܐܘܚܘܢܐ *naqqīpūtā*, однокоренное с глаголом ܘܚܘܢܐ (передавал συνάπτω). Примечательно, что производное от συνάγω передано именно ܘܚܘܢܐ, а не более ожидаемым здесь ܘܚܘܢܐ.

Во-вторых, термин ὑπόστασις передан в латинской версии не транслитерацией *hypostasis* (весьма часто используется в латинской позднеантичной и средневековой традиции), не буквально — как *substantia*, а словом *subsistentia*. Ис-

⁵⁶ Richard M. La Tradition des fragments du traité *Περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως* de Théodore de Mopsueste // *Le Muséon*. 1943. Vol. 56. P. 68–69.

⁵⁷ Подробнее об истории вопроса см.: Behr J. *Op. cit.* P. 432–438 (сам И. Бэр полагает, что нет никаких внешних свидетельств, которые указывали бы на более надежный характер сирийского перевода по сравнению с другими версиями, а предположение об интерполяции гораздо убедительнее иных альтернатив).

⁵⁸ BT17 // Behr J. *Op. cit.* P. 206–209.

⁵⁹ Здесь и далее: пассаж с соответствующим термином отсутствует в указанной версии.

пользование *substantia* было бы неуместно, поскольку его основное значение в рамках триадологии и христологии этого времени — все же сущность (~ *essentia*).

Бозций († 524/5), один из крупнейших интеллектуалов позднеантичного христианства на Западе, осуществивший, как известно, перевод логических трактатов Аристотеля, а также участвовавший в спорах вокруг христологических ересей, в своем трактате «Против Евтихия и Нестория»⁶⁰ пишет, с одной стороны, что греческие и латинские термины соотносятся следующим образом: οὐσία — *essentia*, εἶναι — *esse*, οὐσίωσις — *subsistentia*, οὐσίωσθαι — *subsistere* (быть субсистенцией), πρόσωπον — *persona*, ὑπόστασις — *substantia*, ὑφίστασθαι — *substare* (быть субстанцией)⁶¹. Следовательно, в Троице есть одна сущность, или субсистенция, но три Субстанции и три Лица. С другой стороны, принятое в Церкви словоупотребление не позволяет использовать формулу «три Субстанции» применительно к Богу⁶². Кроме того, различая субстанцию и субсистенцию, Бозций дает последней следующее определение: «То, что само не нуждается в акциденциях для того, чтобы быть»⁶³, указывая также, что греки понимают под ὑπόστασις индивидуальную субсистенцию разумной природы (*naturaerationalisindividuasubsistentia*), и добавляя: «У нас же не хватает слов для обозначения, и потому мы сохранили переносное название, именуя “лицом” (*persona*) то, что они зовут ὑπόστασις»⁶⁴. Сами субсистенции есть и в универсалиях, однако получают субстанцию они только в отдельных предметах, или индивидах (*individua*; ἄτομοι).

Действительно, в латинской традиции, в том числе тринитарной, со времен Тертуллиана (II — первая половина III в.) наиболее употребительным эквивалентом ὑπόστασις станет именно *persona*. Редкое философское понятие *subsistentia* будет введено в латинскую традицию во второй половине IV в. Оно использовалось Руфином Аквилейским († 410) и особенно Марием Викторинном († между 382 и 386) в контексте учения об одной сущности и трех Ипостасях Святой Троицы⁶⁵. На понимание термина *subsistentia* (не закрепившегося, впрочем, в западном богословии) как *самостоятельного индивида*, сохранившееся после переноса термина в сферу христологии, по всей видимости, ориентировался и автор латинского перевода фрагмента из сочинения Феодора.

* * *

Сравнение нескольких традиций, сохранивших для нас христологические фрагменты из трудов Диодора и Феодора, несомненно показывает, что сирийские и латинские переводчики следовали схеме передачи греческой богослов-

⁶⁰ *Clavis Patrum Latinorum* / E. Dekkers, A. Gaar, eds. 3rd ed. Steenbrugis, 1995. N 894. (CCSL).

⁶¹ Boetius. *Contra Eutychen et Nestorium*. III // *Patrologae Cursus Completus. Ser. latina*. P., 1847. T. 64. Col. 1344–1345 [далее — Boetius] (рус. пер.: Бозций. Против Евтихия и Нестория / пер. Т. Ю. Бородай // Он же. «Утешение философией» и другие трактаты / Ред., сост. и ст. Г. Г. Майоров. М., 1990. С. 173–174 [далее — Бозций]; в этом весьма высокого уровня переводе «лицо», однако, передано как «личность»).

⁶² Boetius. III. Col. 1344–1345; Бозций. С. 175.

⁶³ Boetius. III. Col. 1344; Бозций. С. 173.

⁶⁴ Boetius. III. Col. 1344A; Бозций. С. 173.

⁶⁵ Подробнее см.: Фокин А. Р. Формирование тринитарной доктрины в латинской патристике. М., 2017. С. 175–177, 280–281, 421–425.

ской терминологии, которую можно назвать «стандартной». При этом имелся и ряд особенностей, связанных, в частности, с единичными расхождениями при переводе второстепенных терминов на сирийский язык в разных версиях. Переводческая деятельность, которая осуществлялась в V в. в Эдесской школе и результатом которой мог стать перевод трактата Феодора «О Воплощении», внесла большой вклад в формирование упомянутой выше «стандартной» схемы перевода. Дружественная сирийская версия, по всей видимости, является лучшим свидетелем текста De Incarn. VIII 62, нежели цитаты противников епископа Мопсуестийского. Указанный фрагмент свидетельствует в пользу того, что Феодор, писавший о двух природах и двух ипостасях как о составных элементах единства во Христе, учил об их соединении в одно Лицо Господа, которое не тождественно второму Лицу Троицы. Наличие в христологии Феодора доктрины о двух природных лицах, присутствующей лишь в версиях, которые цитирует Леонтий Византийский, участники V Вселенского Собора, авторы сирийского сборника «Богохульства Диодора, Феодора и нечестивого Нестория» и другие оппоненты антиохийского богослова (которые вполне могли опираться на флорилегий, составленный в полемических целях), не только не подтверждается сирийским переводом, но и не согласуется с общим контекстом феодорианской христологии. Наконец, последнему не противоречит «халкидонская» формула «одно Лицо и одна Ипостась», присутствующая в сирийской версии трактата «О Воплощении». Эта формула была вполне приемлемой, при условии определенных оговорок, и для сторонников радикальной антиохийской христологии, включая даже Нестория.

Список литературы

- Бозций. «Утешение философией» и другие трактаты / Отв. ред., сост. и авт. ст. Г. Г. Майоров. М., 1990.
- Диодор Тарсийский. Предисловие к «Толкованию на псалмы» (фрагмент) / Пер. с греч., вступ. ст. и коммент.: Е. А. Заболотный // Библия и христианская древность. 2020. № 4 (8). С. 32–46.
- Заболотный Е. А. История конфессионального разделения сирийского христианства и развитие христологии в IV–VIII веках: дис... канд. ист. наук. М., 2016. URL: <http://www.hist.msu.ru/Science/Disser/Zabolotniy.pdf> (дата обращения: 25.04.2021).
- Заболотный Е. А. Несторианство // Православная энциклопедия. М., 2018. Т. 49. С. 110–127.
- Заболотный Е. А. Сирийское христианство между Византией и Ираном. СПб.: Наука, 2020.
- Заболотный Е. А. Учение Диодора Тарсийского: Христология воплощения или вочеловечения? // Вестник ПСТГУ. Сер. III: Филология. 2015. Вып. 5 (45). С. 38–46.
- Леонтий Византийский: Сборник исследований / Ред. А. Р. Фокин. М., 2006.
- Несторий. Книга Гераклида Дамасского: (Избранное) / пер. Н. Н. Селезнева // Волшебная Гора: Традиция, религия, культура. М., 2006. Вып. 12. С. 74–82.
- Селезнев Н. Н. Христология Ассирийской Церкви Востока: Анализ основных материалов в контексте истории формирования вероучения. М., 2002.
- Фокин А. Р. Формирование тринитарной доктрины в латинской патристике. 2-е изд. М., 2017.

- E. A. Заболотный. Наследие Феодора и Диодора: греческий оригинал, сирийские и латинские переводы
- Щукин Т. А., Беневич Г. И. Леонтий Византийский // Православная энциклопедия. М., 2015. Т. 40. Т. 534–545.
- A Compendious Syriac Dictionary, founded upon the “Thesaurus Syriacus” of R. Payne Smith / J. Payne Smith (Margoliouth), ed. Oxford, 1903.
- Acta conciliorum oecumenicorum / E. Schwartz, ed., J. Straub, contin. Berolini etc., 1914–1974.
- Behr J. The Case Against Diodore and Theodore: Texts and their Contexts. Oxford, 2011. (Oxford Early Christian Texts).
- Boetius. Contra Eutychen et Nestorium // Patrologae Cursus Completus / Ser. latina. P., 1847. T. 64. Col. 1337–1354.
- Clavis Patrum Graecorum / M. Geerard et al., cura et studio. Turnhout, 1974–1987. 5 vol. (Corpus Christianorum).
- Clavis Patrum Latinorum / E. Dekkers, A. Gaar, eds. 3rd ed. Steenbrugis, 1995. (CCSL).
- Epistula eimperatorum pontificum aliorum inde ab a. CCCLXVII ad a. DLIII datae: Avellana quaedam collectio / O. Guenther, rec. Vindobonae, 1895. Pars 1. (SCEL; 35).
- Kelly J. N. D. Early Christian Creeds. 3rd ed. L.; N. Y., 1972.
- Leontius of Byzantium. Complete Works / B. E. Daley, ed., transl. Oxford, 2017. (Oxford Early Christian Texts).
- Nestorius. Le Livre d’Heraclide de Damas / P. Bedjan, éd. P., 1910.
- Richard M. La Tradition des fragments du traité Περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως de Théodore de Mopsueste // Le Muséon. 1943. Vol. 56. P. 55–75.
- Scher A. Joseph Hazzâyâ, écrivain syriaque du VIII^e siècle // Comptes rendus des séances de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. 1909. T. 53. № 4. P. 300–307.
- Sévèred’ Antioche. La polemique antijulianiste. II / R. Hespel, éd., trad. Louvain, 1968. (CSCO; 295–296. Syr.; 124–125).
- Sévèred’ Antioche. La polemique antijulianiste. III / R. Hespel, éd., trad. Louvain, 1971. (CSCO; 318–319. Syr.; 136–137).
- Sévèred’ Antioche. Le Philalèthe / R. Hespel, éd., trad. Louvain, 1952. T. 1–2. (CSCO; 133–134. Syr.; 68–69).
- Severi Antiocheni Liber contra impium Grammaticum / J. Lebon, ed. P., 1938. T. 1–2. (CSCO; 111–112. Syr.; 58–59).
- Severi Antiocheni Orationes ad Nephaliu, eiusdem ac Sergii Grammatici / J. Lebon, ed. Louvain, 1949. (CSCO; 119. Syr.; 64).
- Synodicon Orientale ou recueil de synodes nestoriens / J. B. Chabot, éd., trad. P., 1902.
- Theodori Mopsuesteni Fragmenta Syriaca / E. Sachau, ed., trad. Lipsiae, 1869.

Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo
gumanitarnogo universiteta.
Seria III: Filologiya.
2021. Vol. 69. P. 53–67
DOI:

Evgenii Zabolotnyi,
PhD in History,
Faculty of History
Lomonosov Moscow State University,
Lomonosovskiy prospect, 27–4, Moscow,
119991, Russian Federation
e.zabolotnyj20@mail.ru
ORCID: 0000-0002-0629-747X

THEODORE AND DIODORE'S HERITAGE: THE GREEK ORIGINAL, SYRIAC AND LATIN TRANSLATIONS*

E. ZABOLOTNYI

Abstract: The article researches the Christological fragments from the writings of Diodore of Tarsus and Theodore of Mopsuestia, preserved both in the Greek original and in the Syriac and Latin translations. Comparison of these fragments will allow to get closer to solving the problem of interpolations in the versions that have come down to us. A comparative analysis of these versions makes it possible to reconstruct and refine Theodore's Christological formula and also demonstrates that the Syriac and Latin intellectuals followed the pattern of translation of the Greek theological terminology, which can be called "standard". Moreover, the translation activity, which took place in the 5th century in the School of Edessa and resulted in preparing translation of Theodore's most important Christological treatise, *De Incarnatione*, into the Syriac, made a great contribution to the formation of the "standard" translation scheme. The author shows that this translation is the best witness to the text of *De Incarn. VIII 62*, rather than the quotations of the opponents of Antiochene Christology, who apparently based on the florilegium, which contained interpolations. As a result, the article studies in a detailed manner the translation technique used by Christian intellectuals from the 5th to the 6th centuries, including those who worked in the Syriac educational centers. The Latin versions of these fragments will also be considered not in isolation, but in the context of the development of Western theological terminology.

Keywords: Christology, Diodore of Tarsus, Theodore of Mopsuestia, Greek texts, Syriac and Latin translations, translation technique, Church of the East, Ecumenical Councils, Chalcedon, Nestorianism, School of Edessa, Leontius of Byzantium, Severus of Antioch, pope Vigilius, Boetius, intellectual history.

References

- Daley B. E. (ed., transl.) (2017) *Leontius of Byzantium. Complete Works*. Oxford. (Oxford Early Christian Texts).
Dekkers E., Gaar A. (eds) (1995) *Clavis Patrum Latinorum*. 3rd ed. Steenbrugis. (CCSL).
Fokin A. R. (2017) *Formirovanie trinitarnoi doktriny v latinskoj patristike* [The Formation of Trinitarian Doctrine in Latin Patristics]. 2nd ed. Moscow (in Russian).

* Acknowledgments: The reported study was funded by RFBR, project number 19-29-07549.

- E. A. Zabolotnyi. Наследие Феодора и Диодора: греческий оригинал, сирийские и латинские переводы
- Fokin A. R. (ed.) (2006) *Leontii Vizantiiskii: Sbornik issledovaniï* [Leontius of Byzantium: A Collection of Studies]. Moscow (in Russian).
- Geerard M. et al. (eds) (1974–1987) *Clavis Patrum Graecorum*. Turnhout, vol. 1–5. (Corpus Christianorum).
- Kelly J. N. D. (1972) *Early Christian Creeds*. 3rd ed. London; New York.
- Lebon J. (ed.) (1938) *Severi Antiocheni Liber contra impium Grammaticum*. Paris, t. 1–2. (CSCO; 111–112. Syr.; 58–59).
- Lebon J. (ed.) (1949) *Severi Antiocheni Orationes ad Nephaliu, eiusdem ac Sergii Grammatici*. Louvain. (CSCO; 119. Syr.; 64).
- Maierov G. G. (ed.) (1990) *Boetsii. "Uteshenie filosofiei" i drugie traktaty* [Boetius. "De consolatione philosophiae" and Other Treaties]. Moscow.
- Hespel R. (éd., trad.) (1952) *Sévèred'Antioche. Le Philalèthe*. Louvain. (CSCO; 133–134. Syr.; 68–69).
- Hespel R. (éd., trad.) (1968) *Sévèred'Antioche. La polemique antijulianiste II*. Louvain. (CSCO; 295–296. Syr.; 124–125).
- Hespel R. (éd., trad.) (1971) *Sévèred'Antioche. La polemique antijulianiste III*. Louvain. (CSCO; 318–319. Syr.; 136–137).
- Richard M. (1943) "La Tradition des fragments du traité Περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως de Théodore de Mopsueste". *Le Muséon*, 1943, vol. 56, pp. 55–75.
- Seleznev N. N. (2002) *Khristologiiã Assiriiskoi Tserkvi Vostoka: Analiz osnovnykh materialov v kontekste istorii formirovaniia veroucheniia* [The Christology of the Assyrian Church of the East: The Main Documents and Development of the Doctrine]. Moscow (in Russian).
- Seleznev N. N. (transl.) (2006) "Nestorii. Kniga Geraklida Damasskogo" ["Nestorius. The Book of Heracleides of Damascus"], in *Volshebnaia Gora: Traditsiia, religiia, kul'tura* [Magic Mountain: Tradition, Religion, Culture], vol. 12, pp. 74–82 (in Russian).
- Shchukin T. A., Benevich G. I. (2015) "Leontii Vizantiiskii" ["Leontius of Byzantium"], in *Pravoslavnaia entsiklopediia* [The Orthodox Encyclopaedia], vol. 40, pp. 534–545.
- Zabolotnyi E. A. (2015) "Uchenie Diodora Tarsiiskogo: Khristologiiã voploshcheniia ili voche lovecheniia?" ["The Teaching of Diodore of Tarsus: the "Logos-sarx" or the "Logos-anthropos" Christology?"]. *Vestnik PSTGU. Ser. III: Filologiia*, 2015, vol. 5 (45), pp. 38–46 (in Russian).
- Zabolotnyi E. A. (2016) *Istoriia konfessional'nogo razdeleniia siriiskogo khristianstva i razvitie khristologiiã v IV–VIII vekakh: Diss.* [The History of the Confessional Division of Syriac Christianity and Development of Christology from the 4th to the 8th Centuries: Diss.]. Moscow (in Russian).
- Zabolotnyi E. A. (2018) "Nestorianstvo" ["Nestorianism"], in *Pravoslavnaia entsiklopediia* [The Orthodox Encyclopaedia], vol. 49, pp. 110–127 (in Russian).
- Zabolotnyi E. A. (2020) (transl., comment.) "Diodor Tarsiiskii. Predislovie k «Tolkovaniiu na psalmy» (fragment)" ["Diodore of Tarsus. Preface to the Commentary on Psalms (Fragment)"], in *Bibliia i hristianskaja drevnost'* [Bible and Christian Antiquity], vol. 4 (8), pp. 32–46 (in Russian).
- Zabolotnyi E. A. (2020) *Siriiskoe khristianstvo mezhdu Vizantiei i Iranom* [Syriac Christianity between Byzantium and Iran]. Saint Petersburg: Nauka (in Russian).

К ИНТЕРПРЕТАЦИИ СИРИЙСКИХ ПОНЯТИЙ
ܩܪܫܘܠܘܢ *PARṢŌPĀ* И ܩܢܘܡܐ *QNŌMĀ*
(НА МАТЕРИАЛЕ КОММЕНТАРИЯ ИШОДАДА МЕРВСКОГО
НА ЕВАНГЕЛИЕ ОТ МАТФЕЯ)

А. Ю. Зиновкин

Аннотация: Статья посвящена специфике интерпретации сирийских понятий ܩܪܫܘܠܘܢ *parṣōpā* и ܩܢܘܡܐ *qnōmā*, которые являются аналогами греческих понятий *πρόσωπον* и *ὄνομα*. Известно, что последние приобретают специфическое значение в контексте триадологических и христологических споров в эпоху Вселенских Соборов. Для восточных христиан, в частности для представителей Антиохийской и Эдесско-Нисибинской школ, интерпретация этих греческих понятий и их сирийских аналогов несколько отличается от интерпретации, изложенной в оросах III и IV Вселенских Соборов. Ярким выразителем первых всегда считался Феодор Мопсуестийский (428), библейский экзегет и богослов *par excellence*. В зарубежной и отечественной научной литературе позиция Феодора в отношении понятий *πρόσωπον* и *ὄνομα* была достаточно хорошо изучена. В этих работах были также рассмотрены сочинения ярких представителей восточного христианства, таких как Афраат (сер. IV в.), Ефрем Сирин (373), Несторий (ок. 451), Нарсай (502), Баввай Великий (ок. 628) и пр. Однако вместе с этим до сих пор остаются почти совершенно неизученными сочинения Ишопада Мервского (IX в.), крупного средневекового сирийского автора, который составил пространный библейский комментарий в виде катен, специфически отразив в них позднюю экзегетическую традицию своей Церкви Востока. Для того чтобы восполнить образовавшуюся лакуну, в настоящей статье впервые исследуется лексико-семантическое значение сирийских понятий ܩܪܫܘܠܘܢ *parṣōpā* и ܩܢܘܡܐ *qnōmā* в трудах Ишопада Мервского на примере его наиболее пространного комментария на Евангелие от Матфея. Кроме того, новизна работы заключается и в том, что исследование осуществляется по еще неизданной и неизученной рукописи *Dorn 622* (= *St Petersburg Syr. 33*), которая содержит комментарий Ишопада Мервского на весь Новый Завет и хранится в рукописном фонде Российской национальной библиотеки.

Ключевые слова: лицо, личность, Ишопад Мервский, сирийский язык, Новый Завет, Евангелие от Матфея, христология, триадология.

Введение

Греческие понятия *πρόσωπον* и *ὑπόστασις* широко использовались в сирийской классической литературе. Обычно первое передавалось транслитерацией ܦܪܫܘܒܐ *parșōpā*, тогда как второе переводилось сирийским словом ܩܢܘܡܐ *qnōmā*. Лексико-семантическое значение обоих греческих слов было наполнено новым содержанием в контексте богословских христологических споров, охвативших всю Римскую империю во времена Вселенских Соборов. Для Востока выразителем богословской мысли всегда считался Феодор Мопсуестийский (428), который был для несториан экзегетом *par excellence*. Даже попытки Раввулы Эдесского (435/6) или Хнаны Адиабенского (ок. 610) — видных сирийских иерархов своего времени — отказаться от богословия Феодора не увенчались успехом, но, наоборот, сделали его еще более значимым в вопросах как библейской экзегезы, так и христологического богословия. В этой связи представляется важной позиция Феодора в интерпретации понятий *πρόσωπον* и *ὑπόστασις*, для которого первое могло обозначать «внешнее проявление внутреннего содержания», а второе — «конкретизированную природу»¹. Однако такое разграничение не всегда отчетливо прослеживается у сирийских авторов. Большой вклад в изучение этого вопроса внесли два современных отечественных исследователя Н. Н. Селезнев² и особенно Е. А. Заболотный³, которые расположили в хронологическом порядке свидетельства основных представителей богословской мысли Церкви Востока, учитывая при этом большое количество специализированной научной литературы по данной теме. Тем не менее ими не были учтены сочинения Ишоада Мервского, одного из ярких представителей поздней сирийской экзегетической литературы. Деятельность этого автора приходится на середину IX в. Он создал комментарий на всю Библию, однако толкование на Новый Завет, по замечанию Авдишо бар Бриха (1318), являлось его главным трудом⁴. Эти сочинения представляют собой катены, составленные из большого количества отрывков из сочинений древних греческих, латинских, сирийских и прочих христианских авторов⁵. Рукописи, содержащие его новозаветный комментарий, дошли до нас в 17-ти списках разной ценности⁶. Среди наиболее древних списков выделяют манускрипт *Dorn 622* (= *St Petersburg Syr. 33*)⁷, который, согласно колофону, да-

¹ Селезнев Н. Н. Христология Ассирийской Церкви Востока: Анализ основных материалов в контексте истории формирования вероучения. М., 2002. С. 51.

² Там же.

³ Заболотный Е. А. Сирийское христианство между Византией и Ираном. СПб., 2020. В своем исследовании автор не выходит за рамки периода Сасанидского правления (224–651).

⁴ См.: Assemani J. S. *Bibliotheca Orientalis*. Rome, 1725. Т. 3. Pars 1: *Scriptoribus Syris Nestorianis*. P. 21–212.

⁵ Более подробно см.: *Commentaire d’Išo’dad de Merv sur l’Ancien Testament* / C. van den Eynde, éd. Louvain, 1955. Vol. 1: Genèse. P. I–XV. (CSCO; 156. Syr.; 75); Hofstra J. D. *The Sources used by Išo’dad of Merw in his Commentary on St. John, Chapter I* // *Symposium Syriacum VII*, 11–14 August 1996 / S. J. R. Lavanant, ed. Roma, 1998. P. 23–35.

⁶ См. описание рукописей с новозаветным комментарием Ишоада: *Išo’dad of Merw: Commentary on the Gospel of John* / J. D. Hofstra, ed. Leuven, 2019. P. XV–LXIX. (CSCO; 671–672. Syr.; 259–260).

⁷ *Ibid.* P. XXVIII.

тируется 1490 годом и хранится в рукописном фонде Российской национальной библиотеки. К сожалению, первый издатель новозаветного комментария М. Д. Гибсон не учла этот список при издании сирийского текста комментария на четыре Евангелия⁸. В этой связи представляется крайне важным и актуальным исследование понятий ܦܪܫܘܬܐ *paršōṗā* и ܩܢܘܡܐ *qnōmā*, этих сирийских аналогов греческих слов *πρόσωπον* и *ὑπόστασις*, в комментарии Ишоада Мервского на Новый Завет на материале еще неизданной рукописи *Dorn 622*. Поскольку объем новозаветного комментария Ишоада определяется 317 листами Петербургского кодекса, нам представляется уместным ограничиться здесь лишь комментарием Ишоада на Евангелие от Матфея, что составляет 83 листа по 27 строк каждый (5r:11–88r:18⁹), хотя термины ܦܪܫܘܬܐ *paršōṗā* и ܩܢܘܡܐ *qnōmā* играют в других частях комментария также немаловажную роль, о чем мы писали при исследовании комментария Ишоада на пролог к евангелию от Иоанна (Ин 1.1–5)¹⁰, исходный греческий текст которого, как известно, наполнен богословскими понятиями. Тем не менее сирийский автор не оставляет без внимания эти греческие аналоги и в комментарии на Евангелие от Матфея, особенно это касается толкования Мф 28.19, где содержится важная триадологическая терминология.

Лексическое значение слова ܦܪܫܘܬܐ *paršōṗā*

Как было уже отмечено в начале статьи, лексема ܦܪܫܘܬܐ *paršōṗā* представляет собой транслитерацию греческого слова *πρόσωπον*, определение которого в патристическом словаре Г. У. Х. Лампе раскрыто в 10 лексико-семантических группах: 1) *face, countenance*; 2) *expression*; 3) *sight, presence*; 4) *surface*; 5) *representation*; 6) *visible presentation, outward being*; 7) *particular individual*; 8) *standing, claim; presentation of a case; account*; 9) *person (gram.)*; 10) = *ὑπόστασις*¹¹. Аналогичные определения встречаются также в сирийском лексиконе М. Соколова: 1) *face, countenance*; 2) *person*; 3) *individual*; 4) *pretext, pretense*; 5) *decan*; 6) *person (gram.)*¹². Таким образом, в обоих словарях дефиниция *лицо* является архисемой, то есть «родовой интегрирующей семой, свойственной всем единицам определенного класса и отражающей их общие категориальные свойства и признаки»¹³.

В комментарии Ишоада Мервского на Евангелие от Матфея заимствованное слово ܦܪܫܘܬܐ *paršōṗā* встречается 22 раза. Форма слова почти одинакова во всех случаях: греческий гласный *o* (*o*) исчезает, вместо него образуется краткий

⁸ The Commentaries of Išo'dad of Merv, Bishop of Hadatha (c. 850 A.D.): in Syriac and English / M. D. Gibson, ed. and transl. Cambridge, 1911. Vol. 1–3.

⁹ Авторская нумерация листов и строк по рукописи *Dorn 622*.

¹⁰ Зиновкин А., свящ. Особенности комментария Ишоада Мервского на Ин 1.1–5 // Христианское чтение. 2020. № 4. С. 60–78.

¹¹ Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon. Oxford, 1961. P. 1186–1189. В словаре Лиддела–Скотта лексема *πρόσωπον* имеет четыре групповые дефиниции: 1) *face, countenance; front, façade*; 2) *one's look, countenance; character; decan*; 3) *mask*; 4) *person; legal personality; a feature*. См.: Liddell H., Scott R. A Greek-English Lexicon. Oxford, 1996. P. 1533.

¹² Sokoloff M. A Syriac Lexicon: A Translation from the Latin, Correction, Expansion, and Update of C. Brockelmann's Lexicon Syriacum. Winona Lake, New Jersey, 2009. P. 1249–1250.

¹³ Новиков Л. А. Сема // Лингвистический энциклопедический словарь / Глав. ред. В. Н. Ярцева. М.: Советская энциклопедия, 1990. С. 437.

гласный а (огласовка *ntáxa*) после первого корневого согласного *p* (ܦ); долгий звук *o*, передаваемый *омегой* (ω), обозначается посредством *mater lectionis ya* (ܝ); окончание *-on* (*-ov*) заменяется долгим гласным *ā* [-ܐ], с помощью которого обычно в сирийском языке реализуется эмфатическое состояние имени. Отличие наблюдается лишь в двух местах, когда иноязычное слово выступает в сопряженной форме ܦܪܫܘܦܐ *parṣōp* (14r:23; 78r:3b–4a). В данном случае окончание эмфатического состояния отбрасывается, и образуется сопряженная форма мужского рода единственного числа.

Рассмотрим все случаи употребления данного иноязычного слова в сирийском языке комментария на Евангелие от Матфея, сгруппировав их по общему семантическому признаку. Отметим, что во всех этих случаях сирийское слово будет намеренно нами переводиться на русский язык только через слово *лицо*. В этой связи лишь контекст поможет нам понять ту конкретную сему, которой обладает сирийская транслитерация ܦܪܫܘܦܐ *parṣōpā*.

1. Сема *лицо, выражение лица*. Речь идет об облике лица, его внешнем проявлении. Так, Иисус преображается на горе Фавор перед Своими учениками, которые видят: ܡܢ ܫܝܘܬܐ ܕܦܪܫܘܦܐ ܕܦܪܫܘܦܐ *manhrānūtā d̄parṣōpēh* «сияние лица Его» (49r:7). Буквальная интерпретация может быть дополнена переносным значением, метафорой, когда, например, говорится о ܦܪܫܘܦܐ ܕܦܪܫܘܦܐ *parṣōpēh ʾabbēh* «лице Отца Моего (= Сына)» (53r:26), которого видят (ܗܙܝܢ ܫܘܒܐ *hāzēyn*) дети (см.: Мф 18.10), или о ܦܪܫܘܦܐ ܕܫܡܝܐ *parṣōpā d̄šamāyā* «лице неба» (46v:17b–18a). В этом же значении может быть также употреблено слово ܦܪܫܘܦܐ *ʾappāyā*, которое также является сирийским эквивалентом греческого слова πρόσωπον. Так, например, когда Иисусу приносят монету с изображением кесаря, Ишодад отмечает, что ܠܐ ܢܦܘܕ ܕܫܘܒܐ ܕܫܘܒܐ *lā nsab bʾappāy bnaynāšā* «Он не обращал внимания на лица людей» (63r:3). Исходя из контекста, слово ܦܪܫܘܦܐ *ʾappāyā* «лицо» употребляется в переносном значении и выражает ассоциативно-образное представление о человеческом лице, его характере и индивидуальности.

2. Сема *личина, маска*. В этом значении слово ܦܪܫܘܦܐ *parṣōpā* используется один раз, когда Ишодад комментирует пассаж Мф 12.30–37:

ܘܗܘܐ ܕܡܘܨܝܘܢ ܕܦܪܫܘܦܐ ܕܫܡܝܐ ܕܫܡܝܐ ܕܫܡܝܐ

- 1) *wbātar hādē parṣōphōn lābēš wamṗanā ḥlāpīhōn*
«А после этого Он оделся в их лица и ответил сообразно им» (34v:11).

Поскольку Иисуса называют Веельзевулом (см.: Мф 10.25), Он говорит про грех, направленный против Него, и грех — против Святого Духа. Для того чтобы обозначить Свою позицию в отношении этого обвинения, Иисус «одевается в их лица». В этом контексте заимствованное слово приобретает значение *личина, маска*.

3. Сема *лицо, субъект, имя*. Это значение следует рассматривать в двух аспектах: а) антропологическом; б) христологическом.

А. *Антропологический аспект*. Лексемой ܦܪܫܘܦܐ *parṣōpā* обозначается конкретное или абстрактное лицо. Так, первое значение употребляется в отноше-

нии Давида и Авраама — двух ветхозаветных *paršōpē* «лиц» (5v:4), о которых говорится в родословной Иисуса:

- 2) *wmētb^ʿā dalmōn lhālēn trēn paršōpē^ʿ aqraḥ*
 «Но спрашивается, почему он акцентирует внимание на этих двух лицах?» (5v:3–4).

В этом же контексте генеалогии Иисуса говорится и об Иосифе:

- 3) *kōlēh gēr hryānā^ʿ al paršōpēh dyōsēp^ʿ ṯṯaw*
 «Весь же спор заключается в лице Иосифа» (7v:12b–13a).

Отвечая на вопрос Иисуса, за кого Его почитают люди, апостолы упоминают Иоанна, Илию и Иеремию (см.: Мф 16. 14). Все трое являются для Ишолада «лицами» (47r:18b–21a). Этим же конкретным лицом является и Симеон, который олицетворил собой всех верующих:

- 4) *byaḍ paršōpā dšēm^ʿōn^ʿ ṯāp l^ʿkōlēh knūšyā damhaymnē^ʿ ēštwadē*
 «Посредством лица Симеона Он обещает (это) и для всего собрания верующих» (48r:26–27a).

Или же Иуда Искариот:

- 5) *kēn glā^ʿ al paršōpā dmašlēm lēh*
 «Затем Он раскрыл лицо, предающее Его» (74v:15b–16a).

В обобщенном виде упоминается каждый из двенадцати апостолов, когда речь идет о предсказании Иисуса, что в эту ночь Он будет оставлен всеми апостолами (см.: Мф 26.21):

- 6) *ʿēk šrārā dēn^ʿ al paršōp šliḥē^ʿ aḥirēh lmēlṯēh*
 «В действительности же, к лицу апостолов Его слово относилось» (78r:3b–4a).

Таким образом, во всех рассмотренных случаях заимствованное слово обладает одним лексико-семантическим признаком, а именно обозначает конкретное лицо, конкретного человека: Давид, Авраам, Иосиф, Иоанн и пр.

Как было отмечено выше, в определенных случаях слово *paršōpā* может выступать в качестве абстрактного имени. Так, например, конкретно действующее лицо отсутствует в предложении:

Здесь обратим внимание лишь на контекстное окружение этого словосочетания в комментарии Ишоада Мервского. Так, для последнего важно отметить, что среди 52-х имен Господа есть группа имен, которые являются атрибутами Лица, объединяющего собой обе природы, Божественную и человеческую, которые, в свою очередь, обладают своими «природными лицами». Открытое Иосифу Обручнику имя «Эммануил» (Мф 1. 23) и является тем именем, характеризующим это Лицо единения. На древнееврейском языке это имя ܝܡܡܢܘܐܝܝܠ *'immānū'ēl* состоит из двух слов: предлога со слитным местоимением 1-го лица множественного числа ܝܡܡܢܘ *'immānū* «с нами» и теофорного имени ܐܠ *'ēl* «Бог». Соответственно, еврейское имя должно указывать на присутствие Бога с людьми, а имя Лицо единения — на присутствие Бога с человеком Иисусом. Понятие *Лицо единения* больше не встречается в комментарии Ишоада на Евангелие от Матфея.

Лексическое значение слова ܩܢܘܡܐ *qnōmā*

Согласно определению М. Соколова, лексема ܩܢܘܡܐ *qnōmā* имеет следующие дефиниции: 1) *person, self*; 2) a. *essence*; b. *substance, body*; 3) *figure*; 4) *hypostasis, substantive reality*¹⁶. Таким образом, сема *лицо (person)* является интегральной для лексем ܦܪܫܘܒܐ *parṣōpā* и ܩܢܘܡܐ *qnōmā*. Вместе с этим следует отметить отличительные значения 2 и 4, согласно которым лексема ܩܢܘܡܐ *qnōmā* обозначает *самобытное бытие* — ипостась, субстанцию. В этой связи уместно привести цитату Феодора Мопсуестийского касательно семантики понятий ܦܪܫܘܒܐ (*parṣōpā*) и ܩܢܘܡܐ (*qnōmā*):

- 12) «*Parṣōpā* используется двояким образом, ибо оно или обозначает *qnōmā* и то, чем является каждый из нас, или относится к чести, величю и поклонению. Например, оба (имени) *Павел* и *Петр* означают *qnōmā* и *parṣōpā*, но *parṣōpā* Господа нашего Христа — честь, величие и поклонение»¹⁷.

Оба греческих понятия и их сирийские аналоги одинаково могут обозначать лицо-ипостась конкретной человеческой природы, обладающей набором индивидуальных качеств. В отношении Иисуса Христа семантика понятия ܦܪܫܘܒܐ (*parṣōpā*) расширяется, поскольку, как пишет далее Феодор:

- 13) ܩܠܘܒܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ
'alāhā mēltā b(?)nāšūtā 'ētgli
 «Слово Божие явилось в людях»¹⁸.

См.: Nestorius. Le Livre d'Héraclide de Damas / F. Nau, trad., avec le concours du R. P. Bedjan et de M. Briere. Paris, 1910. P. 209–213. Более подробно см.: Заболотный Е. А. Указ. соч. С. 187–194.

¹⁶ Sokoloff M. Op. cit. P. 1380.

¹⁷ Abramowski L., Goodman A. E. A Nestorian Collection of Christological Texts: Cambridge University Library Ms. Orientaal 1319. Cambridge, 1972. T. 1: Syriac Text. P. 80; Idem. A Nestorian Collection of Christological Texts. Cambridge University Library Ms. Orientaal 1319. Cambridge, 1972. T. 2: Introduction, Translation, Indexes. P. 107.

¹⁸ Ibid. Op. cit. T. 1. P. 180; T. 2. P. 107.

Особое внимание заслуживает комментарий Ишолада на триадологическую формулировку «Во имя Отца и Сына и Святого Духа» (Мф 28.19). Здесь часто встречаются оба понятия ܩܘܢܝܘܢܐ *parṣōpā* и ܩܢܘܡܐ *qnōmā*:

ܩܢܘܡܐ ܕܢܘܩܕܝܫܐ ܕܢܘܩܕܝܫܐ ܕܢܘܩܕܝܫܐ
 25) *rēmzānā(?)yīt 'ēṭbrēqt tūtā(?)yīt qnōmē*
 «Троица Кном была образно явлена» (86г:19–20).

