

Юлия Фурман

ПЕРСЫ И ИХ РЕЛИГИЯ В «ИСТОРИИ» ЙОХАННАНА БАР ПЕНКАЙЕ

Восточносирийский монах Йоханнан бар Пенкайе¹, живший во второй половине VII в., в своем произведении *Ktābā d-rēš mellē*, представляющем собой своего рода «всемирную историю»² (*Taš'ītā 'al 'ālmā d-zabnā*), охватывающую историю человечества от сотворения мира до времени жизни автора, среди прочего упоминает также народ персов и описывает их религию. «История» Йоханнана поделена на пятнадцать книг и состоит из двух частей: первая, более объемная (девять книг), повествует в широком смысле слова об истории человечества с момента творения и до рождения Иисуса; вторая часть (шесть книг) описывает события от появления Иисуса и до 687 г. В этом сочинении нашлось свое место и для рассказа о персидских правителях и об их религии. Сообразно с этим предлагаемая статья разделена на две части. Первая часть статьи посвящена отражению зороастрийской религии в сирийской книжности, главным образом, времени сасанидской империи, в особенности, зурванизма. Во второй части вниманию читателя предлагаются фрагменты сочинения Бар Пенкайе о двух известных представителях персидской власти: о Кире и Шапуре II.

¹ Подробнее о Йоханнәне бар Пенкайе и его сочинениях см. в: Baumstark, A., *Eine syrische Weltgeschichte des siebten Jahrh.s.* // *Römische Quartalschrift für christliche Alterthumskunde und für Kirchengeschichte* (1901), S. 273–280; Jansma, T., *Projet d'édition du K'tābā D'rēš Mellē de Jean Bar Penkayé* // *Orient syrien* 8 (1963), p. 87–106; Фурман, Ю. В., *Йоханнан бар Пенкайе и его «История»: курьезы интерпретации имени автора и названия произведения* // *Вестник РГГУ. Серия «Востоковедение, африканистика»* (готовится к изданию). Издание второй части «Истории» (10–15 книги) доступно в: Mingana, A., *Sources Syriques, II. Bar-Penkayé*. Leipzig, 1908, p. *1–*171.

² В дальнейшем «История».

В основу публикуемых фрагментов «Истории» легла рукопись Британской библиотеки *BL. Or. 9385*³. Разночтения, имеющие смысловозначительное значение, указаны по рукописям из Ватиканской библиотеки (*Vat. Syr. 497*, *Vat. Syr. 592*)⁴, Национальной библиотеки Франции (*BnF Syr. 405–406*)⁵, библиотеки Страсбургского университета (*Strasbourg 4133*)⁶ и из коллекции А. Минганы (*Mingana 179*)⁷.

ЗУРВАНИТСКИЕ МИФЫ В СИРИЙСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ.

ФЕОДОР МОПСУЕСТИЙСКИЙ

Сведения о зороастрийской религии в сирийских источниках времени сасанидской империи представлены почти исключительно мифом о Зурване и его сыновьях, Ормазде и Ахримане.

³ Описание рукописи находится в неопубликованном каталоге: *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum acquired since 1899*.

⁴ Описание рукописи *Vat. Syr. 497*: Van Lantschoot, A., *Inventaire des Manuscrits Syriaques des Fonds Vatican (490–631), Barberini oriental et Neofiti*. Città del Vaticano, 1965, p. 28–29; см. также: Vosté, J., *Manuscrits Syro-Chaldéens récemment acquis par la Bibliothèque Vaticane // Angelicum 6 (1929)*, p. 39–40; описание рукописи *Vat. Syr. 592*: Van Lantschoot, *Inventaire des Manuscrits Syriaques*, p. 119–121.

⁵ Описание рукописи: Briquel-Chatonnet, F., *Manuscrits syriaques de la Bibliothèque nationale de France (nos 356–435, entrés depuis 1911), de la bibliothèque Méjanes d’Aix-en-Provence, de la bibliothèque municipale de Lyon et de la Bibliothèque nationale et universitaire de Strasbourg. Catalogue*. Paris, 1997, p. 139–141.

⁶ Описание рукописи: Briquel-Chatonnet, *Manuscrits syriaques*, p. 219–220.

⁷ Описание рукописи: Mingana, A., *Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts now in the Possession of the Trustees of the Woodbrooke Settlement, Selly Oak, Birmingham*. Vols. 1–3. (Woodbrooke Catalogues 1–3). Cambridge, 1933–1939. Vol. 1 (1933), p. 395–396. Интересно, что в предисловии своего издания (Mingana, *Sources Syriaques*, p. VIII) А. Мингана пишет, что в основу работы легла его личная рукопись, а также рукопись из Мосула (№ 26, описание которой см.: Scher, A., *Notice sur les Manuscrits Syriaques conservés dans la Bibliothèque du Patriarcat Chaldéen de Mossoul // Revue des Bibliothèques 17 (1907)*, p. 235), которая помогла завершить это издание, так как личная рукопись А. Минганы, по его словам, оказалась дефектной – конец рукописи был испорчен. Однако, какой рукописью обладал А. Мингана, остается неизвестным; ведь, когда он издал вторую часть «Истории» Йōхәннāна бар Пенкāйē, в 1908 году, рукопись из его коллекции (№ 179), написанная в 1928 г., еще не существовала.

