

ВЕСТНИК

Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного Университета

Журнал выходит четыре раза в год.

Основан в 1997 г.

ФИЛОЛОГИЯ

III: 65 октябрь ноябрь декабрь

Москва 2020

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. 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. Скляров, 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. А. Кулькова

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 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)

ISSN 1991-6485 (Print) ISSN 2409-4897 (Online) © Издательство Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, 2020



ST. TIKHON'S UNIVERSITY REVIEW

The review is published four times a year.

Founded in 1997.

PHILOLOGY

III: 65 October November December

Moscow 2020

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. O. Gervilla, PhD (Spain, Granada)

N. G. Golovnina (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)

ceva, 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. A. Kulkova

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)

ISSN 1991-6485 (Print) ISSN 2409-4897 (Online)

^{*}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.
Обмен идеологемами в межцивилизационном диалоге: армяно-византийская контактная зона
ГУСАРОВА Е. В. Представление о Вселенской Церкви в средневековой Эфиопии (по данным судебника Φ этха нагаст)
Даньшин А. Ю. Арабские источники о войне халифата с Нубией и роли мирного договора 651/652 г. в политическом противостоянии Египта и Нубии
Кормышева Э. Е. «Молодые старцы» Апокалипсиса в церкви прп. Антония Великого на Красном море
Пантелеев С. А. Петр Сюникский и проблема реконструкции богословия Армянской церкви в VI веке
Π АНЧЕНКО К. А. Православные арабы и лавра св. Саввы в XVI — нач. XVII в. по данным арабо-христианских рукописей
Франгулян Л. Р. Художественное единство в коптском цикле Ариана
Французов С. А. Приписка к Арабской Библии о межконфессиональном конфликте в Палестине в конце XVII в
Публикации
Петрова Ю. И.
(ПЕР. С АРАБСКОГО И КОММЕНТ.) «Бейрутская церковная летопись»: хроника событий XIX века
«Done) rekan gepkodnan neronned». Aponika coodiinii AiA deka

Содержание
Салимовская А. Р.
(Пер. с арабского и коммент.)
Молитва Феодора Абу Курры, епископа Харранского, о халифе аль-Мамуне
Рецензии

CONTENTS

ARTICLES

Arutyunova-Fidanyan V. The Ideologeme Exchangeinan Intercivilizational Dialog:
Armeno-Byzantine Contact Area
GUSAROVA E. Concept of the Ecumenical Church in Medieval Ethiopia (according to the Law-Book Fətḥa nägäśt)
Danshin A. The arab sources on the war of the Caliphate with the Christian Nubia and the role of the peace Treaty of 651/652 in the political confrontation between Egypt and Nubia
KORMYSHEVA E. "Young Elders" of the Apocalypsis in the Church Saint Anthony the Great on the Red Sea
Panteleev S. Peter of Syunik (Petros Syunetsi) and the Problem of Reconstruction of Theology in the VIth-century Armenian Church
Panchenko C. The Orthodox Arabs and the Mar Saba Monastery in the 16 th and early 17 th Centuries According to Arab Christian Manuscripts
Frangulian L. Literary unity in the Coptic cycle of Arianus
Frantsouzoff S. A Note to the Arabic Bible about the Inter-confessional Conflict in Palastine in the Late 17th Century AD 102
Publications
PETROVA YU. (TRANSLATION FROM ARABIC AND COMMENTARY) "Beirut Church Chronicle": Record of the 19 th Century Events

Contents

Salimovskaya A.

(Translation from Arabic and Commentary)

The Prayer for the Caliph al-Ma'mun by Theodore Abu Qurra, Bishop of Harran.... 138

REVIEWS

Исследования

Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология. 2020. Вып. 65. С. 11–21 DOI: Арутюнова-Фиданян Виада Артуровна, д-р ист. наук, Институт мировой истории РАН, Российская Федерация, 119334, г. Москва, Ленинский проспект, д. 32A aramfidanyan@yandex.ru ORCID: 0000-0003-4900-1736

Обмен идеологемами в межцивилизационном диалоге: армяно-византийская контактная зона

В. А. Арутюнова-Фиданян

Аннотация: Контактные зоны, возникающие между цивилизациями, — это уникальный геополитический и историко-культурный феномен с четкими концептуальными и понятийными характеристиками, они существуют на пересечении реального и ментального пространств. Сближение Армении и Византии проходило в два этапа; первый может быть обозначен как незавершенная модель контактной зоны VI-VII вв., в которой идеологическая составляющая не играла значительной роли; второй — как синтезная контактная зона X—XI вв., появление которой было подготовлено с сер. Х в. активным обменом идеологемами контактирующих сторон. Комплекс идеологических представлений, сформированных к X-XI вв. в Византии, оказал серьезное влияние на общественнополитическую теорию армян: признание «семьи правителей и народов» во главе с византийским императором, концепция «порядка», политическая ортодоксия — симфония Церкви и государства, корреляция Царств небесного и земного, а также комплекс идейно-политических представлений (Константинополь — второй Рим, Романия — Восточно-Римская империя, ромеи ее граждане). При этом в ткань повествования византийских историографов были введены армянские идеологемы: аксиома первенствующего положения Багратидов Ширака среди кавказских владетелей, признание сюзеренитета Византии и ее образ великой христианской державы — естественной союзницы Армении в борьбе с мусульманским миром. В период цивилизационного сближения произошло интегрирование династической идеи в систему верховной власти Византии, т. е. «семья» нашла изначально непредусмотренное для нее место в политической системе империи. Армянская знать, принадлежавшая к обществу династическому и вначале входившая в «комниновский клан», способствовала утверждению роли «семьи» в управлении империей.

Ключевые слова: армяно-византийская контактная зона (X—XI вв.), обмен византийскими и армянскими идеологемами, концепция «политической ортодоксии», корреляция небесного и земного царств, этно-политические представления Византии, империя — союзница христианской Армении, аристократизация общественной мысли Византии в XI в., идеал царя-рыцаря, династический принцип, династия Комнинов.

Синтезные контактные зоны, возникающие между цивилизациями, — это уникальный геополитический и историко-культурный феномен с четкими концептуальными и понятийными характеристиками. История Армении с ее многовековыми тесными взаимодействиями с иранским, а позднее с греко-римским, византийским миром предоставляет исследователю широкие возможности для анализа условий генезиса, функционирования и крушения контактных зон и их роли в эволюционном развитии цивилизаций.

Главным условием возникновения контактных зон служит историкогеографическая близость, однако далеко не всегда между пространственно близкими цивилизациями может возникнуть контактная зона, в особенности при непреодолимой дистанцированности — ментальной, культурной, социальноэкономической и конфессиональной — контактирующих сторон (так и не сложилась русско-монгольская, арабо-византийская, арабо-армянская, турковизантийская и др. контактные зоны).

Предложенная мною концепция основополагающих характеристик модели интерпространства включает: 1) общую территорию; 2) общую государственность; 3) взаимодействие этносов; 4) культурные взаимовлияния.

Процесс генезиса контактной зоны требует, как минимум, нескольких десятилетий (или столетий), т. е. временной фактор оказывается конституирующим для возникновения контактной зоны как органичной структуры со своими законами¹.

По мнению А. Тойнби, «фундаментальный закон взаимоотношений между цивилизациями — невозможность выборочного заимствования того или иного элемента иной культуры без того, чтобы не оказаться в зависимости от этой культуры» 2 .

В процесс цивилизационного поворота Армении от Ирана к Византии, который занял более трех столетий, вошли как главные составляющие:

- 1) христианизация Армении;
- 2) создание письменности;
- 3) деятельность эллинофильской школы;
- 4) появление национальной историографии³.

Идентичность армянского народа основывалась на общности происхождения, языка, территории, преемственности государственных образований (с доэллинистических времен), культурных традициях, обычаях, исторической памяти, а с начала IV в. — и на христианской религии, и с начала V в. — на письменной традиции. При этом такие составляющие идентичности армян, как возникновение, с одной стороны, государственности, а с другой — христианской религии и письменности, разделены почти тысячелетием.

После изобретения алфавита в начале V в. возникает армянская литература — это, по преимуществу, переводы с сирийского и греческого языков

 $^{^1}$ Арутюнова-Фиданян В. А. Армяно-византийская контактная зона (X-XI вв.): Результаты взаимодействия культур. М., 1994. С. 153-154.

²Тойнби А. Вызовы и ответы. М., 2016. С. 142.