ܩܢܘܡܐ ܕܢܘܩܕܝܫܐ ܕܢܘܩܕܝܫܐ ܕܢܘܩܕܝܫܐ
 26) *'āp 'al qnōmē nē(?)lap hāšā mmallē*
 «Мы также должны научиться относительно Кном, (что) Он (= Христос) теперь восполняет» (86г:22).

О различии понятий ܩܘܢܝܘܢܐ *kyānā* «природа» и ܩܢܘܡܐ *qnōmā* «личность» написано следующее:

ܩܢܘܡܐ ܕܢܘܩܕܝܫܐ ܕܢܘܩܕܝܫܐ ܕܢܘܩܕܝܫܐ ܕܢܘܩܕܝܫܐ
 27) *ܩܢܘܡܐ ܕܢܘܩܕܝܫܐ ܕܢܘܩܕܝܫܐ ܕܢܘܩܕܝܫܐ ܕܢܘܩܕܝܫܐ*
 «Один по природе (ܩܘܢܝܘܢܐ *kyānā*) и силе, и действию и пр., но Три — в Кномах. Но если кому-нибудь лучше (сказать) в Лицах (ܩܘܢܝܘܢܐ *parṣōpē*), то тогда в одной сущности (ܩܢܘܡܐ *tūtā*). Это — Отец, это — Сын и это — Дух Святой. И это — Рождающий, и это — Рожденный, и это — Исходящий» (86г:23b–27).

Отрывок представляется чрезвычайно интересным, поскольку Ишолад в один синонимичный ряд ставит понятия ܩܘܢܝܘܢܐ *kyānā* — ܩܢܘܡܐ *tūtā* «природа — сущность» и ܩܢܘܡܐ *qnōmē* — ܩܘܢܝܘܢܐ *parṣōpē* «кнома — лицо», отмечая при этом, что тот или иной вариант взаимозаменяем, предпочтение отдается в одинаковой мере тому или иному синониму (см. «но если кому-нибудь лучше»).

В контексте толкования Мф 28.19 Ишолад далее употребляет следующие схожие выражения:

ܩܢܘܡܐ ܕܢܘܩܕܝܫܐ ܕܢܘܩܕܝܫܐ ܕܢܘܩܕܝܫܐ
 28) *ṣēḏ qnōmē dēn tūtāyā lēt šūhlāpā*
 «Но у Кном нет изменения» (87г:9–10, где далее говорится об Отце, Сыне и Святом Духе).

ܩܢܘܡܐ ܕܢܘܩܕܝܫܐ ܕܢܘܩܕܝܫܐ ܕܢܘܩܕܝܫܐ
 29) *law qnōmā hū mšalmānā brā 'alā ḥaylā mēddēm d'amīnaw mētīlēḏ*
 «Сын не является совершенной/законченной Кномой, но некоторая сила, которая постоянно рождается» (87г:16–17).

- | | | |
|-----|--|---------------|
| 40) | <i>lṗūt tlātā qnōmē</i>
«Согласно Трем Кномам» (88r:1). | ܩܢܘܡܐ ܠܩܘܠܝܬܐ |
| 41) | <i>lkōl ḥaḍ mēn qnōmē</i>
«Каждой из Кном» (88r:3–4). | ܩܢܘܡܐ ܠܩܘܠܝܬܐ |
| 42) | <i>lšūwdā^a d qnōmē</i>
«Для обозначения Кном» (88r:4). | ܩܢܘܡܐ ܠܩܘܠܝܬܐ |
| 43) | <i>lhāḍ qnōmā</i>
«Об одной Кноме» (88r:6–7). | ܩܢܘܡܐ ܠܩܘܠܝܬܐ |
| 44) | <i>ḥaḍ qnōmā</i>
«Одна Кнома» (88r:11). | ܩܢܘܡܐ ܠܩܘܠܝܬܐ |

Из представленных примеров следует, что для обозначения Лиц Святой Троицы, как правило, используется лексема ܩܢܘܡܐ *qnōmā*. Что касается лексемы ܩܢܘܡܐ *parṣōpā*, она употребляется два раза: в единственном числе по отношению к Святому Духу (87r:21) и во множественном числе для обозначения трех Лиц Святой Троицы (86r:25b). Возможно, это объясняется синонимичностью этих понятий (ср. 86r:23b–27). Однако нельзя не заметить, что второе понятие употребляется Ишоададом в другом контексте, чем первое. Так, если ܩܢܘܡܐ *qnōmā* во всех случаях характеризует конкретного представителя природы как самостоятельное бытие, то второе — проявление свойств этого конкретного представителя природы, что следует из высказывания «дары, приложимые к Лицу Духа, которые он посылает». В этом смысле Ишоадад следует логике Феодора, для которого ܩܢܘܡܐ *parṣōpā* (= ܩܢܘܡܐ *parṣōpā*) выражает «внешнее проявление внутреннего содержания», а ܩܢܘܡܐ *qnōmā* (= ܩܢܘܡܐ *qnōmā*) — «конкретизированную природу»²². Так или иначе, следует отметить, что для выражения внутритроичных отношений между Отцом, Сыном и Святым Духом Ишоадад отдаёт предпочтение понятию ܩܢܘܡܐ *qnōmā*, а не ܩܢܘܡܐ *parṣōpā*. Таким образом, в триадологическом аспекте сирийское понятие ܩܢܘܡܐ *qnōmā* становится аналогом греческого понятия ὑπόστασις.

Выводы

Подводя итоги проделанного исследования, можно сделать следующие выводы. Лексема ܩܢܘܡܐ *parṣōpā* имеет в рассматриваемом комментарии различные по своему характеру дифференциальные признаки: 1. *Лицо* (выражение лица) (49r:7; 53r:26; 46v:17b–18a; 63r:3); 2. *Лицо, субъект, имя* (5v:4; 7v:12b–13a;

²² Селезнев Н. Н. Указ. соч. С. 51.

9v:8b–13a; 14r:15b–16a; 14r:22b–23; 26r:12b–14; 47r:18b–21a; 48r:26–27a; 74v:15b–16a; 77r:18b–19; 77r:23b–24a; 78r:3b–4a; 86r:25b; 87r:21); 3. *Лицина, маска* (34v:11). Второе значение следует рассматривать в антропологическом, христологическом и триадологическом аспектах. В антропологическом аспекте лексема обозначает *конкретного человека*, его имя (5v:4; 7v:12b–13a; 47r:18b–21a; 48r:26–27a; 74v:15b–16a), *абстрактное лицо* (26r:12b–14; 14r:22b–23; 78r:3b–4a). В этом значении подчеркивается «олицетворение» человеческих качеств. Так, исповедание Симеона олицетворяет собой всех верующих (48r:26–27a), предательство «написано» на лице Иуды Искариота (74v:15b–16a), отступление от Иисуса было продемонстрировано апостолами в ночь перед Распятием (78r:3b–4a). В христологическом аспекте слово используется для обозначения *природного лица*: Божественного (9v:9–10; 14r:15b–16a) и человеческого (9v:10; 77r:18b–19; 77r:23b–24a); *Лица единения* (9v:11, 13). В этой связи, по-видимому, понятие *ܩܢܘܡܐ ܗܘܝܢܐ* *paršōpā* также обозначает проявление бытия вовне, так как человеческое лицо Иисуса определяется местом, Божественное — энергией, или действием, а Лицо единения обозначает присутствие Бога с людьми — «с нами Бог». Праведники получают благодать, исходящую от лица Господа (14r:15b–16a), Иисус имеет «лицо смертной природы», т. е. атрибуты природы ветхого Адама. Во всех этих случаях речь идет о проявлении свойств бытия вовне. В триадологическом аспекте лексема употребляется достаточно редко: один раз в отношении всех Лиц Троицы (86r:25b), другой — касательно Святого Духа (87r:21). Особое внимание заслуживает отрывок 86r:23b–27, где Ишолад в один синонимичный ряд ставит понятия *ܩܢܘܡܐ ܗܘܝܢܐ* *kuānā* — *ܩܢܘܡܐ ܗܘܝܢܐ* *ʾitūtā* «природа — сущность» и *ܩܢܘܡܐ ܗܘܝܢܐ* *paršōpā* «кнома — лицо». Иными словами, два последних слова могут рассматриваться в сирийском языке как синонимы. Однако для самого Ишолада внутритроичные отношения определяются скорее словом *ܩܢܘܡܐ ܗܘܝܢܐ* *qñōmā*, чем *ܩܢܘܡܐ ܗܘܝܢܐ* *paršōpā* (см. ниже). Последнее, как отмечает сирийский автор, репрезентирует внутритроичные отношения «для других», т. е. согласно некоторым экзегетам и богословам. Для Ишолада слово *ܩܢܘܡܐ ܗܘܝܢܐ* *paršōpā* и в отношении Святой Троицы обозначает проявление личных свойств вовне. Так, от Лица Святого Духа посылаются *ܩܢܘܡܐ ܗܘܝܢܐ* *šūkkānē* «дары» (87r:21–22), т. е. речь идет о проявлении свойств бытия вовне.

Лексическое значение слова *ܩܢܘܡܐ ܗܘܝܢܐ* *qñōmā* также реализуется в трех аспектах: антропологическом, христологическом и триадологическом. Во всех этих случаях лексемой обозначается прежде всего *самобытное бытие, ипостась, личность*, то, что неповторимо и уникально. Согласно антропологическому аспекту, понятие *ܩܢܘܡܐ ܗܘܝܢܐ* *qñōmā* имеет значение *ипостась* (35r:14b–16; 47v:27–48r:1; 49r:21; 66v:27–67r:1; 70r:17b–18a; 77r:3–4). В акте творения Бог наделяет человека кномой (35r:14b–16); кнома отличается от прозвища, которое представляет собой дополнительное имя, обозначающее характерную черту человека (47v:27–48r:1); пророк Илия (49r:21), девы с лампадами (70r:17b–18a), апостол Павел (77r:3–4) или злые и добрые люди (66v:27–67r:1) обладают кномой, которая у каждого неповторима и исключительна. Чаще всего слово *ܩܢܘܡܐ ܗܘܝܢܐ* *qñōmā* соответствует в этих контекстах русскому определительному местоимению *сам*. Кроме того, эти примеры свидетельствуют о сходстве между понятиями *ܩܢܘܡܐ ܗܘܝܢܐ* *paršōpā* и *ܩܢܘܡܐ ܗܘܝܢܐ* *qñōmā*, так как оба используются для обозначения конкретного человека: *ܩܢܘܡܐ ܗܘܝܢܐ* *qñōmā*

как бытие в себе, а ܦܪܫܘܒܐ *parṣōbā* как бытие вовне. В христологическом аспекте во всех случаях встречается словоформа ܦܪܫܘܒܐ (со слитным притяжательным местоимением 3-го л. ед. ч. м. р.), значение которой также соответствует местоимению *сам* (47v:13–15; 59v:4b–7a; 59v:13b–14; 78v:18). Как правило, слово ܩܢܘܡܐ *qnōmā* употребляется в сочетании со словом ܡܪܝܢܐ *māran* «Господь наш» (47v:13–15; 59v:4b–7a). Наибольшую реализацию лексема ܩܢܘܡܐ *qnōmā* имеет в триадологическом аспекте — 19 раз, из которых в трех случаях употреблена форма ܩܢܘܡܐ (69)r:5–6; 69r:8; 69r:24–25), что эквивалентно местоимению *сам*, и 16 случаев в контексте внутритроичных отношений между Отцом, Сыном и Святым Духом (86r:19–20; 86r:22; 86r:25a; 87r:9–10; 87r:16–17; 87r:21; 87r:25; 87r:26; 87v:1; 87v:2; 87v:15; 87v:21–22; 87v:23; 87v:24; 87v:26–27; 88r:1; 88r:3–4; 88r:11). В этом последнем контексте слово ܩܢܘܡܐ *qnōmā* обозначает три самобытных ипостаси.

Таким образом, сирийские понятия ܦܪܫܘܒܐ *parṣōbā* и ܩܢܘܡܐ *qnōmā* имеют следующие лексико-семантические значения:

Таблица 1

Лексико-семантические значения понятий ܦܪܫܘܒܐ *parṣōbā* и ܩܢܘܡܐ *qnōmā*

Значение	ܦܪܫܘܒܐ <i>parṣōbā</i>	ܩܢܘܡܐ <i>qnōmā</i>
<i>Лицо</i> (выражение лица)	x	
<i>Маска, личина</i>	x	
<i>Лицо, субъект, имя</i>	x	x
<i>Природное лицо</i> (Христа)	x	
<i>Лицо единения</i> (двух природ)	x	
<i>Самобытное бытие, ипостась, личность</i>		x
<i>Сам</i>		x

Из таблицы следует, что семантические признаки обоих сирийских понятий не всегда одинаковы. В антропологическом аспекте они обладают общим значением, за исключением вариантов *выражение лица, маска, личина*, которые являются атрибутами только лексемы ܦܪܫܘܒܐ *parṣōbā*. Значение *лицо, субъект, имя* может одинаково выражаться обоими понятиями, если речь идет о конкретных людях. В христологическом аспекте Ишопад использует только слово ܦܪܫܘܒܐ *parṣōbā* для обозначения *лиц* двух природ Христа. Аналогичное использование отмечается и в отношении понятия *Лицо единения*. План содержания слова ܩܢܘܡܐ *qnōmā* чаще всего определяется значением *самобытное бытие, ипостась, личность*. Наиболее ярко это выражено в триадологическом аспекте. В антропологическом и христологическом аспектах слово ܩܢܘܡܐ *qnōmā* обычно соответствует русскому определительному местоимению *сам*.

Подытоживая сказанное, хотелось бы сделать важное наблюдение: в комментарии Ишопада Мервского на Евангелие от Матфея сирийское слово ܩܢܘܡܐ *qnōmā* не употребляется во множественном числе в христологическом аспекте. Иными словами, Христос имеет два *лица* (ܦܪܫܘܒܐ *parṣōbā*) и одну *Кному* (ܩܢܘܡܐ *qnōmā*) и одно *Лицо единения* (ܦܪܫܘܒܐ ܕܗܕܘܝܬܐ *parṣōbā dhadyūtā*). Таким образом,

две природы Христа имеют свои *лица*, или свое проявление вовне через 52 имени, или действия (см. 9v:8b–13a). Вместе с тем Христос имеет одну *Кному*, или одно бытие в себе. В этой связи возникает вопрос: делает ли Ишодад тождество между понятиями *Кнома* и *Лицо единения*, когда говорит о Христе? На наш взгляд, эти понятия не тождественны друг другу, поскольку сам Христос говорит только о своей *Кноме* Сына, но не о *Лице единения* (см. 69r:5–6, 24–25).

Источник

Dorn 622 (= *St Petersburg Syr. 33*) — Российская национальная библиотека. Восточное рукописное собрание.

Список литературы

- Заболотный Е. А. Сирийское христианство между Византией и Ираном. СПб.: Наука, 2020.
- Зиновкин А. Ю. Особенности комментария Ишодада Мервского на Ин 1:1–5 // Христианское чтение. 2020. № 4. С. 60–78.
- Новиков Л. А. Сема // Лингвистический энциклопедический словарь / Глав. ред. В. Н. Ярцева. М.: Советская энциклопедия, 1990. С. 437–438.
- Ожегов С. И., Шведова Н. Ю. Толковый словарь русского языка. 4-е изд. М.: ООО «А ТЕМП», 2006.
- Селезнев Н. Н. Христология Ассирийской Церкви Востока: Анализ основных материалов в контексте истории формирования вероучения. М.: Euroasiatica, 2002.
- Abramowski L., Goodman A. E. A Nestorian Collection of Christological Texts: Cambridge University Library Ms. Orientaal 1319. Cambridge: University Press, 1972. Т. 1: Syriac Text.
- Abramowski L., Goodman A. E. A Nestorian Collection of Christological Texts: Cambridge University Library Ms. Orientaal 1319. Cambridge: University Press, 1972. Т. 2: Introduction, Translation, Indexes.
- Assemani J. S. Bibliotheca Orientalis. Rome, 1725. Т. 3. Pars 1: Scriptoribus Syris Nestorianis.
- Behr J. The Case Against Diodore and Theodore: Texts and their Contexts. Oxford: Oxford University Press, 2011. (Oxford Early Christian Texts.)
- Commentaire d’Išo’dad de Merv sur l’Ancien Testament / C. van den Eynde, éd. Louvain: L. Durberq, 1955. Vol. 1: Genèse. (CSCO; 156. Syr.; 75.)
- The Commentaries of Išo’dad of Merv, Bishop of Hadatha (c. 850 A. D.): in Syriac and English / M. D. Gibson, ed. and transl. Cambridge: Cambridge University Press, 1911. Vol. 1–3.
- Hofstra J. D. The Sources used by Išo’dad of Merw in his Commentary on St. John, Chapter I // Symposium Syriacum VII, 11–14 August 1996 / S. J. R. Lavenant, ed. Roma: Pontificio Istituto Orientale, 1998. P. 23–35.
- Išo’dad of Merw: Commentary on the Gospel of John / J. D. Hofstra, ed. Leuven: Peeters Publisher, 2019. (CSCO ; 671–672. Syr.; 259–260.)
- Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon. Oxford: At the Clarendon Press, 1961.
- Liddell H., Scott R. A Greek-English Lexicon. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- Nestorius. Le Livre d’Héraclide de Damas / F. Nau, trad., avec le concours du R. P. Bedjan et de M. Briere. Paris: Letouzey et Ané, 1910.
- Sokoloff M. A Syriac Lexicon: A Translation from the Latin, Correction, Expansion, and Update of C. Brockelmann’s Lexican Syriacum. Winona Lake, New Jersey: Eisenbrauns, Gorgias Press, 2009.

Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo
gumanitarnogo universiteta.
Serija III: Filologija.
2021. Vol. 69. P. 68–86
DOI:

Prist Alexander Zinovkin,
Candidate of Divinity,
Assistant Professor,
Saint-Petersburg Theological Academy,
Saint-Petersburg, 191167,
Obvodny Canal, 17, Russia
zinovkinpds@mail.ru
ORCID: 0000-0001-7227-1836

TO INTERPRETATION OF SYRIAN NOTIONS
ܦܪܫܘܒܐ PARṢŌPĀ AND ܩܢܘܡܐ QNŌMĀ
(BASED ON THE ISHODAD OF MERV'S COMMENTARY
ON THE GOSPEL OF MATTHEW)

A. ZINOVKIN

Abstract: The article is devoted to the specifics of the interpretation of the Syrian notions ܦܪܫܘܒܐ *parṣōpā* and ܩܢܘܡܐ *qnōmā*, which are analogous to the Greek notions πρόσωπον 'face' and ὑπόστασις 'person'. It is known that these notions acquire a specific meaning in the context of Triadological and Christological disputes in the era of the Ecumenical Councils. For Eastern Christians, in particular for scholars of the Antioch and Edessa-Nisibian schools, the interpretation of these Greek notions and their Syrian analogues differs from the interpretation set forth in the Acts of the 3rd and 4th Ecumenical Councils. Theodore of Mopsuestia (428), a biblical exegete and theologian *par excellence*, has always been considered as a bright representative of the first group. In this regard, many scientific works were devoted to the Theodore's position in relation to the notions πρόσωπον and ὑπόστασις. These works also considered the writings of prominent authors of Eastern Christianity such as Aphraate (mid. 4th century), Ephraim the Syrian (373), Nestorius (451), Narsai (502), Babai the Great (628), etc. However, at the same time, the works of Ishodad of Merv (9th century) still remain almost completely unexplored despite the fact that in his biblical commentaries he reflected not only the late exegetical tradition of his Church of the East but also the theology, which by the 9th century had undergone a number of changes and transformations. Thus, for the first time, the article is devoted to the position of the prominent medieval Syrian author in relation to the notions ܦܪܫܘܒܐ *parṣōpā* and ܩܢܘܡܐ *qnōmā*, their lexical semantics and differential positions to each other. In addition, the novelty of the work also lies in the fact that the research is carried out according to the still unpublished and unexplored manuscript *Dorn 622* (= *St Petersburg Syr. 33*), which contains the Ishodad of Merv's commentary on the entire New Testament.

Keywords: Face, Person, Ishodad of Merv, Syriac language, New Testament, Gospel of Matthew, Christology, Triadology.

Source

Dorn 622 (St Petersburg Syr. 33) — Rossiyskaya Natsional'naya biblioteka. Vostochnoye rukopisnoye sobraniye [Russian National Library. Oriental manuscripts collections].

References

- Abramowski L., Goodman A. E. (1972) *A Nestorian Collection of Christological Texts: Cambridge University Library Ms. Oriental 1319*. Cambridge: University Press, t. 1: Syriac Text.
- Abramowski L., Goodman A. E. (1972) *A Nestorian Collection of Christological Texts: Cambridge University Library Ms. Oriental 1319*. Cambridge: University Press, t. 2: Introduction, Translation, Indexes.
- Behr J. (2011) *The Case Against Diodore and Theodore: Texts and their Contexts*. Oxford: Oxford University Press. (Oxford Early Christian Texts).
- Hofstra J. D. (1998) “The Sources used by Isho'dad of Merw in his Commentary on St. John, Chapter I”, in S. J. R. Lavenant (ed.) *Symposium Syriacum VII*, 11–14 August 1996, Roma: Pontificio Istituto Orientale, pp. 23–35.
- Hofstra J. D. (ed.) (2019) *Isho'dad of Merw: Commentary on the Gospel of John*. Leuven: Peeters Publisher. (CSCO; 671–672. Syr.; 259–260.)
- Lampe G. W. H. (1996) *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford: At the Clarendon Press.
- Liddell H., Scott R. (1996) *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.
- Novikov L. A. (1990) “Sema”, in V. N. Yartseva (ed.) *Lingvisticheskiy entsiklopedicheskiy slovar'* [Linguistic Encyclopedic Dictionary]. Moscow: Sovetskaya entsiklopediya, pp. 437–438 (in Russian).
- Ozhegov S. I., Shvedova N. Iu. (2006) *Tolkoviy slovar' russkogo iazyka* [Explanatory Dictionary of the Russian Language]. Moscow: A TEMP (in Russian).
- Seleznev N. (2002) *Khristologiya Assiriiskoi Tserkvi Vostoka: Analiz osnovnykh materialov v kontekste istorii formirovaniia veroucheniia* [The Christology of the Assyrian Church of the East. The Main Documents and Development of the Doctrine]. Moscow: Euroasiatica (in Russian).
- Sokoloff M. (2009) *A Syriac Lexicon: A Translation from the Latin, Correction, Expansion, and Update of C. Brockelmann's Lexicon Syriacum*. Winona Lake, New Jersey: Eisenbrauns, Gorgias Press.
- Van den Eynde C. (1955) *Commentaire d'Isho'dad de Merv sur l'Ancien Testament*. Louvain: L. Durberg, vol. 1: Genèse (CSCO; 156. Syr.; 75.)
- Zabolotnyi E. A. (2020) *Siriiskoe khristianstvo mezhdu Vizantiei i Iranom* [Syriac Christianity between Byzantium and Iran]. Saint Petersburg: Nauka (in Russian).
- Zinovkin A. Iu. (2020) “Osobennosti kommentariia Ishodada Mervskogo na In 1:1–5” [“Features of the Ishodad of Merv's commentary on John 1:1–5”]. *Khristianskoye Chtenie*, 2020, no. 4, pp. 60–78 (in Russian).

ЗАКЛИНАНИЕ ИЛИ МОЛИТВА? МАГИЧЕСКИЕ СБОРНИКИ В АРМЯНСКОЙ ХРИСТИАНСКОЙ ТРАДИЦИИ: ПРОБЛЕМЫ СОДЕРЖАНИЯ И ИНТЕРПРЕТАЦИИ*

А. А. РОГОЖИНА

Аннотация: В статье рассматриваются основные типы магических сборников в армянской рукописной культуре, их содержание, эволюция и интерпретация в армянской христианской традиции и в науке XX–XXI вв. Несмотря на каноническую и богословскую «войну против магии», о которой свидетельствуют различные средневековые источники, начиная с V в. и далее, искоренение магических практик среди армянских христиан на самом деле так и не произошло, на что указывает большое количество рукописей двух типов, которые называют «рукописными амулетами» или «магическими сборниками». Рукописные амулеты, *hmayil*, в виде богато украшенных изображениями свитков, предназначенные для личного пользования и путешествий, вошли в обиход в XV в. Они содержали молитвы, отрывки из Евангелий, изображения святых и библейских историй, а иногда еще и магические формулы и знаки для защиты от слеза и демонов. Другой тип сборников, обычно в форме кодекса, содержал астрологические трактаты и таблицы, смешанные с отрывками из Евангелий, молитвами, заклинаниями и изображениями демонов. Можно предположить, что Армянская Церковь в какой-то мере закрывала глаза на производство свитков из-за их относительной приемлемости для христианина, судя по содержанию и сопутствующим изображениям, в то время как второй тип сборников рассматривался как продолжение древней астрологической традиции, связанной с греко-римским наследием в армянской культуре.

Ключевые слова: магия, Армения, рукописные талисманы, *axtarq*, *Kiprianos*, магический сборник, рукописи, астрология, *characteres*, Иоанн Мандакунни.

© Рогожина А. А., 2021.
Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология. 2021. Вып. 69. С. 87–105.

* Публикация подготовлена в ходе проведения исследования (№ 20-04-028) в рамках Программы «Научный фонд Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ)» в 2021 г. и в рамках государственной поддержки ведущих университетов Российской Федерации «5-100».

Потому что талисманы и писанные заговоры есть повеления дьяволовы, а не Божьи, потому дьявол и не дает ощутить своих злодейских стрел, а святое имя Божье велит он вписывать в заговоры затем, чтобы жестоко надругаться над нами, и чтобы при виде святого имени Божьего никто не мог догадаться о его преисподних умыслах¹.

Происходящие из христианской Армении сборники, содержащие тексты, которые воспринимаются как магические или заговорно-заклинательные², представляют одну из самых малоизученных магических традиций христианского Востока. Основные форматы собраний заговорно-заклинательных текстов в армянской традиции — это, во-первых, сборники в чистом виде (обычно небольшие кодексы), которые, в свою очередь, подразделяются на два типа: сборники заклинаний, называемые обычно Չիւրիւմնս, *Kiprianos*, и астрологические сборники տխրաւոր, *axtarq*, и, во-вторых, магические свитки հմայիլ, *hmayil*, которые иногда называют рукописными талисманами. Если большинство сборников первого типа (*axtarq* и *Kiprianos*) совершенно недвусмысленно можно охарактеризовать как магические из-за переписывавшихся в них текстов и сопровождающих эти тексты изображений, то талисманы в виде свитков представляют собой проблему для желающего их классифицировать и отнести к числу допустимых или, напротив, недопустимых для христианина предметов. В данной статье будут рассмотрены основные вопросы, касающиеся генезиса и отличительных особенностей различных типов сборников, а также интерпретации их содержания внутри самой средневековой армянской традиции и вне ее, в научной среде.

Хотя количество дошедших до нас сборников и упоминаний в средневековых источниках о тех или иных практиках весьма велико, до сих пор не существует монографий или более-менее объемных обзорных исследований по письменной армянской магической традиции. Помимо ценнейшей работы члена конгрегации Мхитаристов Фредерика Фейди³, *Amulettes de l'Arménie chrétienne*, вышедшей в 1986 г. крайне ограниченным тиражом, нет никаких других обзорных работ, посвященных магическим сборникам. Монография Фейди описывает исключительно рукописные амулеты (так называемые «магические свитки») в собрании библиотеки Сан Лазаро в Венеции и в коллекции Национальной библиотеки Франции — в целом, количество описанных и упоминаемых Фейди амулетов не превышает сорока единиц. Фейди опубликовал тексты, встречаю-

¹ Ован Мандакуни, св. Избранные речи / пер. с древнеарм. Л. Степанян. Эчмиадзин, 2008. С. 61.

² Поскольку термин «магические тексты», используемый в западной науке, отличается избыточной широтой, в данной статье мы позволим себе использовать также общепринятый в российских исследованиях по традиционным верованиям термин «заговорно-заклинательные тексты», который отражает их основные функции, см., например: Харитонов В. И. Заговорно-заклинательное искусство восточных славян: проблемы традиционных исследований и возможности новых интерпретаций. М., 1999.

³ Feydit F. *Amulettes de l'Arménie chrétienne*. Venise, 1986.

щиеся в этих амулетах, и их французский перевод, а также снабдил свой перевод комментариями, однако он не рассматривает другие форматы сборников за исключением свитков. Кроме работы Фейди можно найти несколько похожих по формату и содержанию статей, описывающих те или иные коллекции или отдельные артефакты: например, статью Джейн Уингейт 1930 г. об амулете начала XX в.⁴, или относительно недавнюю статью Эдды Варданян о фрагментах магических свитков в одном из французских музеев⁵, которая специально написана по модели работы Фейди. Появлялись в разное время и искусствоведческие работы, рассматривающие именно художественное оформление свитков, из которых стоит особенно выделить диссертацию 2013 г. Давида Казаряна, посвященную миниатюрам и иллюстрациям в этом типе сборников⁶, и весьма информативную статью Эвы Балицкой-Витакоской (в соавторстве с Робертом Фениксом), содержащую описание магического свитка из коллекции университета Уппсалы⁷. Из приведенного выше краткого обзора литературы по теме видно, что основное внимание уделялось изучению и описанию сборников типа հմայիլ, *hmayil*, т. е. свиткам, тогда как астрологические сборники փյունփրք, *axtarq*, и сборники заклинаний остаются практически неизученными.

Другим направлением исследований является изучение армянского фольклора — и здесь картина несколько иная: в XIX в. как в Европе⁸, так и в Армении ученые и церковные деятели (например, этнограф Ерванд Лалаян⁹ и епископ Гарегин Срвандзтян¹⁰) занимались сбором и обработкой народных легенд, сказаний и поговорок. В 1899 г. вышла большая работа Манука Абегиана *Der armenische Volksglaube*¹¹. Она представляет читателю достаточно обширное описание основных традиционных верований восточных армян: представления о судьбе и влиянии светил на судьбу, веру в добрых и злых духов, оборотней и т. д. Также Абегиан упоминает об иранском субстрате некоторых представлений и даже о бытовании некоторых чисто зороастрийских, точнее, маздеистских практик. Поскольку его

⁴ Wingate J. S. The Scroll of Cyprian: An Armenian Family Amulet // *Folklore*. 1930. Vol. 41. № 2. P. 169–187.

⁵ Vardanyan E. Fragments de manuscrits conservés au Musée arménien de France Fondation Nourhan Fringhian: catalogue et édition // *Revue des études arméniennes*. 2012. Vol. 34. P. 289–332.

⁶ Казарян Д. Г. Художественное оформление амулетов в виде свитка (с 15-го века по 1659 год): автореф. дис. ... канд. искусствоведения. Ереван, 2013 (на арм. яз.).

⁷ Balicka-Witakowska E., Phenix R. An Armenian Prayer Scroll in the Collection of the Uppsala University Library // *Reflections on Armenia and the Christian Orient: Studies in Honour of Vrej Nersessian* / C. Esche-Ramshorn, ed. Yerevan, 2017. P. 48–78, pl. 1–7.

⁸ Алишан Г. Древняя вера и языческая религия армян. Венеция, 1895 (на арм. яз.)

⁹ Лалаян Е. Жемчужины армянского фольклора]. Тифлис, 1914–1916 (на арм. яз.). Заметки Лалаяна также публиковались в журнале «Азгагракан хандес» («Этнографический журнал»), который выходил с 1896 по 1916 г.

¹⁰ Первый сборник Срвандзтяна назывался «Из книг и из уст» и содержал, помимо, собрания поговорок также и первое издание армянского национального эпоса «Давид Сасунский», см.: Срвандзтян Г. Из книг и из уст и Давид Сасунский или Дверь Мгера. Стамбул, 1874 (на арм. яз.). С 1874 по 1884 г. Срвандзтян опубликовал еще три сборника песен, поговорок, сказаний и этнографических заметок («Старое и Новое», «Манана», «Со вкусом и ароматом»).

¹¹ Abeghian M. *Der armenische Volksglaube*. Leipzig, 1899; перевод на армянский выполнен в 1975 г. Английский перевод был подготовлен Р. Бедросяном в 2012 г.: Abeghyan M. *Armenian Folk Beliefs* / R. Bedrosian, transl. from Armenian. Long Branch (New Jersey), 2012.

больше интересует народная, чаще всего устная, заговорно-заклинательная традиция, зафиксированная им в ходе полевых исследований, то «книжной» традиции и, главное, ее генезису он внимания почти не уделяет. Несмотря на широкий охват и большое количество материала работа Абеяна все-таки несколько устарела, но ничего сопоставимого с ней по объему и охвату за последнее столетие так и не появилось и на нее по-прежнему активно ссылаются исследователи магических практик и фольклора. В 2006 г. в Ереване вышел сборник статей Саргиса Арутюняна, в котором собраны армянские народные заговоры и молитвы, бытующие в устной традиции, и рассматриваются частные аспекты народных верований и магических практик¹². Выходят и отдельные статьи, посвященные тем или иным аспектам бытования магии в народной среде¹³, из которых особенно интересна глава по армянским амулетам против злых духов в коллективной монографии «Сисиниева легенда»¹⁴, но монографий или обзорных статей по истории книжной магии пока не появлялось. В целом, если сравнить количество исследований и проектов, посвященных месту и роли магии и колдовства в других христианских традициях Востока — прежде всего, коптской¹⁵, но также и византийской¹⁶, эфиопской, арамейской, — которые появились за последние 50 лет, пробел в исследованиях армянской традиции использования подобных текстов кажется особенно заметным.

Одной из причин того, что на армянские магические сборники достаточно долго не обращали внимания исследователи, является их довольно молодой по сравнению с другими армянскими рукописями возраст. В основном они относятся к XVII, XVIII и даже XIX в., хотя известны несколько свитков XVI в., а древнейший свиток Матенадарана датируется 1428 г. (по нему в 2002 г. была защищена магистерская диссертация в Иерусалимском университете¹⁷). В числе других причин можно назвать отсутствие критических изданий этих текстов до публикации Фейди, а также неодобрительное отношение властей к подобным исследованиям в советский период в истории Армении, когда анализировать использование молитв в качестве заговорно-заклинательных текстов можно было

¹² Арутюнян С. Б. Армянские заговоры и народные молитвы. Ереван, 2006 (на арм. яз.). См. также и другие работы Арутюняна, например: Он же. Основные черты древнеармянской мифологии // Պատմամշակութային հանդես = Историко-филологический журнал. 2006. № 3. Р. 57–66.

¹³ Например, о традициях наведения порчи через письменные заклинания, см.: Антонян Ю. Ю. Колдовской талисман в современной армянской народной культуре // Живая старина. 2006. № 4. С. 29–32.

¹⁴ Тадевосян Т. В., Коцинян Ш. К. Армянские амулеты и заговоры против ала и тпхи и Сисиниева легенда // Сисиниева легенда в фольклорных и рукописных традициях Ближнего Востока, Балкан и Восточной Европы / ред. А. Л. Топорков. М., 2017. С. 327–372.

¹⁵ Одним из наиболее впечатляющих примеров подобных проектов является база данных Кургианос Вюрцбургского университета, содержащая данные о различных ритуальных текстах: <https://www.coptic-magic.phil.uni-wuerzburg.de/index.php/manuscripts-search/> (дата обращения: 19.10.2021).

¹⁶ См., например, сборник: *Byzantine Magic* / ed. H. Maguire. Washington, DC, 1995.

¹⁷ Loeff Y. *Four Texts from the Oldest Known Armenian Amulet Scroll: Matenadaran 115 (1428) with Introduction, Translation*: Diss. Jerusalem, 2002.

только в рамках фольклорной парадигмы¹⁸, которая, впрочем, остается доминирующей и сейчас.

К числу причин отсутствия исследований по армянской магической традиции стоит также отнести, по-видимому, крайнюю неопределенность, «расплывчатость» границ между магическими заклинаниями и собственно молитвами (или библейскими цитатами), связанную в свою очередь с бытованием разных форматов магических сборников. Прежде всего, эта проблема нечетких границ относится к рукописным талисманам (магическим свиткам). Она состоит в том, что большинство текстов, входящих в их состав, — это отрывки из евангельских текстов или молитвы, приписываемые наиболее чтимым армянским святым. С этой точки зрения в них нет ничего предосудительного. Однако функции, которые подобные сборники должны были выполнять — не литургические, так как это не молитвословы и не богослужебные книги, но чисто апотропаические, защитные: они должны были защищать от сглаза и злых духов, служить оберегами. Именно поэтому свитки нужно было носить при себе или, если они были маленького размера, то на себе, как ладанки или другие обереги.¹⁹ Более того, к их основному, совершенно невинному с точки зрения Церкви, содержанию в какой-то момент прибавились небольшие вставки и дополнения, о которых будет сказано ниже и которые, собственно, и делают эти сборники магическими. Эта проблема «нечетких границ» между молитвой или библейской цитатой и заклинанием наблюдается и в других христианских традициях²⁰.

Совершенно запретить использование подобных талисманов Армянская Церковь, по-видимому, не могла: ведь если свиток — лишь собрание молитв и священных изображений, в нем не может быть ничего предосудительного. При этом довольно многочисленные и однозначно негативные высказывания армянских авторов от Древности до Позднего Средневековья²¹ о магии и магических практиках свидетельствуют о том, что некие свитки-талисманы и подобные им артефакты имели широкое хождение среди армян и вызывали горячее неодобрение у армянских богословов. При внимательном рассмотрении этой проблемы становится очевидным, что принципиальной точкой расхождения — молитвы или заклинания содержатся в рукописных талисманах — является интерпретация как самих текстов, так и сопровождающих их изображений и знаков.