Помимо сирийских версий этот миф существует и в армянской передаче: его пересказ приводится в «Книге опровержений» Езника Кохбаца, написанной в середине V в. н.э., и в сочинении историка Егише (VI в. н.э.)⁸.

Проблема статуса зурванизма как религии в эпоху сасанидской империи важна для рассмотрения связей между сочинениями на сирийском языке, которые в том или ином виде пересказывают миф о Зурване. Согласно этому мифу, Зурван дал жизнь Ормазду, ставшему творцом неба, земли и всего благого, что есть на ней, и Ахриману, сотворившему всё пагубное и отвратительное. От решения вопроса о статусе зурванизма зависит и наше представление о том, являются ли эти передачи мифа независимыми, или же их объединяет некий общий источник. В связи с этим ниже дается обзор исследований, касающихся возникновения зурванизма и его существования во время династии сасанидских царей.

Считается, что зурванизм как религиозное течение возник в среде зороастризма в конце ахеменидской эпохи. Верховным божеством этого течения был Зурван, то есть – как пишет М. Бойс в своей статье *Some reflections on Zurvanism*⁹ – бог неба¹⁰, но, прежде всего, бог судьбы, культ которого был распространён на западе Ирана.

Авестийское слово *zrvan* значит «время», в нескольких пассажах Младшей Авесты оно обозначает второстепенное божество, олицетворяющее время. По предположению М. Бойс, один из стихов Гат, повествующий о двух близнецах, породил спекуляции по поводу их, Ахурамазды и Ангра-Майнью, возможного отца, которым стал мыслиться Зурван. Сначала это

⁸ Schaefer, H. H., *Der iranische Zeitgott und sein Mythos* // *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 95 (1941), S. 278.

⁹ Boyce, M., *Some Reflections on Zurvanism* // *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 19:2 (1957), p. 304.

¹⁰ Идея о том, что иранский бог Зурван является небесным божеством и тождественен небесному своду, у Г. Шедера поддержки не получает. Он отмечает, что для этого нет никаких оснований: имя имеет вполне определенное значение «время» и, помимо этого, ничего больше не обозначает (Schaefer, *Der iranische Zeitgott*, S. 271).

зурванизмом и «официальным» зороастризмом, ученые сходятся во мнении, что они сформировали две противостоящие ветви зороастрийской религии¹⁵.

Достоверным источником о существовании зурванизма в конце ахеменидской эпохи является свидетельство Евдема Родосского (IV в. до н.э.), которое сохранилось в составе сочинения неоплатоника Дамаския (VI в. н.э.) «О первых началах». Согласно этому свидетельству, маги и все арии называют всё умопостигаемое и объединенное Топосом или Хроносом. От него отделились добрый бог и злой демон, или, как говорят некоторые, свет и тьма. «Эти люди вычлениают два разделяющихся ряда лучших; один из них возглавляет Ормузд, а другой – Ариман»¹⁶.

Для современных исследователей статус зурванизма в сасанидском Иране остается проблематичным. С одной стороны, иноязычные источники этого времени представляют персидскую религию почти исключительно как зурванизм. С другой стороны, соответствующие зороастрийские тексты, которые практически все были составлены после арабского завоевания, представляют маздеитскую ортодоксию. Ключ к решению этой проблемы мог бы заключаться в интерпретации данных иноязычных, в частности, сирийских источников, но она, в свою очередь, может зависеть от решения самой этой проблемы. Выводы исследователей об этом вопросе зависят от степени буквальности, с которой они воспринимают свидетельства сирийских актов персидских мучеников (зачастую рассматриваемых в связи с темой зурванизма) и другой литературы на этом языке.

Помимо сирийских и армянских источников, М. Бойс и Г. Шедер приводят другие свидетельства, указывающие на господствующее положение зурванизма в определенные периоды сасанидской империи. Так, одним из доказательств того,

¹⁵ Boyce, *Some Reflections*, p. 304.

¹⁶ Дамаский Диадокх, *О первых началах* / Издание подготовили Л. Ю. Лукомский и Р. В. Светлов. Санкт-Петербург, 2000, с. 357; Schaeder, *Der iranische Zeitgott*, S. 273; De Jong, A., *Traditions of the Magi. Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*. Leiden/New York/Köln, 1997, p. 336.

