



ВЕСТНИК

Православного
Свято-Тихоновского
Гуманитарного
Университета

Журнал выходит четыре раза в год.

Основан в 1997 г.

ФИЛОЛОГИЯ

III: 61
октябрь
ноябрь
декабрь

Москва 2019

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР
протоиерей Владимир Воробьёв (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)
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. Скларов, 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: 61
October
November
December

Moscow 2019

ББК 86.372я5
В-38

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. Albrekht, 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)
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. Tolmachev, 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. Контакты Древней Руси и Армении. Начало	11
ГУСАРОВА Е. В. Псалтирь следованная MS. og. 133 из коллекции Э. Рюппеля: особенности содержания	28
ЗАБОЛОТНЫЙ Е. А. Рецепция восточными сирийцами антиохийской традиции: монастыри vs школы	38
КОБИЩАНОВ Т. Ю. «Страна мрака» или «Царство земное»: восприятие Руси и Московии жителями Ближнего Востока в раннее Новое время.	53
КОРМЫШЕВА Э. Е. Древнеегипетские корни образа пантеры в Александрийском «Физиологе»	67
ПАНЧЕНКО К. А. Христианская разведка в мамлюкском государстве XIV в.: неожиданные ракурсы	80
РОГОЖИНА А. А. Гимнографические свидетельства «обмена святыми» между Египтом и Сирией в первом тысячелетии н. э.	93
ФРАНЦУЗОВ С. А. Первая арабографичная книга, напечатанная в мире ислама, в собрании Института восточных рукописей РАН.	104
ПЕТРОВА Ю. И. Киевский список «Бейрутской церковной летописи»: обзор рукописи	123

РЕЦЕНЗИИ

- Рец. на кн.: Schadler P. John of Damascus and Islam: Christian Heresiology and the Intellectual Background to Earliest Christian-Muslim Relations. Leiden; Boston: Brill, 2018. X (History of Christian-Muslim Relations; 34) (С. А. Мусеева)..... 135
- Рец. на кн.: Exegetical Crossroads: Understanding Scripture in Judaism, Christianity and Islam in the Pre-Modern Orient / G. Tamer, R. Grundmann, A. E. Kattan, K. Pinggéra, eds. Berlin; Boston: De Gruyter, 2018 (Judaism, Christianity, and Islam — Tension, Transmission, Transformation; 8) (С. А. Мусеева, В. В. Штефан)..... 140
- Рец. на: Treiger A. Unpublished texts from the Arab Orthodox tradition (2): Miracles of St. Eustratius of Mar Saba (written ca. 860) // Chronos: Revue de l'Université de Balamand. 2016. № 33. P. 7–20; Treiger A. Unpublished texts from the Arab Orthodox tradition (3): The Paterikon of the Palestinian Lavra of Mar Chariton // Chronos: Revue de l'Université de Balamand. 2018. № 38. P. 7–46 (К. А. Панченко) 145
- Рец. на кн.: The Oxford Illustrated History of Witchcraft and Magic / O. Davis, ed. Oxford: Oxford University Press, 2017 (А. А. Рогожина) 153

CONTENTS

ARTICLES

ARUTYUNOVA-FIDANYAN V.	
Contacts between Ancient Rus' and Armenia. Beginning	11
GUSAROVA E.	
<i>Psatir' Sledovannaya</i> (MS or. 133) from E. Rüppell's Collection: Specifics of the Content.	28
ZABOLOTNYI E.	
Reception to the Antiochene Tradition by East Syrians: Monasteries vs. Schools	38
KOBISHCHANOV T.	
The "Land of Darkness" or the "Earthly Kingdom": Middle Easterners' Impression of Rus' and Moscovia in Early Modern Time.	53
KORMYSHEVA E.	
The Ancient Egyptian Roots of the Image of the Panther in the Alexandrian <i>Physiologus</i>	67
PANCHENKO C.	
Christian Intelligence Service in the Mamluk State of the 14th Century: an Unexpected Perspective	80
ROGOZHINA A.	
Hymnographic Evidence of the Exchange of Saints between Egypt and Syria in the First Millenium	93
FRANTSOUZOFF S.	
The First Book in the Arabic Script Printed in the World of Islam from the Collections of the Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences	104
PETROVA YU.	
The Kiev Manuscript of "Beirut Church Chronicle": General Survey	123

REVIEWS

- Rev. of: Schadler P. John of Damascus and Islam: Christian Heresiology and the Intellectual Background to Earliest Christian-Muslim Relations. Leiden; Boston: Brill, 2018. X, 264 p. (History of Christian-Muslim Relations; 34) (*S. Moiseeva*) 135
- Rev. of: Exegetical Crossroads: Understanding Scripture in Judaism, Christianity and Islam in the Pre-Modern Orient / G. Tamer, R. Grundmann, A. E. Kattan, K. Pinggéra, eds. Berlin; Boston: De Gruyter, 2018. viii, 399 pp. (Judaism, Christianity, and Islam — Tension, Transmission, Transformation; 8) (*S. Moiseeva, V. Shtefan*)..... 140
- Rev. of: Treiger A. Unpublished texts from the Arab Orthodox tradition (2): Miracles of St. Eustratius of Mar Saba (written ca. 860) // Chronos: Revue de l'Université de Balamand. 2016. № 33. P. 7–20; Treiger A. Unpublished texts from the Arab Orthodox tradition (3): The Paterikon of the Palestinian Lavra of Mar Chariton // Chronos: Revue de l'Université de Balamand. 2018. № 38. P. 7–46 (*C. Panchenko*) 145
- Rev. of: The Oxford Illustrated History of Witchcraft and Magic / O. Davis, ed. Oxford: Oxford University Press, 2017 (*A. Rogozhina*)..... 153

Исследования

КОНТАКТЫ ДРЕВНЕЙ РУСИ И АРМЕНИИ. Начало

В. А. АРУТЮНОВА-ФИДАНЯН

Аннотация: Источники, освещающие военные и торговые, информационные и культурные связи средневековой Армении и Киевской Руси, несмотря на их скудность, дают возможность понять представления армян о Руси. Армяне общались с Русью и русами через купцов, воинов и дипломатов на путях миграции, торговли и войны, через Византийскую империю, русские и армянские диаспоры. Прежде всего и ранее всего непосредственные контакты оборачивались военными столкновениями (битва в Партаве, сражения на Балканах). И в начале перед нами предстает образ «незнакомое и чуждое народа рузиков». Русские купцы-воины проникали далеко на Восток, особенно в период военных экспедиций в Прикаспийские регионы. С конца X в. русский корпус, посланный князем Владимиром Василию II, вошел в состав византийского войска, и в течение XI в. мы встречаем русскую дружину на службе империи в разных местах, «где только шли военные действия» (по выражению В. Г. Васильевского), в том числе и в Закавказье. Поворотным пунктом в эволюции образа «рузов» в Армении становится вхождение Руси в семью христианских народов. Духовная общность православных армян и православных русских проявляется в близости декора и иконографических программ храмов Северо-Восточной Руси и армяно-халкидонитских церквей. Самыми значительными феноменами конфессиональных контактов Армении и Руси стали почитание Григория Просветителя на Руси и почитание свв. Бориса и Глеба в Армении.

Ключевые слова: Древняя Русь, Средневековая Армения, образы рузов в армянской историографии, христианизация, духовная общность православных армян и русских, конфессиональные контакты, святой Григорий Просветитель, святой Борис, святой Глеб.

Вторая половина X в. — поворотный пункт и в отношениях между Русью и Византией, и в отношениях Византии с закавказскими царствами и княжествами¹.

¹ Исследователи справедливо полагают, что из 500–600 работ, посвященных древнейшему периоду армяно-русских контактов, не многие носят исследовательский характер ввиду ограниченности материала и отсутствия новых методов исследования: Дашкевич Я. Р. Древняя Русь и Армения в общественно-политических связях XI–XIII вв. (Источники исследования темы) // Древнейшие государства Восточной Европы. 1982. М., 1984. С. 179–194. См. там же обзор источников и литературы: В начале XXI в. появляются новые работы о проблеме соотношения легенд об основании древнерусского Киева и древнеармянского Куара (Арутю-

Это было время кровавых мятежей провинциальной аристократии против императора Василия II Болгаробойцы (976–1025), крушения Болгарского царства, трагических перипетий походов Святослава на Балканы (968–971) и, наконец, крещения Руси и брака киевского князя Владимира и царевны Анны (988). Русь вступила в «семью правителей и народов» уже как христианская держава, международный вес которой после брака киевского князя и сестры византийского императора значительно возрос.

На вторую половину X–XI вв. приходится внешне- и внутривизантийский расцвет как Византии, так и Руси и укрепление их межгосударственных связей. С принятием Русью христианства наступил новый этап в развитии русско-византийских отношений. Христианизация вносила изменения и в отношение византийцев к бывшим врагам, и в положение этих народов в иерархической системе государств, выработанной византийскими идеологами.

В середине X–XI вв. Армения почти целиком вошла в состав Византийской империи. Византийские императоры, полководцы, государственные чиновники, купцы и воины армянского происхождения принимали деятельное участие в контактах и конфликтах с Русью. Поэтому армянские средневековые историки, описывавшие судьбу своих соотечественников в империи, все чаще упоминают об экономических, политических и культурных связях между обоими государствами.

Армянские мигранты уходили с родины по известным им торговым дорогам, основывая вдоль них сначала фактории, а затем колонии. Армяне шли в Византию и далее по великому пути из «варяг в греки», который проходил от Балтийского моря через Новгород, Смоленск в Киев по Днепру к Черному морю. Другим путем была так называемая «армянская дорога» — магистраль, которая соединяла Закавказье с Северо-Восточной Русью. Эта дорога шла от Ирана к берегам Каспийского моря через северо-восточные границы Грузии и Алуанка (Албанию) к устью Волги и далее через Булгарское царство. С Волгой был связан несколькими направлениями (селигерское, мстинское, ладого-волжское, вытегро-шекснинское) и Новгород. Эта дорога, очевидно, стала особенно актуальной, когда путь «из варяг в греки» был заблокирован нашествием сельджуков, а позднее — монголов. Русь имела связь с Закавказьем также через Крым и Черное море, накануне монгольского нашествия купцы из Малой Азии ехали морем в Крым и далее через «Хазарскую переправу» (междуречье Волги и Дона). На протяжении X — нач. XIII в. шел процесс интенсификации связей Запада с Востоком через Восточную Европу, а вместе с тем и Древней Руси со странами Востока.

Армянские колонии возникали на территории Византийской империи, в Болгарии, на пути «из варяг в греки», в Крыму и в Поволжье. В Северо-Восточной Руси, по-видимому, жили православные армяне². А в западной и южной

нова-Фиданян В. А., Шавелёв А. С. Очерк истории изучения легенд об основаниях городов в древнерусской «Повести временных лет» и армянской «Истории Тарона»: Кий и Куар // Древнейшие государства Восточной Европы. 2011. М., 2013. С. 7–33. Библиографию см.: Там же. С. 8. Комментарий 1).

² Айвазян К. В. Культ Григория Армянского, «армянская вера» и «армянская ересь» в Новгороде (XIII–XVI вв.) // Русская и армянская средневековая литературы. Л., 1982. С. 307–308;

Руси, в Киевском и Галицко-Волынском княжествах с XI–XII вв. существовали, в основном, монофизитские армянские колонии. В Киеве, Луцке, Львове, Каменец-Подольском, Владимиро-Волынском, Галиче и других городах и селах были построены армянские церкви. Армяне, жившие в этих колониях, кроме права на строительство церквей имели право на самоуправление и суд, занимались торговлей, ремеслами, сельским хозяйством, служили в войске. Во Львове, Каменец-Подольском, Луцке находились епископские кафедры, подчинявшиеся, как и епархии Крыма, Эчмиадзинскому католикосату³.

Сведения о Древней Руси и русах встречаются в армянских источниках разного характера и жанровой принадлежности: нарративные источники (географические сочинения, историография, литературные переводы с русского на армянский язык и с армянского на русский), эпистолография, эпиграфика, археологические данные, карты.

Первые известия о русах в армянской историографии содержатся в «Истории страны Алуанк» (Восточное Закавказье). Ее составитель, Мовсес Дасхуранци (Каланкатуаци), армянский историк X в., был вардапетом (ученым монахом) высокого ранга, может быть, католикосом Алуанка. Это исторический источник, в котором содержатся интересные, иногда уникальные сведения о борьбе между Сасанидским Ираном и Византийской империей, о войнах с «народами Севера» на территории Закавказья⁴. Он рассказывает о завоевании Партава (Бердаа) русами. Походы русских дружин на Бердаа осуществлялись по Днепру, Черному и Азовскому морям до устья Дона, вверх по Дону с переходом на Волгу и далее по Волге к Каспийскому морю. Арабские географы (ал-Масуди, Ибн Йакут и др.) рассказывают о первом походе на Бердаа в 913 г., а Мовсес — о втором, когда русы в 943 г. захватили город и полгода удерживали его. Н. Я. Половой, проанализировав сведения арабских, византийских и славянских источников и данные «Истории страны Алуанк», заключил, что русские отряды и их союзники — варяги и печенеги, заняли Бердаа осенью 943 г. и оставили город весной 944 г.⁵ Во время второго похода русов Бердаа был захвачен дейлемитами (жителями области Дейлем и Южного Прикаспия):

После этих событий оскудел народ татчиков [арабов] и появилось другое племя, прозванное дейлемитами, предводитель которых некий муж по имени Салар, простер свой жезл во все стороны и завладел Алуанком, Персией и Арменией. Прибыв в Партав, он сразу же завладел им.

Арутюнова-Фиданян В. А. Православные армяне в Северо-Восточной Руси // Древнейшие государства Восточной Европы. 1992–1993. М., 1995. С. 196–208.

³ Крипякевич И. П. К вопросу о начале армянской колонии во Львове // Исторические связи и дружба украинского и армянского народов. Киев, 1965. С. 123–124; Oleš M. The Armenian Law in the Polish Kingdom (1356–1519). Roma, 1966; Dachkévitch Ya. R. Les Arméniens à Kiev (jusqu'à 1240). Partie I // Revue des études arméniennes. 1973–1974. Т. 10. Р. 341–358; Айвазян. Культ Григория Армянского... С. 306.

⁴ Акопян А. А. Албания — Алуанк в греко-латинских и древнеармянских источниках. Ереван, 1987. С. 188–189.

⁵ Половой Н. Я. О дате второго похода Игоря на греков и похода русских на Бердаа // Византийский временник. 1958. Т. 14. С. 138–147.

В то самое время с севера нагрянул народ незнакомый и чуждый, прозванный рузиками, [численностью] не более трех тысяч. Подобно вихрю, прорвались они через проход обширного моря Каспийского, внезапно достигнув Партава, столицы Алуанка, который не сумел оказать им сопротивление. И город был предан мечу. Отняли они у жителей города все их богатство и имущество. И хотя сам Салар осадил их, но не смог причинить им никакого вреда, ибо те были сильны и непобедимы. Тогда женщины города задумали отравить рузов, дав им напиться из чаши смерти, но те, узнав об этой измене, стали беспощадно истреблять и женщин, и детей их. Пробыв там месяцев шесть, они оставили совершенно опустошенный и разграбленный город и тайно возвратились в свою страну со всевозможной добычей⁶.

В IX–X вв. наиболее активной стороной в торговле Руси с Востоком были русские воины-купцы. Княжеские дружинники сочетали два вида деятельности: военные походы и торговлю товарами своей страны и захваченной добычей. Возможно, что и в походе на Бердаа в составе русских военных отрядов находились купцы, как и позже во время походов Святослава или черниговского и тмутараканского князя Мстислава Владимировича.

Особый интерес представляет употребление слова «сало» в армянской транскрипции (sałnɲ) в описании пира у хазар⁷. Н. Я. Марр предполагает, что славянское слово, привычно употребленное в армянском тексте, основанном на рассказе очевидца, может свидетельствовать как о том, что хазары использовали славянскую лексику, так и о том, что это слово было услышано от самих носителей лексики, чьи военные отряды входили в войско хазар⁸.

Степанос Таронеци (Асолик) — армянский историк X — нач. XI в., его «Всеобщая история» — важный источник информации о контактах с «рузами». Асолик рассказывает о болгарской кампании византийского императора, армянина из знатного рода Куркуасов, Иоанна Цимисхия (969–976). Он пишет, что Иоанн Цимисхий «с юности приводил многих в изумление своими подвигами» и потому, когда он воцарился, добровольно покорились ему и платили дань «народ татчиков с южной стороны и народ сарматов с севера, и народ грузин с востока»⁹.

В сражение на Балканах на помощь болгарам был призван народ рузов (в других рукописях — «народ русов»)¹⁰. «И он (Цимисхий. — В. А. -Ф.) отправился в страну болгар, чтобы сразиться с ними. Народ рузов, призванный ими на помощь, вступил с ним в сражение. И они сошлись в сражении друг против друга. И в битве рузы обратили в бегство оба крыла войска греков. Но император, находившийся в центре, во главе войска пехоты из Армянских стран, не дрогнул

⁶ Мовсес Каланкатуаци. История страны Алуанк / Крит. текст В. Д. Аракеляна. Ереван, 1983. С. 60; Мовсес Каланкатуаци. История страны Алуанк / пер. с древнеарм., предисл. и коммент. Ш. В. Смбатяна. Ереван, 1984. С. 169.

⁷ Мовсес Каланкатуаци. История... 1983. С. 160.

⁸ Марр Н. Я. Избранные работы. Л., 1935. Т. 1. С. 67–113.

⁹ Всеобщая история Степаноса Таронского Асолика по прозванию / пер. Н. О. Эмина. М., 1864. С. 184.

¹⁰ Там же. С. 183.

[остался непоколебим] и храбро вступил в бой вместе с полком пехотинцев, которые именовались саларами»¹¹. Император возглавил пехоту и конницу и наголову разбил болгарское войско¹². Из контекста ясно, что рузы являлись наиболее боеспособной частью войска союзников и вполне могли бы переломить ход сражения, если бы не армянская гвардия императора. Асолик рассказывает о том, что император Василий выдал замуж «за царя рузов» свою сестру, и «в то же самое время они [рузы] уверовали во Христа»¹³. Армянский историк уверенно связывает эти два события. И, наконец, он рассказывает об экспедиции Василия II в Тайк, которая была предпринята с тем, чтобы получить владения Давида Куропалата, завещанные им империи. В составе войска Василия находились русские отряды, участвовавшие в стычке с тайкскими азатами.

Об этих же событиях повествует и другой армянский историк — Аристакес Ластивертци (1022 — ок. 1087), его труд — важный источник сведений о русском военном корпусе в составе византийской армии императора Василия II Болгаробойцы¹⁴, императорская же гвардия уже не формируется из армянских воинов, их место занимает русская дружина.

Битва в Тайке — наглядный эпизод, определивший поворот в отношениях Византии с ее союзниками, и в то же время это иллюстрация отношений между самими союзниками, которые в тот период не выходили за рамки военных столкновений.

Русские дружинники участвовали в военных кампаниях империи (экспедиция против критских арабов в 911 г.). Гарнизоны русских воинов стояли в византийских крепостях. «Рузы» воевали в Армении и Грузии и западнее, на территориях Малой Азии, со смешанным греко-армянским населением, там, где в X–XI вв. возник эпос о Дигенисе Акрите. В XII–XIII вв. его уже хорошо знали на Руси. Предположение, что русские дружинники привезли какую-то не дошедшую до нас греческую редакцию этого героического эпоса на Русь, где был сделан перевод, известный как «Девгениево деяние», представляется вполне возможным. Иными словами, в это время уже возникают культурные контакты трех народов.

* * *

В XII в. были сделаны переводы литературных памятников с армянского на русский язык и с русского на армянский. Было переведено на русский язык «Житие Григория Парфянина», а на армянский — «Житие Бориса и Глеба», которое вошло в армянские Четьи-Минеи (Айсмавурк) сер. XIII в. («История про-

¹¹ Салары — элитные отряды, возможно, «полк бессмертных» (см.: Там же. С. 380).

¹² Там же. С. 183–184.

¹³ Там же. С. 277.

¹⁴ Повествование Аристакаеса Ластивертци / крит. текст К. Н. Юзбашяна. Ереван, 1963 (на древнеарм. яз.); Повествование вардапета Аристакаеса Ластивертци / пер. с древнеарм., вступ. ст., коммент. и приложения К. Н. Юзбашяна. М., 1968; Histoire d'Arménie, comprenant la fin du royaume d'Ani et le commencement de l'invasion des seldjoukides; par Aristaguès de Lastiverd / Evariste Prud'homme, trad. P., 1864.

славленных мучеников Христовых Давида и Романа, которые назывались Борис и Глеб, замученных в стране рузов нечестивым братом»).

Известны два автора, описавших мученическую смерть обоих братьев: летописец Нестор («Чтение о житии и погублении блаженных страстотерпцев Бориса и Глеба») и неуставленный пока автор (черноризец Иаков?) («Сказание о страданиях и хвала святым мученикам Борису и Глебу»)¹⁵. Н. О. Эмин, который ввел в научный оборот армянский перевод жития Бориса и Глеба, полагал, что его оригиналом являлось «Сказание»¹⁶. Я. Р. Дашкевич считает, что «Житие» было переведено в Киеве армянином, знакомым с южнорусским произношением, но не знавшим расшифровки славянских лигатур (Глеб — в форме Нлѣр || Нлѣб и сохранение лигатурного написания Стѣпѣлькѣ в форме Stapolkas). Это наблюдение, а также ряд других аргументов исследователя ставят под сомнение распространенную гипотезу о переводе Жития на армянский язык с греческого¹⁷. Самым серьезным аргументом в пользу греческой версии является приписка на греческой пергаменной рукописи — синаксаре XII в. из крымского города Судак под 24 июля: «В тот же день память святых новоявленных мучеников в русских землях (ἐν ῥωσικαῖς χώραις) Давида и Романа, умерщвленных их собственным родным братом окаянным Сфатопулком»¹⁸. Некоторые исследователи поддержали версию о «византийском посредничестве» (В. Г. Васильевский, В. Н. Бенешевич, Д. В. Айналов, Л. М. Меликсет-Бек и др.)¹⁹. Однако уже П. Петерс в рецензии на работу В. Н. Бенешевича отметил, что приписка в судакской рукописи является позднейшей вставкой, а в греческих синаксарях не существует жития святых Бориса и Глеба²⁰. Приписка, по мнению Г. В. Абгаряна, появилась позднее основного текста, и, кроме того, он обнаружил в Институте рукописей им. Месропа Маштоца — Матенадаране (Ереван) среди трехсот рукописей, содержащих различные редакции армянского синаксаря, ту редакцию [№ 7433 (1467 г.)], которая, как считает исследователь, является источником приписки. «В этот же день [24 июня] праздник святых мучеников Христовых Давида и Романоса, которые пали ἰ ἐφὺζκ' (на Руси) мученической смертью [от рук] незаконного брата их». Сравнение греческой приписки из Судакского синаксаря с армянской версией «Сказания» показывает, что «русские земли» (ῥωσικαῖ χώραι) — калька ἐφὺζκ'.

¹⁵ Авдалбекян М. Армянские прологи (синаксари) и их историко-литературное значение. Ереван, 1982 (на арм. яз.). Сохранилось это житие в разных редакциях у Кирикаса Гандзакци (сер. XIII в.), Григора Анаварзеци (конец XIII — начало XIV в.), Григора Хлатеци (начало XV в.) (см.: Айвазян К. В. История отношений русской и армянской церквей в Средние века. Ереван, 1989. С. 56–57).

¹⁶ Эмин Н. О. Переводы и статьи по духовной армянской литературе 1859–1882. М., 1897. С. 154; Айвазян Я. Р. История отношений... С. 56–57.

¹⁷ Дашкевич К. В. Древняя Русь и Армения... С. 181.

¹⁸ Васильевский В. Г. Введение в Житие св. Стефана Сурожского // Он же. Труды. Пг., 1915. Т. 3. С. CLXVII–CLXVIII.

¹⁹ Абгарян Г. В. К проблеме предполагаемой греческой версии «Сказания о Борисе и Глебе» // Русская и армянская средневековые литературы. Л., 1982. С. 235–237. См. там же обзор литературы.

²⁰ Peeters P. [Рец. на работу В. Н. Бенешевича «Армянский пролог о свв. Борисе и Глебе»] // *Analecta Bollandiana*. 1911. Т. 30. Р. 374–375.

В греческих источниках обычно топониму «Русь» соответствует «Ῥωσία»²¹. Г. В. Абгарян обратил внимание на то, что в армянском «Сказании» имя Владимир встречается два раза и в обоих случаях в искаженных местах текста. Этот факт показывает, что в древнерусском оригинале, находившемся под рукой армянского переводчика, были искажены (или плохо читаемы) именно те места, где переводчик нашел имена Владимира, Ярослава и византийского императора Василия²².

Н. О. Эмин обращает внимание на заключительные строки армянского текста, вставленные, вероятно, самим переводчиком: «Много других совершенно чудес этими святыми (т. е. Романом и Давидом), и они записаны в пространной их истории, чудеса совершаются ими и поныне». Далее: «Многие из нашей страны (т. е. из Армении), видевшие эти чудеса, рассказывали нам (о них)»²³.

«Полная история» на армянском языке возможно была создана в XII в. (после 1115–1117 гг.), отредактирована и дополнена сведениями о почитании Бориса и Глеба армянами, приезжавшими в Киев и Вышгород, а редакция «Жития», очевидно, относится ко времени до разрушения церкви Бориса и Глеба, т. е. до 1240 г. Армяне в ту эпоху посещали Русь, и автор перевода мог жить в Киеве и даже предпринять перевод одного из образцов русской духовной литературы²⁴, и потому эта гипотеза вполне вероятна.

И. А. Атаджанян также попыталась установить время составления армянского перевода древнерусского сказания, его источник, характер перевода, мотивы выбора армянским автором именно этого произведения, и выяснить пути, по которым сказание о русских князьях проникло в армянскую житийную литературу. Она полагает, что а) армянский перевод русского сказания «Истории свв. Давида и Романа» (в русском тексте, как и в армянском переводе, Борис и Глеб названы по крещению — Давид и Роман) составлен в первой половине XIII в. в Киликийской Армении; б) его источником явилось «Сказание» из Сборника Московского Успенского собора XII в.; в) перевод далеко не точный. В описании чудес армянский автор придерживается подлинника, а в исторической части «Сказания» он чувствует себя более свободным, порою заменяя русский текст своими рассуждениями; г) выбор армянским автором для перевода именно этого «Сказания» вызван, по всей вероятности, его идеей конфессионального объединения²⁵.

Ряд историко-филологических вопросов, связанных с армянским переводом «Жития Бориса и Глеба», остается дискуссионным²⁶, но для целей настоящей работы важен сам факт появления перевода с оригинала на армянский язык выдающегося памятника древнерусской литературы и популярности русских святых в армянской церкви и среди ее прихожан.

²¹ Абгарян Г. В. Указ. соч. С. 237–242.

²² Там же. С. 251–253.

²³ Эмин Н. О. Указ. соч. С. 153.

²⁴ Там же. С. 154–155. Текст сказания с комментариями Н. Эмина см.: Там же. С. 156–167.

²⁵ Атаджанян И. А. Русское «Сказание о Борисе и Глебе» и армянские Четы-Минеи. Ереван, 1969. С. 12–19.

²⁶ Айвазян К. В. История отношений... С. 56–63. Комментарий. 161–172.

В текстологических изысканиях Н. Н. Розова ставится вопрос о возможном отражении творчества одного из первых русских писателей митрополита Илариона (сер. XI в.) в догматическом сочинении Нерсеса Шнорали (1102–1172) «Изложение веры»²⁷.

Известно послание монаха Григора Тутеорди к киликийскому католику Григору IV Тра (Отроку) (1173–1193). Католикос сделал попытку заключить унию с византийской церковью, переговоры Киликийской армянской церкви с греческой закончились подписанием унии на Ромклайском соборе 1179 г. В 1199 г. в Киликийской Армении была заключена уния и с латинской церковью. В Восточной Армении экуменическая деятельность киликийского католикосата не получила признания духовенства, выступавшего против сближения конфессий. Тутеорди — представитель ахпато-санаинской научно-литературной школы — был врагом унии с греческой церковью, и киликийское духовенство вынуждено было считаться с мнением церкви Великой Армении. В своем послании Григор Тутеорди предлагал в борьбе против Византии опереться на поддержку франков (католиков), сирийцев и церкви рузов. Текст датируется 1177 (или 1179–1180 гг.) и написан в монастыре Санаин²⁸. Иными словами, Русская Церковь в XII в. пользовалась авторитетом в среде армянского духовенства.

К тому же периоду, что и письмо монаха Санаинского монастыря Григора Тутеорди с восхвалением церкви рузов, относятся и две армянские надписи, сделанные в том же Санаинском монастыре в 1185 г. и 1191 г., которые упоминают суздальского княжича Юрия Андреевича Боголюбского, мужа царицы Тамар. И. А. Орбели, выясняя восточные корни «богатейшей резьбы на камне и плоских рельефов, которыми были украшены памятники Суздальской земли», полагал, что «попытки перебросить через Кавказские горы на чудовищном географическом протяжении мост из Суздальщины непосредственно на Ванское озеро на Ахтамар, перескакивая через три века, едва ли кого-либо могли убедить... Нужен был выход из Закавказья и южного Прикавказья хотя бы на окраины русской равнины»²⁹. Такие пути шли через половецкие степи к Волге и далее по «армянской дороге» в Северо-Восточную Русь. Армяно-халкидонитские общины Грузии принимали деятельное участие в этой торговле.

Древнейшая армянская карта мира хранится в Матенадаране (№ 1242, л. 132) и датируется второй половиной XIII — началом XIV в. Шрифт, которым

²⁷ Розов Н. Н. К изучению русско-армянских культурных связей древнейшего периода (Русский митрополит Иларион и католикос Нерсес) // Вестник Ереванского университета. 1970. № 2. С. 197–203.

В конце прошлого века Г. А. Халатянц обратил внимание на близость мотивов армянского героического эпоса «Давид Сасунский» и древнерусской былинной литературы (главным образом, киевского цикла). В статье «Древняя Русь и Армения» Л. М. Меликсет-Бек высказал предположение, что в повести о Бове-королевиче, где упомянуто «Орменское», или «Армянское царство Зензевея», речь идет о Киликийской Армении. Первые известные нам сведения о русском языке и письме содержатся в памятнике XII–XIII вв. под заглавием «Воскепорик» («Златочрев») (см.: Меликсет-Бек Л. М. Древняя Русь и Армения (Взаимоотношения и мифологическо-творческие связи) // Труды института им. Н. Я. Марра АН Арм. ССР. Ереван, 1946. Т. 1. С. 108–109, 119).

²⁸ Дашкевич Я. Р. Указ. соч. С. 181.

²⁹ Орбели И. А. Избранные труды. Ереван, 1963. С. 360.

написана карта, был распространен в школах Кафы и Киликии. В европейской части карты указаны пять народов (стран): рузы (Русь), болгары (Болгария), алеманы (Германия), франки (Франция) и Испания, а также два города: Венеция и Константинополь. На ней показаны торговые центры, достигшие расцвета во времена Монгольской империи. Русь изображена на ней как процветающее государство, ведущее широкую международную торговлю.

* * *

Искусствоведы отмечают, что во Владимиро-Суздальской Руси с середины XII до XIII в. достигает расцвета замечательная архитектурная школа. При Юрии Долгоруком было возведено пять белокаменных храмов, в их числе церковь Бориса и Глеба (1152), строительство которой продолжил Андрей Боголюбский. По свидетельству Лаврентьевской летописи он приглашал иноземных мастеров, в том числе и «с Востока». Специалисты усматривают в технике строительства и декоративном убранстве памятников Владимиро-Суздальской архитектурной школы много общего с орнаментацией храмов Закавказья³⁰. О. Х. Халпахчян сравнивает резные орнаменты Ахтамарского храма с владими́ро-суздальским декором³¹. На камнях Золотых ворот во Владимире и на подножии чаши Кивория в Боголюбове обнаружены граффити, сходные по начертанию с армянскими монограммами. А в Новгороде в конце XII—XVI вв. существовал поразительный (при общем неприятии «армянской веры», унаследованном Русской Церковью от византийской) культ Григория Просветителя. В новгородской литературе впервые на Руси широко представлено житие Григория Просветителя. Первые изображения армянского святого появляются также в Новгороде (храм Спаса Нередицы построен в сентябре 1198 г., расписан в конце XII — начале XIII в., церковь Феодора Стратилата построена в 1361 г., церковь в честь Григория Армянского построена в Хутынском монастыре под Новгородом в 1445 г.). Традицию иконописания армянского святого на Руси также можно отнести к Новгороду и датировать ее концом XII — началом XIII в.³²

Широкое почитание Григория Просветителя в Византии связано с именем патриарха Фотия (858—867; 877—886), стремившегося к консолидации сил восточно-христианской церкви перед лицом Запада. Он пытался сгладить разногласия между восточными христианами, добивался унии с армянской моно-

³⁰ Лазарев В. Н. Скульптура Владимиро-Суздальской Руси // История русского искусства. М., 1955. Т. 1. С. 396—441.

³¹ Халпахчян О. Х. Культурные связи Владимиро-Суздальской Руси и Армении. М., 1977. С. 13—14; см. также: Лелеков Л. А. Искусство Древней Руси в его связях с Востоком // Древнерусское искусство. М., 1973. С. 55—80.

³² К. В. Айвазян рассматривает сведения об армянах на Руси в период раннего средневековья, упоминая об «армянской вере», об «армянской ереси» и культе Григория Просветителя в Новгороде. Исследователь приводит ряд возможных объяснений загадочного феномена почитания Григория Армянского на русском северо-востоке: 1) влияние византийской церковной традиции; 2) возможный перевоз мощей св. Григория из Константинополя в Новгород; 3) использование культа Григория в борьбе с еретиками (см.: Айвазян К. В. Культ Григория Армянского... С. 255—332). О трудностях трансформации этих идей в надежные рабочие гипотезы см.: Арутюнова-Фиданян В. А. Православные армяне... С. 197—199.

физитской церковью. Григорий — примас армянской церкви, участник I Вселенского Собора, великомученик, популярный среди армян, сирийцев, коптов — идеально подходил на роль связывающего звена. При Михаиле III (842–867) Фотий открывает в церкви Святой Троицы реликвии Григория и святых дев Рипсимэ и Гаянэ. Имя Григория упоминается в переписке Фотия, при нем появляется греческий текст Агафангела, житие Григория включается в Менологий Симеона Метафраста, отсюда и популярность этого святого в странах византийского культурного круга. По инициативе Фотия стены Св. Софии Константинопольской украшаются фресками с изображениями святых отцов, призванными подтвердить авторитет восточной церкви, и Григорий Просветитель оказывается в одном ряду со столпами христианства Василием Великим, Григорием Назианзином, Дионисием Ареопагитом, Николаем Мирликийским. Его мощи были перенесены в Св. Софию. Л. М. Меликсет-Бек, А. Д. Ерицов и К. В. Айвазян считают, что в Русской Церкви сохранялось почитание Григория Просветителя, исходя из традиций времени так называемого вселенского согласия³³. Но это явление характерно не для всей Русской Церкви, а только для Новгородской и только с конца XII по XVI в. Речь идет не о рутинном почитании одного из святых вселенской церкви, а о всплеске живого интереса.

В приписке Ассеманиевого Евангелия (конец X — начало XI в., из Македонии), находящегося в Ватиканской библиотеке³⁴, упоминается Григорий Просветитель, «священномученик Великой Армении», и рядом с этой припиской находится запись, содержащая имя Иоанна Богослова, что свидетельствует о высоком авторитете Григория Просветителя в славянской церкви. Г. В. Абгарян отмечает, что изображение Григория Просветителя находилось на стене храма Спаса на Нередице в Новгороде, постройка которого завершилась в 1198 г. именно в тот месяц сентябрь, который отмечен в приписке Ассеманиевого Евангелия. Г. В. Абгарян считает, что в XII–XIII вв., когда строился храм на Нередице, создавалась и армянская версия «Сказания о Борисе и Глебе». Исследователь делает вывод о дружественных отношениях между русской и армянской церквями в этот период времени³⁵.

Итак, с одной стороны, резкое неприятие «армянской» веры русскими богословами и книжниками, а с другой «дружественные отношения»: и то, и другое подтверждается фактами. Это противоречие может быть разрешено, если мы учтем, что существовало две армянских церкви — монофизитская и халкидонитская, — и ко второй православные русские вполне могли испытывать «дружественные» чувства.

В. Н. Лазарев отмечает суровость фресковой живописи Нередицы и эсхатологическое содержание росписей, контрастирующих с новгородской трезвой религиозностью. Исследователи предполагают влияние армянского и грузинского искусства на эти росписи³⁶. «Иконописные подлинники» новгородской редакции конца XVI в. свидетельствуют о сохранении русской традиционной иконописью обязательных норм изображения Григория Просветителя. По этим пра-

³³ Айвазян К. В. Культ Григория Армянского... С. 271–333.

³⁴ Vat. Slav. 3; Абгарян Г. В. Указ. соч. С. 245–246.

³⁵ Там же. С. 247–248.

³⁶ Лазарев В. Н. Искусство Новгорода. М.; Л., 1947. С. 36.

вилам «художнику пришлось бы изобразить облик армянского просветителя в восточном типе, нисколько не греша ни против национальных преданий армян, ниже против требований исторической точности»³⁷. Изображение Григория в русском храме сходно с его изображениями в халкидонитских храмах Армении и Грузии (Атени, Бетани, Ахтала, Давид-Гареджа, Самтвиси)³⁸.

Еще А. И. Успенский отмечал своеобразный подбор святых в Спасе Нередицы. Национальная грузинская концепция об обращении страны в христианство окончательно сформировалась к 60–70-м годам X в.³⁹ Такое сочетание святых в иконографической программе характерно для армяно-халкидонитских храмов (Ахтала, церковь Тиграна Оненца в Ани)⁴⁰. Среди святых дев в диаконнике представлены фигуры великомученицы Рипсима и просветительницы Грузии св. Нины.

В росписи храма Спаса Нередицы не только изображение св. Григория и св. Нины напоминают росписи армяно-халкидонитских храмов. Особенности иконографической программы — изображение Христа в образе белого как лунь старца «Ветхого деньми», который символизировал вечность второго лица Троицы; изображение в куполе Христа Пантократора (а не Его Вознесения); внимание к ветхозаветным персонажам; цикл Богоматери и сцены Страшного суда — сходны с иконографической программой Ахталы, а также с программой церкви Феодора Стратилата в Новгороде⁴¹, где появилось второе по времени изображение Григория Просветителя.

В Хутынском монастыре на правом берегу Волхова, по-видимому, были построены две церкви во имя Григория Просветителя: первая в 1445 г., вторая в 1535–1536 гг. Последняя в XVII в. была перестроена, ее изображение сохранилось в альбоме путешественника XVII в. Адама Олеария и на иконе «Видение Хутынского пономаря Тарасия», находящейся в Новгородском музее. Судя по этим изображениям, Хутынская церковь была центрическим столпообразным сооружением, как и Звартноц (Храм Бдящих сил), построенный в конце VII в. армянским католикосом Нерсесом III Строителем. Звартноц, имевший центрически-высотную ротондообразную конструкцию, был посвящен Григорию Просветителю⁴².

³⁷ Григорьян К. Н. Из истории русско-армянских отношений // Известия АН Арм. ССР. 1954. № 4. С. 20.

³⁸ Об изображениях свт. Григория Просветителя см.: Der-Nersessian S. La reliquaire de Skevra et l'orfèvrerie cilicienne aux XIII^e et XIV^e siècles // Revue des études arméniennes. 1964. Т. 1. Р. 121–134, 143–147; Каковкин А. Я. Об изображении Григория Просветителя на реликварии 1293 г. // Вестник общественных наук АН Арм. ССР. 1976. № 11 (37). С. 84–88.

³⁹ Мурадян П. М. Кавказский культурный мир и культ Григория Просветителя // Кавказский культурный мир и Армения. Ереван, 2012. Вып. 2. С. 18–19.

⁴⁰ Lidov A. The Mural Painting of Akhtala. М., 1991. Р. 75–76; Акопян З. А. Особенности иконографии армяно-халкидонитских памятников (X–XIII вв.) // Историко-филологический журнал. Ереван, 2009. № 2–3. С. 167–185.

⁴¹ О протоевангельском цикле в византийских и древнерусских памятниках см.: Лазарев В. Н. История византийской живописи. М., 1986. С. 93–94.

⁴² Халпахчян О. Х. Армяно-русские культурные отношения и их отражение в архитектуре. Ереван, 1957. С. 17–18. Исследователь полагает, что этот тип храма (Звартноц), нашедший широкое распространение в Армении и Грузии, знаменовал новый этап и в русской архитектуре.

Участие иноверцев в строительстве культовых сооружений запрещалось всеми средневековыми конфессиями, следовательно, мастера, участвовавшие в строительстве храмов во Владимиро-Суздальском княжестве, были армянами-халкидонитами. Вероисповедная общность позволяла армянам строить храмы вместе с русскими мастерами.

* * *

Источники, освещающие военные и торговые, информационные и культурные связи средневековой Армении и Киевской Руси, несмотря на их скудость, позволяют понять представления армян о Руси и даже позволяют увидеть эволюцию «образа рузов». Армяне общались с Русью и русами через купцов, воинов и дипломатов на путях миграции, торговли и войны, через Византийскую империю и русские и армянские диаспоры. Поначалу непосредственные контакты оборачивались военными столкновениями (битва в Партаве, сражения на Балканах). И в начале перед нами предстает образ «незнакомое и чуждое народа рузиков», который подобно вихрю прорвался через Дербентский проход и предал Партав мечу и опустошению, жестоко карая попытки сопротивления, не щадя ни женщин, ни детей. Русские купцы-воины проникали далеко на Восток, особенно в период военных экспедиций в Прикаспийские регионы.

Мовсес Каланкатуаци и Асолик включают «рузиков» в состав «северных народов», т. е. ираноязычных кочевых племен, соседей Армении в течение многих веков. «Северные народы» армянской историографии — это, разумеется, не этникон, но географо-культурно-бытовой концепт, в котором заложена информация о среде обитания, нравах и образе жизни, способах ведения войны и т. п.; локативные параметры образа дополнены социо-культурными характеристиками⁴³.

В XI в. мы встречаем русскую дружину в разных местах, «где только шли военные действия» (по выражению В. Г. Васильевского), в том числе и в Закавказье. Поворотным пунктом в эволюции образа «рузов» является вхождение Руси в семью христианских народов: «рузы» становятся военными союзниками и постоянными торговыми партнерами. В армянских источниках упоминается важная роль древнерусской церкви в восточно-христианском мире. Общественно-политические связи Киевской Руси и Армении трансформировались в условиях исчезновения армянской государственности в контакты конфессионального характера, в особенности учитывая роль армянской православной общины и ее активность в Византии и странах византийского культурного круга. Духовная общность православных армян и православных русских проявляется в близости декора и иконографических программ храмов Северо-Восточной Руси и армяно-халкидонитских церквей. Самыми значительными феноменами конфессиональных контактов Армении и Руси стали почитание Григория Просветителя на Руси и почитание свв. Бориса и Глеба в Армении.

⁴³ Арутюнова-Фиданян В. А. Божество Куар и «северные племена» // Цивилизация и варварство. М., 2012. С. 292–293.

Список литературы

- Абгарян Г. В. К проблеме предполагаемой греческой версии «Сказания о Борисе и Глебе» // Русская и армянская средневековые литературы. Л., 1982. С. 235–254.
- Абегян М. История древнеармянской литературы. Ереван, 1975.
- Авдалбекян М. Армянские прологи (синаксари) и их историко-литературное значение. Ереван, 1982 (на арм. яз.).
- Айвазян К. В. Культ Григория Армянского, «арменская вера» и «арменская ересь» в Новгороде (XIII–XVI вв.) // Русская и армянская средневековая литературы. Л., 1982. С. 255–332.
- Айвазян К. В. История отношений русской и армянской церквей в Средние века. Ереван, 1989.
- Акопян А. А. Албания — Алуанк в греко-латинских и древнеармянских источниках. Ереван, 1987.
- Акопян З. А. Особенности иконографии армяно-халкидонитских памятников (X–XIII вв.) // Историко-филологический журнал. Ереван, 2009. № 2–3. С. 167–185.
- Арутюнова-Фиданян В. А. Божество Куар и «северные племена» // Цивилизация и варварство. М., 2012. С. 266–296.
- Арутюнова-Фиданян В. А. Православные армяне в Северо-Восточной Руси // Древнейшие государства Восточной Европы. 1992–1993. М., 1995. С. 196–208.
- Арутюнова-Фиданян В. А., Щавелёв А. С. Очерк истории и изучения легенд об основаниях городов в древнерусской «Повести временных лет» и армянской «Истории Тарона»: Кий и Куар // Древнейшие государства Восточной Европы. 2011. М., 2013. С. 7–33.
- Атаджанян И. А. Русское «Сказание о Борисе и Глебе» и армянские Четьи-Минеи. Ереван, 1969.
- Васильевский В. Г. Труды. Пг., 1915. Т. 3.
- Всеобщая история Степаноса Таронского Асолика по прозванию / пер. Н. О. Эмина. М., 1864.
- Григорьян К. Н. Из истории русско-армянских отношений // Известия АН Арм. ССР. 1954. № 4. С. 19–29.
- Дашкевич Я. Р. Древняя Русь и Армения в общественно-политических связях XI–XIII вв. (Источники исследования темы) // Древнейшие государства на территории СССР. 1982. М., 1984. С. 179–194.
- Каковкин А. Я. Об изображении Григория Просветителя на реликварии 1293 г. // Вестник общественных наук АН Арм. ССР. 1976. № 11 (37). С. 84–88.
- Крипьякевич И. П. К вопросу о начале армянской колонии во Львове // Исторические связи и дружба украинского и армянского народов. Киев, 1965. С. 122–127.
- Лазарев В. Н. Искусство Новгорода. М.; Л., 1947.
- Лазарев В. Н. История византийской живописи. М., 1986.
- Лазарев В. Н. Скульптура Владимиро-Суздальской Руси // История русского искусства. М., 1955. Т. 1. С. 396–441.
- Лелеков Л. А. Искусство Древней Руси в его связях с Востоком // Древнерусское искусство. М., 1973. С. 55–80.
- Марр Н. Я. Избранные работы. Л., 1935. Т. 1.
- Меликсет-Бек Л. М. Древняя Русь и Армения (Взаимоотношения и мифословотворческие связи) // Труды института им. Н. Я. Марра АН Арм. ССР. Ереван, 1946. Т. 1. С. 108–128.
- Мовсес Каланкатуаци. История страны Алуанк / пер. с древнеарм., предисл. и коммент. Ш. В. Смбатяна. Ереван, 1984.

- Мурадян П. М. Кавказский культурный мир и культ Григория Просветителя // Кавказский культурный мир и Армения. Ереван, 2012. Вып. 2. С. 5–20.
- Орбели И. А. Избранные труды. Ереван, 1963.
- Повествование Аристакеся Ластивертци / крит. текст К. Н. Юзбашяна. Ереван, 1963 (на древнеарм. яз.).
- Повествование вардапета Аристакеся Ластивертци / пер. с древнеарм., вступ. ст., коммент. и прилож. К. Н. Юзбашяна. М., 1968.
- Половой Н. Я. О дате второго похода Игоря на греков и похода русских на Бердаа // Византийский временник. 1958. Т. 14. С. 138–147.
- Розов Н. Н. К изучению русско-армянских культурных связей древнейшего периода (Русский митрополит Иларион и католикос Нерсес) // Вестник Ереванского университета. 1970. № 2. С. 197–203.
- Халпахчян О. Х. Армяно-русские культурные отношения и их отражение в архитектуре. Ереван, 1957.
- Халпахчян О. Х. Культурные связи Владимиро-Суздальской Руси и Армении. М., 1977.
- Эмин Н. О. Переводы и статьи по духовной армянской литературе 1859–1882. М., 1897.
- Dachkevitch Ya. Les Arméniens à Kiev (jusqu'à 1240) // *Revue des études arméniennes*. 1973–1974. Т. 10. P. 305–358; 1975–1976. Т. 11. P. 327–375.
- Der-Nersessian S. La reliquaire de Skevra et l'orfèvrerie cilicienne aux XIIIe et XIVe siècles // *Revue des études arméniennes*. 1964. Т. 1. P. 121–148.
- Histoire d'Arménie, comprenant la fin du royaume d'Ani et le commencement de l'invasion des seldjoukides par Aristaguès de Lastiverd / Trad. Evariste Prud'homme. P., 1864.
- Lidov A. The Mural Painting of Akhtala. М., 1991.
- Oleš M. The Armenian Law in the Polish Kingdom (1356–1519). Roma, 1966.
- Peeters P. [Рец. на работу В. Н. Бенешевича «Армянский пролог о свв. Борисе и Глебе»] // *Analecta Bollandiana*. 1911. Т. 30. P. 374–75.

Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo
gumanitarnogo universiteta.
Seriia III: Filologiya.
2019. Vol. 61. P. 11–27
DOI:

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

CONTACTS BETWEEN ANCIENT RUS' AND ARMENIA. BEGINNING

V. ARUTYUNOVA-FIDANYAN

Abstract: The sources that shed light on military and commercial, information-related and cultural contacts between mediaeval Armenia and Kievan Rus', in spite of their sparseness, give an opportunity for an insight into the views of Armenians about Rus'. Armenians had links with Rus' and its inhabitants through merchants, soldiers and diplomats on the paths of migration, trade and war, through the Byzantine Empire

and Russian and Armenian communities. Initially, the immediate contacts turned into military clashes (the battle at Partav, battles in the Balkans). And at first we encounter the image of the “unfamiliar and alien people of the Ruziks”. Russian trading soldiers found their way far into the East, particularly during the period of military expeditions to the regions around the Caspian Sea. Since the 10th century, the Russian detachment that had been sent by Prince Vladimir to Basil II was incorporated into the Byzantine army, and during the 11th century we find Russian troops in the imperial service in a number of places, “anywhere a military action took place” (by V.G. Vasil'yevskiy's expression), including Transcaucasia. The turning point in the evolution of the image of the “Ruzes” in Armenia came to be the inclusion of Rus' in the family of Christian peoples. The spiritual affinity of the Orthodox Armenians and Orthodox Russians is expressed in the similarity between the decor and iconographic programmes of the churches of North-Eastern Rus' and Armenian Chalcedonian churches. The most significant phenomena in the confessional contacts between Armenia and Rus' became the veneration in Rus' of St. Gregory the Illuminator and veneration of Saints Boris and Gleb in Armenia.

Keywords: Ancient Rus', mediaeval Armenia, images of Ruzes in Armenian historiography, Christianisation, spiritual affinity of Orthodox Armenians and Russians, confessional contacts, St. Gregory the Illuminator, St. Boris, St. Gleb.

References

- Abegian M. (1975) *Istoriia drevnearmianskoi literatury* [History of Old Armenian Literature]. Erevan (in Russian).
- Abgarian G. (1982) “K probleme predpolagaemoi grecheskoi versii «Skazaniia o Borise i Glebe»” [Problem of the Assumed Greek Version of the “Story of Boris and Gleb”], in *Russkaia i armianskaia srednevekove literature* [Russian and Armenian Mediaeval Literatures]. Leningrad. Pp. 235–254 (in Russian).
- Aivazian K. (1982) “Kul't Grigoriia Armianskogo, «armenskaia vera» i «armenskaia eres'» v Novgorode (XIII–XVI vv.)” [Veneration of Gregory of Armenia, “Armenian Faith” and “Armenian Heresy” in Novgorod (13th — 16th Centuries)], in *Russkaia i armianskaia srednevekove literature* [Russian and Armenian Mediaeval Literatures]. Leningrad. Pp. 255–332 (in Russian).
- Aivazian K. (1989) *Istoriia otnoshenii russkoi i armianskoi tserkvei v Srednie veka* [History of Relations between the Russian and Armenian Churches in the Middle Ages]. Erevan (in Russian).
- Akopian A. (1987) *Albaniia — Aluank v greko-latinskikh i drevnearmianskikh istochnikakh* [Albania — Aluank in Greek-Latin and Old Armenian Sources]. Erevan (in Russian).
- Akopian Z. (2009) “Osobennosti ikonografii armiano-khalkidonitskikh pamiatnikov (X–XIII vv.)” [Features of Iconography of Armenian Chalcedonian Monuments (10th — 13th Centuries)]. *Istoriko-filologicheskii zhurnal*, 2–3, pp. 167–185 (in Russian).
- Arutyunova-Fidanyan V. (1995) “Pravoslavnye armiane v Severo-Vostochnoi Rusi” [Orthodox Armenians in North-Eastern Rus']. *Drevneishie gosudarstva Vostochnoi Evropy*. Moscow. Pp. 196–208 (in Russian).
- Arutyunova-Fidanyan V., Shchhavelev A. (2011) “Ocherk istorii izuchenii legend ob osnovaniiakh gorodov v drevnerusskoi «Povesti vremennykh let» i armianskoi «Istorii Taron»: Kii i Kuar” [Outline of Studies of the Legends of Foundations of the Cities in the Old Russian “Tale of Bygone Years” and Armenian “History of Taron”]. *Drevneishie gosudarstva Vostochnoi Evropy*. Moscow. Pp. 7–33 (in Russian).

- Arutyunova-Fidanyan V. (2012) “Bozhestvo Kuar i «severnye plemena»” [The Deity of Kuar and the “Northern Tribes”], in *Tsivilizatsiia i varvarstvo* [Civilisation and Barbarity]. Moscow. Pp. 266–296 (in Russian).
- Atadzhanian I. (1969) *Russkoe «Skazanie o Borise i Glebe» i armianskie Chet'i-Minei* [Russian “Story of Boris and Gleb” and the Armenian Menaia]. Erevan (in Russian).
- Avdالبekian M. (1982) **А армянское название?** [Armenian Prologues (Synaxaria) and their Historical and Literary Significance]. Erevan (in Armenian).
- Dachkévych Ya. (1973–1974; 1975–1976) “Les Arméniens à Kiev (jusqu’à 1240). Partie I; Partie II”. *Revue des études arméniennes*, X, pp. 305–358; XI, pp. 327–375.
- Dashkevich Ia. (1982) “Drevniaia Rus’ i Armeniia v obshchestvenno-politicheskikh svyaziakh XI–XIII vv. (Istochniki, issledovaniia, temy)” [Ancient Rus’ and Armenia in Social and Political Relations of the 11th — 13th Centuries]. *Drevneishie gosudarstva Vostochnoi Evropy*. Moscow. Pp. 179–194 (in Russian).
- Grigor’ian K. (1954) “Iz istorii russko-armianskikh otnoshenii” [From the History of Russian-Armenian Relations]. *Izvestiia AN Armianskoi SSR*, 4, pp. 19–29 (in Russian).
- Редактор?** *Histoire d’Arménie, comprenant la fin du royaume d’Ani et le commencement de l’invasion des seldjoukides par Aristakes de Lastiverd*. Paris, 1964.
- Iuzbashian K. (ed.) (1963) *Povestvovanie Aristakesa Lastiverttsi* [The Narrative of Aristakes Lastiverttsi]. Erevan (in Old Armenian).
- Iuzhashian K. (ed.) (1968) *Povestvovanie vardapeta Aristakesa Lastiverttsi* [The Narrative of Vardapet Aristakes Lastiverttsi]. Moscow (in Russian).
- Kakovkin A. (1976) “Ob izobrazhenii Grigoriia Prosvetitelia na relikvarii 1293 g.” [The Image of Gregory the Illuminator on the Reliquary of 1293]. *Vestnik obshchestvennykh nauk AN Armianskoi SSR*, 11 (37), pp. 84–88 (in Russian).
- Khalpakhch’ian O. (1957) *Armiano-russkie kul’turnye otnosheniia i ikh otrazhenie v arkhitekture* [Armenian-Russian Cultural Relations and their Reflection in Architecture]. Erevan (in Russian).
- Khalpakhch’ian O. (1977) *Kul’turnye svyazi Vladimiro-Suzdal’skoi Rusi i Armenii* [Cultural Links between Rus’ of Vladimir and Suzdal’ and Armenia]. Moscow (in Russian).
- Kripiakevich I. (1965) “K voprosu o nachale armianskoi kolonii vo L’vove” [On the Beginning of the Armenian Colony in Lvov], in: *Istoricheskie svyazi i druzhba ukrainskogo i armianskogo narodov* [Historical Relations and Friendship of the Ukrainian and Armenian Peoples]. Kiev. Pp. 122–127 (in Russian).
- Lazarev V. (1947) *Iskusstvo Novgoroda* [The Art of Novgorod]. Moscow; Leningrad (in Russian).
- Lazarev V. (1955) “Skul’ptura Vladimiro-Suzdal’skoi Rusi” [Sculptures of Rus’ of Vladimir and Suzdal’], in *Istoriia russkogo iskusstva* [History of Russian Art], vol. 1. Moscow. Pp. 396–441 (in Russian).
- Lazarev V. (1986) *Istoriia vizantiiskoi zhivopisi* [History of Byzantine Painting]. Moscow (in Russian).
- Lelekov L. (1973) “Iskusstvo Drevnei Rusi v ego svyaziakh s Vostokom” [The Art of Ancient Rus’ in its Links with the East], in *Drevnerusskoe iskusstvo* [Old Russian Art]. Moscow. Pp. 55–80 (in Russian).
- Lidov A. (1991) *The Mural Painting [исправить опечатку в русском тексте, должно быть Painting] of Akhtala*. Moscow.
- Marr N. (1935) *Izbrannye raboty* [Selected Works], vol. 1. Leningrad (in Russian).
- Melikset-Bek L. (1946) “Drevniaia Rus’ i Armeniia (Vzaimootnosheniia i mifoslovotvorcheskie svyazi)” [Ancient Rus’ and Armenia (Relationships and Links in Mythology and in Creation of Words)]. *Trudy instituta im. N. Ia. Marra AN Arm. SSR*, 1, pp. 108–128 (in Russian).