¹⁸ Показательный пример подобного подхода см.: Одабашян А. А. Народные верования армян (по материалам рукописных талисманов XV–XIX вв.) // Кавказский этнографический сборник / отв. ред. В. К. Гарданов. М., 1976. Вып. 6. С. 107–130.

¹⁹ В Армении до сих пор распространены нательные талисманы (обереги) самых разных видов и размеров, в том числе и небольшие свитки, см. например, описание коллекции Музея истории Армении, в каталоге: Israelyan A. Armenian Amulets of XVIII–XX cc. Yerevan: History Museum of Armenia, 2012.

²⁰ Рогожина А. А. Монах или маг? Проблема колдовства и магии в коптской монашеской среде по материалам археологии и литературных источников // Актуальные вопросы изучения христианского наследия Востока: сб. статей по материалам международной конференции (Сергиев Посад, 22 ноября 2018 г.) / ред. диак. С. Пантелеев. Сергиев Посад, 2020. С. 137–151.

²¹ Обзор взглядов наиболее авторитетных армянских богословов Средневековья, в особенности Григора Татеваци, см. в статье: La Porta S. Sorcerers, Witches, and Weasels: Armenian Definitions of the Magical Arts // *Revue des études arméniennes*. 2001. Т. 28. Р. 171–214.

Существование магических практик в христианской среде отмечается армянскими церковными авторами в глубокой древности, начиная с V в.: так, уже создателю армянской письменности Месропу Маштоцу приписываются два сочинения против колдовства²². Знаменитый канонист начала XII в. Давид Гандзакеци, богослов и историограф второй половины XII в. Вардан Айгекци, великий богослов и педагог XIV в. Григор Татеваци²³ и многие другие авторы посвящают отдельные трактаты или проповеди греху колдовства, порицают тех, кто прибегает к услугам гадателей и колдунов, и предостерегают христиан от участия в делах сатаны. Об этом повышенном внимании к проблемам бытования магических практик среди армянских христиан свидетельствуют и канонические постановления Армянской Церкви: например, канонические постановления Шахапиванского собора 444 г. требовали не только штрафов, но и физического наказания²⁴ для тех, кто обращался к изготовителям талисманов или сам занимался прорицаниями. Упоминаются колдуны и предметы, которые они использовали, также и в средневековых агиографических текстах — так, в Житии Геворга Скевраци, богослова и гимнографа XIII в., встречается описание противоборства святого и некой колдуньи, которая использовала кости и свертки с талисманами для причинения вреда людям²⁵.

Одна из самых известных гомилий Иоанна (Ована, Ованеса) Мандакуни, жившего предположительно в V в.²⁶, целиком посвящена чародеям, колдунам и ворожеям и представляет яркую картину различных магических практик, распространенных среди современников автора. Прежде всего, читателю бросаются в глаза сравнения пользы от колдовства и того, что мы могли бы назвать «официальной медициной». Уже в начале гомилии Иоанн Мандакуни проводит четкое разделение между медицинскими процедурами — прижиганием, хирургическими операциями, кровопусканием и выписыванием лекарств — и магическими действиями, например, произнесением заклинаний, заговариванием предметов

²² La Porta S. Op. cit. P. 171.

²³ Ibid. P. 173ff.

²⁴ «О тех, кто лишь чародействует, но не колдует. Если мужчину или женщину уличат в чародействе, то им следует дать 15 двойных ударов, заклеить, обмазать сажей, вывихнуть кости и отдать в лепрозорий, где они в течение двух лет должны молотить для прокаженных и исполнять там все, что прикажут. Если виновный из азатов и не пойдет в лепрозорий, взыскать с него штраф в размере 500 драм в пользу прокаженных, а еще в течение двух лет он должен каяться в своей церкви и (затем) причащаться и больше не грешить», пер. с древнеарм. Аревшатын С. Шаапиванские каноны — древнейший памятник армянского права // Պատմա-րիչական հանդես = Историко-филологический журнал. 1959. № 2/3 (5/6). С. 343.

²⁵ Армянские жития и мученичества V–XVII вв. / пер. с древнеарм., вступ. ст. и примеч. К. С. Тер-Давтян. Ереван, 1994. С. 163.

²⁶ Ла Порты, следуя предположениям Гаритта (Garitte G. La "Narratio de Rebus Armeniae": Edition Critique et Commentaire. Louvain, 1952. P. 348. (CSCO; T. 132)), предлагает атрибутировать эту гомилию Иоанну Майрагомечи (Майриванци), автору VII в. La Porta S. Op. cit. P. 172. Впрочем, не все исследователи древнеармянской литературы разделяют эту позицию: в 1979 г. Фейди издал свой перевод гомилии 26 и подчеркнул, что считает ее автором именно Мандакуни, см.: La XXVI^e homélie de Jean Mandakouni sur les charmes des sorciers et les magiciens impies // Mélanges offerts à Jean Dauvillier / F. Feydit, trad. Toulouse, 1979. P. 293–296.

или раздачей амулетов²⁷, которые он характеризует как бессмысленные и заслуживающие осмеяния²⁸. Более всего он обличает практику использования амулетов и заговоров, при этом из его обличений очевидно, что в составлении заговоров были замечены и священнослужители («бывает даже, что священник или инок сам составляет [заговоры]»)²⁹.

Однако наибольший интерес вызывает пассаж, в котором Иоанн Мандакуни, собственно, описывает процесс написания заговоров или, точнее, создания письменных амулетов:

Но случается иногда, что и у предстоятеля начинает отделяться плоть от тела или вдруг нагрянет [другая] болезнь, и приводят они в дом чародеев, и мало того, что обращаются к колдунам, но еще и сами учатся ворожить и писать заговоры, которые они навешивают на шею больному. И в эти вздорные письма они вписывают имена, неслыханные в заповедях, и смешивают с ними имя Христово, чтобы написанное сошло за Божье [слово]. И такую дерзость внушил им сатана, что они упоминают святое имя Божье в колдовских заговорах и дерзают вкладывать их в амулеты. Но делается это не во славу Божью, а в поношение³⁰.

Хотя до нас не дошли никакие ранние армянские заговорные тексты или сами амулеты, текст гомилии Иоанна Мандакуни позволяет увидеть типологическую связь между современными ему амулетами и оберегами и теми письменными амулетами, которые дошли до нас начиная с XV в., а именно — характерное смешивание молитв или имени Христова с именами различных демонических или ангельских сил («в талисманах и охранных заговорах ставят имя Божье рядом с демонскими именами»³¹). Такой «колдовской» подход к использованию священных имен и символов не является чем-то уникальным: в магических текстах других культур христианского Востока используется этот же прием, особенно много таких смешений можно увидеть в коптских или греческих папирусах из Египта³².

Армянские рукописные талисманы в виде свитков³³, которые предполагалось носить на теле, в большинстве случаев содержат различные молитвы (Символ веры, «Отче наш» и др.), отрывки из евангельских текстов, молитвы, обращенные к тем или иным святым, что само по себе не должно было бы вызы-

²⁷ Ован Мандакуни, св. Избранные речи / пер. с древнеарм. Л. Степанян. Эчмиадзин, 2008. С. 58.

²⁸ Там же. С. 59.

²⁹ Там же. С. 59–60.

³⁰ Там же. С. 61.

³¹ Там же.

³² Многочисленные примеры подобных смешений в коптских папирусах см. в работе: Meyer M. W., Smith R. *Ancient Christian Magic: Coptic Texts of Ritual Power*. Princeton, New Jersey, 1999.

³³ Относительно формы этих талисманов — в виде туго скрученной полоски бумаги — Казарян высказывает предположение, что эта форма имеет корни в «ранней магической практике, согласно которой свернутые в таком виде записи молитв или проклятий не подвергаются внешнему негативному воздействию и тем самым наделяются большой силой» (Казарян Д. Г. Указ. соч. С. 8). Эфиопская магическая традиция тоже использует форму свитка для амулетов.

вать никаких порицаний³⁴. Балицка-Витаковска считает, что большинство этих текстов следует классифицировать как допустимые с точки зрения Церкви, так как «сверхъестественное» значение они приобретали только при определенных обстоятельствах, и в основном использовались для исцеления³⁵. Следует отметить, что рукописные талисманы зачастую заказывались самими клириками Армянской Церкви, о чем свидетельствуют колофоны или имена владельцев и переписчиков, упоминаемые в текстах³⁶, и этот факт, несомненно, подтверждает наше предположение о том, что свитки, содержащие собрания молитв, не воспринимались как нечто недопустимое или связанное с полноценным колдовством.

Тексты (молитвы, библейские отрывки, выдержки из житий) обычно перемежаются иконографическими изображениями соответствующих им библейских сюжетов или эпизодов из житий святых³⁷. В некоторых случаях отрывки из житий включают в себя заклинание против того или иного демона: например, в текстах амулетов для защиты рожениц, где часто призывается мученик Сисиний, в беседе с мучеником демон выдает заклинание, которое нужно переписать и хранить в доме в качестве оберега. Что особенно интересно, демон сначала приносит клятву на христианских святынях, а затем выдает свою тайну:

Клянусь дланью Господней,
 Что распростерлась на кресте
 Всевышнего Бога Иисуса Христа,
 Его Отцом и Духом Святым,
 И камнем, сброшенным ангелом,
 И Страшным судом,
 И солнечной и лунной далью,
 И высью небесной,
 И глубию морской, что не обману.
 И там, где будет это письменное заклятие,
 Не войду в ту женщину,
 И в тот дом не войду (далее демон перечисляет имена, которые нужно записать. — *Прим. авт.*)³⁸.

Однако во многих свитках вместо подобных заклинаний, содержащих откровенно магический материал (тайные имена демонов или подобные им формулы, «связывающие» врага), приводятся молитвы тем или иным святым,

³⁴ Вспомним распространенные в русской православной традиции 1990–2000-х гг. нательные пояски с текстом 90-го псалма, которые, по-видимому, тоже рассматривались как некие защитные талисманы, однако продавались и до сих пор продаются в церковных и монастырских лавках.

³⁵ Balicka-Witakowska E., Phenix R. *Op. cit.* P. 51.

³⁶ Пример колофона с упоминанием переписчика-священнослужителя см.: Одабашян А. А. Указ. соч. С. 111; также упоминается переписчик сборника заклинаний *тэр* (т. е. священник) Мартирос, см.: Юзбашян К. Н. Армянские рукописи в петербургских собраниях: каталог // Православный Палестинский сборник. СПб., 2005. Вып. 41 (104). С. 111.

³⁷ Пример магического свитка, изданного Уингейт, показывает смешение евангельского текста с магическими знаками, см.: Wingate J. S. *Op. cit.* P. 175.

³⁸ Тадевосян Т. В., Коцинян Ш. Х. Указ. соч. С. 338.

особенно мученикам, прежде всего, вмч. Георгию или мч. Антиоху, в которые вставляется «напоминание» Богу об обещанной Им защите и благополучии для призывающих имя этого святого³⁹. Такие тексты выглядят вполне благочестиво и не содержат в себе ничего неподобающего для христиан, что, по-видимому, способствовало популярности и устойчивости данного типа текстов в рассматриваемых нами сборниках.

Что же касается сопутствующих изображений, то, по-видимому, с течением времени сами эти изображения стали приобретать апотропаическое значение и, как следствие, начали по-новому интерпретироваться внутри армянской культуры — так, например, изображение приношения Исаака в жертву, которое сопровождается специальной «решетчатой» надписью (см. ил. 1; ркп. Арм 2 из собрания РГБ), стало восприниматься как оберег от злых сил.

В виде диагональной «решетки» записывается текст из Исх 22, содержащий описание жертвы Авраама. К этому библейскому отрывку часто добавляются разнообразные молитвы Кресту⁴⁰, которые записываются в противоположном направлении. Некоторые из этих молитв представляют Крест как некую одушевленную силу, предстательством и ходатайством (sic) которой Бог должен оградить носителя амулета⁴¹, а некоторые молитвы похожи на заговоры с характерными для них подробными перечислениями бед и напастей, от которых Крест должен защитить человека⁴². Некоторые молитвы содержат цепочки обращений к отдельным святыням Армянской Церкви — Кресту Варагского монастыря или Кресту острова Ахтамар и другим⁴³.

Изображения и надписи в виде решеток в магических свитках не являются чем-то уникальным, диагональные надписи встречаются в арамейских заговорных текстах⁴⁴, кроме того, решетки, хотя и несколько другой формы, повсеместно



Ил. 1. Ркп. Арм 6 из собрания РГБ (свиток)

³⁹ Balicka-Witakowska E., Phenix R. Op. cit. P. 58; Feydit F. Op. cit. P. 206–207.

⁴⁰ Основные типы молитв из свитков, обращенных ко Кресту, приводит в своей работе Фейди: Ibid. P. 130–150.

⁴¹ Ibid. P. 146–147.

⁴² Ibid.

⁴³ Ibid. P. 132–145.

⁴⁴ Balicka-Witakowska E., Phenix R. Op. cit. P. 58–59.

встречаются в эфиопских магических свитках. Однако в армянской традиции это форма записи текста очень устойчива и встречается почти регулярно рядом с изображением жертвы Авраама. Исследователи XX в., предпочитавшие фольклорную парадигму, интерпретировали решетчатые надписи как «стремление создать путаницу, так как существовало убеждение, что это затруднит расторжение заговора и придаст ему большую силу»⁴⁵, тогда как современные исследователи, например, Казарян, считают эту форму нанесения текста имитацией формы Креста. В некоторых свитках помимо решетчатых надписей появляются и другие элементы, которые уже можно более уверенно поместить в категорию «магических»: круги, треугольники, другие геометрические фигуры, обрамляющие текст, иногда встречаются изображения демонов⁴⁶. Впрочем, такие изображения больше характерны для магических сборников первого типа, к которым мы обратимся ниже. Развивая мысль Е. Балицкой-Витаковской о различных степенях «магичности» тех или иных текстов в зависимости от сопровождающих их изображений⁴⁷, мы можем сказать, что в эту группу попадают такие тексты и изображения, которым их создатели сознательно придают магический потенциал — добавляют к молитвам заклинания и магические знаки и предназначают выполнять роль оберега.

Итак, если подвести итог этому краткому обзору магических сборников второго типа, т. е. рукописных талисманов в форме свитков, можно сделать вывод, что их нельзя однозначно квалифицировать как недопустимые для христиан магические предметы, так как среди свитков большую часть составляют невинные собрания молитв и изображений, в которых нет ничего предосудительного и откровенно магического. Возможно, это было одной из причин, по которым Армянская Церковь не выступала против них в период их особенного распространения. Впрочем, для более ясного понимания этого вопроса нужно провести отдельное исследование по сохранившимся свиткам на предмет количества используемых чисто колдовских элементов вроде изображений демонов.

Если же сравнивать рукописные талисманы в виде свитков с кодексами, т. е. сборниками первого типа, *axtarq* и *Kiprianos*, то мы увидим значительные отличия как в подборе текстов, так и в сопровождающих изображениях. Происхождение и устойчивое наличие этого типа рукописных книг в армянской христианской среде вызывает еще больше вопросов, потому что их довольно легко квалифицировать как магические. Особенно это касается сборников типа *Kiprianos*, называемых так по имени св. Киприана, который издревле воспринимался как защитник против вредоносной магии, так как сам был практикующим магом до своего обращения в христианство⁴⁸. Они представляют собой подборки молитв, к которым иногда добавляются заклинания, отрывки из медицинских текстов или Библии. Эти тексты могут перемежаться астрологическими таблицами или, реже, изображениями демонов, иногда вместе с поражающими этих демонов

⁴⁵ Одабашян А. А. Указ. соч. С. 109.

⁴⁶ Там же. С. 111–112.

⁴⁷ Balicka-Witakowska E., Phenix R. Op. cit. P. 51.

⁴⁸ Артюхова Т. А., Королёв А. А. Киприан и Иустина // Православная энциклопедия. М., 2013. Т. 33. С. 716–728.

святыми. Их содержание гораздо более вариативно, чем у свитков *hmayil*, и происхождение текстов, входящих в их состав, может быть самым разным. Иногда они переписывались в формате свитков, а не кодексов⁴⁹. Армянская Церковь позволяет издание сборников *Kiprianos*, которые в таком случае выступают в качестве требников, содержащих молитвы на различные потребности. Эти книги, конечно, не включают в себя никаких астрологических или заговорно-заклинательных текстов, при этом молитвы и библейские отрывки в них почти всегда совпадают с теми, которые встречаются в рукописных вариантах *Kiprianos*. Отдельных исследований сборников этого типа пока не появлялось, хотя их описания встречаются и в различных каталогах рукописей и в исследованиях по истории армянской книжности⁵⁰.

Сборники *axtarq* тяготеют больше к астрологии, и их происхождение связывают с астрологической литературой⁵¹. Их содержание тоже крайне вариативно, хотя большую часть обычно составляют астрологические трактаты, объяснения знаков зодиака, таблицы благоприятных или неблагоприятных для различных действий дней и подобные тексты. Так, например, сборник из коллекции Российской национальной библиотеки (Арм. нов. сер. № 9) имеет следующее оглавление (приводится с сокращениями по каталогу Юзбашяна⁵²):

- I. С. 01. Оглавление книг Ветхого и Нового Заветов.
- II. С. 1–74. Знаки зодиака и объяснение их влияния на судьбы человечества.
- III. С. 54–70. Без заглавия, в др. рукописях: Չիճալարիւմ. Жребий.
- IV. С. 71–72. Без заглавия, в др. рукописях: Определение свойств драгоценных камней.
- V. С. 73. Таблица с объяснением изображенных знаков,
- VI. С. 74–86. Календарь астрономический.
- VII. С. 86–98. Календарь астрологический с заметками и предсказаниями на дни недели. На с. 86 ключ к пользованию календарем.
- VIII. С. 99–130. Трактат о стихийных явлениях, болезнях и пр. — в зависимости от расположения небесных светил.
- IX. С. 132–153. Агафон. Видение.
- X. С. 154–161. Мовсэс Ерзнкаци. Всеобщее послание.
- XI. С. 162–170. «Небесное послание».
- XII. С. 172–174. Видение апостола Павла.
- XIII. С. 194–201. Вардапет Йоханнэс Козерн. О разрушении мира.
- XIV. С. 202–209. Вопрошания св. Григория.
- XV. С. 210–250. Выписки из Евангелий, молитвы и пр. (поздние записи)⁵³.

Подобный «перевес» астрологического материала над другими типами текстов виден и в оглавлениях других сборников: например, магический сборник из

⁴⁹ Например, описанный Уингейт свиток имеет заголовок *Kiprianos*, см.: Wingate J. S. *Op. cit.* P. 169.

⁵⁰ Анасян А. Армянская библиология V–XVIII вв. Ереван, 1959. Т. 1 (на арм. яз.).

⁵¹ Одабашян А. А. Указ. соч. С. 108.

⁵² Юзбашян К. Н. Указ. соч.

⁵³ Юзбашян К. Н. Указ. соч. С. 28–30.

коллекции РГБ⁵⁴ также более чем наполовину состоит из материалов, имеющих отношение к астрологическим прогнозам.

1. Лл. 1а-. Магические формулы против злых духов (перевод с арабского).
2. Лл. 19а-. О двенадцати знаках зодиака, о двенадцати народах и частях человеческого тела.
3. Лл. 20а-. О двенадцати знаках зодиака и о семи планетах (богословский труд Аракела Сюнеци в стихах).
4. Лл. 32а-. Астрологическое пособие (на разговорном среднеармянском языке).
5. Лл. 60а-. Руководство-расписание (определение благоприятных и неблагоприятных часов, дней в неделе).
6. Лл. 72а-. Астрологическая статья на турецком языке, написанная армянским письмом.
7. Лл. 98б—238б. Разные магические формулы, рецепты и средства против многочисленных болезней и заговоров.

Стоит также особо отметить большое количество арабского и турецкого материала в данном сборнике — некоторые тексты являются переводами с арабского, среди маргиналий встречаются надписи на арабском языке. Если влияние турецкой (османской) традиции можно объяснить тесным соприкосновением армян с турками в Османской империи, то вопрос о влиянии арабской магической традиции остается открытым.

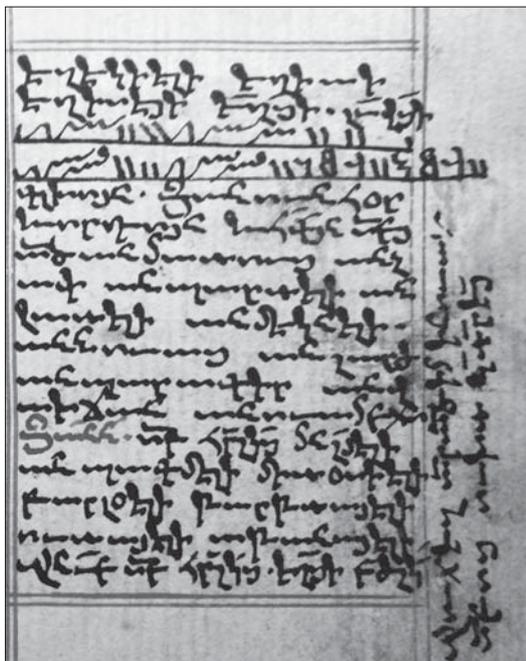
Возможно, такое увлечение астрологией можно объяснить тем, что армянская культура после появления письменности довольно долго находилась под влиянием византийской и сохранила для нас множество греческих текстов — как христианских, так и более ранних, имеющих отношение к греко-римской культуре. В число этих текстов входили в том числе и астрологические трактаты — об этом свидетельствует, например, существование армянской версии одной из частей *Исагогики* позднеантичного астролога Павла Александрийского, а именно «О двенадцати знаках Зодиака», причем перевод этого фрагмента приписывают Анании Ширакаци, ученому-энциклопедисту VII в. С какой именно целью Анания Ширакаци переводил этот трактат, остается не совсем ясным — вполне возможно, что им двигал чисто научный интерес и что отношение к астрологии как отрасли научного знания отличалось от отношения к магии. Однако граница между гаданием по дням и наблюдением за звездами по-прежнему кажется очень ясной⁵⁵. Очевидно, что гадание по дням и другие астрологические гадания не вызывали одобрения у представителей Армянской Церкви: так, Иоанн Мандакунни в гомилии против чародеев обращается к своей пастве с упреком: «Зачем ты впадаешь в днегадание и суеверие? Чем это пагубны субботы или среда?»

⁵⁴ Подробное описание этого рукописного сборника см. в готовящемся к публикации каталоге: Аракелян М. Каталог армянских рукописей в московских собраниях. Автор выражает глубокую признательность Микаэлу Аракеляну за предоставленный материал.

⁵⁵ Об отношении армянских богословов к астрологии и прорицаниям см. Thomson R.W. “Let Now the Astrologers Stand up”: The Armenian Christian Reaction to Astrology and Divination // *Dumbarton Oaks Papers*. 1992. Vol. 46: *Homo Byzantinus: Papers in Honor of Alexander Kazhdan*. P. 305–312.

Те, кто так считают, христиане только по имени»⁵⁶. Однако практика гадания по дням и интерес к астрологии в целом несколько не угасли в армянской традиции, если судить по количеству дошедших до нас рукописей, поэтому проблема интерпретации этих сборников в контексте армянской христианской традиции остается неразрешенной. Впрочем, генезис и содержание этого типа сборников *ախտարգ*, в отличие от магических свитков, все еще ждут своего исследователя⁵⁷. Наиболее важным представляется вопрос о времени появления *axtarq* в армянской рукописной традиции, ответ на который помог бы определить место этого типа сборников в ближневосточной магической традиции в целом.

Что же касается изображений в сборниках этого типа, то главным отличием от свитков является частое наличие в *axtarq* и *Kiprianos* изображений различных демонов и всевозможных колдовских знаков, так называемых *characteres* (см. ил. 2 и 3 ниже)⁵⁸, что очевидным образом выводит эти сборники из разряда допустимых для христиан. Колдовские знаки встречаются в письменных амулетах самых разных магических традиций, начиная с египетских демолических и греческих папирусов I в. Они получают особенное распространение в средневековых рукописях, как на Востоке, так и на Западе, пишутся на амулетах, геммах, перстнях, заклинительных чашах и других предметах, используемых для колдовства или, наоборот, для защиты от него. Эти знаки либо напоминают искаженные буквы каких-то неизвестных алфавитов, либо представляют собой комбинации кружков, соединенных линиями, или геометрические фигуры в сочетании с кружками. Зачастую эти знаки смешивались с христианскими символами, например, с *хризмой* (первыми буквами имени Христос) или с греческими буквами альфа и омега⁵⁹. Интерпретация значения *characteres* различна в зависимости от подхода и специализации исследователей — кто-то воспринимает



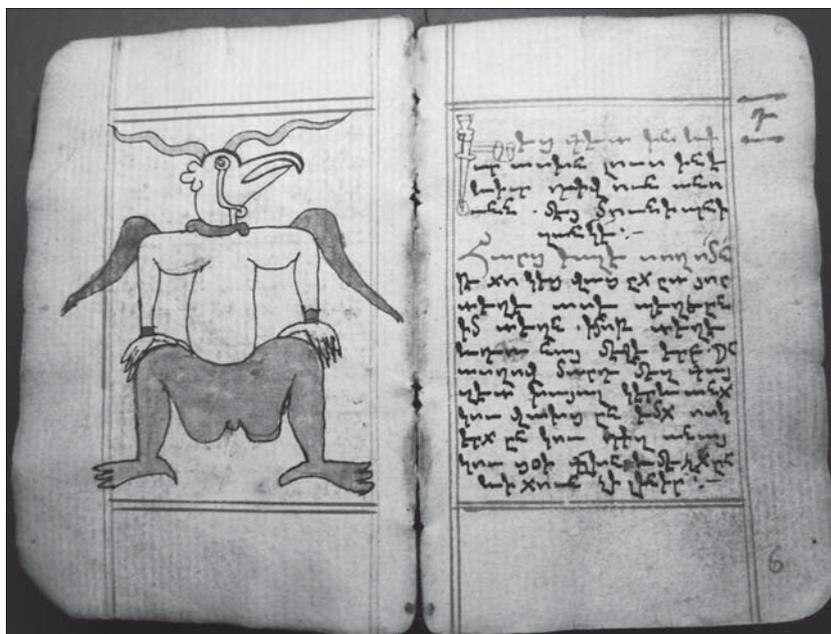
Ил. 2. Ркп. РГБ НИОР, Ф. 180/1 № 1, л. 10.
Примеры колдовских знаков можно увидеть
в верхних строках текста, особенно
в четвертой строке сверху

⁵⁶ Ован Мандакуни, св. Указ. соч. С. 67.

⁵⁷ Одабашян отмечала отсутствие исследований по литературе *ахтаракан* еще в 1976 г., с тех пор новых исследований так и не появилось..См.: Одабашян А. А. Указ. соч. С. 114.

⁵⁸ Изображения некоторых колдовских знаков см.: Одабашян А. А. Указ. соч. С. 110.

⁵⁹ Skemer D. C. *Binding Words: Textual Amulets in the Middle Ages*. University Park, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2006. P. 31.



Ил. 3. Ркп. РГБ НИОР, Ф. 180/1 № 1, л. 56.⁶⁰

их как псевдо-ширифт, шарлатанство, используемое для создания мистической атмосферы⁶¹, другие исследователи считают их астрологическими символами или математическими знаками, если они вписаны в квадрат⁶², Фейди называет их каббалистическими знаками⁶³.

Что касается *characteres* в армянской магической традиции, то Одабашян высказывает предположение, что некоторые из этих знаков могут быть знаками тайнописи, а некоторые носят «иероглифический характер» и могут пролить свет на знаки так называемой домаштоцевской письменности⁶⁴. Современные исследования по другим магическим традициям показывают наличие похожих графических элементов (например, кружков, прибавляемых к буквам) и в них — особенно в коптских магических папирусах⁶⁵. Тем не менее, поскольку тайнопись большинства *axtarq* все еще не расшифрована и ждет своего исследователя, нельзя и отвергать предположение А. А. Одабашян как заведомо неверное. Фейди также описывает в своей работе один талисман в форме свитка, содержа-

⁶⁰ Ркп. РГБ НИОР. Ф. 180/1 № 1. Л. 56. Фото из личного архива автора. В готовящемся к публикации каталоге Аракелян идентифицирует его как орноморфного демона Мэймуна (Մէյմուն).

⁶¹ Waller D. J. Curious Characters, Invented Scripts, and... Charlatans?: “Pseudo-Scripts” in the Mesopotamian Magic Bowls // *Journal of Near Eastern Studies*. 2019. Vol. 78. P. 119–139.

⁶² Гуревич Е. А. Тайна древнего талисмана. М., 1969.

⁶³ Feudit F. Op. cit. P. 352.

⁶⁴ Одабашян А. А. Указ. соч. С. 111.

⁶⁵ Многочисленные примеры подобных колдовских знаков см.: *A Coptic Handbook of Ritual Power* / M. Choat, I. Gardner, eds. Turnhout, 2013.

ший подобные знаки, но он находит для них соответствия в арабской астрологической традиции⁶⁶. Во многих собраниях армянских рукописей встречаются сборники, содержащие упражнения в тайнописи и таблицы различных знаков⁶⁷, но обзорных исследований, посвященных этим знакам в армянской традиции, пока не существует.

Изображения демонов в сборниках *axtarq* тоже имеют значительные отличия от изображений в свитках: демоны изображаются отдельно, не как часть изображения святого и не в виде побежденных и связанных тем или иным святым. В свитках же в большинстве случаев демоны изображаются уже побежденными, поверженными, «связанными» молитвой святых⁶⁸. Возможно, изображения веселых и непобежденных демонов в кодексах (в сборниках *axtarq* или *Kiprianos*) сформировались под влиянием арабской или турецкой традиций, но этот вопрос требует отдельного изучения. В любом случае, судя по количеству арабского и турецкого материала в этих сборниках⁶⁹, рассмотрение *axtarq* — причем не только их содержания, но и знаков вместе с изображениями — в контексте ближневосточной, особенно арабской и арамейской, магических традиций, могло бы дать ответы на некоторые вопросы относительно генезиса этих сборников и их наполнения.

В этой статье была предпринята попытка описать основные вопросы, связанные с бытованием магических сборников в армянской христианской традиции и интерпретацией их содержания и оформления в самой этой традиции и вне ее, в научной среде. Подведем некоторые предварительные итоги этого обзора. Прежде всего, остается открытым вопрос, как резкое отвержение магии и магических практик в канонах Армянской Церкви и писаниях армянских богословов могло сочетаться с массовым производством талисманов и магических сборников от глубокой древности вплоть до наших дней. При ответе на него нужно, по-видимому, учитывать несколько факторов. Во-первых, два различных формата — свиток и кодекс — имели различное содержание и оформление, причем свиток, судя по всему, рассматривался как более допустимый, если он не содержал никаких откровенно нехристианских изображений. Интересно, что ученые, занимающиеся исследованиями свитков, практически всегда называют их именно «магическими», «талисманами», «амулетами», т. е. интерпретируют этот тип сборников как магический, хотя Армянская Церковь, по-видимому, смотрела на них более либерально. Во-вторых, нужно принимать во внимание временной разрыв между риторикой и канонами раннесредневековой эпохи и началом массового производства талисманов, особенно свитков, в XVI—XVII вв. Время начала переписывания сборников типа *Kiprianos* и *axtarq* нам пока неизвестно, вопрос о том, как складывалось содержание этих сборников, тоже оста-

⁶⁶ Feydit F. Op. cit. P. 371.

⁶⁷ Например, в каталоге армянских рукописей из собраний Санкт-Петербурга Юзбашьяна упоминаются около десяти подобных сборников (№ 142, 173, 219, 220, 226, 227, 236, 237 и др.).

⁶⁸ Примеры подобных изображений приводит Фейди в приложении к своей монографии, см.: Feydit F. Op. cit. Illustrations. P. 388 ff.

⁶⁹ Например, магический сборник в коллекции РГБ содержит переводы заклинаний с арабского (лл. 1а — 18б) и астрологическую статью на турецком языке, записанную армянским письмом (лл. 72а — 98а).

ется открытым. Можно осторожно предположить, что на появление и формирование? этого типа сборников оказали сильное влияние исламская магическая традиция, особенно в период арабского владычества на Кавказе, а также традиции Османской империи. К важным факторам, несомненно, относится и несоответствие повседневной ритуальности и народного благочестия, включавшего в том числе использование заговоров, с официальной риторикой церковных властей, каковое несоответствие наблюдалось (и продолжает наблюдаться, добавим мы) и в других христианских странах.

Список литературы

- Анасян А. Армянская библиология V–XVIII вв. Ереван, 1959. Т. 1 (на арм. яз.).
- Антонян Ю. Ю. Колдовской талисман в современной армянской народной культуре // Живая старина. 2006. № 4. С. 29–32.
- Аревшатян С. Шаапиванские каноны — древнейший памятник армянского права // Պիտիւն-բնիւնիքի ամսագիր = Историко-филологический журнал. 1959. № 2/3 (5/6). С. 334–348.
- Армянские жития и мученичества V–XVII вв. / пер. с древнеарм., вступ. ст. и примеч. К. С. Тер-Давтян. Ереван, 1994.
- Артюхова Т. А., Королёв А. А. Киприан и Иустина // Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2013. Т. 33. С. 716–728.
- Арутюнян С. Б. Армянские заговоры и народные молитвы. Ереван, 2006 (на арм. яз.).
- Арутюнян С. Б. Основные черты древнеармянской мифологии // Պիտիւն-բնիւնիքի ամսագիր = Историко-филологический журнал. 2006. № 3. С. 57–66.
- Гуревич Е. А. Тайна древнего талисмана. М., 1969.
- Казарян Д. Г. Художественное оформление амулетов в виде свитка (с 15-го века по 1659 год): автореф. дис. ... канд. искусствоведения. Ереван, 2013 (на арм. яз.).
- Овакян А. А. Народные верования армян (по материалам рукописных талисманов XV–XIX вв.) // Кавказский этнографический сборник / отв. ред. В. К. Гарданов. М., 1976. Вып. 6. С. 107–130.
- Тадевосян Т. В., Коцинян Ш. К. Армянские амулеты и заговоры против ала и тпхи и Сисиниева легенда // Сисиниева легенда в фольклорных и рукописных традициях Ближнего Востока, Балкан и Восточной Европы / ред. А. Л. Топорков. М., 2017. С. 327–372.
- Юзбашян К. Н. Армянские рукописи в петербургских собраниях: каталог // Православный Палестинский сборник. СПб., 2005. Вып. 41 (104).
- A Coptic Handbook of Ritual Power / M. Choat, I. Gardner, eds. Turnhout: Brepols, 2013.
- Abeghyan M. Armenian Folk Beliefs / R. Bedrosian, transl. from Armenian. Long Branch, New Jersey, 2012.
- Balicka-Witakowska E., Phenix R. An Armenian Prayer Scroll in the Collection of the Uppsala University Library // Reflections on Armenia and the Christian Orient: Studies in Honour of Vrej Nersessian / C. Esche-Ramshorn, ed. Yerevan, 2017. P. 48–78, pl. 1–7.
- Byzantine Magic / H. Maguire, ed. Washington, DC, 1995.
- Feydit F. Amulettes de l'Arménie chrétienne. Venise: Académie arménienne Saint-Lazare, 1986.
- Israelyan A. Armenian Amulets of XVIII–XX cc. Yerevan: History Museum of Armenia, 2012.
- La Porta S. Sorcerers, Witches, and Weasels: Armenian Definitions of the Magical Arts // Revue des études arméniennes. 2001. Т. 28. P. 171–214.
- Meyer M. W., Smith R. Ancient Christian Magic: Coptic Texts of Ritual Power. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1999.

A. A. Рогожина. Заклинание или молитва? Магические сборники в армянской христианской традиции...

- Skemer D. C. *Binding Words: Textual Amulets in the Middle Ages*. University Park, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2006.
- Thomson R.W. "Let Now the Astrologers Stand up": The Armenian Christian Reaction to Astrology and Divination // *Dumbarton Oaks Papers*. 1992. Vol. 46: *Homo Byzantinus: Papers in Honor of Alexander Kazhdan*. P. 305–312.
- Vardanyan E. Fragments de manuscrits conservés au Musée arménien de France Fondation Nourhan Fringhian: catalogue et édition // *Revue des études arméniennes*. 2012. Vol. 34. P. 289–332.
- Waller D. J. Curious Characters, Invented Scripts, and... Charlatans?: "Pseudo-Scripts" in the Mesopotamian Magic Bowls // *Journal of Near Eastern Studies*. 2019. Vol. 78. P. 119–139.
- Wingate J. S. The Scroll of Cyprian: An Armenian Family Amulet // *Folklore*. 1930. Vol. 41. № 2. P. 169–187.

Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo
gumanitarnogo universiteta.
Seriiia III: Filologiya.
2021. Vol. 69. P. 87–105
DOI:

Anna Rogozhina,
National Research University
"Higher School of Economics",
21/4 Staraiia Basmannaia, Moscow
119017, Russian Federation
arogozhina@hse.ru
ORCID: 0000-0003-4311-5257

SPELL OR PRAYER? MAGICAL MISCELLANIES IN THE ARMENIAN CHRISTIAN TRADITION: PROBLEMS OF CONTENTS AND INTERPRETATION

A. ROGOZHINA

Abstract: This paper discusses the main types of magical miscellanies in the Armenian manuscript culture, their contents, evolution, and interpretation in the Armenian Christian tradition and in the scholarship of the 20th–21st centuries. Despite the canonical and theological 'war against magic' witnessed in various medieval sources from the fifth century onwards, the extermination of magical practices amongst Armenian Christians did not really take place as is witnessed by a very large number of manuscripts that might be called 'written amulets' or 'magical miscellanies', two highly popular and resilient types of text compilations. Hand-written amulets, *hmayils*, in the form of highly decorated and illuminated scrolls, designed for private use and travel, came into use in the fifteenth century. They contained prayers, Gospel readings, images of saints and depictions of Bible stories, and sometimes, also magical formulas and signs to ward off evil eye and demons. The other type of miscellanies, *axtarq* or *Kiprianos*, usually in the form of a codex, contained astrological treatises and tables, mixed with excerpts from the Gospels, prayers, spells, and images of demons. Judging by the contents and accompanying images in both types one might suggest that Armenian Church turned (a more or less) blind eye on the scrolls production due to their relative acceptability for a Christian, while the second type was seen as continuation of an ancient astrological tradition connected with the Greco-Roman inheritance in the Armenian culture.