что зурванизм бытовал в эпоху раннего сасанидского периода, является перевод манихейских сочинений на среднеперсидский язык, где имя верховного бога передано как Зурван, а Ормазд соответствует «Сыну», манихейскому Первочеловеку¹⁷. М. Бойс не раз подчеркивает, что, возможно, сасанидская династия, подражая своим предшественникам, ахеменидам, переняла и государственную религию – зурванизм. Манихейские же книги, переведенные на парфянский язык, наоборот, свидетельствуют об ином переводе имени главного манихейского божества – «Отец величия»¹⁸. Цари среднесасанидского периода, по предположению М. Бойс, тоже исповедовали зурванизм. Как доказательство в пользу этой гипотезы ею приводится тот факт, что Шапур II назвал свою дочь Зурвандухт, т.е. «дочь Зурвана»¹⁹. Большинство же свидетельств о вероисповедании Шапура II происходят из христианских источников, актов сирийских мучеников, которые М. Бойс считает прямыми указаниями на религиозные взгляды иранских царей. М. Бойс и Г. Шедер отмечают²⁰, что один из сыновей главного министра трех царей сасанидской империи (Йездигерда I, Бахрама V и Йездигерда II) Михр-Нарсе (V в. н.э.) носил имя Зурвандад, и при Бахраме V он получил должность хирбада хирбадов. Г. Шедер замечает, что в то время его имя согласовывалось также с принятым им саном духовного лица. Именно в это время Йездигерд II пытался принудить Армению к обращению в зороастризм. Об этом событии свидетельствуют указы главного министра Михр-Нарсе, в которых излагаются положения зороастризма с явно зурванитскими чертами. Сами по себе эти документы не сохранились, но известны в передаче армянских авторов. Так, упоминавшийся армянский историк VI века Егише приводит текст этой прокламации в своей «Истории», где также содержится пересказ мифа о двух

¹⁷ Boyce, *Zoroastrians*, p. 112; Schaeder, *Der iranische Zeitgott*, S. 274.

¹⁸ Boyce, *Zoroastrians*, p. 112.

¹⁹ Boyce, *Zoroastrians*, p. 119.

²⁰ Boyce, *Zoroastrians*, p. 122; Schaeder, *Der iranische Zeitgott*, S. 275.

близнецах, Ормазде и Ахримане²¹. М. Бойс считает это прямым заявлением правящих лиц сасанидской империи о своей религии²². Г. Шедер полагает, что этот указ был составлен самим Егише на основе «Книги опровержений» его предшественника Езника Кохбацци²³.

В зороастрийских культовых текстах сасанидской и пост-сасанидской эпох упоминания о зурванитских мифах отсутствуют. Зурван там фигурирует как полуперсонифицированная, полуабстрактная сила судьбы и временного хода²⁴.

В упомянутой статье М. Бойс излагает взгляды других ученых на проблему статуса зурванизма в сасанидском Иране. Так, Г. С. Ньюберг и А. Кристенсен убеждены, что зурванизм был государственной религией сасанидов. А. Кристенсен объясняет отказ от зурванизма во время после арабского завоевания реформой, призванной установить новую и правильную веру, свободную от идеи Зурвана. Р. Ч. Зенер²⁵ предлагает дру-

²¹ У Егише Михр-Нарсе в своем обращении к армянам излагает основы зороастрийской религии, в данном случае, миф о Зурване, который совпадает практически дословно с тем, как он засвидетельствован у Езника. Помимо мифа в указе Михр-Нарсе содержится также полемика зороастризма против христианства, вложенная в уста главного министра сасанидской империи. См.: *История Егише Варданета: Борьба Христианства с учением Зороастровым в пятом столетии, в Армении* / пер. с армянск. П. Шаншиева. Тифлис, 1853, с. 40–42; *Елише: Слово о войне армянской* / пер. с древнеармянск. И. А. Орбели, новая ред. К. Н. Юзбашьяна. М., 2001, с. 206–207.

²² Воусе, *Zoroastrians*, p. 122.

²³ Schaeder, *Der iranische Zeitgott*, S. 278.

²⁴ В арабской версии пересказ этого мифа известен в составе сочинения «Об истинной религии» Феодора Абū Курры, епископа Ҳаррāна (ок. 755–ок. 830); см.: De Menasce, P., *Autour d'un texte syriaque inédit sur la religion des Mages* // *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 9:3 (1938), p. 600–601. В дальнейшем этот миф пересказывался в традиционном мусульманском религиозоведении; см.: *Book of Religious and Philosophical Sects, by Muhammad al-Sharastāni*. Part I / ed. W. Cureton. London, 1842, §. 183; *Мухаммад б. 'Абд ал-Карим аш-Шахрастани: Книга о религиях и религиозно-философских учениях* / пер. С. М. Прозорова // *Ишрак* 2 (2011), с. 156–157.