- Muradian P. (2012) *Kavkazskii kul'turnyi mir i kul't Grigoriia Prosvetitel'ia* [Caucasian Culture and the Veneration of Gregory the Illuminator], in *Kavkazskii kul'turnyi mir i Armeniia* [Caucasian Culture and Armenia], 2. Erevan. Pp. 5–20 (in Russian).
- Oleš M. (1966) *The Armenian Law in the Polish Kingdom (1356–1519)*. Roma.
- Orbeli I. (1963) *Izbrannye trudy* [Selected Works]. Erevan (in Russian).
- Polovoi N. (1958) “O date vtorogo pokhoda Igoria na grekov i pokhoda russkikh na Berdaa” [On the Date of the Second March of Igor to the Greeks and the March of the Russians into Barda]. *Vizantiiskii vremennik*, XIV, pp. 138–147 (in Russian).
- Rozov N. (1970) “K izucheniiu russko-armianskikh kul'turnykh sviazei drevneishego perioda (Russkii mitropolit Ilarion i katolikos Nerses)” [On the Study of Russian-Armenian Cultural Links of the Earliest Period (Russian Metropolitan Ilarion and Catholicos Nerses)]. *Vestnik Erevanskogo universiteta*, 2, pp. 197–203 (in Russian).
- Smbatian V. (ed.) (1984) *Movses Kalankatuatsi. Istoriia strany Aluank* [Movses Kalankatuatsi. History of the Country of Aluank]. Erevan (in Russian).
- Ter-Nersessian S. (1964) “La reliquie de Skevra et l'orfevrerie cilicienne aux XIIIe et XIVe siècles”. *Revue des études arméniennes*, 1, pp. 121–148.

ПСАЛТИРЬ СЛЕДОВАННАЯ MS. OR. 133 из коллекции Э. Рюппеля: ОСОБЕННОСТИ СОДЕРЖАНИЯ

Е. В. ГУСАРОВА

Аннотация: Ценным источником для изучения истории Эфиопии, в частности начального периода феодальной раздробленности в этом регионе, ее литературной и церковной традиций и ряда смежных дисциплин, является Псалтирь Следованная с параллельным «переложением» на амхарский язык, именуемым в эфиопской традиции *Андэмта* (шифр MS. OR. 133), из библиотеки гондарских царей. Эта рукопись хранится в библиотеке Иоганна Христиана Зенкенберга Франкфуртского университета в составе рукописного собрания немецкого исследователя и путешественника Эдуарда Рюппеля, научная деятельность которого развернулась в середине XIX в. Рассматриваемая рукопись, переписанная не позднее 1755 г. (последнего года правления первого из упомянутых в ней монархов), представляет собой редкий экземпляр книги из царской библиотеки и пример толкования Священного Писания на понятном современникам разговорном амхарском языке (обозначается как староамхарский — разновидность амхарского языка, характерная для Эфиопии XVII–XVIII вв.). Текст организован в два столбца, что несвойственно для рукописей Псалтири, но позволяет привести параллельно текст на геэзе (левый столбец) и амхарском языке (правый столбец). Данный кодекс принадлежал нескольким представителям правящей династии, имена которых упомянуты в тексте. Рукописи такого содержания крайне редки, что, в частности, прослеживается на основе анализа печатных каталогов эфиопских рукописей, и заслуживают отдельного рассмотрения.

Ключевые слова: эфиопская монархия, история Эфиопии, Эфиопская Церковь, Псалтирь Следованная, Толковая Псалтирь, староамхарский язык, перевод Священного Писания, Андэмта.

Рукопись MS. OR. 133¹ была привезена из путешествий по Эфиопии, предпринятых в 1831–1834 гг. известным немецким исследователем Африки Эдуардом

¹ В нашем распоряжении имеется ее электронная копия, любезно предоставленная сотрудниками библиотеки Франкфуртского университета, за что мы выражаем им глубокую признательность.

Рюппелем (1794–1884)². Затем вместе с его собранием она вошла в фонд библиотеки Иоганна Христиана Зенкенберга Франкфуртского университета. Ее описание было выполнено Лазарем Гольдшмидтом и вошло в опубликованный им каталог эфиопских рукописей Государственной библиотеки Франкфурта-на-Майне³.

С точки зрения внешнего вида MS. og. 133 это классический эфиопский манускрипт. Переплет (доски, обтянутые коричневой кожей с тиснением — рамки с геометрическим орнаментом и центральный крест) скорее всего не оригинальный. На это указывают пометы и приписки на полях, обрезанные вместе с краями листов. Это чаще всего происходит в процессе «подгонки» кодекса под размер нового переплета. Кодекс состоит из 223 листов и одного отдельно вложенного листа меньшего формата (8 страниц, пронумерованных римскими цифрами + 438 страниц, пронумерованных арабскими цифрами + 1 лист, вложенный в рукопись и не пронумерованный)⁴.

Содержание рукописи представляет стандартный для служебной Псалтири набор текстов, а именно: вступление к Псалтири⁵ (с. I–VII, записано в три столбца), Псалтирь *Мазмура Давид* (с. 1–168), библейские Песни *Махалэя набийат* (с. 169–187), Песнь Песней *Махалэя махалэй* (с. 187–198), Похвалы Богу *Вэددасе Амлак* (с. 199–286), Органон Пресвятой Девы *Арганона Вэددасе* (с. 287–370), Похвала Богородице *Вэددасе Марйам* (с. 371–422), Похвала и Умиление Богородице *Вэددасе вагэнай* (Эфиопские Богородичны) (с. 423–430). За исключением последнего сочинения, а именно — заклęcia против злословия (с. 430–437), этот состав детально приведен в каталоге Лазаря Гольдшмидта под № 3⁶.

По мнению Лазаря Гольдшмидта, эта рукопись была переписана для эфиопского царя Езекии (годы правления которого он, впрочем, указал неверно: 1780–1786 вместо 1789–1794), который изображен у ног царя Давида на цветной миниатюре в начале Псалтири на с. VIII⁷. Под миниатюрой помещена подпись черными чернилами: ከከመ፡ ተማረ፡ ንጉሠ፡ ነሥሕ፡ ሕዝቅያስ፡ «Как просил о защите (был под защитой) царь царей Хэзкэяс». Миниатюра, как часто бывает (нам известно множество тому примеров), была добавлена в рукопись в последующий момент, значительно позже ее переписки. Об этом свидетельствует и ее располо-

² О его интересе к приобретению рукописей см. его рассказ о посещении церкви в Эфиопии в селении Gunna Kuma (Rüppell E. Reise in Abyssinien. Frankfurt am Main, 1838. Bd. 1. S. 333–334). Что касается рассматриваемой Псалтири, то, по всей видимости, он получил ее в подарок в Гондаре в октябре 1832 г. от лика Аткума (Ibid. 1840. Bd. 2. S. 105–108). На с. 1 присутствует подпись этого коллекционера в нижнем правом углу.

³ Goldschmidt L. Die Abessinischen Handschriften der Stadtbibliothek zu Frankfurt am Main (Rüppell'sche Sammlung). Berlin, 1897. S. 9–12.

⁴ Рукопись пагинирована как печатное издание римскими цифрами в начале (I–VIII, вероятно, первая тетрадь, состоящая из четырех листов) и арабскими с пятого листа.

⁵ Автор вступления не Евсевий, как следовало бы ожидать (на данный момент составитель не идентифицирован).

⁶ См. выше примеч. 3.

⁷ Ibid. S. 9; Tönnies B. Verlust und Wiederauffindung äthiopischer Handschriften aus Sammlung Rüppell // Aethiopica. 2012. Bd. 15. S. 213. Abb. 1.

жение на листе, где верхний левый угол был заполнен текстом, который обошел автор рисунка при его реализации.

В процессе детального изучения рукописи, проведенного совместно с С. А. Французовым, удалось установить цепочку лиц, принадлежащих к правящей династии Эфиопии, которые поочередно являлись владельцами этого кодекса (имена выскабливались и вписывались вновь, что было обычным делом в эфиопской книжной традиции, но делалось это не вполне последовательно, так что сохранились имена практически всех ее владельцев). Ниже их имена даны в хронологической последовательности: царь Иясу II (1730–1755), сын Мэнтэвваб (поскольку он открывает цепочку владельцев, для него эта следованная Псалтирь, скорее всего, и была заказана), царица Мэнтэвваб, Езекия, сын Иясу II, Валда Евостатевос, старший сын Езекии от его жены Валатты Киркос, Иоанн, второй по старшинству сын Езекии от Валатты Киркос, царь Эгвала Цион (1801–1818), сын царя Езекии. Вероятно, у рукописи был еще один или несколько владельцев, чьи имена были стерты и не читаются. То есть эта рукопись была в употреблении у членов царской семьи без малого 90 лет, формально с 1730 г., года восшествия Иясу II на престол, по 1818, заключительный год правления Эгвала Циона (дата его смерти неизвестна). А через полтора десятка лет эта рукопись попала в руки Эдварда Рюппеля. На с. 198 упоминается царь Езекия, царица Валатта Киркос и их дети поименно (Валда Евостатевос, Иоанн, Валатта Габра Манфас Кэддус [дочь], Валатта Габриэль [дочь], Сахле Руфаэль), на которых переписчик призывает Божье благословение. Такое перечисление детей монарха — большая редкость в эфиопской книжной традиции. Зачастую мы не знаем не только имен всех детей царей, но даже их точного числа. Тем самым эта рукопись является, хоть и второстепенным, но весьма ценным источником по истории Эфиопии данного периода.

Рукописи, принадлежащие монаршей семье, что в особенности касается начального периода феодальной раздробленности в Эфиопии, встречаются в библиотечных собраниях не так часто. По этой причине Псалтирь MS. og. 133 приобретает особую важность для исследователей.

Эта находка открывает нам ряд фактов из жизни эфиопской правящей монархии в XVIII–XIX вв. Во-первых, наличие рукописи у царских особ косвенно подтверждает существование придворных библиотек в описываемый период времени и тот факт, что книги для монаршей семьи заказывали в монастырских центрах. Во-вторых, что имеет для нас еще большее значение, общеизвестные и наиболее распространенные в эфиопской христианской среде тексты, такие как Псалтирь Следованная, которые образованные люди знали наизусть, в рукописи MS. og. 133 записаны как на геэзе, так и на амхарском языке. Причем такое распределение текста было задумано изначально, судя по аккуратному размещению текста в два столбца.

Как известно, геэз перестал быть разговорным языком не позднее XIII в. и в последующие столетия им владели только люди, получившие церковное образование (чаще всего священнослужители). Другой формы образования в Эфиопии не существовало вплоть до конца XIX в., когда Менелик II с помощью миссионеров из Европы учредил первые школы светского характера. Со временем, для

разъяснения священных текстов, их стали «перекладывать» на общепринятый амхарский язык. Таким образом, не позднее XVII в. в эфиопской христианской традиции сложился своеобразный жанр — *Андэмта*, представляющий собой комментированный перевод с разъяснениями того или иного религиозного текста на геэзе на амхарский язык. И хотя текст комментария отличался замысловатостью повествования и сложными лексическими оборотами, все же по сравнению с оригиналом он был более доступным для читателей из нецерковной среды. Тот факт, что рукопись MS. ог. 133 снабжена амхарским переводом-комментарием *Андэмта*, говорит о том, что отпрыски царской семьи в XVIII в. уже не были в достаточной мере образованными в классическом смысле слова. Судя по всему, они проходили лишь первую ступень образования, *нэбаб бет* («дом чтения»), где они учились читать, но понимать древний язык не могли.

Традиционное образование в Эфиопии не подразумевало запись толкований или переводов. Тексты учились наизусть, толкования учитель произносил вслух (а учителя к тому же часто были слепы из-за учения в темное время суток при скудном освещении), на слух премудрость воспринималась и запоминалась. Практики письменной фиксации толкований не существовало, и рукописи, подобные MS. ог. 133, крайне редки и могли переписываться только в исключительных случаях для исключительных особ. Ради понимания текста царскими особами и давался перевод на понятный всем повседневный амхарский язык. При этом существует немало примеров рукописей, принадлежащих монаршим особам предыдущих времен, записанных исключительно на языке геэз, а некоторым из монархов даже приписывают авторство религиозных трактатов, составленных на этом языке. Следовательно, можно сделать вывод, что монархи до начала периода политической раздробленности получали более полное и качественное образование, а нестабильная ситуация в стране в XVIII–XIX вв. пагубно отразилась на образованности населения даже на уровне членов царской семьи.

Сама Псалтирь — одна из первых книг, переведенных на геэз с греческого (с Септуагинты) еще в VI в. Эфиопская Псалтирь Следованная представляет собой собрание текстов, перечисленных выше в качестве содержания рукописи MS. ог. 133, в которые также могут включаться *Анкэцэ бэрхан* (Врата света), три чина Богородице, которые, вероятнее всего, попали в Эфиопию в арабском переводе от коптов в XIV в.⁸, и другие богослужебные тексты, так как Псалтирь — это основная книга церковной службы в Эфиопии.

Большая часть сохранившихся текстов *Андэмты* к Псалтири по времени переписки относится к XX в.⁹ Количество встречающихся в коллекциях эфиопских рукописей Псалтирей было изучено и приведено К. Стоффреген-Педерсеном в его работе, посвященной эфиопской Псалтири. Автор рассмотрел каталоги рукописных собраний Америки, Африки и Европы и выявил все встречающиеся в них списки Псалтири на геэзе и амхарские варианты текста. Получилось

⁸ См.: Weninger S. Weddase Maryam // Encyclopaedia Aethiopica. Wiesbaden, 2010. Vol. 4. P. 1173–1174.

⁹ Stoffregen-Pedersen K. Traditional Ethiopian Exegesis of the Book of Psalms. Wiesbaden, 1995. P. 54.

одна тысяча сто десять (1110) Псалтирей на геэзе и только 26 переложений на амхарский язык. Из них 19 датируются XX в. и только семь могут быть отнесены к предыдущему периоду (наиболее древние EMMML Pr. No. 6915¹⁰ — XVII в. и Bibliothèque nationale, Eth. 150¹¹ — XVIII в.). Рассматриваемая нами рукопись автором не упоминается. Текст комментария Or. 133 совпадает с текстом еще одной рукописи, а именно G1-IV-388¹² из монастыря Коранейо Мэдхане Алем в Годжаме, где текст так же написан в два столбца на геэзе и амхарском, но с другим предисловием. Рукопись G1-IV-388 датирована XVII–XVIII вв. по косвенным характеристикам. Таким образом, опираясь на обоснованную датировку кодекса Or. 133, можно сделать вывод, что амхарское толкование Псалтири существовало как минимум с первой половины XVIII в.

Эфиопы считают, что толкование текстов Священного Писания пришло к ним одновременно с Ветхим Заветом во времена царицы Савской. Так или иначе, во времена правления Гондарских царей толкование церковных книг процветало и активно развивалось (наравне с другими искусствами и литературными жанрами). Со временем сложился корпус подобных толкований, известный под техническим названием *Андэмта*. Такие толкования традиционно передавались изустно и заучивались на память, делать приписки на полях рукописей или записывать объяснения полностью было не принято. Тем большую ценность представляют рассматриваемые нами манускрипты.

В Эфиопской богослужебной литературе существует три типа Псалтири, а именно Псалтирь на геэзе (собственно Псалтирь), *тергуаме*¹³ (Толковая Псалтирь — с толкованием на геэзе)¹⁴ и *Андэмта* (которая имеет две разновидности, а именно: *Намала тэргуаме*; дословно «простое (вульгарное) переложение», т. е. перевод на амхарский язык без комментария) и *Мэстир тэргуаме* («разъяснение сокровенного», т. е. комментарий на амхарском языке)¹⁵. Обычно в рукопись заносился только один из перечисленных вариантов текста.

Стоит отметить, что толковые Псалтири (2 и 3 типы) встречаются крайне редко. Так в каталогах EMMML они составляют один экземпляр на 140–150 рукописей Псалтири¹⁶. На сайте Hill Museum and Manuscript Library в разделе HMMML's Legacy Catalog представлены описания 960 эфиопских рукописей Псалтири,

¹⁰ Коллекция микрофильмированных и оцифрованных рукописей Hill Museum and Manuscript Library.

¹¹ [Zotenberg H.] Catalogue des manuscrits éthiopiens (gheez et amharique) de la Bibliothèque nationale. P., 1877. P. 163–164.

¹² Цифровые копии доступны на сайте Hill Museum and Manuscript Library в разделе Reading Room: <https://w3id.org/vhmmml/readingRoom/view/500220>.

¹³ В данном случае слово *тергуаме* употребляется не как технический термин в эфиопской традиции, означающий комментарий на библейские тексты на языке геэз, а в прямом значении — «интерпретация, перевод, комментарий» (см.: Leslau W. Comparative Dictionary of Ge'ez (Classical Ethiopic). Wiesbaden, 1987. P. 579).

¹⁴ Stoffregen-Pedersen K., Tedros Abraha. Andämta // Encyclopaedia Aethiopica. Wiesbaden, 2003. Vol. 1. P. 258–259.

¹⁵ Stoffregen-Pedersen K. Traditional Ethiopian Exegesis. P. 4.

¹⁶ A Catalogue of Ethiopian Manuscripts Microfilmed for the Ethiopian Manuscript Microfilm Library, Addis Ababa, and for the Hill Monastic Manuscript Library, Collegeville / Getatchew Haile, ed. Collegeville, 1993. Vol. 10: Project Numbers 4001–5000. Всего в каталоге описано 1000 рукописей.

только 17 из которых содержат амхарский комментарий¹⁷. Обычно комментарий идет отдельно. В нашей рукописи и в рукописи G1-IV-388 представлены первый и последний типы Псалтири параллельно.

Псалтирь, библейские Песни и Песнь Песней написаны в этих рукописях в два столбика параллельно на геэзе и по-амхарски. Амхарские параллели представляют местами (в случае лаконичных отрезков текста, не нуждающихся в комментариях) перевод, а в более сложных для понимания местах — комментарий. Это видно невооруженным глазом. Там, где строки на амхарском языке короткие и более или менее совпадают с геэзскими по длине (а эти два родственные языка в принципе незначительно отличаются по формальному объему), это чаще всего перевод (хотя зачастую очень вольный). Более длинные строки представляют толкование геэзского текста. Таким образом, мы имеем дело с разновидностью *Андэматы* — *Мэстир тэргуаме*. Так подчас амхарский текст представляет почти дословный перевод. Например, в строке 1 Псалма 5¹⁸ (здесь и далее строки даны по эфиопской Псалтири) мы читаем на геэзе: ቃልዮ፡ አጽምኝ፡ እግዚአብሔር፡ «Слова мои услышь, Господи», а на амхарском አቤቱ፡ ልመናዬን፡ ስማችን፡ «Господин, мольбу же услышь мою». Псалом 5, строки 3–4¹⁹, в которых бросается в глаза разница длины строк: на геэзе ንጉሥዬ፡ ወአምላኪዬ፡ እስመ፡ ኀይለክ፡ እጼሊ፡ እግዚአብሔር፡ «Царь мой и Бог мой, ибо к Тебе помолюсь я, Господи». Строка на геэзе дословно совпадают с текстом православной традиции. В амхарском же тексте мы видим, что автор отделился от оригинала: የአሕዛብ፡ ንጉሣቸው፡ ሰው፡ አምላካቸውም፡ ጣዖት፡ ነው፡ የኔ፡ ግን፡ የጳጵሌል፡ ንጉሥ፡ ፈጣሪዬም፡ አንተ፡ ነኝ፡ እኔም፡ ስለዚህክ፡ ነገር፡ አቤቱ፡ አንተን፡ እለምናለኝ፡ «Царь народов — человек, Бог же их — идол (божество). Мой же — царь Израилев мой, Создатель мой, Ты есть! И поэтому я же, Господи, к Тебе взываю». Стоит отметить неоднократное употребление в амхарском тексте для толкования Псалма 5 слова ጣዖት፡-, которое кроме основного значения «идол» в данном контексте употребляется в качестве синонима слова «беззаконие». Строки 10–11²⁰: ወኢደነበሩ፡ ዓማዕያን፡ ቅድመ፡ አዕይንቲክ፡ ጸላእክ፡ እግዚአብሔር፡ ገበርተ፡ ዓመ፡ «не пребудут и беззаконники пред очами Твоими; возненавидел Ты всех, делающих беззаконие». ጣዖትም፡ የሚያመልኩ፡ በፊትክ፡ አይኖሩም፡ አቤቱ፡ እሌኝን፡ የባቢሎን፡ ሰው፡ በጣዖት፡ የሚያመልኩ፡ ጸላካቸው፡ «Те, кто поклоняется идолам, не пребудут пред Тобой; Господи, возненавидел Ты тех людей Вавилонских, идолопоклонников».

Последние две строки 4-го Псалма²¹ на геэзе звучат следующим образом: በሰላም፡ ቦቱ፡ እሰክብ፡ ወእነውም፡ እስመ፡ አንተ፡ እግዚአብሔር፡ በተስፋ፡ ባሕቲቶክ፡ አኅደርከኒ፡ «С миром лягу и сразу усну, ибо Ты, Господи, мне одному дал с надеждою жить». Амхарский текст: እኔስ፡ ከእግዚአብሔር፡ ተፋቅራ፡ እሞታለኝ፡ እቀበራለኝ፡ አንተ፡ አቤቱ፡ በብቻኝ፡ ተስፋ፡

сей, из них 140 — Псалтири, только одна из которых (№ 4650) является амхарским переложением (Псалтирь, библейские песни и Песнь песней Соломона) (см.: Ibid. P. 251).

¹⁷ URL: <http://18.235.151.129/index.php?HMMLNum=&shelfMark=&country=Ethiopia&author=&city=&title=Psalter&library=&language=Amharic&incipit=&searchType=1>

¹⁸ MS. or. 133, с. 3, стк. 16.

¹⁹ MS. or. 133, с. 3, стк. 19–20.

²⁰ MS. or. 133, с. 3, стк. 25–26.

²¹ MS. or. 133, с. 3, стк. 13–14.

ለላኛርኸኝ፡፡ «Я же с Господом возлюбленным моим умираю и буду похоронен. Ибо только Твоей надеждой, Господи, живу я».

В Псалме 2, на строке 14²² мы находим на геэзе: ከመ፡ እንግር፡ ትእዛዙ፡ ለእግዚአብሔር፡፡ «Чтобы возвестить повеление Господне». В амхарском тексте «повеление Господне» передано словом ወንጌል፡ «Евангелие». В узких рамках данного сообщения невозможно представить полную картину языковых особенностей *Андэмты* эфиопской Псалтири. Такой анализ требует отдельного исследования, и мы ограничимся несколькими примерами для пояснения общих особенностей текста рассматриваемой нами рукописи.

Трудно судить о происхождении отдаления от текста оригинала на геэзе в некоторых пассажах *Андэмты* на амхарском языке. Вероятно, комментарий слишком вольный потому, что его составителю уже было присуще традиционно редко знакомое эфиопам чувство авторства. В некоторых случаях текст комментария ясен, как в случае замены «лягу и сразу усну» на «умираю и буду похоронен» в Псалме 4. В других эта связь теряется.

Критического издания эфиопской Псалтири на данный момент, насколько нам известно, не существует. Издания (не критические) текста были подготовлены Иобом Лудольфом в 1701 г. с переводом на латынь²³, а также миссионером Франческо да Бассано²⁴ и Карло де Луиджи²⁵ в начале XX в. В 1957/58 гг. издание Псалтири с комментарием (амхарская *Андэмта*) было подготовлено *абунной* Феофилом, впоследствии вторым патриархом Эфиопской Церкви²⁶. Это издание было выполнено по рукописи EMMML Pr. No. 6532.²⁷ Частично текст был приведен в вышеупомянутой работе К. Стоффреген-Педерсена, посвященной эфиопской Псалтири. При сличении текста прямых параллелей с рукописью MS. or. 133 обнаружено не было.

Интерес представляет и языковая сторона содержания рукописи. Наблюдаются и особенности амхарского языка, используемого в рукописи. Например, в слитных местоимениях 1 и 2 лица, в слове ኹሉ፡ хуллио «все» и пр. автор на письме использует графему ኹ, не существующую в геэзе и исчезнувшую в современном амхарском.

Таким образом, настоящий текст на староамхарском языке вполне может считаться частью корпуса староамхарской литературы. Самые ранние дошедшие до нас тексты на староамхарском относятся к XIV–XV вв., это в первую очередь песни (военные) Амда Сиона. Наибольшее же развитие староамхарский

²² MS. or. 133, c. 1, стк. 32.

²³ Ludolf H. Psalterium Davidis aethiopice et latine cum duobus impressis et tribus MSSis codicibus diligenter collatum et emendatum. Frankfurt, 1701.

²⁴ Stoffregen-Pedersen K. Traditional Ethiopian Exegesis... P. 54. Ф. да Бассано издал текст эфиопской Библии в четырех томах: Bəlu y kidan. Zātāsāna'awā məslā māṣaḥəft qāddāmt zābərana wāməslā māṣaḥəftā Sorya wāṣər' wā'arāb / [Da Bassano F. (ed.)]. Asmara, 1915–18 A.M. (1922/23–25/26 A.D.). 4 vol.

²⁵ Mazmurat za-Dāwit, wa-maḥāley wa-ṣalotat za-nabyat, wa-maḥāleya Salomon wa-Weddāsē Egze'etna Māryām, mesla Anqasha berhan / C. de Luigi, ed. Roma, 1905.

²⁶ Māzmurā Dawit nəbabunna tērgwamew / Tewoflos, ed. Addis Ababa, 1950 A. M. (1957–1958 A. D.).

²⁷ Stoffregen-Pedersen K. Traditional Ethiopian Exegesis... P. 54.

получил в XVII–XVIII вв. в виде комментариев к текстам религиозного характера и медицинских и магических заговоров, записанных на свободных листах рукописей.

Из вышесказанного следует, что рукопись MS. ог. 133 является не только ценнейшим источником по истории Эфиопии XVIII — начала XIX в., но также образцом староамхарского языка. Кроме того, рукопись содержит амхарские тексты, заслуживающие внимания исследователей. Их содержание показывает нам образ мысли комментатора и переводчика геэзского текста, т. е. образованной элиты христианской Эфиопии XVIII в. Данная тема, несомненно, требует дальнейшего исследования и работы в хранилищах эфиопских рукописей для сличения текстов *Андэмты* эфиопской Следованной Псалтири.

Список литературы

- A Catalogue of Ethiopian Manuscripts Microfilm for the Ethiopian Manuscript Microfilm Library, Addis Ababa, and for the Hill Monastic Manuscript Library, Collegeville / Getatchew Haile, ed. Collegeville, 1993. Vol. 10: Project Numbers 4001–5000.
- Angel Garcia M. Tərgwame // Encyclopaedia Aethiopica. Wiesbaden, 2010. Vol. 4. P. 921–923.
- Bəlu y kidan. Zātāsāna’awā məslā məṣahəft qāddāmt zābərana wāməslā məṣahəftā Sorya wəṣər wā’arāb / [F. da Bassano, ed.] Asmara, 1915–18 A.M. (1922/23–25/26 A.D.). 4 vol.
- Devens M. Māḥaləyā nəbiyat // Encyclopaedia Aethiopica. Wiesbaden, 2007. Vol. 3. P. 646.
- Goldschmidt L. Die Abessinischen Handschriften der Stadtbibliothek zu Frankfurt am Main (Rüppell’sche Sammlung). Berlin, 1897.
- Heldman E. M. Psalter // Encyclopaedia Aethiopica. Wiesbaden, 2010. Vol. 4. P. 231–233.
- Leslau W. Comparative Dictionary of Ge’ez (Classical Ethiopic). Wiesbaden, 1987.
- Ludolf H. Psalterium Davidis aethiopice et latine cum duobus impressis et tribus MSSis codicibus diligenter collatum et emendatum. Frankfurt, 1701.
- Rüppell E. Reise in Abyssinien. Frankfurt am Main, 1838. Bd. 1; 1840. Bd. 2.
- Stoffregen-Pedersen K., Tedros Abraha. Andəmta // Encyclopaedia Aethiopica. Wiesbaden, 2003 Vol. 1. P. 258–259.
- Stoffregen-Pedersen K. Traditional Ethiopian Exegesis of the Book of Psalms. Wiesbaden, 1995.
- Māzmurā Dawit nəbabunna tərgwamew / Tewoflos, ed. Addis Ababa, 1950 A. M. (1957–1958 A. D.).
- Mazmurat za-Dāwit, wa-maḥāley wa-ṣalotat za-nabyat, wa-maḥāleya Salomon wa-Weddāsē Egze’etna Māryām, mesla Anqasa berhan / C. de Luigi, ed., Roma, 1905.
- Tönnies B. Verlust und Wiederauffindung äthiopischer Handschriften aus Sammlung Rüppell // Aethiopica. 2012. Bd. 15. S. 228–232.
- Weninger S. Weddase Maryam // Encyclopaedia Aethiopica. Wiesbaden, 2010. Vol. 4. P. 1173–1174.
- [Zotenberg H.] Catalogue des manuscrits éthiopiens (gheez et amharique) de la Bibliothèque nationale. P., 1877.
- URL: <http://18.235.151.129/index.php?HMMLNum=&shelfMark=&country=Ethiopia&author=&city=&title=Psalter&library=&language=Amharic&incipit=&searchType=1> (24.05.2019).

Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo
gumanitarnogo universiteta.
Seriia III: Filologiya.
2019. Vol. 61. P. 28–37
DOI:

Ekaterina Gusarova,
Candidate of Sciences in History,
Institute of Oriental Manuscripts,
Russian Academy of Sciences,
18 Dvortsovaya nab., St. Petersburg,
191186, Russian Federation
ekater-ina@mail.ru
ORCID: 000-0003-2170-0244

PSATIR' SLEDOVANNAYA (MS OR. 133) FROM E. RÜPPELL'S COLLECTION: SPECIFICS OF THE CONTENT

E. GUSAROVA

Abstract: *Psatir' Sledovannaya* (Church Slavonic *Псалтирь следованная*) is a valuable source for the history of Ethiopia, particularly of the initial period of feudal decentralization in this region, its literary and church-related traditions and the adjacent disciplines. It has a parallel “rendering” in the Amharic language, termed *Andämta* in the Ethiopian tradition (MS or. 133), from the library of the Gondar kings. This MS is kept in the University Library of Johann Christian Senckenberg of Frankfurt University as part of the collection of the German scholar and traveller Edward Rüppell, whose scientific activity took place in the mid-19th century. The manuscript in question, copied not later than 1755 (the last year of the reign of the first of the monarchs mentioned in the text), is a rare specimen of a book from the royal library and represents an example of explaining Scripture in the Amharic language that was understandable to the contemporaries (referred to as Old Amharic, a variety of Amharic typical of Ethiopia in the 17th — 18th centuries). The text is arranged in two columns, which is unusual for the manuscripts of the Psalter, but makes it possible to give parallel texts in Ge'ez (left column) and Amharic (right column). This manuscript belonged to several representatives of the ruling dynasty, whose names are mentioned in the text. Manuscripts of such content are extremely rare (which, in particular, is shown through the analysis of printed catalogues of Ethiopian MSs) and deserve a separate study.

Keywords: Ethiopian monarchy, history of Ethiopia, Ethiopian church, *Psatir' Sledovannaya*, explanation of Psalter, Old Amharic, translation of Scripture, *Andämta*.

References

- Getatchew Haile (ed.) (1993) *A Catalogue of Ethiopian Manuscripts Microfilmed for the Ethiopian Manuscript Microfilm Library. Addis Ababa, and for the Hill Monastic Manuscript Library, Collegeville. Vol. X: Project Numbers 4001–5000*. Collegeville (Minn.): Hill Monastic Manuscript Library.
- Angel Garcia M. (2010) “Tərgwame”. *Encyclopaedia Aethiopica*, vol. 4, pp. 921–923.
- Da Bassano F. (ed.) (1915–18 A.M. (1922/23–25/26 A.D.)) *Bəluṃ kidan. Zatasand'awa məsla məṣahəft qaddamt zabərana waməsla məṣahəfta sorya wəṣər' wa'arab* [Old Testament, compared with ancient manuscripts, with Syrian, Greek and Arabic books]. Asmara (in Geez).

- Devens M. (2007) “Maḥaləya nabiyyat”. *Encyclopaedia Aethiopica*, vol. 3, pp. 646.
- Heldman E. M. (2010) “Psalter”. *Encyclopaedia Aethiopica*, vol. 4, pp. 231–233.
- Leslau W. (1987) *Comparative Dictionary of Ge'ez (Classical Ethiopic)*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Stoffregen-Pedersen K., Tedros Abraha (2003) “Andəmta”. *Encyclopaedia Aethiopica*, vol. 1, pp. 258–259.
- Stoffregen-Pedersen K. (1995) *Traditional Ethiopian exegesis of the Book of psalms*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Tewoflos (ed.) (1950 A.M. (1957–1958 A.D.)) *Mazmura Dawit nəbabunna tərgwamewu* [Reading and Commentary of the Psalter], Addis Ababa (in Geez and Amharic).
- Tonnies B. (2012) “Verlust und Wiederauffindung athiopischer Handschriften aus Sammlung Ruppell”. *Aethiopica*, vol. 15.
- Weninger S. (2010) “Weddase Maryam”. *Encyclopaedia Aethiopica*, vol. 4, pp. 1173–1174.
- URL: <http://18.235.151.129/index.php?HMMLNum=&shelfMark=&country=Ethiopia&author=&city=&title=Psalter&library=&language=Amharic&incipit=&searchType=1> (24.05.2019).

РЕЦЕПЦИЯ ВОСТОЧНЫМИ СИРИЙЦАМИ АНТИОХИЙСКОЙ ТРАДИЦИИ: МОНАСТЫРИ VS ШКОЛЫ*

Е. А. ЗАБОЛОТНЫЙ

Аннотация: Как известно, в V— начале VII в. в Церкви Востока, существовавшей на территории Сасанидского Ирана, происходила рецепция христологического учения Антиохийской школы. Изучение сирийских и греческих источников дает возможность разделить указанный процесс на два этапа: усвоение христологии Феодора Мопсуестийского и рецепцию учения Нестория, которые были осуществлены соответственно Нарсаем († не ранее 502) и Бавваем Великим († между 628 и 630). В этой связи весьма важным представляется исследование проблемы институтов, способствовавших восприятию восточными сирийцами феодорианства и несторианства. Как показано в настоящей статье, вплоть до середины VI столетия рецепция антиохийской традиции осуществлялась посредством Эдесской и Нисибинской школ, а не через монастыри. Более того, в начале рассматриваемого периода влияние монашеской традиции внутри Церкви Востока не было столь сильным. Эту ситуацию начал менять еще католикос Мар Ава I (537/40—552), выдающийся ученый и аскет. Тем не менее определяющей стала деятельность Баввая Великого, который соединил в своем лице две традиции — школьную, восходящую к главам Нисибинской академии Нарсаю и его родственнику Аврааму Бет-Раббанскому, и монашескую, связанную с Авраамом Кашкарским, основателем Великого монастыря на горе Изла. Именно Баввай, третий настоятель этого монастыря, ставший впоследствии фактическим местоблюстителем престола Селевкии-Ктесифона, превратил восточносирийские обители в подлинные центры несторианизации Церкви Востока.

Ключевые слова: Эдесская и Нисибинская школы, сирийское христианство, восточносирийская традиция, несторианство, монашество, интеллектуальная жизнь, Церковь Востока, Персия, Византия, Сирия, Нарсай, Мар Ава I, Баввай Великий, Несторий, Феодор Мопсуестийский.

Как известно, христологию Церкви Востока, которая существовала на территории Сасанидского Ирана и сменившего ее Арабского халифата и объединяла главным образом восточных сирийцев, в течение длительного времени было принято называть несторианской. Это мнение преобладало в историографии

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

примерно до середины XX в.: многие отечественные и зарубежные специалисты считали, что Церковь Востока действительно усвоила учение Нестория, архиепископа Константинопольского († не ранее 450), осужденного на III Вселенском Соборе в Эфесе в 431 г., причем сделала это достаточно рано — в конце V в.¹ Исследования последних десятилетий позволили скорректировать указанную точку зрения по двум направлениям. Во-первых, была показана важность более дифференцированного подхода к вопросу о рецепции восточносирийской традицией христологического учения Антиохийской школы, яркими представителями которой были Несторий и его учитель Феодор, епископ Мопсуестийский († 428). Несторианство и феодорианство, несмотря на наличие общей богословской базы², обладают определенными, порой весьма заметными, различиями³. Важно, что оба богослова, наряду с епископом Тарсийским Диодором († до 394), почитаются в Церкви Востока в качестве так называемых греческих учителей (сир. *malpānē yawnāyē*). Вопрос о варианте антиохийской доктрины, усвоенном восточными сирийцами, разделил исследователей⁴. Во-вторых, активно стал обсуждаться вопрос о том периоде, когда произошла рецепция феодорианского и, возможно, несторианского учений.

Упомянутые вопросы, исследование которых подразумевает анализ огромного объема источников на сирийском, греческом, а также латинском языках, до сих пор не имеют общепринятого решения. Автор настоящей статьи полагает, что рецепция антиохийской христологии Церковью Востока может быть разделена на два этапа: сначала сирийцы перевели с греческого на классический сирийский труды Феодора Мопсуестийского, официально приняли его экзегезу и богословие и лишь потом, не ранее 30–40-х гг. VI в., познакомились с трудами Нестория. Усвоение же христологии последнего заняло еще больше времени и продолжилось вплоть до начала VII столетия⁵. При этом каждый из этапов свя-

¹ В 485/6 г. католикос Церкви Востока Акакий I (482/3–497/8) созвал в Селевкии-Ктесифоне Собор. На нем было принято вероучительное определение, которое, как считалось, носило несторианский характер.

² И в том, и в другом случае можно говорить о классической «христологии различения» (*Unterscheidungschristologie*) двух природ, или христологии строгого диффизитства.

³ О границе между феодорианством и несторианством в строгом смысле слова см.: Заболотный Е. А. Несторианство // Православная энциклопедия. М., 2018. Т. 49. С. 115–119.

⁴ Например, С. Брок полагает, что речь может идти только о рецепции феодорианской христологии: Brock S. The Christology of the Church of the East in the Synods of the 5th to Early 7th Centuries: Preliminary Considerations and Materials // Idem. Studies in Syriac Christianity: History, Literature and Theology. Aldershot; Brookfield, 1992. № 12. P. 125–142. (*Variorum Collected Studies*; 357); Он же. Христология Церкви Востока / пер. А. В. Муравьева // Вестник древней истории. 1995. Вып. 2 (213). С. 39–53.

⁵ Аргументацию см.: Заболотный Е. А. Христология Церкви Востока: основные направления развития в V — нач. VII в. // Вестник ПСТГУ. Сер. III: Филология. 2014. № 5 (40). С. 33–44; Он же. История конфессионального разделения сирийского христианства и развитие христологии в IV–VIII вв.: дис. ... канд. ист. наук. М., 2016. При этом наша позиция существенно отличается от точки зрения Н. Н. Селезнева, который считает, что усвоение Церковью Востока христологии Нестория является следствием естественного развития восточносирийского богословия начиная по меньшей мере со времени Афраата, «Персидского мудреца» († после 345) (см.: Селезнев Н. Н. Христология Ассирийской Церкви Востока: Анализ основных материалов в контексте истории формирования вероучения. М.,

зан с деятельностью выдающегося восточносирийского автора, создавшего масштабную богословскую систему: усвоение христологии Феодора Мопсуестийского было осуществлено *Нарсая* († не ранее 502)⁶, а собственно несторианское богословие на сирийском языке создал *Баввай Великий* († между 628 и 630)⁷.

Каждый из этапов завершился официальным принятием феодорианства или несторианства: это произошло соответственно на Соборах 485/6 и 612 гг.⁸ Впрочем, изучение рецепции антиохийского богословия останется неполным без решения вопроса о *каналах его распространения на сирийской почве*. Какими путями учение Диодора, Феодора и Нестория, писавших на греческом и никогда не принадлежавших к Церкви Востока, распространилось в Иране и смогло получить соборное одобрение?

Безусловно, весомый вклад в несторианизацию восточносирийской традиции внесли высшие богословские школы, своего рода академии, находившиеся в Эдессе (сир. Урхай; ныне Шанлыурфа, Турция) и Нисибине (ныне Нусайбин, Турция), т. е. соответственно на византийской и иранской территории⁹. Именно в Эдесской школе в 1-й половине V столетия был осуществлен перевод с греческого языка на сирийский экзегетических и богословских сочинений Феодора Мопсуестийского. Испытав серьезное влияние грекоязычной Антиохийской школы, трудившиеся в Эдессе богословы и переводчики способствовали трансляции греческой христианской мысли в сироязычный мир. В результате доктринальные споры, начавшиеся в Византии, охватили и христиан-арамеев.

Известно, однако, что Церковь Востока имела длительную и достаточно богатую историю аскетической традиции, которая восходит еще к IV в. Мы знаем об общинах так называемых «сынов Завета» (*bnay qyāmā*) и «дщерей Завета» (*bnāt qyāmā*) — собраниях аскетов, которые рассматриваются большинством современных специалистов в качестве церковной формы раннего сирийского

2002; Он же. Несторий и Церковь Востока. М., 2005. С. 35–97). По нашему мнению, рецепция феодорианства и несторианства стала возможной благодаря *двум разрывам* в богословском развитии Церкви Востока. Эти разрывы и связаны с деятельностью Нарсая и Баввая.

⁶ О жизни Нарсая, его богословии и сочинениях: Заболотный Е. А. Нарсай, сирийский богослов // Православная энциклопедия. М., 2017. Т. 48. С. 402–412.

⁷ О нем см.: Chediath G. The Christology of Mar Babai the Great. Kottayam, 1982.

⁸ На упомянутом выше соборе 485/6 г. было принято христологическое исповедание, соответствующее учению Феодора Мопсуестийского и, вопреки «традиционному» мнению (см. примеч. 1), не содержащее в себе ничего специфически несторианского (издание сир. текста и франц. перевода: Synodicon Orientale ou recueil de synodes nestoriens / J. B. Chabot, éd., trad. P., 1902. P. 54–55 [texte], 302 [trad.]; англ. пер.: Brock S. The Christology... P. 133–134; рус. пер.: Селезнев Н. Н. Христология... С. 109–110; анализ определения и его историко-богословского контекста см.: Заболотный Е. А. Церковь Востока и религиозная политика императора Юстиниана // Византийский временник. М., 2015. Т. 74 (99). С. 47–51). В определении собора 612 г., автором или соавтором которого был Баввай Великий, содержалось исповедание двух ипостасей во Христе, характерное для Нестория: Synodicon Orientale... P. 564–567 [texte]; 581–584 [trad.]; Brock S. The Christology... P. 133–134; Селезнев Н. Н. Христология... С. 140–142.

⁹ Подробнее о школах: Vööbus A. History of the School of Nisibis. Louvain, 1965. (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium (далее — CSCO); 266. Subsidia; 26); Пигулевская Н. В. Культура сирийцев в Средние века. М., 1979. С. 30–184; Becker A. H. Fear of God and the Beginning of Wisdom: The School of Nisibis and Christian Scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia. Philadelphia, 2006.

аскетизма. Впрочем, это еще не монашеское движение в строгом смысле слова. Лишь столетие спустя как в римской, так и в иранской Сирии распространится монашество в различных формах, включая общежительную, а термин «сын Завета» приобретет значение «монах»¹⁰. В какой степени персидские обители могли быть вовлечены в процесс распространения антиохийской традиции? По нашему мнению, примерно до середины VI в. рецепция богословия Антиохийской школы носила преимущественно «академический» характер. Конечно, на территории монастырей располагались школы, которые *находились под влиянием* Эдесской академии, однако монашеское движение *не играло пока значительной роли* в этом процессе.

Для подтверждения нашего тезиса обратимся к источникам, посвященным деятельности Нарсая и принадлежащим восточносирийским авторам рубежа VI и VII столетий: «История святых отцов, за веру гонимых» («Церковная история») Бар-Хадбшаббы Арбайи¹¹ и «Причина основания школ» Бар-Хадбшаббы, епископа Халванского¹². Второй текст является также важнейшим источником по истории сирийских академий. Нарсай родился на территории державы Сасанидов, по всей видимости, в начале 10-х гг. V в. С семи до шестнадцати лет посещал школу в родном селении, в которой проявил выдающиеся способности¹³, а затем переселился в сирийский монастырь Кефар-Мари, располагавшийся, вероятно, на византийской территории и граничивший с областью Бет-Забдай (современная Юго-Восточная Турция). Настоятелем здесь был дядя Нарсая, Эммануил, окончивший Эдесскую школу и основавший собственную при Кефар-Мари. В конце 20-х — начале 30-х гг. V в., после недолгого преподавания в монастырской школе, Нарсай покинул обитель и начал обучение в Эдесской академии¹⁴.

Именно в этот период Эдесса была вовлечена в споры относительно антиохийской христологии, которые обострились после осуждения Нестория на Эфесском соборе. Одновременно первый известный по имени глава (*rišā*) Эдесской школы Кийоре¹⁵ инициировал перевод с греческого языка экзегетических сочинений Феодора Мопсуестийского, который являлся учителем Нестория. Перевод на сирийский язык творений Феодора активно осуществлялся в течение нескольких десятилетий многими переводчиками, связанными с Эдесской школой, а одним из вдохновителей этой работы был будущий епископ Эдессы Ива (435–449, 451–457), преподававший до этого в школе¹⁶. Вряд ли можно подвергнуть сомнению то, что уже к этому времени большая часть преподавателей и учеников школы являлись убежденными сторонниками антиохийского богосло-

¹⁰ О сирийском аскетизме, его формах, а также о терминологии: Vööbus A. History of Asceticism in the Syrian Orient: A Contribution to the History of Culture. Louvain, 1958–1988. 3 vol. (CSCO; 184, 197, 500. Subsidia; 14, 17, 81).

¹¹ Barḥadbešabba 'Arbaia. Histoire ecclésiastique. Part. 2. Chap. 31 // Patrologia Orientalis [далее — PO]. P., 1913. T. 9. Fasc. 5. P. 588–615 (далее — Barḥad. 'Arbaia).

¹² Mar Barḥadbešabba 'Arabaya, évêque de Halwan. Cause de la fondation des écoles / A. Scher, éd., trad. // PO. Paris, 1908. T. 4. Fasc. 4. P. 381–387 (далее — Barḥad. Ḥalw).

¹³ Barḥad. 'Arbaia. P. 590–595.

¹⁴ Ibid. P. 596–597.

¹⁵ Barḥad. Ḥalw. P. 382–383.

¹⁶ Vööbus A. History of the School... P. 10–24.

вия, оппозиция же была немногочисленной. По всей видимости, именно к периоду обучения Нарсая в Эдессе относится его знакомство с Бар Саумой, который впоследствии займет Нисибинскую кафедру¹⁷. И Бар Саума, и Нарсай усвоили строгое дифиситство в духе Ивы и сами приняли участие в распространении феодорианства на сирийской почве, хотя их первоначальная роль в этом процессе (например, факт участия в переводческой деятельности) не вполне ясна¹⁸. Впрочем, роль Нарсая становится более ясной примерно с середины века, когда он становится ректором Эдесской академии и занимает этот пост в течение нескольких десятилетий¹⁹. Примерно в то же время Нарсай составляет часть своих произведений, христология которых несомненно носит феодорианский характер²⁰.

Далее, как известно, в Византии последовал период реакции против антиохийского богословия: в 482 г. император Зинон (474–475, 476–491) издал свой знаменитый «Энотикон» (Объединительное послание), целью которого было примирение халкидонитов и антихалкидонитов на почве осуждения несторианства и безусловного признания христологии свт. Кирилла, архиепископа Александрийского († 444). Примером указанной реакции стало закрытие в 489 г. Эдесской школы, рассматривавшейся церковными и светскими властями как очаг несторианской ереси. В результате Нарсай и его коллеги были вынуждены покинуть византийскую территорию и переселиться в Иран²¹. Здесь их встретил Бар Саума, по всей видимости, покинувший Эдессу раньше и ставший к тому времени митрополитом Нисибина. Именно в этом городе по просьбе Бар Саумы Нарсай создает (или воссоздает) высшую школу по образцу Эдесской. Таким образом, центром распространения антиохийской христологии в державе Сасанидов, на территории Церкви Востока, также становится *академия, а не монастырь*.

Более того, в указанный период аскетические традиции в этой Церкви нельзя назвать влиятельными. Женитьба Бар Саумы на бывшей монахини не была для христиан, живших в Персии, исключением: речь идет о весьма влиятельной линии, которую поддерживал митрополит Нисибинский. Известно, что Бар Саума являлся убежденным сторонником женатого клира, в том числе епископата. Эти нормы нашли отражение в постановлениях Собора 485/6 г. — того самого, на котором было принято феодорианское исповедание веры. Согласно соборным постановлениям, священники и монахи могли жениться²². Указанные положения подтвердил Собор, созванный между 497 и 499 г. католиком Бавваем и даже закрепивший право монашествующих на вступление в брак²³. Принятие

¹⁷ Barḥad. 'Arbaia. P. 597.

¹⁸ Сведения об источниках по данному вопросу (нередко серьезно противоречащих друг другу) см.: Заболотный Е. А. Нарсай. С. 402–412.

¹⁹ Barḥad. 'Arbaia. P. 599; Barḥad. Ḥalw. P. 383; о деятельности Нарсая в контексте истории сирийских богословских школ: Vööbus A. History of the School... P. 57–121.

²⁰ См., например: Narsai. A Homily on Our Lord's Birth from the Holy Virgin // Idem. Metrical Homilies on the Nativity, Epiphany, Passion, Resurrection and Ascension / F. G. McLeod, ed., transl. // PO. Turnhout, 1979. T. 40. Fasc. 1. P. 36–69.

²¹ Barḥad. 'Arbaia. P. 599–600.

²² Assemani J. S. Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana. Romae, 1728. T. 3. Pars 2: De Syris Nestorianis. P. 872.

²³ Ibid. 1725. T. 3. Pars 1: De scriptoribus Syris Nestorianis. P. 430.

таких норм ознаменовало длительное торжество «антиаскетической» тенденции²⁴. По всей видимости, упомянутая практика была достаточно распространена среди восточносирийских христиан, что связано с преобладанием на этой территории зороастрийцев, в среде которых безбрачие не было принято.

Ситуация изменилась лишь после вступления на престол Селевки-Ктесифона безбрачного Мар Авы I (537/40–552)²⁵. Поддержав кандидатуру последнего, шаханшах Хосров I Ануширван (531–579) фактически отошел от практики назначения католиков, равно как и прочих епископов Церкви Востока, из числа богатых и влиятельных клириков, нередко состоявших в браке и близких по образу жизни к персидской элите²⁶. По всей видимости, не последнюю роль в назначении Мар Авы сыграла его всесторонняя образованность. Родившись в конце V столетия в персидской семье, исповедовавшей зороастризм, он обратился в христианство благодаря встрече с неким «сыном Завета» (как отмечалось выше, в этот период указанный термин обозначал уже монаха) Иосифом²⁷. В течение нескольких лет Ава обучался в Нисибинской школе у ее ректора Авраама Бет-Раббанского († 569), убежденного сторонника антиохийского богословия, который мог быть родственником самого Нарсая: так обычно интерпретируется вторая часть его имени, означающая «из дома нашего учителя». Затем, в 20–30-х гг., с целью продолжения образования и посещения святых мест Ава предпринял путешествие в Византию. География его перемещений впечатляет: он побывал в Эдессе, Александрии, Константинополе, Афинах, Коринфе, Антиохии, а также в Ахаии, Киликии и Фиваиде.

Во время визита в столицу Византийской империи, по всей видимости, имевшего место между 525 и 530 гг., будущий католикос приобрел греческую рукопись, содержащую текст главного догматико-полемического труда Нестория — Второй Апологии, или «Трактата Гераклида Дамасского». Речь идет о событии принципиально важном, поскольку Церковь Востока к тому времени почитала Нестория, однако восточные сирийцы не были знакомы с его произведениями и имели об учении архиепископа Константинопольского лишь общее представле-

²⁴ Подробнее о роли Бар Саумы в этой «этической реформе» см.: Gero S. Barsauma of Nisibis and Persian Christianity in the 4th Century. Louvain, 1981. P. 79–88. (CSCO; 426. Subsidia; 63).

²⁵ Главным источником сведений о нем является анонимное сирийское Житие, составленное вскоре после смерти католикоса (*Histoire de Mar-Jabalaha, de trois autres patriarches, d'un prêtre et de deux laïques, nestoriens* / P. Bedjan, éd. P.; Leipzig, 1895. P. 206–274). Важная информация сообщается также в «Христианской топографии» знаменитого Космы Индикоплова, с которым Мар Ава познакомился во время своего визита в Константинополь (*Cosmas Indicopleustes. Topographie chrétienne. II 2–4* / W. Wolska-Conus, éd., trad.; P. Lemerle, préf. P., 1968. T. 1. P. 306–309. (Sources chrétiennes; 141)), в «Восточном синодике» (*Synodicon Orientale...* P. 69–95) и арабоязычной «Хронике Сеерта» (*Chronique de Séert. Pt. 2 (1)* / A. Scher et al., eds. // PO. P., 1911. T. 7. Fasc. 2. P. 154 sqq). О деятельности Мар Авы I см.: Hutter M. *Mār Abā and the Impact of Zoroastrianism on Christianity in the 6th Century* // *Religious Themes and Texts of Pre-Islamic Iran and Central Asia* / C. G. Cereti et al., eds. Wiesbaden, 2003. P. 167–173; Заболотный Е. А. Мар Аба I // *Православная энциклопедия*. 2016. Т. 43. С. 421–424.

²⁶ О политике в отношении христиан при Хосрове I и его предшественниках см.: Мишин Д. Е. Хосров I Ануширван (531–579), его эпоха и его жизнеописание и поучение в истории Мискавейха. М., 2014. С. 125–143, 397–464.

²⁷ *Histoire de Mar-Jabalaha...* P. 206–214.