Keywords: magic, Armenia, handwritten amulets, *axtarq*, *Kiprianos*, magical miscellany, рукописи, astrology, *characteres*, Hovhannes Mandakuni.

References

- Abeghyan Manuk (2012) *Armenian Folk Beliefs*, transl. from Armenian R. Bedrosian. Long Branch, New Jersey.
- Anasian A. (1959) *Armenian bibliography of V–XVIII cc.* Yerevan, vol. 1 (in Armenian).
- Antonian Iulia (2006) “Koldovskoi talisman v sovremennoi armianskoi narodnoi kul'ture” [“Magical talisman in contemporary Armenian culture”]. *Zhivaia starina*, 2006, vol. 4, pp. 29–32 (in Russian).
- Arevshatian Suren (1959) “Shaapivanskii kanony — drevneishii pamiatnik armianskogo prava” [“Canons of the Shahapiwan Synod as the earliest witness of the Armenian law”]. *Patma-banasirakan handes*, 1959, no. 2/3 (5/6), pp. 334–348 (in Russian).
- Artiukhova T. A., Korolev A. A. (2013) “Kiprian i Iustina” [“Cyprian and Justina”], in *Pravoslavnaia entsiklopediia* [The Orthodox Encyclopedia], Moscow, t. 33, pp. 716–728 (in Russian).
- Arutiunian S. B. (2006) “Osnovnye cherty drevnearmianskoi mifologii” [“Main features of the ancient Armenian mythology”]. *Patma-banasirakan handes*, 2006, no. 3, pp. 57–66 (in Russian).
- Balicka-Witakowska Ewa, Phenix Robert (2017) “An Armenian Prayer Scroll in the Collection of the Uppsala University Library”, in C. Esche-Ramshorn (ed.) *Reflections on Armenia and the Christian Orient: Studies in Honour of Vrej Nersessian*. Yerevan, pp. 48–78, pl. 1–7.
- Choat M., Gardner I. (eds.) (2013) *A Coptic Handbook of Ritual Power*. Turnhout: Brepols.
- Feydit Frederic (1986) *Amulettes de l'Arménie chrétienne*. Venise: Académie arménienne Saint-Lazare.
- Ghazaryan Davit (2013) *Artistic decoration of the scroll shaped amulets from the 15th century to 1659: Summary of the PhD thesis in Armenian, Russian and English*. Yerevan (in Armenian).
- Gurevich E. A. (1969) *Taina drevnego talismana* [The secret of an ancient talisman]. Moscow (in Russian).
- Harutyunyan S. B. (2006) *Armenian incantations and folk prayers*. Yerevan (in Armenian).
- Israelyan Astghik (2012) *Armenian Amulets of XVIII–XX cc.* Yerevan: History Museum of Armenia.
- Iuzbashian K. N. (2005) “Armianskie rukopisi v peterburgskikh sobraniakh: katalog” [“Armenian manuscripts in Saint-Petersburg collections: catalogue”], in *Pravoslavnyi Palestinskii sbornik* [The Orthodox Palestinian Collection], Saint-Petersburg, vol. 41 (104) (in Russian).
- La Porta Sergio (2002) “Sorcerers, Witches, and Weasels: Armenian Definitions of the Magical Arts”. *Revue des études arméniennes*, 2001, vol. 28, pp. 171–214.
- Maguire H. (ed.) (1995) *Byzantine Magic*. Washington (DC).
- Meyer M. W., Smith R. (1999) *Ancient Christian Magic: Coptic Texts of Ritual Power*. Princeton (New Jersey): Princeton University Press.
- Odabashian A. A. (1976) “Narodnye verovaniia armian (po materialam rukopisnykh talismanov XV–XIX vv.)” [“Armenian folk beliefs (based on handwritten amulets from XV–XIX cc.)”], in V. K. Gardanov (ed.) *Kavkazskii etnograficheskii sbornik* [The Caucasian Ethnographic Collection], Moscow, vol. 6, pp. 107–130 (in Russian).
- Skemer D. C. (2006) *Binding Words: Textual Amulets in the Middle Ages*. University Park (Pennsylvania): Pennsylvania State University Press.
- Stepanian L. (transl.) (2008) *S. Ovan Mandakuni. Izbrannye rechi* [St. Hovhannes Mandakuni. Selected homilies]. Etchmiadzin (in Russian).
- Tadevosian T. V., Kotsinian Sk. K. (2017) “Armianskie amulety i zagovory protiv ala i tpkhi i Sisnieva legenda” [“Armenian amulets and spells against *agha* and *tpgha* and the legend

A. A. Рогожина. Заклинание или молитва? Магические сборники в армянской христианской традиции...

- of St. Sisinnius”], in A. L. Toporkov (ed.) *Sisnieva legenda v fol'klornykh i rukopisnykh traditsiiakh Blizhnego Vostoka, Balkan i Vostochnoi Evropy* [St Sisinnius' Legend in Folklore and Handwritten Traditions of the Near East, Balkans and Eastern Europe]. Moscow, pp. 327–372 (in Russian).
- Ter-Davtian K. S. (transl., ed.) (1994) *Armianskie zhitiia i muchenichestva V–XVII vv.* [Armenian Lives and Martyrdoms of V–XVII cc.]. Yerevan (in Russian).
- Thomson R.W. (1992) “‘Let Now the Astrologers Stand up’: The Armenian Christian Reaction to Astrology and Divination”. *Dumbarton Oaks Papers*, 1992, vol. 46: Homo Byzantinus: Papers in Honor of Alexander Kazhdan, pp. 305–312.
- Vardanyan Edda (2012) “Fragments de manuscrits conservés au Musée arménien de France Fondation Nourhan Fringhian: catalogue et édition”. *Revue des études arméniennes*, 2012, vol. 34, pp. 289–332.
- Waller D. J. (2019) “Curious Characters, Invented Scripts, and . . . Charlatans? “Pseudo-Scripts” in the Mesopotamian Magic Bowls”. *Journal of Near Eastern Studies*, 2019, vol. 78, pp. 119–139. doi : 10.1086/702309
- Wingate J. S. (1930) “The Scroll of Cyprian: An Armenian Family Amulet”. *Folklore*, 1930, vol. 41, no. 2, pp. 169–187.

ОБРАЗ ХАЛИФА АЛЬ-МАМУНА И ЕГО ТРАНСФОРМАЦИИ В ПАМЯТНИКАХ СРЕДНЕВЕКОВОЙ АРАБО-ХРИСТИАНСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ*

А. Р. САЛИМОВСКАЯ

Аннотация: В данной статье анализируется образ знаменитого аббасидского халифа аль-Мамуна (813–833) и его трансформации в памятниках арабо-христианской агиографической литературы и апологетики. В описании «Чуда Богородицы в Атрибе» видно, как образ халифа мог модифицироваться даже в рамках одного произведения от относительно достоверного изображения к постепенному восприятию правителя как собирательного образа. А в арабской версии «Жития Феодора Эдесского» халиф идеализирован настолько, что принимает крещение. В описании диспута православного Харранского епископа Феодора Абу Курры (ок. 750 — ок. 830) с мусульманскими мыслителями, состоявшегося при дворе халифа аль-Мамуна, который мы рассматриваем как пример апологетической литературы, правитель представлен более реалистично. Внимательное прочтение уникальной молитвы за мусульманского правителя, приписываемой Абу Курре, показывает, что при всей риторической направленности этого памятника, в нем нашли отражение некоторые черты исторического образа халифа аль-Мамуна. Рассматриваемые тексты представляют интерес как свидетельства популярности, которой пользовался этот халиф у арабо-христианских авторов, пытавшихся создать его позитивный образ в произведениях разных жанров. Создание такого образа могло принимать разные формы — от мягких в апологетической литературе до более радикальных в агиографической.

Ключевые слова: халиф аль-Мамун, арабо-христианская литература, агиография, апологетика, Феодор Абу Курра, придворный диспут, Чудо Богородицы в Атрибе, Житие Феодора Эдесского.

Аббасидский халиф аль-Мамун, правивший в 813–833 гг., является значимой фигурой в арабской истории. Вместе с тем он неоднократно выступает в качестве персонажа средневековой арабо-христианской литературы. В связи с этим возникают вопросы, почему этот мусульманский правитель пользовался популярностью в текстах христиан и каким они его изображали?

© Салимовская А. Р., 2021.

Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология. 2021. Вып. 69. С. 106–115.

*Выражаю глубокую благодарность моему научному руководителю С. А. Меликян за ценные рекомендации и содействие в подготовке настоящей публикации.

Прежде всего, следует сказать несколько слов об исторической фигуре халифа аль-Мамуна¹. После смерти халифа Харуна ар-Рашида в 809 г. между его сыновьями аль-Мамун и аль-Амин, назначенным наследником, разгорелся конфликт, вызванный добавлением имени сына аль-Амина в список наследников халифата за счет аль-Мамуна. Аль-Мамун же ответил на это тем, что принял титул имама, власть которого носит более религиозный характер, чем власть эмира. В Багдаде произошел переворот: аль-Амин был свергнут, а аль-Мамун провозглашен халифом. Аль-Мамун взял на себя личный контроль над делами империи, а консультировали его мутазилиты — последователи первого крупного течения в рамках рационального богословия в исламе. Их школа дополнила арабскую литературную традицию обращением к греческой философии как средству аргументации в пользу единства Бога. Ученые всех вероисповеданий и из разных провинций империи способствовали развитию арабской науки. Аль-Мамун поощрял и с большим вниманием относился к проведению философско-религиозных споров между представителями, с одной стороны, различных религий, с другой и прежде всего — различных течений внутри ислама. Основными чертами правления халифа аль-Мамуна были: стремление к восстановлению единства халифата после изнурительной гражданской войны, приведшей его к власти; попытка разрешить религиозные противоречия в государстве; покровительство мутазилитству, стимулировавшее интеллектуальные и религиозные дискуссии; открытость к другим религиям, связанная, в том числе, с важной ролью их представителей как передатчиков античного наследия. Все эти черты, на наш взгляд, нашли то или иное выражение в христианских текстах, которые мы рассмотрим, и способствовали тому, что именно фигура аль-Мамуна стала значимой для арабо-христианской литературы.

Интересующий нас халиф является персонажем как агиографических текстов, т. е. памятников, посвященных святым, так и апологетических, т. е. связанных с защитой христианства от обвинений и критики со стороны его противников, в данном случае мусульман. Кроме того, ему посвящена уникальная в арабо-христианской литературе молитва за мусульманского правителя. Далее мы рассмотрим и проанализируем особенности образа халифа в каждом из этих текстов.

Халиф аль-Мамун в памятниках арабо-христианской агиографии

«Чудо Богородицы в Атрибе»

К числу памятников агиографической литературы, в которых присутствует образ аль-Мамуна, относится «Чудо Богородицы в Атрибе». Агиографический цикл «Чудеса Марии» сложился на латинском языке во Франции в XII в., а за-

¹ См. подробнее: Sourdell D. La politique religieuse du Calife 'Abbaside al-Ma'mun // *Revue des études islamiques*. 1963. Т. 30. P. 27–48; Rekaaya M. Al-Ma'mun // *The Encyclopaedia of Islam*. 2nd ed. Leiden, 1991. Vol. 6. P. 331–339; Фильштинский И. М. История арабов и халифата (750–1517 гг.). М., 2001; Thomas D. The Caliph al-Mamun // *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History* / D. Thomas, B. Roggema, eds. Leiden; Boston, 2007. Vol. 1. P. 582–584; Bertaina D. Melkites, Mutakallimūn and al-Ma'mūn: Depicting the Religious Other in Medieval Arabic Dialogues // *Comparative Islamic Studies*. 2010. Vol. 4. № 1/2. P. 17–36.

тем переводился на основные средневековые языки Европы. С одного из таких переложений в Египте, в коптской среде, был сделан перевод на арабский, который впоследствии получил распространение также в Сирии и Палестине. К этому сборнику нередко присоединяли в качестве дополнительного возникшее на египетской основе рассматриваемое нами «Чудо...», которое обнаружил и издал один из ведущих отечественных исследователей арабо-христианской литературы С. А. Французов². Известны две арабские версии «Чуда...», возникшие в османскую эпоху, т. е. не раньше XVI в.: одна — из рукописи Библиотеки Румынской академии в Бухаресте (В.А.Р. Mssorientale 365), другая содержится в двух списках, происходящих из селения ат-Тайба под Иерусалимом и хранящихся в Российской национальной библиотеке (Араб. н. с. 266 и Араб. н. с. 91).

В «Чуде...» представлена динамика развития образа халифа: в начале повествования аль-Мамун выступает гонителем христиан, однако отношение правителя к ним меняется, что приводит к благим последствиям. Изначально халиф издает в Багдаде указ о разрушении церквей и отправляет своего эмира в город Атриб, где, согласно «Чуду...», была первая во всем Египте церковь во имя Богородицы. Тогда по молитвам служившего в этой церкви монаха Иоанна Богородица явила чудо, о котором сам халиф рассказывает эмиру в письме. Она являлась ему трижды во сне и требовала написать грамоту с приказом не разрушать церкви. После первого обращения Богородицы аль-Мамун не исполнил Ее воли: хотя, согласно тайбитской версии, «тотчас захотел написать»³, но забыл. После второго обращения к нему Богородицы, как сказано в той же тайбитской версии, у халифа было много дел, и он снова забыл написать, хотя на этот раз по пробуждении даже начал раздумывать, о чем написать⁴. Когда же Богородица явилась халифу в третий раз, он очень испугался и не смог больше уклоняться от Ее требований. В результате этого чуда правитель отменил указ о разрушении церкви, повелел, по тайбитской версии, восстановить уже разрушенные, а также отстроил новую церковь во имя Пресвятой Богородицы «рядом со своим дворцом и повелел, чтобы молились и служили в ней литургию два раза в год, во дни Ее праздников, летом и зимой...»⁵. Таким образом, согласно «Чуду...», известный мусульманский правитель из жестокосердного противника христианской веры превращается в веротерпимого и даже отчасти симпатизирующего иноверной религии, что подтверждается его действиями. Эта трансформация усиливается использованием такого приема, как типологический синкрисис⁶, т. е. сопоставление главного героя или связанных с ним событий со святыми или событиями священной истории Ветхого и Нового Заветов. В дан-

² Французов С. А. Чудо Богородицы в Атрибе: текстологические особенности и специфика содержания // Вестник ПСТГУ. Сер. III: Филология. 2013. Вып. 5 (35). С. 97–108; Он же. Бухарестская версия «Чуда Богородицы в Атрибе» (по рукописи В.А.Р. Mssorientale 365 Библиотеки Румынской академии) // Там же. С. 133–142; Он же. Тайбитская версия «Чуда Богородицы в Атрибе» (по рукописям РНБ Араб. н. с. 266 и Араб. н. с. 91) // Там же. С. 143–160.

³ Французов С. А. Тайбитская версия... С. 153 (араб. текст), 158 (рус. пер.).

⁴ Там же. С. 154 (араб. текст), 159 (рус. пер.).

⁵ Там же. С. 155 (араб. текст), 159 (рус. пер.).

⁶ См.: Моисеева С. А. Арабская мелькитская агиография IX–XI веков. М., 2015. С. 110.

ном случае в обеих версиях аль-Мамун сравнивается с апостолом Павлом до его обращения в христианство⁷.

Наряду с этим важно отметить, что рассматриваемые нами версии имеют и некоторые значимые различия в изображении халифа. Так, в бухарестской аль-Мамун дважды называется отцом, а не сыном, Харуна ар-Рашида⁸, и в тех же местах его имя написано с ошибкой: аль-Маймун⁹. Это говорит о том, что редактор или переписчик не имел ясного представления, о ком конкретно идет речь. Существует также эфиопская версия этого «Чуда...», о которой тоже необходимо при сравнении версий. В ее основе лежит арабская, но отличная от той, к которой восходят бухарестская и тайбитская¹⁰. Подтверждением этому служат значительные расхождения между эфиопским переводом «Чуда...» и рассмотренными двумя версиями. В эфиопском тексте переводчик еще более исказил относящиеся к аль-Мамуну реалии: его имя из текста исчезло, а титул стал восприниматься как имя собственное (Калиф), имя же «ар-Рашид» превратилось в «Расуд», что истолковывалось как «жестокий человек»¹¹. Таким образом, на примере «Чуда Богородицы в Атрибе» видно, как образ халифа аль-Мамуна мог модифицироваться даже в рамках одного произведения: если в ранней версии этот персонаж, хотя и идеализирован, но в целом изображен относительно достоверно, то в позднейших он постепенно перестает восприниматься как реальное историческое лицо и превращается в собирательный образ.

«Житие Феодора Эдесского»

Другой памятник агиографической литературы, возникший не ранее второй половины IX в., — арабская версия «Жития Феодора Эдесского», которая содержится в одной из рукописей Национальной библиотеки Франции (Paris. Arab. 147). В этой версии халиф назван не Мавией (Муавией), как в греческой¹², а аль-Мамуном, т. е. интересующим нас правителем. Знаменитый русско-американский византист А. Васильев опубликовал исследование арабской версии¹³. По его мнению, она представляет собой сокращение греческого текста, хотя во многих случаях отражает происхождение и психологию арабо-христианского переводчика.

Приводимые Васильевым фрагменты арабской версии передают нам историю, связанную с аль-Мамуном¹⁴. В Багдаде епископ Феодор Эдесский узнал, что аль-Мамун тяжело болен. Епископа представили халифу как христианского

⁷ Французов С. А. Бухарестская версия... С. 133 (араб. текст), 138 (рус. пер.); Он же. Тайбитская версия... С. 144 (араб. текст), 155 (рус. пер.).

⁸ Он же. Бухарестская версия... С. 133, 136 (араб. текст); 138, 140 (рус. пер.).

⁹ Там же. Само слово al-maimun представляет из себя страдательное причастие со значением «блаженный, благословенный».

¹⁰ Он же. Чудо Богородицы в Атрибе... С.102.

¹¹ Там же. С. 104.

¹² Житие иже во святых отца нашего Феодора, архиепископа Едесского / изд.: И. С. Помяловский. СПб., 1892.

¹³ Vasiliev A. The Life of St Theodore of Edessa // Byzantion. 1942/1943. Vol. 16. № 1. P. 165–225.

¹⁴ См.: Ibid. P. 193–197 (в англ. переводе).

лекаря, и тот сумел излечить его при помощи праха от Гроба Господня. В благодарность правитель распорядился возвратить церковное имущество православным Эдессы и изгнать из города еретиков, если те не примут православие. В ходе нескольких встреч святитель Феодор убедил халифа в истинности христианской веры и в конце концов крестил его (с именем Иоанн) и троих его слуг в реке Тигр. Аль-Мамун пожелал иметь у себя частицу Животворящего Креста и через святого Феодора направил об этом послание в Константинополь. Получив святыню, Феодор вернулся в Багдад. Аль-Мамун дал епископу большую сумму денег и послал его распределить ее по церквям, монастырям, а также между монахами-отшельниками и бедняками. Феодор вернулся в Эдессу, а аль-Мамун, решив публично объявить себя христианином, повелел народу собраться и перед всеми исповедал свою веру в Троицаго Бога, преклоняясь перед Крестом. После этого разгневанная толпа растерзала его. Мученик явился во сне Феодору с указанием похоронить его тело как полагается, а через три снова — чтобы сообщить о предстоящей смерти епископа.

По сравнению с «Чудом Богородицы в Атрибе» фигура халифа аль-Мамуна описана здесь более детально и его литературная трансформация гораздо более существенна. Первоначальный портрет халифа в арабской версии — это портрет гуманного властителя. Однако его образ в этом житии чрезмерно идеализируется, так как мусульманский правитель (в предыдущем тексте мы видели, что поначалу даже гонитель христиан) принимает христианство и умирает мученической смертью, исповедуя веру во Христа¹⁵. Конечно, такая трансформация не оставляет никаких сомнений в отношении того, что текст (или такая концовка) — вымысел¹⁶. Но, в любом случае, для нас важен тот факт, что для христиан, живших в арабо-мусульманском окружении, оказалось важным приписать всю эту историю именно халифу аль-Мамуну.

Халиф аль-Мамун в памятниках апологетической литературы арабов-христиан

«Диспут Феодора Абу Курры при дворе халифа аль-Мамуна»

Среди памятников апологетической литературы описание аль-Мамуна содержится в повествовании о диспуте, состоявшегося при его дворе между Харранским епископом Феодором Абу Куррой, первым крупным арабо-православным богословом (ок. 750 — ок. 830), и выдающимися мусульманскими мыслителями. Запись диспута подробно рассмотрели в своих исследованиях сначала С. Гриффит¹⁷, а затем Д. Бертайна, который посвятил этой теме дис-

¹⁵ В греческой и восточных православных традициях не зафиксировано почитание этого святого, однако оно нашло отражение в русской православной традиции, вероятно из-за широкого распространения на Руси Жития Феодора Эдесского. См. подробнее: Моисеева С. А. Иоанн, мч., «персидский царь» // Православная энциклопедия. М., 2015. Т. 23. С. 315–316.

¹⁶ Ср.: Abel A. La portée apologétique de la «Vie» de st. Théodore d'Edesse // Byzantino-Slavica. 1949. Vol. 10. P. 229–240.

¹⁷ См.: Griffith S. H. The Monk in the Emir's Majlis: Reflections on a Popular Genre of Christian Literary Apologetics in Arabic in the Early Islamic Period // The Majlis: Interreligious Encounters in Medieval Islam. Wiesbaden, 1999. P. 13–65.

сертацию¹⁸. Современные исследователи считают, что, судя по историческим упоминаниям, имел место реальный диспут Феодора Абу Курры при дворе аль-Мамуна в 829 г., однако в той форме, в которой сохранилось его описание, текст представляет из себя уже литературное произведение, основанное на этом событии.

Халиф открывает дискуссию, ставя перед Абу Куррой первый вопрос, касающийся обряда обрезания. На протяжении всего диспута аль-Мамун наблюдает за тем, как мусульманские мыслители по очереди ведут диалог с христианским епископом. Правитель изображен спокойным и заинтересованным слушателем, а также справедливым арбитром, который не допускает того, чтобы стороны переходили границы в споре. Его реплики в адрес Феодора Абу Курры вежливы, а сам он выступает в качестве образца толерантности, проявляя интерес к теологии и диалектике. Однако несмотря на то, что аль-Мамун считает Абу Курру «океаном знаний», халиф заявляет, что мусульманские противники опровергнут любой аргумент христианского епископа. Таким образом, мы видим, что здесь представлен достаточно реалистичный образ халифа, отражающий его интерес к проведению диспутов между представителями разных религий.

*«Молитва Феодора Абу Курры, епископа Харранского,
о халифе аль-Мамуне»*

Самый необычный текст, связанный с аль-Мамуном, также имеет отношение к Феодору Абу Курре — это приписываемая ему молитва-панегирик за халифа аль-Мамуна. Она содержится в арабской рукописи (Sinai Arabic 447, ff. 179r–183v.) из монастыря святой Екатерины на Синае, где хранится одно из самых богатых и древнейших собраний арабо-христианских манускриптов. В этой молитве Абу Курра (или назвавшийся его именем неизвестный автор) просит Бога о благополучии аль-Мамуна, сопровождая прошения множеством эпитетов и развернутых формулировок, относящихся к халифу. Текст идентифицировал в середине XX в. А. С. Атьйя в ходе каталогизации арабских рукописей, а проанализировал и частично издал с английским переводом М. Свансон¹⁹.

Достоинства халифа выражаются в кратких, но красочных формулировках, написанных саджом, т. е. рифмованной прозой. Халиф восхваляется за свою стойкость и воинскую доблесть, а также за стремление к сохранению мира и достижению согласия. Он «суров в справедливости», пресекает козни недоброжелателей и выступает врагом лицемерия. Он милостив к бедным, вдовам, слепым и всем иным страждущим, он защитник слабых и угнетенных. Хотя это короткое произведение может быть легко адаптировано для любого мусульманского

¹⁸ См.: Bertaina D. An Arabic Account of Theodore Abu Qurra in Debate at the Court of Caliph al-Ma'mun: A Study in Early Christian and Muslim Literary Dialogues: Diss. Washington, D. C., 2007; Idem. The Debate of Theodore Abu Qurra // Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History / D. Thomas, B. Roggema, eds. Leiden; Boston, 2008. Vol. 1. P. 556–564.

¹⁹ Abū Qurra's Prayer for al-Ma'mūn / Swanson M., ed. // Christians at the Heart of Islamic Rule / D. Thomas, ed. Leiden; Boston, 2003. P. 87–88 (рус. пер.: Салимовская А. Р. Молитва Феодора Абу Курры, епископа Харранского, о халифе аль-Мамуне // Вестник ПСТГУ. Сер. III: Филология. 2020. Вып. 65. С. 138–143). В настоящее время мы работаем над подготовкой издания и перевода всего этого текста.

правителя, похоже, что автор имел в виду именно историческую фигуру аль-Мамуна. Описание аль-Мамуна как «чинящего то, что ломается, и собирающего то, что было разделено»²⁰, кажется особенно уместным после гражданской войны, которая привела его к власти. Есть еще формулировки, характерные для образа халифа аль-Мамуна, например: «И да побудит их стремиться к сплочению с ним в почитании их Господа»²¹ или: «Да внушит ему Бог заботу привести всех к единодушию своим правлением, да восстановит он своим попечением единство враждующих ...»²². Если мы вспомним о религиозной политике, которую вел аль-Мамун, то станет понятна связь этих фраз с его усилиями, направленными на устранение религиозных противоречий в государстве. В целом данный памятник свидетельствует о высоком авторитете, которым аль-Мамун пользовался у христиан, а его внимательное прочтение показывает, что при всей риторической направленности в нем, по всей видимости, нашли отражение некоторые черты исторического образа халифа.

Таким образом, проследив изображение халифа аль-Мамуна в христианских текстах, мы можем сделать вывод: для находившихся под гнетом иноверного государства христиан было важным создать положительный образ знаменитого мусульманского правителя. Неслучайно в качестве прототипа был выбран халиф, чья религиозная политика свидетельствовала если не о явном покровительстве христианам, то о его веротерпимости и открытости к инакомыслящим. Создание же такого образа могло принимать разные формы — от мягких в апологетической литературе до более кардинальных в агиографической.

Список использованных источников и литературы

Источники

- Житие иже во святых отца нашего Феодора, архиепископа Едесского / изд.: И. С. Помяловский. СПб., 1892.
- Французов С. А. Бухарестская версия «Чуда Богородицы в Атрибе» (по рукописи В.А.Р. Mss orientale 365 Библиотеки Румынской академии) // Вестник ПСТГУ. Сер. III: Филология. 2013. Вып. 5 (35). С. 133–142.
- Французов С. А. Тайбитская версия «Чуда Богородицы в Атрибе» (по рукописям РНБ Араб. н. с. 266 и Араб. н. с. 91) // Вестник ПСТГУ. Сер. III: Филология. 2013. Вып. 5 (35). С. 143–160.
- Arabic Transcription of Vatican Borgia Arabic MS 135 // Bertaina D. An Arabic Account of Theodore Abu Qurra in Debate at the Court of Caliph al-Ma'mun: A Study in Early Christian and Muslim Literary Dialogues: Diss. Washington, D. C., 2007. P. 434–464.
- Abū Qurra's Prayer for al-Ma'mūn / Swanson M., ed. // Christians at the Heart of Islamic Rule / D. Thomas, ed. Leiden; Boston, 2003. P. 87–88 (рус. пер.: Салимовская А. Р. Молитва Феодора Абу Курры, епископа Харранского, о халифе аль-Мамуне // Вестник ПСТГУ. Сер. III: Филология. 2020. Вып. 65. С. 138–143).
- Sinai Arabic 447, ff. 179r–183v.

²⁰ Sinai Arabic 447, f. 180v.

²¹ Abū Qurra's Prayer for al-Ma'mūn... P. 88. (рус. пер.: Салимовская А. Р. Указ. соч. С. 140).

²² Ibid.

Литература

- Моисеева С. А. Арабская мелькитская агиография IX–XI веков. М., 2015.
- Моисеева С. А. Иоанн, мч., «персидский царь» // Православная энциклопедия. М., 2015. Т. 23. С. 315–316.
- Фильштинский И. М. История арабов и халифата (750–1517 гг.). М., 2001.
- Французов С. А. Чудо Богородицы в Атрибе: текстологические особенности и специфика содержания // Вестник ПСТГУ. Сер. III: Филология. 2013. Вып. 5 (35). С. 97–108.
- Abel A. La portée apologetique de la «Vie» de st. Théodore d'Edesse // Byzantino-Slavica. 1949. Vol. 10. P. 229–240.
- Bertaina D. An Arabic Account of Theodore Abu Qurra in Debate at the Court of Caliph al-Ma'mun: A Study in Early Christian and Muslim Literary Dialogues: Diss. Washington, D. C., 2007.
- Bertaina D. The Debate of Theodore Abu Qurra // Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History / D. Thomas, B. Roggema, eds. Leiden; Boston, 2008. Vol. 1. P. 556–564.
- Bertaina D. Melkites, Mutakallimūn and al-Ma'mūn: Depicting the Religious Other in Medieval Arabic Dialogues // Comparative Islamic Studies. 2010. Vol. 4. N 1/2. P. 17–36.
- Griffith S. H. The Monk in the Emir's Majlis: Reflections on a Popular Genre of Christian Literary Apologetics in Arabic in the Early Islamic Period // The Majlis: Interreligious Encounters in Medieval Islam. Wiesbaden, 1999. P. 13–65.
- Rekaya M. Al-Ma'mūn // The Encyclopaedia of Islam. 2nd ed. Leiden, 1991. Vol. 6. P. 331–339.
- Sourdell D. La politique religieuse du Calife 'Abbaside al-Ma'mun // Revue des études islamiques. 1963. T. 30. P. 27–48.
- Swanson M. N. The Christian al-Ma'mūn Tradition // Christians at the Heart of Islamic Rule / D. Thomas, ed. Leiden; Boston, 2003. P. 63–92.
- Thomas D. The Caliph al-Ma'mūn // Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History / D. Thomas, B. Roggema, eds. Leiden; Boston, 2007. Vol. 1. P. 582–584.
- Vasiliev A. The Life of St Theodore of Edessa // Byzantion. 1942/1943. Vol. 16. № 1. P. 165–225.

Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo
gumanitarnogo universiteta.
Serii III: Filologiya.
2021. Vol. 69. P. 106–115
DOI:

Anastasiya Salimovskaya
St. Tikhon's Orthodox University
for the Humanities,
6/1 Likhov per., Moscow.
127051, Russian Federation
n.salik@live.com
ORCID: 0000-0002-4547-5400

THE IMAGE OF THE CALIPH AL-MAMUN
AND ITS TRANSFORMATION
IN MEDIEVAL CHRISTIAN-ARABIC LITERATURE

A. SALIMOVSKAYA

Abstract: This article analyzes the image of the famous Abbasid caliph al-Mamun (813–833) and its transformation in monuments of Christian-Arabic hagiographic literature and apologetics. In the description of “The Miracle of Theotokos in Atrib”

it will be seen how the image of the Caliph could be modified even within one work from a relatively authentic image to the gradual perception of the ruler as a composite image. And in the arabic version of “The Life of St. Theodore of Edessa” the caliph is so idealized that it takes baptism. In the description of the disputation of Theodore Abu Qurra, Arab Orthodox bishop of Harran (ca. 750 — ca. 830) with Muslim thinkers, held at the court of the caliph al-Mamun, which we regard as an example of apologetic literature, the ruler is presented more realistically. And a careful reading of the unique prayer for the Muslim ruler attributed to Theodore Abu Qurra shows that, despite the rhetorical focus of the monument, it reflects some features of the historical image of al-Mamun. The texts in question are of interest as evidence of the popularity of the chosen caliph among Arab-Christian authors who attempted to create his positive image in texts of various genres. And the creation of such an image could take many forms, from soft in apologetic literature to more radical in hagiography.

Keywords: caliph al-Ma'mun, Christian-Arabic literature, hagiography, apologetics, Theodore Abu Qurra, court debate, The Miracle of Theotokos in Atrib, The Life of St. Theodore of Edessa.

References

- Abel A. (1949) “La portée apologétique de la «Vie» de st. Théodore d'Edesse”. *Byzantino-Slavica*, 1949, vol. 10, pp. 229–240.
- Bertaina D. (2007) *An Arabic Account of Theodore Abu Qurra in Debate at the Court of Caliph al-Ma'mun: A Study in Early Christian and Muslim Literary Dialogues: Diss.* Washington, D. C.
- Bertaina D. (2008) “The Debate of Theodore Abu Qurra”, in D. Thomas, B. Roggema (eds.) *Christian-Muslim relations: A bibliographical history*, Leiden; Boston, vol. 1, pp. 556–564.
- Bertaina D. (2010) “Melkites, Mutakallimūn and al-Ma'mūn: Depicting the Religious Other in Medieval Arabic Dialogues”. *Comparative Islamic Studies*, 2010, vol. 1 (1/2), pp. 17–36.
- Bertaina D. (ed.) (2007) “Arabic Transcription of Vatican Borgia Arabic MS 135”, in D. Bertaina, *An Arabic Account of Theodore Abu Qurra in Debate at the Court of Caliph al-Ma'mun: A Study in Early Christian and Muslim Literary Dialogues: Diss.*, Washington, D. C., pp. 434–464.
- Fil'shtinskii I. (2001) *Istoriia arabov i khalifata (750–1517 gg.)* [History of the Arabs and the Caliphate]. Moscow (in Russian).
- Frantsuzov S. (2013) “Chudo Bogoroditsy v Atribe: tekstologicheskie osobennosti i spetsifika sodержaniia” [“The Miracle of Theotokos in Atrib: textological peculiarities and specific features of the content”]. *Vestnik PSTGU. Ser. III: Filologiya*, 2013, vol. 35, pp. 97–108 (in Russian).
- Frantsuzov S. (ed.) (2013) “Bukharestskaia versiia Chuda Bogoroditsy v Atribe (po rukopisi B.A.R. Mss orientale 365 Biblioteki Rumynskoi akademii)” [“The Miracle of St. Mary in Atrib: Version of Bucarest (B.A.R. Mss orientale 365 from the Romanian Academy Library)”]. *Vestnik PSTGU. Ser. III: Filologiya*, 2013, vol. 35, pp. 133–142 (in Russian).
- Frantsuzov S. (ed.) (2013) “Taibitskaia versiia Chuda Bogoroditsy v Atribe (po rukopisiam RNB Arab. n. s. 266 i Arab. n. s. 91)” [“The Miracle of St. Mary in Atrib: Version of al-Tayba (The National Library of Russia Arab. n. s. 266 and Arab. n. s. 91)”]. *Vestnik PSTGU. Ser. III: Filologiya*, 2013, vol. 35, pp. 143–160 (in Russian).
- Griffith S. H. (1999) “The Monk in the Emir's Majlis: Reflections on a Popular Genre of Christian Literary Apologetics in Arabic in the Early Islamic Period”, in *The Majlis: Interreligious Encounters in Medieval Islam*, Wiesbaden, pp. 13–65.

- Moiseeva S. (2015) *Arabskaia mel'kitskaia agiografiia IX-XI vekov* [The Early Melkite Arabic Hagiography (IXth–XIth Centuries)]. Moscow (in Russian).
- Moiseeva S. (2015) “Ioann, muchenik, ‘persidskii tsar’” [“The martyr John, the ‘Persian king’”], in *Pravoslavnaia entsiklopediia* [The Orthodox Encyclopedia], Moscow, vol. 23, pp. 315–316 (in Russian).
- Rekaya M. (1991) “Al-Ma’mūn”, in *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., Leiden, vol. 6, pp. 331–339.
- Sourdel D. (1963) “La politique religieuse du Calife ‘Abbaside al-Ma’mūn”. *Revue des études islamiques*, 1963, t. 30, pp. 27–48.
- Swanson M. (ed.) (2003) “Abū Qurra’s Prayer for al-Ma’mūn”, in D. Thomas (ed.) *Christians at the Heart of Islamic rule*. Leiden; Boston, pp. 87–88 (transl.: Salimovskaya A. (2020) “Molitva Feodora Abu Qurry, episkopa Harranskogo, o halife al’-Mamune” [“The prayer for the caliph al-Ma’mūn by Theodore Abu Qurra, Bishop of Harran”]. *Vestnik PSTGU. Ser. III: Filologiya*, 2020, vol. 65, pp. 138–143 (in Russian)).
- Swanson M. (2003) “The Christian al-Ma’mūn tradition”, in D. Thomas (ed.) *Christians at the Heart of Islamic rule*, Leiden; Boston, pp. 63–92.
- Thomas D. (2007) “The Caliph al-Ma’mūn”, in D. Thomas, B. Roggema (eds.) *Christian-Muslim relations: A bibliographical history*, Leiden; Boston, vol. 1, pp. 582–584.
- Vasiliev A. (1942/1943) “The Life of St. Theodore of Edessa”. *Byzantion*, 1942/1943, vol. 16, no. 1, pp. 165–225.