²⁵ Проблеме зурванизма Р. Ч. Зенер посвятил несколько работ: Zaehner, R. C., *Zurvanica I* // *Bulletin of the School of Oriental Studies* 9:2 (1938), p. 303–320; *Idem, Zurvanica II* // *Bulletin of the School of Oriental Studies* 9:3 (1938), p. 573–585; *Idem, Zurvanica III* // *Bulletin of the School of*

гое объяснение, согласно которому две школы зороастризма существовали во время сасанидов одновременно, причем маздеизм в момент формирования зороастрийского канона был доминирующим, что объясняет отсутствие зурванитских черт в религиозной литературе этой и последующих эпох²⁶. Р. Ч. Зенер рассматривает зурванизм и маздеизм как соперничающие религии, которые более или менее постоянно менялись в течение всего этого периода. М. Бойс оспаривает предположение Р. Ч. Зенера, находя неубедительными его доказательства о принадлежности того или иного правителя к религиозному течению противоположному зурванизму. По ее мнению ни об одном из царей сасанидской династии невозможно однозначно утверждать, что он был исповедовавшим именно маздеизм, тогда как исповедание зурванизма для некоторых членов царского рода засвидетельствовано. М. Бойс считает маловероятной смену государственной религии от поколения к поколению. Факт исчезновения зурванизма после арабского завоевания в таком случае кажется очень странным, и М. Бойс объясняет его тем, что в сасанидской империи два религиозных течения существовали одновременно, но были распределены географически. Так, манихейские свидетельства предполагают, что в III в. зурванизм был распространен на юго-западе империи, а маздеизм – среди парфян. Влияние ортодоксального зороастризма было сильно в регионах наиболее далеких от вавилонского и греческого влияний, то есть в северном и восточном Иране. Это объясняет и тот факт, что внешние источники сасанидского времени по религии персов свидетельствуют исключительно о зурванизме. Если принять во внимание такое географическое распределение, они просто не могли наблюдать другую картину²⁷.

В противовес этой точке зрения высказывается Ж. Асмуссен, который считает все сирийские и армянские пересказы

Oriental Studies 9:4 (1938), p. 871–901; Idem, *Zurvan, A Zoroastrian Dilemma*. Oxford, 1955; Idem, *Postscript to Zurvān* // Bulletin of the School of Oriental and African Studies 17:2 (1955), p. 232–249.

²⁶ Boyce, *Some Reflections*, p. 304–305.

²⁷ Boyce, *Some Reflections*, p. 308–309.

мифа о Зурване не современными свидетельствами о религии сасанидского Ирана, а литературой, сводящейся к одному общему источнику, которым, судя по всему, является сочинение Феодора Мопсуестийского «Против магов». Из манихейских текстов становится ясно, что Зурван как верховное божество был известен в III в. в сасанидской империи и так был воспринят Мани. Сходным образом и в согдийских текстах Зурван носит имя верховного божества Брахмы. Зурванизм существовал в популярной, народной форме, которая угадывается в полемическом сочинении Феодора Мопсуестийского. В официальной же религии Зурван прежде всего был непersonифицированной судьбой, который был безучастен к происходившим событиям в жизни людей. В одном из сирийских мученических актов в христианской полемике против зороастризма Ормазд назван братом Сатаны. Но, по мнению Ж. Асмуссена, этот аргумент занимает не центральное место в полемике, составитель христианского текста пытался лишь принизить фигуру Ормазда, используя такой полемический прием. Зурван, возвышающийся над своими сыновьями, Ормаздом и Ахриманом, несомненно, в определенный период и в определенном месте был высоко почитаем и снискал большой религиозный авторитет. Но Ж. Асмуссен сомневается, что зурванизм мог достичь такого влияния, чтобы стать государственной религией империи сасанидов²⁸.

А. Уилльямс в своей статье разбирает, среди прочего, сирийские акты персидских мучеников касательно их ценности как исторических источников. Приводя в пример полемику из мученичества Пўсая, где упоминаются некоторые детали зурванитского мифа, А. Уилльямс указывает на книгу М. Бойс, которая, ссылаясь на то же место, иллюстрировала зурванитское религиозное мировоззрение сасанидских царей. Однако А. Уилльямс такие выводы делать не спешит. Несмотря на то, что из манихейских текстов и других источников известно, что зурванизм был распространен в сасанидском Иране, из это-

²⁸ Asmussen, J. P., *Das Christentum in Iran und sein Verhältnis zum Zoroastrismus* // *Studia Theologica* 16 (1962), S. 13–14.

го еще не следует, что зурванизм был официальной религией сасанидской империи. В этом он согласен с Ж. Асмуссеном, считая, что речь Пўсая скорее христианская карикатура на зороастрийские верования, о которых сирийские христиане на самом деле имели лишь приблизительное представление²⁹.

В диссертации Р. Пейна также рассматривается вопрос различных «иностранных» свидетельств о религии персов времен сасанидской империи. Он высказывает мысль, что зурванизм являл собой не некую ересь, противостоявшую официальной ортодоксии, а альтернативное представление о возникновении мира. Поскольку принципиальное отличие зороастризма от христианства состоит, помимо содержания верований, в самой концепции религии, то и рассматриваемые сирийские мученические акты он предлагает понимать не столько как источники по зороастрийским верованиям, сколько как источники по внутреннему изменению концепции религии в Иране³⁰.