ние, ориентируясь главным образом на христологию Феодора Мопсуестийского. Ситуация начала меняться именно благодаря Мар Аве: во 2-й половине 30-х гг. VI в. он инициировал перевод «Трактата...» на сирийский язык. Представляется весьма важным, что Мар Ава I объединил в своем лице две традиции: школьную, связанную с Нисибинской академией, и монашескую, аскетическую. Именно он провел в Гундишапуре (Бет-Лапат, близ современного Дизфуля, Иран) собор, на котором были приняты каноны, запрещающие христианам Церкви Востока вступать в кровосмесительные браки, принятые у зороастрийцев²⁸. Католикос также составил компендиум брачного права²⁹ и адресовал восточносирийским епископам послание, значительная часть которого посвящена вопросу допустимых степеней родства при заключении брака³⁰. Наконец, Авой было утверждено безбрачие епископата, что ознаменовало победу над упомянутой выше анти-аскетической тенденцией.

При этом строго дифиситское учение, характерное для Бар Саумы и его круга, никоим образом не ставилось под сомнение. Более того, Мар Ава всячески способствовал утверждению этого учения. В 544 г. он созвал очередной собор. Несмотря на то что его деяния не содержат христологического исповедания, в «Восточном синодике» есть текст послания Мар Авы³¹. Написание такого послания несомненно представляло собой реакцию Церкви Востока на развивавшееся в Византии при прямой поддержке императора Юстиниана I (527–565) неохалкидонское богословие³². В послании, феодорианском по своему содержанию, удивительным образом отсутствует формула «две ипостаси», занимающая важное место в христологии Нестория. Предполагаемое этой формулой исповедание самобытной человеческой ипостаси во Христе играет важнейшую роль в «Трактате Гераклида Дамасского». Более того, сам термин «ипостась» (*qnōmā*) не употребляется Авой в христологическом контексте. Таким образом, осуществив дело *трансляции* несторианского учения на восточносирийскую почву, он тем не менее оставил задачу *рецепции* этого учения другим.

Прежде всего, эту задачу по мере сил стремился осуществить Авраам Бет-Раббанский. Именно его, ректора Нисибинской школы, хотел видеть Юстиниан во главе делегации Церкви Востока, прибывшей в 562/3 г. в Константинополь для участия в богословских беседах с императором. Авраам благоразумно уклонился от приглашения, сославшись на преклонный возраст и множество обязанностей, однако передал через других участников посольства письменное исповедание веры. В нем он отверг требования Юстиниана исключить из диптихов своей Церкви имена «греческих учителей» (Диодора Тарсийского, Феодора Мопсуестийского и Нестория)³³. Указанное требование казалось Юстиниану

²⁸ Повествование о поездке и ходе собора: Synodicon Orientale... P. 69–95.

²⁹ Sachau E. Syrische Rechtsbücher. Berlin, 1914. Bd. 3. S. 255–285.

³⁰ Histoire de Mar-Jabalaha... P. 274–287; подробнее о законодательной деятельности католикоса см.: Payne R. E. A State of Mixture: Christians, Zoroastrians, and Iranian Political Culture in Late Antiquity. Oakland, [2015]. P. 100–126.

³¹ Synodicon Orientale... P. 541–543. См. также: Brock S. The Christology... P. 126–127; Брок С. Христология... С. 49; Селезнев Н. Н. Христология... С. 109–110.

³² Заболотный Е. А. Церковь Востока... С. 49–54.

³³ Barhad. 'Arbaia. P. 628–630.

вполне логичным: незадолго до этого, на V Вселенском Соборе (553) были окончательно осуждены «Три Главы», к числу которых принадлежал Феодор. Запись собеседований на сирийском языке — это первое свидетельство использования Церковью Востока формулы Нестория «две ипостаси во Христе»³⁴. Следовательно, рецепция собственно несторианства восточными сирийцами уже началась. Принципиально важно, что примерно с этого времени трансляцию антиохийской традиции осуществляют *как школа, так и монастыри*. Начинается массовое основание обителей и их превращение в очаги несторианизации.

Еще одним учеником Авраама Бет-Раббанского был Бавай Великий, способствовавший окончательной рецепции Церковью Востока несторианской христологии. Баввай родился между 551 и 553 г., в селении Бет-Айната, в области Бет-Завдай, которая была расположена на правом берегу Тигра. Здесь же он получил начальное образование, после чего переселился в Нисибин, где изучал медицину и посещал богословскую школу³⁵. При этом Баввай был тесно связан и с монашеской традицией благодаря другому воспитаннику Авраама Бет-Раббанского, Аврааму Кашкарскому († 588). Последний основал в 571 г. Великий монастырь на горе Изла, которая являлась важнейшим центром сирийского монашества³⁶. Нельзя также забывать, что ученики Авраама Кашкарского основали в Иране десятки обителей. Сразу после основания Великого монастыря Баввай стал его насельником. С чем был связан его переезд из Нисибина? Известно, что в том же году главой Нисибинской академии стал Хнана Адиабенский († ок. 610), оппозиционно настроенный по отношению к официальной христологии Церкви Востока³⁷. Поскольку обитель была местом, в котором строгое дифиситство защищалось и пропагандировалось, поступок Баввая можно рассматривать как реакцию на учение и деятельность Хнаны³⁸.

Последний учился в Нисибине в период ректорства Авраама у сторонника антиохийского богословия Моисея. При этом, став главой Нисибинской школы, Хнана начал критиковать некогда магистральную линию развития школьного богословия, что привело к конфликту с епископом Павлом († 573). В результате последний изгнал Хнану из города, однако вскоре тот вернулся в Нисибин. Хнана руководил школой в течение 38 лет вплоть до своей смерти. Впрочем, своеобразная богословская позиция ректора послужила причиной интриг католика Ишойава I, что в итоге привело к значительному уменьшению учащихся. Известно, что Хнана признавал термин «Богородица» и был сторонни-

³⁴ Изд.: Guillaumont A. Justinien et l'Eglise de Perse // Dumbarton Oaks Papers. 1969/1970. Vol. 23/24. P. 41–66 (факсимильный текст на вклейке); подробнее об историко-богословском контексте собеседований: Заболотный. Церковь Востока... С. 55–58.

³⁵ Chediath. The Christology... P. 4. Немногочисленные сведения о жизни Баввая в Нисибине сохранились, например, в «Книге целомудрия» Ишоднаха, епископа Басры († после 849): Le livre de la Chasteté composé par Jésusdenah, évêque de Baçrah / J. B. Chabot, éd., trad. P., 1896. P. 25 (далее — Jésusdenah).

³⁶ О деятельности Авраама в контексте истории восточносирийского монашества: Chia-là S. Abramo di Kashkar e la sua comunità: La rinascita del monachesimo siriano-orientale. Comunità di Bose (Magnano), 2005.

³⁷ Подробнее о ректорстве Хнаны: Vööbus. History of the School... P. 234–317.

³⁸ Chediath G. The Christology... P. 4–5.

ком учения об ипостасном единстве. Впрочем, не ясно до конца, следовал ли он неохалкидонскому богословию в духе постановлений V Вселенского Собора или антихалкидонской христологии³⁹. В итоге, богословские выводы, к которым пришел Хнана, были отвергнуты, а его учение было осуждено Церковью Востока как еретическое⁴⁰. При этом идеи Хнаны были подвергнуты строгому осуждению как со стороны церковной иерархии, так и в рамках монашеской традиции.

Через некоторое время Баввай Великий оставил Излу (возможно, это произошло после смерти Авраама Великого). Примечательны два первых действия, которые Баввай совершил после возвращения в родную область: основание нового «великого монастыря» и создание школы для детей⁴¹. Несмотря на отсутствие точных сведений о типе этой школы и организации в ней образовательного процесса, логично предположить, что при ее создании Баввай вдохновлялся примером Нисибинской академии. В 604 г. он стал преемником Мар Дадидио в должности настоятеля Великого монастыря на горе Изла. Его деятельность в это время по-прежнему подчинена двум основным задачам. Прежде всего, Бавваем Великим были предприняты меры по ужесточению дисциплины в обители, упадок которой ощущался еще при Дадидио. Фактически Баввай продолжил движение, направленное на обновление монашеской жизни. Это движение было начато Авраамом Кашкарским и другими учителями духовной жизни, которые посещали различные монастыри на территории Византийской империи, особенно в Египте. Фома, епископ Маргский (IX в.), сообщает о том, что Баввай обвинил часть монахов в невоздержанности. Речь в источнике идет о «жалких и достойных презрения людях», нарушавших обет целомудрия⁴². Хотя каноны Авраама и Дадидио не затрагивали вопрос о браке монахов, очевидно, что инициированное ими движение предполагало борьбу за соблюдение монахами и монахинями безбрачия. Итогом шагов, предпринятых Бавваем, стал массовый исход монахов, не одних только недостойных, но и тех, которые не будучи «невоздержанными», отрицательно относились к реформам и суровому нраву своего настоятеля⁴³. Информации, сообщаемой Фомой Маргским, следует доверять, учитывая пошатнувшуюся дисциплину в монастырях Церкви Персии, а также существовавшую в течение некоторого времени возможность для монахов вступать в брак. Безусловно, у Баввая Великого имелись весомые основания для ужесточения дисциплины в монастырях. Впрочем, нельзя исключать и того, что

³⁹ Chediath G. The Christology... P. 49.

⁴⁰ В 585 г. католикос Ишойав I созвал собор, на котором были осуждены толкования Священного Писания, противоречащие экзегезе Феодора Мопсуестийского (Synodicon Orientale... P. 136–138). Несмотря на то что имя Хнаны упомянуто не было, соборное постановление с высокой долей вероятности направлено против него. Определение собора, созданного в 596 г. католикосом Савришо и осудившего любые учения, которые противоречат феодорианскому богословию (Ibid. P. 198), воспринимается в поздней традиции как относящееся имеено к Хнанае (Chediath G. The Christology... P. 50–51).

⁴¹ Ibid. P. 5.

⁴² The «Historia Monastica» of Thomas, Bishop of Marga. I 7–8, 11 / E. A. Wallis Budge, ed. L., 1893. Vol. I. P. 26–28, 32 (далее — Thom. Marg.).

⁴³ Ibid. I 13. P. 34–35.

у недовольства была и иная причина: невиданное ранее усиление собственно несторианской линии.

Меры, направленные на торжество антиохийского богословия в его крайней форме, и составили второе направление деятельности Баввая как монашеского лидера. Дадишо из Бет-Катраие († 690) в своем трактате «Об отшельничестве» описывает жизнь в Великом монастыре в период настоятельства Баввая. Дадишо говорит о весьма глубокой молитвенной жизни в нем. В период Великого поста монахи находились в своих кельях и не посещали друг друга. По субботам монахи, постившиеся в течение всего дня, собирались вместе, поскольку они принимали Причастие в вечер этого дня. Ими совершалось совместное чтение, Причастие, общая трапеза и вечерня. Вся ночь с субботы на воскресенье проходила в молитвах, а также — что принципиально важно для нас — в чтении трудов Феодора Мопсуестийского и аскетических произведений⁴⁴. Среди составленных Бавваем монашеских правил следует отметить четвертое, которое сохранилось не полностью; оно направлено на укрепление среди монахов авторитета экзегезы Феодора. Безусловно, жизнь в Великом монастыре в период настоятельства Баввая была строгой, и протекала она в согласии с духом основателя монастыря Авраама⁴⁵.

Следуя традиции своих предшественников, Мар Авы I и Авраама Бет-Раббанского, Баввай Великий полемизирует с неохалкидонским богословием, развивавшимся императором Юстинианом I, причем делает это эксплицитно, постоянно настаивая на необходимости исповедания двух ипостасей во Христе и после Воплощения. При этом Баввай идет дальше, чем его предшественники: в рамках своего масштабного сочинения, «Книги о единении», он впервые создает несторианскую богословскую систему на сирийском языке⁴⁶. Как можно видеть, Баввай объединил в своем лице две традиции несторианизации Церкви Востока: одну, связанную со школьной линией и идущую непосредственно из Эдессы и Нисибина, оплотов антиохийского богословия, и другую, монашескую, линию. В частности, именно благодаря Бавваю одним из важнейших центров антиохийской традиции в Персии становится Великий монастырь на горе Изла.

Вскоре деятельность Баввая Великого выходит на новый уровень: в 608/9 г. умирает католикос Григорий I, и шаханшах Хосров II (590–628) не разрешает персидским христианам избирать нового католикоса⁴⁷. С этого времени вплоть до своего добровольного ухода на покой в 628 г.⁴⁸ Баввай был инспектором мона-

⁴⁴ Dadišo Qatraya. A Treatise on Solitude // Early Christian Mystics / A. Mingana, ed., transl. Cambridge, 1934. P. 79–80. (Woodbrook Studies; 8).

⁴⁵ Chediath G. The Christology... P. 8.

⁴⁶ Полное название произведения — «Слова (мемры) о божестве, человечестве и о Лице единения». Изд. сир. текста и лат. пер.: Babai Magni Liber de unione / A. Vasschalde, ed., trad. Parisiis, 1915. 2 vol. (CSCO; 79–80. Syr.; 61–62). Пожалуй, наиболее характерные фрагменты: II 6. P. 27–29; III 9. P. 83–84, 98–100; VII. P. 252–253. Богословский анализ см.: Заболотный Е. А. Христология... С. 39–41.

⁴⁷ Chediath G. The Christology... P. 9.

⁴⁸ Фома Маргский сообщает, что Баввай Великий скончался в том же году, вскоре после гибели Хосрова II (Thom. Marg. I 35. P. 63–64). В «Хронике Сеерта» также приведен 628 г. и указан возраст Баввая на момент смерти — семьдесят пять лет. О том же возрасте пишет

стырей в северных областях Сасанидского Ирана⁴⁹. Фактически в период затянувшегося вдовства кафедры Селевкии-Ктесифона он совместно с патриаршим архидиаконом Мар Авой осуществлял управление Церковью Востока. Теперь перед Бавваем открылись новые возможности по претворению в жизнь двух связанных направлений его церковно-политической линии.

Фома Маргский указывает следующие причины назначения Баввая на должность инспектора монастырей⁵⁰. Во-первых, необходимость противостоять деятельности мессалиан, которые действительно являлись опасным врагом⁵¹, во-вторых, усиление влияния Хнаны, которое могло угрожать «православию» насельников восточносирийских монастырей. Как и ранее, Баввай был вынужден столкнуться с серьезной оппозицией со стороны части насельников и, возможно, настоятелей⁵². При этом стремление Баввая Великого утвердить антиохийскую христологию вышло *далеко за рамки школьной и монашеской традиций*. Его богословские взгляды, изложенные в «Книге о Единении», оказали важнейшее влияние на последующий вероучительный выбор Церкви Востока в пользу несторианства в строгом смысле слова: на упомянутом выше Соборе 612 г. было принято исповедание веры, составленное при участии Баввая⁵³ и содержащее исповедание двух ипостасей во Христе. Строгое (пожалуй, в данном случае более уместно даже прилагательное «крайнее») дифиситство одержало победу.

Таким образом, грекоязычная богословская традиция, центром которой была Антиохийская школа, перешла границу между римской и иранской Сирией в V в. Это стало возможным благодаря деятельности преподавателей Эдесской и Нисибинской школ — крупнейших образовательных центров христиан-арамеев. Среди этих деятелей центральное место занимали выдающийся сирийский автор Нарсай и его друг, будущий митрополит Нисибинский Бар Саума, способствовавшие рецепции Церковью Востока антиохийской христологии в виде учения Феодора Мопсуестийского. При этом вплоть до первой половины — середины VI столетия эта рецепция была связана главным образом со школьной, а не с монашеской традицией. Более того, течение, связанное с Бар Саумой, в определенном смысле можно назвать даже антиаскетическим. Ситуация начала меняться благодаря учившемуся в Нисибине католику Мар

Ишоднах, епископ Басры (Jésudenah. P. 25). Ж. М. Фие полагает, что Баввай Великий умер между 628 и 630 гг. (см.: Chediath G. The Christology... P. 14). Действительно, принимая во внимание тот факт, что в источниках сообщаются как разные даты смерти (628 и 630 гг.), так и разная продолжительность жизни Баввая (75 и 77 лет), скорее всего, дату рождения Баввая следует поместить между 651 и 653 гг., а дату смерти — между 628 и 630 гг.

⁴⁹ Thom. Marg. I 27. P. 51–52.

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ О мессалианах подробнее см.: Заболотный Е. А. Мессалиане // Православная энциклопедия. 2017. Т. 45. С. 30–35. Дополнительное свидетельство того, что мессалиане рассматривались Бавваем Великим в качестве серьезных противников, — составление им двух комментариев на «Гностические главы» Евагрия Понтийского.

⁵² Chediath G. The Christology... P. 11. Фома Маргский приводит несколько примеров посещения Бавваем обителей (Thom. Marg. I 29. P. 54–56).

⁵³ Вполне возможно, что Баввай был главным автором этого текста. Во всяком случае, прямые параллели с его «Книгой о Единении» очевидны.

Аве I, который, во-первых, сделал безбрачие обязательным для епископов Церкви Востока, во-вторых, инициировал перевод с греческого языка важнейшего сочинения Нестория — «Трактата Гераклида Дамасского». Однако подлинный перелом осуществлен Бавваем Великим, который соединил в своем лице две традиции — школьную, восходящую к главе Нисибинской академии Аврааму Бет-Раббанскому, родственнику Нарсая, и монашескую, связанную с Авраамом Кашкарским, основателем Великого монастыря на горе Изла. Именно Баввай на рубеже VI и VII вв. превратил монастыри Церкви Востока, в том числе упомянутую обитель, в подлинные центры несторианизации восточносирийской традиции.

Список литературы

- Брок С. Христология Церкви Востока / пер. А. В. Муравьева // Вестник древней истории. 1995. Вып. 2 (213). С. 39–53.
- Заболотный Е. А. История конфессионального разделения сирийского христианства и развитие христологии в IV–VIII вв.: дис. ... канд. истор. наук. М., 2016.
- Заболотный Е. А. Мар Аба I // Православная энциклопедия. 2016. Т. 43. С. 421–424.
- Заболотный Е. А. Мессалиане // Православная энциклопедия. 2017. Т. 45. С. 30–35.
- Заболотный Е. А. Нарсай, сирийский богослов // Православная энциклопедия. 2017. Т. 48. С. 402–412.
- Заболотный Е. А. Несторианство // Православная энциклопедия. 2018. Т. 49. С. 110–127.
- Заболотный Е. А. Христология Церкви Востока: основные направления развития в V — нач. VII в. // Вестник ПСТГУ. Сер. III: Филология. 2014. № 5 (40). С. 33–44.
- Заболотный Е. А. Церковь Востока и религиозная политика императора Юстиниана // Византийский временник. М., 2015. Т. 74 (99). С. 47–60.
- Мишин Д. Е. Хосров I Ануширван (531–579), его эпоха и его жизнеописание и поучение в истории Мискавейха. М., 2014.
- Селезнев Н. Н. Несторий и Церковь Востока. М., 2005.
- Селезнев Н. Н. Христология Ассирийской Церкви Востока: Анализ основных материалов в контексте истории формирования вероучения. М., 2002.
- Assemani J. S. Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana. Romae, 1725. Т. 3. Pars 1: De scriptoribus Syris Nestorianis; 1728. Pars 2: De Syris Nestorianis.
- Babai Magni Liber de unione / A. Vaschalde, ed., trad. Parisiis, 1915. 2 vol. (Corpus scriptorum christianorum orientalium; 79–80. Syr.; 61–62).
- Barhadbešabba 'Arbaia. Histoire ecclésiastique. Pt. 2 / F. Nau, éd. // Patrologia Orientalis. Paris, 1913. Т. 9. Fasc. 5.
- Baum W., Winkler D. W. The Church of the East. L., 2003.
- Baumstark A. Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluss der christlich-palästinensischen Texte. Bonn, 1922.
- Becker A. H. Fear of God and the Beginnig of Wisdom: The School of Nisibis and Christian Scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia. Philadelphia, 2006.
- Brock S. Babai the Great // Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage. Piscataway, 2011. P. 49–50.
- Brock S. The Christology of the Church of the East in the Synods of the 5th to Early 7th Centuries: Preliminary Considerations and Materials // Idem. Studies in Syriac Christianity: History, Literature and Theology. Aldershot; Brookfield, 1992. № 12. P. 125–142. (Variorum Collected Studies; 357).
- Chediath G. The Christology of Mar Babai the Great. Kottayam, 1982.

- Chialà S. Abramo di Kashkar e la sua comunità: La rinascita del monachesimo siro-orientale. Comunità di Bose (Magnano), 2005.
- Chronique de Séert. Pt. 2 (1) / A. Scher et al., eds. // *Patrologia Orientalis*. P., 1911. T. 7. Fasc. 2.
- Cosmas Indicopleustès. Topographie chrétienne / W. Wolska-Conus, éd., trad.; P. Lemerle, préf. Paris, 1968. T. 1. (Sources chrétiennes; 141).
- Early Christian Mystics / A. Mingana, ed., transl. Cambridge, 1934. (Woodbrook Studies; 8).
- Gero S. Barsauma of Nisibis and Persian Christianity in the 4th Century. Louvain, 1981. (*Corpus scriptorum christianorum orientaliū*; 426. *Subsidia*; 63).
- Guillaumont A. Justinien et l'Eglise de Perse // *Dumbarton Oaks Papers*. 1969/1970. Vol. 23/24. P. 41–66.
- Histoire de Mar-Jabalaha, de trois autres patriarches, d'un prêtre et de deux laïques, nestoriens / P. Bedjan, éd. P.; Leipzig, 1895.
- Hutter M. Mār Abā and the Impact of Zoroastrianism on Christianity in the 6th Century // *Religious Themes and Texts of Pre-Islamic Iran and Central Asia* / C. G. Cereti et al., eds. Wiesbaden, 2003. P. 167–173.
- Le livre de la Chasteté composé par Jésusdenah, évêque de Baçrah / J. B. Chabot, éd., trad. P., 1896.
- Mar Barhadbešabba 'Arabaya, évêque de Halwan. Cause de la fondation des écoles / A. Scher, éd., trad. // *Patrologia Orientalis*. P., 1908. T. 4. Fasc. 4.
- Narsai. Metrical Homilies on the Nativity, Epiphany, Passion, Resurrection and Ascension / F. G. McLeod, ed., transl. // *Patrologia Orientalis*. Turnhout, 1979. T. 40. Fasc. 1.
- Payne R. E. A State of Mixture: Christians, Zoroastrians, and Iranian Political Culture in Late Antiquity. Oakland, [2015]. P. 100–126.
- Sachau E. Syrische Rechtsbücher. Berlin, 1914. Bd. 3.
- Synodicon Orientale ou recueil de synodes nestoriens / J. B. Chabot, éd., trad. P., 1902.
- The «Historia Monastica» of Thomas, Bishop of Marga / E. A. Wallis Budge, ed., transl. L., 1893. 2 vol.
- Vööbus A. History of Asceticism in the Syrian Orient: A Contribution to the History of Culture. Louvain, 1958–1988. 3 vol. (*Corpus scriptorum christianorum orientaliū*; 184, 197, 500. *Subsidia*; 14, 17, 81).
- Vööbus A. History of the School of Nisibis. Louvain, 1965. (*Corpus scriptorum christianorum orientaliū*; 266. *Subsidia*; 26).

Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo
gumanitarnogo universiteta.
Seriia III: Filologiya.
2019. Vol. 61. P. 38–52
DOI:

Evgenij Zabolotnyj,
Candidate of Sciences in History,
Faculty of History,
Lomonosov Moscow State University,
27-4 Lomonosovskiy prospekt, Moscow
119991, Russian Federation
e.zabolotnyj20@mail.ru
ORCID: 0000-0002-0629-747X

RECEPTION TO THE ANTIOCHENE TRADITION BY EAST SYRIANS: MONASTERIES VS. SCHOOLS*

E. ZABOLOTNYI

Abstract: As is known, from the 5th to early 7th centuries, the Church of the East, which existed in Sasanian Iran, was adopting the Christological teaching of the School of Antioch. A study of the Syriac and Greek sources allows one to divide this process into two parts, i.e. the reception of Christology of Theodore of Mopsuestia and the reception of the doctrine of Nestorius which were carried out by Narsai († not earlier than 502) and Babai the Great († between 628 and 630) respectively. In this connection, it is important to study the problem of institutions which furthered the perception of Theodorianism and Nestorianism among the East Syrians. This article shows that up to the mid-6th century, the reception of the Antiochene tradition was carried out through the schools of Edessa and Nisibis, rather than through monasteries. Moreover, at the beginning of this period the monastic tradition was not particularly strong. This situation already started to be changed by Catholicos Mar Aba I (537/40–552). However, it is Babai the Great who united the two traditions, i.e. the academic tradition, which had its origin in the activity of Narsai and his relative Abraham of Beth-Rabban († 569), and the monastic tradition, associated with Abraham of Kashkar († 588), the founder of the Great Monastery on Mount Izla. It was Babai who was the third abbot of this monastery and later the actual locum tenens of the see of Seleucia-Ctesiphon, who turned East Syrian monasteries into centres of the Nestorianisation of the Church of the East.

Keywords: schools of Edessa and Nisibis, Syriac Christianity, East Syrian tradition, Nestorianism, monasticism, intellectual history, Church of the East, Persia, Byzantium, Syria, Narsai, Mar Aba I, Babai the Great, Nestorius, Theodore of Mopsuestia.

References

- Becker A. (2006) *Fear of God and the Beginnig of Wisdom: The School of Nisibis and Christian Scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia*. Philadelphia.
Brock S. (1992) “The Christology of the Church of the East in the Synods of the 5th to Early 7th Centuries: Preliminary Considerations and Materials”, in S. Brock, *Studies in Syriac Christianity: History, Literature and Theology*, 12, pp. 125–142.

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

- Brock S. (1995) "Christologiia Tserkvi Vostoka" [The Christology of the Church of the East]. *Vestnik drevnei istorii*, 2 (213), pp. 39–53 (Russian translation).
- Chediath G. (1982) *The Christology of Mar Babai the Great*. Kottayam.
- Chialà S. (2005) *Abramo di Kashkar e la sua comunità: La rinascita del monachesimo siro-orientale*. Comunità di Bose (Magnano).
- Gero S. (1981) *Barsauma of Nisibis and Persian Christianity in the 4th Century*. Louvain.
- Guillamont A. (1969/70) "Justinien et l'Eglise de Perse". *Dumbarton Oaks Papers*, 23/4, pp. 41–66.
- Hutter M. (2003) "Mār Abā and the Impact of Zoroastrianism on Christianity in the 6th Century", in C. Cereti (ed.), *Religious Themes and Texts of Pre-Islamic Iran and Central Asia*. Wiesbaden. Pp. 167–173.
- McLeod F. (ed., transl.) (1979) *Narsai. Metrical Homilies on the Nativity, Epiphany, Passion, Resurrection and Ascension*. Turnhout.
- Mingana A. (ed., transl.) (1934) *Early Christian Mystics*. Cambridge.
- Mishin D. (2014) *Khosrov I Anushirvan (531–579), ego epokha i ego zhizneopisanie i pouchenie v istorii Miskaveikha* [Chosroes I Anushirwan (531–579), his Epoch, his Biography and Teaching in the History of Miskawayh]. Moscow (in Russian).
- Payne R. (2015) *A State of Mixture: Christians, Zoroastrians, and Iranian Political Culture in Late Antiquity*. Oakland.
- Seleznirov N. (2002) *Christologiia Assiriiskoi Tserkvi Vostoka: Analiz osnovnykh materialov v kontekste istorii formirovaniya veroucheniia* [The Christology of the Assyrian Church of the East: The Main Documents in the Context of Development of the Doctrine]. Moscow (in Russian).
- Seleznirov N. (2005) *Nestorii i Tserkov' Vostoka* [Nestorius and the Church of the East]. Moscow (in Russian).
- Vööbus A. (1958–1988) *History of Asceticism in the Syrian Orient: A Contribution to the History of Culture*, vols 1–3. Louvain.
- Vööbus A. (1965) *History of the School of Nisibis*. Louvain.
- Wolska-Conus W., Lemerle P. (eds) (1968) *Cosmas Indicopleustès. Topographie chrétienne*, vol. 1, Paris.
- Zabolotnyi E. (2014) "Khristologiia Tserkvi Vostoka: Osnovnye napravleniia razvitiia v V — nachale VII veka" [The Christology of the Church of the East: The Main Trends of Development from the 5th to Early 7th Centuries]. *Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriia III: Filologiya*, 5 (40), pp. 33–44 (in Russian).
- Zabolotnyi E. (2015) "Tserkov' Vostoka i religioznaia politika imperatora Iustiniana" ["The Church of the East and the Religious Policy of Emperor Justinian I"]. *Vizantiyskiy Vremennik*, 74 (99), pp. 47–60 (in Russian).
- Zabolotnyi E. (2016) "Mar Aba I", in *Pravoslavnaia entsiklopediia* [Orthodox Encyclopaedia], vol. 43, pp. 421–424 (in Russian).
- Zabolotnyi E. (2017) Messalians [Messalians], in *Pravoslavnaia entsiklopediia* [Orthodox Encyclopaedia], vol. 45, pp. 30–35 (in Russian).
- Zabolotnyi E. (2017) Narsai, in *Pravoslavnaia entsiklopediia* [Orthodox Encyclopaedia], vol. 48, pp. 402–412 (in Russian).
- Zabolotnyi E. (2018) Nestorianstvo [Nestorianism], in *Pravoslavnaia entsiklopediia* [Orthodox Encyclopaedia], vol. 49, pp. 110–127 (in Russian).

«СТРАНА МРАКА» или «ЦАРСТВО ЗЕМНОЕ»: ВОСПРИЯТИЕ РУСИ И МОСКОВИИ ЖИТЕЛЯМИ БЛИЖНЕГО ВОСТОКА В РАННЕЕ НОВОЕ ВРЕМЯ

Т. Ю. КОБИЩАНОВ

Аннотация: Уроки географии, полученные в рамках всеобщего среднего образования, а также общедоступность СМИ, дают подавляющему большинству наших современников достаточно ясное понимание, где находятся другие страны и континенты. Чуть сложнее обстоит с осознанием того, что происходит в этих странах; но и в этом случае, при всех идеологических мифах, политических инсинуациях и личных фантазиях, образ жизни «другого» мира более или менее реалистичен.

Но так было не всегда. На протяжении большей части человеческой истории политико-географические границы не объединяли людей в рамках таких «воображаемых сообществ» как нации. До последнего времени в арабском мире, как, впрочем, и в большей части Европы, триада «политика—идентичность—география» не составляла устойчивой конструкции и уступала другим социальным маркерам: месту рождения или воспитания, родо-племенной принадлежности, вероисповеданию, принадлежности к конкретной религиозной общине, подданству того или иного правителя.

Однако география была очень важна. Даже при отсутствии современных техник пространственной визуализации и государственной политики поддержания национальной идентичности, воображение помогало людям выстраивать и ранжировать мировое пространство. Эти воображаемые пространства были крайне различными, и заселены они были — даже с позиций современной привычки к демонизации или (что реже) к идеализации других — очень причудливыми сообществами и индивидуумами.

Представленная статья посвящена тому, как в преддверии Нового времени воспринимались на Ближнем Востоке далекие северные земли.

Ключевые слова: Ближний Восток, восприятие России, арабские путешественники, российско-арабские контакты, средневековая география, география Нового времени.

До последней четверти XVIII в. восприятие Руси—Московии—России развивалось на Арабском Ближнем Востоке в рамках двух почти не пересекавшихся религиозно-культурных традиций, что весьма точно отражено в местных летописных хрониках.

Первая, мусульманская парадигма восприятия практически полностью игнорировала события, происходившие в христианском мире. Ойкумена великих арабских путешественников, отважно странствовавших в далеких краях; торговцев и моряков, с риском для жизни отправлявшихся в «земли неверных», — почти не проецировалась на интровертный мир исламских ближневосточных летописцев.

Про Европу, конечно, хронистам было известно, но до самого конца XIX в. понятия «Европа» (араб. *Ūrūbā*) и «европеец» (араб. *ūrūbiyy*) в сознании жителей Ближнего Востока имели совершенно иное значение, нежели в новейшее время¹. Для мусульманских интеллектуалов мир представлял разделенным на слабо дифференцированные земли «неверных» и многочисленные и разнообразные территории мира ислама. Даже в XVIII столетии под «Европой» подразумевался не отдельный континент, учитывая весьма смутные географические представления большинства арабов, и тем более не особая цивилизация, но в целом «страны христиан» (араб. *bilād an-naṣārā*), «страны неверных» (араб. *bilād al-kuffār*) или «страны франков» (араб. *bilād al-ifranġ*)². Характерно, что «билад ан-насара» собирательно именовали Европу даже два греко-католических монаха, посетивших ее в 1775 г.³ Границы Урубы были не географические, а политико-административные и начинались там, где заканчивались пределы Османского государства. В общий перечень «христианских земель» входила и «Московия», как до XIX в. в ближневосточных источниках называлось Российское государство⁴.

Ближневосточные интеллектуалы-мусульмане вплоть до наступления Нового времени могли почерпнуть сведения о землях, населенных восточными славянами, из ограниченного круга источников. Основными из них были сочинения средневековых арабоязычных путешественников, которые многократно копировались и компилировались начиная с IX—X вв. Лесная зона, возвышавшаяся за Северным Причерноморьем, стереотипно изображалась как наиболее далекая часть «территории войны» (араб. *dār al-ḥarb*). Короткие зимние дни и глухая лесная темень подчеркивали сумеречное состояние сознания ее обитателей, освещаемого лишь слабыми всполохами божественного света. В XIV в. великий марокканский путешественник Ибн Баттута⁵ довел шариатскую кон-

¹ Heyberger B. Les Européens vus par les Libanais (XVIe — XIXe siècles) // Les Européens vus par les Libanais à l'époque ottomane. Beirut, 2002. P. 1.

² См. напр.: al-Ṣāliḥī, Muḥammad ibn Kannān. Yawmiyyāt šāmiyya / Akram Aḥmad al-ʿUlābī, ed. Dimašq, 1994. P. 171, 178; al-Ḥallāq, Aḥmad al-Budayrī. Ḥawādīt Dimašq al-yawmiyya 1154—1175/1741—1762 / Aḥmad ʿIzzat ʿAbd al-Karīm, ed. Al-Qāhira, 1959. P. 9a.

³ Abras M. Le voyage de deux moines Melkites en Italie du Nord en 1775 // Les Européens vus par les Libanais à l'époque ottomane. Beirut, 2002. P. 59.

⁴ Идея России как особой цивилизации, развивающейся собственным путем и не отказывающейся от своей идентичности, впервые появилась в трудах арабского православного просветителя Михаила Ну'айме (1889—1988). Пример России Ну'айме считал эталонным для выбора модели модернизации Арабского мира (см. напр.: Pelfitsch A. Europe with a Difference? Miḥā'il Nu'a'imah (1898—1988) and Russia // Les Européens vus par les Libanais à l'époque ottomane. Beirut, 2002. P. 225—238).

⁵ Абу 'Абдаллах Мухаммад ибн 'Абдуллах ат-Танджи (Ибн Баттута) (1304—1377) — арабский путешественник марокканского происхождения.

цепцию дихотомии ойкумены до логического конца, назвав Верхнее Поволжье и Прикамье «землей мрака», населенной, неизвестно, людьми или джиннами⁶.

Кем бы ни являлись обитатели этой далекой лесной зоны: злобными мизантропами, убивавшими любого, осмелившегося проникнуть в их земли (как у путешественника X в. Ибн Хаукаля⁷), или гостеприимными и любезными торговцами (как у его предшественника Ибн Русте⁸), — все они были богооставленными людьми, чье существование лишь подчеркивало всемогущество и милость Аллаха. Подразумевалось, что человеческий разум не в состоянии постичь замысел Всевышнего, сотворившего столь странные и разнообразные человеческие общества, и может лишь благоговеть перед его величием, милосердием и терпением.

Представления ранних мусульманских путешественников оказались очень устойчивыми и в основных чертах перекочевали в более поздние труды арабских географов. С течением времени происходила определенная абберация восприятия. Проходя через фильтр сознания ближневосточных и магрибинских интеллектуалов, описания Северо-Восточной Европы выхолащивались в стандартные клише, призванные проиллюстрировать уже сложившуюся исламскую картину мира. В XV в. арабо-испанский географ Мухаммад аль-Химайри⁹ повторял с некоторыми добавлениями описание страны русов из сицилийского трактата XII в. Мухаммада аль-Идриси¹⁰, который, в свою очередь, являлся переложением рассказа Ибн Хаукаля. Египетский хронист XV–XVI вв. Ибн Ийас¹¹, кратко пересказывая повествование об «острове русов» Ибн Русте, с заимствованиями у Ибн Фадлана¹², аль-Истахри¹³ и аль-Идриси, подытоживал, что «они [русы. — Т. К.] самые дурные из творений Аллаха Великого, и язык их неизвестен»¹⁴. Дамасский географ Шамс ад-Дин ад-Димашки¹⁵ в описании Руси конца XIII — начала XIV в. сообщал о страшном холоде, царившем в этих удаленных от солнца местах, «вследствие чего нравы [ее жителей] испортились, а их сердца ожесточились... Те же, кто живет далее к северу, еще хуже ...они подобны животным.

⁶ Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. СПб., 1884. Т. 1: Извлечения из сочинений арабских. С. 297–298.

⁷ Абу-ль-Касим ибн Хаукаль ан-Нисиби — арабский путешественник X в.

⁸ Абу 'Али Ахмад ибн 'Умар ибн Русте — арабо-персидский ученый, жил в г. Исфахан в IX — первой трети X в.

⁹ Мухаммад ибн 'Абд аль-Мун'им аль-Химайри — арабский географ и историк XV в. Переехал в Андалусию из Магриба.

¹⁰ Аш-Шариф аль-Идриси (1100–1165) — арабский ученый родом из мусульманской Испании, трудился при дворе нормандских правителей Сицилии.

¹¹ Мухаммад ибн Ахмад ибн Ийас аль-Ханафи (1448–1524) — египетский историк и географ мамлюкского происхождения.

¹² Ахмад ибн аль-'Аббас ибн Фадлан — арабский путешественник X в.

¹³ Абу Исхак аль-Фариси аль-Истахри (849/850–934) — уроженец Ирана. Считается основоположником арабо-мусульманской «классической школы» географии.

¹⁴ Цит. по: Новосельцев А. П. Восточные источники о восточных славянах и Руси VI–IX вв. // Древнейшие государства Восточной Европы. 1998. М., 2000. С. 307.

¹⁵ Шамс ад-Дин Абу 'Абдаллах Мухаммад Абу Талиб аль-Ансари ас-Суфи ад-Димашки (1256–1327) — сирийский богослов, автор трудов по географии и космографии.

Они не заботятся ни о чем, кроме войны, убийства и охоты. Они не испытывают никакого милосердия»¹⁶.

Сам Шамс ад-Дин ад-Димашки севернее родной Сирии, скорее всего, никогда не бывал. Но его сентенция является явным рефреном к умозаключениям Са'ида ибн Ахмада, служившего в XI в. судьей в Толедо. Тот так описывал северные народы, «которые необразованны и больше походят на зверей, чем на людей»: «Темперамент их стал фригидным, их нравы — грубыми, животы — тучными, кожа — бледной, а волосы — тонкими и длинными. Вследствие этого им недостает остроты понимания и ясности ума, они полны невежества и апатии, глупы и непроницательны»¹⁷. Своим одичанием северяне обязаны жизни «на границе обитаемого мира, где ... чрезвычайная удаленность солнца от линии зенита делает воздух холодным, а небо — затянутым тучами»¹⁸.

В результате в поздние Средние века и раннее Новое время арабо-мусульманская традиция описания Руси и Московии в значительной степени архаизировалась. Безусловно, следует учитывать и то, что в начале XVI в. арабский Ближний Восток превратился в периферию завоевавшей его Османской империи, чьи представления о географии и политике были гораздо существенней в Западной и Восточной Европе. Примером османо-арабской передачи и адаптации знаний служат штудии сирийского географа Абу Бакра ибн Бахрама ад-Димашки (ум. 1691), переработавшего и дополнившего труд «Джихан-наме» (осман. «Описание мира») знаменитого путешественника, уроженца Стамбула Кятиба Челеби (1609–1657)¹⁹. Впрочем, достижения османской географии не стоит переоценивать. Весьма точные и полные сведения о мире, содержащиеся в османских географических трудах и картах, игнорировались невежественными чиновниками, включая высших должностных лиц. В 1770 г. Высокая Порта²⁰ направила ноту протеста венецианскому послу, решив, что Республика пропустила российский флот из Балтики в Адриатику по проливу, связывавшему эти два моря. По свидетельству османского историографа Ахмета Вассаф-эфенди, члены султанского правительства не предполагали, что суда из Петербурга могли попасть в Средиземное море другим путем²¹.

В этой связи интересно замечание знаменитого британо-американского востоковеда Бернарда Льюиса. Сравнивая оценку европейцев арабским географом X в. и османским чиновником XVIII столетия, он писал, что «на протяжении девяти с половиной веков... степень информированности о Европе среди путешественников и наблюдателей с Ближнего Востока значительно выросла.

¹⁶ ad-Dimašqī, Šams ad-Dīn. Kitāb nuḥbat ad-dahr fī 'ağā'ib al-barr wa-l-baḥr / M. A. F. Mehren, ed. Leipzig, 1923. P. 275.

¹⁷ al-Andalusī, Sā'id ibn Aḥmad. Kitābṭabaqāt al-'umam [The book of kinds of nations]. Cairo, [s. a.] P. 11; франц. пер.: Livre des catégories des nations / Blanchère R., trad. Publications de l'Institut des Hautes Études Marocaines. P., 1935. P. 37.

¹⁸ Ibid. P. 36.

¹⁹ Подробнее см.: Adnan-Adivar A. La science chez les Turks Ottomans. P., 1939. P. 122–135.

²⁰ Порта, Высокая Порта — наименование центрального аппарата власти Османской империи.

²¹ Lewis B. The Muslim Discovery of Europe. London, 2002. P. 153–154.

Неизменным, однако, осталось доминировавшее по отношению к ней чувство пренебрежения и предубежденности»²².

Эта точка зрения принимается не всеми исследователями²³. Впрочем, очевидно и то, что с XVI и вплоть до конца XVIII в. Европа почти не интересовалась ни сирийских, ни египетских хронистов-мусульман²⁴. Как убедительно доказала американская исследовательница арабского происхождения Дана Саджи, в период османского владычества в тех случаях, когда внимание сирийских хронистов-мусульман отвлекалось от местных событий и происшествий, их взор не выходил за пределы границ «территории ислама» (араб. *дар аль-ислам*)²⁵. Это же относилось и к России.

Фокусирование арабо-мусульманских хронистов исключительно на событиях мира ислама, их «слепота» по отношению ко всему, что происходило в Европе, тем более удивительна, что в раннее Новое время на Ближнем Востоке постоянно находилось немало европейцев: торговцев, миссионеров, дипломатов и путешественников. Информация от приезжих с Запада неизбежно в том или ином виде должна была доходить до мусульманских интеллектуалов, но их сознание отфильтровывало все сведения о «странах христиан» как маловажные, не переносило их на страницы хроник. Времена менялись, но архаизированное, обращенное в прошлое религиозное мышление менялось намного медленнее.

Однако, как минимум, со второй трети XVI столетия на Ближнем Востоке параллельно с мусульманским взглядом на устройство мира появляется иная культурно-религиозная традиция. Начиная с этого времени, в Москву стали прибывать просители милостыни с православного арабского Востока. Вскоре последовали и ответные миссии московского государя²⁶. Отношение ближневосточных церковных иерархов к Московскому царству постепенно менялось. В XVI — середине XVII в. далекая Россия воспринималась как окраина православного мира, которая нуждалась в церковном наставлении и просвещении, за что с нее следовало брать щедрые подношения. Даже учреждение в 1589 г. русского патриаршества, с точки зрения предстоятелей древних восточноправославных престолов, лишь формально делало московского первосвященника им равным. Расхождения в церковных обрядах, скудность собственной бого-

²² Lewis B. A Middle East Mosaic: Fragments of Life, Letters and History. N. Y., 2000. P. ix.

²³ Например, Бернар Эйберже утверждал, что в арабской средневековой литературе отсутствовали стереотипные клише в изображении европейцев (Heyberger B. Op. cit. P. 25).

²⁴ К примеру, крайними географическими топонимами на северо-западе, упомянутыми в сирийских летописях суннитов Мухаммада аль-Макки (ум. 1722), Мухаммада ибн Канна-на (ум. 1740), Ахмада ибн Будайра (ум. 1762), Хасан-аги аль-'Абда (ум. 1826), шиита Хайдара ар-Рукайни (ум. 1783) и самаритянина Ибрахима ад-Данафи (ум. 1783), являлись Стамбул и Крым, а также Белград и Темешвар, за которые шла борьба между османами и Габсбургами.

²⁵ Sajdi D. In Other Worlds? Mapping Out the Spatial Imaginaries of 18th-Century Chroniclers from the Ottoman Levant (Bilād al-Shām) // Journal of Ottoman Studies. 2013. P. 357–392.

²⁶ Подробнее о церковных связях между Россией и православными Александрийским, Антиохийским, Иерусалимским и Константинопольским патриархатами в XVI–XVII вв. см.: Муравьев А. Н. Сношения России с Востоком по делам церковным. СПб., 1858. Т. 1; Каптерев Н. Ф. Характер отношений России к православному Востоку в XVI и XVII столетиях. Сергиев Посад, 1914; Панченко К. А. Ближневосточное Православие под османским владычеством. Первые три столетия, 1516–1831. М., 2012.

словской традиции также принижали авторитет Московии с точки зрения греко-арабского клира, лелеявшего статус хранителей византийского благочестия.

Перелом произошел в середине XVII в. и был связан со сменой идеологии и внешнеполитического курса России, перешедшей от оборонительной стратегии к строительству православной империи. Военная реформа 1648–1654 гг. дала царскому правительству возможность начать внешнюю экспансию, а Никоновские преобразования 1653–1656 гг. обосновали претензии Москвы на объединение под ее эгидой всех православных народов. В результате принятия Запорожским войском российского подданства в 1654 г. и последовавшей русско-польской войны 1654–1667 гг. Московское царство стало граничить с находившимся в вассальной зависимости от османов Крымским ханством. Русско-турецкие войны 1672–1681 и 1686–1700 гг., сопровождавшиеся штурмами османского Азова (1673, 1695 и 1696 гг.) и походами на Крым (1687 и 1689 гг.), продемонстрировали готовность царского правительства бросить вызов Высокой Порте. Рост военной силы и внешнеполитических амбиций российского государства породил надежды на исторический реванш у лидеров православных христиан не только Балкан, но арабских провинций Османской державы.

Пробуждение далекой Московии, ее способность повернуть вспять как католическую, так и мусульманскую экспансию, потрясло сознание ближневосточных православных иерархов. Властителя России многие из них стали воспринимать не просто как богатого благодетеля, бессильного оказать любую помощь, кроме финансовой, но как наследника византийских базилиевсов, под властью которого им или их преемникам, вероятно, придется оказаться. Идею коалиции православных государей во главе с московским царем, способной разгромить Порту и восстановить Византийскую империю, исповедовали и активно внушали российским правителям такие церковные лидеры как иерусалимские патриархи Паисий (1645–1660) и Досифей (1669–1707), антиохийский патриарх Макарий (1647–1672).

Грезы о завоевании Константинополя разделял и царь Алексей Михайлович (1645–1676). Усилиями самодержца, а также патриарха Никона (1652–1666) из религиозно-культурной окраины Россия стремительно становилась центром православного мира. Проводя церковную реформу и унификацию богослужебной практики, подавляя сопротивление в среде клира, царское правительство активно использовало авторитет восточных патриархов. Царь Алексей называл их «четырьмя адамантами», однако сверкать они должны были в лучах его собственной власти. Как отмечает К. А. Панченко, в Москве желали «видеть восточных иерархов слугами, а не судьями русской политики»²⁷. Патриархи и их приближенные в целом старались угождать своим российским благодетелям: публичными славословиями, вынесением требуемых вердиктов, поставкой разведывательной информации. Царское правительство щедро оплачивало эти услуги.

Документы доносят до нас имена находившихся в сношениях с Россией восточных иерархов, а также их представителей. Но нет сомнения, что круг лиц, прямо или косвенно участвовавших в контактах, был гораздо шире. Прихожане-

²⁷ Панченко К. А. Ближневосточное Православие под османским владычеством. С. 379.

арабы с волнением ждали возвращения пастырей из далеких странствий, молились за их благополучный исход. Рассказы вернувшихся из Московии переходили из уст в уста, способствуя формированию мифа о богатой и могущественной державе единоверцев, царившем в ней благочестии и строгости нравов, праведном устройстве государства православного владыки и жизни его подданных. «Воззри на эту веру, это благоговение, эту набожность! Поистине, царство приличествует и подобает им, а не нам!» — восклицал сын и летописец патриарха Макария Антиохийского Павел Алеппский, подразумевая одновременно и царство земное, и небесное²⁸.

Другим источником информации о России, также бытовавшем только внутри православных общин Ближнего Востока, служили встречи с русскими паломниками. Среди преодолевших долгий путь до святых мест пилигримов преобладали религиозные подвижники, чья граничащая с аскетизмом суровость исполнения обрядов смущала витальных южных единоверцев²⁹.

Контакты России с различными ближневосточными патриархатами развивались волнообразно, в одни десятилетия делаясь чрезвычайно интенсивными, в другие — практически затухая. Однако пульсирование этих связей не только позволило России, по высказыванию К. А. Панченко, «как никогда сильно ощутить себя неотъемлемой частью всего восточнохристианского мира»³⁰, но и давало восточным православным чувство единства с набиравшей мощь единоверной северной державой.

Ощущению этого единства, судя по всему, не помешало даже постепенное угасание интереса петербургских правителей к православному Востоку, обозначившееся после неудачной русско-османской войны 1710—1713 гг. и ставшее очевидным полвека спустя. Царские власти сменили прежнюю риторику, значительно урезали, а потом и вовсе перестали выплачивать финансовую помощь, полагавшуюся ближневосточным церквям, и всячески препятствовали контактам с их клиром. Как писал в своем циркуляре от марта 1787 г. посол в Константинополе Я. И. Булгаков: «Высочайшим Ея Императорского Величества рескриптом... указано мне предписать всем в зависимости от здешней миссии состоящим господам генеральным консулам, консулам и вице-консулам, дабы они отнюдь не давали от себя паспортов монахам чужестранным греческого исповедания, желающим идти в Россию, под каким бы видом они их не просили»³¹.

Однако образ Московии как подлинно православного царства, призванного освободить единоверцев от османского владычества, пережил долгий период деградации отношений с Санкт-Петербургом. О чувствах и мыслях представителей арабо-православного духовенства мы можем судить по хронике дамаского священника Михаила Бурайка ад-Димашки (ум. 1782). Бурайк входил в ближай-

²⁸ Павел Алеппский. Путешествие антиохийского патриарха Макария в Москву в середине XVII в. / пер. Г. Муркоса. СПб., 1899. Вып. 2. С. 96.

²⁹ Подробнее см.: Кириллина С. А. Очарованные странники: арабо-османский мир глазами российских паломников XVI—XVIII столетий. М., 2010.

³⁰ Панченко К. А. Ближневосточное Православие под османским владычеством. С. 365.

³¹ АВРПИ (Архив внешней политики Российской империи). Ф. 89/8 «Сношения России с Турцией». Ед. хр. 1056. Л. 4.

шее окружение антиохийского патриарха Сильвестра (1724–1766) и архимандрита Игнатия, в 1752 г. посетившего Санкт-Петербург.

В отличие от его мусульманских коллег-летописцев, в личную ойкумену Бурайка попадала значительная часть христианского мира: в его хронике упоминались события во Франции, Англии, Португалии, Испании, Абиссинии и даже на Канарских островах. Особое место в ней принадлежало России. В хронике говорилось о встречах Бурайка с паломниками-россиянами. Вероятно, от них он узнал о пророчестве, настолько поразительном, что хронист уделил ему несколько страниц. Рассказ являлся переложением письма астраханского губернатора, якобы отправленного 20 марта 1756 г. императрице Елизавете. В донесении сообщалось о таинственном появлении и исчезновении двух старцев, сообщивших о грядущем конце света, которому должно предшествовать падение османов и овладение христианами Константинополем³². В 1769 г. Михаил Бурайк радостно отмечал победу Московии над «страной ляхов» и татарами³³. В годы Русско-османской войны 1768–1774 гг. священник упоминал, как, обсуждая захваты «московитами» османских судов и победы россиян на полях сражений, «стоившие жизни многим мусульманским воинам», он и его дамаскские единоверцы спрашивали друг друга: «не закончатся ли сии благие вести?»³⁴. Три года спустя он приветствовал появление кораблей под Андреевским флагом у берегов Бейрута³⁵. И нескрываемое разочарование звучит в строках, в которых летописец прощался с покидавшим Средиземноморье российским флотом: «Все, о чем мы говорили, — вздыхал Бурайк, — и на что надеялись, оказалось напрасным»³⁶.

Похоже, что сходные чувства испытывали и многие другие сиро-православные священники и миряне. Православный «поп»-араб, 10 октября 1772 г. принимавший и «весьма угощавший» лейтенанта Сергея Плещеева в Назарете, «усердно благодарил Бога, что дожил до того, чтобы увидеть у себя российского военачальника»³⁷. На следующий день офицер был приглашен на обедню, где его дожидались «все, собравшиеся нашего закона (православные. — Т. К.) арапы», причем часть службы в честь гостя читалась по-гречески, а в ектениях³⁸ поминалось его имя³⁹, что должно было продемонстрировать единомыслие священника и его паствы.

³² Brayk, Miḥā'il ad-Dimašqī. Ta' ḡīḥ aš-Šām, 1720–1782. Dimašq, 1982. P. 65–69.

³³ Ibid. P. 102.

³⁴ Ibid.

³⁵ Ibid. P. 109.

³⁶ Ibid. P. 111.

³⁷ Плещеев С. И. Дневные записки путешествия из архипелагского России принадлежащего острова Пароса в Сирию и к достопамятным местам, в пределах Иерусалима находящимся, с краткою историею Али-беевых завоеваний, российского флота лейтенанта Сергея Плещеева в исходе 1772 лета. СПб., 1773. С. 60.

³⁸ Ектения — название молитвенных прошений, возглашаемых священником или диаконом при богослужении и заключаемых каждое ответом хора: «Господи, помилуй» или «Поддай, Господи».

³⁹ Плещеев С. И. Указ. соч. С. 60.

Капитан-лейтенант российского флота Михаил Кожухов, командовавший эскадрой, захватившей Бейрут в октябре 1773 г., писал о хорошем отношении городских «обывателей»⁴⁰, значительную часть которых составляли православные. В Акке, превратившейся в 50–60-е гг. XVIII в. в крупнейший порт с преобладавшим христианским населением, Сергей Плещеев вспоминал, как толпа встречала российских офицеров криками, довольно точно воспроизведенными им как: «Иш-Алла! Иш-Алла! Сабал Хаер Москов Лар! То есть: Бог помочь! Бог помочь! господа россияне! будьте здоровы»⁴¹.

Естественно, получая известия с полей сражений с Россией, ближневосточные мусульмане переживали прямо противоположные эмоции. Примером может быть перехваченное письмо некоего хаджи Мустафы (судя по почетному званию, набожного правоверного, совершившего паломничество в Мекку) к служившему в Дамаске офицеру Исмаил-аге. Мустафа радостно уведомлял корреспондента, что российская армия, «надеясь на многое и храброе свое войско», нацелилась на Адрианополь (Эдирне), но была «по милости Божией» разбита, причем османы потеряли вдесятеро меньше солдат по сравнению с противником⁴².