³ Арутюнова-Фиданян В. А. Христианизация на цивилизационном пути Армении // Вестник ПСТГУ. Сер. III: Филология. 2016. Вып. 4 (49). С. 9–23.

церковно-богословских сочинений, направлявших богословскую и литургическую жизнь церкви и обеспечивавших религиозное образование. Позднее появляются переводы догматических, риторических и философских трудов⁴. Первые переводчики в то же время являлись и основоположниками армянской оригинальной литературы, главным образом, богословско-философской и историографической⁵.

Грекофилы, владевшие армянским и греческим языками, переводили памятники античной науки, философии и литературы, разрабатывая одновременно собственную научную и философскую терминологию и успешно участвуя в богословских и философских диспутах Христианского Востока. В Армении появляется ряд историографов, писателей, ученых, зодчих и живописцев, т. е. феномен «эллинофильской школы» свидетельствует о зрелом синтезе культур — условии расцвета армянской историографии «золотого века» (V—VI вв.)7.

В доарабской Армении появляется модель армяно-византийской контактной зоны: возникают синтезные феномены в области вероисповедания и культуры (в лингвистике, науке, живописи, архитектуре). На этом этапе армяновизантийских контактов не зафиксированы сближения экономических укладов, социальных и административных систем контактирующих сторон.

Первый этап контактной зоны остался незавершенным, но не забытым. Историография «серебряного века» (X—XI вв.) возродила светлый образ Византийской империи — союзного христианского государства, пришедший из «века золотого».

В начале VIII в. арабы на два века прервали интенсивные связи Византии и Армении. Арабское завоевание, а также государственно-политический и конфессиональный разрыв с Византией в начале VIII в. как будто сделали невозможным генезис армяно-византийской контактной зоны, и, тем не менее, после крушения арабского кордона (в конце IX в.) и успехов армяно-византийской реконкисты в Малой Азии (Х в.), в конце X—XI вв. произошло возрождение расширенной общественной модели в армяно-византийских лимитрофах как «синтезной контактной зоны».

Византийские источники X—XI вв., в особенности труды Константина Багрянородного и Кекавмена, предоставляют исследователю уникальные данные, которые позволяют увидеть и проанализировать сближение и живую взаимосвязь цивилизационных типов, механизмы, сформировавшие новую обществен-

⁴В англосаксонских королевствах, Польше, Чехии, Венгрии, на Руси письменная культура была, в основном, заимствована извне вместе с христианством, церковными институтами и государственностью (см.: Гимон Г. В. К проблеме зарождения историописания в Древней Руси // Древнейшие государства Восточной Европы, 2013 г. М., 2016. С. 781–782).

⁵ Thomson R. W. The Formation of the Armenian Literary Tradition // East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period: [Dumbarton Oaks Symposium 1980]. Washington, 1982. P. 136–150.

⁶ Мирумян К. Культурная самобытность в контексте национального бытия. Ереван, 1994. С. 58–60.

 $^{^7}$ Арутюнова-Фиданян В. А. «Повествование о делах армянских» (VII в.): Источник и время. М., 2004. С. 99—101.

ную модель, как результат встречи и глубокого взаимодействия двух цивилизаций и, в числе прочего, обмен идеологемами⁸.

Армянские цари и князья были введены в систему «духовных» родственных связей, «семью правителей и народов» во главе с василевсом. Армянских «сыновей», «братьев» и «друзей» император жаловал дарами и высокими титулами империи. «Кавказское досье» Константина VII, по меткому определению Дж. Ховард-Джонстона, отражает технические детали византийского «client-management» Сведения о духовном родстве армянских владетелей с византийскими императорами становится топосом армянской историографии X—XI вв. 10

Сущность византийской политической идеологии заключается в том, что правильность приоритетов предполагает упорядоченность социального устройства. Тάξις (порядок) — ключевое и наиболее устойчивое понятие в византийской системе ценностей — было, в определенной степени, воспринято армянской общественной мыслью в период становления контактной зоны (X—XI вв.) и нашло отражение во взглядах армянских историографов на роль византийской администрации в армяно-византийских лимитрофах и в осуждении мятежей против законных императоров ромеев.

В послании Иоанна Драсханакертци Константину VII Багрянородному император Византии — второй после Бога. Католикос предвидит и надеется, что «народ наш армянский будет *kazmeal* сначала Богом, а затем волей Божией и вами»¹¹. Глагол *kazmel* значит «созидать, строить, приводить в порядок» и т. п. ¹² и точный перевод этого пассажа: «народ армянский будет устроен вами» ¹³, Иоанн объявляет Константина VI «истым миротворцем всех сущих», а византийская политическая мысль считала миротворчество предпосылкой связи между царством земным и небесным. Корреляция земной и небесной монархий — самый общий и наиболее консервативный элемент византийской политической мысли ¹⁴, запечатлен в молитве Иоанна за византийского самодержца (с. 190).

⁸ Constantino Porfirogenito. De Thematibus / A. Partusi, introd., testo critico, comment. Vatican, 1952; Constantine Porphyrogenitus. De administrando imperio / F. Dvornik, R. J. H. Jenkins, B. Lewes, G. Moravcsik, D. Obolensky, St. Runciman, R. J. H. Lenkins, eds. L., 1962. Vol. 2; Idem. De administrando imperio / G. Moravcsik, R. J. H. Jenkins, eds. Washington, 1967. Vol. 1; Idem. De ceremoniis aulae byzantinae I—II / J. Reiskii, ed. Bonnae, 1829—1830; Кекавмен. Советы и рассказы: Поучение византийского полководца XI в. / ред. Г. Г. Литаврин. СПб., 2003.

⁹ Howard-Jonston J. The "De administrando imperio": A Reexamination of the Text and a Reevaluation about the Rus // Actes du Colloque Internationaltenuau Collègede Franceen octobre 1997. P., 2000. P. 318.

 $^{^{10}}$ См.: Арутюнова-Фиданян В. А. Истоки генезиса армяно-византийской контактной зоны X–XI вв.: «Кавказское досье» Константина Багрянородного // Византийский временник. 2014. Т. 73 (98). С. 17–19.

 $^{^{11}}$ Иованнес Драсханакертци. История Армении / Ред. М. О. Дарбинян-Меликян. Ереван, 1986. С. 195.

¹² Худобашев А. Армяно-русский словарь. М., 1838. С. 550.

¹³ М. О. Дарбинян-Мемякян переводит *кагтеl* как «приобретать», ее перевод: «народ армянский будет приобретён сперва Господом, а затем... и вами». Однако это толкование глагола kazmel не соответствует пафосу мольбы Иоанна (Иованнес Драсханакертци. Указ. соч. С. 195).

¹⁴Ahrweiler H. L'idéologie politique de l'Empire byzantin. P., 1975. P. 129 sq.; Хвостова К. В. Византийская цивилизация как историческая парадигма. СПб., 2009. С. 69–72.

В армянской историографии до X в. редки случаи именования Константинополя вторым Римом, и наряду с «Константинополем» с определенным преимуществом в частоте упоминания существовал «Византий». А для Иоанна столица
и духовный центр империи ромеев — Константинополь (всего один раз упоминается у него Византий). Ромеи католикоса Иоанна в этническом отношении —
греки. Во «Всеобщей истории» Степаноса Таронеци Византий почти исчезает,
и Константинополь прочно занимает место политического и духовного центра
империи ромеев (греков). К X—XII вв. относятся произведения авторов, которые
связаны с владетельным домом Васпуракана — Товма Арцруни (Х в.), Аноним
Арцруни (ХІ в.), Псевдо-Шапух Багратуни («История анонимного повествователя», часть І — ІХ—Х вв., часть ІІ — около ХІІ в.). У Фомы Арцруни упоминается
Рим и Римская империя, а столица Византии, в основном — Константинополь.
Товма Арцруни и, в особенности, Аноним Арцруни знают чаще всего не императора ромеев, а «царя греков» в богохранимом городе Константинополе — столице «страны греков».

В более поздней «Истории анонимного повествователя» ни Византия, ни Византии нет совсем, столица Восточно-Римской империи — Константинополь, а «ромеи» как этноним ее жителей теснит «греков». Почти такие же наблюдения можно сделать и над текстами авторов XI—XII вв. — Аристакеса Ластивертци, Акоба Санаинци и Маттеоса Урхаеци (у последнего «ромеи» и «греки» встречаются иногда параллельно в одной и той же строке).