Р. Пейн считает, что общим источником сведений о зурванизме в актах сирийских мучеников и в «Книге опровержений» Езника Кохбаца был труд Феодора Мопсуестийского. Возможно, что составитель деяний мучеников Петїона, 'Адорхормїзда и 'Анāхїд пользовался этим сочинением непосредственно. Но впоследствии миф, засвидетельствованный у Феодора, смешался с местными представлениями о персидской религии, что вместе послужило основой для дальнейшей христианской полемики на сирийском языке с зороастризмом³¹. Сходное понимание места мифа о Зурване в сирийских сочинениях демонстрирует и Ж. Асмуссен. Р. Пейн также отмечает, что восточносирийские мученичества IV–V вв. еще не знают такого полемического приема и изображают зороастризм как языческую религию, где объектами поклонениями

²⁹ Williams, A. V., *Zoroastrians and Christians in Sasanian Iran* // Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester 78:3 (1996), p. 46–47.

³⁰ Payne, R. E., *Christianity and Iranian Society in Late Antiquity, ca. 500–700 CE*. Ph.D. dissertation, Princeton University, 2010, p. 49–51.

³¹ Payne, *Christianity and Iranian Society*, p. 53.

то сказал ему: «Кто ты такой?». Ахриман же его обманул⁶⁰: «Я сын твой, Ормазд». Когда Зурван рассердился на это, и они стали спорить, пришла очередь Ормазда⁶¹, и он родился. Дал он Ормазду право сотворить всё, что хорошо и красиво, а Ахриман создал остальное, гибельное. Вот подобно этому сочиняли персы⁶² о творении⁶³.

Наиболее полный вариант мифа о Зурване в сирийской литературе представлен в сочинении восточносирийского автора Феодора бар Кōнй «Схолии». Феодор жил в конце VIII в. в Кашкаре и преподавал в местной школе⁶⁴. «Схолии» состоят из 11 книг. Первые девять книг представляют собой вопросы и ответы на различные места из Ветхого и Нового Заветов и философские суждения. Десятая книга является апологией христианства против ислама. В одиннадцатую, последнюю книгу, Феодор помещает обзор «всех ересей, которые были до и после Христа»⁶⁵ (учения древних греков, зороастризм и христианские ереси). Соответственно, в одиннадцатой книге находится и миф о Зурване, изложенный следующим образом:

на ܐܘܪܡܝܙܐ, хотя, очевидно, речь идет об одном и том же персонаже – отце Ормазда и Ахримана, что эксплицитно указывает на это приложение ܐܘܪܡܝܙܐ – «его отец». Далее в издании де Менаса снова употребляется это имя, тогда как в остальных рукописях в этом месте стоит ܐܘܪܡܝܙܐ (*BL. Or. 9385*, P. ܫܘܡܘ/f.86v:14). Не менее странно то, что в издании этого фрагмента текста у А. Поньона в обоих случаях написано ܐܘܪܡܝܙܐ (*Pognon, Une version syriacque*, p. iv), учитывая что де Менас издавал текст по рукописи, имевшейся в распоряжении А. Поньона (*De Menasce, Autour d'un texte syriaque*, p. 588). Изучение рукописи *BnF Syr. 406*, которая легла в основу изданий Поньона и де Менаса, позволяет сделать вывод, что Поньон «нормализовал» текст, а де Менас следовал рукописи.

⁶⁰ Букв.: «ответил обманом».

⁶¹ Букв.: «Ормазд исполнил свой срок».

⁶² Букв.: «маги».

⁶³ *BL. Or. 9385*, P. ܫܘܡܘ/f.86v:2–18.

⁶⁴ Griffith, S., *Theodore Bar Kōnī's Scholion: A Nestorian Summa Contra Gentiles from the First Abbasid Century // East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period* / ed. N. Garsoïan, T. Matthews & R. W. Thomson. Washington (DC), 1982, p. 54.

⁶⁵ Theodorus Bar Kōnī, *Liber Scholiorum* / ed. Addai Scher. (CSCO, Scriptorum Syri, series secunda, t. LXVI). Parisii/Lipsiae, 1912, p. 284.

Как было отмечено выше, проблема источников для зурванистских мифов не заключается лишь внутри круга памятников сирийского языка. Она также связана с представлениями о бытовании зурванизма на территории сасанидской империи. М. Бойс воспринимает эти свидетельства как отражения существующего положения вещей при царском дворе⁶⁷. Ряд других ученых, отвергающих предположение, выдвинутое М. Бойс, считают⁶⁸, что в основе всех сирийских и армянских сочинений, которые так или иначе упоминают миф о Зурване, лежит трактат Феодора Мопсуестийского «Против магов».