АНТИ-ИСХОД В МЕМРЕ «О НИНЕВИИ И ИОНЕ» ПРП. ЕФРЕМА СИРИНА († 373)*

С. В. ФОМИЧЕВА

Аннотация: В мемре «О Ниневии и Ионе» сирийского поэта-богослова прп. Ефрема Сирина библейская история получает продолжение, не имеющее аналогов в христианской традиции. Его литературно-богословский анализ впервые принимается в данной статье. Выявленные интертекстуальные связи с книгами Священного Писания, иудейской литературой периода Второго Храма, экзегетической церковной традицией и сочинениями самого прп. Ефрема позволяют сделать ряд важных выводов. Исследуемый текст представляет собой жанровый гибрид, сочетающий антииудейскую *rewritten Bible* с проповедью. Выбор автором жанра и, с одной стороны, следование его правилам, а с другой — новаторство обусловлены главной функцией текста — полемической. Особенно ярко это проявляется в конкретизации объекта для обличения и его очевидная зависимость от того, в какой жанровой части мемры соответствующая функция реализуется. Так, в рамках жанра контр истории это иудеи, а в рамках проповеди христиане, современники автора, живущие в его родном городе Нисибине. Полученные выводы о жанровой специфике конкретной мемры важны не только для интерпретации ее самой и не только для анализа наследия прп. Ефрема, но их необходимо учитывать в исследованиях всей ранней сирийской литературы соответствующих жанров.

Ключевые слова: сирийская христианская литература, Ефрем Сирийский, антииудейская полемика, внутренняя критика, жанр, мемра, экзегеза книги пророка Ионы, нарративная экзегеза, интертекстуальность, *rewritten Bible*.

Введение

В мемре «О Ниневии и Ионе» сирийского поэта-богослова Ефрема Сирина († 373) библейская история получает необычное продолжение. После чудесного спасения ниневитяне сопровождают пророка Иону на его родину, чтобы перенять у богоизбранного народа праведный образ жизни, но находят прямо противоположное желаемому и обличают иудеев. Этот сюжет уникален для христиан-

© Фомичева С. В., 2021.

Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология. 2021. Вып. 69. С. 116–129.

* Статья подготовлена в рамках проекта «Библейская экзегеза и религиозная полемика в сирийских текстах поздней античности» научно-исследовательского центра 1136 «Образование и религия в культурах Средиземноморья и соседних областей от Древности до Средневековья и классического ислама», Геттингенский университет, Германия, 2015–2020.

ской и иудейской экзегезы. Специфику же самой мемры обеспечивает не только ее исключительная фабула, но и проявляющаяся в ней жанровая специфика. Для проведения анализа необходимо рассмотреть текст и с содержательной, и с формальной стороны, помещая его в контексте разных по объему литературных блоков: корпус текстов самого прп. Ефрема, ранняя сирийская письменность, экзегетическая традиция — иудейская и христианская — с учетом не только сирийской, но и греческой ее составляющей.

В поэтическое наследие прп. Ефрема входят произведения как в строфической (мадраш)¹, так и в нестрофической форме (мемра²). В обоих случаях тип стихосложения изосиллабический, но форма мемры значительно проще: в ней используется только один изосиллабический размер 7 + 7³, в ней нет рефрена и, вероятно, мемры не пелись, а декламировались⁴. Мемры Ефрема Сирина исследованы намного хуже, чем его мадраши. Дискуссионным продолжает оставаться даже вопрос об авторстве для группы мемр, дошедших под именем Ефрема. Из нескольких десятков, приписываемых ему, подлинными признают следующие: «О вере», «О Никомидии», первая мемра из цикла «Об увещевании». Авторство мемры «О Ниневии и Ионе» тоже вызывает споры. Так, Андре де Алле считает, что эта мемра могла быть написана выходцем из города Ниневия в Персидской империи после V в.⁵ Сомнения в авторстве Ефрема выражала также Кристин Шепардсон на основании выделенных ею отличий между этой мемрой и, без сомнения, аутентичными гимнами 42–50 Ефрема Сирина, посвященными экзегезе книги пророка Ионы и входящими в состав сборника «О девстве». Однако сама исследовательница отмечает, что причины отмеченного ею несходства можно объяснить принадлежностью текстов к разным жанрам⁶. Как кажется, важным доводом в пользу авторства Ефрема Сирина могут служить явные интертекстуальные связи между мемрой «О Ниневии и Ионе» с первой мемрой из его же цикла «Об увещевании», а также с мемрами из цикла «О Никомидии». Все эти произведения связаны с родным городом Ефрема Нисибинном и содержат

¹ Большая часть наследия Ефрема принадлежит к строфической поэзии в жанре *мадраш*, чью суть лучше всего характеризует определение «учительные гимны».

² Сир. ܡܡܪܐ «мемра» от глагола ܡܡܪ «говорить»: «метрическая речь».

³ Этот размер связывают с именем Ефрема Сирина, хотя изосиллабизм, вероятно, был присущ сирийской поэзии уже в древности. Один из самых ранних примеров использования размера 7 + 7 фиксируется в поэтическом фрагменте из «Письма Мара Бар Серациона» (I–II вв.) (см.: Brock S. Syriac and Greek Hymnography: Problems of Origin // Brock P. Studies in Syriac Christianity. Hampshire, 1992. P. 77).

⁴ Это уточнение релевантно только по отношению к мемрам, принадлежащим Ефрему Сирию. Более поздние мемры могли, уподобляясь мадрашам, петься. Важные наблюдения над развитием жанра мемры см.: Griffith S. The Poetics of Scriptural Reasoning: Syriac Mêmre at Work // Papers presented at the seventeenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2015. Leuven, 2017. Vol. 4: Literature, rhetoric, and exegesis in Syriac verse / J. Wickes and K. Heal, eds. P. 5–24. (Studia Patristica; 78.)

⁵ См.: Halleux A., de. A propos du sermon Ephrémien sur Jonas et la penitence des Ninivites // Lingua Restituta Orientalis: Festgabe für Julius Assfalg. Wiesbaden, 1990. S. 155. (Ägypten und Altes Testament; 20.)

⁶ См.: Shepardson C. Interpreting the Ninevites Repentance: Jewish and Christian Exegetes in Late Antique Mesopotamia // Hugoye. 2011. Vol. 14. P. 261.

острую критику его жителей, что позволяет с большой долей вероятности настаивать на его авторстве⁷.

1. Мемра «О Ниневии и Ионе»

Мемра «О Ниневии и Ионе» — это большое поэтическое произведение, состоящее из 2142 строк. Как ясно из самого названия, в нем интерпретируется книга пророка Ионы, но выбранный автором способ экзегезы отличается от распространенных греческих и латинских толкований, где обычно подряд разбирается каждый стих библейской книги. Представленный в мемре тип толкования получил название нарративной экзегезы, результатом которой выступает новый нарратив, что и является ее отличительной чертой. Обязательными становятся драматические элементы, например, монологи и диалоги библейских персонажей. Нарративной экзегезе свойственна избирательность. Например, при Ефрема в мемре «О Ниневии и Ионе» практически не интересуют события первых двух глав Книги пророка Ионы, он сосредотачивается на событиях третьей и последней четвертой главы, поскольку для него прежде всего важна реакция ниневитян на проповедь Ионы. Таким образом, именно ниневитяне, а не пророк Иона, становятся главными героями сирийского повествования, что и привело к появлению значительного по объему небиблейского продолжения о походе ниневитян в землю пророка Ионы.

Значительную часть мемры занимает описание беспрецедентного покаяния ниневитян, которое Ефрем Сирийский создает на основе лаконичных библейских стихов⁸. Поэт-богослов рисует грандиозную картину всеобщего покаяния жителей Ниневии, в котором принимают участие мужчины и женщины всех возрастов и всех сословий⁹. Сцены образцового покаяния ниневитян противопоставлены с перемежающимися с ними примерами нечестивого поведения иудеев, в первую очередь, их язычества, идолопоклонства, жертвоприношений, магии, астрологии, гаданий и т. д.¹⁰ Пророк Иона издали наблюдает за городом, надеясь на его гибель и боясь в противном случае прослыть лжепророком (ст. 1287–1288)¹¹. Ниневитяне готовятся к смерти, но проходит последняя ночь, а они все еще живы. В тот самый миг, когда ниневитяне уже готовы к смерти, они получают чудесное спасение (ст. 1319–1330). Далее Ефрем Сирийский переходит к интер-

⁷ См.: Фомичева С. В. Антииудейская полемика и внутренняя критика в мемре «О Ниневии и Ионе» Ефрема Сирийского // Вестник Свято-Филаретовского института. 2021. Вып. 40 (в печати).

⁸ См.: Ион 3. 3–10.

⁹ Ср., например: ст. 189–226; 981–1052; 1165–1260 и др.

¹⁰ Ср., например: ст. 901–916; 1089–1164.

¹¹ Боязнь Ионы прослыть лжепророком — это одно из распространенных экзегетических объяснений отказа Ионы от своей миссии как в христианской, так и в иудейской экзегезе. См., например: Bickerman E. Les deux erreurs du prophète Jonas // *Revue d'Histoire et de Philosophie*. 1965. № 45. P. 232–264. Ефрем ничего не говорит о мотивации бегства Ионы от Бога (см.: Ион 1. 3) ни в данной мемре, ни в гимнах «Об Ионе и Ниневии» (гимны «О девстве» 42–50), но упоминание в мемре о боязни Ионы стать лжепророком свидетельствует о знакомстве Ефрема с этой традицией.

претации диалога Ионы с Богом¹². На этом диалоге библейская книга пророка Ионы заканчивается, однако в мемре история Ионы и ниневитян продолжается.

2. Небиблейское продолжение книги пророка Ионы в мемре

Согласно Ефрему Сирину, покаявшиеся ниневитяне хотят возрастая на пути добродетели, как он называет это, стать из «покаявших (ܩܘܿܬܘܿܬܝܢܐ)» «праведниками (ܩܘܿܬܘܿܬܝܢܐ)» (ст. 1653–1654), и, по логике текста, сделать они это могут только с помощью иудеев, того народа, чей пророк помог им спастись. Так, ниневитяне говорят пророку Ионе:

Не обкрадывай нас, еврей, // твоих сопровождающих, в пользу! *Через вас* (ܩܘܿܬܘܿܬܝܢܐ) (т. е. иудеев) мы стали *покаявшимися* (ܩܘܿܬܘܿܬܝܢܐ), // станем *через вас* также *праведниками* (ܩܘܿܬܘܿܬܝܢܐ)! (ст. 1651–1654)¹³.

Ниневитяне считают иудеев праведным народом, украшенным множеством добродетелей, и надеются, что они могут стать для них «зеркалом», т. е. моральным примером:

Народ (ܩܘܿܬܘܿܬܝܢܐ), который наставляет других, // нет при нем никакой грязи. // Народ, который обвиняет уродливых, // как (должен быть) далек от уродства! // Для других стали они зеркалом (ܩܘܿܬܘܿܬܝܢܐ). // Как они должны быть прекрасны! // Чужих научили они посту. // Возможно ли, чтобы они были неумеренными? // Других научили они истине. // Возможно ли, что они лживые? (ст. 1639–1648).

Зная же греховность своего народа и стыдясь ее, Иона пытается хитростью убедить ниневитян отказаться от своего решения увидеть его родину (ст. 1673–1712). Опечаленные, плачущие ниневитяне готовы повернуть обратно, но, увидев перед собой высокую гору, они решают подняться на нее и хотя бы издали разглядеть землю иудеев (ст. 1713–1736). Ниневитяне в ужасе видят сцены магии, гаданий в среде иудейского народа (ст. 1737–1806), человеческие жертвоприношения (ст. 1859–1862). Они видят в земле иудеев прямо противоположное тому, чему они хотели от них научиться (ст. 1863–1867).

Народ (ܩܘܿܬܘܿܬܝܢܐ) с этими его спасителями, // как плох его образ жизни! // Народ, чьи законы чисты, // как грязны его деяния! // Народ с этими отцами, // как проклято его воспитание!

Увидев все эти языческие грехи в земле иудеев, ниневитяне осуждают их и торопятся вернуться в свою страну (ст. 1807–1920). Ужаснувшиеся деяниям иудеев, язычники-ниневитяне приходят к выводу, что иудеи стали язычниками вместо них:

И как они раньше очень желали // войти и увидеть землю (иудеев), // так они были сыты ею и возненавидели ее, // и, ужаснувшись, бежали из нее

¹² См.: Ион 4. 1–11.

¹³ Здесь и далее перевод автора статьи выполнен по изданию: Des Heiligen Ephraem des Syrer Sermones II / Beck E., Hrsg. Louvain, 1970. (CSCO; 311. Syr; 134.) Нумерация стихов следует этому изданию.

(ст. 1917–1920) <...> В нечестие, которое отбросили покаявшиеся, // оделись евреи. // Язычество (ܣܦܥܘܬܐ), которое отбросили языческие народы (ܚܚܩܬܐ), // носит глупый народ (ܚܚܩܐ) (ст. 1923–1926) <...> В Ниневии большая уверенность, // здесь же большой страх (ст. 1931–1932).

На основе этого отвержения иудеев ниневитяне даже приходят к выводу о возможности их физического уничтожения:

Возможно, эта (земля) (т. е. Иудея) будет уничтожена // вместо (ܡܠܦ) Ниневии, которая не была разрушена. // Вот народ (ܚܚܩܐ), который по истине // народ, (заслуживающий быть) ободренным и вырванным с корнем (ܚܚܩܐ ܡܠ ܥܘܠܡܐ) (ст. 1933–1936; см.: Ис 18. 2; 18. 7).

Далее Ефрем через речь ниневитян поясняет, что таким физическим уничтожением станет завоевание Северного Израильского Царства Ассирией в 722/721 г.:

Если языческие народы (ܚܚܩܬܐ) только немного захотят, // исчезнет память (ܚܚܩܬܐ) о народе (ܚܚܩܐ). // Мы (т. е. ниневитяне) удивляемся, // не для того ли эти города будут переданы в наши руки, // чтобы мы вошли, уничтожили, разграбили, // пленили, и увели в Ассирию (ܘܢܘܩܡܐ ܕܢܘܨܬܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ) (ст. 1941–1946; см.: Ис 10. 6).

В результате ниневитяне возвращаются на родину и благодарят Бога, за то, что Он через язычников (ܚܚܩܬܐ) посрамил избранный народ (ܚܚܩܐ) (ст. 1953–1976).

3. Литературно-богословский анализ продолжения книги пророка Ионы в мемре

Даже при первом знакомстве с сюжетом, разработанным в своей мемре прп. Ефремом, вполне правомерно возникают вопросы: зачем автор создает этот сюжет, и на какие богословские и риторические основы он опирается. До сих пор исследователи ограничивались замечаниями, что этот рассказ был порожден богатой фантазией Ефрема¹⁴. Однако если рассмотреть историю похода ниневитян в землю Обетованную в контексте целого ряда релевантных ему текстов, то «фантазия» Ефрема обретет четкое богословское обоснование и найдет твердую опору в литературной традиции, сложившейся к этому времени.

Прежде всего необходимо проследить связь этого вымышленного продолжения библейской истории с ветхозаветными книгами, и в этом случае, конечно, нельзя пройти мимо сюжета исхода евреев из Египта¹⁵. С одной стороны, прямые цитаты и аллюзии из Книги Исход в мемре не встречаются, но, с другой — можно выделить целую группу ключевых слов, подтверждающих интертекстуальные связи между этими двумя историями. Так, Ефрем называет ниневитян «потомками Ханаана» (ܘܝܘܨܦܐ ܕܚܚܩܐ) (ст. 905; 1601)¹⁶, а родина пророка Ионы неоднократно

¹⁴ Ср.: Des Heiligen Ephraem des Syrers Sermones II... S. VII; Cramer. Op. cit. S. 105.

¹⁵ См.: Исх 1–15.

¹⁶ К именованию ниневитян «потомками Ханаана» Ефрему закономерно переходит, отталкиваясь от своего же определения их «потомками героя Нимрода» (ܘܝܘܨܦܐ ܕܚܚܩܐ) (ст. 532; 879). Нимрод, согласно библейской генеалогии, был племянником Ханаана (см.:

называется «Обетованной землей» (ст. 1732, ст. 1811). Кроме того, для Ефрема важны главные концепты библейского повествования, например, путь, дорога и путешествие, так как ниневитяне сопровождают пророка Иону во время его возвращения на родину. Сюжет, как ниневитяне с горы смотрят на землю пророка Ионы, но не входят туда (ст. 1723–1736), бесспорно, выстроен как антипод библейскому нарративу о том, как Моисей созерцал Обетованную землю с горы Нево, но не был допущен войти в нее¹⁷. На эту аналогию верно указал Родолюб Кубат¹⁸, но он не стал продолжать подборку соответствий между Исходом и мемрой. Таким образом, становится ясно, какие библейские события выступают претекстом для сирийского продолжения Книги пророка Ионы.

Интертекстуальные связи мемры с книгой Исход очевидны, но интерпретация Ефрема очень свободна, можно сказать, экзегетически не обусловлена. Перед нами практически литературная обработка библейского сюжета, преследующая определенную богословскую цель. Ниневитяне, идущие в землю Обетованную — это не просто «исход», а, скорее, «анти-исход». Ефрем использует библейский Исход, как знакомое рамочное повествование, ассоциация с которым должна была обязательно возникнуть у слушателей или читателей мемры. Но свой рассказ Ефрем строит как антитезу к исходу евреев. Сирийский поэт-богослов рассказывает, как покаявшиеся язычники-ниневитяне, потомки тех, кто жил до прихода евреев в Ханаане, идут в Ханаан, чтобы научиться у иудеев добродетели, но видят, что те превзошли в нечестии язычников, прежде заселявших Ханаан. Вместо «земли Обетованной» ниневитяне видят Содом (ст. 1811–1812; 1781–1782), но и это сравнение здесь не случайно, ведь Содом находился в Ханаане¹⁹. Таким образом, в антиисходе Ефрема все меняется местами: язычники, ниневитяне-ассирийцы, потомки Ханаана, идут в землю Обетованную и сбрасывают с себя язычество, которое вместо них «надевает» избранный народ, который предпочел состояние языческого Ханаана. Ниневитяне решительно отвергают иудеев, в которых они надеялись увидеть плоды добродетели, и говорят об их истреблении и даже об уничтожении их памяти, первым проявлением чего станет завоевание Ассирией Израиля. Это повествование, конечно, создается на основе учения о заместительном богословии²⁰, но представляет собой не просто богословскую, а развернутую литературную иллюстрацию этой доктрины.

Быт 10. 1–8). Никто из христианских комментаторов Книги пророка Ионы не называл так ниневитян. Такое именование появляется только один раз у латиноязычного богослова Цезария Арльского († 542). И это служит одним из важных подтверждений того, что Цезарий был знаком с латинским перевод мемры Ефрема и использовал ее в своей гомилии «О покаянии ниневитян» (*De paenitentia Ninevitarum*) (изд.: *Sancti Caesarii Arelatensis Sermones, nunc Primum in Unum Collecti ad Leges Artis Criticae ex Innumeris mss. Recogniti*. Turnholti: Brepols, 1953. Pars 1. P. 588–589. (CCSL; 103)). О возможном влиянии мемры Ефрема на гомилию Цезария см.: Duval Y.-M. *Le Livre de Jonas dans la littérature chrétienne grecque et latine: Sources et influences du Commentaire sur Jonas de saint Jérôme*. Paris, 1973. Vol. 2. P. 546.

¹⁷ См.: Втор 34. 1–4.

¹⁸ См.: Kubat R. *Memra of Ephrem the Syrian of Jonah and the Repentance of the Ninevites* // *ӨЕОЛОГИЯ*. 2014. Т. 85. P. 204.

¹⁹ См.: Быт 10. 19.

²⁰ Согласно традиционной формулировке заместительного богословия, Церковь из языческих народов приходит на место избранного народа иудеев и становится Новым Из-

4. Отличия в интерпретации исхода в мемре «О Ниневии и Ионе» и в комментарии Феодора Мопсуестийского

Для лучшего понимания особенностей мемры прп. Ефрема необходимо сравнить ее с толкованиями библейского рассказа об исходе у других христианских авторов. В рамках статьи мы сосредоточимся только на экзегезе Феодора Мопсуестийского²¹, чей Комментарий, написанный в последней четверти IV в., представляет собой первый сохранившийся полный комментарий на книгу пророка Ионы²². В обширном предисловии к этому комментарию богослов обращается к теме исхода евреев из Египта:

Так, Бог вывел Израиль из Египта и освободил их от этого тяжкого рабства; причинив смерть перворожденным, Он так полностью обезопасил спасение израильтян. <...> теперь, когда эти события в то время наделили израильтян большой выгодой, они также *явились прообразом* того факта, что Господь Христос также спасет нас, но не из египетского плена, а из плена смерти и греха <...>²³

Из этого отрывка ясно, что Феодор рассматривает исход евреев из Египта как прообраз освобождения христиан из рабства смерти и греху²⁴. У Ефрема Сирина, как и в христианской экзегезе в целом, типология тоже является основополагающим методом интерпретации Ветхого Завета, однако это проявляется у него прежде всего в сочинениях другого жанра, в учительных гимнах-мадрашах. В мемрах работают другие приемы и методы. Например, в мемре «О Ниневии и Ионе» типологию противостояния между ниневитянами и иудеями прп. Ефрем ограничивает ветхозаветным контекстом²⁵ и использует для обоснования исторического завоевания Ассирией Израиля в 722/721 гг. до Р. Х. Традиционной

раилем. Эта общехристианская доктрина представлена уже в Новом Завете (см., например: Рим 9. 6–33; Гал 4. 21–31; Мф 21. 33–43; 23. 34–39 и др.). О роли заместительного богословия в мемре см.: Фомичева С. В. Ниневия vs. Израиль: как христианские экзегеты Книги пророка Ионы интерпретируют исторические события // Библия и христианская древность.

²¹ Феодор Мопсуестийский сыграл очень важную роль в становлении восточно-сирийской экзегезы, развивавшейся в двух ключевых образовательных центрах в Эдессе и Нисибине. С 30-гг. V в. его труды активно переводятся на сирийский язык (см.: Kavvadas N. Translation as Taking Stances: The Emergence of Syriac Theodoranism in 5th Century Edessa // Zeitschrift für Antikes Christentum. 2015. Bd. 19. S. 89–103). Что касается Ефрема Сирина, то его произведения отражают более раннюю стадию формирования сирийской экзегезы, еще до влияния Феодора Мопсуестийского.

²² О комментарии Феодора Мопсуестийского на книгу пророка Ионы см., например: Köckert C. Der Jona-Kommentar des Theodor von Mopsuestia: Eine christliche Jona-Auslegung an der Wende zum 5. Jahrhundert (mit einer Übersetzung des Kommentars) // Der problematische Prophet: Die biblische Jona-Figur in Exegese, Theologie, Literatur und Bildender Kunst / J. Anselm, W. Kühnmann, Hrsg. Berlin, 2011. S. 1–38.

²³ См.: Theodorus Mopsuestenus. Commentarius in Jonam // Sprenger H. N. Theodori Mopsuesteni Commentarius in XII prophetas: Einleitung und Ausgabe. Wiesbaden: Harrassowitz, 1977. S. 170, 12–15; 17–21.

²⁴ Об экзегетическом методе Феодора Мопсуестийского см., например: Sprenger H. N. Theodori Mopsuesteni Commentarius in XII prophetas: Einleitung und Ausgabe. Wiesbaden: Harrassowitz, 1977. S. 86–110.

²⁵ Фомичева С. В. Ниневия vs. Израиль... С. 9–12; 13–14.

новозаветной типологии автор касается мельком и практически в самом конце своего произведения (ст. 1957–1972). Примечательно, что здесь, почти в самом конце мемры, впервые упоминается Иисус²⁶, и единственный раз приводятся новозаветные цитаты²⁷, но христологическая типология пророка Ионы так и остается незадействованной²⁸.

В свете вышесказанного яснее предстают перед нами отличия в отношении к разработке темы исхода у прп. Ефрема и Феодора Мопсуестийского. Для Феодора важно ее экклезиологическое прообразовательное значение. В мемре же характер соотнесенности двух ситуаций не так однозначен. Во-первых, ветхозаветная книга ни разу и нигде имплицитно не названа, указанием же на прообраз служит узнаваемый литературный фрейм, который задан с помощью знакомых ключевых слов, концептов и сюжетов. Востребованными у прп. Ефрема оказывается только ограниченное число возможных типологий, что позволяет говорить об очень свободной, можно сказать, экзегетически не обусловленной, подаче материала. Более того, новозаветная типология не является главной функцией нарратива об антиисходе в мемре, но принцип аналогии работает здесь между ветхозаветными событиями. В этом проявляется не только авторский принцип прп. Ефрема, но и жанровая специфика экзегетических предпочтений, так как характерной чертой, сохраняющейся в ранних мемрах, оказывается полное отсутствие типологии или незначительное ее использование²⁹.

5. Жанровая специфика мемры

5.1. Мемра «О Ниневии и Ионе как антииудейская» rewritten Bible

В сирийской христианской литературе много сочинений в жанре мемры, они могли быть посвящены как ветхозаветным, так и новозаветным темам. Их нарративная экзегеза предполагает не комментарий к библейскому тексту в привычном смысле, а создание нового повествования на известный сюжет, богато снабженного драматическими элементами в виде монологов и диалогов протагонистов³⁰. Мемра прп. Ефрема «О Ниневии и Ионе» является самым ранним

²⁶ Иисус назван «Первородным» (ܩܪܝܫܬܝܢܐ) (ст. 1963).

²⁷ См.: ст. 1965–1966; Мф 21. 19; Мк 11. 13; Лк 13. 7. Обе цитаты используются в антииудейском контексте.

²⁸ См., например: Theodorus Mopsuestenus. Op. cit. S. 175, 3–7; Hieronimus Stridonensis. Commentarius in Jonam I. 1 // Jérôme. Commentaire sur Jonas / Y.-M. Duval, introd., texte crit., trad. et comment. P., 1985. P. 168. (Sources chrétiennes; 323.); ср.: Cyrillus Alexandrinus. In Jonam prophetam commentarius // Patrologiae cursus completus. Ser. Graeca. Paris, 1864. T. 71. Col. 627 BC; Theodoretus Cyrensis. Interpretatio Jonae prophetae // Patrologiae cursus completus. Ser. Graeca. Paris, 1864. T. 81. Col. 1725 BC. Эти и др. примеры см.: Фомичева С. В. Ниневия vs. Израиль... С. 4–6.

²⁹ Ср. например, мемры на ветхозаветные сюжеты, написанные не позднее V в.: «Об Аврааме и Исааке», «О знаменьях, которые совершил Моисей в Египте» и др. (см.: Brock S. Two Syriac verse homilies on the binding of Isaac // Le Muséon. 1986. T. 99. P. 61–129; Hartung B. The Mêmra on the Signs Moses Performed in Egypt: An Exegetical Homily of the “School” of Ephrem // Hugoye. 2018. Vol. 21. № 2. P. 319–356).

³⁰ О жанре нарративной мемры см., например: Brock S. Dramatic Narrative Poems on Biblical Topics in Syriac // Studia Patristica. 2010. Vol. 45. P. 183–196.

сохранившемся примером этого жанра. В ней ожидаемо мал интерес к типологии, поскольку главная задача автора сосредоточится, в первую очередь, на ветхозаветном контексте описываемых событий.

Однако суть мемры «О Ниневии и Ионе» не исчерпывается определением «нарративная мемра с драматическими элементами». Здесь необходимо учитывать более широкий литературный контекст. В одной из своих статей Себастьян Брок делает важное сопоставление мемр с *rewritten Bible*, жанром, возникшим в иудейской литературе в период Второго Храма³¹, и перечисляет основные черты этого типа текстов. Сюжет должен быть взят из библейских книг (у Ефрема Книга пророка Ионы), экзегетические задачи избирательны и ограничены (у Ефрема практически нет типологии), необходимая перестановка акцентов повествования (смена главного героя, которым у Ефрема становятся ниневитяне), отсутствие библейских цитат, снабженных специальным маркером «как написано». Но мемра «О Ниневии и Ионе» это не просто *rewritten Bible*, это, как мы впервые определили, антииудейская *rewritten Bible*, т. е. парафраз ветхозаветной Книги пророка Ионы с позиций ниневитян в обличение иудеев³². Позднейшая сирийская традиция богата антииудейскими поэтическими мемрами, например, мемры Иоанна Антиохийского, Нарсая, Иакова Саругского. Но ни одна из них не представляет собой антииудейский пересказ конкретной библейской книги. Самым близким аналогом мемры Ефрема, хотя и гораздо большего охвата, можно назвать сирийский текст VI в. «Пещера Сокровищ», переписывающий всю священную историю в антииудейском ключе³³.

Жанр таких текстов можно сопоставить с «контристориями» (*counterhistories*³⁴). В основе этого жанра лежит представление, что истинная суть любого нарратива заложена скрыто присутствующей в нем традицией, которая должна быть раскрыта³⁵. Главной функцией таких текстов является полемика, они систематически пересматривают самые авторитетные для противника источники, предлагая вариант-соперник исходного нарратива. К таким произведениям относится, например, текст, приписываемый древнеегипетскому жрецу Манефону (III в. до н. э.), в котором в негативном ключе переписывается история Исхода: большие проказы евреи насильно изгоняются из страны. Собственно говоря, Ефрем делает нечто очень похожее на это. Он переписывает авторитетную для иудеев Книгу пророка Ионы, выдвигая на первый план имплицитно угадываемое в ней противостояние ниневитян и иудеев и перестраивает библейский сюжет, придавая ему антииудейскую направленность. При этом трактовка становится действительно оскорбительной для иудеев: не просто язычники замещают избран-

³¹ См.: Brock S. *Dramatic Narrative Poems...* P. 188, 195. О жанре *rewritten Bible* см., например: Philip A. *Retelling the Old Testament // It is Written: Scripture Citing Scripture: Essays in Honour of Barnabas Lindars, SSF / D. A. Carson, H. G. M. Williamson, eds. Cambridge, 1988. P. 99–121.*

³² См.: Фомичева С. В. *Ниневия vs. Израиль...* С. 14.

³³ Об этом тексте см.: Minov S. *Memory and Identity in the Syriac "Cave of Treasures": Rewriting the Bible in Sasanian Iran. Leiden, 2020.*

³⁴ Термин введен Давидом Билем и Амсом Функенштейном (D. Biale и A. Funkenstein) в Biale D., Sholem G. *Kabbalah and Counter-History. Cambridge, 1979. P. 189ff; Funkenstein A. Perceptions of Jewish History. Berkley, 1993. P. 36ff.*

³⁵ См.: Biale D. *Op. cit.* P. 11.

ный народ, но потомки Ханаана, злейшие враги иудеев! Таким образом, мемра «О Ионе и Ниневии» является не просто нарративной драматической мемрой, и даже не просто *rewritten Bible*, но антииудейским парафразом, «контристорией».

5.2. Элементы проповеди в мемре О Ниневии и Ионе

Однако в мемре есть и другие особенности, которые позволяют видеть в ней признаки еще одного жанра — проповеди. Обычно для мемр не характерна актуализированная интерпретация библейских событий, т. е. события не используются для иллюстрации современных их авторам исторических событий. Но мемра «О Ниневии и Ионе» не следует этому правилу, в ней острая антииудейская полемика сочетается с критикой прп. Ефремом собственной церковной общины³⁶, и нечестие иудеев, помимо критики самих иудеев, может выполнять функцию актуального отрицательного примера для христианской аудитории. Это подтверждается интертекстуальными связями мемры с рядом других произведений Ефрема, посвященных его родному городу Нисибину. Нисибин, важный в стратегическом отношении город на границе Византии и Персидской империи, при жизни Ерфема неоднократно находился в кризисной ситуации. Так, он выдержал три осады персидским шахом Шапуром II (309–380) в 338, 346 и 350 гг.³⁷ Как следует из произведений Ефрема нисибинского периода, сирийский богослов нередко обозначал современную ему Персию через библейскую Ассирию³⁸. Персов Ерфем расценивал как нечестивых язычников, которые, однако, выполняли роль Божественного инструмента и были наказанием для жителей Нисибина, погрязших в языческих грехах: идолопоклонстве, магии, астрологии. Следовательно, развернутое описание языческих грехов иудеев в земле Обетованной и последующие предостережения Ефрема об уничтожении иудеев язычниками могли восприниматься его аудиторией как предупреждение для них самих, что их ждет та же участь, что и некогда избранный народ, завоеванный Ассирией, если они, подобно древним иудеям, будут упорствовать в своих грехах.

5.3. Гибридный жанр мемры о Ниневии и Ионе

В мемре «О Ниневии и Ионе» сочетаются элементы разных жанров. Во-первых, священный текст интерпретируется по законам нарративной экзегезы с драматическими элементами. Во-вторых, данное в мемре явное обличение иудеев превращает ее в антииудейский парафраз, контристорию, выстроенную по правилам, сложившимся в литературе *rewritten Bible*. В-третьих, актуализация библейской истории проявляется в критике собственной общины, что сближает текст с проповедью. Исходя из перечисленных особенностей, необходимо учитывать два объекта, на которые направлена главная функция текста — полемическо-обличительная: ветхозаветных иудеев в части экзегетического нарратива и современных прп. Ефрему христиан в части проповеди с ее нравоучительным

³⁶ Об этом см.: Фомичева С.В. Антииудейская полемика...

³⁷ О Нисибине см.: Sturm J. Nisibis // Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Stuttgart, 1937. Bd. 17.1. S. 714–757.

³⁸ Например, мадраш «О Нисибине» (Des Heiligen Ephraem des Syrsers Carmina Nisibena / Beck E., Hrsg. Louvain, 1961. S. 21. [CSCO; 218. Syr.; 92]); мемра «О вере» (Des Heiligen Ephraem des Syrsers Sermones de Fide / Beck E., Hrsg. Louvain, 1961. S. 52. [CSCO; 212. Syr.; 88]).

пафосом. Важно, что сделанные наблюдения о жанровой специфике этой мемры служат не только для интерпретации ее самой и не только для анализа наследия прп. Ефрема, но их следует учитывать в исследованиях всей ранней сирийской литературы соответствующих жанров.

Список литературы

Источники

- Des Heiligen Ephraem des Syers Carmina Nisibena / Beck E., Hrsg. Louvain: Secrétariat du Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 1961. (CSCO; 218. Syr.; 92.)
Des Heiligen Ephraem des Syers Sermones de Fide / Beck E., Hrsg. Louvain: Secrétariat du Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 1961. (CSCO; 212. Syr; 88.)
Des Heiligen Ephraem des Syers Sermones II / Beck E., Hrsg. Louvain: Secrétariat du Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 1970. (CSCO; 311. Syr; 134.)
Theodorus Mopsuestenus. Commentarius in Jonam // Sprenger H. N. Theodori Mopsuesteni Commentarius in XII prophetas: Einleitung und Ausgabe. Wiesbaden: Harrassowitz, 1977. S. 169–190.

Литература

- Фомичева С. В. Антииудейская полемика и внутренняя критика в мемре «О Ниневии и Ионе» Ефрема Сирина // Вестник Свято-Филаретовского института. 2021. Вып. 40 (В печати).
- Фомичева С. В. Ниневия vs. Израиль: как христианские экзегеты Книги пророка Ионы интерпретируют исторические события // Библия и христианская древность.. 2021. № 3 (11) (В печати).
- Biale D., Sholem G. Kabbalah and Counter-History. Cambridge: Harvard University Press, 1979.
- Bickerman E. Les deux erreurs du prophète Jonas // Revue d'Histoire et de Philosophie. 1965. № 45. P. 232–264.
- Brock S. Syriac and Greek Hymnography: Problems of Origin // Brock P. Studies in Syriac Christianity. Hampshire: Variorum, 1992. P. 77–81.
- Brock S. Two Syriac verse homilies on the binding of Isaac // Le Muséon. 1986. T. 99. P. 61–129.
- Brock S. Dramatic Narrative Poems on Biblical Topics in Syriac // Studia Patristica. 2010. Vol. 45. P. 183–196.
- Cramer W. Frohbotschaft des Erbarmens: die Jonaerzählung in der Rezeption des Syers Ephräm // Textarbeit: Studien zu Texten und ihrer Rezeption aus dem Alten Testament und der Umwelt Israels. Festschrift für Peter Weimar / Hrsg. von Klaus Kiesow und Thomas Meurer. Münster: Ugarit-Verlag, 2003. S. 93–115.
- Duval Y.-M. Le Livre de Jonas dans la littérature chrétienne grecque et latine: Sources et influences du Commentaire sur Jonas de saint Jérôme. Paris: Études augustiniennes, 1973. 2 vol.
- Griffith S. The Poetics of Scriptural Reasoning: Syriac Mêmrà at Work // Papers presented at the seventeenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2015. Leuven: Peeters, 2017. Vol. 4: Literature, rhetoric, and exegesis in Syriac verse / J. Wickes and K. Heal, eds. P. 5–24. (Studia Patristica; 78.)
- Halleux A., de. A propos du sermon ephrémien sur Jonas et la penitence des Ninivites // Lingua Restituta Orientalis: Festgabe für Julius Assfalg. Wiesbaden: Harrassowitz, 1990. S. 155–160. (Ägypten und Altes Testament; 20.)
- Hartung B. The Mêmrà on the Signs Moses Performed in Egypt: An Exegetical Homily of the “School” of Ephrem // Hugoye. 2018. Vol. 21. Issue 2. P. 319–356.