Константинополь — эмблема Восточно-Римской христианской империи — окончательно заменяет традиционный античный Византий в армянской историографии после появления контактной зоны¹⁵.

Эволюция в восприятии символов византийской государственности зависела, очевидно, от изменений в собственной государственно-политической теории армян, тесно связанной с их внешне- и внутриполитической практикой. Недаром Константинополь признается Римом — «столицей августовой» — в VII в. (в период отсутствия армянской государственности) и полностью вытесняет Византий в эпоху падения власти Анийских Багратидов и закрепления армяновизантийской контактной зоны.

Комплекс идейно-политических представлений, сформированных в Византии, оказал в X—XI вв. серьезное влияние на общественно-политическую теорию армян [концепция «политической ортодоксии» (единение государства и Церкви), корреляция небесного и земного царств], а также византийские этно-политические представления (Константинополь — второй Рим, Романия — Восточно-Римская империя, ромеи — ее граждане) и т. п.]. Усвоение и принятие византийских идеологем сопровождало генезис византийско-армянской контактной зоны.

В свою очередь, в ткань повествования трактатов Константина Багрянородного, и в особенности в «De administrando imperio» (DAI), введены не только армянские реалии, но и идеологемы: легенда о происхождении Багратидов, аксиома первенствующего положения Багратидов Ширака среди кавказских вла-

¹⁵ Арутюнова-Фиданян В. А. Армяно-византийская контактная зона... С. 145–150.

¹⁶ Там же. С. 141–150, 192–196.

детелей, признание Византии естественной союзницей в борьбе армян с восточными соседями (император Ираклий и первые войны за Крест и т. д.).

Титулованные дипломатические агенты, представители армяно-халкидонитской аристократии именуются в DAI «переводчиками из армян», некоторые из них были одинаково близки и к императорскому дому Византии, и к княжеским фамилиям Армении. Они осуществляли *translatio* в самом широком смысле этого слова как «перевод» или «перенос» культур¹⁷.

Развитие общественной мысли Византии в XI в., связанное с утверждением социальной идеологии военной аристократии, отражено в трудах Никифора Вриенния и Анны Комнины, где закреплена феодально-аристократическая кастовость. Аристократизация византийского общества X-XI вв. изживала «вертикальную социальную подвижность», обретая значение идейного постулата, и закреплялась в политической доктрине. В эпоху Алексея I Комнина (1081–1118) «род», наконец, органично встроился в государственную власть. Алексей поставил у кормила государства членов своей разветвленной и многочисленной семьи, а также стремился породниться с влиятельными и могущественными фамилиями империи¹⁸. Он не только отличал, но и богато одаривал своих родственников и, по свидетельству Анны Комнины, Алексей не видел большой разницы между государственной казной и средствами семьи 19. Иными словами, происходило интегрирование династической идеи в систему верховной власти Византии, т. е. «семья» нашла изначально непредусмотренное для нее место в политической системе империи. Армянская знать, принадлежавшая к обществу династическому и вначале входившая в «комниновский клан», очевидно, способствовала утверждению роли «семьи» в управлении империей.

Идеал царя-рыцаря в Византии (с набором присущих ему достоинств: не только мужество и благочестие, но и ученость, мудрость, справедливость, красноречие, защита Церкви, покровительство слабым и т. д.) окончательно оформляется как парадигма только в эпоху Комнинов. В армянских же источниках этот идеал засвидетельствован уже в V в. и сохраняется в эпоху Багратидов. Kaiseridee византийского императора, возможно, изменялась под определенным влиянием армянской парадигмы монарха-воина, во всяком случае, близость Кекавмена, Скилицы и его Продолжателя к армяно-халкидонитским кругам не вызывает сомнений, Атталиат также происходил из Малой Азии, а именно в их трудах начал формироваться новый идеал императора-воина²⁰.

Скилица сообщает об армянских государствах X—XI вв., об их подчинении Византии, о борьбе кавказских народов против турецкого вторжения и, кроме того, в «Обозрении истории» мы найдем известия о высоком положении армян в государственном аппарате империи. А. П. Каждан убедительно доказывает близость автора к византийским армянам-халкидонитам, так как именно Катакалон Кекавмен — герой последних разделов «Обозрения», и вполне вероятно, что

 $^{^{17}}$ Она же. Истоки генезиса армяно-византийской контактной зоны... С. 30-37.

 $^{^{18}}$ Дагрон Ж. Император и священник: Этюд о византийском «цезарепапизме». СПб., 2010. С. 52–56, 313.

¹⁹ Анна Комнина. Алексиада / Ред. Я. Н. Любарский. М., 1996. С. 10–11.

 $^{^{20}}$ Арутюнова-Фиданян В. А. Армяно-византийская контактная зона... С. 142-143.

Скилица жил и писал, находясь в окружении почитателей или родственников Кекавмена, армян-халкидонитов из знатных родов 21 .

Скилица и Атталиат, свидетели инкорпорации армянских земель, рассматривают армянских владетелей как вассалов византийских императоров. Эта позиция византийских историков нашла отражение в пассажах о передаче армянскими владетелями своих земель в Византии в обмен на земли империи.

В Византии не было наследственного права на престол (хотя был введен институт соправителей), и только с конца XI в. появилась династия Комнинов, а окончательно принцип наследственности укрепился при Палеологах (2-я пол. XIII в.) 22 .

Армения и Византия много столетий находились в общем культурном пространстве, и задолго до начала движения империи на армянские территории возникают главные составляющие новой общественной модели: политические, правовые и, прежде всего, идеологические. Византийские императоры вводят армянских владетелей в систему «духовных» и «семейных» связей — «сыновья» и «друзья» византийского императора. А стремление армянских историографов видеть армянские земли в орбите византийского политического влияния логично сочетается с включением византийских идеологических ценностей в общественно-политическую теорию армянского народа, при этом возникает позитивный образ Византии — великого христианского государства, естественного союзника в борьбе с мусульманским миром и законного сюзерена Армянского парства²³.

Армяно-византийские лимитрофы X–XI вв. — это общая территория и государственность, где магистральные социокультурные процессы определяются синтезом армянских и византийских институтов и форм идеологии. Новая структура — это синтезная контактная зона, результат взаимопроникновения культур (хора).

Становление синтезной контактной зоны — длительный и многоэтапный исторический процесс со своими механизмами воспроизводства, постоянно углубляющими содержание и значение этой модели, которая в определенной мере играла роль локомотива в межцивилизационных отношениях.

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

 $^{^{21}}$ Каждан А. П. Рецензия на кн. Joannis Scylitzae Synopsis historiarum / І. Thurn, red. Berolini et Novi Eboraci, 1973 // Историко-филологический журнал АН Армянской ССР. 1975. № 1. С. 207—208; Арутюнова-Фиданян В. А. Армяно-византийская контактная зона... С. 193. Коммент. 9. С. 207—208.

 $^{^{22}}$ Каждан А. П. Византийская культура (X—XII вв.). М., 1968. С. 84; О наследии и правопреемстве см.: Дагрон Ж. Указ. соч. С. 25—73.

²³ Арутюнова-Фиданян В. А. Армяно-халкидонитская аристократия на службе империи: полководцы и дипломатические агенты Константина VII Багрянородного // Вестник ПСТГУ. Сер. III: Филология. 2012. Вып. 3 (29). С. 15−16.

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

Список литературы

Анна Комнина. Алексиада / Ред. Я. Н. Любарский. М., 1996.

Арутюнова-Фиданян В. А. Армяно-византийская контактная зона (X—XI вв.): Результаты взаимодействия культур. М., 1994.

Арутюнова-Фиданян В. А. Армяно-халкидонитская аристократия на службе империи: полководцы и дипломатические агенты Константина VII Багрянородного // Вестник ПСТГУ. Сер. III: Филология. 2012. Вып. 3 (29). С. 7–17.

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

Арутюнова-Фиданян В. А. «Повествование о делах армянских» (VII в.): Источник и время. М., 2004.

Арутюнова-Фиданян В. А. Христианизация на цивилизационном пути Армении // Вестник ПСТГУ. Сер. III: Филология. 2016. Вып. 4 (49). С. 9—23.

Гимон Г. В. К проблеме зарождения историописания в Древней Руси // Древнейшие государства Восточной Европы, 2013 г. М., 2016. С. 748—800.

Дагрон Ж. Император и священник: Этюд о византийском «цезарепапизме». СПб., 2010.