Бравурные вести с полей сражений, очевидно, должны были дезавуироваться новостями, более печальными для мусульман. Уничтожение основных сил османского флота в Хиосско-Чесменской битве 7–8 июля 1770 г., вследствие чего российский флот стал господствовать в Восточном Средиземноморье, сироегипетские порты подверглись атакам, а торговые корабли попадали в руки россиян и союзных им греков; доносившаяся информация об утрате значительных территорий в Причерноморье, — все это омрачало сердца «правоверных». Показательно практически полное молчание мусульманских сироегипетских хронистов о ходе военных действий против россиян. Даже столь добросовестный летописец, как каирский богослов-шейх ‘Абд ар-Рахман аль-Джабарты, повествуя об организованных по приказу османских властей молениях «о ниспослании султану победы над Московией», лишь меланхолично констатировал, что «в действительности же последняя одерживает победы, захватив крепости и большие города, которыми владели мусульмане»⁴³.

Напротив, греко-католик Никула ат-Турк, придворный летописец ливанского эмира Башира II Шихаба (с перерывами 1790–1841), несколько позднее суммировал вести, доносившиеся до Сирии с северных границ империи: «Московское государство провело много войн и битв с Османским государством, начиная со времен султана Ахмеда, который начал властвовать в 1115 г. (по хиджре,

⁴⁰ РГА ВМФ (Российский государственный архив военно-морского флота). Ф. 8: «Грейг А. С., адмирал, Грейг С. К., адмирал». Оп. 4. Д. 771. Л. 13 об.

⁴¹ Плещеев С. И. Указ. соч. С. 11. В услышанных Плещеевым приветствиях «‘Иш Аллах! ‘Иш Аллах! Сабал ал-хайр, московлар» («Бог в помощь! Бог в помощь! С добрым утром, москвиты») термин «москвиты» употреблен в турецкой форме множественного числа.

⁴² РГА ВМФ. Ф. 188: «Военно-походная канцелярия вице-адмирала А. В. Елманова по командованию эскадрой, впоследствии флотов в Средиземном море (1769–1776 гг.)». Оп. 1. Д. 53. Л. 320.

⁴³ ал-Джабарты, Абд ар-Рахман. Египет в канун экспедиции Бонапарта (1776–1798) / пер., предисл. и примеч. Х. И. Кильберг. М., 1978. С. 290.

т. е. в 1703 г. — *Т. К.*) и вплоть до времен султана Селима, который правит с 1203 г. (1789 г. — *Т. К.*). Эта империя беспрерывно росла и расширялась, сокрушая народы, захватывая территории и побеждая в сражениях вплоть до нынешнего 1218 г. [1804 г. — *Т. К.*]. Она стала могущественной — и насколько могущественной! Время благоволит ей, и это государство захватило земли татар, грузин и персов. Оно стало расти и расширяться, и продолжаться это будет, сколько угодно Богу»⁴⁴.

При этом показательно, что упоминая о «султани Константине», брате царя Александра I, Никула ат-Турк писал, что турки называли его «желтым варваром» и, очевидно, опасались предначертанной ему бабушкой судьбы стать новым императором Византии⁴⁵. «Желтый варвар» должен был вызывать реминисценции с «желтым царем» или «желтым владыкой» — давней османской идиомой, применявшейся к правителю Московии и имевшей понятные мусульманам коннотации. Согласно исламской традиции, Асфар (араб. *asfar* — желтый) считался внуком праотца Исара (Эсара), сына Исаака. От сына Асфара Румиля, в свою очередь, произошли греки, римляне (араб. *rūm*) и другие европейские народы⁴⁶.

Появление в 1769 г. в Восточном Средиземноморье российского военного флота перенесло вопрос о том, как относиться к далекой Московии, из сферы интересов узкого круга мусульманских и христианских интеллектуалов и духовных лиц в актуальную плоскость. Для правителей османского Ближнего Востока наступил «момент истины». И свой выбор они делали, опираясь не на богословско-географические штудии и не на мифы ушедшего прошлого, а на свои реальные потребности и политические амбиции.

В дошедших до нас заявлениях ближневосточных лидеров обращает на себя внимание сочетание религиозно окрашенных клише восприятия «другого» и современной информации. Даже такой оставшийся верным Стамбулу лоялист, как мамлюкский бей Мухаммад Абу-з-Захаб, мобилизуя египетских мусульман на борьбу, перемежал угрозы, что «сии христиане, по получении власти над вашими землями, похитят ваши имения, ваших жен и детей и еще принудят вас переменить закон (религию. — *Т. К.*)»⁴⁷, с упоминаниями о страданиях населения Индии под британским гнетом⁴⁸. Аналогичным образом союзный России ливанский эмир Йусуф Шихаб, тайно исповедовавший христианство маронитского толка, делал акцент на благосклонном отношении к христианам со стороны его самого, его «предшественников и предков»⁴⁹, но одновременно весьма

⁴⁴ Turk N. *Chronique d’Egypte 1798–1804* / ed., trad. G. Wiet. Le Caire, 1950. P. 173.

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ Lewis B. *The Muslim Discovery of Europe*. L., 2002. P. 141.

⁴⁷ Люзиньян С. История о возмущении Али-бея против Оттоманской Порты с различными новыми известиями о Египте, Палестине, Сирии и Турецком государстве, также о путешествиях из Алеппа в Бальзору. М., 1789. С. 91; Lusignan S. K. *A History of the Revolt of Aly Bey, against the Ottoman Porte, including an Account of the Form of Government of Egypt; together with a Description of Grand Cairo and of Several Celebrated Places in Egypt, Palestine and Syria; to which are added, A Short Account of the Present State of Christians who are Subjects to the Turkish Government, and The Journal of a Gentleman who traveled from Aleppo to Bassore*. L., 1783. P. 146.

⁴⁸ Люзиньян С. Указ. соч. С. 92; Lusignan S. K. *Op. cit.* P. 147.

⁴⁹ РГА ВМФ. Ф. 188. Оп. 1. Д. 92. Л. 71.

взвешенно и аргументированно вел торг с российским командованием об условиях возможного протектората⁵⁰.

При прочтении посланий ближневосточных лидеров-сепаратистов, решившихся заключить союз с Россией в годы войны 1768–1774 гг., бросается в глаза обилие славословий в адрес императрицы Екатерины II, ее военачальников и простых солдат. Приближенный к ‘Али-бею му‘аллим ‘Аталла Ризк обращался к представителю «щастливо царствующей Государыни всея России (которой Бог да поможет в веки быть победительницей и увеличивает славою)»⁵¹. В договоре с Михаилом Кожуховым, подписанном дружескими эмирами и шейхами, российские части именовались «славными войсками Ея Императорского Величества»⁵². В письмах Алексею Орлову палестинский шейх Дахир аль-‘Умар также называл российские сухопутные и морские войска «всегда побеждающими»⁵³. Отдавая должное союзническим частям, осаждавшим Бейрут⁵⁴, шейх признавал, что российское войско «подало опыты непреоборимой твердости» и его солдаты «утвердили любовь и надежду в прибегающей под покровительство штандарта августейшей императрицы всегда побеждающей»⁵⁵. Командующий магрибинской гвардией шейха Дахира Ахмад-ага Денгизли именовал Екатерину «великой из государей и народов последующим вере Иисуса» и просил Аллаха подать ей «всегда победу над неприятелями ея владычества»⁵⁶.

При всей ритуальной условности этих панегириков они не должны скрывать от нас главного: Новое время уносило мифы о России, которая отныне уже не представляла в глазах сиро-египетских лидеров ни «страной мрака», ни «царством земным», но мощной и агрессивной европейской державой, способной утвердиться на Ближнем Востоке.

Список сокращений

АВПРИ — Архив внешней политики Российской империи

РГА ВМФ — Российский Государственный Архив Военно-морского Флота.

⁵⁰ См.: Кобищанов Т. Ю. «Греческий проект» Екатерины II и Сирия // Вестник Московского университета. Серия 13: Востоковедение. 2017. № 2. С. 3–25.

⁵¹ РГА ВМФ. Ф. 315: «Материалы по истории русского флота. Коллекция». Оп. 1. Д. 597. Л. 3.

⁵² Там же. Оп. 1. Д. 607. Л. 1.

⁵³ Там же. Ф. 190: «Военно-походная канцелярия адмирала Г. А. Спиридова по командованию эскадрой в Средиземном море (1769–1774 гг.)». Оп. 1. Д. 122. Л. 14; Ф. 190. Оп. 1. Д. 61. Л. 3; Ф. 190. Оп. 1. Д. 120. Л. 17.

⁵⁴ Подробнее об осаде Бейрута российскими войсками см.: Кобищанов Т. Ю. Крест над Бейрутом: российская экспедиция в Восточное Средиземноморье 1769–1774 гг. в восприятии сирийских современников // Вестник Московского университета. Сер. 13: Востоковедение. 2009. № 1. С. 3–22; № 2. С. 3–20.

⁵⁵ РГА ВМФ. Ф. 188. Оп. 1. Д. 91. Л. 69 об.

⁵⁶ Там же. Ф. 190. Оп. 1. Д. 122. Л. 18.

Список литературы

- ал-Джабарты, Абд ар-Рахман. Египет в канун экспедиции Бонапарта (1776–1798) / Пер., предисл. и примеч. Х. И. Кильберг. М., 1978.
- Кириллина С. А. Очарованные странники: арабо-османский мир глазами российских паломников XVI–XVIII столетий. М., 2010.
- Кобищанов Т. Ю. Крест над Бейрутом: российская экспедиция в Восточное Средиземноморье 1769–1774 гг. в восприятии сирийских современников // Вестник Московского университета. Сер. 13: Востоковедение. 2009. № 1. С. 3–22; № 2. С. 3–20.
- Кобищанов Т. Ю. «Греческий проект» Екатерины II и Сирия // Вестник Московского университета. Серия 13: Востоковедение. 2017. № 2. С. 3–25;
- Люзиньян С. История о возмущении Али-бея против Оттоманской Порты с различными новыми известиями о Египте, Палестине, Сирии и Турецком государстве, также о путешествиях из Алеппа в Балзору. М., 1789.
- Муравьев А. Н. Сношения России с Востоком по делам церковным. СПб., 1858.
- Новосельцев А. П. Восточные источники о восточных славянах и Руси VI–IX вв. // Древнейшие государства Восточной Европы. 1998. М., 2000. С. 264–323.
- Панченко К. А. Ближневосточное Православие под османским владычеством. Первые три столетия, 1516–1831. М., 2012.
- Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. СПб., 1884. Т. 1: Извлечения из сочинений арабских.
- Abras M. Le voyage de deux moines Melkites en Italie du Nord en 1775 // Les Européens vus par les Libanais à l'époque ottomane. Beirut, 2002. P. 59–65.
- Brayk, Miḥā'il ad-Dimašqī. Ta'riḥ aš-Šām, 1720–1782. Dimašq, 1982.
- ad-Dimašqī, Šams ad-Dīn. Kitāb nuḥbat ad-dahr fī 'ağā'ib al-barr wa-l-baḥr / M. A. F. Mehren, ed. Leipzig, 1923.
- al-Hallāq, Aḥmad al-Budayrī. Hawādīt Dimašq al-yawmiyya 1154–1175 / 1741–1762 / Aḥmad 'Izzat 'Abd al-Karīm, ed. Al-Qāhira, 1959.
- Heyberger B. Les Européens vus par les Libanais (XVIe — XIXe siècles) // Les Européens vus par les Libanais à l'époque ottomane. Beirut, 2002. P. 1–22.
- Lewis B. A Middle East Mosaic: Fragments of Life, Letters and History. N. Y., 2000.
- Lusignan S. K. A History of the Revolt of Aly Bey, against the Ottoman Porte, including an Account of the Form of Government of Egypt; together with a Description of Grand Cairo and of Several Celebrated Places in Egypt, Palestine and Syria; to which are added, A Short Account of the Present State of Christians who are Subjects to the Turkish Government, and The Journal of a Gentleman who traveled from Aleppo to Bassore. L., 1783.
- Pelfitsch A. Europe with a Difference? Miḥā'il Nu'aymah (1988–1988) and Russia // Les Européens vus par les Libanais à l'époque ottomane. Beirut, 2002. P. 225–238.
- Sajdi D. In Other Worlds? Mapping Out the Spatial Imaginaries of 18th-Century Chroniclers from the Ottoman Levant (Bilād al-Shām) // Journal of Ottoman Studies. 2013. P. 357–392.
- al-Šāliḥī, Muḥammad ibn Kannān. Yawmiyyāt šāmiyya / Akram Aḥmad al-'Ulabī, ed. Dimašq, 1994.
- Turk N. Chronique d'Egypte 1798–1804 / ed., trad. G. Wiet. Le Caire, 1950.

THE “LAND OF DARKNESS” OR THE “EARTHLY KINGDOM”: MIDDLE EASTERNERS’ IMPRESSION OF RUS’ AND MOSCOVIA IN EARLY MODERN TIME

T. KOBISHCHANOV

Abstract: Geography lessons at secondary school and the universal access to mass media provide for most of our contemporaries a relatively clear understanding of where other countries and continents are located. It is more problematic to obtain insights as to what is going on in these countries, but even in this case the idea about the way of life in the “different” world is more or less close to reality, despite all ideological myths, political complications and personal fantasies. This was not always the fact. During the most part of the history of mankind, political and geographical boundaries did not unite peoples in such “imaginary communities” as nations. Up to recent times, in the Arabic world and in the most part of Europe as well, the triad of “politics — identity — geography” has not made up a consistent pattern and was secondary with regard to other social parameters, such as place of birth and upbringing, ancestral and tribal affiliation, faith, belonging to a certain religious community, the allegiance to a particular governor. But geography was very important. Even in the absence of state policies and modern technologies of spatial representation, the maintaining of national identity and imagination helped people build and rank the space of the world. These imaginary spaces were very diverse and were inhabited — even if one takes into account the present-day habit to demonise or (more rarely) to idealise others — by rather bizarre communities and individuals. This article aims to describe how the remote northern lands were perceived in the Middle East at the beginning of modern time.

Keywords: Middle East, impression of Russia, Arab travellers, Russian-Arab contacts, Mediaeval geography, geography in Modern Time.

References

- Abras M. (2002). “Le voyage de deux moines Melkites en Italie du Nord en 1775”, *Les Européens vus par les Libanais à l’époque ottomane*. Beirut.
- Brayk, Miḥā’il ad-Dimašqī (1982). *Ta’rīḥ aš-Šām, 1720–1782* [The History of Damascus, 1720–1782]. Damascus (in Arabic).
- Heyberger B. (2002). “Les Européens vus par les Libanais (XVIe — XIXe siècles)”, *Les Européens vus par les Libanais à l’époque ottomane*. Beirut.

- Kirillina S. S. (2010). *Ocharovannyye stranniki: arabo-osmanskii mir glazami rossijskikh palomnikov XVII–XVIII stoletiy* [The Enchanted Wanderers: the Arab-Ottoman Word by the Eyes of Russian Pilgrims of XVII–XVIII Centuries]. Moscow (in Russian).
- Kobishchanov T. Y. (2009). “Krestnad Beirutom: rossiiskaya expeditiya v Vostochnoye Sredizemnomorye 1769–1774 gg. V vospriyatii siriiskikh sovremennikov. Chast 1. Ot poyavleniya v Sredizemnomoye rossiiskoi eskadry do pervogo shturma Beiruta” [Cross Hoisting over Beirut: Russian Expedition of 1769–1774 to Eastern Mediterranean in Perception of Syrian Contemporaries], *Vestnik Moskovskogo Universiteta*, 2009, part 13. Oriental Studies, vol. 1, pp. 3–22, vol. 2, pp. 3–20 (in Russian).
- Kobishchanov T. Y. (2017). “‘Gretcheskii project’ Ekateriny II i Siriya [The “Greek Project” of Catherine II and Syria]”, *Vestnik Moskovskogo Universiteta*, part 13. Oriental Studies. № 2.
- Lewis B. (2000). *A Middle East Mosaic: Fragments of Life, Letters and History*. New York: Random House.
- Novoseltsev A. P. (2000). “Vostochnye istochniki o vostochnykh slavianakh Rusi VI–IX vv.” [Eastern Sources of VI–IX Centuries about Eastern Slavic Peoples and Rus], *Drevneyshie gosudarstva Vostochnoy Evropy. Materialy i Issledovaniya* [The Eldest States of Eastern Europe. Materials and Researches]. Moscow (in Russian).
- Panchenko K. A. (2012). *Blij ne vostochnoye pravoslaviye pod osmanskim vladychestvom. Pervyye tri stoletiya, 1516–1830* [The Middle Eastern Orthodoxy under Ottoman Rule. The First Three Centuries, 1516–1830]. Moscow (in Russian).
- Pelfitsch A. (2002). “Europe with a Difference? Mikhā’il Nu‘aymah (1988–1988) and Russia”, *Les Européens vus par les Libanais à l’époque ottomane*. Beirut.
- Sajdi D. (2013). “In Other Worlds? Mapping Out the Spatial Imaginaries of 18th-Century Chroniclers from the Ottoman Levant”, *Journal of Ottoman Studies*.
- al-Ṣāliḥī, Muḥammad ibn Kannān. (1994). *Yawmiyyāt šāmiyya* [Syrian Diaries], ed. Akram Aḥmad al-‘Ulābī. Damascus: Dār al-Tabbā’.

ДРЕВНЕЕГИПЕТСКИЕ КОРНИ ОБРАЗА ПАНТЕРЫ В АЛЕКСАНДРИЙСКОМ «ФИЗИОЛОГЕ»

Э. Е. КОРМЫШЕВА

Аннотация: Цель данного исследования — проследить древнеегипетские корни образа Пантеры, символизирующей Спасителя в зоологической мистике «Физиолог», созданной в египетской Александрии. С учетом высказанного в литературе мнения об утрате Пантерой черт хищника и превращения ее в «Физиологе» в бесполой образ, в статье на основании анализа текстового и изобразительного материала древнего Египта прослежены черты, характерные для Пантеры древнеегипетской мифологии, которые остались присущими ее образу в «Физиологе». Для осуществления поставленной задачи были выделены следующие особенности ее образа, которые, по мнению автора, восходят к древнеегипетской традиции. Это изначальное единство Пантеры и Змеи, которое прослеживается на ранних памятниках древнеегипетской культуры — папирных раннединастического периода из Иераконполя, где наблюдается комбинированный образ, показывающий единение обоих зверей. По сохранившимся источникам их разрыв и враждебность, а также превращение Пантеры в защитника Солнечного бога фиксируются в Текстах Пирамид эпохи Древнего царства (III тыс. до н. э.), где действует самка пантеры, Мафдет, которая убивает змея как врага Солнечного бога. Исследуются также египетские корни представлений о многоцветности Пантеры, отразившиеся в «Физиологе». В статье приводятся данные, связанные с отношением египтян к шкуре пантеры как персонифицированной модели космоса. Примером служат одеяния жрецов и умершего перед жертвенным столом, а также голова пантеры на различных предметах, одежде, магических жезлах. По мнению автора, на становление образа Пантеры как зоологической персонификации Спасителя повлияла также ее роль перевозчика душ умерших в потустороннем мире. В качестве доказательства этого тезиса рассматриваются магические жезлы эпохи Среднего царства, на которых показаны мифические образы крылатой Пантеры с головой сокола — перевозчика головы умершего, а также фигуры Тутанхамона на черной пантере, найденные в его гробнице. Представляется, что присущие Пантере черты защитника Солнечного бога и трансформатора душ потустороннего мира привели к ее персонификации в образе Христа.

Ключевые слова: Древний Египет, Пантера, Тутанхамон, Змей, Мафдет, Солнечное божество, «Физиолог», Тексты Пирамид, Бени Хасан, Хор, Исида.

«Физиолог» — сочинение, родившееся на переломе эпох и призванное соединить разрыв времен и культур. Оно являет собой синтез античного наследия с христианскими ценностями, совмещая краткие описания животных с христианскими толкованиями¹. Это произведение было создано в египетской Александрии не раньше II и не позднее последней четверти IV в. Оно относится к типу герметических текстов, созданных вне законов логики, в которых любой предмет передает самые разные понятия, излагает в аллегорической форме важнейшие положения христианского вероучения, содержит закодированные правила поведения, а также коллекцию знаков, указывающих пути к вечной жизни. В христианском «Физиологе» животные превратились в символы, которые помогали в поиске ответов, раскрывая смысл загадочных ситуаций путем перехода от земных вещей к сакральной реальности и созерцанию высших истин. Персонажи этой книги утратили свои естественные звериные проявления, они существуют вне времени и пространства, принадлежат к миру вечности², выступают символами горнего мира или преисподней.

Символизм зоологических видов, представленных в «Физиологе», вне всякого сомнения, берет начало в мифических чертах, закрепленных за соответствующими животными в восточных религиях. Образы льва, змея, частично ибиса и дикого осла в значительной мере возникли из представлений, сохранявшихся на протяжении тысячелетий в древнеегипетской мифологии. Пантера, один из самых ярких и поучительных образов, проходит через всю историю древнеегипетской цивилизации, как в виде отдельных своих частей (голова, шкура), так и в своем цельном облике, реальном и мистическом. В основе почитания Пантеры, вне сомнения, лежали ее яркая шкура, сила и стремительность в беге. Все это гармонично согласовывалось с благоговейным поклонением египтян перед представителями семейства *feline*. Достаточно вспомнить более 60 древнеегипетских богов-львов, среди которых наиболее известными были богиня-кошка Бастет, богиня-львица Сохмет и мистическая самка пантеры Мафдет.

Многозначность пантеры в древнеегипетских верованиях, связанных с солнечным культом и культом мертвых, а также тот факт, что «Физиолог» был создан в долине Нила — в Александрии, побуждают проследить корни этого образа по памятникам древнего Египта, наиболее ярко передающим образ божественной Пантеры. Именно тогда сложились главные ассоциативные реалии ее воображаемого бытия. Через ассоциации по смежности, уникальность красивого и яркого зверя, были заложены основы переосмысления его образа в аллегориях христианского мира. В «Физиологе» Пантере досталась ключевая роль, и она, благоухающая и невинная, стала символом чистоты и Самого Иисуса Христа³. Обращение к древнеегипетским корням образа Пантеры позволит найти причины ее метаморфоз в «Физиологе» и понять, что даже претерпев необходимые изменения, она сохранила многие черты своей мифологической предшественницы.

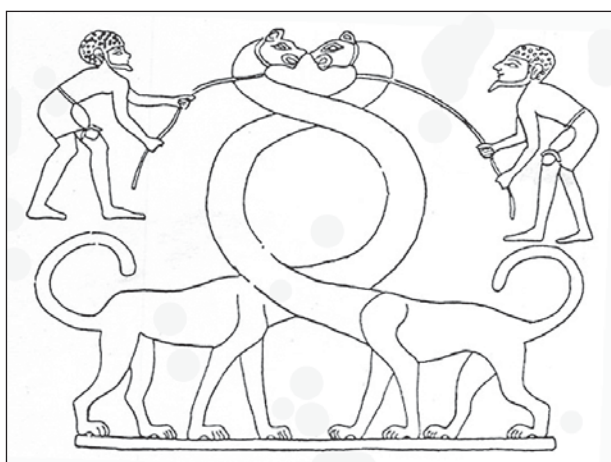
¹ Юрченко А. Г. Александрийский Физиолог. Зоологическая мистерия. СПб., 2001. С. 15–16.

² Там же. С. 17, 29, 30–32, 35.

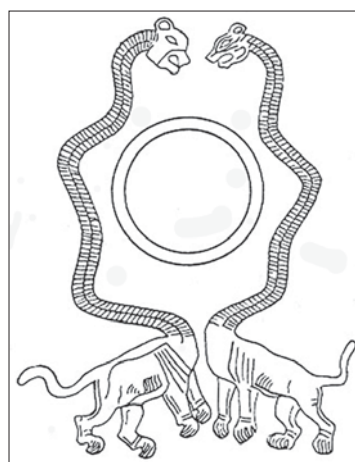
³ Там же. С. 27, 28.

Пантера и змей. Образ пантеры в ранних источниках

Важное место в древнеегипетской мифологии отводилось связи Пантеры и Змея. Это единство можно наблюдать уже в ранних памятниках. Фигуры, сочетающие в себе оба образа, встречаются на палетках раннединастического времени⁴, найденных в Иераконполе (ил. 1, 2). Вытянутая змееподобная шея, которая заканчивается головой не змеи, а пантеры, свидетельствует о единении этих животных и иллюстрирует идею о некогда неразлучной паре. Углубление в виде круга, с одной стороны, имеет практическое назначение (палетка — краски), но с другой — служит символом солнца.



Ил. 1. Фрагмент палетки⁵



Ил. 2. Фрагмент палетки
Нармера⁶

Без сомнения, изображение Пантеры со змеиной шеей воплощает в себе образ небесного божества, находящегося в тесной связи с солнцем. Это единство можно рассматривать как путь с земли на небо и обратно, как дорогу глаза Солнечного божества, спускающегося с неба и возвращающегося туда. Но один из ранних письменных памятников, описывая движение Солнечного бога в потустороннем мире, закрепляет за Змеем роль врага, который препятствует восходу светила на рассвете, а роль защитницы за богиней Мафдет, в более поздних источниках изображенной как самка Пантеры. Пантера-кошка, выступающая на стороне Солнечного бога и уничтожающая его врага-змéя, заняла прочное место в египетской мифологии.

Такое распределение функций, зафиксированное в историческое время — III тыс. до н. э., V династия, в Текстах пирамид и сохраняющееся на протяжении всего существования древнеегипетской цивилизации, могло послужить основой

⁴ Ciałowicz K. M. Les palettes égyptiennes aux motifs zoomorphes et sans décoration: Études de l'art prédynastique. Kraków, 1991. P. 44.

⁵ Quibell J. E., Green F. W. Hierakonpolis. L., 1902. Pt. 2. Pl. XXVIII.

⁶ Quibell J. E. Hierakonpolis. L., 1900. Pt. 1. Pl. XXIX.

для возникновения соответствующей мифологемы «Физиолога». Можно предположить, что эпизод о скрывающемся в пещере при приближении пантеры Змее связан с рассказом о том, как богиня Мафдет отрезала голову Змея. Это событие впоследствии было изображено на одной из виньеток в Книге Мертвых. По предположению Юрченко, факт, что змей в «Физиологе» при появлении пантеры удаляется в пещеру, свидетельствует о том, что некогда они были неразлучной парой⁷, являя собой два полюса единого мира и символизируя соответственно расцвет и распад в природе. В сакральной зоологии союз или вечная война этих фигур воплощают тайну жизни, обратной стороной которой служит смерть. Соответственно, Мафдет является символом добра, а Змей — персонификацией зла.

Многозначность космических символов «Пантеры» и «Змея» предполагает и другие смыслы, проясняющие онтологические процессы на примере взаимоотношений этой пары. Речь идет о божественном браке и о двух взаимоисключающих стратегиях — мужской и женской, причем победа всегда остается за Пантерой, воплощающей женское начало⁸.

Кроме того, интересно вспомнить, что другая богиня в образе дикой кошки или львицы — Хатхор-Тэфнут — пожирала людей в Нубии. Примечательно, что в «Физиологе» Пантера, утратив черты хищника и превратившись в образ, благоухающий ароматом и дружелюбностью, сохраняет постоянство только в своей враждебности к Змее, а он, соответственно, к ней: Пантера «друг всем животным, но недруг змею»⁹.

Царский и солярный аспекты пантеры

Древнеегипетское слово кошка-пантера, Мафдет, в древнеегипетском языке служило собирательным обозначением богинь, почитаемых в образе представителей из семейства кошачьих¹⁰, к которому по зоологической классификации относятся гепарды, пантеры и дикие кошки. Однако мифологический образ этих животных никогда не совпадал, да и не мог, с соответствующим естественным видом, но нес на себе черты обобщения, подчеркнутые особенностями иконографии, в которой зоологические черты часто оказываются завуалированы с целью придания особой таинственности образу.

Закрепленные за Мафдет функции, которые позволили авторам «Физиолога» связать Пантеру с образом Спасителя, сложились уже в раннее время. Обозначение пантеры nTr.t — яркое свидетельство того, что ей приписывали божественную сущность. Мифологический образ Мафдет соотносился с несколькими видами из семейства кошачьих, что нашло отражение в рисунках, которые сохранились в «Комнате мира» солнечного храма Ниусерре в Абусире (V династия — 2480 гг. до н. э.). Соответствующие надписи называют одно изображение

⁷ Юрченко А. Г. Указ. соч. С. 56.

⁸ Там же. С. 53, 54.

⁹ Там же. С. 56, 135–136.

¹⁰ Westendorf W. Panther // Lexikon der Ägyptologie. Lieferung 5. Wiesbaden, 1982. Bd. 4. S. 664. О проблеме этимологии и происхождения имени см.: Kammerzell F. Panther, Löwe und Sprachentwicklung im Neolithikum. Göttingen, 1994.

самкой пантеры (𐩔 b3(BA)), а другое гепардом (𐩔 ntr)¹¹. В надписях могут различаться верхнеегипетская и нижнеегипетская b3(BA)-пантеры¹²: леопард считался верхнеегипетской пантерой, а гепард — нижнеегипетской.

Тремя главными основаниями для почитания пантеры, под которой подразумевался собирательный образ леопарда и гепарда, служила ее связь с царством, солнцем и плодородием. Мафдет была защитной силой царя и упоминается как владычица Дома жизни в целом ряде текстов¹³.

В качестве защитницы Солнечного божества пантера Мафдет известна в историческое время. В Текстах Пирамид говорится: «Появится Солнце с его действующим уреем на вершине, против этого змея, который приходит из земли. Ты под пальцами Униса, он отрежет тебе голову этим ножом, который есть рука той, что с лицом Мафдет»¹⁴.

Отождествление умершего фараона с Мафдет отражено во многих речениях Текстов Пирамид: «Пальцы Тети — это пальцы Мафдет, пребывающей в Доме жизни»¹⁵. «Эта нога Тети [которую он накладывает на тебя] — это нога Мафдет; эта рука Тети, которую он возлагает на тебя, — есть рука Мафдет находящаяся во главе Дома Жизни»¹⁶. Приведенные цитаты свидетельствуют о том, что царственные особы (Унис, Тети, Пепи I, Нейт) после своей смерти выступают в лице Мафдет против врага Солнечного бога.

Царственная сущность египетской богини подчеркнута в образе пантеры с головой грифона¹⁷. Эта хищная птица обозначала победителя и соотносилась с образом царя, начиная со времени Древнего царства, выступала символом силы и власти, была наделена апотропеической силой и считалась символом Солнца. Присутствие грифона в повествовании о ежедневном переходе через Дуат перед новым рождением¹⁸ и в Мифе о солнечном глазе¹⁹ подчеркивают его особую роль и значимость. Эти черты были присущи пантере (составной части грифона) на протяжении тысячелетий, и вероятно, тоже могли послужить основой для ее отождествления со Спасителем в «Физиологе».

¹¹ К этому следует добавить обозначение самки пантеры: 𐩔. Edel E. Zu den Inschriften auf den Jahreszeitenreliefs der "Weltkammer" aus dem Sonnenheiligtum des Niuserre // Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-Historische Klasse. 1961. № 8. S. 244. Abb. 12.

¹² Jéquier G. La Panthère dans l'ancienne Égypte // Revue d'ethnographie et de sociologie. P., 1913. Vol. 4. P. 355.

¹³ См.: Westendorf W. Beiträge aus und zu den medizinischen Texten // Zeitschrift für ägyptische Sprache. 1966. Bd. 92. S. 129–132.

¹⁴ Allen J. The Ancient Egyptian Pyramid Texts. Atlanta, 2015. W 203. P. 54, повторено в текстах пирамиды Нейт № 257. P. 330. О Мафдет см. также: Ibid. W 201, W 202b. P. 54.

¹⁵ Ibid. T 260. P. 90, повторено в текстах пирамиды Нейт № 256, 257. Мафдет как владычица Дома жизни упоминается в целом ряде текстов (см.: Westendorf W. Beiträge aus und zu den medizinischen Texten).

¹⁶ Allen J. Op. cit. T 265. P. 90.

¹⁷ См.: Leibovitch J. Le griffon (Trois communications faites à l'institut d'Égypte). Le Caire, 1946. P. 29. Fig. 29.

¹⁸ Kamrin J. The Cosmos of Khnumhotep II at Beni Hasan. L.; N. Y., 1999. P. 87, 89.

¹⁹ Hsu Shih-Wei. The "Griffin" as a Visual and Written Image for the King // Göttinger Miszellen. 2011. Bd. 231. S. 45–56.

Одежда в виде шкуры пантеры

Шкура пантеры — частый элемент дани из Нубии и Пунта²⁰. Шкура пантеры упоминается в надписи Херхуфа (Древнее царство), где ее наименование отличается от слова пантера только детерминативом шкуры²¹. Со времен культуры Нагады (IV тыс. до н.э.) до нас дошли портреты жрецов, одетых в шкуру пантеры, что продолжалось на протяжении всей египетской истории. В гробнице Сети I видна выделанная шкура пантеры, которая наброшена на юбку и торс жреца²². Начиная с III династии (2700 г. до н. э.) в гробницах появляются изображения, на которых ее владелец, сидящий перед жертвенным столом с предназначенными для него подношениями, может быть одет в шкуру пантеры, на которой видна ее голова и лапы с когтями.

В данном изображении скрыт особый смысл: жертвоприношения в честь умершего воспринимаются как искупительная жертва Солнечному богу, которая достигает его благодаря символу, отраженному в голове и шкуре пантеры. Также и сам умерший, будучи облачен в одеяние пантеры, выступает гарантом поступления предназначенной ему жертвы к Солнечному божеству. В ритуальном действе обязательно мистическое присутствие Мафдет как владычицы Дома жизни.

Шкура пантеры в качестве одежды царских сыновей, жрецов и других умерших, сидящих перед жертвенным столом, стала семантически значимой частью в росписях гробницы²³. Именно она обеспечивала контакт с внешним миром через жрецов и была гарантом, что умерший будет снабжен всем необходимым и сможет существовать в потустороннем мире. Следовательно, Пантера становится необходимым гарантом жизни.

Интересно отметить, что шкуру Пантеры носили не только жрецы и владельцы гробниц, но и боги, в частности, богиня Сешат, Сефхет-Абуи и бог Бес. В данном случае можно предположить символическое значение шкуры Пантеры как жизненной силы, придаваемой ее владельцу, а также близость или причастность ее обладателя Солнечному богу.

Особое место было отведено голове Пантеры, которая на памятниках до конца Древнего царства изображалась на нижней части юбки жреца или умершего. Голова пантеры видна и на одеждах в виде полной шкуры, где четко выделялись голова и лапы с когтями, голова пантеры также изображалась на концах магических жезлов. Причина такого отношения к голове пантеры, возможно, заключалась в мифологической связи ее головы с символикой священного глаза *уджат*. Связь глаза — одной из главных мифологем египетской культуры — с гепардом была установлена через важнейший компонент глаза — извивающуюся

²⁰ Например, в гробнице Рехмира изображены в виде дани и живые пантеры, и шкуры пантеры (см.: Virey Ph. Le tombeau de Rekhmara, préfet de Thèbes sous la XVIII Dynstie. P., 1889. Pl. IV, VI; Davies N. de G. Paintings from the Tomb of Rekh-Mi-Re at Thebes. N. Y., 1935. Pl. VI, XIV).

²¹ Sethe K. Urkunden des Alten Reichs. Leipzig, 1932. Bd. 1. 125, 1.

²² Цветное изображение см.: Mauric-Barberio F. Unzählige neue Wand- Pfeiler- und Deckenfragmente aus dem Grab Sethos' I // Scanning Sethos. Die Wiedergeburt eines Pharaonengrabes. Basel, 2018. P. 124. Fig. 7.

²³ См.: Petrie W. M. F. Medum. L., 1892. Pl. XIII.

линию под углом глаза, которая в природе наблюдается только у гепардов. Это, в частности, четко прослеживается в образах из Бени Хасана.

Органическая связь элементов солнечного глаза с глазом гепарда дает объяснение голове гепарда как составной части одежды жреца, ибо через священный глаз голова, а с ней и сама шкура пантеры как одежда, становятся символом единения ее носителя с Солнечным богом.

Многоцветие Исиды — многоцветие Пантеры

Как считает Юрченко, для того, чтобы стать нравоучительной фигурой, жаждущей любви в «Физиологе», Пантере пришлось многое утратить и в первую очередь пол. Зверь был превращен в бестелесный знак, стерильная пантера существует только в христианской традиции, последняя связана исключительно с «Физиологом». Переход пантеры из пространства античных мифов в пространство христианской культуры ознаменовался метаморфозой — хищник стал кротким созданием, а многоцветность пантеры была соотнесена с бесконечной чередой зачатий²⁴.

У пантер на цветных изображениях обязательно передается ярко-пятнистая шкура²⁵. Повышенное внимание к природной яркости шкуры и ее сакральное толкование имеют древнеегипетские корни и находят продолжение в «Физиологе»: пантера «...многоцветна, как хитон Иосифа, и прекрасна, молчалива и кротка весьма... От голоса же ее исходит всяческое благоухание ароматов»²⁶. Символика естественной окраски основывается на солярном аспекте мифологической пантеры и ассоциируется с моделью мира. Шкура Пантеры становится в ряде памятников обозначением космоса, а пятна на ней сопоставляются со звездами. Об этом свидетельствует, например, изображение заупокойного жреца в гробнице Аменему, а также жреца Сема в гробнице Сети I²⁷. Фрагменты шкуры пантеры с аппликациями в виде головы пантеры одежды жреца были найдены в гробнице Тутанхамона²⁸.

В поздних версиях описания Исиды особая символика придается не только пестроте одежд богини, но и аромату, исходящему от ее волос. Например, Плутарх видит в ней такой смысл: «ее энергия становится всем и все в себе заключает: свет и тьму, день и ночь, огонь и воду, жизнь и смерть, начало и конец»²⁹.

Аромат, исходящий от волос Исиды, коррелирует с эпизодом древнеегипетской «Сказки о двух братьях» (папирус д'Орбини, Новое царство), где упомянута прядь волос жены Баты, излучавших неповторимый аромат, который пленил фараона. Аромат же Пантеры, согласно «Физиологу», исходит от ее голоса. В данном случае принципиальное значение получает само наличие аромата, которое служит еще одним свидетельством божественной сущности, и не так важен его источник, будь то волосы или голос.

²⁴ Юрченко А. Г. Указ. соч. С. 55–56.

²⁵ Petrie W. M. F. Meidum. Pl. XVII, XVIII.

²⁶ Юрченко А. Г. Указ. соч. С. 56, 135–136.

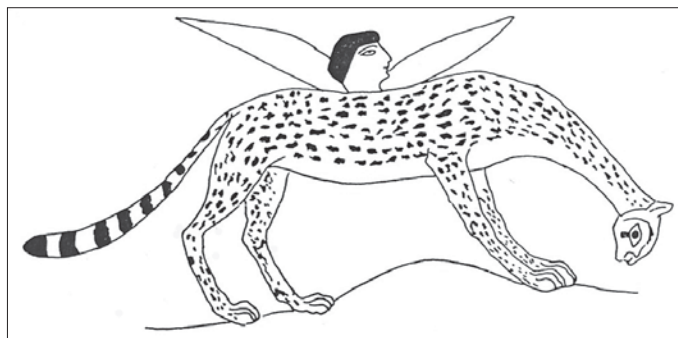
²⁷ См.: Jéquier G. Op. cit. P. 373.

²⁸ Hawass Z. Le Trésor de Toutankhamon. P., 2008. P. 26.

²⁹ Плутарх. Исида и Осирис. 77.

Мистические образы пантеры

Особый интерес представляют комбинированные фигуры с телом пантеры и головой сокола (см. ил. 4), которые чаще всего встречаются на магических ножах. Изображения представляют пятнистую пантеру, которая несет на своей спине человеческую голову, помещенную между двумя крыльями. Такое изображение имеется в гробнице Хнумхотепа II из Бени Хасана (ил. 3), на котором представлено животное с опущенной головой. Тело с пятнистой шерстью и полосатым хвостом напоминает тело гепарда, на его спине пара крыльев, между которыми расположена человеческая голова, а его собственная голова похожа на голову птицы. Фигуры с телом пантеры, крыльями на спине и головой птицы в профиль, на котором явно виден священный глаз *уджат*, сопровождаются термином *sfr* или летящая пантера³⁰. В гробнице Хнумхотепа II такая мистическая воображаемая фигура появляется в сцене охоты в пустыне, хотя совершенно очевиден ее символический смысл³¹. Встречаются изображения, сопровождающиеся надписью — *sd3* и представляющие существо с телом пантеры и головой змеи³², например, в гробнице Бакет III (N 15). Похожее животное с крыльями и головой, которая клювом напоминает птичью, названо *sfr*³³.



Ил. 3. Бени Хасан, Гробница Хнумхотепа II³⁴

Стилистически можно выделить различия отдельных элементов в данном типе изображений. На крупе гепарда/пантеры между крыльями может быть помещена или голова человека, или его торс, окруженный крыльями с прочерченными перьями. Человеческая голова или торс между крыльями вызывает прямую ассоциацию с душой *ба*, которую мифическая пантера перевозит на своей спине. Есть также еще один тип, относящийся, по-видимому, к тому же семантическому ряду — это шагающая пантера с головой змеи, на спине которой изображена голова человека между крыльями.

³⁰ Согласно Ж. Лейбович, это маленький грифон: Leibovitch J. Op. cit. P. 17. Fig. 18,19.

³¹ Kamrin J. Op. cit. P. 86, 87

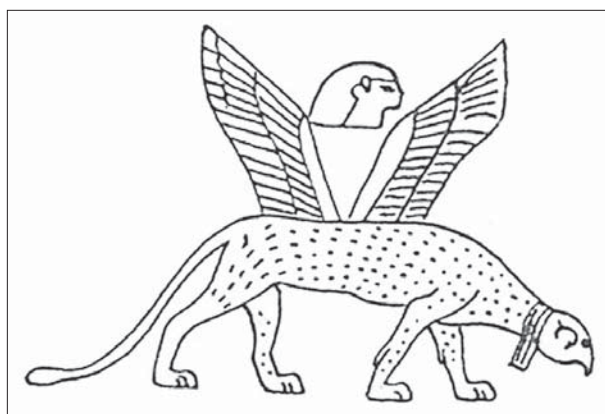
³² Jéquier G. Op. cit. P. 6–7. Fig. 7.

³³ Kanawati N., Evans L. Beni Hassan. 2018. Vol. 4: The Tomb of Baqet III. Pl. XIII. Reg. 1.

³⁴ Новое издание: Kanawati N., Evans L. Beni Hassan. Oxford, 2014. Vol. 1: The Tomb of Khnumhotep II. P. 47. Pl. 36 (c), 37 (a).

Человеческая голова на спине пантеры служит иллюстрацией к изречениям Текстов Пирамид: она существует отдельно от его тела и с помощью богов соединяется с другими частями тела умершего³⁵. Перенос головы человека на спине пантеры стал в определенной мере нарицательным, его символика — защита умершего и его транспортировка в потустороннем мире.

Фигуры пантеры с крыльями также частый персонаж магических жезлов, сделанных, главным образом, из слоновой кости. Это, в частности, жезл из коллекции В. С. Голенищева 2036 (ГМИИ им. Пушкина 6736)³⁶. Подобные изображения имеются на жезлах из Британского музея³⁷, где представлены мифологические фигуры пантеры с головой сокола всех названных выше типов. На жезле из Берлинского музея изображена шагающая пантера, позади нее глаз *уджат* и извивающийся змей, по краям жезла — стилизованные головы пантеры, которые обычно встречаются и на одеждах жрецов³⁸. Все это свидетельствует о том, что мифологическая пантера выступала не только защитником, но и перевозчиком умерших в потустороннем мире, а ее крылатый образ нес символику неба и бога солнца. Типологически эти фигуры принадлежат одному семантическому ряду — трансформации умершего в потустороннем мире на спине Пантеры, символа Солнечного бога.



Ил. 4. Фрагмент изображения на магическом жезле из Британского музея³⁹

³⁵ Подробно исследовано в статье: Кормышева Э. Е. Голова как самостоятельная часть тела в потустороннем мире // Эпиграфика Востока. Вып. 33.

³⁶ Ходжаш С. И. Жезл и туалетный сосуд с изображением сцены магической защиты // Древний Египет: Сб. статей. М., 1960. С. 242–260.

³⁷ Petrie W. M. F. Objects of Daily Use. L., 1927. Pl. XXXVI. BM 9434, BM 38190, BM 24426.

³⁸ Legge F. Op. cit. Pl. 1. BM 24426. Berlin 14284; pl. IV. Shorter A. W. A Magical ivory // Journal of Egyptian Archaeology. 1932. Vol. 18. P. 1–2. Pl. 1; Jéquier G. Op. cit. P. 9. Fig. 14.

³⁹ Legge F. The Magic Ivories of the Middle Empire // Proceedings of the Society of Biblical Archaeology. 1905. T. 27. Pl. III. BM 18175.

Именно в этом ключе следует воспринимать фигуру Тутанхамона с атрибутами правящего царя на шагающей черной пантере, сохранившуюся в его гробнице⁴⁰. Черная пантера с ушами, глазами и мордой, декорированными золотом, воспринималась как перевозчик царя к Солнечному богу, а золото на ее морде служит ей проводником света.

Изображение сокола-пантеры выступает царским образом и символизирует установление порядка и устранение зла. Глаз Хора на морде гепарда указывает на конечную цель — воскрешение к вечной жизни. Так пантера приобретала черты космической богини⁴¹.

* * *

Приведенные примеры позволяют заключить, что образ пантеры «Физиолога» как эзотерического символа имеет глубокие корни в древнеегипетской мифологии, где пантера получила значимый облик божества. Древнеегипетская пантера служит образом ночного небесного свода и светящихся на нем звезд, уничтожает змея, врага Солнечного бога, перевозит в потустороннем мире умерших, выступает посредником между живыми и мертвыми и тесно связана с царем и Солнечным богом — центром мироздания.

Пантера в «Физиологе» теряет естественные инстинкты хищника и выступает образом Христа. Она служит символом красоты, неизменно присущей Спасителю, и полностью соответствующий ее природе благодаря многоцветию шкуры, которая воспринимается как божественный атрибут. Ассоциация пятнистости шкуры со звездным небом позволила Пантере встать в центре мироздания и быть наделенной безграничной силой. В череде этих ассоциаций пантера логически приобретала власть над звездным небом и всей вселенной, что и позволило ей в зоологической мистории стать символом Спасителя.

Список литературы

- Кормышева Э. Е. Голова как самостоятельная часть тела в потустороннем мире // Эпиграфика Востока. Вып. 33 (в печати).
- Ходжаш С. И. Жезл и туалетный сосуд с изображением сцены магической защиты // Древний Египет. Сборник статей. М., 1960. С. 242–260.
- Юрченко А. Г. Александрийский Физиолог. Зоологическая мистория. СПб., 2001.
- Allen J. The Ancient Egyptian Pyramid Texts. Atlanta, 2015.
- Ciałowicz K. M. Les palettes égyptiennes aux motifs zoomorphes et sans décoration: Etudes de l'art prédynastique. Kraków, 1991.
- Davies N. de G. Paintings from the Tomb of Rekh-Mi-Re at Thebes. N. Y., 1935.
- Edel E. Zu den Inschriften auf den Jahreszeitenreliefs der "Weltkammer" aus dem Sonnenheiligtum des Niuserre // Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-Historische Klasse. 1961. Bd. 8. S. 209–255.
- Hawass Z. Le Trésor de Toutankhamon. P., 2008.

⁴⁰ Hawwas Z. Op. cit. P. 211, 213.

⁴¹ Westendorf W. Panther.

- Hsu Shih-Wei. The “Griffin” as a Visual and Written Image for the King // *Göttinger Miszellen*. 2011. Bd. 231. S. 45–56.
- Jéquier G. La Panthère dans l’ancienne Égypte // *Revue d’éthnographie et de sociologie*. P., 1913. Vol. 4. P. 535–373.
- Kammerzell F. Panther, Löwe und Sprachentwicklung im Neolithikum. Göttingen, 1994.
- Kamrin J. The Cosmos of Khnumhotep II at Beni Hasan. L.; N. Y., 1999.
- Kanawati N., Evans L. Beni Hassan. Oxford, 2014. Vol. 1: The Tomb of Khnumhotep II; 2018. Vol. 4: The Tomb of Baqet III.
- Leibovitch J. Le griffon (Trois communications faites à l’institut d’Égypte). Le Caire, 1946.
- Legge F. The Magic Ivories of the Middle Empire // *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*. 1905. T. 27. P. 130–152, 297–303.
- Mauric-Barberio F. Unzählige neue Wand- Pfeiler- und Deckenfragmente aus dem Grab Sethos’ I // *Scanning Sethos. Die Wiedergeburt eines Pharaonengrabes*. Basel, 2018. S. 118–129.
- Petrie W. M. F. Medum. L., 1892.
- Petrie W. M. F. Objects of Daily Use. L., 1927.
- Sethe K. Urkunden des Alten Reichs. Leipzig, 1932. Bd. 1.
- Shorter A. W. A Magical Ivory // *Journal of Egyptian Archaeology*. 1932. Vol. 18. P. 1–2.
- Quibell J. E. Hierakonpolis. L., 1900. Pt. 1.
- Quibell J. E., Green F. W. Hierakonpolis. Pt. II. L., 1902.
- Virey Ph. Le tombeau de Rekhmara, préfet de Thèbes sous la XVIII Dynastie. P., 1889.
- Westendorf W. Beiträge aus und zu den medizinischen Texten // *Zeitschrift für ägyptische Sprache*. 1966. Bd. 92. S. 129–132.
- Westendorf W. Panther // *Lexikon der Ägyptologie*. Lieferung 5. Wiesbaden, 1982. Bd. 4. S. 664–665.

Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo
gumanitarnogo universiteta.
Seria III: Filologiya.
2019. Vol. 61. P. 67–79
DOI:

Eleonora Kormysheva,
Doctor of Sciences in History,
Institute of Oriental Studies
of Russian Academy of Sciences,
12 Rozhdestvenka, Moscow
107031, Russian Federation
elena3430@mail.ru
ORCID:

THE ANCIENT EGYPTIAN ROOTS OF THE IMAGE OF THE PANTHER IN THE ALEXANDRIAN *PHYSIOLOGUS*

E. KORMYSHEVA

Abstract: The purpose of this study is to trace the Old Egyptian roots of the Panther’s figure, symbolising the Saviour in the zoological mystery play *Physiologus* created in Egyptian Alexandria. Taking into account the opinion expressed in the literature about the loss of the predator’s features in the Panther and its transformation in the *Physiologus* into a sexless image, this article draws on textual and visual material and

traces those characteristic features of the Panther in ancient Egyptian mythology which remained inherent in its image in the *Physiologus*. In order to accomplish this task, the article demonstrates the following features of its image which, as the author argues, go back to the Old Egyptian tradition. This is the initial unity of the Panther and the Serpent, which is seen in early monuments of the Old Egyptian culture, i.e. the palettes of the Early Dynastic period from Hierakonpolis, where one can observe a combined image depicting the unity of both animals. According to the surviving sources, their rupture and hostility, as well as the transformation of the Panther into a defender of the Sun God, are reflected in the Pyramid Texts of the Old Kingdom (III millennium B.C.), where the female Panther, Mafdet, acts. She kills the Serpent, who is an enemy of the Sun God. The article also studies the Egyptian roots of the ideas about the Panther's multicolouredness, reflected in the *Physiologus*. The article cites data related to the attitude of the Egyptians to the skin of the Panther as a personalised model of cosmos. An example is the apparel of the priests and of the deceased in front of the sacrificial table, as well as the head of the Panther on various objects, e.g. attire items, magic wands. Besides, the formation of the image of the Panther as a zoological personification of the Saviour was arguably influenced by her role as a carrier of souls of the dead in the other world. To support this view, the magic wands of the Middle Kingdom are studied, on which are depicted the mythical images of a winged Panther with the head of a falcon, the carrier of the head of the deceased, as well as the figures of Tutankhamun riding on a black Panther, which were found in his sepulchre. Arguably, the Panther's features as the protector of the Sun God and the transformer of the souls of the other world had led to its personification in the image of Christ.

Keywords: Ancient Egypt, Panther, Tutankhamun, Serpent, Mafdet, Sun God, *Physiologus*, Pyramid Texts, Beni Hasan, Horus, Isis.

References

- Allen J. (2015) *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*. Atlanta.
- Ciałowicz K. (1991) *Les palettes égyptiennes aux motifs zoomorphes et sans decoration. Études de l'art prédynastique*. Kraków.
- Davies N. de Garis (2002) *Paintings from the Tomb of Rekh-Mi-Re at Thebes*. New York.
- Davis T. (2002) *The Tomb of Thoutmôsis IV*. Duckworth.
- Edel E. (1961) "Zu den Inschriften auf den Jahreszeitenreliefs der "Weltkammer" aus dem Sonnenheiligtum des Niuserre". *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. I. Philologisch-Historische Klasse*, vol. 8.
- Hodzhash S. (1960) Zhezl i tualetni sosud s izobrazheniem stseni magicheskoi zashchity, in: *Drevnii Egypt. Sbornik statei* [Ancient Egypt, A collection of Articles]. Moskva (in Russian).
- Hawass Z. (2008) *Le Trésor de Toutankhamon*. Paris
- Hsu Shih-Wei (2011) "The "Griffin" as a Visual and Written Image for the King". *Göttinger Miszellen*, 231.
- Iurchenko A. (2001) *Aleksandriiskii Fiziolog. Zoologicheskaya misteriya* [Alexandrian Physiologus. Zoological Mystery Play]. St Petersburg.
- Kammerzell F. (1994) *Panther, Löwe und Sprachenwicklung im Neolithikum*. Göttingen.
- Kamrin J. (1999) *The Cosmos of Khnumhotep II at Beni Hasan*. London; New York.
- Kanawati N., Evans L. (2014) *Beni Hassan. Vol. 1. The Tomb of Khnumhotep II*. Oxford.
- Kanawati N., Evans L. (2018) *Beni Hassan. Vol. IV. The Tomb of Baqet III*. Oxford.
- Leibovitch J. (1946) *Le griffon (Trois communications faites à l'institute d'Égypte)*. Le Caire.

- Mauric-Barberio F. (2018) “Unzählige neue Wand-Pfeiler- und Deckenfragmente aus dem Grab Sethos I”, in *Scanning Sethos. Die Wiedergeburt eines Pharaonengrabes*. Basel.
- Sethe K. (1932) *Urkunden des Alten Reichs, I*. Leipzig.
- Shorter A. (1932) A Magical Ivory. *Journal of Egyptian Archaeology*, XVIII.
- Westendorf W. (1966) “Beiträge aus und zu den medizinischen Texten”. *Zeitschrift für ägyptische Sprache*, 92.
- Westendorf W. (1982) “Panther”, in *Lexikon der Ägyptologie, IV/5*. Wiesbaden.

ХРИСТИАНСКАЯ РАЗВЕДКА В МАМЛЮКСКОМ ГОСУДАРСТВЕ XIV в.: НЕОЖИДАННЫЕ РАКУРСЫ

К. А. ПАНЧЕНКО

Аннотация: В статье анализируется загадочная приписка в рукописи арабского Служебника, ныне хранящегося в собрании Синайского монастыря (Sin. ar. 241). Этот текст напрямую связан с подготовкой Александрийского крестового похода, предпринятого в октябре 1365 г. кипрским королем Пьером Лузиньяном против мамлюкского султаната. Как явствует из приписки, группа православных арабов, один из которых был владельцем Служебника, выехав, предположительно, с территории Кипрского королевства, в феврале–июне 1365 г. совершила поездку по главным церковно-политическим центрам сиропалестинского региона, после чего вернулась на Кипр и далее проследовала на Родос, место сбора сил крестоносцев. Данная поездка, предположительно, имела целью сбор информации и установление неких контактов, скорее всего, с местными церковными иерархами. После нападения крестоносцев на Александрию мамлюкские власти начали террор против своих христианских подданных, подозревая их в нелояльности и связях с внешними врагами. Практически во всех городах, которые посетили владельцы Sin. ar. 241, христианское духовенство подверглось жестоким преследованиям. Под давлением властей происходит сворачивание связей ближневосточных православных Церквей с Византией, что усугубило кризис Христианского Востока, наступивший в позднее Средневековье.