До 1968 г. работа Феодора Мопсуестийского «Против магов», посвященная армянскому епископу Мاستубию, была известна исследователям только в кратком пересказе Константинопольского патриарха Фотия (IX в.) в его сочинении «Библиотека». Об этой книге он рассказывает следующее:

Прочитано сочинение Феодора о персидской магии и об отличии ее от христианства в трех книгах, посвященное Мاستубию, армянскому викарному епископу. В первой книге излагается проклятое учение персов, учрежденное Заратустрой, о Зурване, которого он делает началом всех вещей и называет Судьбой; как, поднося возлияния, чтобы зачать Ормазда, он зачал вместе с ним и Сатану. О кровосмешении. Поместив вперед это нечестивое и постыдное учение, ясными словами он опровергает его в первой книге. В двух других книгах он обсуждает христианскую веру, начиная с творения мира, сходным образом кратко, и его красоту. Этот Феодор, должно быть, Феодор Мопсуестийский, так как он с одобрением упоминает ересь Нестория, особенно в третьей книге. Он также сочиняет о восстановлении грешников в их первоначальном состоянии⁶⁹.

В 1968 г. вышла статья Г. Шайнхардта, в которой был опубликован немецкий перевод трех отрывков из работ Феодора, най-

месте заканчивается, но далее следует повествование об их противостоянии.

⁶⁷ Boyce, *Zoroastrians*, p. 119–120.

⁶⁸ Benveniste, E., *Le témoignage de Théodore bar Kōnay sur le zoroastrisme // Le monde oriental* 26–27 (1932, 1933), p. 175; Asmussen, *Das Christentum in Iran*, S. 12.

⁶⁹ Henry, R., *Photius bibliothèque*. T. I («codices» 1–84). Paris, 1959, p. 187.

денных в комментарии Дадйшō' на творения Аввы Исайи⁷⁰. Один из этих отрывков, повествующий о душах праведников в раю⁷¹, является частью этого утраченного сочинения.

Второй отрывок был опубликован Г. Райнинком в 1997 г.⁷² Он был обнаружен в рукописи, датируемой концом XII в., содержащей работу монаха Шем'она Преследуемого (ܫܡܘܢܐ ܩܘܪܕܐܢܐ). Однако цитируемое место не связано с зороастрийской религией и, по-видимому, является цитатой одной из двух последних частей книги Феодора.

Г. Шедер в своей статье указывает на то, что содержание этой книги, в той мере, в какой о ней можно судить по пересказу Фотия, настолько явно связано с «Книгой опровержений» Езника Кохбаци, что это не может остаться незамеченным⁷³. В свою очередь пересказ зурванитского мифа у Езника⁷⁴ и его пересказ у Феодора бар Кōнй совпадают друг с другом почти дословно. Близко примыкает к ним и вариант Йōханныāна бар Пенкāйē. Остальные же сирийские источники, кратко упоминающие этот миф, не демонстрируют противоречий. Более того, все известные на данный момент пересказы мифа о Зурване появляются только в V в. или позднее. Можно считать, что в основу этих пересказов мифа лег трактат Феодора Мопсуестийского в том или ином виде. Наверняка, однако, утверждать это нельзя в связи с отсутствием достаточного ко-

⁷⁰ Draguet, R., *Commentaire du livre d'Abba Isaïe (logoi I–XV) par Dadišo Qaṭraya (VII s.)*. (CSCO 326–327, Scriptorum Syri 144–145). Louvain, 1972.

⁷¹ Scheinhardt, H., *Zitate aus drei verlorenen Schriften des Theodor von Mopsuestia // Paul de Lagarde und die syrische Kirchengeschichte*. Göttingen, 1968, S. 192–194.

⁷² Reinink, G. J., *A New Fragment of Theodore of Mopsuestia's Contra Magos // Le Muséon* 110:1 (1997), p. 63–71.

⁷³ Schaeder, *Der iranische Zeitgott*, S. 279.

⁷⁴ *Réfutation des différentes sectes des païens, de la religion des Perses, de la religion des sages de la Grèce, de la secte de Marcion, par le docteur Ezniq / Traduit en Français par M. Le Vaillant de Florival*. Paris, 1853, p. 75–76; *Eznic de Kolb: De Deo / Traduction française, notes et tables par L. Mariès et Ch. Mercier*. (Patrologia Orientalis, t. XXVIII, fasc. 4, N° 137). Paris, 1959, p. [59]–[60]; *Опровержение Лжеучений (Речи против ересей) / Пер. с древнеармянского, вступительная статья и комментарий С. С. Аревшатяна*. Ереван, 2008, с. 94–95.

личества данных; ведь на сегодняшний момент мы не располагаем ни одним фрагментом из той части трактата «Против магов», которая повествует о зороастризме, но лишь кратким пересказом содержания этого труда, сделанным патриархом Фотием, и двумя фрагментами, относящимися к другим частям этого сочинения.