Иованнес Драсханакертци. История Армении / Ред. М. О. Дарбинян-Меликян. Ереван, 1986.

Каждан А. П. Византийская культура (X–XII вв.). М., 1968.

Каждан А. П. Рецензия на кн. Joannis Scylitzae Synopsis historiarum / I. Thurn, red. Berolini et Novi Eboraci, 1973 // Историко-филологический журнал АН Армянской ССР. 1975. № 1. С. 207—208.

Кекавмен. Советы и рассказы: Поучение византийского полководца XI в. / Ред. Г. Г. Литаврин. СПб., 2003.

Мирумян К. Культурная самобытность в контексте национального бытия. Ереван, 1994. Тойнби А. Вызовы и ответы. М., 2016.

Хвостова К. В. Византийская цивилизация как историческая парадигма. СПб., 2009.

Худобашев А. Армяно-русский словарь. М., 1838.

Ahrweiler H. L'idéologie politique del'Empire byzantin. P., 1975.

Constantine Porphyrogenitus. De administrando imperio / F. Dvornik, R. J. H. Jenkins, B. Lewes, G. Moravcsik, D. Obolensky, St. Runciman, R. J. H. Lenkins, eds. L., 1962. Vol. 2.

- Constantine Porphyrogenitus. De administrando imperio / G. Moravcsik, R. J. H. Jenkins, eds. Washington, 1967. Vol. 1.
- Constantine Porphyrogenitus. De ceremoniisaulaebyzantinae libri duo / J. Reiskii, ed. Bonnae, 1829–1830. 2 t.
- Constantino Porfirogenito. De Thematibus / A. Partusi, introd., testo critico, comment. Vatican, 1952.
- Howard-Jonston J. The "De administrando imperio": A Reexamination of the Text and a Reevaluation about the Rus // Actes du Colloque International tenu au Collège de France en octobre 1997. P., 2000. P. 301–336.
- Thomson R. W. The Formation of the Armenian Literary Tradition // East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period: [Dumbarton Oaks Symposium 1980]. Washington, 1982. P. 136–150.

Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriia III: Filologiia. 2020. Vol. 65. P. 11–21 DOI: Viada Arutyunova-Fidanyan, Doctor of Sciences in History, Institute of World History of Russian Academy of Sciences, 32A Leninskiy prospect, Moscow 119334, Russian Federation aramfidanyan@yandex.ru ORCID: 0000-0003-4900-1736

THE IDEOLOGEME EXCHANGEINAN INTERCIVILIZATIONAL DIALOG: ARMENO-BYZANTINE CONTACT AREA

V. Arutyunova-Fidanyan

Abstract: The contact areas emerging between civilizations are a distinctive geopolitical, historical and cultural phenomenon with explicit conceptual and discursive characteristics. They subsist at the intersection of real and mental extentions. Between Armenia and Byzance there were two stages of contingence: an incomplete model of the VI-VIIth centuries's contact area, in which an insignificant role was played by the ideological constituent, and a fusional contact area of X-XIth centuries, the appearance of which, by active exchange of the conquering sides's ideologemes, was being prepared from the mid of Xth century. The composite of ideological beliefs, formulated in Byzance toward the X-XIth centuries, had a significant impact on the social and political theory of the Armenians: the acknowledgement of the «family of rulers and nations» hosted by the Byzantine emperor, the concept of «order», the political orthodoxy — a symphony of Church and government, the correlation between the celestial and terrestrial kingdoms, as well as a complex of ideological and political perspectives (Constantinople — the second Rome, Romanie — an East Roman empire, the Romans — her residents). Whereas in the texture of byzantine historiographers were inserted armenian ideologemes: the axiom of the preeminent position of Shirak's Bagratides amidst Caucasian posessors, the acknowledgement of Byzantine's sovereignty and her image as a great christian

realm — natural ally of Armenia within the contenst with the muslim world. During the period of civilizational approachement an integration of the dynastical concept to the sovereign power's system of Byzance took place, that is, the «family» found the place, initially designed for it in the political system of the empire. The armenian nobility, members of the dynastical community and historically a part of the «Komnine tribe», facilitated the consolidation of the «family» role in running the empire.

Keywords: the armeno-byzantine contact area (X–XI centuries), byzantine and armenian exchange of ideologemes, the concept of «politicalorthodoxy», the correlation between the celestial and terrestrial kingdoms, the ethno-political convictions of Byzance, the empire — an alley of christian Armenia, aristocratization of Byzantine's social thoughtinthe XIthcentury, the image of a knight-king, the dynasty principle, the Komnine dynasty.

References

- Ahrweiler H. (1975) L'idéologie politique de l'Empire byzantin. Paris.
- Anna Komnene (1996) Aleksiada, ed. Ya. N. Lyubarskij [Alexiada]. Moscow (in Russian).
- Arutyunova-Fidanyan V. A. (1994) *Armiano-vizantiiskaiakontaktnaiazona (X–XI vv.): Rezul'taty vzaimodeistviia kul'tur* [The Armenian-Byzantine contact area (X–XI cent.): Results of a cultural immersion]. Moscow (in Russian).
- Arutyunova-FidanyanV. A. (2004) "Povestvovanie o delah armyanskih" (VII v.): Istochnik i vremya ["The Recountal of the Armenian Matters" (VIIth cent.): Source and Period]. Moscow (in Russian).
- Arutyunova-Fidanyan V. A. (2012) "Armyano-halkidonitskaya aristokratiya na sluzhbe imperii: polkovodcy i diplomaticheskie agenty Konstantina VII Bagryanorodnogo" ["The Armeno-chalcedonian Aristocracy in the Service of the Empire: commanders and public ministers of Konstantin VII Porphyrogenitus"]. *Vestnik PSTGU. Ser. III: Filologiia*, 2012, no. 3 (29), pp. 7–17 (in Russian).
- Arutyunova-Fidanyan V. A. (2014) "Istoki genezisa armyano-vizantijskoj kontaktnoj zony X–XI vv.: 'Kavkazskoedos'e' Konstantina Bagryanorodnogo" ["Origins of the Armeno-byzantine Contact Area in the X–XIth centuries: Konstantin Porphyrogenitus's 'Caucasian Dossier'"]. *Vizantijskij vremenik*, 2014, vol. 73 (98), pp. 13–52 (in Russian).
- Arutyunova-Fidanyan V. A. (2016) "Hristianizaciya na civilizacionnom puti Armenii" ["Christianisation on Armenia's Way to Civilization"]. *Vestnik PSTGU. Ser. III: Filologiia*, 2016, no. 4 (49), pp. 9–23 (in Russian).
- Constantine Porphyrogenitus (1962) *De administrando imperio*, eds. F. Dvornik, R. J. H. Jenkins, B. Lewes, G. Moravcsik, D. Obolensky, St. Runciman, R. J. H. Lenkins. London, vol. 2.
- Constantine Porphyrogenitus (1967) *De administrando imperio*, eds. G. Moravcsik, R. J. H. Jenkins. Washington, vol. 1.
- Constantino Porfirogenito (1952) De Thematibus, ed. A. Partusi. Vatican.
- Dagron G. (1986) *Imperator I svyashchennik: Etyud o vizantijskom "cezarepapizme"* [The Emperor and the Priest. A Sketch on the Byzantine "Caezaropapacy"]. St. Petersburg (in Russian).
- Gimon G. V. (2016) "K probleme zarozhdeniya istoriopisaniya v Drevnej Rusi" ["To the Problem of Origin of History Writing in Ancient Rus"], in Drevnejshie gosudarstva Vostochnoj Evropy, 2013 g. [The Oldest States of Eastern Europe, 2013 year], pp. 748–800 (in Russian).
- Howard-Jonston J. (2000) "The 'De administrandoimperio': A Reexamination of the Text and a Re-evaluation about the Rus". *Actes du Colloque International tenu au Collège de France en octobre 1997*, 2000, pp. 301–336.