Ключевые слова: Христианский Восток, Мамлюкский султанат, Кипрское королевство, христианско-мусульманские отношения, православные арабы, синайские рукописи.

I. Мамлюкское общество: внешние и внутренние враги

Крестовый поход кипрского короля Пьера Лузиньяна, увенчавшийся кратковременным захватом Александрии в октябре 1365 г., стал эпохальным событием в глазах современников на Западе и Востоке. Крупнейший успех католической Европы в противостоянии с мамлюками обернулся гонением древнеримского масштаба на все исповедания ближневосточных христиан и постепенным сворачиванием связей Православного Востока с внешним миром. Церковно-политические катаклизмы, порожденные «годом Александрии», как назвали его

люди того поколения, оказались надолго забыты исторической наукой. Ученые сосредоточились на военных и дипломатических аспектах противоборства мамлюков и кипрских Лузиньянов. Однако периодически обнаруживаются всё новые источники, позволяющие видеть вовлеченность во все эти события третьей стороны — ближневосточных христиан.

Обоснованием масштабных гонений мамлюкских властей на своих христианских подданных стали подозрения в их сочувствии западным крестоносцам, и, более того, сотрудничестве с ними. Речь шла, вероятно, не только о христианах Александрии, приветствовавших крестоносное войско, но и о тайных политических контактах с Кипром иерархов Христианского Востока.

Вообще, для ближневосточного мусульманского общества позднего Средневековья были характерны навязчивые опасения нового нашествия крестоносцев, состояние перманентной военной истерии и шпиономании. Иноземные купцы и паломники воспринимались как потенциальные соглядатаи. Многие из авторов паломнической литературы рассказывали, как подозрительность мусульман стала источником серьезных проблем для путешественников. Мамлюкские хроники полны сюжетов о происках вражеских шпионов и казнях разоблаченных двурушников¹.

Надо сказать, что эти настроения были отнюдь не беспочвенными. Проекты отвоевания Св. земли непрерывно обсуждались в Европе вплоть до 30-х гг. XIV в., а потом всплывали снова и снова². Известный флорентийский паломник 1384 г. Лионардо Фрескобальди упоминал, как в связи с планами крестового похода неаполитанского короля Карла, его, Фрескобальди, просили в ходе путешествия «наблюдать тамошние пристани и города, чтобы рассказал я по возвращении, где можно было бы с удобством пристать войску, наблюдать и реки, и места и поля, где раскинуть стан, и какие города можно бы взять боем, потому что я в этом малость искушен, потому как по грехам моим участвовал в семи сражениях»³.

Куда большую ценность, чем данные иноземных наблюдателей, не знавших языка и реалий Ближнего Востока, могли представлять сведения агентов из числа местных христиан, особенно церковных иерархов, обладавших широкими возможностями по сбору военно-политической информации. Наиболее известна в этой связи переписка православного александрийского патриарха Николая I с римскими папами до и во время V Крестового похода (1217–1221). Патриарх не только жаловался на угнетение своей паствы и просил об освобождении от ига неверных, но и давал вполне конкретные оперативно-тактические советы по завоеванию Египта⁴. Примечательно, что живший в то время Иерусалимский

¹ См. подборку соответствующих примеров: Панченко К. А. Поджог Каира 1321 г. и проблема христианского терроризма в Мамлюкском государстве // Вестник ПСТГУ. Сер. III: Филология. 2011. № 4 (26). С. 118, 120.

² Edbury P. W. *The Kingdom of Cyprus and the Crusades. 1191–1374*. Cambridge, 1991. P. 156–157; Близнюк С. В. Крестоносцы позднего Средневековья: король Кипра Пьер I Лузиньян. М., 1999. С. 17–24.

³ Фрескобальди Л. Путешествие во Святую землю // Записки итальянских путешественников XIV в. М., 1982. С. 18.

⁴ Панченко К. А. Николай I, патриарх Александрийский // Православная энциклопедия. М., 2018. Т. 50. С. 380–381.

патриарх Евфимий (1204?–1223) с началом военных действий бежал из Св. града и укрылся в Синайском монастыре, как считается, из опасения, что вскрыются его связи с крестоносцами⁵.

II. Кипрское королевство и Ближний Восток

Удобными посредниками в контактах между организаторами крестоносных экспедиций и сочувствовавшими им ближневосточными единоверцами могли выступать арабо-христианские торговцы и клирики, обосновавшиеся на Кипре. Этот остров, которым правили иерусалимские короли крестоносцев, вытесненные со Св. земли, имел значительную долю арабского населения — беженцев и переселенцев маронитского и православного (мелькитского) происхождения⁶. В годы, когда Пьер Лузиньян замыслил свой Крестовый поход, на Кипре пребывал даже Антиохийский патриарх Игнатий († 1364), изгнанный в 1359 г. со своего престола противостоящей церковно-политической группировкой. Кипрские купцы из восточных христиан, выступавшие компаньонами европейских коммерсантов, были активно вовлечены в торговлю с Египтом «санкционными» товарами, которые папскими указами было запрещено продавать мусульманам, — железо, оружие, древесину, коней. Не будучи католиками, эти торговцы не попадали под папскую юрисдикцию, а прибыль от таких операций делили с компаньонами-латинянами.

Кипрский король Пьер Лузиньян (1359–1369) с первых лет своего правления стремился к доминированию в водах восточного Средиземноморья. В 1362–1365 гг. он предпринял путешествие по Европе в поисках союзников для нового Крестового похода. Эта инициатива была поддержана папой Урбаном V и французским королем Жаном II (1350–1364). Изначально именно король Франции рассматривался как предводитель похода по освобождению Гроба Господня, провозглашенного папой в Авиньоне в марте 1363 г. Смерть французского монарха годом позже вынудила скорректировать планы. Руководство крестоносной экспедицией было передано Пьеру Лузиньяну. Но ему удалось набрать в Европе лишь очень скудные силы, что делало проект отвоевания Палестины абсолютно нереальным. Хотя на официальном уровне крестоносная пропаганда продолжала говорить о Св. Гробе, Пьер избрал целью своего удара Александрию, главного торгового конкурента кипрской Фамагусты. Впрочем, эти планы до последнего момента держались в секрете из опасений, что венецианские союзники короля, богатевшие на левантской торговле, выдадут эту информацию мамлюкам. Точкой сбора сил крестоносцев был назначен Родос, куда в конце лета 1365 г. подтянулись корабли европейских рыцарей во главе с Пьером и кипрская эскадра, сформированная его братом Жаном, носившим титул князя Антиохийского — он был оставлен управлять островом на время отсутствия ко-

⁵ Панченко К. А. Евфимий, патриарх Иерусалимский // Православная энциклопедия. 2008. Т. 17. С. 428.

⁶ Pahlitzsch J. Mediators between East and West: Christians under Mamluk Rule // Mamluk Studies Review. 2005. Vol. 9. № 2. P. 41.

роля⁷. Выступив с Родоса 6 октября, флот подошел к Александрии и 10 октября⁸ атаковал город.

III. Рукопись Sin. Ar. 241: таинственная приписка

В феврале 1365 г., когда король Пьер был еще в Венеции, занимаясь организацией крестоносного флота, в Палестине появилась группа православных арабов, прибывших, судя по всему, по морю. Мы знаем об их поездке по записи на последнем листе арабской литургической книги, хранящейся ныне в Синайском монастыре св. Екатерины (Sin. Ar. 241)⁹. Сама по себе рукопись не представляет ничего примечательного: сборник богослужебных канонов, небольшого формата (17 × 13 см), в деревянной обложке, 11–12 строк на странице почерком насх, заглавия выделены красными чернилами. Место и время написания книги неизвестны, как и обстоятельства её появления в Синайском монастыре¹⁰. Интерес вызывает только запись на последнем листе. Почерк ее отнюдь не изящный, но достаточно уверенный и легко читаемый, хотя писавший во многих случаях игнорировал точки над зубцами. Приписка предназначалась для личного пользования. Приведем ее целиком.

«Было отправление в страну Господню в четверг 6 шубата (февраля) года 6873 (1365 г. по Р. Х.) от отца нашего Адама, мир ему. А из Газы в среду 26-го. А из Иерусалима в Рамлу в понедельник 10 адара (марта). А из Рамлы в Дамаск в четверг (...). А из Дамаска в Бейрут во вторник 3 хазирана (июня). А оттуда на Кипр в пятницу (...). И прибыли мы во вторник 17-го. И отправились на Родос в понедельник 4 месяца аб (августа). А прежде отправления на Родос преставился священник Михаил на милость Христа, после пребывания их в море 50 дней. А с Родоса отправились священник Сам'ан и Джирасимус и Посланник господина (*rasūl ar-rabb*) 6 тишрина I (октября). И разграбили франки Александрию в пятницу 14-го»¹¹.

А. Атийа в своем каталоге предварил публикацию записи пояснением «Приписка другим почерком о путешествии в Св. землю». Совершенно очевидно, что мы имеем дело не с паломничеством к Св. местам и что поездка авторов записи была прямо связана с Александрийским крестовым походом. Приписка представляет собой отчет о путешествии, предельно краткий, скрывавший любую информацию, кроме маршрута. Дни недели везде указаны правильно — вероят-

⁷ Edbury P. W. Op. cit. P. 162, 164–166.

⁸ О дате захвата Александрии франками см.: Van Steenberghe J. The Alexandrian Crusade (1365) and the Mamluk Sources: Reassessment of the *kitāb al-ilmām* of an-Nuwayrī al-Iskandarānī // East and West in the Crusader States: Context — Contacts — Confrontations. Leuven, 2003. Vol. 3. P. 123–138. (Orientalia Lovaniensia Analecta; 125).

⁹ Фотокопия рукописи доступна на сайте http://web.nli.org.il/sites/NLI/Hebrew/digitalibrary/pages/viewer.aspx?presentorid=MANUSCRIPTS&docid=PNX_MANUSCRIPT_S003674061-7#|FL31230391. Доступ 31.12.2018. Благодарю А. Трейгера за указание на этот источник.

¹⁰ 'Aṭiya, 'Azīz. Al-Fahāris al-taḥlīliyya li-maḥṭūṭāt Ṭūr Sīnā al-'arabiyya. Al-Iskandariyya, 1970. P. 457. В каталоге А. Атийи приводится дата рукописи «ок. 1365 г.», но она, скорее, представляет собой *terminus post quem*.

¹¹ Ibid. P. 457; Sin. Ar. 241. Fol. 136 v.

но, писавший ориентировался на свои дневниковые записи, иначе трудно представить, как он удержал в памяти даты и дни недели множества событий, происходивших в течение года.

Судя по тексту, путешествующих было четверо. Священник Сам'ан (Симеон), некто Джирасимус/Герасим (один из них, видимо, и был автором записи), священник Михаил, умерший на Кипре летом 1365 г., и таинственный персонаж, называемый *rasūl ar-rabb*, «Посланник господина (или государя)». Вариант перевода «посланник Господа» я отбрасываю, потому что речь идет о вполне мирских реалиях. Имя посланника скрыто, видимо, из конспиративных соображений. Участвовал ли он в поездке с самого начала или присоединился к остальным троим уже на маршруте — остается неясным. Равно как и то, чьим гонцом он был. Слово *rabb* («господин») может обозначать и церковного иерарха, и светского властителя, и много кого другого.

Попробуем внимательнее присмотреться к маршруту путешествия и извлечь из этого всю возможную информацию.

IV. Анализ маршрута

Место отправления не раскрывается, что показательно. Исходя из содержания записи, можно предположить, что это был Кипр. В тексте все перемещения путников передаются словами *kāna at-tawaḡḡuh* («направились», в значении «продолжили путь»), и лишь при сообщении о прибытии на Кипр употреблен глагол *waṣala* («прибыли», в смысле «вернулись»). Похоже, автор записи воспринимал Кипр как конечную точку своего маршрута.

Первым пунктом путешествия названа Газа. Через этот город проходил путь и тех, кто направлялся в Палестину с Синая или из Каира, и тех, кто прибывал туда по морю. Хотя главными морскими воротами Св. земли выступала Яффа, но, возможно, владельцам рукописи Sin. Ar. 241 был интересен не этот захолустный порт, а именно Газа, административный центр всей южной Палестины. Дорога из Синайского монастыря или Каира до Газы занимала порядка 8 дней, морским путем с Кипра при благоприятной погоде — и того меньше. Коль скоро путешественники покинули Газу 26 февраля, значит, они оставались в городе не менее десяти дней. Возможно, впрочем, что морское путешествие — наиболее вероятно, повторю, что они прибыли по морю — затянулось из-за плохой погоды. Стоит отметить, что люди, отправлявшиеся в плавание в разгар зимних штормов, должны были быть очень сильно мотивированны.

Путь из Газы в Иерусалим пролегал через Хеврон и Вифлеем и занимал не более четырех дней даже при учете непродолжительных остановок у Св. мест. Таким образом, скорее всего, путники прибыли в Иерусалим 1 марта, накануне воскресенья Торжества Православия. А уже 10 марта, сделав все свои дела, они покидают Св. град. Очевидно, что это не паломники, и прибыли они в город вовсе не для того, чтобы встретить Пасху, которая в тот год приходилась на 13 апреля.

Оставив Иерусалим, странники направляются по стандартному пути прибывавших морем паломников — на запад к Рамле, лежавшей на полпути к по-

бережью. После довольно опасной ночевки в Иудейских горах они должны были достичь Рамлы уже 11 марта, во вторник. Оттуда они выступили в четверг, т. е. 13 марта¹².

Маршрут из Рамлы в Дамаск был достаточно нахоженным: перевалив через прибрежную гряду холмов, путники спускались на поля Галилеи, шли мимо Назарета и горы Фавор к Тивериадскому озеру, далее им надо было переправиться через Иордан в верхнем течении и пересечь степи, лежавшие к югу от дамасского оазиса Гута. Путь этот мог занять около десяти дней или больше, если бы путешественники стали ждать попутный караван. Удивляет другое: зачем идти из Иерусалима в Дамаск через Рамлу? Существовал куда более прямой путь от Св. града на север через Самарию к Тивериаде и Сафеду. Этой дорогой ходили все паломники, возвращавшиеся из Св. земли через Сирию¹³. Зачем путешественники делали крюк в 40 км, чтобы выйти у Тивериадского озера на обычный маршрут? Я вижу только одно объяснение: они путали следы. Они не хотели, чтобы кто-либо знал о дальнейшей цели их пути, и стремились создать впечатление, что собираются покинуть Палестину по морю.

Прибыв в Дамаск, видимо, в конце марта, странники осели в городе больше, чем на два месяца. Можно предположить, что они завязывали какие-то контакты и собирали какую-то информацию. Христианский квартал Дамаска занимал всего около сорока гектаров. Гостям за эти два месяца было бы трудно не пересечься — и не один раз — с проживавшим там Антиохийским патриархом Пахомием. Тем более что простой этикет требовал от иноземных паломников представиться правящему архиерею. Как будет ясно из дальнейшего изложения, Пахомий подвергся преследованиям мамлюкских властей после Александрийского похода.

Сколько времени потребовалось бы путешественникам, чтобы добраться из Дамаска до Бейрута? Этот путь занял у паломника Мартина Баумгартена в январе 1508 г. неделю — но его в горах накрыла метель, и он переждал, пока откроются перевалы, а потом пробивался через снежные заносы. Арнольд фон Харф в мае 1498 г. проделал этот же путь за три дня¹⁴. Наши путники, покинув Дамаск во вторник 3 июня, тоже двигались в летнее время и вполне могли достичь Бейрута к четвергу 5-го. А в пятницу они уже отплыли на Кипр. Редкая удача — сразу

¹² В записи в этом месте стоит непонятное слово, написанное без точек над зубцами, которое можно прочесть как *bi-l-ba'ira*, т. е. «на верблюдах». Однако второй раз оно появляется при сообщении о путешествии из Бейрута на Кипр, т. е. «верблюды» не подходят. Другой вариант прочтения существительного *aṭ-tuḡra* означает «брешь, вход, проход». Однако его смысл в данном контексте не вполне понятен.

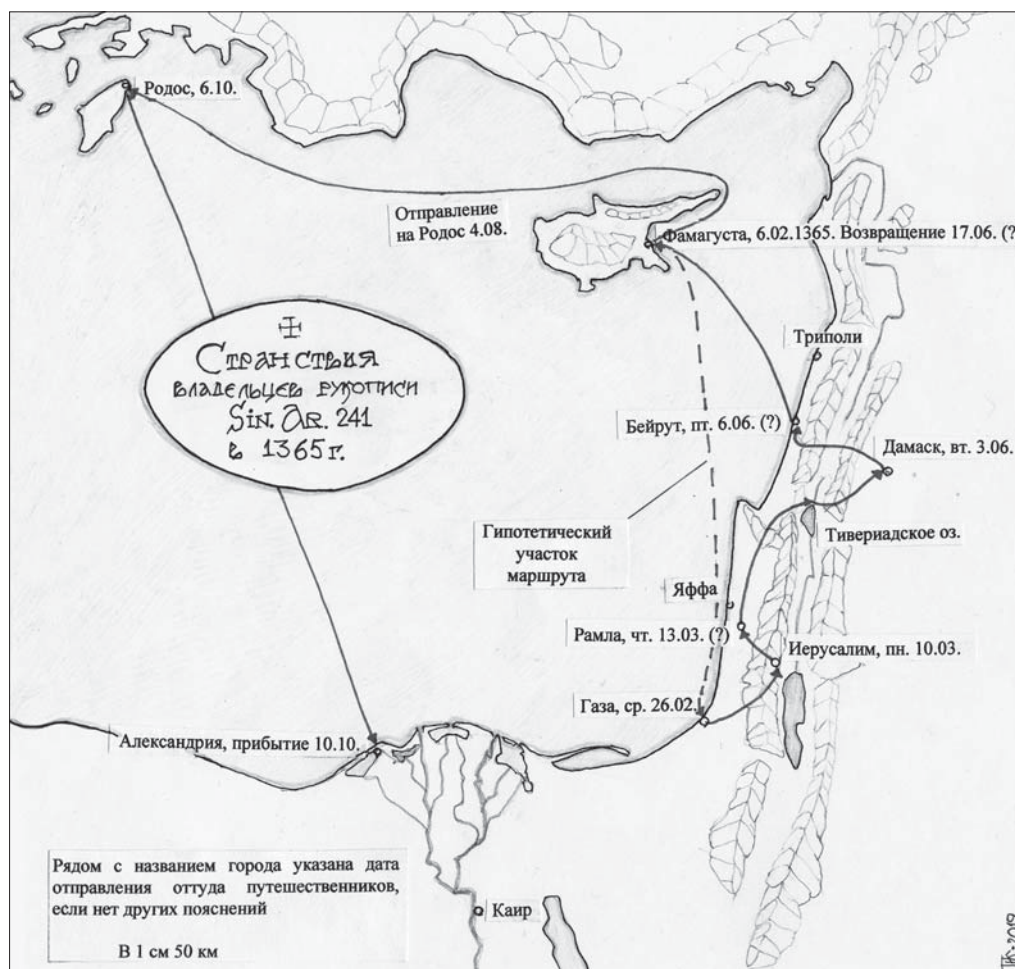
¹³ Так, например, Арсений Суханов в 1651 г. прошел от Иерусалима до Дамаска через Самарию, Дженнин, Капернаум за 11 дней с остановками (Проскинитарий Арсения Суханова. 1649–1653 гг. СПб., 1889. С. 90–93).

¹⁴ Посетитель и описатель святых мест, в трех частях света состоящих, или Путешествие Мартына Баумгартена, Немецкой Империи Дворянина и Кавалера, в Египет, Аравию, Палестину и Сирию... СПб., 1794. С. 183–205; The Pilgrimage of Arnold von Harff, Knight, from Cologne, through Italy, Syria, Egypt, Arabia, Ethiopia, Nubia, Palestine, Turkey, France and Spain, which he accomplished in the years 1496 to 1499. Nendeln, 1967. P. 232.

поймать в порту попутный корабль и отплыть на следующий день. Не исключено, что корабль дожидался только их и тут же поднял якорь.

Но удача на этом закончилась. Вместо того чтобы добраться до Кипра за пару суток — остров виден с Ливанских гор невооруженным глазом — путники провели в море 12 дней, до 17 июня. Явно они попали в шторм и были отброшены от Кипра на сотни километров. Но капитан почему-то не стал пережидать непогоду в бейрутской гавани, а решил выйти в море немедленно.

Далее в записи следует странное сообщение о кончине священника Михаила после 50 дней скитаний по морям. Откуда взялись эти 50 дней? Может быть, корабль вернулся на Кипр не 17 июня, а 17 июля? Правда, и в этом случае получается не 50 дней, а 42. Но автор записи всегда указывал месяц, если новая дата не относилась к предыдущему месяцу. Написав «17-е», он подразумевал «17-е июня». Кроме того, перед датой стоит день недели, «вторник». 17 июня 1365 г., действительно, приходится на вторник, в отличие от 17 июля.



По сообщению хрониста Леонтия Махеры, войско кипрских крестоносцев во главе с Жаном Антиохийским отправилось на Родос 25 июня¹⁵. Правда, флот долго стоял в разных кипрских гаванях, загружал лошадей, принц Жан вообще вернулся в Никосию из-за болезни. Армада достигла Родоса только 25 августа¹⁶. Священник Симеон, Герасим и их третий таинственный спутник, отплывшие с Кипра 4 августа, легко догнали флот короля Пьера. Несомненно, этих троих рассматривали как ценных агентов, знавших ландшафты вражеских территорий, внутреннюю обстановку в султанате мамлюков и, возможно, людей, которые в нужное время могут открыть нужные ворота. 6 октября путешественники-соглядатаи выступили с Родоса вместе с крестоносным флотом и через несколько дней присутствовали при взятии Александрии.

Однако удержать этот город королю Пьеру не удалось из-за нежелания его союзников сражаться с мамлюкским войском, подошедшим из Каира. Разграбив Александрию, крестоносцы ушли на корабли. Гнев мамлюкских властей и мусульманского общества обрушился на сиро-египетских христиан, которые казались «пятой колонной» завоевателей.

V. Искоренение «пятой колонны»

У нас недостаточно данных, чтобы судить, насколько ближневосточные иерархи были вовлечены в контакты с разведчиками, засылаемыми с Кипра, подобными владельцам рукописи Sin. Ar. 241. Однако волна мамлюкских репрессий обрушилась на христианское духовенство во многих городах, где побывали авторы записи¹⁷.

Иерусалимский патриарх Лазарь был брошен в темницу и подвергнут бичеванию, ему грозила смерть¹⁸. Православные священники, находившиеся в Иерусалиме, оказались в заточении в городской цитадели. Мы знаем об этом из приписки к рукописи одного из этих сидельцев, хури Ризкаллаха из Сирии, брата будущего Антиохийского патриарха Михаила I¹⁹. Не имея возможности предполагать, что делал в Иерусалиме осенью 1365 г. этот явно не рядовой священник Антиохийской Церкви, отметим лишь, что целью его пребывания вряд ли было паломничество.

¹⁵ Леонтий Махера. Повесть о сладкой земле Кипр / пер. С. В. Близнюк // Крестоносцы позднего средневековья. М., 1999. С. 86–87. В тексте хроники 25 июня 1365 г. названо четвергом, но это, похоже, ошибка.

¹⁶ Там же. С. 87.

¹⁷ Мы оставляем за скобками вполне ожидаемые репрессии против католических монахов-францисканцев, живших на Ближнем Востоке, но рассматриваем гонения только на восточных христиан.

¹⁸ См. подробности гонений на православных в мамлюкском государстве: Панченко К. А. Забытая катастрофа. К реконструкции последствий Александрийского крестового похода 1365 г. на Христианском Востоке // Арабы-христиане в истории и литературе Ближнего Востока. М., 2013. С. 202–219.

¹⁹ Впоследствии Ризкаллах стал митрополитом Бостры, а его сын в 1395 г. вступил на антиохийский патриарший престол под именем Михаила II. См. об этой приписке: Панченко К. А. «В год Александрии». К истории мамлюкского гонения на христиан после Александрийского Крестового похода 1365 г. // Вестник церковной истории. 2017. № 1–2 (45–46). С. 127–136.

В Сирии такие же репрессии обрушились на иерархов Антиохийской Церкви. Как писала об этом русская летопись: «Царь египетский... жилища пустыньническая и пребывалища чернеческая разруши, игумены и попы изби, и расточи и разгна, а епископы вся мучивъ, вверже в темницу»²⁰. Патриарх Пахомий был смещен со своего поста, видимо по подозрению в политической нелояльности. В конце весны 1366 г. антиохийским епископам разрешили избрать нового предстоятеля — им стал упомянутый Михаил I Бишара (1366–1373). Судя по хронике Ибн Касира, мамлюкский наместник Дамаска — *nā'ib aš-Šām* — предписал Михаилу пребывать именно в Дамаске, под пристальным контролем мусульманских властей²¹.

В те два месяца, которые кипрские посланцы провели в Дамаске, они, возможно, завязали связи и с христианами иных исповеданий и более удаленных местностей. Это остается всего лишь догадкой, но когда в начале 1367 г. кипрский флот атаковал североливанский Триполи, мамлюки в ответ казнили маронитского патриарха Джибраила²².

Эти репрессии, однако, могли быть просто актом мщения всем сиро-египетским христианам, а не наказанием конкретных лиц за конкретные проявления нелояльности. Похоже, у мамлюкских властей не было прямых доказательств измены христианских иерархов, иначе число жертв гонений было бы значительно больше. Кроме этого, очень симптоматично начавшееся с этого времени преследование несанкционированных внешних контактов глав восточнохристианских Церквей.

VI. Аль-Калькашанди и изоляция Христианского Востока

На протяжении первого столетия правления Палеологов ближневосточные патриархи, кажется, больше времени проводили в Византии, чем на своих престолах. Однако обмен грамотами и посольствами, поездки предстоятелей восточных Церквей в Константинополь, их участие в византийской церковной политике — вся эта система связей рассыпается к началу 70-х гг. XIV в. С этого времени ни один из патриархов мамлюкского государства не посещал византийскую столицу. Переписка с Константинополем периодически велась, но от нее осталось так мало свидетельств, что ослабление связей видно невооруженным глазом.

Можно связать все эти изменения с возобновлением и ужесточением запретов мамлюкских властей на внешние контакты иерархов Православного Востока после Александрийского крестового похода. Очень интересным источником в этой связи выступает энциклопедический свод египетского автора аль-Калькашанди (ум. 1418), где приведены образцы грамот, выдаваемых мамлюкскими властями главам иноверных исповеданий для подтверждения их полномочий, прав и обязанностей. Приводятся четыре образца документов, предназначенных мелькитским патриархам (по две для Александрийских и Антиохий-

²⁰ Приселков М. Д. Троицкая летопись. Реконструкция текста. М.; Л., 1950. С. 382–383.

²¹ Ibn Kaṭīr. Al-bidāya wa-n-nihāya. Bayrūt. 1982. Pt. 14. P. 319.

²² Salibi K. Maronite Historians of Medieval Lebanon. Beirut, 1959. P. 75–76, 146.

ских первосвященников), и пять примеров аналогичных указов для предстоятелей Коптской Церкви.

Первая из грамот Александрийскому патриарху не датирована, но, возможно, составлена под впечатлением похода Пьера Лузиньяна, когда христиане Александрии приветствовали приход крестоносцев. Среди обязанностей патриарха значится следующее: «И наставляй тех из общины твоей, которые живут в портах, чтобы никто из них не входил в дела преступные и... не питал бы склонность к чужеземцам. И дабы опасались завтрашнего дня их с сегодняшнего дня, а сегодняшнего дня — со вчерашнего. И да не будут они уподобляться посланнику прибывающему и гонцу приезжающему [с грамотами от иноземцев]. Путь мира — первое, чему следуешь ты. И кто отстраняется от того, что его не касается, тот пребудет в покое»²³. Любопытно отметить, что грамота, данная антиохийскому патриарху по имени Михаил (это Михаил I, вступивший на престол в 1366 г., или Михаил II, начавший править в 1395 г.), не содержит упоминаний о проблеме внешних связей²⁴. Зато «свидетельство», выданное патриарху, носившему до хиротонии имя хури Давуд (предположительно, это был патриарх Нил (1387–1395) или кто-то из его преемников), и дословно повторяющие этот документ вторая грамота Александрийскому патриарху и одна из грамот Коптскому первосвященнику (без имен и дат) снова обращаются к больной теме: «И остерегаться ему и еще раз остерегаться, да не будет искать у него приюта иноземец, представший перед ним, вызывающий недоверие. Или если скрывающийся от нас тайное дело прибудет к нему из далекой страны или из близкой. Затем беречься ему и беречься от утаивания писаний, пришедших от кого-либо из царей, от написания им [посланий] или [отправки] гонца и подобного тому поведения. И избегать плаванья по морю, и остерегаться непостоянства его, ибо оно топит. Или получать покровительство чужеземцев...»²⁵. Несомненно подобные запреты появились не на пустом месте, но были порождены подозрениями о контактах патриархов с лицами, подобными кипрским посланцам 1365 г.

Можно высказать осторожное предположение, что эта последняя грамота, предназначенная для трех патриарших кафедр, была составлена позже всех остальных (у аль-Калькашанди она всякий раз стоит последней в череде образцов «свидетельств» для того или иного престола) и централизованно спущена во все инстанции, ведавшие утверждением в должности патриархов. Она появилась не сразу после Александрийского похода 1365 г., а по мере осмысления политического опыта, в 70-х или 80-х гг. XIV в.

Впрочем, я не думаю, что нарастающая изоляция Христианского Востока была связана с мамлюкскими запретами внешних контактов патриархов. Едва ли было реально навязать подобный запрет в доиндустриальном обществе, где

²³ Abū-l-‘Abbās Aḥmad al-Qalqaṣandī. Kitāb ṣubḥ al-a’sā. Al-Qāhira, 1336/1918. Pt. 11. P. 393. Если согласиться с предположением, что этот текст был составлен после Александрийского похода, то адресатом грамоты должен был быть Александрийский патриарх Нифонт (ок. 1366 — ок. 1385).

²⁴ Abū-l-‘Abbās Aḥmad al-Qalqaṣandī. Pt. 12. P. 424–426.

²⁵ Abū-l-‘Abbās Aḥmad al-Qalqaṣandī. Pt. 12. P. 427 (грамота хури Давуду). Pt. 11. P. 394–395 (грамота Александрийскому патриарху. Им мог быть кто-то из преемников Нифонта — Марк IV (1385? — после 1391/2) или Николай III (после 1391/2–1396)).

не было механизмов тотального контроля за передвижением людей и идей. Ослабление связей ближневосточных христиан с заморскими единоверцами следует объяснять неким внутренним кризисом, предопределившим упадок православных культур Восточного Средиземноморья в позднее Средневековье.

И в то же время, потрясения 1365 г. послужили мощным толчком, усугубившим и сам этот кризис, и, среди прочих его проявлений, начинающуюся изоляцию сиро-египетского православия от Византии и западных христиан. На примере малозаметной приписки к синайской рукописи мы видим, как проходило вовлечение православных арабов в борьбу цивилизаций, которое привело к самым катастрофическим последствиям на Христианском Востоке.

Список литературы

- Близнюк С. В. Крестоносцы позднего средневековья: король Кипра Пьер I Лузиньян. М., 1999.
- Леонтий Махера. Повесть о сладкой земле Кипр. Книга II / пер. С. В. Близнюк // Крестоносцы позднего Средневековья. М., 1999. С. 53–135.
- Панченко К. А. Евфимий, патриарх Иерусалимский // Православная энциклопедия. М., 2008. Т. 17. С. 428.
- Панченко К. А. Поджог Каира 1321 г. и проблема христианского терроризма в Мамлюкском государстве // Вестник ПСТГУ. Сер. III: Филология. 2011. Вып. 4 (26). С. 96–124.
- Панченко К. А. Забытая катастрофа. К реконструкции последствий Александрийского крестового похода 1365 г. на Христианском Востоке // Арабы-христиане в истории и литературе Ближнего Востока. М., 2013. С. 202–219.
- Панченко К. А. «В год Александрии». К истории мамлюкского гонения на христиан после Александрийского Крестового похода 1365 г. // Вестник церковной истории. 2017. № 1–2 (45–46). С. 127–136.
- Панченко К. А. Николай I, патриарх Александрийский // Православная энциклопедия. М., 2018. Т. 50. С. 380–381.
- Посетитель и описатель Святых мест в трех частях света состоящих или путешествие Мартына Баумгартена, Немецкой Империи Дворянина и Кавалера, в Египет, Аравию, Палестину и Сирию. СПб., 1794.
- Приселков М. Д. Троицкая летопись: Реконструкция текста. М.; Л., 1950.
- Проскинитарий Арсения Суханова. 1649–653 гг. СПб., 1889.
- Фрескобальди Л. Путешествие во Святую землю // Записки итальянских путешественников XIV в. М., 1982. С. 17–46.
- ‘Aṭiya, ‘Azīz. Al-Fahāris al-taḥlīliyya li-maḥṭūṭāt Ṭūr Sinā al-‘arabiyya. Al-Iskandariyya, 1970.
- Edbury P. W. The Kingdom of Cyprus and the Crusades. 1191–1374. Cambridge, 1991.
- Pahlitzsch J. Mediators between East and West: Christians under Mamluk Rule // Mamluk Studies Review. 2005. Vol. 9. № 2. P. 31–47.
- The Pilgrimage of Arnold von Harff Knight from Cologne, through Italy, Syria, Egypt, Arabia, Ethiopia, Nubia, Palestine, Turkey, France and Spain, which he accomplished in the years 1496 to 1499. Nendeln, 1967.
- Salibi K. Maronite Historians of Medieval Lebanon. Beirut, 1959.
- Van Steenberghe J. The Alexandrian Crusade (1365) and the Mamluk Sources: Reassessment of the *kitāb al-ilmām* of an-Nuwayrī al-Iskandarānī // East and West in the Crusader States: Context — Contacts — Confrontations. Leuven, 2003. Vol. 3. P. 123–138. (Orientalia Lovaniensia Analecta; 125).

Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo
gumanitarnogo universiteta.
Seriia III: Filologiya.
2019. Vol. 61. P. 80–92
DOI:

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

CHRISTIAN INTELLIGENCE SERVICE IN THE MAMLUK STATE OF THE 14TH CENTURY: AN UNEXPECTED PERSPECTIVE

K. PANCHENKO

Abstract: This article deals with a mysterious side note in the manuscript of an Arabic Christian prayer book, now kept in Sinai monastery of St. Catherine (Sin. ar. 241). This text is directly connected with the preparation of the Alexandrian Crusade against the Mamluks, which was organised in October 1365 by King of Cyprus Pierre Lusignan. According to the note, a group of Orthodox Arabs, one of whom was the owner of the manuscript, presumably set out from the territory of Cyprus Kingdom and in February — June 1365 made a trip around the main political and church centres of Syro-Palestinian region. After this, they returned to Cyprus and then proceeded to Rhodes, where the Crusaders' forces were concentrated. This trip, presumably, aimed to gather information and establish certain links, in the first hand with local church hierarchs. After the Crusaders' attack on Alexandria, the Mamluk authorities began a campaign of repression against their Christian subjects who were suspected of disloyalty and contacts with the Crusaders. In almost all cities which were visited by the owners of Sin. ar. 241, Christian clergy were severely persecuted. This pressure led to the cessation of contacts between the Middle Eastern Orthodox Churches and Byzantine. This isolation aggravated the decline of the Christian Orient in the Late Mediaeval period.

Keywords: Middle Eastern Christianity, Mamluk Sultanate, Kingdom of Cyprus, Christian-Muslim relations, Orthodox Arabs, Sinai manuscripts.

References

- ‘Aṭiya, ‘Aziz (1970) *Al-Fahāris al-taḥlīliyya li-maḥṭūṭāt Ṭūr Sinā al-‘arabiyya*. Al-Iskandariyya. [Analytical listing of the manuscripts of Mount Sinai]
- Blizn’uk S. V. (1999) *Krestonostsy pozdnego srednevekov’ya: korol’ Kipra P’yer I Luzin’yan*. (The Late Medieval Crusaders: Peter I Lusignan, King of Cyprus). Moscow (In Russian).
- Edbury P. W. (1991) *The Kingdom of Cyprus and the Crusades. 1191–1374*. Cambridge.
- Pahlitzsch J. (2005) Mediators between East and West: Christians under Mamluk Rule // *Mamluk Studies Review*, vol. 9, no. 2, pp. 31–47.
- Panchenko C. A. (2008) Evfi miy, patriarch Ierusalimskiy [Euthimius, the Patriarch of Jerusalem] // *Pravoslavnaya Entsiklopediya* [The Orthodox Encyclopedia]. Moscow. T. 17, p. 428.

- Panchenko C. A. (2011) Podzhog Kaira 1321 g. i problema hristianskogo terrorizma v Maml'ukskom gosudarstve (Arson of Cairo in 1321 and problem of Christian terrorism in the Mamluk state) // *Vestnik PSTGU. Ser. III. Filologiya*, no. 4 (26), pp. 96–124.
- Panchenko C. A. (2013) Zabytaya katastrofa. K rekonstruktsii posledstviy Aleksandriyskogo krestovogo pohoda 1365 g. na Hristianskom Vostoke (A Forgotten Catastrophe. On consequences of the Alexandrian crusade of 1365 in the Christian East) // *Araby-hristiane vistorii i literature Blizhnego Vostoka [The Christian Arabs and the Middle Eastern History and Literature]*. Moscow, pp. 202–219.
- Panchenko C. A. (2017) “V god aleksandrii”. K istorii maml'ukского goneniya na hristian posle Aleksandriyskogo krestovogo pohoda 1365 g. (“In the Year of Alexandria”. Mamluk persecution against the Christians after the Alexandrian crusade of 1365) // *Vestnik tserkovnoy istorii*, no. 1–2 (45–46), pp. 127–136.
- Panchenko C. A. (2018) Nikolay I, patriarch Aleksandriyskiy (Nicholas I, patriarch of Alexandria) // *Pravoslavnaya Entsiklopediya [The Orthodox Encyclopedia]*. Moscow, t. 50, pp. 380–381.
- Priselkov M. D. (1950) *Troitskaya letopis'. Rekonstruktsiya teksta*. (The Troitskaya chronicle. Reconstruction of the text). Moscow; Leningrad.
- Salibi K. (1959) *Maronite Historians of Medieval Lebanon*. Beirut.
- Van Steenberg J. (2003) The Alexandrian Crusade (1365) and the Mamluk Sources: Reassessment of the *kitāb al-ilmām* of an-Nuwayrī al-Iskandarānī // *East and West in the Crusader States. Context — Contacts — Confrontations. III* // *Orientalia Lovaniensia Analecta*. Leuven, vol. 125, pp. 123–138.

ГИМНОГРАФИЧЕСКИЕ СВИДЕТЕЛЬСТВА «ОБМЕНА СЯТЫМИ» МЕЖДУ ЕГИПТОМ И СИРИЕЙ В ПЕРВОМ ТЫСЯЧЕЛЕТИИ Н. Э.

А. А. Рогожина

Аннотация: В статье рассматривается процесс, который можно обозначить как «обмен святыми» между Египтом и Сирией. Коптские синаксари и богослужебные книги содержат памяти не только местных святых, которые происходили из Египта и претерпели там мучения, но и большого количества «иностранных» святых, которых Коптская Церковь впоследствии усвоила себе — например мучеников из Антиохии, чьи мощи, согласно коптской традиции, принадлежали Египту, так как они либо приняли мученическую кончину в Египте, либо их мощи были доставлены туда позднее. Наличие песнопений в честь этих святых в ранних гимнографических собраниях, дошедших до нас в рукописях IX в. (M574 и M575 из собрания Пирпонт Морган), указывает на постоянный и стабильный интерес христиан Египта к антиохийским святым. Одной из причин подобного энтузиазма, возможно, была деятельность Севира Антиохийского, который многое сделал для распространения почитания тех или иных сирийских святых в Египте. В статье также обсуждается кажущееся отсутствие взаимности со стороны сирийцев в этом процессе, рассматривается раннее собрание богослужебных песнопений, которые приписываются Севiru Антиохийскому и которые дошли в сирийском переводе под редакцией Иакова Эдесского, выполненной во второй половине VII в. Один из этих текстов, гимн в честь египетских мучеников, вызывает наибольший интерес в связи с вопросом об «обмене святыми». Его содержание позволяет предположить, что процесс обмена все же был взаимным.

Ключевые слова: гимнография, агиография, циклы, Севир Антиохийский, св. Мина, контакты, заимствование, Египет, Сирия, мученики, рукописи.

Среди исследователей, занимающихся изучением ближневосточного христианства в позднеантичную и раннеисламскую эпохи, гимнографический материал зачастую не считается заслуживающим серьезного рассмотрения. Подобное отношение к гимнографическим текстам обусловлено несколькими причинами. Одна из таких причин — наличие в гимнографии тех или иных святых большого количества легендарного, не-исторического (с точки зрения критически настроенных исследователей) материала: порой они вызывают ощущение абсурда, которое создает впечатление, что у данных текстов вообще нет исторической ценности. Еще одна причина — труднодоступность этих текстов для широкого

круга исследователей: мало критических изданий, не так много научной литературы, посвященной гимнографии, из-за чего многие современные ученые зачастую даже незнакомы с существованием этих источников. Однако использование гимнографического материала может оказать существенную помощь при рассмотрении церковно-политических процессов, происходивших на Востоке с середины I тысячелетия н. э. и затрагивавших самые разные социальные группы. Гимнография святых может послужить ценным источником информации о контактах между двумя влиятельными общинами Христианского Востока — египетской и сирийской — и о природе этих контактов, а конкретно об одном из таких процессов, «обмене святыми».

Наибольшее количество гимнографических свидетельств этого процесса можно найти в коптских песнопениях святым, которые, согласно египетской традиции, происходят из Сирии, а точнее, из Антиохии — группе антиохийских мучеников¹. Хотя коптские литургические тексты, особенно тексты различных анафор или богослужений суточного круга, уже становились объектом исследований и, в той или иной мере, опубликованы и введены в научный оборот, песнопения в честь святых почти не изучены и остаются, по выражению Освальда Бурместера, «темным лесом» для коптологии в частности и литургики в целом². Проблемой остается отсутствие критических изданий, а также тот факт, что большинство существующих изданий сделаны с рукописей XVIII в., когда переписчики уже практически не владели коптским языком, не говоря о греческом. Кроме того, сама оригинальная коптская гимнография, по справедливому замечанию Бурместера, не предлагает читателю ни творческой гениальности, ни поэтической красоты, которую можно найти в гимнах Ефрема Сирина или Романа Сладкопевца, что также не способствует привлечению внимания исследователей³.

Однако некоторые современные издания гимнографических текстов все же появляются — к их числу относится дипломатическое издание 13 алфавитных акростихов из рукописи M574 коллекции Пирпонт Морган на саидском диалекте с английским переводом, которое было подготовлено Карлом Куном и Джоном Тэйтом в 1996 г.⁴ Три из этих тринадцати гимнов посвящены антиохийским мученикам: Виктору (гимн 3), Клавдию (гимн 4) и Феодору Стратилату (гимн 5), а еще два (гимны 6 и 11) — важной для монофизитов Востока фигуре, Севиру Антиохийскому.

Почитание мучеников сыграло особую роль в формировании саморепрезентации и менталитета коптских христиан — достаточно сказать, что в средневековых коптских синаксарях насчитывается 184 памяти мучеников и 63 памяти

¹ Об антиохийских мучениках в коптской традиции см. две недавние монографии: Франгулян Л. Р. Агиографический мир мучеников в коптской литературе (VII–VIII вв.). М., 2019; Rogozhina A. “And from his side came blood and milk”: The Martyrdom of St. Philotheus of Antioch in Coptic Egypt and Beyond. Piscataway, 2019.

² Burmester O. H. E. The Turuhāt of the Saints (Tut, Babah, Hatur) // Bulletin de la Société d’archéologie Copte. 1938. Vol. 4. P. 141.

³ Ibid. P. 142.

⁴ Kuhn K., Tait W. J. Thirteen Coptic Acrostic Hymns from MS M574 of the Pierpont Morgan Library. Oxford, 1996.

преподобных⁵. В определенный момент христиане Египта даже считали себя народом, произведшим настоящего первомученика — и это не архидиакон Стефан из книги Деяний апостолов, а юноша Евдемон (Евдаймон), который повстречал Святое семейство в Египте во время их бегства от Ирода и был убит своими соотечественниками за отказ от веры в египетских богов⁶. Коптские синаксари и месяцесловы содержат памяти не только всех известных раннехристианских мучеников, таких как, например, 40 Севастийских мучеников, но и множество имен местных, египетских мучеников, которые родились и пострадали в Египте — например, мч. Паэсе из Бусириса⁷. Входят в них и памяти святых из Сирии, особенно группы Антиохийских воинов — Макария, Василида, Клавдия, Исидора, Виктора и других. Большинство из них приняли мученическую кончину во время Великого гонения в первые годы IV в. Мощи этих святых, как правило, находились в Египте, так как они либо были убиты в Египте, либо их останки были перевезены туда в какой-то период времени. Копты полностью «апроприировали», присвоили этих святых, создав для них целую агиографическую и гимнографическую традицию, не засвидетельствованную за пределами Египта⁸.

Прежде чем переходить к анализу самого «обмена святыми», необходимо обратить внимание на одну характерную черту коптской гимнографии, которая пока не получила внимания со стороны исследователей. Агиографические тексты (жития, энкомии и т. д.), связанные с антиохийскими мучениками, обычно объединяют в так называемые агиографические циклы, в которых почти все персонажи тех или иных историй оказываются родственниками или близкими друзьями и таким образом связываются в единое целое⁹. В коптской литературе выделяют еще гомилетические циклы, тексты которых объединяются в группы в соответствии с именем автора или темами гомилий¹⁰. Агиографические и гомилетические циклы в некоторой степени изучены, однако почти никто не обращает внимания на то, что и в гимнографии можно наблюдать похожие циклические процессы установления связей между святыми и событиями в тех или иных песнопениях. Более того, при изучении текстов этих песнопений становится очевидным, что их авторы сознательно следовали «установке» на «циклизацию» (т. е. связывание этих святых в единое целое) и опирались при этом на существующие агиографические и гомилетические циклы. Так, один из самых ранних агиографических циклов, цикл Виктора и Клавдия¹¹ — пожалуй, наиболее популярных в Египте антиохийских мучеников — обнаруживает тесные связи с песнопениями в честь этих мучеников из рукописи M574. Эта рукопись

⁵ Meinardus O. F. A. *Coptic Saints and Pilgrimages*. Cairo, 2002. P. 25.

⁶ O'Leary D. L. *The Saints of Egypt*. L., 1937. P. 133.

⁷ Orlandi T. Paese and Tecla, Saints // *The Coptic Encyclopedia* (далее — CE). N. Y., 1991. Vol. 6. P. 1865.

⁸ За исключением мч. Филофея, память которого вошла в Синайский тропологий (см.: Никифорова А. Ю. Египетский след в иерусалимском тропологии Sin. Gr. NE. МГ. 56+5 // *Вестник СПбГУ*. 2016. Сер. 13. Вып. 4. С. 46–47).

⁹ Orlandi T. Cycle // CE. 1991. Vol. 3. P. 666–668.

¹⁰ Ibid. P. 667–668. См. также обзорную работу Орланди: Orlandi T. *Omèlie copte: scelte e tradotte, con una introduzione sulla letteratura copta*. Torino, 1981.

¹¹ Orlandi T. Cycle. P. 668.

из собрания Пирпонт Морган датируется 897 или 898 г. согласно ее колофону и происходит из монастыря св. архангела Михаила в Фаюме¹². Эта рукопись — литургический сборник; она содержит последования на греческом и на коптском так называемых *Гермений* или *Толкований* (герменеиы)¹³, а также некоторые службы суточного круга, последования особых служб, посвященных Божией Матери, и так называемые *Алфавита* (алфавнта) — алфавитные акростишные гимны в честь святых и праздников¹⁴.

В качестве примера подобного перекрестного взаимосвязывания приведем обратный алфавитный акростих в честь мч. Клавдия. Уже в первой строфе этого гимна, соединяются в некое целое мчч. Клавдий и Виктор. Хотя эти мученики не были так тесно связаны, как другие святые антиохийского цикла (например, два Феодора, Стратилат и Анатолий, которых иногда невозможно даже различить), гимнографы сочли возможным объединить их в некое целое — они подчеркивают дружбу Виктора и Клавдия на протяжении всего текста и сравнивают их с Давидом и Ионафаном (строфа 13)¹⁵.

Этот же гимн, собственно, и представляет собой образец «присвоения» Египтом этих святых — как побеги дерева приживаются на новой, благодатной почве и приносят множество плодов, так Виктор и Клавдий перенесены из Антиохии в Египет, где они теперь исцеляют всех страждущих (строфы 15 и 16). Этот образ отражает не только чисто церковный процесс усвоения святых одной Церкви другой, но и церковно-политический союз монофизитских общин Египта и Антиохии, формировавшийся с конца VI в.¹⁶

Другой акростих из этой же рукописи, в честь мч. Виктора, сплетает в единое полотно агиографический и гомилетический циклы: первая его часть основывается не на житии святого, а на энкомии в его честь, авторство которого приписывается некоему (скорее всего, вымышленному) еп. Феопемпу Антиохийскому¹⁷, а вторая — на эпизодах из его *Мученичества*¹⁸, включая ссылку из Антиохии в Египет, явление Христа и торжественный кидан (завет Христа мученику). И в этом тексте, как и в гимне мч. Клавдию, подчеркивается новоустановленная связь св. Виктора с Египтом — в последних строфах пересказывается видение египетского мученика Паэсе о райском блаженстве св. Виктора, из которого Паэсе узнает о превосходстве Виктора над остальными святыми.

¹² Описание этой рукописи см. в: Depuydt L. Catalogue of Coptic Manuscripts in the Pierpont Morgan Library. Leuven, 1993. P. 113–121.

¹³ О жанре Гермений и его возможной связи с иудейскими числовыми мадрашами см.: Смагина Е. Б. Гермения как жанр в коптской богослужебной литературе // Вестник ПСТГУ. Сер. III: Филология. 2018. Вып. 57. С. 102–109.

¹⁴ Kuhn K., Tait W. J. Op. cit. P. 1–11.

¹⁵ Ibid. P. 50–51.

¹⁶ О союзе между монофизитскими общинами Антиохии и Египта см.: Olster D. Chalcedonian and Monophysite: the Union of 616 // Bulletin de la Société d'archéologie Copte. 1985. P. 93–108, а также: Rogozhina. "And from his side came blood and milk". P. 131–137.

¹⁷ Theopompus of Antioch [Pseudo-]. Encomium on St Victor // Encomiastica from the Pierpont Morgan Library: Five Coptic Homilies / P. Chapman, L. Depuydt, eds., transl. Leuven, 1993. Vol. 1. P. 133–152. (Corpus scriptorium christianorum orientalium; 544).

¹⁸ Издание *Мученичества* Паэсе см.: Four Martyrdoms from the Pierpont Morgan Coptic Codices / J. W. B. Barns, E. A. E. Reymonds, eds., transl. Oxford, 1973. P. 31–79.

Интерес коптов к заимствованию и усвоению иностранных святых нашел отражение и в другом литургическом памятнике — *Антифонарию*. Самая ранняя рукопись (M575 из коллекции Пирпонт Морган), содержащая части *Антифонария*, датируется 893 г. и происходит из монастыря Архангела Михаила в Фаюме¹⁹. В дальнейшем греческое слово, производное от antiphonon, в коптском пантичанарион, превратилось в «дифнар», по-видимому, под влиянием арабского. Антифонарий M575 содержит 405 кратких псалий на саидском диалекте, посвященных Господским и Богородичным праздникам и различным святым. В числе псалий святым мы находим песнопения в честь таких «иностранных» святых, как бессребреники Косма и Дамиан, Мина, Меркурий с дружиной, Иаков Перс, Петр Ивер (Грузин), Евстратий с дружиной, Севир Антиохийский, 40 Севастийских мучеников и свщмч. Игнатий Антиохийский. Некоторые из этих псалий опубликовал Ясса Абд-аль-Масих, который хотел показать преемственность между сохранившимися бохайрскими версиями этих песнопений и их ранними вариантами на саидском диалекте²⁰. Один из текстов в этом собрании, псалия в честь мч. Мины и его дружины, представляет особый интерес в контексте рассматриваемой темы. В тексте нигде не упоминается ни сам Мина, ни имена его сомучеников, он напоминает типичный «общий» текст в честь мучеников (так называемый martyrikon). Нет здесь и каких-либо упоминаний о Египте. Однако псалии в честь мч. Мины на бохайрском диалекте (скорее всего, значительно более поздние), напротив, подчеркивают, что Мина — египетский святой: две псалии называют его уроженцем г. Непайат в Мареотиде (апа мнна ѱте нѳаѳат)²¹, при этом во втором тексте также утверждается, что тело его было перенесено в Египет²². Однако сделать выводы, откуда и когда могли быть перенесены мощи св. Мины, на основе этих песнопений невозможно. При этом псалия в честь мч. Мины в современной версии Дифнара²³ тоже представляет его как египетского святого (пагюс мнна писотп мпехс ...ѱте нѳрем ѱхнн), как и сирийские гимны, написанные Севиром Антиохийским, о которых будет сказано ниже. Исходя из этих данных, можно предположить, что существовало две разных версии мученика Мины, которые впоследствии слились²⁴ — согласно более ранней версии, представленной в *Антифонарию* M575,

¹⁹ Более подробное описание этой рукописи см. в: Depuydt. Op. cit. P. 107–112.

²⁰ Abd-al-Masih Y. Doxologies in the Coptic Church // Bulletin de la Société d'archéologie Copte. 1939. Vol. 5. P. 175–191 (и в последующих выпусках Bulletin de la Société d'archéologie copte).

²¹ Еланская А. И. Рукописи Государственной публичной библиотеки им. Салтыкова-Щедрина. Л., 1969. С. 140–141, 146–147. (Палестинский сборник; Вып. 20 (83)). Однако эти утверждения противоречат сведениям о происхождении Мины из г. Никиу, о чем говорится в тексте его мученичества и в энкомии в его честь. Проблема наличия нескольких мучеников с этим именем рассматривается в работах О'Лири и Делеэ: O'Leary D. L. The Saints of Egypt. P. 194 ff; Delehayе H. Les Martyrs de l'Égypte // Analecta Bollandiana. 1922. Vol. 40. P. 31. О сложностях с определением его происхождения пишет Краузе: Krause M. Menas the Miracle Worker, Saint // CE. 1991. Vol. 5. P. 1589–1590.

²² Еланская А. И. Указ. соч. С. 146–147. Еланская утверждает, что мч. Мина был казнен в г. Котизей во Фригии, а его мощи были перевезены в Египет его сестрой.

²³ O'Leary D. L. The Difnar (Antiphonarium) of the Coptic Church. L., 1926. Vol. 1. P. 61.

²⁴ Эту гипотезу высказывает и Дж. Дрешер, издатель собрания текстов, посвященных св. Мине: Drescher J. Apa Mena. A Selection of Coptic Texts Relating to St. Menas. Cairo, 1946.

Мина был чужестранцем и не имел прямого отношения к Египту, другой же Мина происходил из Египта. Однако эта гипотеза требует дополнительных исследований.