- Kavvadas N. Translation as Taking Stances: The Emergence of Syriac Theodoranism in 5th Century Edessa // *Zeitschrift für Antikes Christentum*. 2015. Bd. 19. S. 89–103.
- Köckert C. Der Jona-Kommentar des Theodor von Mopsuestia: Eine christliche Jona-Auslegung an der Wende zum 5. Jahrhundert (mit einer Übersetzung des Kommentars) // *Der problematische Prophet: Die biblische Jona-Figur in Exegese, Theologie, Literatur und Bildender Kunst* / J. Anselm, W. Kühlmann, Hrsg. Berlin: De Gruyter, 2011. S. 1–38.
- Kubat R. Memra of Ephrem the Syrian of Jonah and the Repentance of the Ninevites // *ΘΕΟΛΟΓΙΑ*. 2014. T. 85. P. 193–210.
- Minov S. Memory and Identity in the Syriac “Cave of Treasures”: Rewriting the Bible in Sasanian Iran. Leiden: Brill, 2020.
- Philip A. Retelling the Old Testament // *It is Written: Scripture Citing Scripture: Essays in Honour of Barnabas Lindars, SSF* / D. A. Carson, H. G. M. Williamson, eds. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. P. 99–121.
- Shepardson C. Interpreting the Ninevites Repentance: Jewish and Christian Exegetes in Late Antique Mesopotamia // *Hugoye*. 2011. Vol. 14. Issue 1. P. 249–277.
- Sturm J. Nisibis // *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumwissenschaft*. Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1937. Bd. 17. 1. S. 714–757.

Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo
gumanitarnogo universiteta.
Serii III: Filologiya.
2021. Vol. 69. P. 116–129
DOI:

Sofia Fomicheva,
PhD candidate
(St. Petersburg State University),
(Poste restante),
Saint-Petersburg, 194214, Russia
sofia021987@gmail.com
ORCID: 0000-0002-9312-3346

ANTI-EXODUS IN MEMRA “ON NINEVEH AND JONAH” BY EPHREM THE SYRIAN

S. FOMICHEVA

Abstract: In the memra “On Nineveh and Jonah” by the Syriac poet and theologian St. Ephrem the Syrian († 373) the biblical story is provided with a sequel that has no parallels in the Christian tradition. This publication is the first to offer its literary and theological analysis. The identified intertextual connections with the books of the Bible, Jewish literature of the Second Temple period, exegetical tradition of Church Fathers and the works by St. Ephrem allows us to draw a number of important conclusions. The studied text is a hybrid genre that blends anti-Jewish *rewritten Bible* with preaching. The author’s choice of a genre, following of its rules on the one hand and innovation on the other hand is framed by the main function of the text, namely polemical. This is especially evident in the embodiment of the object to be polemized and its obvious dependence on the genre section of the memra in which the respective function is realized. So, within the genre of counter-history these are the Jews, and within the framework of the sermon Christians, the author’s contemporaries living in his hometown of Nisibis. The findings about the genre specificity of a concrete memra are important not only for its

interpretation and not only for the analysis of the heritage of St. Ephrem, but they can be used in the genre studies of early Syriac literature.

Key words: Syriac Christian literature, Ephrem the Syrian, anti-Jewish polemic, internal critique, genre of memra, exegesis of the Book of Jonah, narrative exegesis, intertextuality, *rewritten Bible*.

Sources

- Des Heiligen Ephraem des Syrers Carmina Nisibena / Beck E., Hrsg. Louvain: Secrétariat du Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 1961. (CSCO; 218. Syr.; 92.)
 Des Heiligen Ephraem des Syrers Sermones de Fide / Beck E., Hrsg. Louvain: Secrétariat du Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 1961. (CSCO; 212. Syr; 88.)
 Des Heiligen Ephraem des Syrers Sermones II / Beck E., Hrsg. Louvain: Secrétariat du Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 1970. (CSCO; 311. Syr; 134.)
 Theodorus Mopsuestenus. Commentarius in Jonam // Sprenger H. N. Theodori Mopsuesteni Commentarius in XII prophetas: Einleitung und Ausgabe. Wiesbaden: Harrassowitz, 1977, ss. 169–190.

References

- Biale D., Sholem G. (1979) *Kabbalah and Counter-History*. Cambridge: Harvard University Press.
 Bickerman E. (1965) “Les deux erreurs du prophète Jonas”. *Revue d’Histoire et de Philosophie*, 1956, num. 45, pp. 232–264.
 Brock S. (1986) “Two Syriac verse homilies on the binding of Isaac”. *Le Muséon*, 1986, t. 99, pp. 61–129.
 Brock S. (1992) “Syriac and Greek Hymnography: Problems of Origin”, in S. Brock. *Studies in Syriac Christianity*. Hampshire: Variorum, pp. 77–81.
 Brock S. (2010) “Dramatic Narrative Poems on Biblical Topics in Syriac”. *Studia Patristica*, 2010, vol. 45, pp. 183–196.
 Cramer W. (2003) “Frohbotschaft des Erbarmens: die Jonaerzählung in der Rezeption des Syrers Ephräm“, in K. Kiesow, T. Meurer (Hrsg.) *Textarbeit: Studien zu Texten und ihrer Rezeption aus dem Alten Testament und der Umwelt Israels. Festschrift für Peter Weimar*. Münster: Ugarit-Verlag, 2003. S. 93–115.
 Duval Y.-M. (1973) *Le Livre de Jonas dans la littérature chrétienne grecque et latine: Sources et influences du Commentaire sur Jonas de saint Jérôme*. Paris: Études augustiniennes, 2 vol.
 Fomicheva S. V. (2021) “Antiudeiskaia polemika I vnutrenniaia kritika v memre ‘O Nineviii Ione’Efrema Sirina” [“Anti-Jewish Polemic and Internal Critique in Memra ‘On Nineveh and Jonah’ by Ephrem the Syrian”]. *Vestnik Sviato-Filaretovskogo instituta*. 2021. Vyp. 40 (forthcoming). (In Russian).
 Fomicheva S. V. (2021) “Nineviii vs. Izrail: kak khristianskie ekzegety Knigi proroka Iony interpretiruiut istoricheskie sobytiia” [“Nineveh vs. Israel: How the Christian Exegetes of the Book of Jonah interpret Historical Events”]. *Bibliia I khristianskaia drevnost’*, 2021, no. 2 (10) (forthcoming) (In Russian).
 Griffith S. (2017) “The Poetics of Scriptural Reasoning: Syriac Mêmre at Work”, in J. Wickes, K. Heal (eds.). Papers presented at the seventeenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2015. Leuven: Peeters, vol. 4: Literature, rhetoric, and exegesis in Syriac verse, pp. 5–24. (*Studia Patristica*; vol. 78.)

- Halleux A. de (1990) “A propos du sermon ephrémien sur Jonas et la penitence des Ninivites”, in *Lingua Restituta Orientalis: Festgabe für Julius Assfalg*, Wiesbaden: Harrassowitz, ss. 155–160. (Ägypten und Altes Testament; Bd. 20.)
- Hartung B. (2018) “The Mêmra on the Signs Moses Performed in Egypt: An Exegetical Homily of the “School” of Ephrem”. *Hugoye*, 2018, vol. 21, issue 2, pp. 319–356.
- Kavvadas N. (2015) “Translation as Taking Stances: The Emergence of Syriac Theodoranism in 5th Century Edessa”. *Zeitschrift für Antikes Christentum*, 2015, Bd. 19, ss. 89–103.
- Köckert C. (2011) “Der Jona-Kommentar des Theodor von Mopsuestia: Eine christliche Jona-Auslegung an der Wende zum 5. Jahrhundert (mit einer Übersetzung des Kommentars)“, in J. Anselm, W. Kühlmann (Hrsg.) *Der problematische Prophet: Die biblische Jona-Figur in Exegese, Theologie, Literatur und Bildender Kunst*, Berlin: De Gruyter, ss. 1–38.
- Kubat R. (2014) “Memra of Ephrem the Syrian of Jonah and the Repentance of the Ninevites”. *ΘΕΟΛΟΓΙΑ*, 2014, t. 85, pp. 193–210.
- Minov S. (2020) *Memory and Identity in the Syriac “Cave of Treasures”: Rewriting the Bible in Sasanian Iran*. Leiden: Brill.
- Philip A. “Retelling the Old Testament”, in D. A. Carson, H. G. M. Williamson (eds.) *It is Written: Scripture Citing Scripture: Essays in Honour of Barnabas Lindars*, SSF. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 99–121.
- Shepardson C. (2011) “Interpreting the Ninevites Repentance: Jewish and Christian Exegetes in Late Antique Mesopotamia”. *Hugoye*, 2011, vol. 14, issue 1, pp. 249–277.
- Sturm J. (1937). “Nisibis”, in *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumwissenschaft*, Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Bd. 17.1, ss. 714–757.

Вестник ПСТГУ.
Серия III: Филология.
2021. Вып. 69. С. 130–160
DOI:

Французов Сергей Алексеевич,
д-р ист. наук,
Институт восточных рукописей РАН
Российская Федерация, 191186
г. Санкт-Петербург, Дворцовая наб., д. 18;
НИУ Высшая школа экономики,
Российская Федерация, 190121,
г. Санкт-Петербург, ул. Союза Печатников, д. 16;
Восточный факультет СПбГУ,
Российская Федерация, 199034,
г. Санкт-Петербург, Университетская наб., д. 11;
serge.frantsouzoff@yahoo.fr
ORCID: 0000-0003-3945-8898

АНТИКАЛЬВИНИСТСКИЕ ТРАКТАТЫ ДВУХ ПРЕДСТОЯТЕЛЕЙ АНТИОХИЙСКОЙ ЦЕРКВИ ИЗ РУКОПИСНОГО СОБРАНИЯ РНБ

С. А. ФРАНЦУЗОВ

Аннотация: В статье впервые введены в научный оборот и детально рассмотрены два рукописных документа из РНБ, которые представляют собой антикальвинистские трактаты, составленные Антиохийскими патриархами Макарием III Ибн аз-За'ймом в 1671 г. и Неофитом в 1673 г. Они поступили в Императорскую Публичную библиотеку в начале XIX в. в составе собрания П. П. Дубровского и хранятся в настоящее время в секторе западных фондов отдела рукописей РНБ под номерами 1 и 2 в папке под шифром Дубр. Авт. 60. Трактат Макария III, дошедший в нескольких экземплярах, был издан по списку Arabe 224 Национальной библиотеки Франции. При идентичности содержания список РНБ отличается от него отсутствием свидетельств нескольких клириков. Трактат Неофита ранее был известен только по французскому переводу начала XVIII в., сделанному по рукописи, которая сейчас хранится в РНБ. Проведено сравнение содержания обоих трактатов с учетом их разбивки на разделы, а также подробно проанализирован состав свидетелей, подписавших каждый из этих трактатов. В конце статьи изданы заверочные записи этих документов, составленные на среднефранцузском языке послом Франции в Константинополе Шарлем Франсуа Олье маркизом де Нуантелем и консулом Франции в Сайде Бальгазаром де Боннкорсом. Высказано предположение, что эти трактаты были заказаны и доставлены во Францию в рамках мероприятий по подготовке отмены Нантского эдикта.

Ключевые слова: Антиохийский патриархат, патриарх Макарий III, патриарх Неофит, антикальвинистская полемика, документы из собрания П. П. Дубровского, отношения Франции с восточными христианами, посол Ш. Ф. Олье де Нуантель, консул Б. де Боннкорс, отмена Нантского эдикта.

© Французов С. А., 2021.
Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология. 2021. Вып. 69. С. 130–160.

Среди приблизительно тысячи рукописных кодексов и 15 тысяч архивных материалов, спасенных из охваченной революционным пожаром Франции русским дипломатом, страстным библиофилом и авантюристом Петром Петровичем Дубровским (1754–1816) и составивших впоследствии ядро Депо манускриптов Императорской Публичной библиотеки, ориенталистическая составляющая занимает довольно скромное место. К настоящему времени в отделе рукописей РНБ удалось отождествить 104 рукописи на восточных языках из этой коллекции и одну подборку относящихся к Востоку документов, хранящуюся под шифром Дубр. Авт. (Дубровский. Автографы) 60 в секторе западных фондов¹. В кратком каталоге архивной части собрания Дубровского она описана следующим образом:

«Послания и грамоты (19) восточных патриархов и церквей Антиохии, Армении, Дамаска и др. с осуждением кальвинизма, заверенные французским послом в Турции Олье де Нуантейль и консулом Бонкарсом. На греч., лат., араб. (частично сирийским письмом), тур., арм., груз., рус., фр. яз. 1668–1797 гг. Не переплетены. 135 л.»²

Не считая некоторых неточностей [например, имя посла Франции при Высокой Порте правильнее было бы передать как Шарль Мари Франсуа Олье маркиз де Нуантэль — Charles Marie François Olier marquis de Nointel (1635–1685)³, а консула Франции в Сайде как Бальгазар де Боннокорс — Balthazar de Bonnacorse (1631–1706)] эта лаконичная справка нареканий не вызывает. Странным образом она не привлекла внимания отечественных специалистов и перечисленные в ней документы так и не введены пока в научный оборот⁴.

При обращении к Дубр. Авт. 60 наибольший интерес вызывает занимающий тетрадь 1 в этой папке⁵ антикальвинистский трактат с дополнением Антиохийского патриарха Макария III Ибн аз-За'йма (1647–1672), известного деятеля мелькитского литературного Возрождения. Правда, выяснилось, что он известен по нескольким спискам, один из которых, хранящийся под шифром Arabe 224 в Национальной библиотеке Франции⁶, был издан в начале прошлого

¹ См.: Васильева О. В. Письменные памятники Востока в Российской национальной библиотеке: История формирования фонда, 1795–1850. СПб., 2020. С. 36, 40. О восточной части коллекции П. П. Дубровского см.: Там же. С. 24–47.

² Сборники документов коллекции П. П. Дубровского: Каталог / сост. Т. П. Воронова, Т. В. Луизова. Л., 1979. № 84. С. 30.

³ Этому высокопоставленному дипломату Людовика XIV, кончившему свои дни в опале из-за дерзкого нарушения османского этикета, посвящена монография: Vandal A. Les voyages du marquis de Nointel (1670–1680). Paris, 1900.

⁴ Автор пользуется случаем, чтобы выразить глубокую признательность зав. сектором восточных фондов отдела рукописей РНБ Ольге Валентиновне Васильевой, которая обратила его внимание на данное архивное дело.

⁵ Это — не тетрадь в кодикологическом смысле, а сшитые вместе несколько непереpleтенных тетрадей (см. ниже краткое описание списка с этим трактатом). Однако следует отметить, что и по-арабски, и по-среднефранцузски список именуется тетрадь в ед. ч.: كراس و ساغر (в старой орфографии).

⁶ См.: Troupeau G. Catalogue des manuscrits arabes [de la Bibliothèque nationale]. Paris, 1972. Pt. 1: Manuscrits chrétiens. T. 1: Nos 1–323. P. 192.

века⁷. Текстологически он совпадает с тем, что обнаружен в папке Дубр. Авт. 60 почти полностью (за исключением минимальных разночтений в отдельных символах)⁸. Кроме того, есть различия среди свидетелей, оставивших свои подписи в конце основной его части и дополнения к нему, между списком из РНБ и изданием списка из НБФ⁹.

Французский перевод антикальвинистского трактата Макария был опубликован Ёзэбом (Евсевием) Ренодо (1646–1720), французским теологом и ориенталистом¹⁰, причем идентификация оригинала с экземпляром РНБ подтверждается отсутствием в переводе подписи митрополита Хомса Иоакима¹¹, которой нет также в Дубр. Авт. 60, тетр. 1, но которая присутствует в издании Антуана Раббата как под основной частью трактата, так и под дополнением к нему¹².

Как отметил Ж. Насраллах¹³, наряду с этим переводом Ренодо издал французский перевод сходного по содержанию трактата Антиохийского патриарха Неофита Хиосца (ас-Сақизй)¹⁴, занимавшего престол в 1672–1681 гг.¹⁵ выученика иезуитов¹⁶. А в папке Дубр. Авт. 60 под трактат Неофита отведен отдельный список, обозначенный как тетрадь 2. Таким образом, следует признать, что арабский оригинал этого произведения Неофита, скрепленный его печатью, наконец-то найден. Он состоит из 20 ответов на вопросы, имеющих отношение к антикальвинистской полемике.

Кроме этих двух трактатов, в Дубр. Авт. 60 представлены антикальвинистские сочинения на арабском языке маронитов (тетрадь 3, письмом каршунни), сиро-яковитов (тетрадь 4) и сиро-католиков Дамаска (тетрадь 5). Их рассмотрение выходит за рамки настоящей статьи. Отметим лишь, что французский пере-

⁷ См.: Rabbāt A. Aṭ-Ṭawāʾif aš-šarḳiyya wa-bidʿat al-kalwīniyyīn // *Al-Machriq: Revue catholique orientale dimensuelle*. 1904. An. 7. P. 766–773, 795–802.

⁸ Так, например, в Дубр. Авт. 60, тетр. 1, л. 6.12 (= р. 10.12) термин «еретики» передан как الاراطقة, а в издании — как الارائقة (Rabbāt A. Op. cit. P. 768.24). О пагинации и фолиации списка РНБ с антикальвинистским трактатом Макария см. ниже в его кратком описании.

⁹ Детально эти различия рассмотрены ниже.

¹⁰ См.: Renaudot E. Union de l'église grecque avec l'Église romaine sur l'Eucharistie et autres points, prouvée par deux condamnations des erreurs des calvinistes faites par deux patriarches d'Antioche // *Perpétuité de la foi de l'Église catholique sur l'Eucharistie, ...* / M. l'Abbé M[igne], publ. Paris, 1841. T. 2. Chap. 18. Col. 1234–1248.

¹¹ См.: Ibid. Col. 1243, 1248.

¹² См.: Rabbāt A. Op. cit. P. 798.1–2, 802.9.

¹³ См.: Nasrallah J. Histoire du mouvement littéraire dans l'église melchite du V^e au XX^e siècle. Louvain; Paris, 1979. Vol. 4: Période ottomane, 1516–1900. T. 1: 1516–1724. P. 197

¹⁴ Renaudot E. Union de l'église grecque avec l'Église romaine sur l'Eucharistie... Col. 1248–1257.

¹⁵ Этот предстоятель Антиохийской Церкви, фанариот, рассматриваемый противниками греческой ксенократии как антипатриарх, был избран на соборе в Константинополе в результате смещения сравнительно молодого Кирилла V, сына Павла Алеппского и внука Макария III. Однако после тяжелой почти десятилетней борьбы с последователями Макария Неофит уступил кафедру Кириллу и получил в кормление Лаодикийскую епархию, где и умер в 1685 г. (см.: Панченко К. А. Ближневосточное Православие под османским владычеством: Первые три столетия, 1516–1831. М., 2012. С 203–204, 303–304).

¹⁶ См. об этом, в частности: Там же. С. 534.

вод трактата из тетради 5 также издан Ренодо¹⁷. Тем самым снимаются всякие сомнения относительно того, держал ли в руках Ёзэб Ренодо тот самый экземпляр французских дипломатических документов, который позднее приобрел в библиотеке аббатства Сент-Жермен-дэ-Прэ (Saint-Germain-des-Près) Петр Дубровский.

Ниже приведено краткое кодикологическое описание списков РНБ с антикальвинистскими трактатами патриархов Макария III и Неофита.

Список 1:

16–15,5 × 11 см; 34 л.; 4 тетради: I (5/5), II (5/5), III (4/4), IV (3/3); 13 стк. арабицы на одной стороне листа, кустоды, пагинация с л. 1 об. (р. 1) по л. 32 об. (р. 63), фолиация не проставлена.

л. 1: поставлен номер списка — 1; ниже заголовок по-французски: *Condannation (sic) des Calvinistes / par le Patriarche d'Antioche / de la Nation des Grecs //* (Осуждение кальвинистов Антиохийским патриархом греческой конфессии).

л. 1 об. 1 — 21.6 (= р. 1.1–41.6): Основной трактат на арабском языке. См. ил. 1: первый разворот (л. 1 об. — 2)¹⁸.

л. 21 об. 7 — 22 (= р. 41.7–42): подпись патриарха Макария III (с оттиском его печати), свидетельства митрополита Бостры и Хаурāна Григория и восьми священников.

л. 22 об. (р. 43): свидетельство Микеле Кондолеза (Michele Condollese) на итальянском языке с его личной печатью с арабографичной легендой¹⁹.

л. 23.1 — 31.8 (= р. 44.1–60.8): Дополнение к трактату на арабском языке.

л. 31 (= р. 60): подпись патриарха Макария III (с частично отпечатанным оттиском его печати), свидетельство митрополита Бостры и Хаурāна Григория.

л. 31 об. (= р. 61): свидетельства трех приходских священников.

л. 32 — 32 об. (= р. 62–63): свидетельство митрополита Тира и Сайды Иеремии и трех приходских священников.

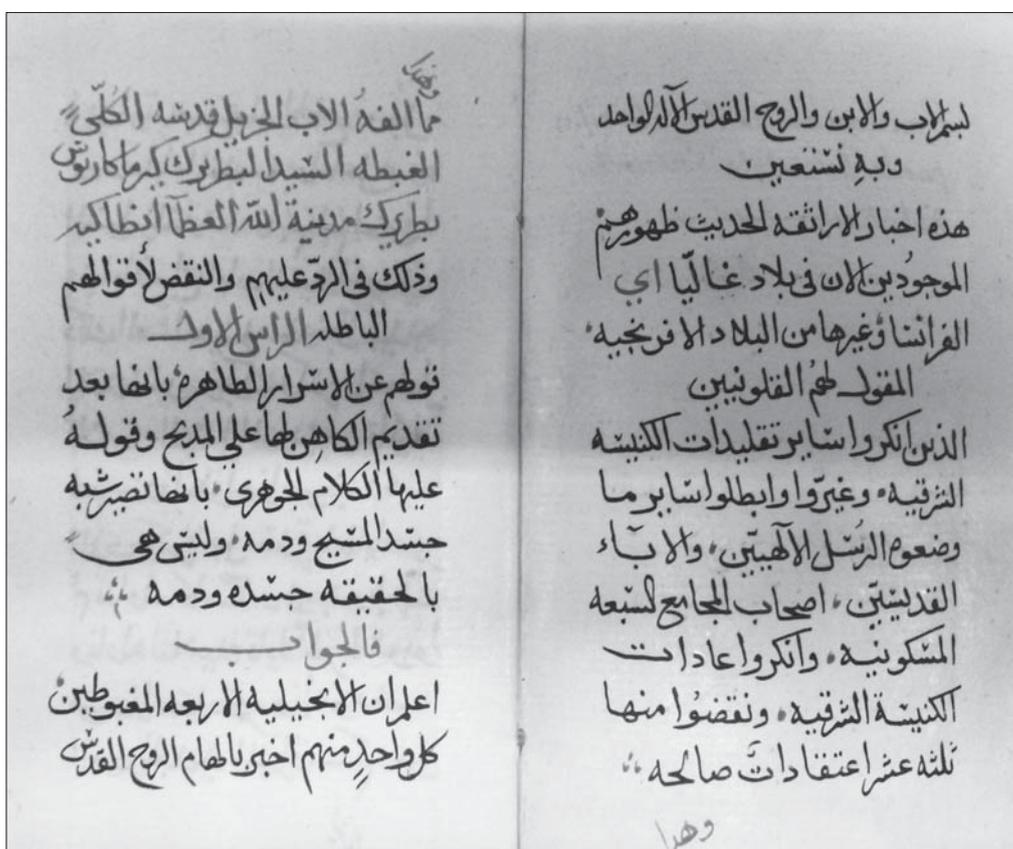
л. 33 об. — 33 (в европейском порядке, обратном арабскому): легализация трактата консулом Бальтазаром де Боннкорсом с его подписью, заверенная канцеляристом Жозефом Россе (см. ниже издание текста с переводом). След утраченной и утраченной печати алого сургуча.

К обороту последнего листа (л. 34 об.), вдоль корешка, приклеена бумажная полоса 41 × 15,5 см, свернутая вчетверо так, что ею оказывается обернут список (после последнего сгиба край полосы чуть менее, чем на пол-листа не доходит

¹⁷ См.: Renaudot E. *Union des églises d'Orient avec l'Église romaine sur l'Eucharistie et autres points, prouvée par la condamnation des calvinistes par l'église des Syriens de Damas // Perpétuité de la foi de l'Église catholique sur l'Eucharistie, ...* / M. l'Abbé M[igne], publ. Paris, 1841. T. 2. Chap. 19. Col. 1257–1261.

¹⁸ Сравнение с изданием по рукописи НБФ Arabe 224 (см.: Rabbāṭ A. *Op. cit.* P. 766.12–767.1) позволило выявить два незначительных разночтения (см. выше примеч. 8): *مكار يوس* (р. 2.2) вместо *مكار يوس* (с. 766.19), *العظمأ* (р. 2.3) вместо *العظمى* (с. 766.19).

¹⁹ Судя по легенде на печати, он принадлежал к европейским специалистам (скорее всего, военным), поступившим на османскую службу, а местом его постоянной службы был Дамаск.



Ил. 1

до корешка свитка). С внешней стороны полоса оставлена пустой, с внутренней стороны поперек начертано каллиграфическим почерком свидетельство посла Франции Шарля Франсуа Олье де Нуантеля (см. ниже издание текста с переводом) с его собственноручной подписью и печатью красного сургуча, прикрытой кустодией с четким оттиском печати с его гербом.

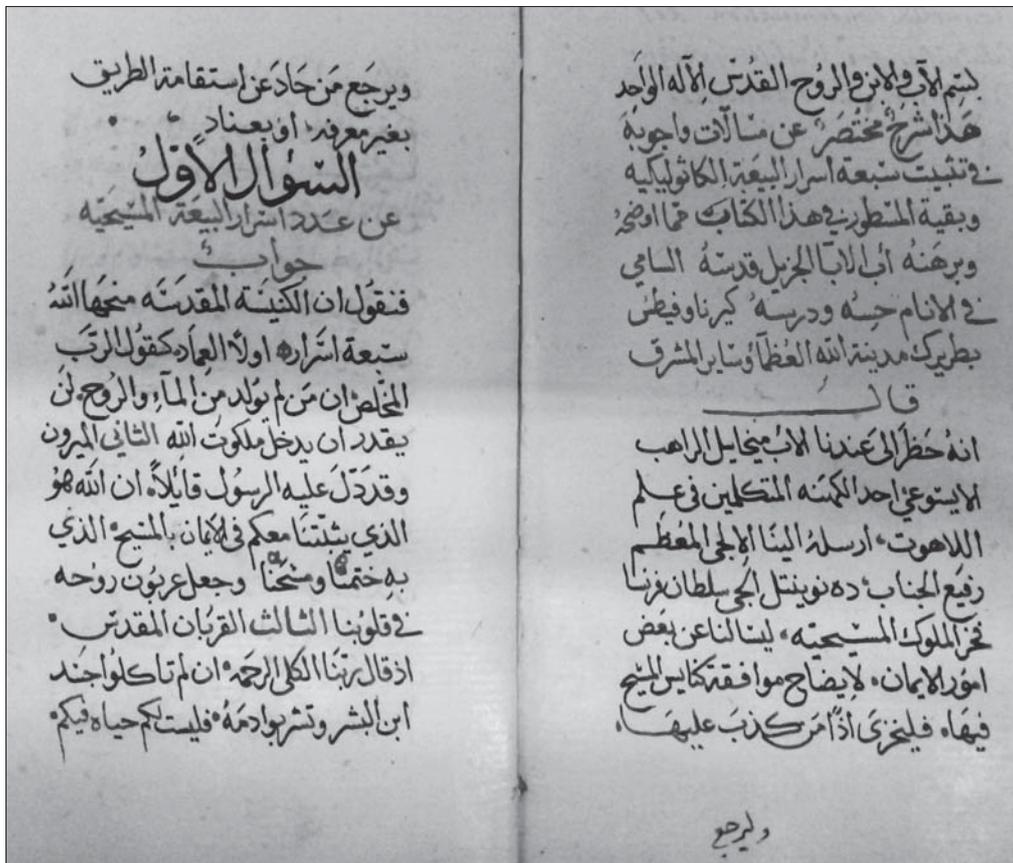
Список 2:

15,5–15 × 10,5–11 см; 20 л.; 2 тетради: I (5/5), II (5/5); 15 стк. арабицы на одной стороне листа, кустоды, ни фолиация, ни пагинация не проставлены.

л. 1: поставлен номер списка — 2; ниже заголовок по-французски: Nouvelle condamnation des / Calvinistes par l’Eglise Grecque / du Patriarchat d’Antioche // (Новое осуждение кальвинистов Греческой Церковью Антиохийского патриархата).

л. 1 об. 1 — 15 об. 14: Трактат на арабском языке. См. ил. 2: первый разворот (л. 1 об. — 2).

л. 16: подпись патриарха Неофита по-гречески с оттиском его печати с легендами на греческом и арабском языках, свидетельства трех митрополитов и 11 священников.



Ил. 2

л. 16 об.: имена трех священников и шести диаконов.

л. 17: общее свидетельство мирян православной общины Дамаска, ниже — подпись Микеле Кондолезе (Mikele Condollese) и свидетельства шести мирян.

л. 17 об.: свидетельства десяти мирян.

л. 18: Верхнюю половину листа занимает приписка на латыне в 11 строк разборчивым бисерным почерком иезуита Мишеля Но²⁰, подтверждающее данное исповедание веры, с датировочной формулой и подписью (стк. 9–11): *Damasci / XIV Maii anno Domini MDCLXXIII. / Michael Nau Sacerdos a Soc.^{te} Jesu.* / Под припиской — отпечаток на ромбовидной бумажной кустодии круглой печати Общества Иисуса с крестом и аббревиатурой IHS.

л. 18 об.: свидетельство митрополита Тира и Сайды Иеремии с печатью, датированное 15 мая 7181 г. от Сотворения мира (= 1673 г. от Р. Х.), свидетельства трех священников.

²⁰ Michel Nau (24.VII.1633–8.III.1683) — священник-иезуит французского происхождения, писатель и востоковед, занимавшийся миссионерской деятельностью на Ближнем Востоке. URL: https://fr.wikipedia.org/wiki/Michel_Nau (дата обращения: 17.06.2021).

л. 19: заверочная запись канцеляриста консульства Франции в Сайде Франсуа Серена (см. ниже издание текста с переводом), имена трех приходских священников.

л. 19 об.: легализация трактата консулом Бальтазаром де Боннкорсом с его подписью и следом отвалившейся печати (сама сургучная печать хранится в этой же папке).

л. 20: пространное свидетельство Филиппа, митрополита Бейрутского, в 14 стк., свидетельства двух приходских священников.

Между обеими тетрадами данного списка вшита бумажная полоса 30 × 15,5–15,8 см, свернутая втрое так, что ею оказывается обернут список (после последнего сгиба край полосы чуть менее, чем на две трети листа не доходит до края свитка); с внутренней стороны поперек начертано каллиграфическим почерком свидетельство посла Франции Шарля Франсуа Олье де Нуантеля (см. ниже издание текста с переводом) с его собственноручной подписью и следом отвалившейся печати (сама сургучная печать с кустодией хранится в этой же папке).

Разбивка на разделы антикальвинистских трактатов патриархов Макария III и Неофита приведена в табл. 1 и 2.

Как видно из приведенных таблиц, по своему содержанию оба трактата довольно схожи, даже число разделов в них различается всего на один: 21 у Макария (13 в основном трактате и восемь в дополнении) против 20 у Неофита. Центральное место и в том, и в другом сочинении уделено вопросу о святом Причастии: неслучайно Ёзеб Ренодо включил их переводы в свой труд, озаглавленный *Perpétuité de la foi de l'Église catholique sur l'Eucharistie* («Преимственность веры Католической Церкви в Евхаристию»). Более чем в половине разделов затрагиваются отвергаемые кальвинистами предписания, установленные Святым Преданием: культ святых, посты, иконопочитание, паломничество к святым местам, церковная иерархия, институт монашества, celibат духовенства и пр.

При этом Неофит показал себя достойным учеником высокообразованных иезуитов. Им выбрана прекрасно подходящая для полемики форма вопросов, сформулированных лаконично и четко. В трактате Неофита проработана каждая деталь. Так, в 7-м вопросе речь идет о почитании не только святых, но и, в первую очередь, Пресвятой Девы. Макарий III в аналогичном разделе (6-й главе основной части своего трактата) Богородицу вообще не упомянул, возможно, опасаясь возвести ненароком на Нее хулу.

Проблема свободы воли и предопределения, являющаяся ключевой для постижения теологии кальвинистов, затронута Неофитом в 14-м вопросе, а у Макария вообще никак не обозначена. Если в предпоследнем, 12-м, разделе основной части трактата Макария о том, что кальвинисты не признают все книги Священного Писания, сказано весьма неопределенно, то в последнем, 20-м, вопросе у Неофита перечислены все не признаваемые последователями Кальвина библейские книги²¹.

Представляется, что свой антикальвинистский трактат Неофит сочинил, дабы доказать свою состоятельность как Антиохийского патриарха в богослов-

²¹ Правда, с одной неточностью (см. выше примеч. 20).