- Hvostova K. V. (2009) *Vizantijskayacivilizaciyakakistoricheskayaparadigma* [The Byzantine Civilization as an Historical Paradigm]. St. Petersburg (in Russian).
- Iovannes Draskhanakertci (1986) *Istoriya Armenii*, ed. M. O. Darbinyan-Melikyan [The History or Armenia]. Yerevan (in Russian).
- Kazhdan A. P. (1968) *Vizantijskaya kul'tura (X–XII vv.*) [The Byzantine Culture (X–XIIth centuries)]. Moscow (in Russian).
- Kazhdan A. P. (1975) Rev. of Joannis Scylitzae Synopsis historiarum / I. Thurn, red. Berolini et Novi Eboraci, 1973, *Istoriko-filologicheskijzhurnal AN Armyanskoj SSR*, 1975, no. 1, pp. 207–208 (in Russian).
- Kekavmen (2003) *Sovetyirasskazy:Pouchenievizantijskogopolkovodca XI v.*, ed. G. G. Litavrin [Advice and Tale: The Moral of a Byzantine Commander of the XIth century]. St. Petersburg (in Russian).
- Mirumyan K. (2016) *Kul'turnayasamobytnost'vkontekstenacional'nogobytiya* [CulturalIdentityinthe Scope of National Existence]. Yerevan (in Russian).
- Thomson R. W. (1982) "The Formation of the Armenian literary Tradition", in *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period* [Dumbarton Oaks Symposium 1980]. Washington, pp. 136–150.
- Tojnbi A. (2016) Vyzovy i otvety [Defiance and Reply]. Moscow (in Russian).

Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология. 2020. Вып. 65. С. 22–32 DOI: Гусарова Екатерина Валентиновна, канд. ист. наук, науч. сотрудник отдела Ближнего и Среднего Востока Института восточных рукописей РАН; ст. преподаватель департамента востоковедения и африканистики НИУ ВШЭ — Санкт-Петербург; библиотекарь 1 кат. сектора восточных фондов отдела рукописей РНБ Российская Федерация, 191186, г. Санкт-Петербург, Дворцовая наб. д. 18 ekater-ina@mail.ru ORCID: 000-0003-2170-0244

Представление о Вселенской Церкви в средневековой Эфиопии (по данным судебника Фэтха нагаст)

Е. В. Гусарова

Аннотация: Эфиопский судебник Фэтха нагаст был основным источником права (канонического, гражданского, семейного, уголовного и всякого другого) в Эфиопии о средневековья вплоть до середины XX в. Он представляет собой перевод (местами точный, местами несколько вольный) Номоканона (коптского сборника церковных канонов и императорских указов) Абу-л-Фада ила Ибн ал-'Ассаля ас-Сафи, составленного в 1238 г., и потому представление о Вселенской Церкви с разделением ее на патриархаты, засвидетельствованное в этом памятнике, отражает позицию Коптской церкви. В эфиопской историографической традиции содержится достаточно информации, чтобы датировать Φ эmха нагаст периодом не позднее XVI в. Каноническая для эфиопов тетрархия в нем открывается, разумеется, Римским патриархатом. За ним следует Александрийский патриархат, затем Эфесский, и лишь потом указано, что из Эфеса он перешел в столицу империи, Константинополь. Для монофизитов, коптов и эфиопов, халкидонский Константинопольский патриархат не был вселенским, и упоминать лишний раз в этой связи Константинополь им не хотелось. Специально рассмотрен вопрос о претензиях Багдадского католикоса, предстоятеля Церкви Востока, на руководство Антиохийской Церковью, и ряд других немаловажных вопросов, в частности тех, что касались Эфиопской митрополии.

Ключевые слова: Эфиопская Церковь, Коптская Церковь, судебник Φ этха нагаст, средневековое право, Вселенские Соборы, автокефальные Церкви, канонические патриархаты.

Сочинение Φ этха нагаст, или «Суд царей»¹, использовалось в качестве судебника эфиопскими христианами по крайней мере с XVI в. Несмотря на распространенное среди эфиопов мнение о его весьма раннем происхождении (эфи-

¹См. издание и перевод текста на английский в: The Fetha Nagast = The Law of the Kings / Abba Paulos Tzadua, transl.; P. L. Strauss, ed. Addis Ababa, 1968 (книга была переиздана в 2009 г. в США), и на итальянский в: Il "Fetha nagast" о "Legislazione dei re": Codice ecclesiastico e civile

опы считают, что Фэтха нагаст составлен 318 отцами Никейского Собора в 325 г.), создание этого памятника по ряду причин необходимо отнести к более позднему периоду. Во-первых, Фэтха нагаст является в основном довольно точным переводом с арабского Номоканона², известного под заглавием Маджему 'ат ал-қаванин («Свода законов»)³. Считается, что он был написан в 1238 г. коптоарабским ученым и литератором Абў-л-Фада илем ибн ал- Ассалем ас-Сафй в Египте. Более поздняя по сравнению с 325 г. датировка этого памятника подтверждается, помимо прочего, сдержанным отношением к Константинопольскому патриархату, которое прослеживается в тексте, что указывает на создание этого памятника после Халкидонского Собора 451 г. Конкретное время его переработки и перевода на эфиопский язык, до сих пор остается под вопросом⁵. Согласно эфиопской традиции, Φ этха нагаст была привезена в христианское царство на Африканском Роге коптом Петросом 'Абд ас-Саййидом6 по заказу царя Зары Якоба (1434—1468). Переводчиком, судя по колофону сочинения⁷, выступил сын 'Абд ас-Саййида⁸. Первое упоминание в официальной историографии также является датирующим признаком, а практическое использование этого судебника в гражданском и уголовном судопроизводстве Эфиопии подтверждает, что перевод был выполнен не позднее второй половины XVI в.: судебник упоминается в хрониках царей, начиная с Сарца Дэнгеля (1563—1597) и Сисиния (1607-1632) и заканчивая Менеликом II (1889-1913). Более того, Φ этха нагаст,

di Abissina / I. Guidi, pubbl. Roma, 1897 (издание текста); Ibid. / I. Guidi, trad. e annot. Roma, 1899 (перевод).

² Коптский сборник церковных канонов и императорских указов.

المجموع الصفوي. كتاب القوانين الكنائسية لكنيسة الاقباط الارثوذكسيين الذي جمعه العلامة القبطي الطيب 3 См. его арабское издание в: المجموع الصفوي. كتاب القوانين الكنائسية لكنيسة الاقبل بن العسال في سنة ٩٥٥ ش (١٢٣٨ م). اعتنى بنشره وشرح مواده واضافة تذييلات عليه الفقير الى رحمة مولاه جرجس فيلوثاؤس الذكر والابرار الشيخ الصفي إلى العسال في سنة ٩٥٥ ش (١٢٣٨ م). اعتنى بنشره وشرح مواده واضافة تذييلات عليه الفقير الى رحمة مولاه جرجس فيلوثاؤس مصرات القبعة الاولى. مطبعة التوفيق بمصر

 $^{^4}$ Абў-л-Фада'ил Ибн ал-'Ассал аç-Çафй — один из трех братьев, известных коптских религиозных деятелей и ученых XIII в. Автор ряда работ теологического характера, толкований Священного Писания.

 $^{^5}$ См. подробнее о датировке *Фэтха нагаст* в: Paulos Tzadua [ed.] Fətḥa nägäśt // Encyclopaedia Aethiopica / S. Uhlig, ed. Wiesbaden, 2005. Vol. 2. P. 534—535.

⁶ Это арабо-христианское имя («раб Господа») было транслитерировано эфиопским письмом как አብዳሳይድ: ('Абдасаййэд).

⁷Il "Fetha nagast" o "Legislazione dei re"... / I. Guidi, trad. e annot. P. 543–544; Il "Fetha nagast" o "Legislazione dei re"... / I. Guidi, pubbl. P. 335.

⁸ При этом есть вероятность, что *Фэтха нагаст* была переведена на язык геэз до выполненного в начале XIV в. перевода Синодоса (приравнивавшегося к библейскому канону обширного богословского свода, который содержит 71 постановление апостольское, 57 канонов апостольских, 81 апостольский канон, 25 постановлений и 30 постановлений апостольских, переданных Климентом Римским. Затем следуют постановления Вселенских Соборов, изложение Никейского символа веры, толкование Десяти заповедей Иоанном Златоустом, проповедь Григория Армянского против иудеев), так как «Книга законов царей» (мэцхафа фэтха нагаст) упоминается в последнем. См.: Getatchew Haile. A Study of the Issues Raised in Two Homilies of Emperor Zära Ya'eqob of Ethiopia // Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. 1981. Вd. 131. Н. 1. S. 94). Подробное исследование обоих сводов привело некоторых исследователей к мысли о более раннем времени создании Фэтха нагаст, а именно между 1229 и 1234 г., что, в свою очередь, опровергает возможность создания арабской версии этого судебника Ибн ал-'Ассалем (см.: Ваиsі А. Alcune considerazione sul "Sēnodos" etiopico // Rassegna dei Studi Etiopici. 1990 [1992]. Vol. 34. Р. 36).