Рассмотрев несколько примеров из коптских гимнов, посвященных антиохийским святым, перейдем к вопросу о том, как именно происходило присвоение святых в Египте, и кто стоял за этим процессом. Контакт между египетскими и сирийскими христианами посвящена статья о. Жана-Мориса Фиэя²⁵, в которой он предлагает обзор истории отношений между христианами этих двух стран во второй половине I тыс. по Р. Х. Фиэй показывает, что большая часть контактов существовала благодаря связям между монашескими общинами и благодаря взаимному признанию тех или иных авторитетных фигур — так, в качестве примера он излагает коптское предание о визите прп. Ефрема в Египет и его встрече с Анбой Бишоем. Согласно этому преданию, и сами мощи св. Ефрема были перенесены позже в мон. Анбы Бишоя, являя тем самым духовную связь между святыми Сирии и Египта²⁶. Фиэй приводит и другие примеры подобного рода — рассказы о визитах Авраама Кашкарского или Исаака Ниневийского, мощи которых позже оказываются в Египте, в монастыре св. Макария (Абу Макара)²⁷. Египетские монахи в свою очередь тоже посещали Сирию — в их число входит, например, Иаков Отшельник, принявший мученическую кончину в 421 г. Именно благодаря этим взаимным посещениям и контактам, по мнению Фиэя, сирийские, особенно антиохийские, святые вместе с так называемыми персидскими мучениками стали попадать в египетские месящесловы²⁸. В число наиболее известных входят Иаков Рассеченный (Персиянин), мчч. Сергей и Вакх, мученицы Дросида и Феврония, Симеон Столпник и другие. Дни их памяти иногда совпадают с сирийскими месящесловами (память Февронии, Барсаумы), а иногда смещаются на другие дни. Что же касается так называемых антиохийских мучеников, которые пользовались большой популярностью в Египте, то в сирийских месящесловах их памяти почти нет, за исключением Филофея Антиохийского²⁹. Впрочем, Фиэй не уделяет много внимания антиохийским воинам-мученикам и феномену их почитания в Египте.

О поддержании связей между монашескими общинами Египта и Сирии свидетельствуют также эпиграфические данные и собрания рукописей из мон. Дейр-ас-Сурьян, изучением наследия которого в последнее время занимаются многие ученые³⁰. Однако среди малоизвестных или вовсе безымянных монахов,

²⁵ Fiey J. M. Coptes et Syriaques: Contacts et échanges // *Studia Orientalia Christiana Collectanea*. Cairo, 1972/1973. Vol. 15. P. 295–365.

²⁶ Ibid. P. 298–302.

²⁷ Ibid. P. 302.

²⁸ Ibid. P. 305.

²⁹ *Un martyrologe et douze ménologes syriaques* / F. Nau, ed., trad. P., 1915. P. 117. (*Patrologia orientalis*; T. 10. Fasc. 1).

³⁰ См., например: Innemée K., Van Rompay L. La présence des syriens dans le Wadi al-Natrun, Egypte // *Parole de l'Orient*. 1998. Vol. 23. P. 167–202; den Heijer J. Relations between Copts and Syrians in the Light of Recent Discoveries at Dayr as-Suryân // *Coptic Studies on the Threshold of a New Millennium, I–II: Proceedings of the Seventh International Congress of Coptic Studies* / M. Immerzeel, J. van der Vliet, eds. Leuven, 2004. P. 923–938.

в среде которых, как кажется, и происходил взаимный обмен святыми, выделяется одна фигура, сыгравшая весьма значительную роль в этом процессе — богослов и иерарх Севир Антиохийский³¹. В юности Севир провел много времени в Египте и в дальнейшем, уже став епископом, он поддерживал связи с Александрийским клиром, особенно с монофизитской партией. Севир обменивался посланиями с Александрийскими патриархами Петром и Диоскором, а после низложения с Антиохийской кафедры бежал в Египет, где провел 17 лет до отъезда в Константинополь. После вторичного осуждения Севир был отправлен в ссылку в Египет, где он и скончался в 538 г. Его авторитет и популярность в среде противников Халкидонского Собора привели к тому, что в Египте его ставили на второе место после основателя Александрийской Церкви Евангелиста Марка или уподобляли ап. Петру, утверждая, что он тоже получил от Христа ключи Царствия Небесного³². Коптские гимнографы сложили множество гимнов в его честь. Два из них вошли в сборник *Гермений* М574³³, в *Антифонари* М575 тоже есть посвященные ему псалми. Гимнографы особенно отмечают его усердие в поддержании единства Церкви (под которой они понимают общность монофизитов) и в распространении взаимного почитания святых³⁴, что также способствовало укреплению связей между монофизитами Сирии и Египта.

Одним из примеров такой деятельности Севира может послужить принесенное им в Египет почитание мчч. Сергия и Вакха.³⁵ Сирийские месяцесловы не упоминают праздника освящения церкви Сергия и Вакха в сирийской Ресафе, однако этот праздник есть в коптском календаре под 19 числом месяца Хатор. Песнопения этого дня³⁶ в современном *Дифнаре* содержат, в отличие от остальной гимнографии этих мучеников, парафраз отрывков из соборной гомилии Севира в день их памяти³⁷; более того, они явно связаны с сирийскими гимнами в честь Сергия и Вакха из сборника гимнов Севира,³⁸ переведенных на сирийский Павлом Эдесским. Так, например, эти песнопения — как сирийские, так и коптские — содержат рассказ о вынужденном состязании мч. Сергия с лошадьми в беге, при этом мучитель заставил его надеть на ноги башмаки с гвоздями. Эпизод с гвоздями излагается в гомилии Севира³⁹; авторы коптских песнопений,

³¹ О почитании Севира Антиохийского в Египте см.: Youssef Y. N. *The Life and Works of Severus of Antioch in Coptic and Copto-Arabic tradition: texts and commentaries*. Piscataway, 2014.

³² 'Abd-al-Masih Y. *Doxologies in the Coptic Church (Unedited Bohairic Doxologies II)* // *Bulletin de la Société d'archéologie Copte*. 1947. Vol. 11. P. 95.

³³ Издание и перевод см. в: Kuhn K., Tait W. J. *Op. cit.* P. 66–75, 116–125.

³⁴ Строфа 2 алфавитного акростиха в рукописи М575: «Ты представил всем жития святых и учителей Церкви, ты рассказал о них, чтобы утвердить веру» (*Ibid.* P. 66).

³⁵ Юссеф использует этот пример в своей статье, посвященной роли Севира в диалоге между греческой, коптской и сирийской культурами: Youssef Y. N. *The Role of Severus of Antioch in the Dialogue between Greek, Coptic and Syriac Cultures* // *Parole de l'Orient*. 2006. Vol. 31. P. 163–184.

³⁶ O'Leary D. L. *The Difnar*. Vol. 1. P. 65–66.

³⁷ *Les Homiliae cathedrales de Sévère d'Antioche: Traduction syriaque de Jacques d'Édesse. Homélies LII à LVII* / R. Duval, éd., trad. P., 1906. P. 83–94. (*Patrologia orientalis*; T. IV. Fasc. 1).

³⁸ *The Hymns of Severus and Others in the Syriac Version of Paul of Edessa as revised by James of Edessa* / E. W. Brooks, ed., transl. P., 1911. P. 602–603. (*Patrologia orientalis*; T. 7. Fasc. 5).

³⁹ *Les Homiliae cathedrales de Sévère d'Antioche*. P. 91.

очевидно, были знакомы с этим текстом, так как они приводят его в очень близком к сирийскому тексту варианте⁴⁰.

Сборник гимнов, приписываемых в основном Севиру Антиохийскому, заслуживающий отдельного исследования, представляет нам сирийскую сторону обмена святыми. Эта коллекция складывалась в течение длительного времени, но, по-видимому, окончательно сформировалась ко второй половине VII в., когда Иаков Эдесский отредактировал ее сирийский перевод. В этот сборник входят песнопения в честь Господских праздников и некоторых святых; авторство приписывается Севиру и другим сирийским гимнографам, например, Иоанну Бет-Афтонийскому. Особый интерес вызывает один из этих текстов — гимн египетским мученикам, который свидетельствует о том, что процесс обмена святыми был взаимным. В этом песнопении Египет, «который изрыгал прежде, словно некий источник, нечистоту идолопоклонства и хвалился тем, что он мудрее всякого города и всякой страны», становится райским садом, «изобилующим красотами богочестия», а мученики Египта, украшающие его словно цветы, оказываются предстателями и за жителей Сирии⁴¹. При этом сирийские месяцесловы показывают немного другую картину — если они и включают памяти египетских святых, то не мучеников, а преподобных. Но этот гимн в столь раннем сборнике подтверждает взаимонаправленность обмена святыми и особый интерес обеих частей монофизитской общины к мученикам — возможно потому, что они считали себя гонимыми и ассоциировали себя с мучениками предыдущих эпох.

Список литературы

- Еланская А. И. Рукописи Государственной публичной библиотеки им. Салтыкова-Щедрина. Л., 1969. (Палестинский сборник; Вып. 20 (83)).
- Никифорова А. Ю. Египетский след в иерусалимском тропологии Sin. Gr. NE. МГ. 56+5 // Вестник СПбГУ. 2016. Сер. 13. Вып. 4. С. 40–54.
- Смагина Е. Б. Германия как жанр в коптской богослужебной литературе // Вестник ПСТГУ. Сер. III: Филология. 2018. Вып. 57. С. 102–109.
- Франгулян Л. Р. Агиографический мир мучеников в коптской литературе (VII–VIII вв.). М., 2019.
- ‘Abd-al-Masih Y. Doxologies in the Coptic Church // Bulletin de la Société d’archéologie Copte. 1939. Vol. 5. P. 175–191.
- ‘Abd-al-Masih Y. Doxologies in the Coptic Church. Edited Bohairic Doxologies // Bulletin de la Société d’archéologie Copte. 1940. Vol. 6. P. 19–76.
- ‘Abd-al-Masih Y. Doxologies in the Coptic Church. Unedited Bohairic Doxologies. I (Tut-Kyakh) // Bulletin de la Société d’archéologie Copte. 1942. Vol. 8. P. 31–61.
- ‘Abd-al-Masih Y. Doxologies in the Coptic Church. Unedited Bohairic Doxologies. II // Bulletin de la Société d’archéologie Copte. 1947. Vol. 11. P. 95–158.
- Burmester O. H. E. The Turuhāt of the Saints (Tut, Babah, Hatur) // Bulletin de la Société d’archéologie Copte. 1938. Vol. 4. P. 141–194.
- Delehay H. Les Martyrs de l’Egypte // Analecta Bollandiana. 1922. Vol. 40. P. 5–154, 299–364.
- den Heijer J. Relations between Copts and Syrians in the Light of Recent Discoveries at Dayras-Suryan // Coptic Studies on the Threshold of a New Millennium, I–II: Proceedings of

⁴⁰ O’Leary D. L. The Difnar. Vol. 1. P. 66.

⁴¹ The Hymns of Severus and Others. P. 609–610.

- the Seventh International Congress of Coptic Studies / M. Immerzeel, J. van der Vliet, eds. Leuven, 2004. P. 923–938.
- Depuydt L. Catalogue of Coptic Manuscripts in the Pierpont Morgan Library. Leuven, 1993.
- Fiey J. M. Coptes et Syriques: Contacts et Echanges // *Studia Orientalia Christiana Collectanea*. 1972/1973. Vol. 15. P. 295–365.
- Four Martyrdoms from the Pierpont Morgan Coptic Codices / J. W. B. Barns, E. A. E. Reymonds, eds., transl. Oxford, 1973.
- Innemée K., Van Rompay L. La présence des syriens dans le Wadi al-Natrun, Egypte // *Parole de l'Orient*. 1998. Vol. 23. P. 167–202.
- Krause M. Menas the Miracle Worker, Saint // *The Coptic Encyclopedia*. N. Y., 1991. Vol. 5. P. 1589–1590.
- Kuhn K. H., Tait W. J. Thirteen Coptic Acrostic Hymns from MS M574 of the Pierpont Morgan Library. Oxford, 1996.
- Les Homiliae cathedrales de Sévère d'Antioche: Traduction syriaque de Jacques d'Edesse. Homélies LII à LVII / R. Duval, éd., trad. P., 1906. (*Patrologia orientalis*; T. 4. Fasc. 1).
- O'Leary D. L. The Difnar (Antiphonarium) of the Coptic Church. L., 1926–1928.
- O'Leary D. L. The Saints of Egypt. L., 1937.
- Olster D. Chalcedonian and Monophysite: the Union of 616 // *Bulletin de la Société d'archéologie Copte*. 1985. Vol. 27. P. 93–108.
- Orlandi T. Omelie copte: scelte e tradotte, con una introduzione sulla letteratura copta. Torino, 1981.
- Orlandi T. Cycle // *The Coptic Encyclopedia*. N. Y., 1991. Vol. 3. P. 666–668.
- Orlandi T. Hagiography, Coptic // *The Coptic Encyclopedia*. N. Y., 1991. Vol. 4. P. 1191–1197.
- Orlandi T. Paese and Tecla, Saints // *The Coptic Encyclopedia*. N. Y., 1991. Vol. 6. P. 1865.
- Papaconstantinou A. Historiography, Hagiography, and the Making of the Coptic «Church of the Martyrs» in Early Islamic Egypt // *Dumbarton Oaks Papers*. 2006. Vol. 60. P. 65–86.
- Rogozhina A. “And from his side came blood and milk”: The Martyrdom of St Philotheus of Antioch in Coptic Egypt and Beyond. Piscataway, 2019.
- The Hymns of Severus and Others in the Syriac Version of Paul of Edessa as Revised by James of Edessa / E. W. Brooks, ed., transl. P., 1911. (*Patrologia orientalis*; T. 7. Fasc. 5).
- Theopompus of Antioch [Pseudo-]. Encomium on St Victor // *Encomiastica from the Pierpont Morgan Library: Five Coptic Homilies* / P. Chapman et al., eds., A. B. Scott, transl. Leuven, 1993. Vol. 1. P. 133–152. (*Corpus scriptorium christianorum orientalium*; 544).
- Un martyrologe et douze ménologes syriaques / F. Nau, éd., trad. P., 1915. (*Patrologia orientalis*; T. 10. Fasc.1).
- Youssef Y. N. The Role of Severus of Antioch in the Dialogue between Greek, Coptic and Syriac Cultures // *Parole de l'Orient*. 2006. Vol. 31. P. 163–184.
- Youssef Y. N. The Life and Works of Severus of Antioch in Coptic and Copto-Arabic Tradition: Texts and Commentaries. Piscataway, 2014.

HYMNOGRAPHIC EVIDENCE FOR THE EXCHANGE OF SAINTS BETWEEN EGYPT AND SYRIA IN THE FIRST MILLENNIUM

A. ROGOZHINA

Abstract: This article discusses a process that may be defined as an “exchange of saints” between Egypt and Syria in the second half of the first millennium. Coptic synaxaria and liturgical books contain commemorations not only of the local martyrs who were born and suffered in Egypt, but also a great number of commemorations of foreign saints who later became appropriated by the Coptic Church, such as a group of the so-called Antiochene saints whose relics were claimed to belong to Egypt, either because these saints were martyred in Egypt or because the relics had been transferred to Egypt at some point. The presence of these saints in early hymnographic collections, preserved in two manuscripts of the 9th century (M574 and M575 of the Pierpont Morgan Library), provides ample evidence of the continuing and lasting interest of the Egyptian Christians in Antiochene saints. Such enthusiasm could probably be explained by the work of Severus of Antioch (465–538) who did much in order to promote the exchange of saints between the two communities. The article also examines the seeming absence of reciprocity on the Syrian side and reviews the evidence provided by the early material, such as the hymns attributed to Severus of Antioch, which came down to us in Syriac translation revised by James of Edessa in the 7th century. One of these texts, a hymn dedicated to the Egyptian martyrs, is of particular interest with regard to the “exchange of saints” and shows that the process was in fact reciprocal.

Keywords: hymnography, hagiography, cycles, Severus of Antioch, St. Menas, contacts, appropriation, Egypt, Syria, martyrs, manuscripts.

References

- ‘Abd-al-Masih Yassa (1939) “Doxologies in the Coptic Church”. *Bulletin de la Société d’archéologie Copte*, 5, pp. 175–191.
- ‘Abd-al-Masih Yassa (1940) “Doxologies in the Coptic Church. Edited Bohairic Doxologies”. *Bulletin de la Société d’archéologie Copte*, 6, pp. 19–76.
- ‘Abd-al-Masih Yassa (1942) “Doxologies in the Coptic Church. Unedited Bohairic Doxologies. I (Tut-Kyahk)”. *Bulletin de la Société d’archéologie Copte*, 8, pp. 31–61.
- ‘Abd-al-Masih Yassa (1947) “Doxologies in the Coptic Church (Unedited Bohairic Doxologies II)”. *Bulletin de la Société d’archéologie Copte*, 11, pp. 95–158.

- Barns J., Reymonds E. (eds) (1973) *Four Martyrdoms from the Pierpont Morgan Coptic Codices*. Oxford.
- Burmester O. (1938) "The Turuhath of the Saints (Tut, Babah, Hatur)". *Bulletin de la Société d'archéologie copte*, 4, pp. 141–194.
- Chapman P., Depuydt L. (eds) (1993) *Theopempus of Antioch [Pseudo-]. Encomium on St Victor* in: *Encomiastica from the Pierpont Morgan Library: Five Coptic Homilies*. Leuven. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 544, 1, pp. 133–152.
- Delehay H. (1922) "Les Martyrs de l'Égypte". *Analecta Bollandiana*, 40, pp. 5–154, 299–364.
- Heijer J. den (2004) "Relations between Copts and Syrians in the Light of Recent Discoveries at Dayr as-Suryân", in M. Immerzeel, J. van der Vliet (eds) *Coptic Studies on the Threshold of a New Millennium, I–II: Proceedings of the Seventh International Congress of Coptic Studies*. Leuven. Pp. 923–938.
- Depuydt L. (1993) *Catalogue of Coptic Manuscripts in the Pierpont Morgan Library*. Leuven.
- Elanskaia A. (1969) *Koptskie rukopisi Gosudarstvennoi publichnoi biblioteki imeni M. E. Saltykova-Shchedrina* [Coptic Manuscripts of M. E. Saltykov-Shchedrin Public State Library]. Leningrad (in Russian).
- Fiey J.-M. (1972/1973) "Coptes et Syriaques: Contacts et Échanges". *Studia Orientalia Christiana Collectanea*, 15, pp. 295–365.
- Frangulian L. (2019) *Agiograficheskii mir muchenikov v koptskoi literature (VII–VIII vv.)* [Hagiographical World of the Martyrs in Coptic Literature]. Moscow (in Russian).
- Innemée K., Rompay L. van (1998) "La présence des syriens dans le Wadi al-Natrun, Egypte". *Parole de l'Orient*, 23, pp. 167–202.
- Krause M. (1991) "Menas the Miracle Worker, Saint", in: *Coptic Encyclopedia*, 5, pp. 1589–1590.
- Nikiforova A. (2016) "Egipetskii sled v ierusalimskom tropologii Sin. Gr. NE. МГ. 56+5" [Egyptian Trace in the Tropologion of Jerusalem Sin. Gr. NE. МГ. 56+5]. *Vestnik SPbGU*, 13/4, pp. 40–54 (in Russian).
- O'Leary De Lacey (1926–1928) *The Difnar (Antiphonarium) of the Coptic Church*. London.
- O'Leary De Lacey (1937) *The Saints of Egypt*. London.
- Olster D. (1985) "Chalcedonian and Monophysite: the Union of 616". *Bulletin de la Société d'archéologie Copte*, 27, pp. 93–108.
- Orlandi T. (1981) *Omeliectopte: scelte e tradotte, con una introduzione sulla letteratura copta*. Torino.
- Orlandi T. (1991) "Cycle", in *Coptic Encyclopedia*, 3, pp. 666–668.
- Orlandi T. (1991) "Hagiography, Coptic", in *Coptic Encyclopedia*, 4, pp. 1191–1197.
- Orlandi T. (1991) "Paese and Tecla, Saints" in: *Coptic Encyclopedia*, 6, p. 1865.
- Papaconstantinou A. (2006) "Historiography, Hagiography, and the Making of the Coptic «Church of the Martyrs» in Early Islamic Egypt". *Dumbarton Oaks Papers*, 60, pp. 65–86.
- Rogozhina A. (2019) "And from his side came blood and milk": *The Martyrdom of St Philotheus of Antioch in Coptic Egypt and Beyond*. Piscataway.
- Smagina E. (2018) "Hermenia kak zhanr v koptskoi bogoslužhebnoi literature [Hermenia as a Genre of Coptic Liturgical Literature]. *Vestnik PSTGU. Seriya III: Filologiya*, 57, pp. 102–109 (in Russian).
- Youssef Y. (2014) *The Life and Works of Severus of Antioch in Coptic and Copto-Arabic tradition: texts and commentaries*. Piscataway.
- Youssef Y. (2006) "The Role of Severus of Antioch in the Dialogue between Greek, Coptic and Syriac Cultures". *Parole de l'Orient*, 31, pp. 163–184.

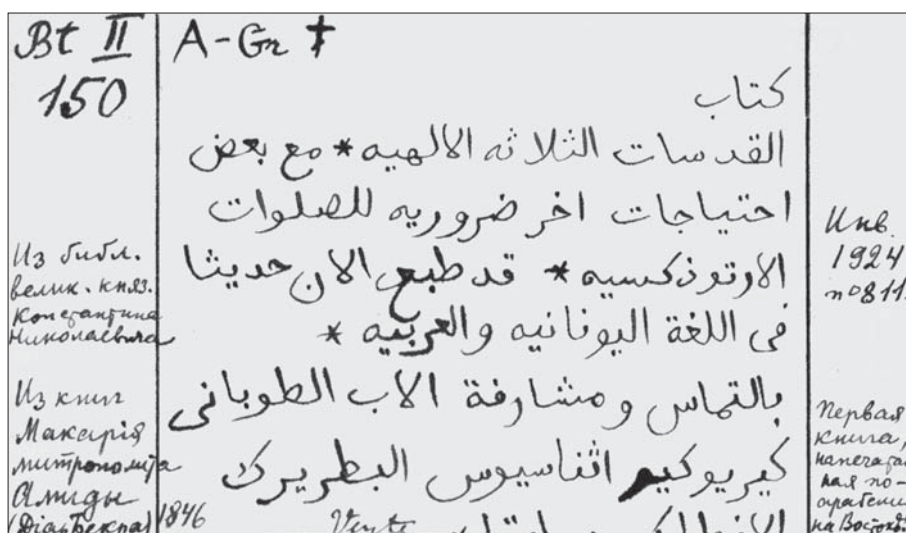
ПЕРВАЯ АРАБОГРАФИЧНАЯ КНИГА, НАПЕЧАТАННАЯ В МИРЕ ИСЛАМА, В СОБРАНИИ ИНСТИТУТА ВОСТОЧНЫХ РУКОПИСЕЙ РАН

С. А. ФРАНЦУЗОВ

Аннотация: Статья посвящена хранящемуся в библиотеке Института восточных рукописей РАН экземпляру двуязычного, арабо-греческого, служебника, опубликованного в монастыре Снагов неподалеку от Бухареста в 1701 г. выдающимся мастером печатного дела и церковным иерархом Анфимом Иверянином (Грузином). Особая ценность этого старопечатного издания заключается в том, что оно стало первой арабографичной книгой, вышедшей в свет на территориях, подконтрольных мусульманским властям. Произошло это по инициативе заботившегося о просвещении своей паствы Афанасия III ад-Даббаса, Антиохийского патриарха в 1686–1694 гг. и 1720–1724 гг., в интервале между этими периодами занимавшего кафедру митрополита Алеппского, и при финансовой и организационной поддержке господаря Угро-Валахии Константина Брынковяну. Благодаря хорошо сохранившемуся экземпляру детально описана структура служебника и впервые подсчитано точное количество страниц в нем — 377 (при отсутствии в нем сплошной пагинации). Благодаря оттиску печати и кратким припискам на греческом и арабском языках на титульном листе и экслибрису на заднем форзаце удалось установить двух владельцев петербургского экземпляра Снаговского служебника, которыми оказались Макарий Саммāн, униатский епископ Амиды (современного Диярбакыра), в 1846 г. перешедший в Православие и возведенный в сан митрополита, и великий князь Константин Николаевич, которому Макарий, скорее всего, подарил этот редкий служебник во время своего пребывания в Санкт-Петербурге в 1866–1867 гг. Из Мраморного дворца эта книга поступила в 1924 г. в Азиатский музей.

Ключевые слова: Антиохийский Патриархат, Афанасий III ад-Даббас, Валахия (Угро-Валахия), Константин Брынковяну, старопечатные арабографичные книги, Анфим Иверянин, монастырь Снагов, арабо-греческий служебник, митрополит Амидский Макарий, великий князь Константин Николаевич.

При обращении к ближневосточной части одного из крупнейших в мире собраний письменных памятников на языках народов Азии и Африки, хранящегося в Институте восточных рукописей (Азиатском музее) РАН¹, который в ноябре 2018 г. отметил свое 200-летие, основное внимание принято уделять рукописям. Связано это с их явным преобладанием, а также с недостаточной изученностью старопечатных книг в арабской графике. Между тем, среди подобных изданий встречаются уникальные экземпляры, в частности, те, что были приобретены в составе первой партии коллекции потомственных французских дипломатов и ювелиров отца и сына Руссо². Однако, пожалуй, самая ценная из книг такого рода попала в Азиатский музей другим путем. Речь идет о двуязычном, арабо-греческом, служебнике, изданном на территории находившегося в вассальной зависимости от Османской империи княжества Валахии (точнее, Угро-Валахии), в монастыре Снагов, что в 40 км к северу от Бухареста, в 1701 г.



Ил. 1. Библиотечная карточка с описанием Снаговского служебника 1701 г.
Лицевая сторона

¹ Эту часть собрания ИВР РАН принято называть «мусульманским фондом», хотя в ее состав входит небольшая по числу списков, но очень значимая по содержанию арабо-христианская составляющая. История формирования данного фонда лаконично и четко изложена в: Акимускин О. Ф. К истории формирования фонда мусульманских рукописей Института востоковедения АН СССР // Письменные памятники Востока. Историко-филологические исследования. Ежегодник 1978–1979. М., 1987. С. 9–27. Его предыстории посвящен очерк автора этих строк: Французов С. А. Арабографичный фонд // Азиатский Музей — Институт восточных рукописей РАН: Путеводитель. М., 2018. С. 51–73, 103–107.

² Она включала в себя 500 арабографичных томов, из которых 484 были рукописными, а 16 представляли собой старопечатные книги, как христианские, так и мусульманские. 11 из них удалось выявить в библиотеке ИВР РАН и детально описать; см. об этом: Французов С. А. Указ. соч. С. 62–73.

Это христианское богослужебное сочинение было надлежащим образом описано на обеих сторонах карточки (ил. 1), влитой в каталог старопечатных арабских книг, находящийся в Арабском кабинете им. академика И. Ю. Крачковского ИВР РАН. На карточке отмечены шифр книги (Bt II 150), ее христианский (†) и арабо-греческий (A-Gr) характер, инвентарный номер, включающий в себя год ее описания (Инв. 1924 n° 811), год и место издания: «1701 (Снягово)», — а также полностью воспроизведен арабский текст ее титульного листа (ср. ил. 2а). Кроме того, в правом нижнем углу лицевой стороны карточки сделана очень важная пометка: «Первая книга, напечатанная по-арабски на Востоке!» Судя по почерку, карточку заполнил арабист и иранист Василий Александрович Эберман (1899–1937), ученик И. Ю. Крачковского, с 1919 по 1930 г. работавший в Азиатском музее³. Несмотря на столь подробную характеристику в карточном каталоге, этот экземпляр не был введен в научный оборот ни в нашей стране, ни за ее пределами. Достаточно указать, что в справочном издании, скрупулезно зафиксировавшем любые рукописи, старопечатные книги, архивные документы, предметы материальной культуры, имеющие отношение к Дунайским княжествам и Румынии, Снаговский служебник 1701 г. не значится ни под ИВР РАН, ни в связи с Санкт-Петербургом или вообще с Россией⁴.

Что касается самого этого издания (а не его петербургского экземпляра), то впервые оно было описано более 200 лет назад Христианом Фридрихом фон Шнуррером⁵ и в последние годы вновь привлекло к себе внимание, прежде всего румынской исследовательницы-арабистки Иоанны Феодоров, профессионально занявшейся изучением многообразных связей Дунайских княжеств с православными арабами Сиро-Палестинского региона. Наряду с более или менее детальными характеристиками Снаговского служебника⁶ она неоднократно упоминала его по различным поводам⁷. Тем не менее он остается еще недостаточно

³ О нелегкой судьбе этого аристократа, окончившего Пажеский корпус, в советскую эпоху и его вкладе в арабскую и персидскую филологию см.: Садыхова А. А. В. А. Эберман и его работы о Ваддахе ал-Йемен // Восток. 1994. № 6. С. 88–92.

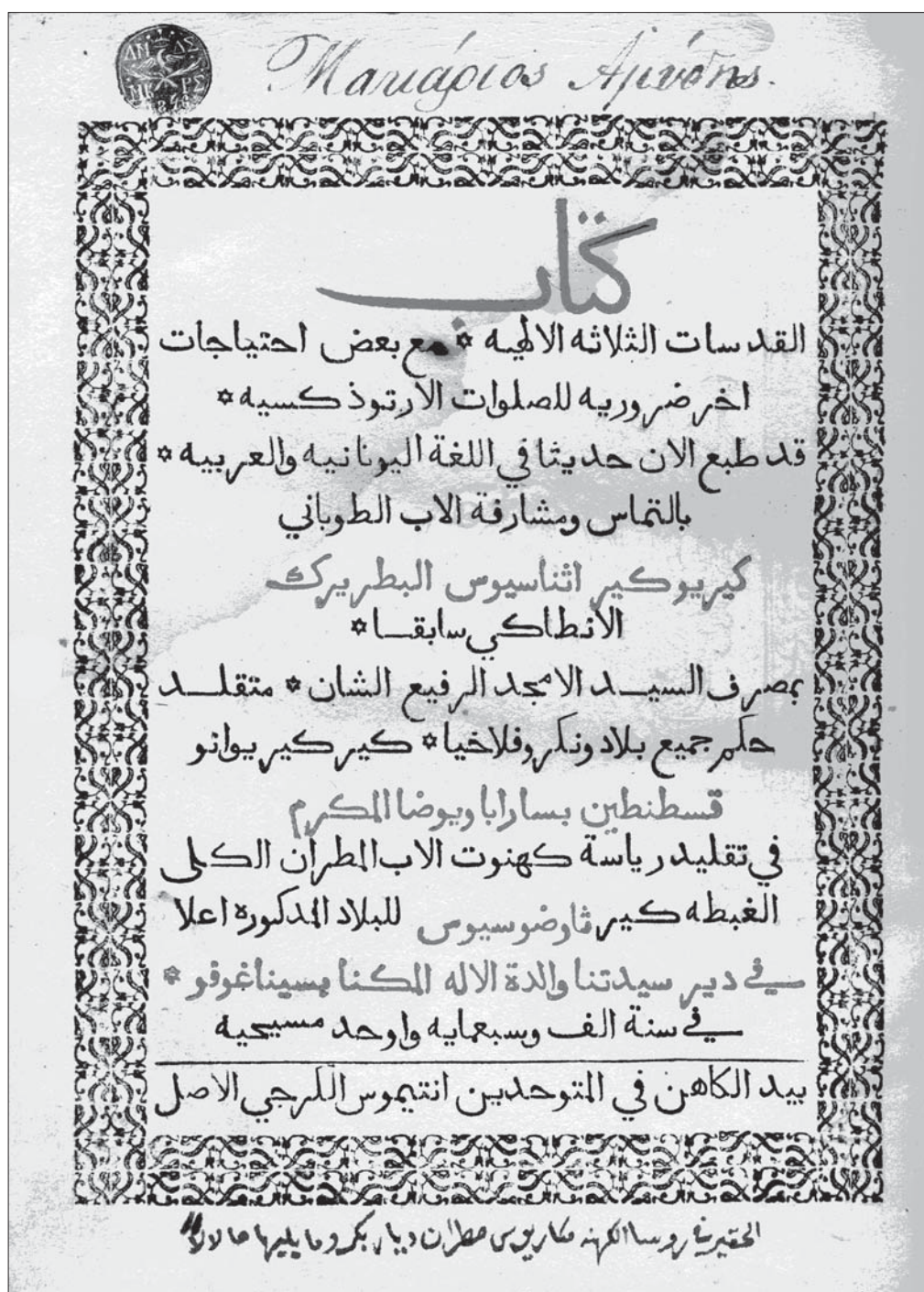
Автор статьи выражает благодарность А. А. Садыховой за идентификацию почерка этого ученого (как кириллического, так и арабского), осуществленную с большой степенью вероятности благодаря его материалам, хранящимся в фонде И. Ю. Крачковского Санкт-Петербургского филиала Архива РАН. Особенно показательна в данном отношении заполненная им карточка на «Тысячу и одну ночь» (СПбФ Архива РАН, фонд 1026, опись 11, ед. хр. 5).

⁴ Căndea V. Mărturiile românești peste hotare: creații românești și izvoare despre români în colecții din străinătate. București, 2012. Vol. 4: Polonia—Rusia / Ed. I. Feodorov și A. Timotin. P. 143–462 (Санкт-Петербург: p. 290–457; ИВР РАН: p. 393–400).

⁵ Bibliotheca Arabica / Ch. Fr. de Schnurrer, ed. Halae ad Salam, 1811. P. 266–272 (n° 266).

⁶ Feodorov I. Beginnings of Arabic Printing in Ottoman Syria (1706–1711). The Romanians' Part in Athanasius Dabbās's Achievements // ARAM Periodical. 2013. T. 25. № 1–2. P. 240, 244, 245, 255 (fig. 2), 257 (fig. 4); Eadem. Livres arabes chrétiens imprimés avec l'aide des Principautés Roumaines au début du XVIII^{ème} siècle. Un répertoire commenté // Chronos: Revue d'Histoire de l'Université de Balamand. 2016. N° 34. P. 14–16.

⁷ Feodorov I. The Romanian Contribution to Arabic Printing // Impact de l'imprimerie et rayonnement intellectuel des Pays Roumains. București, 2009. P. 44, 52 (fig. 1), 54–56 (fig. 3–5); Eadem. Les options doctrinales du Patriarche Athanase III Dabbās et ses activités aux Pays Roumains // Lucrările simpozionului internațional «Cartea. România. Europa». Ediția II-a — 20–24 septembrie 2009. 550 ani de la prima atestare documentară a orașului București. București, 2010. P. 90–91;



Ил. 2а. Титульный лист Снаговского служебника 1701 г.

изученным. Так, во всех указанных выше работах, где приводится число страниц в нем, оно посчитано неверно. Для того, чтобы разобраться в этом вопросе, нужно четко выяснить структуру служебника, а начать стоит с его титульного листа⁸, на котором в рамке из растительного орнамента напечатан текст исключительно на арабском языке (ил. 2а):

كتاب / القدسات الثلاثة الالهيه * مع بعض احتياجات / اخر ضروريه للصلوات
الارتوذكسيه * / قد طبع الان حديثا في اللغة اليونانيه والعربيه * / بالتماس ومشاركة
الاب الطوباني / كيريو كير اثناسيوس البطريرك / الانطاكي سابقا * / بمصرف السيد
الامجد الرفيع الشأن * متقلد / حكم جميع بلاد ونكروفلاخيا * كير كير يوانو / قسطنطين
بسارابا ويوضا المكرم / في تقليد رياسة كهنوت الاب المطران الكلي / الغبطه كير
ثاوضوسيوس للبلاد المذكوره اعلا / في دير سيدتنا والدة الاله المكننا بسيناغوفو * /
في سنة الف وسبعمايه واوحد⁹ مسيحيه / بيد الكاهن في المتوحدين انتيموس الكرجي
// الاصل

«Книга трех Божественных литургий вместе с некоторыми обязательными молитвами на греческом и арабском языках по просьбе и под наблюдением блаженного отца *кирию кира* Афанасия, прежнего патриарха Антиохийского, за счет преславного высокопоставленного господина, облеченного властью над всей страной Угро-Валахией, *кира кира* Иоана Константина Басараба, досточтимого воеводы, когда был облечен архиерейской властью отец митрополит, всеблаженныйший *кир* Феодосий в упомянутой выше стране, в монастыре Госпожи нашей Богородицы, называемом Снагов, в году одна тысяча семьсот первом по христианскому (счету), рукою иеромонаха Анфима, грузина по происхождению».



Ил. 26. Оттиск печати
на титульном листе
Снаговского служебника 1701 г.

Все упомянутые на титульном листе деятели, причастные к выходу в свет служебника, хорошо известны. Афанасий III ад-Даббас (1647–1724), уроженец Дамаска, происходивший из старинного хауранского рода, давшего двух Антиохийских патриархов, Афанасия II (1611–1618) и Кирилла IV (1619–1628), сам был избран на патриарший престол 25 августа 1686 г., но в 1694 г. счел за благо уступить его своему настойчивому

Eadem. Les recherches actuelles en Roumanie dans le domaine arabe chrétien // Parole de l'Orient. 2018. Vol. 44. P. 231; Eadem. New Data on the Early Arabic Printing in the Levant and its Connections to the Romanian Presses // Revue des Études Sud-Est Européennes. 2018. Vol. 56. P. 197–198.

Среди ссылавшихся на эту старопечатную арабографичную книгу следует отметить Джеффри Роупера (Roper G. Arabic Biblical and Liturgical Texts Printed in Europe in the 16th–18th Centuries // Lucrările simpozionului internațional «Cartea. România. Europa»... București, 2010. P. 179).

⁸ Хотя по языку и графике служебник был арабо-греческим, ориентирован он как арабская книга, так что его корешок находится справа от титульного листа.

⁹ Явная опечатка вместо واحد.

сопернику Кириллу V Ибн аз-За'йму, оставшись митрополитом Алеппским, и лишь после его кончины в 1720 г. вновь занял Антиохийскую кафедру. Плодовитый церковный писатель, он был всерьез озабочен просвещением своей паствы и ради этого неоднократно посещал княжество Валахию, где искал не только финансовую помощь, но и всякого рода новшества в сфере культуры, к каковым относилось книгопечатание¹⁰. Он обрел понимание и поддержку у тогдашнего господаря Угро-Валахии Константина Брынковяну (1688–1714), правление которого ознаменовалось расцветом этого княжества и внезапно оборвалось, когда господарь и его сыновья были казнены в Стамбуле по повелению султана за свои пророссийские симпатии. При нем в валашских землях развивалось типографское дело, чему способствовал митрополит Угро-Валахии Феодосий (1668–1672; 1679–1708)¹¹. Успех этого начинания обеспечил монах Анфим (урожденный Андрей) Иверянин, сиречь Грузин (ок. 1650 — 1716), выдающийся книгопечатник, из-под пресса которого вышло 59 книг: 22 на румынском языке (разумеется, в кириллической графике), 27 на греческом (и частично на румынском), восемь на церковно-славянском (и частично на румынском) и две на арабском и греческом, в том числе наш служебник. Его ученик Михаил Штефан, отправленный в Тбилиси по просьбе царя Картли Вахтанга VI стал в 1709 г. грузинским первопечатником. Сам Анфим в 1708 г. сменил Феодосия на митрополичьей кафедре Угро-Валахии и ненадолго пережил своего покровителя Константина Брынковяну: под явным давлением османских властей «вселенский» патриарх Иеремия III облыжно обвинил Анфима в колдовстве и сатанизме, отлучил его от Церкви и сослал в монастырь св. Екатерины на Синай. Однако, едва достигнув Галлиполи, Анфим Иверянин был убит конвоирами-турками. Лишь в 1966 г. отлучение с него снял константинопольский патриарх Афинагор¹². Считается, что арабскую печать Анфим освоил при непосредственном участии Афанасия III ад-Даббаса, однако, как отметила Иоанна Феодоров, отношения между

¹⁰ См. о нем: Feodorov I. The Romanian Contribution to Arabic Printing... P. 41–46; Eadem. Les options doctrinales du Patriarche Athanase III Dabbās... P. 87–96; Eadem. Beginnings of Arabic Printing in Ottoman Syria... P. 237–243; Eadem. Livres arabes chrétiens imprimés... P. 7–8; Eadem. Les recherches actuelles en Roumanie... P. 230–231; Eadem. New Data on the Early Arabic Printing... P. 197–198.

Критический взгляд на эту яркую фигуру ближневосточного Православия раннего Нового времени представлен в: Панченко К. А. Афанасий III Даббас // Православная энциклопедия. М., 2002. Т. 4. С. 51.

¹¹ Об их вкладе в книгопечатание см.: Chițulescu P. (arhimandrit Policarp). Tipărituri din Țara Românească în Biblioteca Sfântului Sinod. București, 2009. P. 49–82.

¹² Весьма детально деятельность Анфима Иверянина как типографа освещена в: Chițulescu P. (arhimandrit Policarp). Op. cit. P. 83–96 (где на первой странице этого очерка помещен его портрет из монастыря Говора); Feodorov I. Beginnings of Arabic Printing in Ottoman Syria... P. 239–245.

См. о нем также: Feodorov I. The Romanian Contribution to Arabic Printing... P. 44; Eadem. Les options doctrinales du Patriarche Athanase III Dabbās... P. 90–91; Eadem. Livres arabes chrétiens imprimés... P. 7, 11; Eadem. Les recherches actuelles en Roumanie... P. 231; Eadem. New Data on the Early Arabic Printing... P. 197, n. 1.

ними недостаточно документированы¹³. Следует подчеркнуть, что Снаговский служебник оказался первой книгой, напечатанной, по крайней мере частично, в арабской графике и ориентированной по-арабски, которая вышла в свет на территории, находившейся под властью мусульманского сюзерена и юридически входившей в состав «мира ислама» (араб. *dār al-islām*). Вообще же наборный арабский шрифт впервые стал использоваться в книгопечатании в XVI в., сначала в Италии, а затем в других ведущих европейских странах преимущественно в научно-педагогических и миссионерских целях¹⁴.

Приведенная ниже структура Снаговского служебника, за исключением небольшой вводной части, полностью отвечает сугубо практическим, богослужебным задачам:

- Гравюра с родовым гербом Брынковяну (Бранковичей), под которой по-гречески подписано имя и титулатура господаря Иоана Константина — с. [2]¹⁵.
- Поэтическое посвящение господарю по-гречески — с. [3].
- Пространное посвящение господарю Афанасия III ад-Даббāса (параллельный текст на греческом и арабском языках) — с. [4]–[18].
- Икона деисусного чина — с. [19] (ил. 3).
- Предисловие Афанасия III ад-Даббāса (параллельный текст) — с. [20]–[28].
- Книга молитв для вечерни и распорядка заутренних молитв и литургии Святых Даров.

كتاب صلاة الاغربيّات¹⁶ وترتيب افاشين السحريات / وخدمة اسرار القدس

(параллельный текст) — с. I.1–I.95 (греческая пагинация)¹⁷.

- Гравюра с изображением св. Иоанна Златоуста — с. I.96.
- Божественная литургия св. Иоанна Златоуста.

* خدمة القدس الالهى * / لابينا الجليل في القديسين يوحنا / فم الذهب *

(параллельный текст) — с. II.1–II.84.

¹³ Feodorov I. The Romanian Contribution to Arabic Printing... P. 44; Eadem. Les options doctrinales du Patriarche Athanase III Dabbās... P. 90; Eadem. Beginnings of Arabic Printing in Ottoman Syria... P. 240, n. 63.

¹⁴ Roper. Op. cit. P. 174–176.

Типография, существовавшая в начале XVII в. в маронитском монастыре Кузхаййā в Ливанских горах, применяла сирийский шрифт. Им в 1610 г. был отпечатан впервые на Ближнем Востоке арабский текст Псалтири в составе двуязычного, сиро-арабского, издания (Полосин Вал. В., Сериков Н. И., Французов С. А. Арабская Псалтирь. Приложение к факсимильному изданию Рукописи А 187 «Арабская петербургская лицевая Псалтирь» из собрания Института востоковедения РАН (Санкт-Петербургский филиал) / под общ. ред. Н. И. Серикова. СПб.; Воронеж, 2005. С. 103, примеч. 278; Feodorov. Beginnings of Arabic Printing in Ottoman Syria... P. 234).

¹⁵ За с. [1] принят титульный лист, перед которым находится пустой защитный лист, при пагинации не учитываемый.

¹⁶ Значение заимствованного из греческого термина اغربيّات приведено в: Graf G. Verzeichnis arabischer kirchlicher Termini // Zeitschrift für Semitistik und verwandte Gebiete. 1929. Bd. 7. S. 234.

¹⁷ В служебнике по-гречески пропагандированы независимо друг от друга страницы в этой и следующей за ней, основной его части, что отмечено еще у Кр. Фр. фон Шнуррера (Bibliotheca Arabica. P. 266). Для того чтобы избежать путаницы, в статье использованы римские цифры I и II, проставляемые перед номером страницы.



Ил. 3. Икона деисусного чина в Снаговском служебнике 1701 г. (с. [19])

- Вступительное пояснение к Божественной литургии св. Василия Великого (параллельный текст) — с. II.85.
- Гравюра с изображением св. Василия Великого — с. II.86.
- Божественная литургия св. Василия Великого
خدمة القداѕ الالهي * / لابيننا الجليل في القديسين / باسيلوس الكب *
(параллельный текст) — с. II.87–II.165.
- Гравюра с изображением св. Григория Великого (Двоеслова) — с. II.166 (ил. 4).
- Божественная литургия Преждеосвященных Даров (св. Григория Великого)
خدمة القداѕ الالهي * / البرويجياسمانا¹⁸ اي المقدم تقديسه *
(параллельный текст) — с. II.167 — II.204.
- Растительный орнамент без текста — с. II.205.
- Гравюра с изображением Иисуса Христа в потире, символизирующего Святые Дары, с евангельским текстом (Ин. 6.51) по-гречески и по-арабски — с. II.206 (ил. 5).
- Чин литургической молитвы перед причащением Святых Таин
طقس صلاة المطالبيسي¹⁹ قبل تناول الاسرار /
(параллельный текст) — с. II.207–II.239.
- Прочие молитвы — с. II.240–II.252.
- Пространный колофон по-гречески и краткий по-арабски — с. II.253.
- Пустая страница, за которой следует защитный лист.

Таким образом, общее число страниц в служебнике составляет 377 (28 + 96 + 253), а не 252, как неоднократно указывала Иоана Феодоров²⁰, очевидно, так и не разобравшаяся в пагинации данного издания.

Арабский колофон, уточняющий время выхода книги, заслуживает того, чтобы привести его полностью:

نجز طبع هذا القنداق الشريف الكريم * / بموازرة رب كافة البريا²¹ العظيم الرحيم
* / سنة ألف وواحد وسبعماية في شهر كانون الثاني مسيحيه / بيد كير انتموس الاستاد
// * بمنة رب ساير العباد

«Завершена печать сего честного чтимого служебника с помощью Господа всех тварей Великого, Милосердного в году одна тысяча семьсот первом, в месяце январе по христианскому счету рукою мастера *кира* Анфима по милости Господа всех рабов».

¹⁸ Один из вариантов термина ابرويجاسمانا (см.: Graf. Op. cit. S. 228, 243).

¹⁹ Значение этого термина, заимствованного из греческого, см.: Graf G. Op. cit. // Zeitschrift für Semitistik und verwandte Gebiete. 1933–1934. Bd. 9. S. 250).

²⁰ Feodorov I. The Romanian Contribution to Arabic Printing... P. 44; Eadem. Beginnings of Arabic Printing in Ottoman Syria... P. 240; Eadem. Livres arabes chrétiens imprimés... P. 14; Eadem. New Data on the Early Arabic Printing... P. 197, n. 3.

В этом отношении Кр. Фр. фон Шнуррер, отметивший наличие в служебнике двух отдельных пагинаций, с 1 по 96, а затем с 1 по 253 страницу (Bibliotheca Arabica. P. 266), был ближе к истине.

²¹ Так, вместо классического البرايا.



Ил. 4. Гравюра с изображением св. Григория Великого
в Снаговском служебнике 1701 г. (с. II.166)



Ил. 5. Гравюра с изображением Иисуса Христа в потире
в Снаговском служебнике 1701 г. (с. II.206)

Что касается текста служебника, то в своей греческой части он следует венецианскому изданию 1663 г., тогда как в арабской соответствует правке, внесенной до 1612 г. тогдашним епископом Алеппским Мелетием Кармой²².

Что касается характеристики данного издания как памятника материальной культуры, то размер блока составляет 22,3 × 16,3 см, что полностью отвечает традиционному формату 4° (in quarto), указанному Кр. Фр. фон Шнуррером²³. Бумага — *tre lune* с трилистником и сложным узором, симметричные элементы которого похожи на две прописные буквы М. Подобная филигрань (три луны с трилистником) часто встречается на рубеже XVIII–XIX вв.

Особо следует остановиться на иконографии Снаговского служебника. Как справедливо заметила Иоана Феодоров, гравюры с изображениями Господа и святых, а также элементы орнамента нередко воспроизводились в изданиях на разных языках, выполненных Анфимом Иверянином и не только им. Так, образ св. Василия Великого, созданный монахом Димитриосом в 1698 г., представлен, помимо рассматриваемого издания (с. II.86)²⁴, в румынских служебниках, изданных в Бузэу в 1702 г.²⁵, в Рымнике в 1706 г. и в Тырговиште в 1713 г.²⁶, а вариации родового герба Брынковяну (Бранковичей) встречаются еще, по меньшей мере в четырех изданиях, кроме нашего служебника (с. [2]): в напечатанных на греческом «Исповедании Православной веры» (Снагов, 1699), Псалтири (1701), Новом Завете (1703) и в арабской Псалтири (Алеппо, 1706)²⁷. Икона деисусного чина со с. [19] (ил. 3)²⁸ украшает арабо-греческий и румынский часословы, вышедшие в Бухаресте в 1702 г. и 1703 г. соответственно²⁹, а в зеркальном отражении — Бейрутскую Псалтирь 1752 г.³⁰ От себя укажем, что изображение св. Григория Великого со с. II.166 (ил. 4) перепечатано в одном из вышеупомянутых румынских служебников (Тырговиште, 1713) с заменой имени святого в греческом написании на кириллическое³¹.

Как известно, переплет для старопечатной книги заказывал ее владелец, демонстрируя уровень своего достатка и социальный статус. Петербургский

²² Feodorov I. The Romanian Contribution to Arabic Printing... P. 44; Eadem. Les options doctrinales du Patriarche Athanase III Dabbās... P. 90; Eadem. Beginnings of Arabic Printing in Ottoman Syria... P. 240; Eadem. Livres arabes chrétiens imprimés... P. 15.

²³ Bibliotheca Arabica. P. 266.

В переплете параметры книги чуть больше: 23,5 × 17 см.

²⁴ См.: Feodorov I. The Romanian Contribution to Arabic Printing... P. 54 (fig. 3); Eadem. Beginnings of Arabic Printing in Ottoman Syria... P. 257 (fig. 4).

²⁵ См.: Chițulescu P. (arhimandrit Policarp). Op. cit. P. 75; Feodorov I. Beginnings of Arabic Printing in Ottoman Syria... P. 258 (fig. 5).

²⁶ Feodorov I. The Romanian Contribution to Arabic Printing... P. 45; Eadem. Les options doctrinales du Patriarche Athanase III Dabbās... P. 90–91; Eadem. Beginnings of Arabic Printing in Ottoman Syria... P. 245.

²⁷ Feodorov I. The Romanian Contribution to Arabic Printing... P. 45, 56 (fig. 5); Eadem. Beginnings of Arabic Printing in Ottoman Syria... P. 245, 254–256 (fig. 1–3); Eadem. Livres arabes chrétiens imprimés... P. 47.

²⁸ См. также: Feodorov I. New Data on the Early Arabic Printing... P. 226 (fig. 5).

²⁹ Feodorov I. Beginnings of Arabic Printing in Ottoman Syria... P. 259–260 (fig. 6, 7).

³⁰ Feodorov I. New Data on the Early Arabic Printing... P. 225 (fig. 4).

³¹ См.: Chițulescu P. (arhimandrit Policarp). Op. cit. P. 93.

экземпляр Снаговского служебника одет в роскошный переплет коричневой кожи с геометрическим орнаментом, в центре лицевой стороны которого помещено изображение Тайной вечери. Можно допустить, что его заказал архиерей, в чьей собственности этот служебник оказался и чья идентификация оказалась возможной благодаря оттиску его печати и двум припискам, по-гречески и по-арабски, на титульном листе.

На верхнем поле титульного листа, слева, отчетливо проставлена печать с греческой аббревиатурой и датой (ил. 2а, 2б):

ΑΜΔΣ / ΜΚΡΣ / 1846

Ее расшифровка начертана рядом, в середине верхнего поля, каллиграфическим почерком (ил. 2а):

Μακάριος Αμύδης «Макарий (из) Амиды».

Наконец, по нижнему полю идет арабская приписка (ил. 2а):

الحقير في روسا الكهنه مكاريوس مطران ديار بكر وما يليها ما لا

«Ничтожный среди архиереев Макарий, митрополит Дийяр Бакра и его окружи — того, что блистает (?)»³².

Как известно, Амида — это древнее название города в Северной Месопотамии, который у арабов стал центром области Дийяр Бакр («кочевья племени бакр»), название которой постепенно на него перешло. В Турецкой Республике по созвучию его стали именовать Диярбакыр («край меди»). На протяжении XVIII–XIX вв. в Амиде шла ожесточенная борьба униатов с православными. В 1846 г., отмеченном на приведенной выше печати, местный униатский епископ Макарий Салман (Шамман) торжественно отрекся от католичества, обратился вместе с паствой в православие и был возведен в сан митрополита³³. Согласно католическим Интернет-ресурсам, Макарий был назначен епископом Дийяр Бакра в 1837 г., рукоположен 25 декабря того же года, в 1846 г. оставлен с этой кафедры, но в 1870 г. скончался в сане почетного (Emeritus) епископа³⁴. Основные вехи его жизни реконструированы А. А. Поповкиным³⁵: появился на свет под именем Петр между 1805 и 1810 г. в Алеппо в семье униатского духовенства; став епископом Амидийским, пытался в 1843 г. утвердиться на кафедре митрополита Алеппо, но неудачно. Вероятно, отчасти под влиянием этой неудачи

³² Наибольшие затруднения для понимания этой, в целом стандартной, надписи вызывает последнее выражение (или слово?), которое с некоторой осторожностью интерпретировано здесь как неопределенное местоимение *mā* с глаголом *la'la'a* «сверкать, блистать, сиять». Написание *ū* вместо классического *ū* (при котором *tanwīn fatḥa* заменяет *hamza* с *fatḥa*) можно объяснить своего рода гиперкоррекцией. Речь, разумеется, идет о митрополии, а не о ее предстоятеле.

³³ Колесников А. И., Панченко К. А. Амида // Православная энциклопедия. М., 2001. Т. 2. С. 165.

³⁴ Les Ordinations Épiscopales, Year 1837, N° 50 (URL: <http://www.catholic-hierarchy.org/bishop/bsamman.html>; дата обращения: 07.11.2018).

³⁵ Поповкин А. Макарий (Шамман), митрополит Амидский, и Россия // Русская народная линия, информационно-аналитическая служба (URL: http://ruskline.ru/analitika/2015/10/21/makarij_shamman_mitropolit_amidskij_i_rossiya/ (дата обращения: 22.01.2019)).

при посредничестве К. М. Базили, российско-го консула в Бейруте в 1839–1853 гг., Макарий вступил в переговоры с Антиохийской Патриархией о воссоединении с Православной Церковью и 29 октября 1846 г. подписал отречение от латинства. В ответ на его неоднократные обращения с просьбой посетить Россию для сбора милости Синод с соизволения Александра II дал ему на это согласие. 24 июня 1864 г. митрополит Макарий прибыл в Москву, где находился в 1864–1865 гг. в Новоспасском монастыре, а в 1866–1867 гг. жил в Санкт-Петербурге. С 1868 г. сведения о Макарии в русских источниках обрываются. Не исключено, что по возвращении из России он незадолго до кончины вернулся в унию: иначе почему он значится почетным епископом на католическом сайте?