Таблица 1

Разбивка на разделы антикальвинистского трактата Макария III Ибн аз-За'йма и дополнения к нему
(арабский оригинал с французским и русским переводом)

Condamnation des calvinistes par monseigneur l'illustre et révérendissime dom Mascaire, patriarche d'Antioche de la nation de Grecs
(Renaudot 1841, col. 1234)

	Арабский оригинал (Дубровский. Автографы 60, № 1)	Французский перевод (Renaudot 1841, col. 1234–1247)	Русский перевод
Заголовок (p. 1.3)	هذه اخبار الراقه الحديث ظهورهم ، / الموجودين الان في بلاد غاليا اي / فرنسا ، وغيرها من البلاد / الاخرجه ، / المقول لهم القلوبيين	Voici les nouvelles de hérétiques qui ont paru depuis peu, qui se trouvent à présent dans le pays de la Gaule, c'est-à-dire de la France et d'autres provinces de l'Europe, et qui se nomment calvinistes (Renaudot 1841, col. 1234)	Это — сообщения о недавно появившихся еретиках, находящихся ныне в стране Галлии, т. е. во Франции, и в других франкских странах, о тех, кого именуют кальвинистами
p. 2.5	الراس الاول / قولهم عن الاسرار الطاهره ، بانها بعد / تقديم الكاهن لها علي المنبح وقوله / عليها الكلام الجوهري ، بانها تصوير شبه / جسد المسيح ودمه ، وليس / هي * / بالحقيقه جسده ودمه	CHAPITRE PREMIER. Ils disent touchant les purs mystères, qu'après que le prêtre les a offert à l'autel, et qu'il a prononcé sur eux les paroles substantielles, ils sont la figure du corps de Jésus-Christ et de son sang, mais qu'ils ne sont pas en vérité son corps et son sang (Ibid., col. 1235)	Глава первая. Они говорят о Пречистых Тайнах, что после того, как священник поднесет их на алтарь и скажет над ними установленные слова, они превратятся в подобие тела Христа и Его крови, в действительности же они не являются Его телом и Его кровью
p. 5.4	الراس الثاني / وقالوا بان الخبز والخمر في تمام النبيه ، / ليس ينتقلان ، ولا يستحيلان ، / من جوهرهما * / الخاص	CHAP. II. — Ils disent que le pain et le vin, quand le sacrifice s'accomplit, ne sont point changés et transportés de leur propre substabce en un autre état (Ibid., col. 1235)	Глава вторая. Они говорят, что хлеб и вино при совершении литургии не изменяются и не переходят ни во что из их собственной сущности
p. 8.6	الراس الثالث / تم ذكروا هولاء المخالفين ، ان عمل / القاسات ، ليس فيه منفعة للاحياء / والاموات	CHAP. III. — Outre cela, ces prévaricateurs ont dit que les vivants et que les morts ne reçoivent aucun profit des messes que l'on dit pour eux (Ibid., col. 1236)	Глава третья. А еще утверждают эти супостаты, что в служении литургий нет пользы ни для живых, ни для мертвых

	Арабский оригинал (Дубровский. Автографы 60, № 1)	Французский перевод (Renaudot 1841, col. 1234–1247)	Русский перевод
p. 10.11	الراس الرابع / ثم قالوا هو لاي الاراطقه ، بان من / * يتناول الاسرار المقدسه ، ليس // يتناوله بتمامه حقيقًا	СНАР. IV. — Davantage ces hérétiques ont dit // que celui qui reçoit les saints mystères ne les reçoit pas véritablement et parfaitement (Ibid., col. 1236—1237)	Глава четвертая. А еще сказали эти еретики, что тот, кто причащается Святых Тайн, в действительности не вкушает их в полной мере
p. 17.4	الراس الخامس / ثم ان هو لاي الاراطقه ينكرون / ساير / الاصوام المفروضه علينا من الله	СНАР. V. — Ces hérétiques encore rejettent tous les jeûnes que Dieu nous a prescrits (Ibid., col. 1237)	Глава пятая. А еще подлинно эти еретики отрицают все посты, налагаемые на нас Богом
p. 17.4	الراس السادس / ثم هو لاي الاراطقه يقولون ، / ان لا يجب تكريم القديسين ، لانهم / لا ينفعون احداً من الذي ، يكرمهم / اصلاً ، بالتجاهه وتضرعه اليهم	СНАР. VI. — Davantage, ces hérétiques disent qu'il ne faut pas honorer les saints, parce qu'ils ne profitent point du tout à aucun de ceux qui les honorent, qui ont recours à eux, et qui les invoquent (Ibid., col. 1238)	Глава шестая. А еще эти еретики говорят, что не следует почитать святых, ибо от них нет никакой пользы никому из тех, кто почитает их, прибегая к ним и обращаясь к ним с мольбой
p. 20.10	الراس السابع / ثم هو لاي الاراطقه يحاربون / الايقونات المقدسه ، ويدعونها / اصنام	СНАР. VII. — De plus, ces hérétiques déclarent la guerre aux saints images, et ils les appellent des idoles (Ibid., col. 1239)	Глава седьмая. А еще эти еретики борются со святыми иконами и называют их идолами
p. 27.12	الراس الثامن / ويقولوا هو لاي الاراطقه ، بانة لا // يجب / ان يكون في الكنيسة طعمة الكهوت	СНАР. VIII. — Ces hérétiques disent qu'il n'est pas nécessaire qu'il y ait dans l'Église une hiérarchie (Ibid., col. 1240)	Глава восьмая. Эти еретики говорят, что в Церкви не нужна иерархия священства
p. 30.1	الراس التاسع / وقالوا ايضًا هو لاي الاراطقه بان / ليس يجب ان يكون في الكنيسة / اسقفًا	СНАР. IX. — Ces hérétiques ont encore dit qu'il n'est pas nécessaire qu'il y ait d'évêques en l'Église (Ibid., col. 1241)	Глава девятая. И также сказали эти еретики, что в Церкви не должно быть епископа
p. 32.11	الراس العاشر / وقالوا هو لاي الاراطقه بان / كنيسة المسيح قد اخطت وما // اصابت بحيث انها افترضت * ووضعف / قوانين لا يجب حفظها	СНАР. X. — Ces hérétiques ont aussi dit que l'Église du Messie avait péché et manqué, pour avoir ordonné certaines choses, et établi des canons qu'il ne faut pas garder (Ibid., col. 1241)	Глава десятая. И сказали эти еретики, что Церковь Христова заблуждалась и поступала неправильно, когда предписала и установила каноны, которые не следует соблюдать
p. 34.11	الراس الحادي عشر / وقالوا هو لاي بان اسرار الكنيسة / // * السبعة ليس لهم حقيقه	СНАР. XI. — Ces gens-là ont aussi dit qu'il n'était pas vrai qu'il eût sept sacrements dans l'Église (Ibid., col. 1242)	Глава одиннадцатая. И эти сказали, что семь церковных Таинств не истинны

	Арабский оригинал (Дубровский. Автографы 60, № 1)	Французский перевод (Renaudot 1841, col. 1234–1247)	Русский перевод
p. 36.4	الراس الثاني عشر / ثم هو لاي الاراطقه لم يعتقدوا / بتحقيق في الكتب المقدسه كلها	СНАР. XII. — De plus ces hérétiques ne croient pas, et n'admettent pas tous les saints Livres (Ibid., col. 1242)	Глава двенадцатая. А еще эти еретики не верят в подлинность всех книг Священного Писания
p. 38.11	الراس الثالث عشر / ثم ان هو لاي الاراطقه يشنعون علينا لاجل اننا متمسكون // بتقليدات الكنيسه * الارثوذكسيه / المقدسه المقدم ذكرها	СНАР. XIII. — Ces hérétiques nous représentent aussi avec honte la fermeté avec laquelle nous nous attachons aux traditions de l'Église sainte, orthodoxe, dont nous avons fait mention (Ibid., col. 1242)	Глава тринадцатая. А еще эти еретики поносят нас за то, что мы привержены традициям вышеупомянутой Святой Православной Церкви
Зато- ловок	—	<i>Autre condamnation de plusieurs autres erreurs des calvinistes, portée par le dit seigneur patriarche d'Antioche, de la nation des Grecs</i> (Ibid., col. 1244)	
p. 44.2	الراس الاول / وان بعد وضع ختمنا وخط بنا ، / على ما شرحنا اعلاه من الروس ، / السابق ذكرها ، سمعنا عن هو لاي / المخالفين المذكورين ، انهم قد زانوا / في تجديفهم المقدم قولنا عنه ، ويطلوا / رسم الصليب على جبهاتهم	СНАРТРЕ PREMIER. — Après avoir apposé notre cachet, et signé de notre main l'explication que nous avons faite ci-dessus des chapitres susmentionnés, nous avons oui dire que les prévaricateurs dont nous avons parlé, ont ajouté à leur blasphème susdit, et qu'ils ont aboli l'usage du signe de croix (Ibid., col. 1244)	Глава первая. И подлинно после того, как была поставлены наша печать и подпись нашей руки на то, что мы разъяснили выше в упомянутых главах, услышали мы об этих поименованных супостатах, что они увеличили свое богохульство, о котором мы вели речь, и отказались от того, чтобы крестить свои лбы
p. 46.6	الراس الثاني / من اجل الرهبه ، وشروطها ، ونورها ، / وقالوا هو لاي المخالفين ، بان / الشيطان قد * ابدعها	СНАР. II. — Touchant l'état des religieux, ses vœux et ses obligations, ces prévaricateurs ont dit que c'était une invention de Satan (Ibid., col. 1245)	Глава вторая. Относительно монашества, его условий и его обетов, а эти супостаты сказали, что это новшество ввел сатана.
p. 48.4	الراس الثالث / وقالوا هو لاي المخالفين ، بان / ليس لاحدا من البطاركه ، وروسا / الكهنه المعظمين ، سلطان ، بان / يمنح لاحد المومنين استغفارات / الخطايا ، وتكون نافعهم للاحيا / والاموات ، الذين فعلوا جنائيات ، / ، وعلينهم قوانين	СНАР. III. — Ces prévaricateurs ont dit aussi qu'aucun des grands patriarches et prélats n'avait la puissance de donner à qui que ce fût des fidèles des indulgences pour ses péchés, et qui fussent utiles aux	Глава третья. И сказали эти супостаты, что нет ни у одного из патриархов и преосвященных архиереев власти давать кому-либо из верующих отпущение грехов, чтоб принесли они

	Арабский оригинал (Дубровский. Автографы 60, № 1)	Французский перевод (Renaudot 1841, col. 1234–1247)	Русский перевод
p. 51.5	الراس الرابع / ثم قالوا هولاء المخالفين ، بان الله / وضع على الناس وصايا ثقيله ، لا يتكرون علي فعلها ، / وانه لا / يساعدهم بمعنته ومعونته / الكافية	vivants et aux morts qui ont péché, et qui sont obligés à des pénitences (Ibid., col. 1245) СНАР. IV. — Ces prévaricateurs ont dit de plus que Dieu a imposé aux hommes des commandements qu'il ne leur est pas possible d'accomplir, et qu'il ne les aide pas de sa grâce et de son assistance suffisante (Ibid., col. 1246)	пользу живым и мертвым, которые согрешили против церковных законов Глава четвертая. А еще сказали эти супостаты, что Бог наложил на людей тяжкие обязательства, которые они не могут выполнить, и что Он им не поможет ни Своей милостью, ни всей Своей поддержкой
p. 52.11	الراس الخامس / وقالوا هولاء المخالفين ان / المسيح ليس مات عن جميع // الناس ، بل عن بعض منهم فقط ، / * لانه لم يريد خلاص الكل	СНАР. V. — Ces prévaricateurs ont dit que le Messie n'était pas mort pour tous les hommes, mais pour quelques-uns seulement, parce qu'il n'a pas voulu le salut de tous (Ibid., col. 1246)	Глава пятая. И сказали эти супостаты, что Христос не умер за всех людей, а только за часть из них, ибо Он не желает спасения всех
p. 55.8	الراس السادس / وقالوا هولاء المخالفين ، بان / زيادة / ، الاماكن المقدسه باطله	СНАР. VI. — Ces prévaricateurs ont dit que les pèlerinages aux lieux saints étaient choses vaines et sans fruit (Ibid., col. 1247)	Глава шестая. И сказали эти супостаты, что посещение святых мест бесполезно
p. 57.11	الراس السابع / وذكروا هولاء المخالفين ، بان / الزيجه / مُباح بها للرهان ، // والاشاقفه ، وليس عليهم بذلك / خطيه	СНАР. VII. — Ces prévaricateurs disent encore qu'ils est permis aux religieux et aux évêques de se marier, et qu'en le faisant ils ne pèchent point (Ibid., col. 1247)	Глава седьмая. И утверждали эти супостаты, что брак дозволен монахам и епископам и нет для них в этом греха
p. 59.2	الراس الثامن / ثم قالوا هولاء الاراطفه ، بانه ليس / يجوز المومنين ، بان يصلوا في / كتابتهم بالقافظ عريبه ، / لا يعرفها / اهل البلاد	СНАР. VIII. — En outre, ces hérétiques ont dit qu'il n'était pas permis d'user dans les églises de langues étrangères, qui ne sont point entendues par le peuple du pays pour les prières que l'on fait (Ibid., col. 1247)	Глава восьмая. А еще сказали эти еретики, что не позволено верующим молиться в своих церквях, используя иностранные слова, которые не знают жители сей страны

Таблица 2

Разбивка на разделы антикальвинистского трактата антиохийского патриарха Неофита
(арабский оригинал с французским и русским переводом)

Nouvelle condamnation des calvinistes par l'église grecque du patriarche d'Antioche
(Renaudot 1841, col. 1248)

	Арабский оригинал (Дубровский. Автографы 60, № 2)	Французский перевод (Renaudot 1841, col. 1248–1255)	Русский перевод
Titre (fol. 1v.2)	هذا شرح مختصر عن مسالك واجوبه / في تثبيت سبعة اسرار البيعة الكاثوليكية / وبقية المسطور في هذا الكتاب	Ceci est une explication abrégée faite sur les demandes qu'on a proposées, et des réponses qu'on a rendues, pour établir et confirmer la vérité des sept sacrements de l'Église catholique, et des autres choses qui sont écrites en ce livre (Renaudot 1841, col. 1248)	Это — сокращенное разъяснение в вопросах и ответах об установлении семи Таинств соборной Церкви и всего остального, что изложено в этой книге
fol. 2r.3	السؤال الأول / عن عدد اسرار البيعة المسيحية	La première demande a été touchant le nombre des sacrements de l'Église (Ibid., col. 1247)	Вопрос первый. О числе Таинств христианской Церкви
fol. 3r.2	السؤال الثاني / عن القربان المقدس ماذا هو هل / / صورته لجسد المسيح والأجسده الطاهر بذاته	DEM. II. — Touchat l'hostie sainte : Qu'est-ce ? Est-ce la figure du corps de Messie, ou bien est-ce son corps pur en sa propre essence ? (Renaudot 1841, col. 1249)	Вопрос второй. О святом Причастии. Что сие? Образ ли это тела Христова или же само Его пречистое тело?
fol. 4r.11	السؤال الثالث / هل الذي يتناول جزء من القربان / المقدس يكون من شكل الخبز / او من شكل الخمر فهو * يتناول قريباً / كاملاً	DEM. III. — Celui qui reçoit une partie de la sainte hostie, soit que ce soit de l'espèce du pain, soit que ce soit de l'espèce du vin, communique-t-il parfaitement ? (Renaudot 1841, col. 1250)	Вопрос третий. Тот, кто получает часть святого Причастия, будь оно в виде хлеба или в виде вина, получает ли он все Причастие целиком?
fol. 5r. 1	السؤال الرابع / عن القديس الطاهر هل هو ديبخه صحيحه / بجز تقديمها لله تعالى لاجل الاحياء والا/ موات	DEM. IV. — Touchant la sainte messe : Est-ce un sacrifice véritable, qu'il soit permis d'offrir à Dieu pour les vivants et pour les morts ? (Renaudot 1841, col. 1250)	Вопрос четвертый. О пречистой литургии. Настоящее ли это жерт- воприношение, которое дозволено приносить Богу Всевышнему ради живых и мертвых?

	Арабский оригинал (Дубровский. Автографы 60, № 2)	Французский перевод (Renaudot 1841, col. 1248–1255)	Русский перевод
fol. 5v.4	السؤال الخامس / هل يجوز السجود واعظمه القرآن / الطاهر	DEM. V. — Est-il permis d'adorer même de la plus grande adoration la sainte hostie ? (Renaudot 1841, col. 1250)	Вопрос пятый. Дозволено ли поклонение, причем в наивысшей степени, пречистому Причастию?
fol. 6r.5	السؤال السادس / عن الكهوت هل توجد فيه // درجات / مختلفه ، تتلى بعضها على بعض	DEM. VI. — Touchant le sacerdoce : S'y trouve-t-il des degrés différents, dont les uns soient élevés au-dessus des autres ? (Renaudot 1841, col. 1251)	Вопрос шестой. О священстве. Присутствуют ли в нем различные степени, одна из которых выше другой?
fol. 6v.9	السؤال السابع / عن العذرى والدة الآله ، وسائر القديسين / هل يجوز التصرع اليهم والاستشفاع بهم	DEM. VII. — Touchant la Vierge, mère de Dieu, et tous les saints : Est-il permis de les invoquer, et d'avoir recours à leur intercessions ? (Renaudot 1841, col. 1251)	Вопрос седьмой. О Деве Богородице и всех святых. Дозволено ли обращаться к ним с молениями и просить их о заступничестве?
fol. 7v.3	السؤال الثامن / عن الأيقونات المقدسه هل حرم حفظها / وكرامتها ، بالسجود العابد لمن تصوّر فيها ، /	DEM. VIII. — Touchant les saintes images : Est-il défendu de les honorer d'une adoration qui tourne à celui qui y est peint ? (Renaudot 1841, col. 1251)	Вопрос восьмой. О святых иконах. Запрещено ли их хранение и их почитание с поклонением, относящимся к тому, кто нарисован на них?
fol. 8r.11	السؤال التاسع / عن الصليب هل يجب السجود له ورسمه / على الجبهه	DEM. IX. — Touchant la croix : Faut-il l'adorer, et en faire le signe sur son front ? (Renaudot 1841, col. 1252)	Вопрос девятый. О кресте. Следует ли поклоняться ему и осенять лоб крестным знамением?
fol. 9r.3	السؤال العاشر / عن زيارة المواضع المقدسه بآثار / المسيح / وقديسيه ، هل هي عباده باطله ، ام لا	DEM. X. — Touchant la visite des lieux sanctifiés par les vestiges du Messie et de ses saints : Est-ce une vaine dévotion, ou non ? (Renaudot 1841, col. 1252)	Вопрос десятый. О посещении святых мест с памятниками, относящимися ко Христу и Его святым. Бесполезно ли это поклонение или нет?
fol. 9v.1	السؤال الحادى عشر / عن الزهبنه ، هل هي من الامور المحموده / المرصيه لله ، ويلزم حفظ / ، ذورها / وثروتها كل من ارتبط بها	DEM. XI. — Touchant l'état religieux et monastique : Est-ce une des choses louables et agréables à Dieu, et tous ceux qui s'y sont liés sont-ils obligés d'en garder les vœux et les conditions ? (Renaudot 1841, col. 1252)	Вопрос одиннадцатый. О монашестве. Относится ли оно к славным делам, угодным Богу, и надлежит ли соблюдать его обеты и его условия каждому, кто связал себя ими?

	Арабский оригинал (Дубровский. Автографы 60, № 2)	Французский перевод (Renaudot 1841, col. 1248–1255)	Русский перевод
fol. 10v.2	السؤال الثاني عشر / عن الأصوام والقطاعات التي أمرت / الكنيسة بها هل يجوز تركها	DEM. XII. — Touchant les jeûnes et et les abstinences que l'Église a commandés : S'il est permis de ne les pas garder ? (Renaudot 1841, col. 1253)	Вопрос двенадцатый. О постах и воздержании, которые предписывает Церковь. Можно ли ими пренебрегать?
fol. 11r.1	السؤال الثالث عشر / عن الصلوات لأجل الأموات ، هل هي باطله / غير نافعه ، لا يحصل لهم منها لا غفران / خطاياهم ، ولا راحة انفسهم	DEM. XIII. — Touchant les prières pour les morts : Sont-elles vaines et sans fruit, et leur en revient-il ni pardon de leurs péchés, ni repos de leurs âmes ? (Renaudot 1841, col. 1253)	Вопрос тринадцатый. О молитвах за упокой. Тщетны ли они, бесполезны? Добиваются ли благодаря им для мертвых опущения грехов и упокоения душ?
fol. 11v.15	السؤال الرابع عشر // عن الانسان ، هل هو باراد : داتيه / قدر على ارتكاب الخطيه ، او تركها ، / وهل ، يساعده الله دائما بنعمه كافيه	DEM. XIV. — Touchant l'homme : A-t-il un libre arbitre, et peut-il faire le péché ou ne le pas faire ? Et Dieu l'assiste-t-il toujours d'une grâce qui soit suffisante, afin qu'il se préserve de pécher ? (Renaudot 1841, col. 1254)	Вопрос четырнадцатый. О человеке. Властен ли он поступать по собственной воле, свершая грех или оставляя его, и всегда ли поможет ему Бог милостью в должной мере?
fol. 12v.5	السؤال الخامس عشر / هل يكفي الايمان وحده ، ليتزكى كل واحد / من خطياه	DEM. XV. — La fois seule suffit-elle pour justifier une personne de ses péchés ? (Renaudot 1841, col. 1254)	Глава пятнадцатая. Достаточно ли одной веры, чтобы каждый очистился от своих грехов?
fol. 12v.15	السؤال السادس عشر // عن الله عزّ عدله هل وضع لنا وصايا / مُتنوع حفظها ، وايضا بعض ابرار ولو / * ابدلوا المجهود في حفظها	DEM. XVI. — Touchant Dieu, dont la justice est glorieuse : Nous donne-t-il des commandements qu'il soit impossible de garder, même à quelques justes, bien qu'il (sic) fassent tous leurs efforts pour les observer ? (Renaudot 1841, col. 1254)	Вопрос шестнадцатый. О Боге, справедливость Которого велика. Дал ли Он нам заповеди, которые невозможно соблюдать, даже немногим праведникам, если бы они затратили все усилия на их соблюдение?
fol. 13r.9	السؤال السابع عشر / عن المسيح الكلي جوده ، هل يريد الخلاص / لكل احد ، ومات عن الكل	DEM. XVII. — Touchant le Messie, dont la bonté est parfaite de toute manière : Veut-il le salut d'un chacun, et est-il mort pour tous les hommes ? (Renaudot 1841, col. 1254)	Вопрос семнадцатый. О Христе Всеблагом. Желает ли Он спасения каждого и умер ли Он за всех?

Арабский оригинал (Дубровский. Автографы 60, № 2)	Французский перевод (Renaudot 1841, col. 1248–1255)	Русский перевод
fol. 13v.5 السؤال الثامن عشر / عن الكنيسته الجامعه الرسوله ، هل / هي ثابته منظوره في الارض على الدوام ، وهل يمكن لها الغلط والخطا فيما / تعلمنا من امور الدين ، وريم لنا من امور / العباده	DEM. XVIII. — Touchant l'Église universelle et apostolique : Est-elle ferme et toujours visible sur la terre, et n'est-il pas possible qu'elle se trompe, et qu'elle trompe en ce qu'elle nous enseigne des choses de la foi, et ce qu'elle nous ordonne des choses de Dieu ? (Renaudot 1841, col. 1255)	Вопрос всемирности апостольской Церкви. Является ли она непоколебимой и постоянно видимой на земле и может ли она ошибаться и чинить беззаконие в том, нам известно о делах веры и предписано нам в делах богослужения?
fol. 14r.12 السؤال التاسع عشر / عن الكنيسه ، هل فيها سلطان لروسا / الكنيه ، ليقروا على المسيحيين منحاحات / المسيح ، اعنى الاستغفارات ، التي بها / يُترك لهم ما الزيمهم من القوانين ، / والعذاب الذي استحقوه لاجل خطاياهم	DEM. XIX. — Touchant l'Église : Les préats qui y sont ont-ils puissance de distribuer aux fidèles les dons du Messie, savoir les pardons, par le moyen desquels, les obligations que leur imposent les canons leur sont remises, et la peine aussi qu'ils ont méritée par leur péchés ? (Renaudot 1841, col. 1255)	Вопрос девятнадцатый. О Церкви. Есть ли в ней власть у архиереев, чтобы разделять среди христиан дары Христа, а именно отпущения грехов, благодаря которым с них снимается то, что налагают на них каноны, и наказание, которое им полагается за их грехи?
fol. 15r.1 السؤال العشرين / بين من جُملة الكُتب المقدسه ، / الكتب التي يقال لها طوبيا ، ويهوديث ، / وحكمة سليمان ، وسفر الجماعه وباروخ / والمكابيين	DEM. XX. — Les livres qu'on nomme Tobie, Judith, la Sagesse de Salomon, Ecclésiastique*, Baruch et les Machabées, ne sont-ils pas du nombre des livres sacrés ? (Renaudot 1841, col. 1255)	Глава двадцатая. Разве не входят в состав Священного Писания книги, называемые Товит, Юдифь, Премудрость Соломона, Екклесиаст (так. — С. Ф.), Варух и (книги) Макавейские?

* На первый взгляд представляется, что Ézab Ренодо неверно перевел заголовок رسالة كالمعروف как Ecclésiastique, т. е. Книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова. С другой стороны, Екклесиаст у протестантов (включая кальвинистов) всегда включался в Священное Писание и не считался апокрифической книгой. Может быть, сам патриарх Неофит нетвердо ощущал разницу между Ecclésiaste и Ecclésiastique и допустил в этом месте неточность.

ско-полюемическом плане, и, следует признать, с этой задачей он блестяще справился.

Интересно также проследить по персоналиям, кто именно из архиереев и священников, заверил своими свидетельствами оба трактата. Эти сведения даны в приведенных ниже таблицах.

Таблица 3

Архиереи, заверившие антикальвинистские трактаты патриархов Макария III и Неофита

Имя	Титул	Трактат Макария III				Трактат Неофита
		Основная часть		Дополнение		
		список РНБ	издание списка НБФ	список РНБ	издание списка НБФ	
Григорий	митрополит Бостры и Хаурана	л. 22 (р. 42)	с. 797–798	л. 31 (р. 60)	с. 802	л. 16
Иоаким	митрополит Хомса	—	с. 798	—	с. 802	—
Иеремия	митрополит Тира и Сайды	—	—	л. 32–32 об. (р. 62–63)	—	л. 18 об.
Антоний	митрополит Баальбека	—	—	—	—	л. 16
Роман	митрополит аз-Забадан ²²	—	—	—	—	л. 16
Филипп	митрополит Бейрута	—	—	—	—	л. 20

Таблица 4

Священники, заверившие антикальвинистские трактаты патриархов Макария III и Неофита

Имя	Титул: الخوري — пр. свщ. (приходской священник); القسيس ، القسن — иерей	Трактат Макария III				Трактат Неофита
		Основная часть		Дополнение		
		список РНБ	издание списка НБФ	список РНБ	издание списка НБФ	
Иоанн ибн Ташат	пр. свщ. «из служителей Церкви Дамаска»	л. 22 (р. 42)	с. 798	л. 31 об. (р. 61)	—	л. 16
Иосиф ибн Сайдах	пр. свщ.	л. 22 (р. 42)	с. 798	—	—	—
‘Абд ал-‘Азиз (Ибн) Хилал	пр. свщ.	л. 22 (р. 42)	с. 798	л. 31 об. (р. 61)	—	л. 16

²² Курортный город в горах Антиливана, на юго-западе современной Сирии.

Исследования

Имя	Титул: الخوري — пр. свщ. (приходской священник); القسيس ، القسّ — иерей	Трактат Макария III				Трактат Неофита
		Основная часть		Дополнение		
		список РНБ	издание списка НБФ	список РНБ	издание списка НБФ	
Михаил ‘Алам	пр. свщ.	л. 22 (р. 42)	с. 798	—	—	—
Михаил (ан-) Наққаш	пр. свщ.	л. 22 (р. 42)	с. 798	л. 31 об. (р. 61)	—	л. 16
Иоанн Ибн аз-Зйб	пр. свщ.	л. 22 (р. 42)	с. 798	—	—	л. 16
Георгий	пр. свщ.	л. 22 (р. 42)	с. 798	—	—	—
Моисей ал-Фатгāl	иерей	л. 22 (р. 42)	с. 798	—	—	л. 16
Иосиф	иерей	л. 22 (р. 42)	с. 798	—	—	—
Иоанн	пр. свщ.	—	—	л. 32 об. (р. 63)	—	л. 19
Михаил	пр. свщ.	—	—	л. 32 об. (р. 63)	—	л. 16
Павел	пр. свщ.	—	—	л. 32 об. (р. 63)	—	л. 19
Михаил Бадж‘й	пр. свщ.	—	—	—	—	л. 16
Мус‘ад Санад	иерей	—	—	—	—	л. 16
Николай Саṣā	иерей	—	—	—	—	л. 16
Илья	пр. свщ. «из служителей Церкви Дамаска»	—	—	—	—	л. 16
Георгий	иерей	—	—	—	—	л. 16
Соломон Бақā	пр. свщ.	—	—	—	—	л. 16 об.
Иаков	пр. свщ.	—	—	—	—	л. 16 об.
Мансӯр	пр. свщ.	—	—	—	—	л. 16 об.

Обе таблицы наглядно показывают, что Неофит, недавно избранный патриархом после ожесточенной внутриобщинной борьбы, стремился собрать как можно больше подписей под своим антикальвинистским трактатом. В итоге он был скреплен свидетельствами пяти митрополитов (по сравнению с тремя, чьи имена обнаружены под аналогичным трактатом Макария III). Что касается свя-

ценников, то здесь соотношение было иным: четырнадцать, подписавших трактат Неофита, против двенадцати, подтвердивших свою верность положениям трактата Макария, причем треть его сторонников (четыре из 12) не стали удостоверить своими именами полемическое сочинение Неофита, а из числа приверженцев последнего восемь никак не отмечены среди тех, кто разделял взгляды Макария.

Кроме того, Неофит допустил к подписанию своего трактата диаконов и видных мирян²³, которых набралось соответственно шесть и 16. Свидетельство иезуитского священника Мишеля Но выглядело бы странно под сочинением православного патриарха, если не учитывать, что этот патриарх в молодости учился у иезуитов.

Оба трактата были доставлены из Дамаска в Сайду²⁴, где располагалось ближайшее консульство Франции. Там их заверил консул Бальтазар де Боннкорс, марселец по происхождению, дипломат среднего звена и поэт²⁵, а трактат Неофита, кроме того, еще и канцелярист консульства Франсуа Серен²⁶. Ниже приводятся тексты всех этих трех заверочных записей на среднефранцузском языке с сохранением орфографии оригинала и переводом на русский язык²⁷.

Заверка коснулом Б. де Боннкорсом трактата Макария III

(Дубр. Авт. 60, тетр. 1, л. 33 об. — 33)

Текст (см. ил. 3а, б)

Nous Baltazard de#Bonnecorse — / escuyer Con.^{er28} du Roy & consul pour sa magesté / tres Chrestienne en Lapalestine Galillée Samarie / &#Judée certifications et attestons a#tous qu#il / app.^{ra29} que monseig.^{r30} Jeremie Euesque de l#esglize / Grecque de cette#ville de Seide en#phenicie & — / mess.^{res31} Jean ; michel ; & pol³² prebtres³³ celebrans — / en la mesme esglize ; sont venus dans nre³⁴ — / maison

²³ Таких, например, как два врача: Михаил и Иоанн (Дубр. Авт. 60, тетр. 2, л. 17 об.).

²⁴ Неслучайно одним из двух митрополитов, удостоверивших оба трактата, был Иеремия, митрополит Тира и Сайды.

²⁵ См. о нем: https://fr.wikipedia.org/wiki/Balthazar_de_Bonnecorse (дата обращения: 20.06.2021).

²⁶ Точнее, это Б. де Боннкорс удостоверил заверочную запись, сделанную канцеляристом Фр. Сереном, поскольку, по всей видимости, сам он отсутствовал в Сайде, когда туда привезли трактат Неофита.

²⁷ Автор выражает глубокую благодарность за содействие в интерпретации текстов на среднефранцузском Кристиану Жюльену Робену (Christian Julien Robin), члену Академии надписей и изящной словесности (Париж), Бернару Эбержэ (Bernard Heyberger), профессору Школы высших исследований в социальных науках (EHESS; Париж) и Наталье Алексеевне Елагиной, зав. сектором восточных фондов отдела рукописей РНБ.

²⁸ Conseiller.

²⁹ appartiendra.

³⁰ Monseigneur.

³¹ Messires.

³² Так, вместо Paul.

³³ Очевидно, сокращение от presbyters.

³⁴ notre.

Nous Baltazard de Bonnacorse
 Evesque Con.^{er} du Roy & consul pour sa magesté
 tres Chrestienne en la palestine Galilee samarie
 & Judée Certifions & attestons a tous quil
 app.^{re} que monseig^r Jeremie Evesque de lesglise
 Grecque de cette ville de Seide en phenicie &
 mess^{res}. Jean, michel, & p^{res}ol prestres celebres
 en la mesme esglise; sont venus dans n^{re}
 maison Consulaire, ou apres auoir l^{eu}
 tout h^{aut} en n^{re} presance le presant Cahier
 qui contient la condemna^on des Caluinistes
 par le patriarche d'antioche de la nation des
 Grecz rezidant a Damas escrit en langue
 arabe contenant trente deux feuillets escritz
 en soixante trois pages. Ils ont dit &
 affirmé led^t Cahier auoir este fait par
 led^t patriarche & autres Eclesiastiques de
 lesglise Grecque dont ils ont reconnu

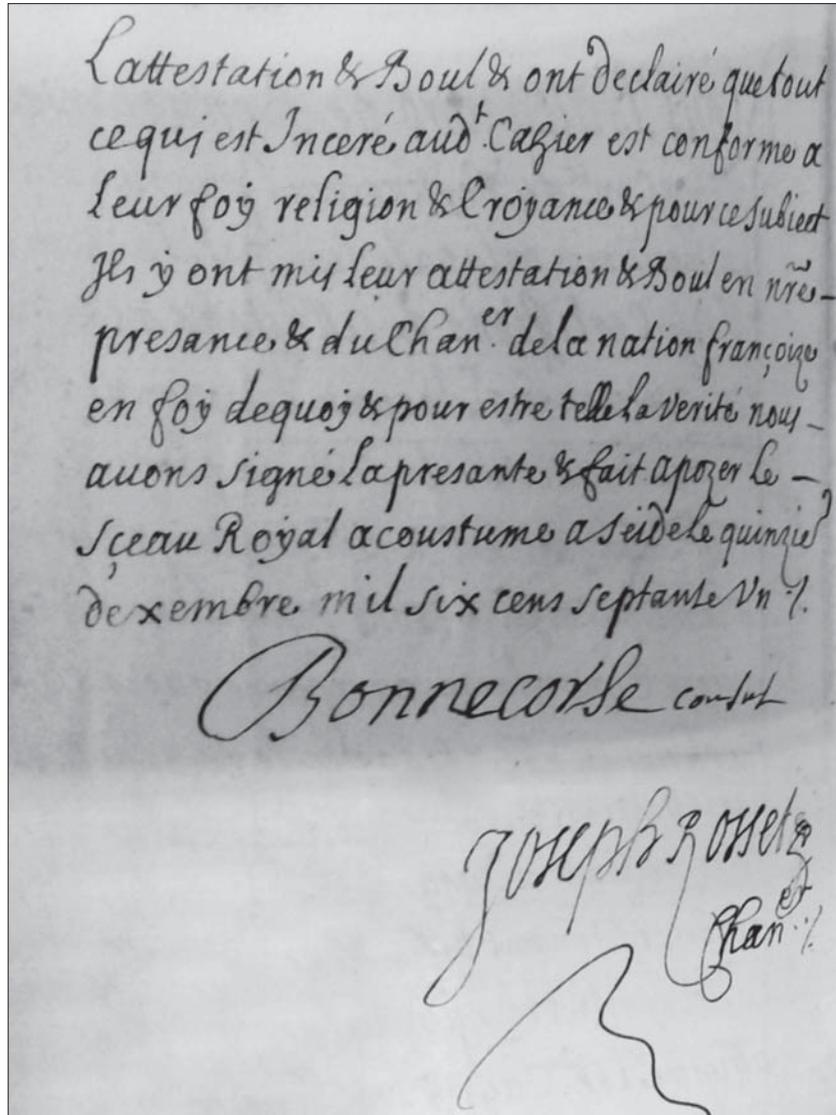
Ил. 3а

Consulaire, ou apres auoir l^{eu}³⁵ — / tout haut en n^{re} presance le presant Cahier — /
 qui contient la condemna^on³⁶ des Caluinistes — / par le#patriarche d'antioche de la
 nation des — / Grecz rezidant a Damas escrit en langue — / arabe contenant trente
 deux feuillets escritz — / en soixante trois pages. Ils ont dit & — / affirmé led.³⁷

³⁵ Так, архаичная форма lu.

³⁶ condemnation.

³⁷ ledit.



Ил. 36

Cahier auoir este fait par — / led.^t patriarche & autres Ecclésiastiques de — / l#esglize Grecque dont ils sont recognu — // l#attestation & Boul³⁸ & ont déclaré que#tout /

³⁸ Вот какую интерпретацию этому термину дал Ив-Мари Берсэ (Yves-Marie Bercé), президент Академии надписей и изящной словесности в 2020–2021 гг., в электронном послании от 23 июня 2021 г. упоминавшемся выше (см. примеч. 28) члену этой Академии Кр. Ж. Робену: « J'ai trouvé dans Godefroy (Dict. de l'ancien français) une référence à « Boul », pour boule de cire (plaquée ou appendue) pour servir de sceau dans un acte privé . Je n'avais jamais rencontré ce mot, mais le contexte dit bien que ce signe est employé par un évêque de l'église grecque pour marquer l'authenticité d'une sienne lettre. C'est une sorte de sceau du pauvre, à la différence du consul du roi

ce#qui est Inceré aud.^{t39} Cahier est conforme a / leur foy religion & Croyance & et pour ce#subiect / ils y ont mis leur attestation & Boul en nre — / presance & du#Chan.^{er40} de#la nation françoize / en foy de#quoy & #pour estre telle#la#verité nous — / auons signé la#presante & #fait aposer le — / Sceau Royal acoustume a Seide#le quinzie[me] / dexembre mil six cens septante#un. / Bonnacorse consul / Joseph Rossetz / Chan.^{er} //

Перевод

Мы, Бальгазар де Боннкорс, конюший⁴¹, советник короля и консул, представляющий Его христианнейшее Величество в Палестине, Галилее и Иудее, свидетельствуем и удостоверяем всем, кому будет нужно, что Его Преосвященство Жереми, епископ Греческой Церкви в сем граде Сайда в Финикии, и мессеры Жан, Мишель и Поль, священники, служащие в той же Церкви, прибыли в нашу консульскую резиденцию, где, прочитав вслух в нашем присутствии настоящую тетрадь, которая содержит осуждение кальвинистов, написанное на арабском языке, антиохийским патриархом греческой общины⁴², пребывающим в Дамаске, и состоит из тридцати двух исписанных листов с шестьюдесятью тремя страницами. Они сказали и подтвердили, что означенным патриархом и другими служителями Греческой Церкви была создана означенная тетрадь, которую они удостоверили и заверили печатью (буллой), и заявили, что все, что внесено в означенную тетрадь, соответствует их вере, религии и убеждениям и на сей счет они произвели заверку и приложили восковую печать в присутствии нас и канцеляриста (консульства)⁴³ Франции, в удостоверение чего и для подтверждения, что истина такова, мы подписали настоящее (свидетельство) и скрепили Королевской печатью; совершено в Сайде 15 декабря одна тысяча шестьсот семьдесят первого (года).

Боннкорс, консул (подпись)

Жозеф Россе, канцелярист (подпись)

de France qui possède un sceau en bonne et due forme. Bien sûr, c'est la même étymologie que bulle, mais il ne faut pas les confondre, une bulle est en métal (plomb, or, etc.). Il faut donc garder la forme boul, correspondant à une pratique et à un vocabulaire locaux ». К сожалению, автору этих строк не удалось отыскать в онлайн версиях «Словаря старофранцузского языка» Фредерика Годфруа, на который ссылается И.-М. Берсэ, приведенное выше значение слова « Boul ».

³⁹ audit.

⁴⁰ Chancelier.

⁴¹ Придворный чин.

⁴² Т. е. греко-православной конфессии. До Великой Французской революции термин *nation* обозначал либо Францию как таковую (см. ниже “ de la nation françoize ”), либо конфессию, причем не только христианскую: так, его применяли по отношению к евреям Эльзаса и Лотарингии после присоединения этих земель к Французскому королевству.

⁴³ Т. е. заведующий канцелярией (консульства).

Заверка канцеляристом Фр. Сереном трактата Неофита
(Дубр. Авт. 60, тетр. 2, л. 19)

Текст (см. ил. 4)

L#an Mil six cens septante trois et le vinqt cing: Mai après midi — / sont venus par deuant Moy chan.^{er} de la nation francoise á Saide / sous.^{ne44} les curés Paulo & Jéan Prestres Grecs dudit Saide / Lesquels moyennant serement⁴⁵ ad Pectus ont dit et attesté — / estre Mandés par ordre de Monseig.^{r46} Jeremie leur Archeue⁴⁷ / de tyr & Saide quy á veu et leu la p^r⁴⁸ cayer et — / Recongéu auéc eux que tout ce quil contient sont choses — / de la foy dont toute l'Eglise Grecque fait profession — / ayant encore Recongéu l#attéstaon⁴⁹ et le séau de Monseigneur / L#III^{me50} et Reuerend.^{me51} Neophyte leur Patriarche d'antioche / et auéc les signatures des Archeuesques Prestres curéz et diacres et des principaux seculiers de leurs⁵² nation signés au present cayer, En foy dequoy se sont sous^{nes} — / originellement auéc Moydit Chancelier — / Et de Moy francois Seréne chan.^{er} — / susdit & sous.^{ne} — / Seréne chan.^{er} — //

Перевод

В год одна тысяча шестьсот семьдесят третий, 25 мая, после полудня, пришли впереди меня, канцеляриста (консульства) Франции в Сайде, нижеподписавшегося, приходские священники Паоло и Жан (Павел и Иоанн. — С. Ф.)⁵³, греческие иереи упомянутой Сайды, принося клятву, положив руку на грудь, сказали и подтвердили, что их известили по распоряжению Его Преосвященства Жереми (Иеремии. — С. Ф.), их архиепископа Тира и Сайды, который просмотрел и прочел настоящую тетрадь и признал вместе с ними, что все, что она содержит, — это дела веры, которые вся Греческая Церковь исповедует, признав также свидетельство и печать Сиятельнейшего и Преподобнейшего Преосвященства Неофита, их Антиохийского патриарха, с подписями архиепископов, иереев, приходских священников, диаконов и высокопоставленных мирян их конфессии, поставленных в настоящей тетради. В удостоверение чего подписались ниже собственноручно со мной, вышепоименованным канцеляристом. И от моего имени — Франсуа Серена, канцеляриста, вышеупомянутого и нижеподписавшегося.