хотя и декларативно, лег в основу первого эфиопского уголовного кодекса 1930 г. и второго, вступившего в силу при императоре Хайле Селассие (1930—1974) в 1957 г., а также гражданского кодекса 1960 г. Фэтха нагаст по сей день почитается в Эфиопской Церкви. Судебник был издан на языке геэз с переводом на амхарский (в два параллельных столбца на каждой странице) в 1998 г. в одном из церковных издательств⁹.

Приведем наглядный пример практического употребления Фэтха нагаст в средневековой Эфиопии из хроники царя царей Иоанна I, чье тронное имя было Аэлаф Сагада (1667—1682): «В это время возмутил весьма диавол монахов: одних вывел из пустыней по причине ничтожного дела и заставил скитаться с места на место, других вывел из монастырей и привел в город, поссорив меж собою одного с другим, так что дошло их возмущение до самого царя... А наставники же и эччеге... созвали собор и собрались с митрополитом... и всеми начальниками града и решили наставить и приводили свидетельства из Писания святого... И привели им свидетельства из слов Синодоса¹⁰ и "Суда царей", и исправили их и этим заключили им уста, и наказали их, и дали им епитимию по постановлениям апостольским»¹¹. Следовательно, Фэтха нагаст наравне с Синодосом пользовалась большим авторитетом в богословско-политических спорах¹².

Сочинение Ибн ал-'Ассаля (как и эфиопский перевод этого судебника) делится на две части: 22 главы посвящены религиозным вопросам, т. е. положениям канонического права, а 29 глав — гражданскому, уголовному праву и иным отраслям права, которые в древности и средневековье не отделялись четко друг от друга¹³. Первая часть создавалась на основе легислативных текстов из различных книг Священного Писания. Вторая, «светская», часть в значительной мере основана на широко известном в то время судебнике «Василики», который был составлен в правление византийских императоров Василия I (между 832 и 836—886) и Льва VI Мудрого (866—912), и так называемом «Сирийско-римском законнике» (V в.). В тексте прослеживается влияние и других памятников юриди-

⁹ፍትሐ: ነገሥት: ሥጋዊ: መመንፈሳዊ: የሕግ: ምንሞ:: በግዕዝና: በአግርኛ:: አዲስ: አብባ:: ተስፋ: ነብሬ: ሥላሴ: ግተሚያ: ቤት:: ፲፱፫፲፪: ዓ. ም. Текст на геэзе имеет некоторые отличия от изданного И. Гвиди, но они носят чисто формальный характер (иное разделение на параграфы, пропуски пробелов в словосочетаниях, которые со временем превратились в одно слово [например, ኤጲስ: ቆጵሳት: у И. Гвиди получила слитное написание ኤጲስ-ጵላሳት:], употребление схожих по звучанию [взаимозаменяемых] символов и их порядков [замена долгого на краткий и наоборот]).

¹⁰ См. выше примеч. 8.

¹¹ Эфиопские хроники XVII—XVIII веков / Введ. и заключение, пер. с эфиопск. и коммент. С. Б. Чернецова. М., 1989. С. 14—15.

 $^{^{12}}$ Рукописи Φ этха нагаст встречаются в европейских собраниях и по сей день хранятся в церквях на территории Эфиопии. В коллекции Британского музея из 398 рукописей, в большинстве своем захваченных англичанами при взятии в 1868 г. крепости Макдалы, резиденции императора Φ еодора II (1855—1868), и описанных в соответствующем каталоге в 1877 г., встречается девять списков Φ этха нагаст. См.: Wright W. Catalogue of the Ethiopic manuscripts in the British Museum acquired since the year 1847. L., 1877. P. 278, 281—284.

¹³ Во второй части рассматриваются такие статьи, как пищевые запреты, одежда и жилище, вступление в брак, запрет на обладание наложницами, администрация и управление, свобода и рабство, общественная жизнь, пути сообщения, утерянные вещи, судьи и свидетели, колдовство и пр.

ческой мысли¹⁴. Язык Φ этха нагаст «шероховатый», не везде литературный, так как переводчик адаптировал уже имеющиеся в арабском «юридические» понятия под лексику геэза, в котором не хватало соответствующих терминов. Нельзя не принимать во внимание и то, что переводчик этого судебника жил в египетском обществе того времени, отмеченном явным доминированием мусульман. Кроме того, изначально текст не учитывал культуру и обычаи Эфиопии¹⁵.

Рассматриваемый нами круг вопросов, касающийся представления о Вселенской Церкви, содержится в 4-й главе трактата, озаглавленной البطارية (በአንተ: ሌቃት: ጳጳሳት: Ба'энта ликана папасат", т. е. «О патриархах», которая, в свою очередь, подразделена на две части. В начале главы автор говорит, что для патриархов справедливо все то, что сказано о митрополитах (имеется в виду глава 5, озаглавленная በአንተ: ኤጲስ: ቆጳሳት: «О епископах») в, так как патриарх главный над епископами (Сአሰ: ኤጲስ: ቆጳሳት: рэ'эса епис-копосат) Далее следует описание роли патриархов как наследников Иисуса Христа, стоящих над всеми христианами. መግግበረ: ቅዱሳን: ዘኒቅያ: አዘዙ: ከሙ: ይኩት: ሊቃነ: ጳጳሳት: መ-ስተ: ኩ-ሉ: ዓለም: ፬ ባሕ-ቲቶሙ: ከሙ: ፬ መጻሕፍተ: መንጌል: ወ ፱ አፍላጋት: ወ ፱ ሥርዓተ: ዓለም: ወ ፱ መአዝኒሃ: ወ ፱ ነፋሳት: ወ ፱ ጠባይዓ: ፍተረታት:: ወይኩን: ሊቀ: አምኔሆሙ: መሙኩን: መንበረ: ጴጥሮስ: ዘርምያ: በከሙ: አዘዙ: ሐዋርያት:: ወአምድግሬሁ: በዓለ: ኢስክንድርያ: ዓባይ: መሙ-ኢቱ: መንበረ: ሐጥሮስ: መግልስ: በዓለ: ኤሌሶን: ሙ-ኢቱ: መንበረ: ዮሐንስ: ቴዎንሎስ: ወራ-ብዕ: በዓለ: መንበረ: አንጻኪያ: ወሙ-ኢቱ: መንበረ: ኤጥሮስ: ካኢበ:።

«И собрание святых в Никее (т. е. отцов Никейского Собора. — E. Γ .) постановили, что патриархов в целом мире должно быть только четыре, как есть (только) четыре книги Евангельские и четыре реки (см.: Быт 2. — E. Γ .) и четыре первостихии мира и четыре стороны света и четыре ветра и четыре тварных субстанции²¹. И да будет главным среди них владыка Римского престола Петра,

 $^{^{14}}$ Вопрос заимствований из различных сводов законов и судебников, а также влияния византийского и мусульманского законодательств на Φ этха нагаст был подробно рассмотрен (хотя не всегда убедительно) в переиздании перевода Φ этха нагаст на английский язык: Sand P. H. Roman Origins of the Ethiopian "Law of the Kings" (Fetḥa Nagaśt) // The Fetḥa Nagaśt... P. XXXIX—LI.

¹⁵Среди неэфиопских (и нехристианских) практик можно отметить, например, описания особенностей развода (см., например: Il "Fetha nagast" о "Legislazione dei re"... / I. Guidi, trad. e annot. P. 92–93; Il "Fetha nagast" о "Legislazione dei re"... / I. Guidi, pubbl. P. 65; ፍትሔ: ነገሥት:... ጊ ፯፱-፯፭.

المجموع الصفوي... ص. 9 1 16

 $^{^{17}}$ Здесь и ниже, в случае если это имеет значение, будет приводится арабский, а затем эфиопский текст памятника.

 $^{^{18}}$ В этой главе рассматриваются вопросы правильного поведения, отношений с паствой, о наставлениях и учении, об оставлении грехов прихожан и пр.