*Ил. 6. Экслибрис великого князя
Константина Николаевича
на заднем форзаце
Снаговского служебника 1701 г.*

В центре заднего форзаца петербургского экземпляра Снаговского служебника наклеен хорошо узнаваемый экслибрис великого князя Константина Николаевича (ил. 6)³⁶. По всей видимости, именно к нему эта редкая книга перешла от Амидского митрополита Макария. Но когда и где? Во время получившего широкий резонанс паломничества великого князя с супругой и старшим сыном в Святую Землю, с 28 апреля / 10 мая по 11/23 мая 1859 г., он встречался со многими православными архиереями, но за исключением главы Русской духовной миссии Кирилла, епископа Мелитопольского, они относились к Иерусалимской Патриархии³⁷. Скорее всего, владыка Макарий нанес великому князю Константину Николаевичу, с ранней юности проявлявшему интерес к Востоку, визит во время своего пребывания в Санкт-Петербурге в 1866–1867 гг. и преподнес ему этот ценный подарок, однако данная гипотеза нуждается в подтверждении архивными материалами.

Интересно, что Снаговский служебник был не единственной арабографичной книгой к библиотеке Мраморного дворца. Там находились, по меньшей мере, еще два арабо-христианских издания, Псалтирь и Октоих Иоанна Дамаскина, выпущенные Святогробской типографией в 1854 г.³⁸ и, очевидно, поднесенные великому князю в 1859 г. в Иерусалиме. Необходимо подчеркнуть, что Константин Николаевич был в то время, пожалуй, единственным представителем европейской августейшей фамилии, владевшим восточными языками.

³⁶ Ср., например: Полосин Вал. В., Сериков Н. И., Французов С. А. Указ. соч. С. 201, рис. 9.

³⁷ Переписка Императора Александра II с Великим Князем Константином Николаевичем. Дневник Великого Князя Константина Николаевича. 1857–1861 / сост. Л. Г. Захарова, Л. И. Тютюнник. М., 1994. С. 110–112, 164, 166–167; Tischendorf C., von. Aus dem heiligen Lande. Leipzig, 1862. S. 198, 239 (см. рус. пер.: Тишендорф К. Поездка на Святую Землю в свите великого князя Константина Николаевича в 1859 году / пер. с нем. Г. А. Шпэт // Великий князь Константин Николаевич на Святой Земле. 1859 г. / сост., подготовка текста, ред. переводов, статья и коммент. К. А. Ваха. М., 2009. С. 43, 59).

³⁸ Полосин Вал. В., Сериков Н. И., Французов С. А. Указ. соч. С. 72–73, 104, примеч. 285.

О том, что он мог писать арабскими буквами и свободно владел турецким (точнее, османским) языком, недвусмысленное свидетельство оставил Константин фон Тишендорф³⁹. Оказывается, великий князь начал самостоятельно изучать османский перед своим путешествием в Константинополь в 1845 г., а затем, в 1848–1851 гг. серьезно занимался османским и персидским под руководством известного востоковеда Петра Ивановича (Жана Жака Пьера) Демезона (1807–1873), заведующего Учебным отделением восточных языков при Азиатском департаменте МИД⁴⁰. Освоить эти языки невозможно без базового знания арабского языка⁴¹. Так что вполне вероятно, что в ходе дальнейшего изучения материалов, относящихся к биографии великого князя Константина Николаевича, выяснится, что он не только держал арабо-христианские книги в своей дворцовой библиотеке, но и читал их.

Список литературы

- Акимушкин О. Ф. К истории формирования фонда мусульманских рукописей Института востоковедения АН СССР // Письменные памятники Востока. Историко-филологические исследования. Ежегодник 1978–1979. М., 1987. С. 9–27.
- Биобиблиографический словарь отечественных тюркологов. Дооктябрьский период / под ред. и с введением А. Н. Кононова. М., 1974.
- Колесников А. И., Панченко К. А. Амида // Православная энциклопедия. Т. II. М., 2001. С. 164–165.
- Кононов А. Н. История изучения тюркских языков в России. Дооктябрьский период. 2-е изд., доп. и испр. Л., 1982.
- Панченко К. А. Афанасий III Даббас // Православная энциклопедия. Т. IV. М., 2002. С. 51.
- Переписка Императора Александра II с Великим Князем Константином Николаевичем. Дневник Великого Князя Константина Николаевича. 1857–1861 / сост. Л. Г. Захарова, Л. И. Тютюнник. М., 1994.
- Полосин Вал. В., Сериков Н. И., Французов С. А. Арабская Псалтирь. Приложение к факсимильному изданию Рукописи А 187 «Арабская петербургская лицевая Псалтирь» из собрания Института востоковедения РАН (Санкт-Петербургский филиал) / под общ. ред. Н. И. Серикова. СПб.; Воронеж, 2005.

³⁹ Tischendorf С. Op. cit. S. 285 (см. рус. пер.: Тишендорф К. Указ. соч. С. 76).

⁴⁰ Сидорова А. Н. Путешествие в Царьград, Константинополь и Стамбул великого князя Константина Николаевича в 1845 г. // Россия — Восток. Контакт и конфликт мировоззрений. Материалы XV Царскосельской научной конференции: Сб. научных статей. СПб., 2009. С. 106–107, 123, примеч. 3; Она же. Впервые на Востоке. Путешествие великого князя Константина Николаевича в Константинополь, Архипелаг и на Афон в 1845 г. // Великий князь Константин Николаевич и русское паломничество в Святую Землю. Из предыстории ИППО / авт.-сост. К. А. Вах. М., 2012. С. 114, 116, примеч. 4.

О бароне П. И. Демезоне (Desmaisons) см.: Биобиблиографический словарь отечественных тюркологов. Дооктябрьский период / под ред. и с введением А. Н. Кононова. М., 1974. С. 155–156; Кононов А. Н. История изучения тюркских языков в России. Дооктябрьский период. 2-е изд., доп. и испр. Л., 1982. С. 182–183.

⁴¹ Стоит отметить, что из 50 выписанных Константином Николаевичем на отдельном листке османских слов (Сидорова А. Н. Указ. соч. С. 114) 35 являются арабскими по происхождению.

- Поповкин А. А. Макарий (Шамман), митрополит Амидский, и Россия // Русская народная линия, информационно-аналитическая служба (URL: http://ruskline.ru/analitika/2015/10/21/makarij_shamman_mitropolit_amidskij_i_rossiya/ (дата обращения: 22.01.2019)).
- Салыхова А. А. В. А. Эberman и его работы о Ваддахе ал-Йемен // Восток. 1994. № 6. С. 88–92.
- Сидорова А. Н. Впервые на Востоке. Путешествие великого князя Константина Николаевича в Константинополь, Архипелаг и на Афон в 1845 г. // Вах К. А. (автор-сост.). Великий князь Константин Николаевич и русское паломничество в Святую Землю. Из предыстории ИППО. М., 2012. С. 112–133.
- Сидорова А. Н. Путешествие в Царьград, Константинополь и Стамбул великого князя Константина Николаевича в 1845 г. // Россия — Восток. Контакт и конфликт мировоззрений. Материалы XV Царскосельской научной конференции. Сб. научных статей. СПб., 2009. С. 106–125.
- Тишендорф К. Поездка на Святую Землю в свите великого князя Константина Николаевича в 1859 г. / пер. с нем. Г. А. Шпет // Великий князь Константин Николаевич на Святой Земле. 1859 г. / сост., подготовка текста, ред. переводов, статья и коммент. К. А. Ваха. М., 2009. С. 28–77.
- Французов С. А. Арабографичный фонд // Азиатский Музей — Институт восточных рукописей РАН. Путеводитель. М., 2018. С. 51–73, 103–107.
- Bibliotheca Arabica / Ed. Ch. Fr. de Schnurrer. Halae ad Salam, 1811.
- Cândeа V. Mărturii românești peste hotare: creații românești și izvoare despre români în colecții din străinătate. Vol. 4: Polonia—Rusia / ed. I. Feodorov și A. Timotin. București, 2012.
- Chițulescu P. (arhimandrit Policarp). Tipărituri din Țara Românească în Biblioteca Sfântului Sinod. București, 2009.
- Feodorov I. The Romanian Contribution to Arabic Printing // Impact de l'imprimerie et rayonnement intellectuel des Pays Roumains. București, 2009. P. 41–61.
- Feodorov I. Les options doctrinales du Patriarche Athanase III Dabbās et ses activités aux Pays Roumains // Lucrările simpozionului internațional «Cartea. România. Europa». Ediția II-a — 20–24 septembrie 2009. 550 ani de la prima atestare documentară a orașului București. București, 2010. P. 87–96.
- Feodorov I. Beginnings of Arabic Printing in Ottoman Syria (1706–1711). The Romanians' Part in Athanasius Dabbās's Achievements // ARAM. 25: 1 & 2. 2013. P. 231–260.
- Feodorov I. Livres arabes chrétiens imprimés avec l'aide des Principautés Roumaines au début du XVIII^{ème} siècle. Un répertoire commenté // Chronos. Revue d'Histoire de l'Université de Balamand. N° 34. 2016. P. 7–49.
- Feodorov I. Les recherches actuelles en Roumanie dans le domaine arabe chrétien // Parole de l'Orient. 2018. Vol. 44. P. 221–236.
- Feodorov I. New Data on the Early Arabic Printing in the Levant and its Connections to the Romanian Presses // Revue des Études Sud-Est Européennes. 2018. Vol. 56. P. 197–233.
- Graf G. Verzeichnis arabischer kirchlicher Termini // Zeitschrift für Semitistik und verwandte Gebiete. Bd. 7. 1929. S. 225–258; 9. 1933–1934. S. 234–263.
- Roper G. Arabic Biblical and Liturgical Texts Printed in Europe in the 16th–18th Centuries // Lucrările simpozionului internațional «Cartea. România. Europa»... București, 2010. P. 174–186.
- Tischendorf C., von. Aus dem heiligen Lande. Leipzig, 1862.

Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo
gumanitarnogo universiteta.
Seriia III: Filologiya.
2019. Vol. 61. P. 104–122
DOI:

Serge Frantsouzzoff,
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 Soyuz Pechantikov Str., St. Petersburg
190121, Russian Federation
serge.frantsouzzoff@yahoo.fr
ORCID: 0000-0003-3945-8898

THE FIRST BOOK IN THE ARABIC SCRIPT PRINTED IN THE WORLD OF ISLAM FROM THE COLLECTIONS OF THE INSTITUTE OF ORIENTAL MANUSCRIPTS OF THE RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES

S. FRANTSOUZZOFF

Abstract: In this article its author describes and examines a copy of the bilingual (Arabic-Greek) Missal published in the monastery of Snagov, not far from Bucharest in AD 1701 by the famous printer and Church hierarch Anthim the Iberian (Georgian) and kept now in the library of the Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences. The special value of this old-printed edition consists in the fact that it became the first book in Arabic script appeared in the territories put under control of Muslim authorities. Such an event happened on the initiative of Athanasius III al-Dabbâs, Patriarch of Antioch in AD 1686–1694 and 1720–1724, who in the interim took the seat of the Metropolitan of Aleppo, and with financial and organizational support of the Prince of Hungaro-Wallachia Constantin Brâncoveanu. Due to a good degree of preservation of the Petersburg copy of the Missal its structure is described in detail and the precise number of pages in it (377) is counted for the first time (despite the lack of a continuous pagination in it). Thanks to a stamp and two short notes in Greek and Arabic on its title page and the ex-libris on its back flyleaf two owners of the Missal were successfully indentified. They proved to be Macarius Sammân, Uniate Bishop of Amida (modern Diarbakır), who in AD 1846 converted to the Orthodox faith and was ordained Metropolitan, and Grand Duke Konstantin Nikolayevich to whom Macarius probably presented the rare Missal during his sojourn in St. Petersburg in AD 1866–1867. From the Marble Palace this book was delivered to the Asiatic Museum in AD 1924.

Keywords: Patriarchate of Antioch, Athanasius III al-Dabbâs, Wallachia (Hungaro-Wallachia), Constantin Brâncoveanu, old-printed books in Arabic script, Anthim the Iberian, Monastery of Snagov, Arabic-Greek Missal, Metropolitan of Amida Macarius, Grand Duke Konstantin Nikolayevich.

References

- Akimuhkin O. F. (1987) “K istorii formirovaniia fonda musul'manskikh rukopisei Instituta vostokovedeniia AN SSSR” [About the history of formation of the funds of Islamic manuscripts of the Institute of Oriental Studies of the Academy of Sciences of the USSR], in *Pis'mennye pamiatniki Vostoka. Istoriko-filologicheskie issledovaniia. Ezhegodnik 1978–1979* [Written Monuments of the Orient. Historico-Philological Researches. Yearbook 1978–1979]. Moscow, pp. 9–27 (in Russian).
- Cândeia V. (2012) *Mărturii românești peste hotare: creații românești și izvoare despre români în colecții din străinătate*. Vol. 4: Feodorov I., Timotin A. *Polonia–Rusia*. București.
- Chițulescu P. (arhimandrit Policarp) (2009) *Tipărituri din Țara Românească în Biblioteca Sfântului Sinod*. București.
- Feodorov I. (2009) “The Romanian Contribution to Arabic Printing”, in *Impact de l'imprimerie et rayonnement intellectuel des Pays Roumains*. București, pp. 41–61.
- Feodorov I. (2010) “Les options doctrinales du Patriarche Athanase III Dabbās et ses activités aux Pays Roumains”, in *Lucrările simpozionului internațional «Cartea. România. Europa». Ediția II-a — 20–24 septembrie 2009. 550 ani de la prima atestare documentară a orașului București*. București, pp. 87–96.
- Feodorov I. (2013) “Beginnings of Arabic Printing in Ottoman Syria (1706–1711). The Romanians' Part in Athanasius Dabbās's Achievements”. *ARAM*, 25: 1 & 2, pp. 231–260.
- Feodorov I. (2016) “Livres arabes chrétiens imprimés avec l'aide des Principautés Roumaines au début du XVIII^{ème} siècle. Un répertoire commenté”. *Chronos. Revue d'Histoire de l'Université de Balamand*, N° 34, pp. 7–49.
- Feodorov I. (2018) “Les recherches actuelles en Roumanie dans le domaine arabe chrétien”. *Parole de l'Orient*, 44, pp. 221–236.
- Feodorov I. (2018) “New Data on the Early Arabic Printing in the Levant and its Connections to the Romanian Presses”. *Revue des Études Sud-Est Européennes*, 56, pp. 197–233.
- Frantsuzov S. A. (2018) “Arabografichnyi fond” [Fund of manuscripts in Arabic script], *Aziatskii muzei — Institut vostoknykh rukopisei RAN. Putevoditel'* [The Asiatic Museum — Institute of Oriental Manuscripts of the RAS. Guidebook]. Moscow, pp. 51–73, 103–107.
- Graf G. (1929; 1933–1934) “Verzeichnis arabischer kirchlicher Termini”. *Zeitschrift für Semitistik und verwandte Gebiete*, 7, S. 225–258; 9, S. 234–263.
- Kolesnikov A. I., Panchenko K. A. (2001) “Amida”, in *Pravoslavnaia entsiklopediia* [Orthodox Encyclopaedia], vol. 2. Moscow, pp. 164–165 (in Russian).
- Kononov A. N. (ed.) (1974) *Biobibliograficheskii slovar' otechestvennykh turkologov. Dooktiabr'skii period* [Biobibliographical Dictionary of National Turkologists. Pre-October Period]. Moscow (in Russian).
- Kononov A. N. (1982) *Istoriia izucheniia turkskikh jazykov v Rossii. Dooktiabr'skii period* [History of the Study of Turkish Languages in Russia. Pre-October Period]. 2nd edition, augmented and corrected. Leningrad (in Russian).
- Panchenko K. A. (2002) “Afanasii III Dabbas” [Athanasius III ad-Dabbās], in *Pravoslavnaia entsiklopediia* [Orthodox Encyclopaedia], vol. 2. Moscow, pp. 51 (in Russian).
- Polosin Val. V., Serikoff N. I., Frantsouzoff S. A. (2005) *The Arabic Psalter. A supplement to the facsimile edition of Manuscript A 187 The Petersburg Arabic Illuminated Psalter from the collections of the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences (St. Petersburg Branch)*. St. Petersburg; Voronezh (in Russian and English).
- Popovkin A. A. “Makarii (Shamman), mitropolit Amidskii, I Rossiia” [Macarius (Shammân), Metropolitan of Amida, and Russia], in *Russkaia narodnaia liniia, informatsionno-analiticheskaia sluzhba* [Russian people's Line, Information Analytical Service] (site <http://>

- ruskline.ru/analitika/2015/10/21/makarij_shamman_mitropolit_amidskij_i_rossiya/ (in Russian).
- Roper G. (2010) "Arabic biblical and liturgical texts printed in Europe in the 16th–18th centuries", in *Lucrările simpozionului internațional «Cartea. România. Europa»...* București, pp. 174–186.
- Sadykhova A. A. (1994) "V. A. Eberman I ego raboty o Vaddakhe al'-Iemen" [V. A. Eberman and his works on Waddâh al-Yaman]. *Vostok [Oriens]*, n° 6, pp. 88–92 (in Russian).
- de Schnurrer Ch. Fr. (ed.) (1811) *Bibliotheca Arabica*. Halae ad Salam.
- Sidorova A. N. (2009) "Puteshestvie v Tsar'grad, Konstantinopol' i Stambul velikogo kniazia Konstantina Nikolaevicha v 1845 g." [Travel of the Grand Duke Konstantin Nikolayevich to Tsargrad, Constantinople and Istanbul in 1845], in *Rossia — Vostok. Kontakt I konflikt mirovozzrenii. Materialy XV Tsarskosel'skoj nauchnoj konferentsii* [Russia — the Orient. Contact and Conflict of the World Outlooks. Proceedings of the 15th Scholarly Conference in Tsarskoye Selo]. St. Petersburg, pp. 106–125 (in Russian).
- Sidorova A. N. (2012) "Vpervye na Vostoke. Puteshestvie velikogo kniazia Konstantina Nikolaevicha v Konstantinopol', Arkhipelag i na Afon v 1845 g." [For the first time in the Orient. Travel of the Grand Duke Konstantin Nikolayevich to Constantinople, the Archipelago and the Mount Athos], in Vakh K. A. (author & compiler) *Velikii kniaz' Konstantin Nikolaevich i russkoe palomnichestvo v Sviatuiu Zemliu. Iz predystorii IPPO* [Grand Duke Konstantin Nikolayevich and the Russian Pilgrimage to the Sacred Land. From the Prehistory of the Imperial Orthodox Palestine Society]. Moscow, pp. 112–133 (in Russian).
- Zakharova L. G., Tutunnik L. I. (eds.) (1994) *Perepiska Imperatora Aleksandra II s Belikim Kniazem Konstantinom Nikolaevichem. Dnevnik Belikogo Kniazia Konstantina Nikolaevicha. 1857–1861* [Correspondance of the Emperor Alexander II with the Grand Duke Konstantin Nikolayevich. Diary of the Grand Duke Konstantin Nikolayevich. 1857–1861]. Moscow (in Russian).

КИЕВСКИЙ СПИСОК «БЕЙРУТСКОЙ ЦЕРКОВНОЙ ЛЕТОПИСИ»: ОБЗОР РУКОПИСИ

Ю. И. ПЕТРОВА

Аннотация: В статье рассматривается список рукописи известного источника по истории Антиохийской Православной Церкви, именуемого в оригинале «Краткая история епископов, восходивших на высокую архиерейскую кафедру города Бейрута», хранящийся в собрании Института рукописи Национальной библиотеки Украины им. В. И. Вернадского (ф. I, № 25709). Текст компилятивного сочинения, дошедший до наших дней в нескольких списках, относится к жанру летописей и создавался на протяжении XVIII–XIX вв. преимущественно в среде православной общины Бейрута. Нынешний киевский список, приобретенный А. Е. Крымским в Ливане, переписан Халилем Файйадом между 1885 и 1891 гг. Проведенное сопоставление текстологических особенностей киевского списка и рукописи из библиотеки Антиохийской патриархии, легшей в основу критического издания Н. Каидбей (2002), показывает высокую степень сходства между ними. В то же время киевский список, не учтенный в критическом издании, содержит ряд разночтений, представляющих более архаичные языковые формы и восполняющих некоторые пробелы в рукописи Патриархии, что может указывать на его непосредственную связь с утерянным оригиналом.

Ключевые слова: арабо-православные летописи, Ливан, Сирия, Антиохийская Православная Церковь, Бейрутская епархия, Абдаллах Трад, Халиль Файйад, А. Е. Крымский, Н. Каидбей.

В собрании арабских рукописей Института рукописи Национальной библиотеки Украины им. В. И. Вернадского хранится список важного источника по истории Антиохийской Православной Церкви, который в оригинале имеет название مختصر تاريخ الأساقفة الذين رفوا مرتبة كرسي رئاسة الكهنوت الجليلية في مدينة بيروت («Краткая история епископов, восходивших на высокую архиерейскую кафедру города Бейрута»)¹.

¹ Подробнее об этом сочинении см.: Константинопольский И. Г. Бейрутская летопись Абдаллаха ибн Михаила Трада // Арабы-христиане в истории и литературе Ближнего Востока / сост. Н. Г. Головнина. М., 2013. С. 150–161; Панченко К. А. Бейрутская церковная летопись // Православная энциклопедия. 2002. Т. 4. С. 457–458.

В русскоязычной историографии это сочинение известно также в сокращенной формулировке А. Е. Крымского — «Бейрутская церковная летопись»².

Рукопись была приобретена А. Е. Крымским во время его командировки на Восток в 1896–1898 гг. До переезда Крымского в Киев (1918) она хранилась в библиотеке Специальных классов Лазаревского института восточных языков³. С 1918 по 1933 г. она находилась в составе библиотеки Кабинета арабо-иранской филологии Всеукраинской академии наук, где ее в 1925 г. видел И. Ю. Крачковский, отметивший ее как одну из самых ценных единиц собрания⁴. После упразднения Кабинета (1933) список Бейрутской церковной летописи вместе с остальными восточными рукописями оказался в составе фондов Всеукраинской библиотеки.

Рукопись хранится в фонде № I под номером 25709. В ней 157 листов текста формата 8°; на каждой странице 15 строк. Оригинальная пагинация — постраничная (пронумеровано 286 страниц, затем отдельно еще 25). Позднейшая библиотечная пагинация проставлена карандашом слева направо (всего 164 листа, включая 7 чистых). Почерк каллиграфический насх. На полях имеются приписки на арабском языке карандашом и чернилами и пометы А. Е. Крымского. Датировка не указана. Переписчик — Халиль Ни‘маталлах Файйад.

Текст хроники формировался во 2-й пол. XVIII в. — XIX в. и представляет собой компиляцию нескольких источников. По мнению А. Е. Крымского, ядро летописи составляет анонимное «Сказание о сирийской унии»; позже к основному тексту была добавлена светская хроника бейрутской городской истории 1740-х — нач. 1790-х гг.⁵ Считается, что последним компилятором был православный бейрутинец Абдаллах ибн Михаил Трад⁶. Повествование охватывает период 1532–1824 гг. Главной целью автора было осветить ход событий, связанных с расколом Антиохийской Церкви в XVIII в. и распространением унии в XIX в.

Нынешний киевский список летописи, переписанный православным бейрутинцем Халилем Ни‘маталлахом Файйадом, известен в русскоязычной историографии также как «Файйадов список». По мнению Крымского, Файйад был продолжателем летописи Абдаллаха Трада и довел повествование до 1885 г.⁷ На последней странице киевской рукописи значится его подпись: *الحقير خليل نعمة الله فيّاض* («Убогий Халиль Ни‘маталлах Файйад»), а в начале — рукописный экслибрис: *من كتب الفقير اليه تعالى خليل نعمة الله فيّاض* («Из книг нуждающегося в [милости] Всевышнего, Халиля Ни‘маталлаха Файйада»).

В 1892 г. новый владелец рукописи, бейрутский священник Илия Мжа‘ас, внес приписку об избрании на Антиохийский престол иерархов Иерусалимской Церкви Герасима (1891) и Спиридона (1892) (с. 244–245). Имя автора приписки

² Из Бейрутской церковной летописи XVI–XVIII вв. // Древности Восточные: Труды Восточной Комиссии Императорского Московского Археологического Общества, изданные под редакцией А. Е. Крымского. М., 1907. Т. 3. Вып. 1. С. 24.

³ Там же. С. 25.

⁴ Крачковский И. Ю. Отчет о командировке в Киев летом 1925 года // Известия Академии наук СССР. Сер. VI. 1925. Т. XIX. С. 999.

⁵ Из Бейрутской церковной летописи... С. 27.

⁶ Константинопольский И. Г. Указ. соч. С. 158.

⁷ Из Бейрутской церковной летописи... С. 29.

в рукописи не указано, но об авторстве известно из сообщения Крымского, который приобрел данную рукопись у упомянутого священника⁸.

На этом летопись заканчивается (на правом поле с. 244 рукой Крымского оставлена помета карандашом: «Тут кінець Файядового літопису»). Очевидно, список Файяда датирован между 1885 г. (конец событий в летописи) и началом 1890-х гг. (события в приписке Илии Мжа'аса, к которому рукопись перешла в собственность).

Бейрутская церковная летопись хорошо известна в российской науке. В научный оборот ее ввел сам А. Е. Крымский, которым был издан в конспективном виде выполненный его учениками русский перевод текста летописи, охватывающего события до 1791 г.⁹ Перевод недостающей части летописи, возводимой к Абдаллаху Траду, был опубликован лишь недавно¹⁰.

В 2002 г. вышло научное издание летописи¹¹, подготовленное ливанской исследовательницей Наилей Каидбей по трем рукописным спискам. В основу издания была положена рукопись из библиотеки Антиохийской патриархии (датирована 11 августа 1888 г.) с приведением разночтений по спискам Восточной библиотеки Университета св. Иосифа (11 марта 1888 г.) и библиотеки Американского университета в Бейруте. Исходя из приведенных в издании данных, список из архива А. Е. Крымского, как и роль ученого в изучении летописи, исследовательнице не известны. В связи с этим наблюдается различие в подходах к авторству текста. Вклад А. Е. Крымского стал той основой, на которой в русской историографии сложилось мнение о Бейрутской летописи как о многослойном коллективном труде. Н. Каидбей везде упоминает Абдаллаха Трада как единственного автора и возводит сочинение только к нему¹²; в ее работе не упоминается о компилятивном характере летописи. В то же время, комментируя писательский метод Абдаллаха, исследовательница отмечает, что текст лишен всякой систематичности изложения и читателю бывает трудно уловить связь между смысловыми фрагментами¹³. Встречающиеся в летописи положительные высказывания об аккском паше аль-Джаззаре, идущие вразрез с традиционными о нем представлениями как о жестоком тиране, исследовательница воспринимает как мнение самого Абдаллаха. Она предполагает, что лояльность летописца к османскому чиновнику можно связать с покровительственным отношением Порты к православному миллету — единственному официально признанному в империи¹⁴. Подобные противоречия объясняются, если принять схему А. Е. Крымского о многослойной структуре летописи, в которую, кроме православной, входят фрагменты и других — светских — хроник. Как убедитель-

⁸ Из Бейрутской церковной летописи... С. 25.

⁹ Там же. С. 24–89.

¹⁰ Краткая история епископов, восходивших на высокую архиерейскую кафедру города Бейрута / пер. И. Г. Константинопольского // Арабы-христиане в истории и литературе Ближнего Востока / сост. Н. Г. Головина. М., 2013. С. 162–201.

¹¹ Bin Ṭrād, 'Abdallāh al-Bayrūtī. Muḥtaṣar tāriḥ al-'asāqifa al-lazīna raqū martabat ri'āsat al-kahanūt al-ḡalīla fī madīnat Bayrūt / Taḥqīq wa taqdīm Nā'ila Qā'idbayh. Bayrūt, 2002.

¹² Ibid. P. 7.

¹³ Ibid. P. 17.

¹⁴ Ibid. P. 7–8.

но показано А. Е. Крымским¹⁵, события XVIII в. излагались их современниками и передавались письменным и устным путем.

Как сообщает Н. Каидбей, оригинал рукописи обнаружить не удалось¹⁶. Также на сегодняшний день не выяснено соотношение между списками. Сличая текст киевского списка с изданным текстом летописи, можно отметить высокую степень сходства рукописи Файйада со списком из библиотеки Антиохийской патриархии — как в отношении составных частей, так и в разночтениях; вероятно, эти списки являются старейшими из сохранившихся. В обоих списках полностью совпадают и комментарии переписчика к некоторым фрагментам, выделенные в киевской рукописи красными чернилами; это может быть указанием на то, что сам Файйад не был комментатором и существовала еще промежуточная версия между рукописью Абдаллаха Трада и обоими дошедшими до нас списками. По мнению Крымского, Файйад списывал с рукописи Абдаллаха 1824 г.¹⁷ В то же время Крымскому не были доступны другие списки летописи, кроме более поздней копии с рукописи Файйада, сделанной его знакомым, драгоманом Салимом Шхаде.

Итак, в структуру летописи входят:

- 1) хроника, скомпилированная Абдаллахом Традом (до 1824 г.) — с. 1–209 (сюда же входит список епископов Дамаска — с. 210–212);
- 2) повествование о событиях до 1885 г. (предположительно Халиль Файйад) — с. 214–244;
- 3) приписка о. Или Мжа'аса о событиях 1890–1892 гг. — с. 244–245.

В русском переводе издана основная часть летописи, возводимая к Абдаллаху Траду. 1-я и 2-я части опубликованы полностью в арабском издании Н. Каидбей. Приписка Или Мжа'аса присутствует только в киевской рукописи, поэтому целесообразно привести ее здесь целиком:

في أواخر سنة 1890 صار تنزيل كيريوس نيقوديموس البطريرك الاورشليمي عن كرسي بطريركية اورشليم. وفي اوائل سنة 1891 صار انتخاب كيريوس جراسيموس البطريرك الانطاكي من المجمع الاورشليمي وبارادة شاهانية /245/ فتنزل عن الكرسي البطريركي الانطاكي ومضى من دمشق الشام يوم الاثنين ثامن شهر نيسان سنة 91 مصحوباً بالوفد الذي حضر من اورشليم لمرافقته وتوجه يوم الاربعه مساءً بالوابور الخديوى قاصداً يافا ثم اورشليم بَلَّغَهُ الله السلامه ووهبه ان يفيد الكنيسة بمدة رياسته في بطريركية اورشليم بما يعوض عن المدة التي ترأس بها بطريركية انطاكية ولم يذكر بها عملاً مفيداً يُذكر وصار اختلاف جسيم لاقامة خلف له وبدسائس رهبان القبر المقدس ونفوذهم لدى الباب العالي وبوساط غير ناموسية لا يسعنا هنا ذكرها صار اقامة سبيردون مطران الطور خلفاً له وذلك في اوائل سنة 1892 واما ايضاح صيرورته بطريركاً فطُبِعَ بكتاب خصوصى بعنوان "الخلاصة الوافية في انتخاب بطريرك انطاكية" فعليك بمطالعه لتعلم الى اي درجة اتصلت اعمال الاكليروس اليونانى ودوسه النواميس المقدسة وتضحيتة الدين والارثوذكسية عموماً لصالح الجنس اليونانى خصوصاً

¹⁵ Из Бейрутской церковной летописи... С. 27.

¹⁶ Bin Tṛād. Op. cit. P. 13.

¹⁷ Из Бейрутской церковной летописи... С. 27.

Перевод: «В конце 1890 года кир Никодим¹⁸, патриарх Иерусалимский, был низложен с Иерусалимской кафедры. В начале 1891 года Иерусалимским синодом, с согласия султана, патриархом Антиохийским¹⁹ был избран кир Герасим. (245) Он отказался от Антиохийского патриаршего престола и выехал из Дамаска в понедельник 8 апреля [18]91 года в сопровождении делегации, приехавшей с ним из Иерусалима. В среду вечером он уехал на хедивском пароходе в Яффу, а оттуда в Иерусалим. Дай Бог ему благополучно вернуться²⁰ и послужить Церкви патриархом в Иерусалиме, восполнив тем самым период патриаршества в Антиохийской Церкви, за который он не сделал ничего, достойного упоминания²¹».

По поводу назначения ему преемника были большие разногласия. Интригами монахов-святогробцев и благодаря их влиянию в Высокой Порте, неканоническими способами, о которых не стоит здесь упоминать, после него был поставлен Спиридон, митрополит Эт-Тура, в начале 1892 года²². По поводу его поставления была напечатана особая книга под названием «Подробное изложение об избрании Антиохийского патриарха». Прочитав ее, можно узнать, до чего стали доходить поступки греческого духовенства, как они попирают святые каноны и поступают²³ в целом православной верой ради выгод исключительно греческой нации».

Кроме текста хроники в состав киевской рукописи входят два приложения полемиического содержания:

а) трактат священника Герасима Алеппского 1856 г. под названием الدر المنظوم دحضاً لتسوّر المقاصصين من الرعاة الأرثوذكسيين الروم («Нанизанный жемчуг против притязаний отлученных из числа православных пастырей»), состоящий из 18 разделов и написанный с целью обоснования неканоничности притязаний униатов на епископские кафедры Антиохийской церкви (с. 246–285);

б) постановление Константинопольского синода 1725 г. против перешедших в унию, подписанное Константинопольским патриархом Иеремией и зачитанное в Алеппо митрополитом Латакии Никифором (с. 287–306). Оно имеет пространное заглавие: صورة الحرم الشهير الذي ابرزه المجمع المقدس الملتئم في المدينة المتملكة القسطنطينية سنة ٥٢٧١ على الخارجين المارقين المشاقيين من الروم المنحازين الى الضلال الغربي بسعى رسل رومية البابويين («Копия известного отлучения, изданного Священным Синодом, собравшимся в царствующем граде Константинополе в 1725 г., в отношении от-

¹⁸ Патриарх Иерусалимский в 1883–1890 гг.

¹⁹ Sic. 30 мая 1885 г. Герасим был избран на Антиохийскую кафедру, 28 февраля 1891 г. — на Иерусалимскую.

²⁰ Это выражение в данном контексте может иметь ироничный оттенок.

²¹ Приписка состоит из двух частей, на что указывает и разница в чернилах. Очевидно, первая часть была добавлена непосредственно во время упомянутого события.

²² Спиридон — тогда митрополит Вифлеемский — был избран 14 октября 1891 г. Он стал последним патриархом греческого происхождения на Антиохийской кафедре. Был вынужден подать в отставку 31 января 1898 г. под давлением Высокой Порты, местной иерархии и арабской паствы.

²³ В публикации А. Е. Крымского здесь вместо слова تضحيته (букв. «жертвуют ею [верой]») ошибочно указано слово تفحيش, переведенное как «позорить» (Из Бейрутской церковной летописи... С. 29).

ступников и раскольников из православных, примкнувших к западной ереси усилиями папских посланцев из Рима»).

В конце рукописи (с. 307–311) прилагается комментарий Халиля Файйада к переписанному им постановлению Константинопольского синода.

Сравнение разночтений в киевском списке и рукописи из библиотеки Антиохийской патриархии (по изданию Н. Каидбей) показывает, что они, судя по всему, независимы друг от друга, а рукопись, переписанная Файйадом, может быть более давней или восходить непосредственно к оригиналу. Можно указать на следующие типы разночтений между двумя рукописями:

а) в ряде случаев в списке Патриархии встречаются смысловые пропуски (очевидно, по ошибке переписчика), которым в киевском списке соответствуют полные варианты, например²⁴:

Киевский список	Список Патриархии	Перевод
ويلازموا المداخلة مع الأساقفة والكهنة ويترددوا الي الكنائس الأرثوذكسية (с. 4)	ويلازموا المداخلة مع الأساقفة والكهنة لأرثوذكسية (с. 4–5)	Они [паписты] старались войти в сношения с [нашими] епископами и священниками и часто навещали в православные церкви
التعلب المتصنع المدعو مالوين (с. 5)	التعلب المدعو (с. 5) مالوين	Хитрый лис по имени Мальвин
واخذا يتفاوضا عن البطريك كيرلس (с. 9)	واخذا عن البطريك كيرلس (с. 9)	Они начали вести переговоры по пово- ду патриарха Кирилла
فهذا الامر نبه البعض من هذه الطائفة وأزكنوا احداثا وبدع (с. 232) رومية	فهذا الامر نبه البعض من هذه الطائفة احداثا وبدع رومية (с. 231)	Это отрезвило некоторых привержен- цев данной общины, которые уяснили себе латинские нововведения и ереси
يتضح بطلان تبطرك سيروفيم (с. 249)	يتضح (с. 250) تبطرك سيروفيم	Становится очевидной несостоятель- ность «патриаршества» Серафима

б) в киевском списке встречаются более логичные смысловые варианты при наличии двух возможных, например «مشأزين منه باطناً... втайне испытывали к нему неприязнь» (с. 9) vs. «مشمنزين منه باطلاً... напрасно испытывали к нему неприязнь» в рукописи Патриархии (с. 34). Наиболее ярким примером является словосочетание الدر المنظوم («нанизанный жемчуг») в названии приложения священника Герасима Алеппского (с. 246 киевской рукописи), которое в рукописи Патриархии (с. 187) передано как الرد المنظوم («упорядоченный ответ»). Хотя второй вариант представляется логичным, в оригинале, очевидно, употреблено образное выражение «нанизанный жемчуг», характерное для названий многих сочинений в арабской литературе (что отражено в киевском списке);

в) наличие синонимичных вариантов, из которых в киевском списке оказывается более архаичный (в рукописи Патриархии он заменен на более современный):

²⁴ В примерах из рукописи библиотеки Антиохийской патриархии указаны ее страницы по изданию Н. Каидбей.

Киевский список	Список Патриархии	Перевод
حدوثية سنة (с. 11)	حادثة سنة (с. 11)	Его молодой возраст
انتقل الي الحياة (с. 215) الابدية	انتقل الي الحياة (с. 215) الابدية	Преселился в жизнь вечную

г) встречаются также примеры грамматической правки, из которых следует, что в киевском списке больше вариантов, типичных для христианского средне-арабского языка (указание на более давнюю версию), а в рукописи Патриархии наблюдаются попытки корректировки грамматики в сторону литературной нормы:

Киевский список	Список Патриархии	Перевод
استناروا بني (с. 220) الطايفة	استنار بنو الطايفة (с. 220)	Православные начали просвещаться
واللغات اليونانية (с. 226) والعربية	ولغتي اليونانية (с. 226) والعربية	Греческий и арабский языки
وحضروا معتمدين الدول (с. 234) العظيمة	وحضر معتمدوا الدول (с. 233) العظيمة	Прибыли представители великих держав

Особый интерес представляет заключительный фрагмент Бейрутской церковной летописи, составленный, согласно А. Е. Крымскому, Халилем Файйадом. Этот текст является продолжением хроники²⁵ и повествует о жизни православной общины Бейрута и, важнейших событиях в Антиохийской Православной Церкви в период патриаршества Мефодия (1823–1850) и Иерофея (1850–1885). Как и в предыдущих частях хроники, основное внимание летописца приковано к распространению унии в канонических пределах Антиохийской Церкви; кроме того, особенностью этой части текста является повествование о внутренних противоречиях в среде православной общины, дающее представление об усилившемся к тому времени арабо-греческом противостоянии в Антиохийском Патриархате^{26*}.

Список литературы

- Из Бейрутской церковной летописи XVI–XVIII вв. // Древности Восточные: Труды Восточной Комиссии Императорского Московского Археологического Общества, изданные под редакцией А. Е. Крымского. М., 1907. Т. 3. Вып. 1. С. 24–89.
- Константинопольский И. Г. Бейрутская летопись Абдаллаха ибн Михаила Трада // Арабы-христиане в истории и литературе Ближнего Востока / сост. Н. Г. Головина. М., 2013. С. 150–161.
- Краткая история епископов, восходивших на высокую архиерейскую кафедру города Бейрута / пер. И. Г. Константинопольского // Арабы-христиане в истории и литературе Ближнего Востока / сост. Н. Г. Головина. М., 2013. С. 162–201.

²⁵ См.: Краткая история епископов...

²⁶ Перевод этой части планируется опубликовать в: Вестник ПСТГУ. Сер. III: Филология. 2020. Вып. 65.

- Крачковский И. Ю. Отчет о командировке в Киев летом 1925 года // Известия Академии наук СССР. Сер. VI. 1925. Т. XIX. С. 996–1005.
- Панченко К. А. Бейрутская церковная летопись // Православная энциклопедия. М., 2002. Т. 4. С. 457–458.
- Bin Ṭrād, ‘Abdullāh al-Bayrūtī. Muḥtaṣar tāriḥ al-’asāqifa al-lazīna raqū martabat ri’āsat al-kahanūt al-ḡalīla fī madīnat Bayrūt / taḥqīq wa taqḍīm Nā’ila Qā’idbeyh. Bayrūt, 2002.

Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo
gumanitarnogo universiteta.
Seriia III: Filologiya.
2019. Vol. 61. P. 123–131
DOI:

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

THE KIEV MANUSCRIPT OF “BEIRUT CHURCH CHRONICLE”: GENERAL SURVEY

YU. PETROVA

Abstract: The article deals with the manuscript version of the well-known source on the history of the Antiochian Orthodox Church, named in original *Muḥtaṣar tāriḥ al-’asāqifa al-lazīna raqū martabat ri’āsat al-kahanūt al-ḡalīla fī madīnat Bayrūt*, preserved at the Manuscript Institute of the V. I. Vernadsky National Library of Ukraine (fund I, No. 25709). This text that has reached us in several manuscript versions, is written in the genre of chronicle and was compiled during the 18th — 19th centuries mostly in the Arab Orthodox milieu of Beirut. The present Kiev manuscript, acquired by A. Krymsky in Lebanon, was copied by Khalīl Fayyāḍ between 1885 and 1891. Comparison of the textological peculiarities of the Kiev manuscript and the manuscript version from the library of the Patriarchate of Antioch, used as a basis for the critical edition by Nā’ila Qā’idbeyh (2002), demonstrates a high degree of similarity between them. At the same time, the Kiev manuscript, not taken into account in the critical edition, contains a number of variant readings, representing more archaic language forms and filling some gaps in the manuscript of the library of the Patriarchate of Antioch. This may be an evidence of its direct connection with the original version that had been lost.

Keywords: Arab Orthodox chronicles, Lebanon, Syria, the Antiochian Orthodox Church, Beirut diocese, A. Krymsky, N. Qā’idbeyh (ВСЕГО ДВЕ ФАМИЛИИ после правки в ключевых словах (правка в pdf Петровой)?).

References

- Bin Ṭrād ‘A. (2002). *Muḥtaṣar tāriḥ al-‘asāqifa al-lazīna raqū martabat ri’āsāt al-kahanūt al-ḡalīla fī madīnat Bayrūt / taḥqīq wa taqdīm Nā’ila Qā’idbeyh* [“Brief History of the Bishops who Ascended the High Episcopal See of the City of Beirut” / Nā’ila Qā’idbeyh (ed.)]. Beirut (in Arabic).
- Konstantinopol’skii I. (2013) Beirutskaia letopis’ Abdallaha ibn Mihaila Trada [“The Beirut Chronicle by ‘Abdallāh ibn Miḥā’il Ṭrād”], in N. Golovnina (ed.) *Araby-hristiane v istorii i literature Blizhnego Vostoka* [“Arab Christians in the History and Literature of the Middle East”]. Moscow, pp. 150–161 (in Russian).
- Konstantinopol’skii I. (transl.) (2013) Kratkaia istoriia episkopov, voshodivshih na vysokuiu arhiereiskuiu kafedru goroda Beiruta [“Brief History of the Bishops who Ascended the High Episcopal See of the City of Beirut”], in N. Golovnina (ed.) *Araby-hristiane v istorii i literature Blizhnego Vostoka* [“Arab Christians in the History and Literature of the Middle East”]. Moscow, pp. 162–201 (in Russian).
- Krachkovskii I. (1925) Otchet o komandirovke v Kiev letom 1925 goda [“Report on the Academic Visit to Kiev in Summer of 1925”], in *Izvestiia Akademii nauk SSSR*. Ser. VI, vol. XIX, pp. 996–1005 (in Russian).
- Panchenko K. (2002) Beirutskaia tserkovnaia letopis’ [“Beirut Church Chronicle”], in *Pravoslavnaia entsiklopediia* [Orthodox Encyclopaedia]. Vol. 4, pp. 457–458 (in Russian).

Рецензии

Рец. на кн.: Schadler P. John of Damascus and Islam: Christian Heresiology and the Intellectual Background to Earliest Christian-Muslim Relations. Leiden; Boston: Brill, 2018. X, 264 p. (History of Christian-Muslim Relations; 34).

Rev. of: Schadler P. John of Damascus and Islam: Christian Heresiology and the Intellectual Background to Earliest Christian-Muslim Relations. Leiden; Boston: Brill, 2018. X, 264 p. (History of Christian-Muslim Relations; 34).

Фигура прп. Иоанна Дамаскина традиционно занимает одно из наиболее значимых мест в восточной патрологии, прежде всего как основоположника систематического богословия в православной традиции и крупнейшего идеолога иконопочитания. В меньшей степени он известен как автор, составивший первое критическое описание ислама, которое существенно повлияло на дальнейшую христианско-мусульманскую полемику. Впрочем, в последнее время эта грань его творчества получает все большее внимание ученых, свидетельством чего служит, в частности, появление рецензируемой книги Питера Шедлера.

Как правило, исследователи оценивали описание ислама прп. Иоанном как неудовлетворительное, во многом потому, что сравнивали его с современным, а не с ранним исламом. Последний с 70-х гг. XX в. является объектом пристального изучения со стороны так называемых ревизионистов¹, которые предлагают строить представления о нем, исходя не из позднейших мусульманских источников, а из современных ему, в частности, христианских. Однако творчество прп. Иоанна, как отмечает Шедлер, ранее почти не рассматривалось в таком свете, и именно в этом он видит свою главную задачу, которую решает в 3–5-й главах монографии. В двух первых главах решается другая основополагающая задача книги — понять, в каком смысле знаменитый богослов прилагал к исламу греческий термин «αἵρεσις», включив описание религии мусульман в качестве заключительной главы в свой труд «Сто ересей». Текст этой главы в греческом оригинале с английским переводом² и перечень предположительных отсылок Иоанна Дамаскина к кораническому тексту составляют приложения к монографии;

¹ См. основополагающие работы в этом направлении: Crone P., Cook M. Hagarism: Making of the Islamic World. Cambridge, 1977; Wansbrough J. The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History. Oxford, 1978; Hoyland R. G. Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam. Princeton (NJ), 1997.

² К сожалению, Шедлер не дает пояснений относительно источника греческого текста и используемых им в критическом аппарате сокращений, а также не уточняет, им ли выполнен английский перевод.

после них помещены пространная библиография³ и указатель, объединяющий имена собственные и ключевые понятия.

В первой главе Шедлер делает экскурс в историю употребления термина «αἵρεσις» и показывает, что, по мнению ученых разного профиля (социологов, историков и богословов), по крайней мере с IV в. это слово использовалось почти исключительно для обозначения ложного учения по отношению к ортодоксии, от которой оно отклонилось. Такое понимание находит основание в трудах ряда раннехристианских писателей, прежде всего блж. Августина, чье влияние в данном вопросе могло быть решающим. На первый взгляд, этой модели противоречит традиционное включение в ересиологические трактаты манихейства, несмотря на то что его основатель Мани не был христианином. В действительности же, как показывает Шедлер, это исключение лишь подтверждает правило: очевидно, именно чтобы реализовать данную модель, в позднейших сирийских источниках Мани стала приписываться изначальная принадлежность к христианской иерархии. Однако дальнейшие рассуждения Шедлера в этом вопросе выглядят непоследовательными. С одной стороны, он признает кажущуюся нелогичность причисления прп. Иоанном ислама к ересям при таком их понимании, с другой, как отметил и Д. С. Кукарелла⁴, — напрасно и без должных оснований отказывается видеть возможный ключ к объяснению этого феномена в указании прп. Иоанна Дамаскина на связь Мухаммада с неким арианским монахом. Такой эвристический алгоритм, устанавливающий преемственную связь основателя ислама с христианством, впоследствии не только получил распространение на Востоке в легенде о Бахире, о чем неоднократно пишет Шедлер, но и был доведен до своего логического завершения на Западе: в середине XIII в. в «Золотой легенде» Иакова из Варацце Мухаммад представлен как ученик и орудие мести неудачника-кардинала, а в конце того же столетия, в анонимной «Книге Николая», сам изображен клириком Римской Церкви, который, не добившись Папского престола, решил отомстить, изобретя новую ересь⁵. Фактически здесь мы видим доведенное до логического завершения приложение к Мухаммаду того же приема, который Шедлер отмечал в отношении Мани. Поэтому ничто не препятствует предполагать, что в зачаточном виде его мог использовать и прп. Иоанн Дамаскин.

³ Тем не менее автором не были учтены некоторые недавние исследования, важные для его темы, в частности: Davids A., Vabkelberg P. John of Damascus: The Heresy of the Ishmaelites // *The Three Rings: Textual Studies in the Historical Trialogue of Judaism, Christianity, and Islam* / B. Roggema, M. Poorthuis, P. Valkenberg, eds. Leuven, 2005. P. 71–90; Janosik D. J. John of Damascus, First Apologist to the Muslims: The Trinity and Christian Apologetics in the Early Islamic Period. Eugene (Oregon), 2016; Anthony S. W. Fixing John Damascene's Biography: Historical Notes on His Family Background // *Journal of Early Christian Studies*. 2015. Vol. 23. № 4. P. 607–627 (в последнем среди прочего предлагается более поздняя датировка кончины прп. Иоанна).

⁴ Cucarella D. S. Rev. of: Schadler P. John of Damascus and Islam: Christian Heresiology and the Intellectual Background to Earliest Christian-Muslim Relations // *Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales*. 2019. Vol. 34. P. 390–394.

⁵ Подробнее о развитии этой темы на Востоке и Западе см.: Моисеева С. А., Лучицкая С. И. Мухаммад: Восприятие в средневековой христианской традиции // *Православная энциклопедия*. 2017. Т. 48. С. 57–66.

Во второй главе автор фокусируется на богословско-литературном контексте, в котором следует рассматривать трактат «О ересях» как часть трилогии «Источник знания». Последняя, в отличие от тесно связанных с ней богословских компиляций «*Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*» и «*Sacra Parallela*»⁶, носит систематический характер и предполагает прочтение целиком. В этом качестве труд, по мнению Шедлера, был призван укрепить православную идентичность в условиях иноверного окружения. Для этого прп. Иоанн выбрал модель ересиологии как всемирной истории, разрабатывавшуюся ранее Иустином Философом, Иринеем Лионским и Епифанием Кипрским, поскольку модель собственно церковной истории, введенная Евсевием Кесарийским, с приходом ислама утратила для восточных христиан свою актуальность. Эсхатологический взгляд на ислам, характерный для Ближнего Востока VIII в., проявился у прп. Иоанна не только в несколько искусственном «наращивании» ересей с целью, чтобы последняя, ислам, стала сотой. Шедлер проводит интересную параллель между композицией трактата «О ересях», где в сотой главе измаильтяне названы «предтечами антихриста», и другой частью трилогии, «Точным изложением православной веры», где в сотой же главе говорится о конечном поражении антихриста. Значительное внимание Шедлер уделяет ересиологической системе свт. Епифания Кипрского в его труде «Панарион», краткий конспект которого (*Anacephalaeosis*) лег в основу сочинения прп. Иоанна Дамаскина. Исследователь пытается показать, как уже у Епифания, а затем в еще большей мере у Иоанна Дамаскина уходят на второй план, если не исчезают совсем, три основные причины возникновения ересей, на которые указывали раннехристианские авторы: отход от Церкви, демоническое воздействие и увлечение античной философией, — и ересь, таким образом, понимается преимущественно как определенная система взглядов.

В третьей главе Шедлер переходит к вопросу о степени и характере знакомства прп. Иоанна с исламом и, прежде всего, был ли он знаком с арабским текстом Корана, в какой версии и в какой мере⁷. Краткий обзор биографических сведений, которые могут считаться более или менее достоверными, подводит

⁶ Позиция Шедлера в отношении этого сочинения не вполне ясна и, как кажется, варьируется в зависимости от логики выстраиваемых им суждений: хотя он и оговаривает спорность атрибуции, но на с. 50 использует «*Sacra Parallela*» скорее как анонимный труд, а на с. 76 — как предположительное сочинение прп. Иоанна. Подобный источниковедческий субъективизм наблюдается и в отношении первого Жизнеописания (Сиры) Мухаммада: сначала (с. 148), демонстрируя поздний характер мусульманских источников о Мухаммаде, Шедлер рассматривает это сочинение как труд Ибн Хишама (ум. в 833), даже почему-то сдвигая его датировку на середину IX века и ставя под вопрос существование послужившего для него основой несохранившегося труда Ибн Исхака (VIII в.), а затем (с. 167) уже без оговорок упоминает как сочинение Ибн Исхака, пытаясь доказать раннее использование мусульманами легенды о монахе, благословившем Мухаммада.

⁷ На наш взгляд, автор слишком бегло касается принципиального в этом контексте вопроса о времени возникновения греческого перевода Корана, почему-то датируя его около 870 г. (с. 97). Согласно последним изысканиям, он мог появиться уже в VIII или первой половине IX в. (см.: Ulbricht M. *Coranus Graecus: Die älteste überlieferte Koranübersetzung in der «Ἀνατολή τοῦ Κορανίου» des Niketas von Byzanz*: Diss. Berlin, 2015. 3 Bde.; он же (Ульбрихт М.). Никита Византийский: Греческий перевод Корана (*Coranus Graecus*), использованный Н. В. // Православная энциклопедия. 2018. Т. 49. С. 552–553).

Шедлера к выводу о том, что прп. Иоанн имел все условия, как объективные, так и субъективные, чтобы получить максимально доступную на тот момент информацию об исламе. Употребление Иоанном Дамаскином ряда специфических слов и выражений указывает на его знакомство с мусульманской лексикой, что полностью согласуется с нашими представлениями об их достаточно глубоком проникновении в мелькитскую среду этого времени (исследователь проводит убедительную параллель с арабским трактатом VIII в. «Апология христианской веры»). Вместе с тем, источником этого знания, как показывает Шедлер в анализе ряда ключевых пассажей, вряд ли был известный нам текст Корана. Эта же ситуация наблюдается у писавшего об исламе несколько ранее прп. Анастасия Синаита (ум. ок. 700) и в «переписке» халифа Умара II (717–720) с византийским императором Львом III (717–741)⁸, которая даже имеет ряд некоранических параллелей с трудом Иоанна Дамаскина (детали истории о женитьбе Мухаммада на Зейнаб, указание на женское обрезание). Наконец, Шедлер обращается к ключевому сюжету в изложении прп. Иоанна, в связи с которым его обычно упрекают в незнании Корана: это история об убитой верблюдице и ее детеныше, очевидно, отсылающая к кораническому рассказу о верблюдице аравийского пророка Салиха. Возможное существование современной Корану версии, отраженной в стихах Умайи ибн Аби-с-Салта (ум. ок. 630) и в ряде деталей совпадающей с изложением прп. Иоанна, позволяет Шедлеру поставить вопрос о том, какие источники, помимо Корана, могли быть использованы Дамаскином в его опровержении ислама. К решению этого вопроса он переходит в четвертой главе.

После достаточно подробного обзора ревизионистской теории и других современных подходов к изучению раннего ислама Шедлер констатирует, что большинство исследователей сходятся в двух базовых положениях: что все традиционные исламские источники по меньшей мере на столетие отстоят от смерти Мухаммада и что, реконструируя этот «темный» век, мы сталкиваемся не с монолитным исламом, а с целым рядом сосуществовавших верований и религиозных практик. В свете этого Шедлер далее рассматривает присутствующие у Иоанна Дамаскина «неточности»: смешение Каабы и «места» Ибрахима, указание на три райские реки вместо четырех, на получение Мухаммадом знаний от монаха-арианина и на якобы данное Мухаммадом предписание о женском обрезании, наконец, отсутствие упоминаний о «пяти столпах» ислама, — и показывает, что при детальном анализе ни одна из них не может служить доказательством неосведомленности или небрежности автора.