Если все же принять за основу положение о том, что трактат Федора Мопсуестийского является источником знаний о зурванистской мифологии для сирийских и армянских христиан, вопрос о том, как происходила передача его содержания, остается открытым. Пользовались ли все названные авторы непосредственно работой Феодора или же какими-то уже имевшимися переводами, насколько точно они передавали оригинал, существовало ли влияние их собственных представлений о персидской религии на пересказ мифа, и каким оно было – за отсутствием первоисточника ответить на эти вопросы вряд ли возможно. С одной стороны, дословное сходство пересказов зурванитского мифа у Феодора бар Кōнй и Езника, предполагает некий общий текст, лежащий в основе их повествований. С другой стороны, Бар Пенкāйē либо не был знаком с ним (что возможно, но несколько странно предполагать, что Феодору бар Кōнй, жившему на три века позднее Езника, он был известен, а Бар Пенкāйē, автору VII века, – не был), либо достаточно вольно его пересказал. Сделать выводы о других сирийских версиях пересказа этого мифа представляется еще более трудным в связи с их краткостью.

Кир и ШАПУР II
в «Истории» Йōханнāна бар Пенкāйē

Йōханнāн бар Пенкāйē в своем сочинении не уделяет особого внимания светской истории, поэтому многие известные деятели и связанные с их именами исторические обстоятельства не попадают в его поле зрения. Однако Кир и Шапур II, олицетворяющие важные события, не могли быть обойденными вниманием нашего автора.

Кир появляется в первой части «Истории», в третьей кни-

«Истории» – Хосров II Парвиз (591–628). Он был им лишь вкратце упомянут в связи с натиском арабов и закатом сасанидской державы. На этом персы покидают историческую сцену, и внимание Бар Пенкәйе обращается к новым завоевателям⁹⁵.



⁹⁵ См.: Фурман, Ю., «Хроника» Йәхәннәна бар Пенкәйе о времени арабского завоевания / пер. с сир. // Символ № 58 (Париж–Москва, 2010), с. 365–385.

СИМВОЛ

журнал
христианской
культуры,
основанный
Славянской
библиотекой
в Париже

№ 61
(2012)

Париж-Москва

SYRIACA • ARABICA • IRANICA



СОДЕРЖАНИЕ

SYRIACA • ARABICA • IRANICA

ОТ РЕДАКЦИОННОЙ КОЛЛЕГИИ 3

НА РЕКАХ ВАВИЛОНСКИХ

СЕРГЕЙ МИНОВ
ИРАНСКИЕ МОТИВЫ В «ПЕЩЕРЕ СОКРОВИЩ»
И ПРОБЛЕМЫ АККУЛЬТУРАЦИИ СИРИЙСКИХ ХРИСТИАН В САСАНИДСКОЙ ИМПЕРИИ 9

РЕУВЕН КИПЕРВАССЕР, СЕРЖ РУЗЕР
ПРИОБЩИТЬ ЗОРОАСТРИЙЦА К СВЯЩЕННОМУ ПИСАНИЮ: ПОЛЕМИЧЕСКИЕ СТРАТЕГИИ
РАВНИНИСТИЧЕСКОГО И СИРО-ХРИСТИАНСКОГО НАРРАТИВОВ ИНИЦИАЦИИ 71

ТАК ГОВОРИЛ ЗАРАТУСТРА

ЕВГЕНИЙ БАРСКИЙ
«ЗАРДОШТ, ОН ЖЕ БĀRŪḪ ПИСЕЦ»: ОБ ОДНОМ ОТОЖДЕСТВЛЕНИИ
В «КНИГЕ ПЧЕЛЬ» СОЛОМОНА БАСРЙСКОГО 109

ЮЛИЯ ФУРМАН
ПЕРСЫ И ИХ РЕЛИГИЯ В «ИСТОРИИ» ЙĀḤANNĀNA BAR PENKĀIĒ 122

SPÉCULUM MAIUS

АЛЕКСАНДР ТРЕЙГЕР
«ЗЕРКАЛЬНАЯ ХРИСТОЛОГИЯ» AL-ḠAZĀLĪ
И ЕЕ ВОЗМОЖНЫЕ ВОСТОЧНОСИРИЙСКИЕ ИСТОКИ 149

ДМИТРИЙ БУМАЖНОВ
МИР, ПРЕКРАСНЫЙ В СВОЕЙ СЛАБОСТИ
Св. ИСААК СИРИН О ГРЕХОПАДЕНИИ АДАМА И НЕСОВЕРШЕНСТВЕ МИРА
ПО НЕОПУБЛИКОВАННОМУ ТЕСТУ *CENTURIA* 4,89 177

ГРИГОРИЙ КЕССЕЛЬ
ШЕМО́Н Д-ṬĀIBŪṬĒ И ЕГО ПИСЬМЕННОЕ НАСЛЕДИЕ 195

TABLE DES MATIÈRES
SYRIACA • ARABICA • IRANICA

ÉDITORIAL 3

AU BORD DES FLEUVES DE BABYLONE

SERGEY MINOV

DES MOTIFS IRANIENS DANS LA *CAVERNE DES TRÉSORS* ET LE PROBLÈME DE
L'ACCULTURATION DES CHRÉTIENS SYRIAQUES DANS L'EMPIRE SASSANIDE 9