¹⁹ Il "Fetha nagast" o "Legislazione dei re"... / I. Guidi, pubbl. P. 21; ፍትሐ: ነገሥት:... ገ. ፳፰::

²⁰ Il "Fetha nagast" o "Legislazione dei re"... / I. Guidi, pubbl. P. 22; ፍትሔ: ካሥት:... ገ. ፳፰።

²¹ Под первостихиями мира имеются в виду огонь, воздух, земля и вода, а под тварными субстанциями — флегма, кровь, желтая желчь и черная желчь. Интересно, что в ранних арабо-мусульманских источниках последние обозначаются тем же термином ф. что в геэзе (ср. мq.Р.9:). См. об этом подробнее: Французов С. А. Метафизика стихий в раннемусульманском Йемене и допетровской Руси: общее и особенное // Международные чтения по теории, истории и философии культуры. СПб., 2003. Т. 15: Творение — творчество — репродукция: философский и религиозный опыт. С. 210–212.

согласно тому, что повелели апостолы. За ним (следует) глава Александрии Великой, а это — престол Марка. Третий — глава Эфесский, и это — престол святого Иоанна Богослова. Четвертый — глава престола Антиохии, а это — также престол Петра». Для особого выделения тетрархии как истинной канонической структуры Вселенской Церкви автор задействует ряд сравнений с использованием цифры «четыре». Далее по тексту следуют правила назначения митрополитов во все страны и еще раз подчеркивается их порядок по старшинству (такое перечисление не раз встречается в тексте главы «О патриархах»).

Отдельно вынесен вопрос взаимоотношения определенных патриархий и митрополий друг с другом. Следующим образом описываются отношения Эфеса с Константинополем:

```
وان تنقل بطركية افسس الى مدينة الملك لتكون الكرامة للملوك الكهنوت جميعا. ويكرم اسقفها و لا يقصر به لتحويل البطركية عنه. ويكرم باسم كبير اعني اسم القتلقة 22.
```

ወትፍልስ: ሲቀ: ጵጵስና: ኤፌሶን: ጎበ: ሀገረ: ንጉሥ: ከመ: ትኩን: ዛቲ: ክብረ: ለነገሥት: ወለካህናት: ኅቡሬ:፡ ወያከብርዎ: ለኤጲስ: ቆጶሰ: ዚአሃ: ወኢያስተሐቅርዎ: በእንተ: ተግኅሦ: ሲቀ: ጵጵስናሁ እምኔሁ: ወያከብርዎ: በስም: ዓቢይ: ዘከቶሲካ: ዘውሕቱ: ስ*መ*: ሊቃናት::²³

«И перешла патриархия Эфесская городу царей (Константинополь) по славе совместной царей и священнослужителей. И должно чтить епископа его и не будут ущемляться (права) его из-за того, что перешло (было отнято) от него патриаршество его. И да почитают его именем великим Котолика, то есть именем старейшин»²⁴.

Ниже особо выделяются некоторые области, главы которых достойны носить титул Котолика (католикос). Среди них Фессалоники, Иерусалим, Багдад (Селевкия)²⁵. В тексте отмечается, что их главам также дозволено рукополагать митрополитов.

В арабском тексте этот пассаж передан несколько по-другому:

المجموع الصفوي... ص. 22 ٢١

²³ Il "Fetha nagast" o "Legislazione dei re"... / I. Guidi, pubbl. P. 22; ፍትሐ: ነገሥት:... ገ. ፳፱::

²⁴ Обращает внимание пояснение переводчика на геэз к слову *Котолика*, которое отсутствует в арабском тексте. Судя по всему, этого понятия не существовало в Эфиопии.

 $^{^{25}\,\}mathrm{B}$ тексте именуется Медьям, т. е. ал-Мада ин (так арабы-мусульмане называли столицу Сасанидского государства). В христианских источниках этот город нередко упоминается под своим первоначальным названием Селевкия-на-Тигре. Впрочем, задолго до составления Номоканона, ал-Мада ин лежал в развалинах, а тамошний христианский иерарх перебрался в Багдад, столицу 'Аббасидского халифата, сохранив свой прежний титул, подобно Антиохийскому патриарху, чей престол уже более шести столетий находится в Дамаске. Медьям упоминается и в хронике царя Такла Хайманота II (1769-1777) при сравнении одного из эфиопских воинов с библейским Гедеоном: አሜት: ነብረ: ዓቢዮ: ኃይስ: ዘስ ω : ነብረ: ኔዲዎን: በምድያም: (Orient. 821 (см. описание этой рукописи: Wright W. Op. cit. Р. 318), л. 435, стб. 1, стк. 1-3). «Тогда совершил он (Эшате Хайлу. — E. Γ .) подвиг великий, подобно Гедеону в Медьяме». Автор хроники ошибочно относит мадианитян к Медьяму, что не удивительно, ибо эфиопские средневековые летописцы имели о географии Месопотамии, Сирии и Аравии весьма общее представление.

На отношение к Константинополю указывает и то, что он не называется прямо (при том, что имя Константин было хорошо известно эфиопам), а именуется путем прямого перевода словосочетания «город царей» — Царьград.

О особом значении Багдада, которому автор выказывает особое почтение в тексте, можно судить по нескольким его упоминаниям в тексте, в частности:

ወያከብርዎ፡ ካዕበ፡ ለበዓለ፡ መንበረ፡ በግዳድ፡ ዘውሕቱ፡ ስልቅ፡ እንተ ውስተ፡ ብሔረ፡ ምሥራቅ፡ ወይእቲ፡ ትሰመይ፡ ሀገረ፡ ምድያም፤ ወያሪብይዎ፡ ለዝንቱ፡ ካዕበ፡ በስመ፡ ሊቃናት፡²⁷

«Да будет также чтить того, кто занимает престол Селевкии, что на Востоке, и именуется городом Медьям, его также должны возвеличивать именем старейшин». В арабском тексте судебника в данном случае употребляется слово القاثوليقوس — католикос. Передача этого титула через описательное ሌቃናት: «старейшины» еще раз говорит о том, что, по всей видимости, эфиопам титул первоиерарха «католикос Востока», принятый некогда епископом Селевкии, не был близок, и они использовали широко распространенный в эфиопской христианской культуре «старейшины», которым могли обозначать и церковных иерархов²⁸.

Таким образом, в Фэтха нагаст дано распределение патриархатов от старшего к младшему: Рим, Александрия, Эфес, Антиохия (вместо общепринятой в халкидонитской традиции пентархии: Рим, Константинополь, Александрия, Антиохия, Иерусалим), и митрополий: Фессалоники, Иерусалим, Багдад и на последнем месте Эфиопия:

وان عرض امر يجتمع فيه سينودس بارض الروم وحضرهم هذا الحبشي فليجلس في المجلس الثامن بعد صاحب سلق التي هي المدائن اعني بابل والعراق ومملكة سابور
29
.

ወሰእሙ: ካነ: ግብር: ዘይት ኃብሎ: ቦቱ: ኍባኤ: በምድረ: ሮም: ወመጽአ: ኀቤሆሙ: ዝንቱ: ኢትዮጵያዊ: ለይንበር: ውስተ: መንበር: ሳምን: እምድኅረ: በዓለ: ስልቅ: እንተ: ይእቲ: እምአሀጉረ: አድያም: ዘውስቴቶን: ባቢሎን: ወእልዕራቅ:³⁰ ወመንግሥተ: ሳቡር::³¹

«Если будет рассматриваться некое дело, ради которого будет созван Совет в земле Ромейской, и придет на него этот эфиоп (митрополит Эфиопии. — $E.\ \Gamma$.), должен он воссесть на восьмое место, что после владыки Селевкии, той, что из областей тех пределов, которые суть Вавилония, и Ирак, и царство Шапура» 32.

المجموع الصفوي... ص. ٢٢ 26

²⁷ Il "Fetha nagast" o "Legislazione dei re"... / I. Guidi, pubbl. P. 22; ፍትሐ: ነገሥት:... ነ. ፳፱::

 $^{^{28}}$ В геэзе корень **ሊ ?**: является словообразующим для целого ряда понятий и терминов в христианской религиозной среде, например: **ሊ ?**: **ጳጳሳ ?**: лиқа nānācām «патриарх», **ሊ ?**: መሳለክ **?**: лиқа мала'экт и пр. См. также выше примеч. 25.

المجموع الصفوي... ص. ٢٣ و29

 $^{^{30}}$ Такое написание транслитерирует арабский аналог этого топонима с определенным артиклем.

³¹ II "Fetha nagast" o "Legislazione dei re"... / I. Guidi, pubbl. P. 24; ፍትሐ: ካሥት:... ገ. ፴::

 $^{^{32}}$ Известны три сасанидских шаханшаха с таким именем.