В заключительной, пятой, главе Шедлер сравнивает взгляды Иоанна Дамаскина на ислам с тем, что писал его идейный продолжатель Феодор Абу Курра, епископ Харранский (ок. 750 — ок. 830). Сделав подробный экскурс в *status quaestionis* относительно аутентичности греческого корпуса трудов Абу Курры, исследователь подчеркивает, что вне зависимости от решения этой проблемы греческие сочинения адекватно отражают воззрения еп. Феодора, известные из его арабских трудов. В целом, Абу Курра близок к Иоанну Дамаскину в плане от-

⁸ Вопрос об авторстве этого источника является дискуссионным, однако в любом случае текст отражает реалии начала VIII в.

рицательной оценки личности Мухаммада и, возможно, даже напрямую от него зависит, поскольку также упоминает факт ученичества Мухаммада у арианина. Однако в отношении Корана позиция Абу Курры совершенно другая: он уже активно использует коранический текст, цитирует его точно, и даже с его помощью пытается обосновать истинность своих слов (прием, получивший широкое распространение в арабо-христианской средневековой литературе).

В заключение Шедлер, наряду с резюмированием уже высказанных мыслей, выдвигает и ряд новых суждений. В частности, он предполагает, что включение Иоанном Дамаскином мусульман в общую классификацию еретиков могло иметь и практическую цель — чтобы таким образом к ним могли быть применимы относящиеся к еретикам церковные каноны. В целом, по мнению Шедлера, «Сто ересей» является ярким примером того, как прп. Иоанн мог сочетать в своем творчестве традиционализм и новаторство. Жаль, что исследователь считает текст главы 100 «слишком пространным» для проведения детального сопоставительного анализа с Кораном (с. 113), поскольку без осуществления данной задачи вряд ли возможно обоснованно ответить на поставленные им в книге вопросы. Впрочем, проблема, к которой обратился Шедлер, действительно, еще далека от разрешения, о чем свидетельствует новая попытка рассмотреть жизнь и творчество прп. Иоанна Дамаскина со сменой угла зрения с провизантийского на арабо-исламский⁹. Остается надеяться, что такой подход позволит исследователям не только глубже проникнуть в тексты этого крупнейшего христианского богослова, но и приблизиться к пониманию современного ему периода формирования мусульманской религии.

Моисеева Софья Александровна,
канд. филол. наук,
ПСТГУ
Российская Федерация, 127051,
г. Москва, Лихов пер., д. 6, стр. 1;
Церковно-научный центр
«Православная энциклопедия»
Российская Федерация, 105120, г. Москва,
ул. Нижняя Сыромятническая, д. 10А, стр. 1
vost.moisseeva@mail.ru
ORCID: 0000-0002-7559-948X

Sofia Moiseeva,
Candidate of Sciences in Philology,
St. Tikhon's Orthodox University
for the Humanities,
6/1 Likhov per., Moscow,
127051, Russian Federation;
Research Centre
“The Orthodox Encyclopaedia”,
Russian Orthodox Church,
10A/1 Nizhnyaya Syromyatnicheskaya Str.,
Moscow, 105120, Russian Federation
vost.moisseeva@mail.ru
ORCID: 0000-0002-7559-948X

⁹См.: Awad N. G. Umayyad Christianity: John of Damascus as a Contextual Example of Identity Formation in Early Islam. Piscataway (NJ), 2018.

Рец. на кн.: Exegetical Crossroads: Understanding Scripture in Judaism, Christianity and Islam in the Pre-Modern Orient / G. Tamer, R. Grundmann, A. E. Kattan, K. Pinggéra, eds. Berlin; Boston: De Gruyter, 2018. viii, 399 pp. (Judaism, Christianity, and Islam — Tension, Transmission, Transformation; 8).

Rev. of: Exegetical Crossroads: Understanding Scripture in Judaism, Christianity and Islam in the Pre-Modern Orient / G. Tamer, R. Grundmann, A. E. Kattan, K. Pinggéra, eds. Berlin; Boston: De Gruyter, 2018. viii, 399 pp. (Judaism, Christianity, and Islam — Tension, Transmission, Transformation; 8).

Рецензируемый сборник статей стал восьмым томом в серии «Judaism, Christianity, and Islam — Tension, Transmission, Transformation», в которой начиная с 2015 г. публикуются монографии, сборники, издания и справочники, освещающие различные пути взаимодействия между тремя монотеистическими религиями. Сборник основан на материалах конференции, проходившей 20–22 февраля 2014 г. в Университете им. Фридриха-Александра в Эрлангене (Германия). Как отмечают в предисловии организаторы конференции и составители сборника, отправной точкой для выбранной темы послужило представление об иудаизме, христианстве и исламе как о «религиях слова» (word religions), основанных на акте коммуникации в самом широком понимании, включая и акт интерпретации сакральных текстов. Сложные связи как между Танахом, Новым Заветом и Кораном, так и между толковавшими их представителями соответствующих религий создают почти безграничное поле для исследований.

Сборник закономерно открывается статьей, посвященной ключевой для всех трех религий фигуре праведного Авраама/Ибрахима. На примере этого персонажа У. А. Грэм (William A. Graham) вводит понятие «парадигматического повествования» (patterning narrative), которое становится источником идей и образов не только внутри конкретной религиозной традиции, но — в других сферах жизни: искусстве, языке, литературе, быту. В случае образа Авраама ключевым для «авраамических» традиций обычно относят три составляющие: монотеизм Авраама в противовес окружающему его язычеству; испытание Авраама жертвоприношением его сына; Авраам как образец веры и отец верующих. Грэм добавляет четвертый аспект — Авраам как странник и основатель новых мест поклонения Единому Богу (в библейской истории — в Ханаане, в коранической — в Мекке)¹. Анализируя как внутритекстовые связи в Библии и Коране, так и последующую экзегетическую традицию, исследователь показывает, что в каждой из трех религий этот аспект получил различное прочтение: в иудаизме

¹ Парадигматичность этого аспекта в христианской традиции можно наблюдать, например, в арабо-мелькитской агиографии X–XI вв. (см.: Ибрахим ибн Юханна. Житие Антиохийского патриарха Христофора / пер. С. А. Моисеевой // Арабы-христиане в истории и литературе Ближнего Востока. М., 2013. С. 29).

это прообраз исхода евреев из Египта во главе с Моисеем²; в христианстве — верующего как странника в земном мире; в исламе — Мухаммада как создателя главного святилища на Земле (Каабы) и связанных с ним ритуалов паломничества (хаджа)³.

Далее в сборнике можно выделить три статьи концептуального характера, каждая из которых фокусируется на одной из монотеистических традиций. Первая, написанная мэтром арабо-христианских исследований С. Гриффитом (Sidney Griffith), трактует использование христианами Корана, а мусульманами — Библии в их средневековой межрелигиозной полемике начиная с VIII в. Эти параллельные процессы «исламизации» Библии и «библеизации» Корана вошли в фазу наибольшего взаимодействия в XIII в. в Каире, что Гриффит демонстрирует на примере сочинений мусульманского юриста аль-Джа'фари и копто-арабского богослова ас-Сафи ибн аль-Ассала. В большой обзорной статье Л. Лемхауса (Lennart Lemhhaus) предпринята попытка дать предварительный обзор ряда аспектов постталмудической (поздней мидрашитской) литературы VIII–X вв. с целью показать пути пересечения иудейской (раввинистической и нераввинистической), арабо-мусульманской и сиро/арабо-христианской культурных моделей с учетом того, что каждая из них, в свою очередь, была далеко не гомогенной. Исследователь останавливается на таких аспектах рассматриваемой литературы, как исключительное внимание к библейскому тексту, особенно к его лингвистической стороне, стремление писать на «чистом» иврите, рост авторского начала, элементы композиционной структурированности, черты литературы *адаба* и т. д. Все эти новшества, по мнению Лемхауса, находят объяснение не только в ситуации внутри иудейского мира, но и в параллельных процессах у мусульман и христиан, причем немаловажную роль в этом обмене мог сыграть персидский культурный фон. Наконец, Н. Синай (Nicolai Sinai) излагает свою концепцию так называемой самоинтерпретации Корана, согласно которой позднейшие аяты иногда могут прояснять или уточнять более ранние в рамках либо одной суры (expansion), либо разных (backreferencing)⁴. Первый тип рассматривается им на материале аятов 84:25, 37:112–113 и 73:20, второй — на примере мотива заступничества Ибрахима за своего отца и повествования об Адаме.

Остальные публикации посвящены более частным вопросам. Так, в статье К. Хорн (Cornelia Horn) объектом анализа служат рассказы о чудесах младенца Иисуса/‘Исы в христианской и исламской традициях на раннем этапе их развития. Анализируя эту тему, получившую распространение в раннехристианских апокрифах начиная с «Протоевангелия Иакова», исследовательница подробно останавливается на сиро-арабской традиции, особенно значимой в контексте

² Автор предполагает, что данную парадигму можно распространить и на основополагающую для времени после Второго храма тему *галута*, но не подтверждает эту гипотезу ссылками на какие-либо источники.

³ Как и в случае иудейской традиции, автор видит возможность расширения парадигмы на ключевое для исламской истории событие *хиджры*, но опять-таки констатирует, что эта идея не получила развития в классическом *тафси́ре*.

⁴ Эту теорию, сформулированную с опорой на аналогичный подход в библеистике, автор развивает и в других своих публикациях, в частности в монографии: Sinai N. *Forschreibung und Auslegung: Studien zur frühen Koraninterpretation*. Wiesbaden, 2009. S. 1–22, 59–160.

возможного влияния на мусульманскую рецепцию, а именно на сирийском «Житии Благословенной Девы Марии», арабских «Евангелий детства»⁵ и апокрифическом «Евангелии от Иоанна». Особое внимание Хорн уделяет глубоко укорененному в христианской литературе мотиву младенца, говорящего мудрые речи в несоответствующем возрасте, чтобы защитить себя или свою мать от агрессии. Но если в христианских текстах этот мотив применительно к Иисусу служит доказательством Его Божественности, то в Коране (3:46; 5:110; 19:29) он демонстрирует пророческий статус 'Исы. Хорн делает вывод о том, что одна из этих интерпретаций возникла в ответ на другую, однако вопрос о направлении влияния остается открытым, в том числе ввиду слабой изученности текстологии рассматриваемых памятников.

Две статьи сконцентрированы на творчестве известных восточно-христианских экзегетов. Х. П. Монферрер Сала (Juan Pedro Monferrer Sala) рассматривает толкование библейского рассказа о гибели Содома и Гоморры (см.: Быт 19) несторианином 'Абдаллахом ибн ат-Таййибом (ум. в 1043), главной целью которого было донести до современных ему арабоязычных единоверцев экзегетическую традицию Церкви Востока, сформировавшуюся на сирийском языке. В статье проводится тщательный филологический анализ комментария, включая сопоставление с сирийским, еврейским и греческим текстами Библии, а также кораническими параллелями и раввинистическими комментариями; выявляются небольшие, но значимые изменения, приносимые Ибн ат-Таййибом при использовании послужившего для него основой комментария Ишодада Мервского (IX в.). А. Салвесен (Alison Salvesen), изучающая творчество видного западно-сирийского богослова Иакова Эдесского, современника арабских завоеваний, попыталась на его примере показать, как на библейской экзегезе могла отразиться смена ближневосточной религиозной парадигмы с приходом ислама. В частности, толкуя 1 Цар 14, Иаков Эдесский использует так называемое богословие Второзакония (Deuteronomistic theology), чтобы объяснить покорение христиан мусульманами как наказание за их возросшую греховность.

Еще две публикации посвящены использованию и толкованию библейских текстов в неэкзегетических по своему характеру произведениях. М. Хаймгартнер (Martin Heimgartner), рассмотрев различные экзегетические стратегии в письмах восточно-сирийского патриарха Тимофея I (780–823), приходит к выводу, что главенствующим принципом для этого автора было приведение толкуемых текстов в согласие с догматическим учением Церкви Востока. В исследовании М. Н. Суонсона (Mark N. Swanson) показано, как библейские цитаты и аллюзии могли стать цементирующим материалом для составлявшегося непрерывно на протяжении веков компилятивного копто-арабского труда «История Александрийских патриархов».

⁵ Отечественному читателю в этой связи можно порекомендовать недавно опубликованный перевод *editio princeps*, выполненный акад. И. Ю. Крачковским (Евангелие Детства / И. Ю. Крачковский, пер., предисл. // Крачковский И. Ю. Труды по истории и филологии христианского Востока / сост. А. А. Долинина; Ин-т вост. рукописей РАН; ИМЛИ РАН; Вост. фак. СПбГУ. М., 2015. С. 138–161).

Х. Бен-Шаммай (Haggai Ben-Shammai) попытался проследить эволюцию иудейской экзегезы в эпоху гаонов (VIII–XI вв.), отмеченную формированием иудео-арабской культуры и возникновением религиозной философии и библейской экзегезы как самостоятельных литературных направлений⁶. В качестве объекта был выбран эпизод явления царю Саулу умершего пророка Самуила по действию аэндорской волшебницы (1 Цар 28). Исследователь обращает внимание на смещение акцента в комментировании этого сюжета с этического на богословский: в каком состоянии и почему явился Саулу пророк Самуил, — причем мнение о воскрешении последнего могло развиваться в иудейской традиции в ответ на христианские толкования, а от иудеев перейти в мусульманскую литературу.

Начатую С. Гриффитом тему связи Священного Писания и полемической литературы продолжают еще несколько публикаций. Так, Н. Дж. Авад (Nagib George Awad) в контексте научной полемики об использовании сакральных текстов в христианско-мусульманском диалоге рассматривает творчество одного из первых арабо-христианских богословов Феодора Абу Курры (2-я половина VIII — 1-я треть IX в.) и приходит к выводу об абсолютном преобладании у него методов рационалистической аргументации над доводами «от Писания». Авад даже делает смелое предположение о том, что Абу Курра считал необходимым, чтобы и христиане и мусульмане подвергали Библию и Коран испытанию на соответствие критериям разума. Исходным пунктом статьи М. Аккада (Martin Accad) является абсолютно верное, на наш взгляд, представление об арабоязычной теологической традиции как о самостоятельном направлении внутри христианского богословия, развивавшемся в контексте постоянного «метадиалога» с исламом. Один из ключевых вопросов этого диалога, на котором останавливается Аккад, — обвинение мусульманами христиан (и иудеев) в искажении своего Писания (*tahrīf*), причем изначально подразумевалось искажение смысла (*tahrīf al-ma'nā*), и лишь с XI в. наряду с этим появилось обвинение в текстологическом искажении (*tahrīf al-lafẓ*). Последнее обвинение, по сути противоречащее Корану, стало, по выражению исследователя, тупиком, для выхода из которого следует обращаться к более ранним мусульманским авторам, активно и разносторонне использовавшим библейский текст, и таким образом искать платформу для современного диалога с исламом⁷. Р. Пурджавади (Reza Pourjavady) демонстрирует интерес к Корану иудейского мыслителя XIII в. Ибн Каммуны,

⁶ Автор справедливо подчеркивает, что пионером этого синтеза богословия и философии вопреки распространенному мнению был не Са'адия Гаон, а Давуд аль-Мукаммас, ставший своего рода посредником между христианской, иудейской и мусульманской традициями. В связи с этим Бен-Хаггай ссылается на первое издание С. Струмзой его трактата «Двадцать глав» (1989 г.). В предисловии к вышедшему теперь второму, переработанному и дополненному, изданию этот аспект творчества аль-Мукаммаса акцентирован в еще большей мере (см.: Dāwūd al-Muqammaṣ. Twenty Chapters / S. Stroumsa, ed., transl. Provo (UT), 2017).

⁷ Впрочем, перспективы этого диалога в изображении автора статьи представляются все же крайне экуменическими: осторожно предлагаемая им попытка найти для Мухаммада место в библейском учении о пророках противоречила бы установкам даже самых мягких в отношении ислама арабо-христианских апологетов, никогда не преступавших грань, отделяющую Мухаммада от библейского пророка (подробнее см.: Моисеева С. А. Мухаммад: В восточно-христианской традиции // Православная энциклопедия. М., 2017. Т. 48. С. 58–60).

который не только выступал с критикой исламских представлений о сакральности и исключительности Корана в своем трактате «Исследование трех вер», но и положительно оценивал его с эстетической точки зрения, а в некоторых менее известных трудах даже обращался к его толкованию, опровергая или поддерживая тех или иных мусульманских экзегетов.

Наконец, несколько статей посвящено преимущественно коранической экзегезе. Г. С. Рейнолдс (Gabriel Said Reynolds) рассматривает повествование о пророке Моисее/Мусе в 26-й суре в плане как его отличий от библейского рассказа, так и эволюции его исламских толкований: в ранних комментариях приводились в основном фактологические уточнения; в классический период толкователи обращали внимание на причины конфликта между Мусой и фараоном, а также на лексическую сторону текста; для современных комментаторов наибольший интерес представляет характер персонажей, раскрывающийся в их репликах (например, в аяте 26:22 усматривается сарказм). Проблему композиционного единства коранического текста (в частности применительно к самой длинной суре «Корова») анализирует Ст. Уайлд (Stefan Wild), демонстрируя широкий спектр мнений современных исламских и светских западных исследователей на этот счет⁸. Б. Метцлер (Berenike Metzler) прослеживает эволюцию взглядов средневековых исламских экзегетов относительно доступности для человеческого толкования так называемых *mutaṣābihāt* (неясных аятов; см.: Коран 3:7). Преимущественное внимание она уделяет воззрениям багдадского мыслителя IX в. аль-Мухасибби на роль человеческого разума в толковании священного текста, считая его позицию промежуточным звеном между рационализмом мутакаллимов и мистицизмом суфиев.

Издание снабжено библиографией и указателями, в том числе библейских и коранических цитат. В целом сборник наглядно демонстрирует возросший в современной науке интерес к компаративным исследованиям в области изучения монотеистических религий и ключевую роль, которую играет в этом процессе филологический подход. Как свидетельствует широкий спектр рассмотренных авторами проблем, для «религий слова» экзегеза является не только ключом ко многим внутрирелигиозным вопросам, но и важнейшим способом ведения межрелигиозного диалога.

Моисеева Софья Александровна,
канд. филол. наук,
ПСТГУ
Российская Федерация, 127051,
г. Москва, Лихов пер., д. 6, стр. 1;
Церковно-научный центр
«Православная энциклопедия»

Sofia Moiseeva,
Candidate of Sciences in Philology,
St. Tikhon's Orthodox University
for the Humanities,
6/1 Likhov per., Moscow,
127051, Russian Federation;
Research Centre
"The Orthodox Encyclopaedia",

⁸ К сожалению, по вполне понятным языковым причинам, автором не была учтена статья, в которой анализируются мнения о рассматриваемой проблеме ряда не только упомянутых Уайлдом исследователей, но и, что особенно важно, средневековых мусульманских комментаторов (см.: Фролов Д. В. Заметки о композиции Корана: сура «Корова» // Он же. Арабская филология: Грамматика, стихосложение, корановедение: Статьи разных лет. М., 2006. С. 370–390).

Российская Федерация, 105120, г. Москва,
ул. Нижняя Сыромятническая, д. 10А, стр. 1
vost.moisseeva@mail.ru
ORCID: 0000-0002-7559-948X

Штефан Владислава Витальевна,
ПСТГУ
Российская Федерация, 127051,
г. Москва, Лихов пер., д. 6, стр. 1;
shtefanvv.0812@gmail.com
ORCID: 0000-0001-8015-4859

Russian Orthodox Church,
10A/1 Nizhnyaya Syromyatnicheskaya Str.,
Moscow, 105120, Russian Federation
vost.moisseeva@mail.ru
ORCID: 0000-0002-7559-948X

Shtefan Vladislava,
St. Tikhon's Orthodox University
for the Humanities,
6/1 Likhov per., Moscow,
127051, Russian Federation;
shtefanvv.0812@gmail.com
ORCID: 0000-0001-8015-4859

Рец. на: Treiger A. Unpublished texts from the Arab Orthodox tradition (2): Miracles of St. Eustratius of Mar Saba (written ca. 860) // Chronos: Revue de l'Université de Balamand. 2016. № 33. P. 7–20; Treiger A. Unpublished texts from the Arab Orthodox tradition (3): The Paterikon of the Palestinian Lavra of Mar Chariton // Chronos: Revue de l'Université de Balamand. 2018. № 38. P. 7–46.

Rev. of: Treiger A. Unpublished texts from the Arab Orthodox tradition (2): Miracles of St. Eustratius of Mar Saba (written ca. 860) // Chronos: Revue de l'Université de Balamand. 2016. № 33. P. 7–20; Treiger A. Unpublished texts from the Arab Orthodox tradition (3): The Paterikon of the Palestinian Lavra of Mar Chariton // Chronos: Revue de l'Université de Balamand. 2018. № 38. P. 7–46.

Исследователь ближневосточного христианства неизбежно сталкивается с тем печальным фактом, что практически все нарративные источники по Христианскому Востоку уже больше ста лет назад были открыты, изданы и введены в научный оборот. Мы оперируем примерно тем же корпусом арабо-христианских текстов, что и В. В. Бартольд и И. Ю. Крачковский в начале XX в. Когда-то мне казалось, что радикально расширить круг исторических источников можно лишь через обращение к внелитературной информации, в первую очередь, к материалам археологических изысканий. К счастью, пессимизм по поводу исчерпания письменных памятников ныне можно считать преждевременным. Даже оставляя в стороне колофоны и приписки к рукописям, почти нетронутое направление исследований, таящее яркие и неожиданные открытия, нельзя не признать, что и в наше время еще возможно обнаружить новые арабо-христианские литературные тексты, несущие уникальную историческую информацию.

В последние годы целый пласт подобных памятников ввел в научный оборот Александр Трейгер, канадский исследователь российского происхожде-

ния¹. Среди его опубликованных находок стоит выделить серию раннесредневековых агиографических сочинений, связанных с палестинской лаврой св. Харитона².

В современной науке общим местом стало представление о том, что ближневосточные христианские сообщества, динамично развивавшиеся первые полтора века после арабского завоевания, на рубеже VIII–IX вв. оказались в состоянии глубокого и малообъяснимого кризиса. Прекратилось храмовое строительство, стало угасать литературное творчество, почти исчезли святые, художники и богословы. У православных вышел из употребления греческий язык, что усилило их культурную изоляцию от Византии. Монашество Иудейской пустыни, выступавшее интеллектуальной и духовной элитой православной общины сиро-египетского региона, в VIII в. выдвинуло из своей среды целый ряд великих фигур, сравнимых по масштабу с отцами пустыни ранневизантийской эпохи. Центральное место среди подвижников этого времени занимает Стефан Савваит (Стефан Чудотворец) († 794 г.), чье Житие было составлено Леонтием Дамасским ок. 810 г.³ Однако с рубежа VIII–IX вв., особенно после разорения палестинских монастырей в годы гражданской войны сыновей Харуна ар-Рашида в 811–813 гг.⁴, информация о монашеском движении резко сокращается. Ж. Насралла назвал следующие триста лет истории ближневосточного монашества «великой лакуной». IX в. представляется одним из самых «темных» в истории Православного Востока.

Тексты, открытые А. Трейгером, проливают свет на этот «темный век» и позволяют составить некоторое представление о положении ближневосточного православия на протяжении жизни еще одного поколения после разорения палестинских монастырей нач. IX в. В собрании арабо-христианских рукописей синайского монастыря св. Екатерины сохранилось несколько произведений, связанных с агиографической традицией палестинской лавры св. Харитона (Мар Харитон). Уникальная рукопись XIII в. Sin. Ar. 411 содержит рассказ о чудесах, совершенных жившим в лавре подвижником св. Евстратием; в составе рукописи Sin. Ar. 563 (1257 г.) был открыт Патерик лавры Мар Харитон (далее: ПМХ), где фигурируют семь святых чудотворцев; еще две рукописи XIII в., Sin. Ar. 438 и

¹ Эти работы выходили в сериях «Неопубликованные тексты из арабской православной традиции» и «Синаитика»: Treiger A. Unpublished Texts from the Arab Orthodox Tradition (1): On the Origin of the Term “Melkite” and the Destruction of the Maryamiyya Cathedral in Damascus // Chronos: Revue d’Histoire de l’Université de Balamand. 2014. № 29. P. 7–37 (см. рецензию на эту публикацию: Панченко К. А. Вестник ПСТГУ. Сер. III: Филология. 2014. Вып. 5 (40). С. 191–198); Treiger A. Sinaitica (1): The Antiochian Menologion, Compiled by Hieromonk Yuhanna ‘Abd al-Masih (First Half of the 13th Century) // Христианский Восток. СПб., 2017. Т. 8 (XIV). С. 215–252.

² Treiger A. Unpublished texts from the Arab Orthodox tradition (2): Miracles of St. Eustratius of Mar Saba (written ca. 860) // Chronos: Revue de l’Université de Balamand. 2016. № 33. P. 7–20 (далее: Treiger. Miracles of St. Eustratius); Idem. Unpublished texts from the Arab Orthodox tradition (3): The Paterikon of the Palestinian Lavra of Mar Chariton // Chronos: Revue de l’Université de Balamand. 2018. № 38. P. 7–46 (далее: Treiger. PMC).

³ См. об этом памятнике: Лопарев Х. М. Византийские жития святых VIII–IX вв. // Византийский временник. Пг., 1915. Т. 19. С. 19–33.

⁴ Феофан Исповедник пишет о разорении монастырей Пустыни сарацинами под 809 и 813 г., но эти даты могут быть отчасти условными.

559, сохранили фрагменты краткого Жития св. Евстратия, помещенного в этом Патерике.

Лавра св. Харитона («Старая лавра») расположена в восьми км к юго-востоку от Вифлеема и десяти км к югу от лавры св. Саввы в одном из каньонов, рассекающих горный массив Иудейской пустыни. Древнейшая из обителей региона, она долгое время выступала как монашеский центр, равновесный прославленной лавре св. Саввы. В IX–X вв. Мар Харитон был одним из очагов зарождения арабо-христианской письменности⁵. В стенах монастыря подвизался целый ряд святых, почитаемых на местном уровне, что привело к сложению соответствующей житийной литературы.

Стержневой фигурой тут выступает св. Евстратий, живший в первой половине IX в. А. Трейгер изначально отождествлял его с одноименным монахом, известным из Жития Стефана Чудотворца. Евстратий был келейником Стефана, а после его смерти стал базиликарием Св. Гроба в Иерусалиме⁶. Он был относительно молод в последние годы жизни Стефана и родился, вероятно всего, в 760-х гг. Как первоначально казалось А. Трейгеру, ученик Стефана вполне мог быть тем св. Евстратием, о котором говорит синайская рукопись, поскольку одна из историй про этого святого датируется концом 830-х гг., когда герою (если считать его бывшим келейником Стефана Чудотворца) должно было быть около 70 лет⁷. Таким образом, годы жизни св. Евстратия А. Трейгер определил как ок. 770 — ок. 850 с возможным сдвигом на 10 лет в ту или иную сторону.

Определенную сложность для А. Трейгера составило то, что Житие не содержало конкретного названия монастыря, где подвизался св. Евстратий, ограничившись наименованием *as-sīq* («лавра»), которое традиционно относят к лавре св. Саввы. Из этого исходил и А. Трейгер, отразив соответствующую атрибуцию в заглавии первой из рецензируемых статей. Однако рукопись Патерика лавры Мар Харитон, позже попавшая в поле зрения ученого, содержит прямое указание на пребывание св. Евстратия именно в этой обители. Действительно, иногда термин *as-sīq* мог означать не лавру св. Саввы, а другой монастырь, что мы и видим на данном примере.

Патерик сообщает, что св. Евстратий происходил из Сицилии и был высокопоставленным византийским военачальником, однако отринул мирскую славу и ушел в монахи⁸. Возможно, представления о блестящем прошлом святого несколько преувеличены агиографом, однако если допустить, что Евстратий действительно имел за плечами военную карьеру, то он попал в Иудейскую пустыню в возрасте едва ли меньше тридцати лет. Тем самым надлежит сдвинуть предполагаемую дату его рождения на несколько лет вперед. Открытие ПМХ побудило А. Трейгера если не полностью отказаться от отождествления двух Евстратиев,

⁵ Griffith S. The Monks of Palestine and the Growth of Christian Literature in Arabic // The Muslim World. 1988. Vol. 78. № 1. P. 6. Известна, в частности, рукопись трактата Феодора Абу Курры, переписанная Стефаном из Рамлы в лавре Мар Харитон в 877 г. (Ibid. P. 7).

⁶ Лопарев Х. М. Указ. соч. С. 21–22. Базиликарий — должностное лицо, ответственное за состояние базилики.

⁷ Treiger A. Miracles of St. Eustratius. P. 8–9.

⁸ Idem. PMC. P. 12–15.

то, по крайней мере, признать это предположение значительно менее вероятным, чем оно казалось ранее⁹.

Как пишет А. Трейгер, автор предания о чудесах св. Евстратия, вполне возможно, воспринимал себя продолжателем великих жизнеописателей палестинских подвижников и, прежде всего, Леонтия Дамасского, агиографа св. Стефана Чудотворца. При этом в отличие от сочинений Леонтия, написанных по-гречески, рассказ о св. Евстратии, вероятно, был составлен на арабском. Предположительно, текст был написан через некоторое время после смерти святого и, по оценке А. Трейгера, может быть приблизительно датирован 860 г.¹⁰

В развитие положений А. Трейгера можно сделать дополнительные наблюдения. Повествование о чудесах св. Евстратия из Sin. Ar. 411 содержит рассказ о шести чудесах и, несомненно, представляет собой лишь отрывок из пространного Жития святого, ныне утраченного. Жизнеописание св. Евстратия в ПМХ — это сокращенная версия несохранившегося Жития. Она включает сжатый пересказ трех из шести чудес, описанных в Sin. Ar. 411, и еще 14 эпизодов, отсутствующих в первой рукописи.

Один из этих рассказов позволяет уверенней датировать время составления Жития. Приведем его целиком:

«У этого святого [аввы Евстратия] было два ученика, которых он взял с собой в пустыню, чтобы пойти с ними ночью к Иордану. Во время этого путешествия святой встал лицом на восток, долго молился, потом повернулся к одному из учеников и сказал: “Стефан, ты хочешь стать патриархом; ты станешь им, но лишь на несколько дней, и не найдешь в этом радости”. Тридцать пять лет спустя авва Стефан был избран, чтобы стать патриархом Антиохии, но по пути туда заболел. Прибыв туда, он умер на восьмой день»¹¹.

Это предсказание находит подтверждение в хронике Евтихия Александрийского, где говорится: «В первый год халифата аль-Му‘тамида стал Истифанус патриархом над Антиохией, пробыл им один день, в этот день был рукоположен и умер»¹². К сожалению, А. Трейгер «проглядел» этот сюжет Евтихия. Правление халифа аль-Му‘тамида началось в раджабе 256 г. х. (4.06—3.07.870), соответственно, патриаршество Стефана приходится на 870 или 871 г., а пророчество св. Евстратия было произнесено около 835 г. Этот эпизод, добавляющий новые детали к антиохийской церковной истории, позволяет также утверждать, что Житие св. Евстратия было составлено после 870 г. Но, видимо, не намного позже этой даты, потому что во время его написания еще должны были быть живы люди, лично знавшие святого, такие, как второй из учеников, присутствовавший при пророчестве св. Евстратия и сохранивший память об этом.

Датировать составление ПМХ сложнее. Ясно, что он возник после появления Жития св. Евстратия, т. е. не ранее кон. IX в. По моему мнению, рождение Патерика надо отнести ко времени расцвета лавры, когда там шла активная ли-

⁹ Ibid. P. 15.

¹⁰ Treiger A. *Miracles of St. Eustratius*. P. 9.

¹¹ Idem. *PMC*. P. 25 (арабский текст), 35 (английский перевод).

¹² *Eutychii Patriarchae Alexandrini Annales. Pars posterior. Accedunt Annales Yahia Ibn Said Antiochensis* / L. Cheikho, ed. Beryti, Parisiis, 1909. P. 69.

тературная деятельность, из её стен выходили видные иерархи (можно вспомнить, что помимо Стефана, еще один выходец из Мар Харитона занимал патриарший престол: игумен лавры Илия в 964 г. был избран на александрийскую кафедру¹³), т. е. к периоду кон. IX — кон. X вв. Составитель ПМХ, похоже, не принадлежал к насельникам монастыря. Он неоднократно ссылается на устную традицию братии: «Отцы Старой лавры поведали мне...», «монахи Старой лавры также говорили нам...»¹⁴.

При том, что большая часть сказаний о местных чудотворцах передавалась изустно, несомненно, что, по крайней мере, в случае с двумя святыми рассказы монахов, как установил А. Трейгер, опирались на письменные тексты — это подвиги Кириака Отшельника († ок. 557), описанные Кириллом Скифопольским, и чудеса св. Евстратия, о которых говорилось выше.

Центральное место в ПМХ занимает фигура св. Евстратия и рассказы о его суровом аскетизме, совершенных им чудесах и даре прозорливости. Помимо Евстратия в Патерике фигурируют еще шесть святых. Из них лишь один, Кириак Отшельник, жил до арабского завоевания. Правда, А. Трейгер посчитал, что время жизни двух других чудотворцев — Андрея, по происхождению франка, и Константина, называемого ар-Руми, т. е. «Ромей, Византиец», можно с равной вероятностью отнести как к византийскому, так и к раннеисламскому периоду¹⁵. Однако этноним «франк» в византийской литературе является достаточно поздним, он не употреблялся в период до арабских завоеваний. Появление Андрея в лавре Мар Харитон можно связать с оживлением контактов между Карлом Великим и Иерусалимской Церковью в нач. IX в., когда на Масличной горе появилась община франкских монахов¹⁶. Точно так же, наименование «ар-Руми», которое носил Константин, указывает на противопоставление жителей Халифата и византийцев, т. е. оно могло появиться только после арабских завоеваний. Сирийцы никогда не причисляли себя к «ромеям/римлянам», но как раз палестинское монашество в доисламскую эпоху в большинстве своем состояло из ромеев, так что прозвище «ар-Руми» в его среде не имело смысла. Напротив, при Аббасидах, как явствует из житийной литературы, основная масса подвижников Иудейской пустыни была сирийского, палестинского или египетского происхождения; византийцы или франки в их среде были исключением.

В то же время, несмотря на политические границы, палестинские монахи рубежа VIII—IX вв. ощущали себя частью единой христианской Ойкумены. Один из рассказов о святых лавры Мар Харитон повествует, как сироразычный монах Косма и другой монах Гавриил Отшельник чудесным образом на три дня перенесли в Рим, где поклонились мощам апостолов Петра и Павла¹⁷.

¹³ Медников Н. А. Палестина от завоевания ее арабами до крестовых походов по арабским источникам. СПб., 1903. Т. 2. С. 337.

¹⁴ Treiger A. PMS. P. 19, 20, 21 (арабский текст), 28, 29, 31 (английский перевод).

¹⁵ Ibid. P. 9.

¹⁶ Бартольд В. В. К вопросу о франко-мусульманских отношениях / Сочинения. М., 1966. С. 457—459.

¹⁷ Treiger A. PMS. P. 26 (арабский текст), 36—37 (английский перевод).

Патерик содержит редкое свидетельство об обстоятельствах разорения бедуинами палестинских монастырей после 809 г., когда этот же Гавриил принял мученическую смерть:

«Харун, царь арабов, умер, и мир погрузился в смуту. Монахи пришли к [авве Гавриилу], убеждая его бежать вместе с ними, но он отказался, сказав: “Лишь три дня осталось до прихода Великого Царя”. Все монахи ушли, и он один остался в своей келье. Через три дня бедуины (досл. — арабы) схватили его и пытали. Убедившись, что у него нет [сокровищ], они перерезали ему артерии, как барану, связали его веревкой и подвесили над ущельем. Веревка оборвалась, он упал и разбился насмерть. Спустя некоторое время монахи вернулись и стали его искать. Они обнаружили, что его келья залита кровью, и заглянули в ущелье. Увидев авву, они спустились и нашли его мертвым. Его святая глава была разбита, но тело не пострадало; также и дикие звери не тронули его, хотя прошло уже немалое время. [Оно] источало благоуханный запах, слаще любых благовоний. Они завернули его в циновку и погребли с плачем и стенаниями, прославляя Всемилоственного Бога»¹⁸.

Некоторые из этих преданий выступают ценным источником по истории ближневосточной православной общины аббасидской эпохи. В частности, христианско-мусульманских отношений и проблемы исламизации, принимавшей иногда парадоксальные формы.

Когда несколько монахов лавры готовились к принятию великой схимы, Евстратий отказал в благословении одному из них, благочестивому египтянину авве Гавриилу, сказав: «Почему вы позволяете ему принять схиму, когда он даже не христианин?». Окружающие были потрясены этими словами, зная египетского отца как одного из самых набожных, благочестивых и многоопытных монахов лавры. Однако через некоторое время авва Гавриил ушел в Египет и там принял ислам, и насельники лавры убедились в даре предвидения Евстратия¹⁹.

Другая история проливает новый свет на ареал расселения монахов аббасидского времени. В ней описывается изгнание бесов из одержимого. Евстратий из смирения отказался делать это сам и отправил просителей к другому подвижнику, жившему в пещерах ущелья Вади Муджиб (библейский Арнон)²⁰. Это единственное известное мне свидетельство постоянного монашеского пребывания в столь отдаленной местности. Все прославленные обители Иудейской пустыни сконцентрированы на узком пространстве в полосе 90 на 20 км к западу от Мертвого моря и нижнего течения реки Иордан. Есть лишь несколько мест поклонения (связанных с пророком Илией и Иоанном Крестителем), расположенных к востоку от Иордана, но, в любом случае, в пределах речной поймы и соседних холмов. Вади Муджиб находится в 40 км южнее в горном массиве, обрамляющем восточный берег Мертвого моря. Удивительно даже не столько удаленное местоположение монашеской колонии, связанной с обителями Иудейской пустыни,

¹⁸ Treiger A. РМС. Р. 27 (арабский текст), 38–39 (английский перевод).

¹⁹ Ibid. Р. 24 (арабский текст), 33 (английский перевод).

²⁰ Treiger A. *Miracles of St. Eustratius*. Р. 11–12 (арабский текст), 14–15 (английский перевод).

сколько само ее сохранение в первой половине IX в., который представляется нам временем тотального упадка Христианского Востока.

Очень интересны данные об устойчивой практике избрания епископов на престолы Иерусалимской и Антиохийской Церквей из числа монахов Иудейской пустыни, в частности, «Старой лавры». Помимо разобранных выше эпизода с антиохийским патриархом Стефаном, в одном рассказе повествуется о живших в лавре Мар Харитон двух братьях-монахах из Хомса, один из которых, авва Илия, стал епископом Назарета, а второй, авва Иоанн, епископом Керака²¹. Мы видим, кроме того, одно из редких упоминаний Керака в раннеисламскую эпоху. Обычно считается, что этот город приобрел серьезное значение только при крестоносцах.

Другой рассказ еще более интересен. Антиохийский патриарх Иов хотел поставить епископом в Халев авву Симеона Дамасского. Узнав об этом, инок, не желавший бремени власти, скрылся в горных дебрях. Епископы, присланные патриархом, не нашли Симеона и решили взять с собой для рукоположения авву Иова из Хомса. Тот испросил совета св. Евстратия, стоит ли соглашаться. Старец пообещал дать ответ наутро, но епископы увели Иова с собой, не дожидаясь следующего дня. Евстратий, узнав об этом, сказал: «Истинно говорю вам, он вернется со стыдом, подавленный скорбью. Он знал, что я собирался сказать ему; именно поэтому он не пришел ко мне». Действительно, патриарх не принял кандидата в епископы и отправил его обратно. Вернувшись, монах пал в ноги Евстратию и со слезами молил его о прощении. Старец ответил: «Раз ты вернулся ко мне, тебе не надо горевать, но возрадуйся, скоро ты обретешь епископское достоинство». Действительно, епископ авва Никита, поставленный на халевскую кафедру, скончался через два года. К тому времени умер и патриарх Иов, а авва Иов из Хомса был избран епископом Халеба, как предсказал святой²². Патриарх Иов, согласно новейшим представлениям, умер в 839 г. Таким образом, эту историю можно датировать с точностью до одного-двух лет.

Любопытны отголоски в агиографической литературе этно-культурных сдвигов, происходивших в христианской среде аббасидской Палестины, где оставалось все меньше носителей греческого языка.

«В Лавре был добрый брат, именем Авраамий. Он прислуживал Евстратию и удовлетворял его нужды в пустыне, когда тот жил в своей пещере. Однажды он принес Евстратию сосуд с водой. Евстратий посмотрел на него, улыбнулся и сказал: “О чем ты думал этой ночью?” Авраамий ответил: “У меня было много мыслей, не знаю, о какой ты спрашиваешь”. Святой сказал ему: “Не думал ли ты выучить сирийский язык? Ты выучишь его. Не думал ли ты стать священником? Ты станешь игуменом”. Спустя некоторое время Авраамий выучил сирийский, а после смерти Евстратия был поставлен игуменом Лавры»²³.

А. Трейгер предположил, что знание сирийского было обязательно для того, чтобы возглавить монастырь²⁴. В любом случае, грекоязычный монах, похоже,

²¹ Treiger A. Miracles of St. Eustratius. P. 12 (арабский текст), 15 (английский перевод).

²² Idem. РМС. P. 12–13 (арабский текст), 15–16 (английский перевод).

²³ Ibid. P. 25 (арабский текст), 35 (английский перевод).

²⁴ Ibid. P. 13.

некомфортно чувствовал себя в среде братии Старой лавры, уже почти не говорившей по-гречески²⁵. Приходит на ум параллель с диаметрально противоположной ситуацией, описанной в Сказании о мученичестве саввинских отцов, убитых сарацинами в 797 г. Там говорится про пресвитера-сирийца, пытавшегося изучить греческий язык: «и вот, с большим трудом выучив псалтырь, он тщательно и трудолюбиво прилежал к чтению Святого Писания... но с трудом и тяжестью преодолевая изучение чтения, он пал духом»²⁶. Во сне ему явился один из убиенных мучеников, его прежний друг, и сказал: «"Открой рот и высунь мне язык твой" и, вынув у себя некий новый лоскут, обер язык и, очистив кругом какой-то густой зеленоватый налет, исчез... Пресвитер утверждает, что с того дня он почувствовал такое понимание наречия и легкую подвижность своего языка при чтении и учении, что сам поражался...»²⁷. Прошла всего треть века, но языковая ситуация в Палестине изменилась радикально — уже не сирийцы пытались учить греческий, а грекоязычные монахи вынуждены были осваивать сирийский.

Таким образом, агиографический цикл Старой лавры, введенный в научный оборот А. Трейгером, значительно обогащает наши представления о последних годах «золотого века» палестинского монашества, завершившегося с дезинтеграцией халифата после смерти Харуна ар-Рашида, а также, что еще важнее, показывает дальнейшие судьбы ближневосточного христианства. Складывается впечатление, что разорение монастырей Пустыни в начале второго десятилетия IX в. не имело столь катастрофических последствий, как это казалось ученым ранее. Житие св. Евстратия показывает, что на протяжении первой половины IX в. в монашеской жизни мало что изменилось. Мы видим столь же многолюдные монастыри, аскетов и чудотворцев, не уступающих святым византийской эпохи. Сохранялся высочайший авторитет отцов Пустыни, из чьих рядов избирают кандидатов на архиерейские кафедры²⁸. Добавим к этому интенсивную работу скрипториев лавры св. Саввы и Мар Харитон, где в эти десятилетия рождается арабо-христианская литература. Св. Евстратий, возможно, стал одним из первых ее героев.

²⁵ Очевидно, что родным языком Авраамия был греческий, а не арабский, поскольку для носителя арабского языка освоить родственный сирийский не представляло особой сложности.

²⁶ Сказание о мученичестве святых отцов, избивенных варварами сарацинами в великой лавре преподобного отца нашего Саввы // Сборник палестинской и сирийской агиологии. СПб., 1907. Вып. 1. С. 41–42.

²⁷ Там же. С. 42.

²⁸ Обращает на себя внимание, что полиэтнический характер монастырей Палестины, характерный для византийской эпохи, сохранялся и при халифате. Хотя доля выходцев с византийских территорий и из Западной Европы среди монашества упала до минимума, братию Иудейской пустыни продолжали пополнять христиане из Сирии, Палестины, Египта, Заиордания. Эпоха халифата была единственным периодом доминирования в палестинских лаврах автохтонного ближневосточного монашества. Начиная с прихода крестоносцев, если не раньше, большинство насельников монастырей Пустыни стали составлять иноземцы — греки, грузины, славяне.

Похоже, упадок палестинского монашества следует отодвигать в X или XI век. IX век становится все менее «темным» благодаря открытию новых исторических источников, в чем огромная заслуга принадлежит А. Трейгеру.

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

Constantin 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

Рец. на кн.: The Oxford Illustrated History of Witchcraft and Magic / O. Davis, ed. Oxford: Oxford University Press, 2017. 328 p.

Rev. of: The Oxford Illustrated History of Witchcraft and Magic / O. Davis, ed. Oxford: Oxford University Press, 2017. 328 p.

В коллективной монографии, посвященной истории магии и колдовства, ее авторы, по словам редактора Оуэна Дэвиса, ставили своей целью развеять устаревшие и неверные мнения и стереотипы об этом феномене человеческого общества — такие, например, как укоренившееся в массовом сознании представление, что во время охоты на ведьм были казнены миллионы человек, или мнимое неприятие магии в современном обществе (с. v–vi). Кроме того, целью авторов было показать древность магических практик человечества и их почти непрерываемое бытование в самых различных обществах и культурах, от появления письменности до наших дней.

В первом разделе книги (главы 1 и 2) изложена именно история магии, начиная от месопотамских магических практик и заканчивая европейским Средневековьем, а точнее, XIV в. Однако далее хронологический принцип изложения не поддерживается: так, третья глава, «Демонологи» (The Demonologists), написанная Дж. Шарпом, посвящена демонологам и демонологии в целом, а также инквизиторам и экзорцистам, а следующая за ней и, пожалуй, наиболее интересная во всем сборнике, рассматривает процессы по обвинению в колдовстве (The Witch Trials, с. 97–133). Пятая и шестая главы посвящены изображениям магии и колдовства в европейском искусстве и их восприятию в популярной культуре от древности до наших дней. Лишь седьмая глава, «Возникновение современной магии» (The Rise of Modern Magic, с. 195–224), подготовленная главным редактором О. Дэвисом, вновь обращается к истории магии, но уже в новое и новейшее время, начиная от эпохи Просвещения и заканчивая 1970-ми. Следующий автор рассматривает уже не историю магии, а ее исследования в

наши дни. Таким образом, одна из основных целей, поставленных авторами и заявленных в названии книги, — показать историю магии в ее непрерывном развитии — достигнута лишь частично, и у читателя не выстраивается четкого хронологического представления о развитии или изменениях магических практик в целом.

Глава 1, «Магия в древнем мире» (Magic in the Ancient World, автор П. Максвелл-Стюарт) представляет собой обзор магических практик и представлений в древней Месопотамии и Египте, а также в иудаизме и в греко-римской культуре (с. 1–28). Поскольку объем разделов в коллективной монографии неизбежно ограничен, эта глава дает лишь общие представления о бытовании магии и ее восприятии в обществах древнего и эллинистического Ближнего Востока. Но ни в общем предисловии к книге, ни в данной главе никак не поясняется, почему в поле зрения авторов не попадает магия у народов Африки, Дальнего Востока или в культурах Южной Америки. По-видимому, такой узкий фокус на Ближнем Востоке и греко-римской эллинистической культуре вызван желанием показать развитие именно европейской магической традиции, однако это нигде не оговаривается. Обсуждение отношения ранних христиан к магии включает эту главу в традиционный для западной историографии духе — с точки зрения автора, именно благодаря христианству формируется представление о магии, даже применяемой в благих целях, например, для исцеления, как о результате сотрудничества с демонскими силами, что в сочетании с традиционными для римлян представлениями о колдовстве как типично женском занятии привело в дальнейшем к преследованиям ведьм в христианских обществах Европы (с. 27–28).

Вторая глава книги, «Средневековая магия» (Medieval Magic), написанная С. Пэйдж, начинается с краткого введения (с. 29–32), в котором описывается отношение Церкви к магии и тем, кто ее практикует, и источники (пенитенциалы, сборники проповедей, различные трактаты), на основании которых можно сделать вывод о неистребимости магических практик даже в полностью христианизированных областях Европы. После этого Пэйдж переходит к описанию различных типов колдовства, засвидетельствованных в эту эпоху. Она выделяет следующие разделы: естественную или природную магию, связанную с зарождавшимся в то время естествознанием и влиянием переведенных с арабского на латынь медицинских и алхимических трактатов, магию изображений, магию, связанную с именами и свойствами ангелов, которая предполагала ангельскую защиту для призывавшего тех или иных духов света, и демоническую или некромантическую магию, к которой прибегали с целью добиться власти или благосостояния, а также причинить вред врагам. Глава завершается обсуждением вопроса о соотношении между ересями, колдовством и ведовством, различение которых было целью создания инквизиционных трибуналов в XIII в., и вопроса о границах между магическим и немагическим действием. Пэйдж справедливо отмечает, что в Средние века границы между христианским обрядом и магическим ритуалом часто были размытыми (как, например, в обычае *sortilegium*, гадания по жребию), и многие люди, включая клириков, использовали магические символы в христианском контексте (с. 58). Недостатком этой главы является ее

хронологическая непоследовательность в изложении, и даже интересные примеры, приводимые автором, не скрашивают общего впечатления от отсутствующей временной линии.

Как было сказано выше, к собственно истории авторы обращаются вновь лишь в 7-й главе, «Возникновение современной магии» (с. 195–224). О. Дэвис почти сразу начинает с эпохи Просвещения, поэтому бытование магии в эпоху Возрождения остается практически не освещенным, если не считать кратких упоминаний во введении к этой главе (с. 195–196). Впрочем, Дэвису удастся дать читателю достаточно полную картину представлений о магии в среде оккультистов эпохи Просвещения и дальнейшего развития магических практик у масонов и религиозных философов XVIII–XIX вв. Отдельное внимание Дэвис уделяет фигуре Алистера Кроули (1875–1947) и его роли в популяризации магии в американском обществе (с. 209–214). Вторая часть главы посвящена наиболее знаковым фигурам и группам, которые практиковали магию и оккультизм в середине и второй половине XX в. как в Европе, так и в Америке, ставшей с 1960-х гг. прибежищем для различных групп, возрождавших древние «языческие» культы, например, викканство. Дэвис особенно подчеркивает связь «ведьмовских групп» (так называемых шабашей, covens) с феминистическим движением и рассматривает созданные благодаря этой связи стереотипы о роли Церкви в преследовании женщин и искоренении «традиционной» магии (с. 220–222), а также описывает распространение сатанизма в американской массовой культуре. Отметим, что и в этой главе автор, а по совместительству главный редактор монографии, вновь описывает исключительно историю западноевропейской и американской магии, ограничиваясь лишь упоминанием теософов и Блаватской из всей восточноевропейской культуры спиритуалистов. Никакие другие традиции (например, латиноамериканские) даже не упоминаются.

Последняя глава монографии, «Ведьмы на экране» (Witches on Screen), занимает довольно значительное место в общем объеме книги (с. 253–280), название которой предполагает именно изложение истории магии. И хотя глава написана довольно занимательно, ее роль в монографии не совсем ясна, потому что она посвящена исключительно обсуждению различных образов ведьм и колдунов в кинематографе, с особым акцентом на фильмы о юном волшебнике Гарри Поттере. В качестве завершающей главы для книги по истории магии она выбрана не совсем удачно.

Что же касается разрушения ложных представлений и стереотипов, то с этой задачей авторы справляются значительно лучше. Особенно это удастся Р. Вольтмер, автору главы о процессах по обвинению в колдовстве или, проще говоря, «охоте на ведьм». Огромное количество архивных данных по судебным процессам против ведьм в XV–XVII вв. добросовестно проанализировано Вольтмер и показывает читателю несколько неожиданную картину позднего Средневековья и раннего Нового времени: во-первых, «охота на ведьм» вовсе не была повсеместным явлением в Западной и Восточной Европе, а была, судя по всему, связана с личными взглядами тех или иных магистратов или епископов. Во-вторых, зачастую инкриминируемые именно католикам массовые казни ведьм оказываются совсем уже мифом: доминирование католицизма на той или иной терри-

тории не означало, что там велось какое-либо преследование ведьм и колдунов. Так, в католической части Ирландии отмечено всего девять судебных процессов, из которых четыре закончились смертными приговорами, тогда как протестантская община Шотландии приговорила к смертной казни более двух с половиной тысяч человек. Что же касается числа жертв этих процессов, то результаты исследования Вольтмер также разрушают устойчивый миф о миллионах казненных — в работах радикальных феминисток XX в., например, фигурируют цифры в 13 млн, а в сверхпопулярном романе Дэна Брауна «Код да Винчи» утверждается, что инквизиция сожгла 5 млн женщин. На основании статистических данных Вольтмер показывает, что число жертв во всей Европе и европейских колониях не превышает 60 тыс. (она отмечает, что и эта, в порядки меньшая, цифра является огромной и период поиска и преследований ведьм должен остаться в памяти людей как одна из самых позорных страниц истории). Вольтмер также рассматривает многообразие причин, вызывавших поиски ведьм и колдунов в тех или иных областях Европы, и отмечает, что немалую роль в интенсивности «охоты на ведьм» играли средства массовой информации той эпохи, особенно иллюстрированные гравюрами брошюры и памфлеты, издаваемые в городах германских княжеств. Такие памфлеты и методические указания для поиска колдунов и определения степени их виновности в том или ином преступлении переводились с языка на язык и переиздавались с дополнениями как в континентальной Европе, так и в Англии и Шотландии. После уничтожения в разных городах Европы большей части документов, связанных с судебными процессами по делу ведьм, именно эти памфлеты остаются важным источником информации об этой эпохе.

Некоторое недоумение вызывают упоминания России в контексте «охоты на ведьм». Во всей главе лишь несколько раз упоминаются Восточная Европа в целом и Россия в частности, однако автор указывает, что в России XVII–XVIII вв. судебных процессов по обвинению в колдовстве можно насчитать от 650 до 1000, хотя число смертных казней было «крайне небольшим». Откуда взята эта внушительная цифра, не очень ясно, потому что Р. Згута и В. Кайвельсон, историки, специализирующиеся на процессах по обвинению в ведовстве на Руси, приводят в своих работах значительно меньшие цифры — около 250 обвиняемых за весь XVII в. Решение Вольтмер сосредоточиться только на европейских территориях также вызывает вопросы — если глава посвящена судебным процессам над ведьмами, то резонно было бы ожидать хотя бы небольшого раздела, рассматривающего подобные процессы в американских колониях, хотя бы наиболее громкие, однако автор не уделяет им никакого внимания.

В целом, несмотря на очевидные достоинства книги (хорошо написанные обзоры большого количества самых различных материалов, интересное изложение, прекрасные иллюстрации) своего основного назначения — быть иллюстрированным справочником или пособием по истории магии — она не выполняет. В книге нет ни суммирующего заключения, ни баланса между главами, хронологический принцип изложения, ожидаемый в книге под названием «История магии и колдовства», соблюдается непоследовательно, а некоторые главы, как, например, последняя, вообще кажутся не соответствующими заяв-

ленному названию. Впрочем, книга может быть интересной для широкого круга читателей в качестве сопроводительного материала для более академических монографий по истории магии.

Рогожина Анна Алексеевна,
Школа востоковедения НИУ ВШЭ,
Российская Федерация, 119017,
Москва, Старая Басманная, д. 21/4, стр. 5
arogozhina@hse.ru
ORCID: 0000-0003-4311-5257

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

Периодическое издание

Серия журналов «Вестник ПСТГУ» оформлена
художником *Д. А. Федоровым*

Вестник ПСТГУ.
Серия III: Филология. 2019. Вып. 61

Зарегистрировано в Министерстве РФ по делам печати,
телерадиовещания и средств массовой коммуникации

Подписано в печать 10.12.2019. Формат 70×100/16. Печать офсетная.
Объем 12 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 Рощи 3-й проезд, д. 40
Заказ № 1986.

Для ЗАМЕТОК

Для ЗАМЕТОК