REUVEN KIPERWASSER, SERGE RUZER

INITIER UN ZOROASTRIEN À L'ÉCRITURE SAINTE: LES STRATÉGIES POLÉMIQUES
DES NARRATIONS DE L'INITIATION RABBINIQUE ET SYRO-CHRÉTIENNE 71

AINSI PARLAIT ZARATHOUSTRA

EVGENY BARSKY

"ZARDOSHT QUI EST AUSSI BARUKH LE SCRIBE": À PROPOS
D'UNE IDENTIFICATION DANS LE *LIVRE DE L'ABEILLE* DE SOLOMON DE BASRA 109

YULIA FURMAN

LES PERSES ET LEUR RELIGION DANS *L'HISTOIRE* D'YOHANNAN BAR PENKAYE 122

SPECULUM MAIUS

ALEXANDER TREIGER

"LA CHRISTOLOGIE DE MIROIR" D'AL-GHAZALI
ET SES SOURCES SYRIAQUES PROBABLES 149

DMITRIJ BUMAZHNOV

LE MOND, SI BEAU DANS SA FAIBLESSE: ST. ISAAC LE SYRIEN
SUR LA CHUTE D'ADAM ET L'IMPERFECTION DU MOND, SELON
LES *CENTURIA 4,89* INÉDITS 177

GRIGORY KESSEL

SHEMON D-TAYBUTEH ET SON HÉRITAGE LITTÉRAIRE. CHAPITRES CHOISIS
DU *LIVRE DE LA GRÂCE* 195

СИМВОЛ №61 375

РОМЕИ И АРАМЕИ

| | |
|--|-----|
| <i>Юрий Аржанов</i> «Посмотрим, как превознесли душу в своих речениях те, кто был искусен в мудрости...». Сирийские переводы этико-философских текстов | 217 |
| <i>Юрий Аржанов</i> Сирийский сборник сентенций Диогена, Сократа, Платона и Аристотеля | 238 |
| <i>Алексей Муравьев</i> Легенда о Юлиане Отступнике у Табарй и ее сирийские источники | 258 |
| <i>Николай Селезнев</i> Ираклий и Йшб'йав II: восточный эпизод в истории «экуменического» проекта византийского императора | 280 |

ТЕКСТЫ И КОНТЕКСТЫ

| | |
|---|-----|
| <i>Антон Пригула</i> Җәмйс бар Җардәҗе, восточносирийский поэт конца XIII в. | 303 |
| <i>Дмитрий Морозов</i> К текстологии арабо-христианских памятников | 318 |
| <i>Константин Панченко</i> Разрушение дамасской церкви Март Марйам в 924 г. Свидетельство очевидца | 339 |
| <i>Дмитрий Морозов, Екатерина Герасимова</i> Каролус Рәли Дәдйхй и «Восточная библиотека» Ассемани: восточный взгляд на популяризацию сирийской литературы в Европе | 357 |
| Коротко об авторах | 371 |

ROMÉENS ET ARAMÉENS

| | |
|---|-----|
| <i>YURY ARZHANOV</i> "REGARDONS COMMENT CEUX QUI FUSSENT HABILES À LA SAGESSE ÉLEVAIENT SES ÂMES...": LES TRADUCTIONS SYRIAQUES DES TEXTES ÉTHICO-PHILOSOPHIQUES | 217 |
| <i>YURY ARZHANOV</i> UN RECUEIL SYRIAQUE DES SENTENCES DE SOCRATE, PLATON, ARISTOTE ET DIOGÈNE | 238 |
| <i>ALEXEI MURAVIEV</i> LA LÉGENDE SUR JULIEN L'APOSTAT CHEZ AT-TABARI ET SES SOURCES SYRIAQUES | 258 |
| <i>NIKOLAI SELEZNYOV</i> HÉRACLIUS ET ISHOYAHB II: UN ÉPISODE ORIENTAL DE L'HISTOIRE DU PROJET "ŒCUMÉNIQUE" DE L'EMPEREUR BYZANTIN | 280 |

TEXTES ET CONTEXTES

| | |
|--|-----|
| <i>ANTON PRITULA</i> KHAMIS BAR QARDAHE — UN POÈTE SYRIAQUE ORIENTAL DU FIN DU XIII ^{ème} SIÈCLE | 303 |
| <i>DMITRY MOROZOV</i> À PROPOS DE LA CRITIQUE TEXTUELLE DES DOCUMENTS ARABES CHRÉTIENS | 318 |
| <i>CONSTANTIN PANCHENKO</i> LA DESTRUCTION DE L'ÉGLISE MART MARYAM DE DAMAS À 924: UN TÉMOIN OCULAIRE | 339 |
| <i>DMITRY MOROZOV, EKATERINA GERASIMOVA</i> CAROLUS RALI DADICHI ET LA <i>BIBLIOTHECA ORIENTALIS</i> D'ASSEMANI: L'AVIS D'UN ORIENTAL SUR LA POPULARISATION DE LA LITTÉRATURE SYRIAQUE EN EUROPE | 357 |
| BRÈVES NOTICES SUR NOS AUTEURS | 371 |