Серен, канцелярист (подпись)

Комментарий: следует отметить, что в этой записи специально выделены все категории лиц, заверивших трактат патриарха Неофита: архиереи, священники, диаконы и миряне.

⁴⁴ Сокращенная форма в старой орфографии sousigne (sousigné), соответствующая современному soussigné.

⁴⁵ Так, вместо serment.

⁴⁶ Monseigneur.

⁴⁷ Archevêque.

⁴⁸ présent.

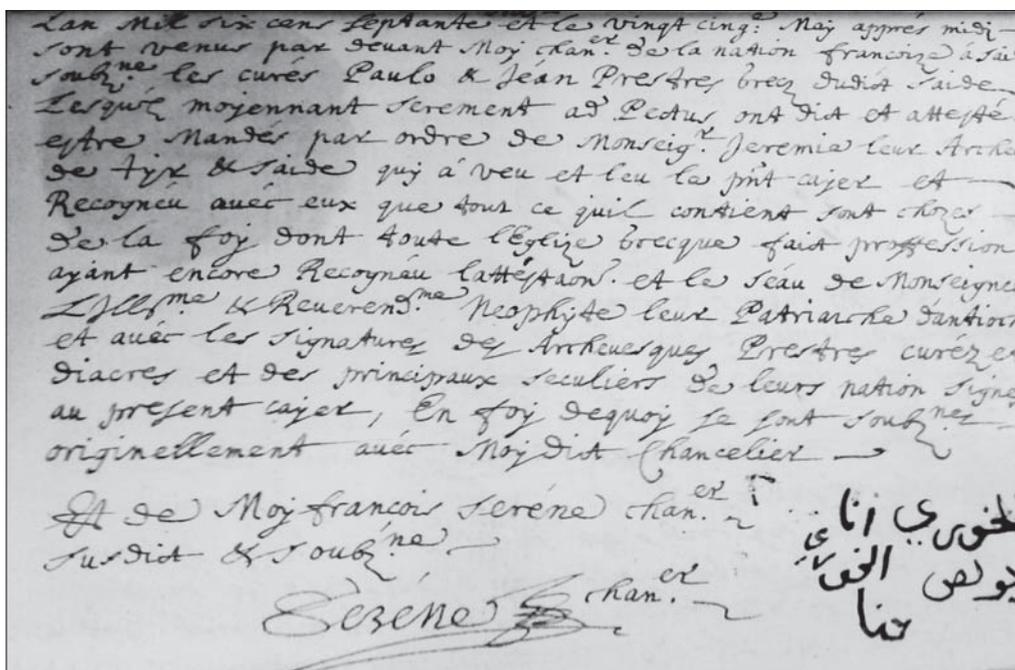
⁴⁹ l'attestation.

⁵⁰ L'Illustrissime.

⁵¹ Révérendissime.

⁵² Так, вместо leur.

⁵³ Их имена и титулы см. в правом нижнем углу ил. 4. В табл. 4 они занимают позиции 10 и 12.



Ил. 4

Заверка консулом Б. де Боннкорсом трактата Неофита
(Дубр. Авт. 60, тетр. 2, л. 19 об.)

Текст (см. ил. 5)

Nous Balthazar de Bonnecourse Escuyer Con.^{er} du Roy et / consul pour sa ma.^{te}⁵⁴ très chrestienne En la palestine &c. / Certifions et attétons á tous qu'il appar.^{dra} que Maistre / francois Seréne qui á prins et signé le present acte / d'attesta^{on}⁵⁵, Est Nre Chan.^{er} et dela nation francoise / audit Pays, aux Escritures et Signatures duquel — / plaine et entiere foy y#est adjoustée tant en — / Jugement que de hors, en foy dequoy nous auons — / signé les presentes de Nre propre main et#y#tait⁵⁶ — / apozér le Séél Royal acoustumé á Saide le XXV:^c May — / Mil Six cens Septante Trois — / Bonnecourse consul //

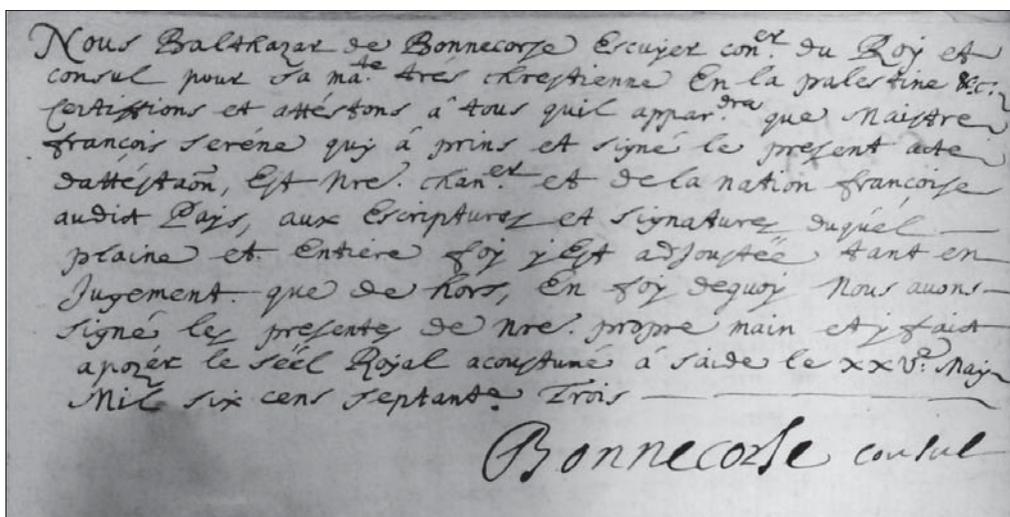
Перевод

Мы, Бальтазар де Боннкорс, конюший, советник короля и консул, представляющий Его христианнейшее Величество в Палестине и пр. свидетельствуем и удостоверяем всем, кому будет нужно, что мэтр Франсуа Серен, который принял и подписал настоящий акт подтверждения, является нашим канцеляристом, и (он) от Франции в означенной стране, написанному же и подписанному им

⁵⁴ sa majesté

⁵⁵ attestation

⁵⁶ Следует читать: et y était.



Ил. 5

полное и всеобъемлющее доверие здесь удостоверено как по судебному решению, так и вне его, в подтверждение чего мы подписали настоящие положения собственноручно, и к сему была приложена Королевская печать; совершено в Сайде 25 мая одна тысяча шестьсот семьдесят третьего (года).

Боннкорс, консул (подпись)

Заключительным этапом легализации обоих полемических сочинений стала их заверка послом Франции в Константинополе Шарлем Франсуа Олье маркизом де Нуантелем. Следует отметить, что сам посол в Дамаске никогда не был и ни с Макарием III, ни с Неофитом не встречался. Во время своего путешествия по Ближнему Востоку он посетил с мая по июль 1674 г. Акру, Сайду и Триполи, а затем — Алеппо⁵⁷. Так что подлинность обоих трактатов де Нуантель удостоверил в Константинополе, что прямо отмечено в конце приведенных ниже заверочных записей.

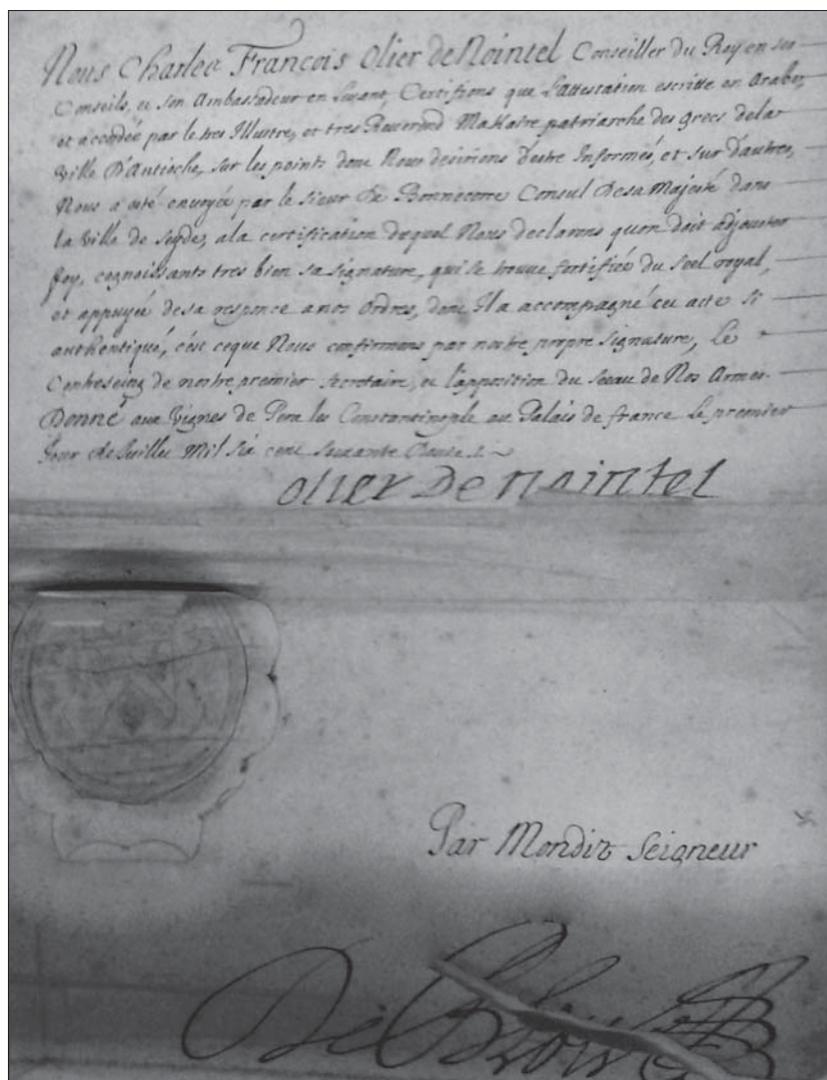
Заверка послом Ш. Ф. Олье де Нуантелем трактата Макария III

(Дубр. Авт. 60, тетр. 1, вклейка)

Текст (см. ил. 6)

Nous Charles Francois Olier de Nointel Conseiller du Roy en ses — / Conseils, et son Ambassadeur en Levant, Certifions que l'attestation escrite en Arabe, — / et accordée par le tres Illustre, et tres Reverend Makaire patriarche des Grecs de#la — / ville D'Antioche, sur les points dont Nous desirions d'estre Informés, et sur d'autres, — / Nous a esté enuoyée par le Sieur De Bonnecorse Consul De#sa Majesté dans — / la ville de Seyde, a#la certification duquel Nous declarons qu#on doit adjouster — / foy, cognaissants tres bien sa#signature, qui se trouue fortifié du

⁵⁷ См.: Vandal A. Op. cit. P. 150–158.



Ил. 6

Scel royal, — / et appuyée de sa responce a nos ordres, dont Il a accompagné cet
 acte si — / authentique, c'est ce que Nous confirmons par nostre propre Signature,
 Le — / Contreseing de nostre premier Secretaire, et l'apposition du Sceau de Nos
 Armes. — / Donnée aux Vignes de Pera les Constantinople au Palais de France Le
 premier — / Jour de Juillet Mil Six cent Soixante Onze. I . / Olier de Nointel / Par
 Mondit Seigneur / De Blois //

Перевод

Мы, Шарль Франсуа Олье де Нуантель, советник короля в его советах и
 его посол в Леванте, удостоверяем, что свидетельство, написанное по-арабски

и согласованное со славнейшим и преосвященнейшим Макарием, патриархом греков⁵⁸ города Антиохии, касательно положений, о которых мы хотели бы быть осведомленными, и других, было отправлено нам господином де Боннкорсом, консулом Его Величества в городе Сайде, в отношении свидетельства которого мы заявляем, что ему следует доверять, зная очень хорошо его подпись, которая обнаруживается скрепленной королевской печатью и подтвержденной его ответом на наши распоряжения, которым он сопроводил данный вполне достоверный акт, что мы и заверяем нашей собственной подписью, контрастированной нашим первым секретарем и прикладыванием печати с нашим гербом. Дано в Винь-ди-Пера (Виноградниках Перы)⁵⁹ Константинополя, во Дворце Франции⁶⁰, в первый день июля одна тысяча шестьсот семьдесят первого (года).

Олье де Нуантель (подпись).

(Составлено) вышеупомянутым господином. Де Блуа⁶¹.

**Заверка послем Ш. Ф. Олье де Нуантелем
трактата Неофита**

(Дубр. Авт. 60, тетр. 2, вклейка)

Текст (см. ил. 7)

Nous Charles François Olier de Nointel / Con.^{er} du Roy en ses Con^{els}⁶², en#sa Cour de parlement de Paris, et / Ambassadeur pour sa Majesté tres chrestienne a la porte othomane. / Certifions a tous qu'il appartiendra, que le Patriarchat D'Antioche / apres la mort du seigneur Makaire, ayant esté rempli dela / persone de son petit fils qui depuis en a esté deposedé comme / Indigne a cause de son Jeune Aage⁶³, et de son Intrusion, Le seigneur / Neofite luy a esté substitué, et qu'a son Installation, Il n'a pas / fait dificulté de confirmer l'atestation de#son predecesseur — / Makaire par la presente qu'il a donné, que Nous certifions estre / tres ueritable, ainsi qu'on le peut uoir par les declarations du / Pere Nau Jesuite, du Chan.^{er} de Seyde, et du Sieur Bonnacorse / consul du mesme lieu, qui ont agi en ce rencontre par nos ordres, / c'est ce#que Nous confirmons, pour le mettre hors de doute, par / Nostre signature, le Sceau de Nos armes, et le contreseing de / nostre premier secretaire. /

Donné a Nostre Palais sur le canal dela memoire ce Onziesme / septembre ДСДС Soixante treize. | . — / Olier de Nointel / Ambassadeur pour sa Majesté tres chrestienne a#la porte othomane / Par mondit Seigneur / Le Picard⁶⁴ //

⁵⁸ Т. е. греко-православных.

⁵⁹ Часть населенного по преимуществу католиками квартала Пера в Константинополе.

⁶⁰ Резиденция посла Франции и местопребывание Посольства Франции. Возведен в Пера в начале XVII в., неоднократно перестраивался.

⁶¹ Очевидно, первый секретарь посольства.

⁶² Conseils

⁶³ Так, с двумя *a* в начале.

⁶⁴ Подпись нечеткая. Довольно разборчиво она проставлена в конце аналогичного заверочного листа, вшитого в тетрадь 4, в которой изложено вероисповедание сиро-яковитов.

Nous Charles Francois Olier de Noirel
 Con^{se} du Roy en ses Con^{se}, en sa Court de parlement de Paris, Es
 Ambassadeur pour sa Majesté tres Chrestienne ala porte otomane.
 Certifions a tous qu'il appartient, que le Patriarchat d'Ansiorte
 apres la mort du Seigneur Makaire, ayant esté rempli de la
 personne de son petit fils, qui depuis en a esté deposédé comme
 Indigne a cause de son Jeune age, et de son Intrusion, le Seigneur
 Neofre luy a esté substitué, et qu'à son Installation, il n'a pas
 fait difficulté de confirmer l'atestation de son predecesseur —
 Makaire par la presente, qu'il a donné, que Nous certifions estre
 tres veritable, ainsi qu'on le peut voir par les declarations du
 Sieur Nau Jesuire, du Chan^{ce} de Lyde, et du Sieur Bonnecore
 Consul du mesme lieu, qui ont agi en ce rencontre par nos ordres,
 C'est ce que Nous confirmons, pour le mettre hors de doute, par
 nostre signature, le sceau de Nos armes, et le contre-sing des
 autres premisses par autres.
 Donnée a Notre Palais sur le canal de la mer noire ce Onzieme
 septembre 1672 Soixante treize.

Olier de Noirel
 Ambassadeur pour sa Majesté tres Chrestienne ala
 porte otomane

Par mondit Seigneur
 Le Picard

Перевод

Мы, Шарль Франсуа Олье де Нуантель, советник короля в его советах и его Парижском парламенте и посол, представляющий Его христианнейшее Величество при Оттоманской Порте, удостоверяем всем, кому будет нужно, что Антиохийский патриарший престол после смерти господина Макария был замещен его внуком, который с тех пор был его лишен как недостойный по причине своего юного возраста и вследствие его незаконного вступления (на престол) господин Неофит его назначен вместо него и что после его утверждения не составило труда подтвердить свидетельство его предшественника Макария настоящим (актом), который он (Неофит. — С. Ф.) издал, который мы заверяем как достовернейший, как об этом можно судить по заявлениям отца-иезуита Но, канцеляриста (консульства) в Сайде и господина де Боннкорса, консула в том же месте, которые следовали на этой встрече (с Неофитом. — С. Ф.) согласно нашим распоряжениям, что мы и заверяем, чтобы утвердить это вне всяких сомнений, нашей подписью, печатью с нашим гербом и контрастигацией нашим первым секретарем.

Дано в нашем Дворце на Босфоре⁶⁵ сего дня, одиннадцатого сентября (одна тысяча шестьсот)⁶⁶ семьдесят третьего (года).

Олье де Нуантель (подпись), Посол, представляющий Его христианнейшее Величество при Оттоманской Порте.

(Составлено) вышеупомянутым господином. Лё Пикар⁶⁷.

Комментарий: следует отметить, что в заверочной записи трактата Неофита, подписанной маркизом де Нуантелем, кратко изложены перипетии восшествия Неофита на Антиохийскую патриаршую кафедру.

Почему антикальвинистским трактатам Антиохийских православных патриархов, как, впрочем, и других предстоятелей ближневосточных Церквей (маронитской, сиро-яковитской, сиро-католической), уделялось такое значение, что их подлинность удостоверялась лично послом при Высокой Порте, а затем они бережно сохранялись во французских архивах вплоть до Великой революции? Следует отметить, что во время уже упоминавшегося путешествия маркиза де Нуантеля, когда поздней осенью он посетил Кипр, там состоялась его встреча с главой местной Церкви архиепископом Кигалой⁶⁸, в ходе которой «осуждали Кальвина и его секту»⁶⁹. Как известно, после того, как Людовик XIV 2 апреля 1666 г. своей декларацией уничтожил принцип свободы вероисповедания для гугенотов, признанный Нантским эдиктом, острие его религиозной политики было направлено на отмену самого этого эдикта, состоявшуюся 17 октября

⁶⁵ Букв. «на Канале Черного моря». Это — одно из наименований Босфора. Ср. «Английский канал» как британский эквивалент гидронима Ла-Манш.

⁶⁶ Вероятно, в оригинале использованы скорописные варианты римских цифр для тысячи и пятисот в системе *апостроф* и стандартной римской цифры для ста.

⁶⁷ Очевидно, первый секретарь посольства.

⁶⁸ См.: Vandal A. Op. cit. P. 160.

⁶⁹ Ibid. P. 161.

1685 г. С достаточной степенью уверенности можно предположить, что отмена Нантского эдикта готовилась тщательно по различным направлениям, одним из которых стало их единодушное осуждение древними восточно-христианскими Церквями.

Список литературы

- Васильева О. В. Письменные памятники Востока в Российской национальной библиотеке: История формирования фонда, 1795–1850. СПб., 2020.
- Панченко К. А. Ближневосточное Православие под османским владычеством: Первые три столетия, 1516–1831. М., 2012.
- Сборники документов коллекции П. П. Дубровского: Каталог / сост. Т. П. Воронова, Т. В. Луизова. Л., 1979.
- Nasrallah J. Histoire du mouvement littéraire dans l'église melchite du Ve au XXe siècle. Louvain; Paris, 1979. Vol. 4: Période ottomane, 1516–1900. T. 1: 1516–1724.
- Rabbāṭ A. Aṭ-Ṭawā'if aš-šarḳiyya wa-bid'at al-kalwīniyyīn // Al-Machriq: Revue catholique orientale dimensuelle. 1904. An. 7. P. 766–773, 795–802.
- Renaudot E. Union de l'église grecque avec l'Église romaine sur l'Eucharistie et autres points, prouvée par deux condamnations des erreurs des calvinistes faites par deux patriarches d'Antioche // Perpétuité de la foi de l'Église catholique sur l'Eucharistie, ... / M. l'Abbé M[igne], publ. Paris, 1841. T. 2. Chap. 18. Col. 1234–1257.
- Renaudot E. Union des églises d'Orient avec l'Église romaine sur l'Eucharistie et autres points, prouvée par la condamnation des calvinistes par l'église des Syriens de Damas // Perpétuité de la foi de l'Église catholique sur l'Eucharistie, ... / M. l'Abbé M[igne], publ. Paris, 1841. T. 2. Chap. 19. Col. 1257–1261.
- Troupeau G. Catalogue des manuscrits arabes [de la Bibliothèque nationale]. Paris, 1972. Pt. 1: Manuscrits chrétiens. T. 1: N^{os} 1–323.
- Vandal A. Les voyages du marquis de Nointel (1670–1680). Paris, 1900.

Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo
gumanitarnogo universiteta.
Seriiia III: Filologija.
2021. Vol. 69. P. 130–160
DOI:

Serge Frantsouzoff,
Doctor of Sciences in History,
Institute of Oriental Manuscripts,
Russian Academy of Sciences
18 Dvortsovaya nab., St. Petersburg
191186, Russian Federation
National Research University
Higher School of Economics
16 Soiuzna Pechantikov street,
St. Petersburg 190121,
Russian Federation
Faculty of Oriental Studies,
St. Petersburg State University
11 Universitetskaia emb.
St. Petersburg 199034,
Russian Federation
serge.frantsouzoff@yahoo.fr
ORCID: 0000-0003-3945-8898

ANTI-CALVINIST TREATISES
OF TWO PRIMATES OF THE ANTIOCHIAN CHURCH
FROM THE MANUSCRIPTS' COLLECTION
OF THE NATIONAL LIBRARY OF RUSSIA

S. FRANTSOUZOFF

Abstract: In the article two manuscript documents of the National Library of Russia (NLR), *viz.* the Anti-Calvinist treatises compiled by the Antiochian Patriarchs Macarius III Ibn al-Zaim in AD 1671 and Neophytus in AD 1673, are introduced into circulation between researchers for the first time and examined in detail. They entered the Imperial Public Library in the early 19th century AD as part of the collection of Pierre P. Doubrovski and are kept at present in the Sector of Western Funds of the Manuscripts' Department of the NLR under the numbers 1 and 2 inside the file bearing the book-mark Doubr. Aut. 60. The Treatise of Macarius III, which is extant in several copies, was edited according to the manuscript Arabe 224 of the Bibliothèque nationale de France. While its contents prove to be identical with those of the copy of the NLR, the latter differ from it with the absence of some clerics' testimonies. As to the treatise of Neophytus, it was previously known only by its French translation made in the beginning of the 18th century AD from the manuscript kept now in the NLR. The comparison of the contents of both treatises in consideration of their division into sections is drawn. Besides that, the composition of the witnesses, who signed each of those treatises, is thoroughly analyzed. At the end of the article the certification records of these documents compiled in Middle French by the Ambassador of France in Constantinople Charles François Olier Marquis de Nointel as well as by its Consul I Sayda Baltazard de Bonnacorse. The author formulates a hypothesis that these treatises were ordered and delivered to France within the framework of activities aimed at preparing the abolition of the *édit de Nantes*.

Keywords: Antiochian Patriarchate, Patriarch Macarius III, Patriarch Neophytus, Anti-Calvinist polemics, documents from the collection of Pierre P. Doubrovski, relations of France with Oriental Christians, Ambassador Charles François Olier de Nointel, Consul Baltazard de Bonnacorse, abolition of the édit de Nantes.

References

- Nasrallah J. (1979) *Histoire du mouvement littéraire dans l'église melchite du Ve au XXe siècle*. Louvain; Paris, vol. 4: Période ottomane, 1516–1900, t. 1: 1516–1724.
- Panchenko K. A. (2012) *Bližnevostochnoe pravoslavie pod osmanskim vladychestvom: Pervye tri stoletiiia, 1516–1831* [The Middle Eastern Greek Orthodox Community under the Ottoman Domination. The First Three Centuries. 1516–1831], ed. by S. A. Kirillina. Moscow (in Russian).
- Troupeau G. (1972) *Catalogue des manuscrits arabes [de la Bibliothèque nationale]*. Paris, pt. 1: Manuscrits chrétiens, t. 1: N^{os} 1–323.
- Vasil'eva O. V. (2020) *Pis'mennye pamiatniki Vostoka v Rossiiskoi natsional'noi biblioteke: Istoriia formirovaniia fonda, 1795–1850* [Written Monuments of the East in the National Library of Russia. The History of the Collection's Development, 1795–1850]. St. Petersburg (in Russian).
- Voronova T. P., Luizova T. V. (ed.) (1979) *Sborniki dokumentov kolleksii P. P. Dubrovskogo: Katalog* [Collections of Documents in the Gathering of Pierre P. Doubrovski]. Leningrad (in Russian).

Рецензии

Рец. на кн.: The Question of God's Perfection. Jewish and Christian Essays on the God of the Bible and Talmud / Eds. Y. Hazony and D. Johnson. 2019. VIII + 231 pp. (Philosophy of Religions; 8)

Rev. of: The Question of God's Perfection. Jewish and Christian Essays on the God of the Bible and Talmud / Eds. Y. Hazony and D. Johnson. 2019. VIII + 231 pp. (Philosophy of Religions; 8).

В рецензируемую книгу входят статьи ведущих ученых в области иудаистики и христианства, которые пытаются ответить на вопрос, насколько допустимо и обосновано выводить учение о совершенном бытии Бога на основании еврейской Библии и классических раввинистических источников. Причиной выбора темы для обсуждения, как объясняют в предисловии к сборнику его составители, послужила значимость идеи о совершенстве Бога как для верующего, так и для атеистического сознания. Так, с одной стороны, эта идея служит главным аргументом в известном онтологическом доказательстве существования Бога у Ансельма Кентерберийского, а, с другой — непризнание Божественного совершенства в управлении миром дает атеистам повод для отрицания Его бытия. Перед участниками ставится задача, во-первых, перейти от проблемы существования Бога к вопросу о Его качествах и, во-вторых, проследить различия или совпадения между характеристиками Бога времен догматических споров и схоластики и Его описаниями в текстах Ветхого Завета. Выбранная же методология и отбор привлекаемого к анализу материала позволяет одним исследователям поставить под сомнение общепринятую концепцию о совершенстве Бога, а другим — найти новые обоснования для нее, отстаивая и обновляя существующие представления.

Тематически сборник разделен на четыре раздела по три статьи в каждом. Первая часть носит название «Вызов Божьему совершенству (Challenging God's Perfection)» и посвящена опровержению доводов, благодаря которым получила свое развитие идея о Божественном совершенстве. В первой статье «Является ли Бог “совершенным существом”?» (1. Is God “Perfect Being”? P. 9–26) ее автор Йорам Хазони (The Herzl Institute, Jerusalem) обращается к проблеме толкования библейских метафор, вошедших в христианскую традицию в качестве свидетельств о Божественном совершенстве, и ставит под сомнение совпадение их значения у ветхозаветных авторов и их использования у христианских толкователей, воспитанных на принципах античной культуры. Вторая статья «Бог-путник» (2. God the Walker. P. 27–42) принадлежит Берелу Дову Лернеру (Western Galilee College, Israel), который старается показать невозможность признать

действенным и совершенным Божественный промысл о богоизбранном народе в том виде, как он представлен в книгах Ветхого Завета. Наконец, в третьей работе «Живой Бог: о совершенстве несовершенного» (3. *The Living God: On the Perfection of the Imperfect*. P. 43–62) Джеймс А. Даймонд (University of Waterloo) на основании библейских текстов пытается обосновать представление о Боге как о становящемся, а не о сущем и исследовать последствия этого понимания.

Следующая часть книги выступает своеобразной антитезой к первой, и авторы входящих в ее состав статей в соответствии с названием «В защиту Божьего совершенства (*In Defense of God's Perfection*)» ставят своей задачей философски обосновать известные доводы в пользу этой идеи и сохранить возможность рассматривать ее, с одной стороны, как не противоречащую библейским свидетельствам о Боге, а с другой — как действительный и действенный философский конструкт. Начинается подборка статьей «О личном Боге классического теизма» (4. *The Personal God of Classical Theism*. P. 65–81) Элеонор Стамп (Saint Louis University), в которой на основании анализа представлений Фомы Аквинского¹ о том, как абсолютное бытие (*esse*) и совершенная сущность (*id quod est*) должны мыслиться в Боге, а также о возможности совпадений для Бога времени и вечности, исследовательница настаивает, что представители классического теизма знали личного Бога, но представления о Его простоте, неизменности и непостижимости не мешали им обращаться к Нему напрямую, как к собеседнику, что проявлялось в том числе в употреблении глагольных форм во втором лице².

Продолжает апологетический блок статья Ленна Гудмана (Vanderbilt University) «К более совершенной идее Бога (5. *Toward a More Perfect Idea of God*. P. 82–103)», в которой автор видит аналогию путей, которые привели к идее совершенного Бога и греческих философов Античности, и иудейских читателей священных текстов. Он подробно останавливается на понятиях жертвы и молитвы, а также разбирает существующие переводы на английский язык и способы понимания таинственного имени Бога Яхве у иудейских толкователей и современных философов. Важным автор считает показать не только особое присутствие Бога в ветхозаветных событиях, но и Его действие в современном мире, например, в поражении нацистской Германии, распаде Советского Союза, восстановлении государства Израиль и т. д. Завершает вторую часть книги статья Брайана Лефтоу (Oxford University) «Теология совершенного бытия и дружба (6. *Perfect Being Theology and Friendship*. P. 104–109)», который выбирает темой своего рассуждения совершенную любовь Бога. Дав краткую характеристику разным типам любви, автор отдает предпочтение любви-дружбе, которая предполагает свободное согласие на нее обеих сторон. При такой постановке вопроса совершенство Бога проявляется во всем: в даровании человеку свободной воли, в решимости снисходить к Своим созданиям, в ожидании готовности че-

¹ Монография Элеонор Стамп «Аквинат», увидевшая свет в 2003 г., была признана одной из лучших книг о философии Фомы Аквинского, в 2013 г. был опубликован ее русский перевод.

² Здесь Э. Стамп приводит в качестве примера «Исповедь» блж. Августина, как наиболее яркий пример живой и эмоциональной беседы с Богом.

ловека беседовать с Ним «лицом к лицу», как с другом и, наконец, в Его согласии принять отказ со стороны Своего творения.

Авторы третьей части «Божественная этика (Divine Morality)» поднимают вопрос, насколько и почему необходима идея совершенного Бога для человека и какие действия или качества Бога, описанные в Ветхом Завете, можно считать доказательством Его совершенства. Алан Л. Миттлман (The Jewish Theological Seminary) в статье «Доверять Богу и быть самими собой» (7. *Trusting God and Being Ourselves*. P. 113–129), рассматривает с разных философских позиций осознанное переживание человеком факта своего бытия и подводит к мысли, что очевидная феноменология этого явления требует онтологического обоснования, которое может дать только вера в совершенного Бога. Правомерность проявления гнева у совершенного Бога анализирует Эдвард К. Халпер (University of Georgia) в статье «Гнев и Божественное совершенство» (*Anger and Divine Perfection*. P. 130–141). Неприглядность примеров человеческой гневливости ставит вопрос, как нужно понимать Божий гнев на богоизбранный народ, чтобы это не входило в противоречие с Его совершенством. Автор в своих рассуждениях базируется на учении Маймонида, который разделял понятия гнева как аффекта, и гнева как характеристики определенного рода действий. К последним относятся наказания Богом еврейского народа за его отступление от истинной веры, которые нужно воспринимать как воспитующую тактику отца, и учитывать несоразмерность наказания по милости Божьей проступку. В этих отношениях не только гнев Божий нельзя воспринимать как эмоциональное переживание, но и возможный ответный гнев человека обозначает, в первую очередь, его несогласие с волей Божьей. В заключении автор приводит пример Холокоста и, несмотря на признаваемую им очевидную трудность согласиться с идеей милостивой непропорциональности между степенью вины и размахом массового уничтожения людей, он видит в этом трагическое подтверждение сохранения отношений между Богом и человеком. Тему парадоксальности отношения, на первый взгляд, однозначного по качеству свойства к концепции совершенства продолжает Алекс Штуден (The Herzl Institute. Jerusalem) в статье «Всемогущество — это не совершенство» (9. *Omnipotence is No Perfection*. P. 142–165), в которой он рассматривает Божественные свойства всемогущества, всеведения и трансцендентности. Семантически значимый перенос акцента в иудейском понимании всемогущества с Бога-Творца на Бога-Покровителя со специфическим пониманием справедливости как данной Им еврейскому народу гарантии особого положения среди других наций выявляет специфику раввинистического учения, хотя во многих вопросах оно, без сомнения, перенимает уже сложившиеся концепции и принципы, например, апофатического богословия.

Заключительный раздел монографии «Божественные свойства (Divine Attributes)» предлагает разные направления в развитии идеи совершенства Бога, специфику которых определяет или религиозная и философская традиция, или выбор конкретного качества, легшего в основу рассуждения. Рэнди Рамал (Claremont Graduate University) в статье «О том, как не “возвышать” Божье совершенство» (10. *On How Not to «Sublime» God's Perfection*. P. 169–188) анализирует контексты, по которым можно судить, как представлено понятие совершенства

в еврейской Библии, в Новом Завете и «Одиссее» Гомера. Взяв за основу своего исследования методологические установки Л. Витгенштейна и П. Рикёра, он различает утверждения первичные, содержащиеся в религиозных текстах, и вторичные, складывающиеся в культуре в результате богословского или философского их осмысления, и старается реконструировать механизмы или грамматику становления последних. В статье «Единение имени Божьего» (11. Unifying the Name of God. P. 189–210) Джошуа И. Вайнштейн (The Herzl Institute. Jerusalem) рассматривает концепцию единения и единства. Отправной точкой для рассуждения служит множественность библейских имен единого Бога. Исследователь раскрывает учение Талмуда о разобщенности твари, как о причине раздробленности в представлениях о Боге, сравнивая его с установками других религий и учением Аристотеля о разных способах и типах единения. Неожиданным, на первый взгляд, кажется обращение следующего автора Хизера С. Оганесона (George Fox University) от осмысления философского Абсолюта к проблеме чуда в заключительной статье сборника «Переход от совершенства Бога к чудотворности Бога» (12. Turning from the Perfection of God to the Wondrousness of God. P. 211–230). Автор сравнивает отношение к чуду у античных греков и древних евреев, делает попытку показать смысл чуда на примере библейской истории о явлении Бога Моисею в виде неопалимой купины (см.: Исх 3. 3–5). Он связывает чудесные действия Бога с Его всемогуществом и всеведением, и видит в чуде необходимый инструмент в познании, на основании библейского стиха: *Начало премудрости страх Господень* (Пс 110. 10), причина же последнего, с точки зрения автора, трепет и благоговение перед непостижимостью чуда. В подобном завершении философской по тематике и методологии подборки можно увидеть философский символизм и признание невозможности неопровержимо разрешить обсуждаемую в нем проблему без учета эпистемологической ценности сверхъестественного.

Тематика сборника определила преобладание иудаистики в статьях, которые в него вошли, но попытка абсолютизировать ветхозаветные книги, как если бы они были лишены всякого реального контекста при их написании и дальнейшем бытовании, и подача раввинистических теорий, как основанных исключительно на священных книгах, привели к некоторым не во всем убедительным допущениям, а в некоторых случаях к слишком заметным умолчаниям. Так, многие теории и положения средневековых еврейских мыслителей, например, Маймонида, которого вспоминает целый ряд авторов, на самом деле претерпели влияние античной философии, христианского и даже мусульманского богословия, и поэтому вряд ли их способ говорить о Боге может быть а priori противопоставлен учению о Нем в других религиях и философских системах, даже если при усвоении общих для всех идей они и привносили в них свою специфику.

Конечно, ни редакторы, ни авторы этой книги не ставили перед собой задачу представить полный обзор проблем и мнений по вопросу о соотношении характеристик Бога, какими они даны в книгах Ветхого Завета, и совершенного Абсолюта философских построений, и тем более дать исчерпывающий ответ на него, поскольку это было бы невозможно. Но увлеченность авторов своим материалом и их умение взглянуть на знакомые установки с новых позиций пока-

зывают плодотворность и необходимость такой работы, и можно надеяться, что начатый здесь разговор найдет свое продолжение в новых исследованиях и изданиях.

Головнина Наталья Геннадьевна,
ПСТГУ
Российская Федерация, 127051,
г. Москва, Лихов пер., д. 6, стр. 1
n_golovnina@list.ru
ORCID: 0000-0003-1754-5165

Natalia Golovnina,
St. Tikhon's Orthodox University for Humanities,
6/1 Likhov pereulok, Moscow,
127051, Russian Federation
n_golovnina@list.ru
ORCID: 0000-0003-1754-5165

Периодическое издание

Серия журналов «Вестник ПСТГУ» оформлена
художником *Д. А. Федоровым*

Вестник ПСТГУ.
Серия III: Филология. 2021. Вып. 69

Зарегистрировано в Министерстве РФ по делам печати,
телерадиовещания и средств массовой коммуникации

Подписано в печать 16.12.2021. Формат 70×100/16. Печать офсетная.
Объем 13,7 п. л. Тираж 500 экз.

Издательство Православного Свято-Тихоновского
гуманитарного университета
115184, Москва, Новокузнецкая ул., д. 23б
Тел.: (495) 536-93-11,
(495) 536-93-12,
(495) 536-93-13
E-mail: floromanist@yandex.ru
www.pstgu.ru

Отпечатано в ООО «Клаб Принт»
127018, Москва, Марьиной Роши 3-й проезд, д. 40
Заказ № 3098.