Выше было дано объяснение правил соблюдения иерархии, изложенной в судебнике, в которых вновь подчеркивается и отдельно выделяется роль Багдадской митрополии в церковной иерархии:

فان عرض امر يجتمع اليه الاساقفة ببلاد الروم وحضر هم صاحب هذه الرئاسة اعني صاحب سلق التي هي يومئذ مدينة بغداد. لانها في الاول كانت سابور التي هي اليوم المدائن. فليرفع ويوقر في المجلس فوق مطارنة الروم جميعا33.

ወለእመ፡ መጽአ፡ ግብር፡ ዘይት ኃብሎ፡ ቦቱ ኤጲስ፡ ቆጳሳት፡ ውስተ፡ ብሔረ፡ ሮም፡ ወመጽአ፡ ጎቤሆሙ፡ በዓለ፡ ዛቲ፡ ሢመት፡ ዘው-እቴ፡ በዓለ፡ ስልቅ፡ እንተ፡ ይእቲ፡ እምርት፡ ሀገረ፡ በግዳድ፡ እስመ ይእቲ፡ አመ፡ ቀዳሚ፡ ኮነ፡ ትሰመይ፡ ሳቡር፡ እንተ፡ ይእቲ፡ ዮምሰ፡ ምድያም፡ ለይትለዓል፡ ወይክበር፡ ውስተ፡ መንበር፡ መልዕልተ፡ ኵሎሙ፡ ጳጳሳተ፡ ሮም፡ ኅቡረ፡³⁴

«Если будет рассматриваться некое дело, ради которого соберутся вместе все епископы в Ромейской земле, и будет среди них обладатель этого сана, то есть владыка Селевкии, известной под именем города Багдада, ибо он изначально назывался Шапур 35 , а ныне Медьям 36 , его (этого иерарха. — $E.\ \Gamma$.) должно превозносить и чтить в собрании более всех митрополитов ромейских 37 вместе взятых».

Далее в судебнике Φ этха нагаст следуют правила назначения митрополита в Эфиопию³⁸. Место митрополита Эфиопии, согласно тексту судебника, послед-

المجموع الصفوي... ص. ٢٢ 33

³⁴Il "Fetha nagast" o "Legislazione dei re"... / I. Guidi, pubbl. P. 24; ፍትሔ: ነገሥት:... ገ. ፴::

 $^{^{35}}$ По всей очевидности, здесь имелся в виду город Вазург-Шапур, основанный на правом берегу Тирга Шапуром II (309—379) неподалеку от того места, где суждено было возникнуть Багдаду.

 $^{^{36}}$ В этом фрагменте Багдад и Вазург-Шапур ошибочно смешиваются с Ктесифоном, что неудивительно, ибо автор Номоканона имел о географии Месопотамии весьма общее представление

³⁷ Среди духовной элиты Египта (и, до известной степени, Эфиопии) в Средние века существовало представление о Византии как о могущественнейшей державе христианского мира. Пожалуй, наиболее четко это представление отражено в эфиопском династическом трактате Кэбра нагаст «Слава царей», составленного к середине 40-х гг. XIV в. (см. об этом подробнее: Marrassini P. Kəbrä nägäśt // Encyclopaedia Aethiopica / S. Uhlig, ed. Wiesbaden, 2007. Vol. 3. P. 364– 368). В главе «О том, где была найдена эта книга» (በአካተ: ጎበ: ተረከበት: ዛቲ: መጽሐፍ ::) сказано: ኩላ፡ መንግሥተ፡ ዓለም፡ ለንጉሡ፡ ሮሜ፡ መለንጉሡ፡ ኢትዮጵያ። (Kebra Nagast. Die Herrlichkeit der Könige / Nach den Handschriften in Berlin, London, Oxford und Paris zum ersten Mal im äthiopischen Urtext hrsg. und mit deutscher Übersetzung versehen von C. Bezold. München, 1905. S. 10. Anm. 3. [Abhandlungen der Königlichen Bayerlichen Akademie der Wissenschaften; Klasse 1. Bd. 23. Abt. 1] S. 📆). «...все царство мира сего принадлежит царю ромейскому и царю эфиопскому». 20-я глава того же трактата «О разделе земли» (በአካተ: ካፍለ: ምድር::), сообщает, как именно мир был разделен между этими двумя монархами, которые, к тому же, оба вели свой род от Соломона: አመንፈቃ: ለኢየሩሳሌም: ወእምደቡባ: እስከ: *መ*ስዕ: *w*ፈቃዊ: ክፍሉ: ለንጉ*w*: ሮም፤ ወእመንፈቃ: ለኢየሩሳሌም: ወእምደቡብ፡ እስከ፡ መስዕ፡ ወህንድ፡ ዕረባዊ፡ ክፍሉ፡ ለንጉው፡ ኢትዮጵያ። (ምቦቻቭ. ሮ. ፲፩). «Начиная от половины Иерусалима и от того, что к югу от него, до северо-востока — надел царя ромейского, а начиная от половины Иерусалима и от того, что к югу от него, до севера и до Западной Индии (т.е. под Индией в данном контексте следует понимать все южные страны, включая Эфиопию. — E. Γ .) — надел царя эфиопского...». Таким образом иерархия патриархий и митрополий на этих территориях имела принципиальное значение для эфиопов в Средние века.

³⁸ Приведенная в судебнике практика соответствует общеизвестным фактам и порядкам, которые существовали вплоть до обретения Эфиопской Церковью автокефального статуса

нее, восьмое, следующее за католикосом Селевкии-на-Тигре (фактически Багдада). Уточняется, что причина этому в том, что Багдаду, как известно, было разрешено самому выбирать и рукополагать митрополита, а эфиопам этого не разрешается. При этом ни те, ни другие, как замечается в тексте, не могут рукополагать сами себя католикосом или абуной³⁹.

При адаптации арабского текста в Эфиопии было усвоено принятое в Коптской Церкви восприятие канонической тетрархии. Иерусалимская патриархия упоминается среди митрополий вероятно из-за ее более позднего признания, на Халкидонском Соборе, когда она встала на пятое место после Римской, Константинопольской, Александрийской и Антиохийской. При этом вряд ли такое расположение Иерусалимской патриархии в общей иерархии можно считать датирующим признаком для создания судебника. Скорее всего, копты в принципе отрицательно относились ко всем решениям IV Вселенского Собора и нарочито

 Φ эmхa наrаcm было бы неверно рассматривать как уникальный пример восприятия Вселенской Церкви как тетрархии. Аналогичная точка зрения прослеживается в Хронике дамасского историка XI в. Ибн Ка<u>с</u>йра⁴⁰, но там представлен иной состав и порядок патриархий: Александрия, Иерусалим, Антиохия и Рим⁴¹.

Информация схожего характера содержится в «Истории Антиохийских патриархов» Михаила Брейка⁴² в главе о антиохийском патриархе Иоакиме V Дау (1581-1592)⁴³. Вот какие слова произносит патриарх Иоаким, когда узнает об обмане, повлекшим смещение патриарха, занимавшего Антиохийский престол до него: «А сейчас я узнал, что я отлучен от Церкви за то, что сместил достойного патриарха с престола и занял его место. И вот действительно я — пятый патриарх. А каждый пятый патриарх отлучен от Церкви»⁴⁴. Текст не сообщает состава тетрархии, к которой апеллировал патриарх Иоаким. Скорее всего, слова патриарха о том, что каждый пятый патриарх — отступник, основаны на парафразе одного из учений о пентархии церковной власти, существующей в умах средневековых богословов. Таких учений, которые брали за основу Кодекс Юстиниана, было множество. Для большинства из них тетрархия возникала с момента

в 1959 г. По этой причине нам кажется целесообразным опустить цитаты из арабского и эфиопского текстов.

المجموع الصفوي ... ص. ٢٢ وو

Il "Fetha nagast" o "Legislazione dei re"... / I. Guidi, pubbl. P. 23; ፍትሐ: ካሥት:... ገ. ፳፱:: ابن كثير. البداية والنهاية. بيروت، ۱۹۹۱، مجلد ۷، ج. ٤١. ص. ۱۹۰۳-۲۳

Nasrallah J. Chronologie des patriarches Melchites d'Antioche de 1250 à 1500. Jerusalem, 1968. Р. 16 (см.: 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. 212-213).

⁴¹ Nasrallah J. Op. cit. P. 16.

⁴² Хроника Михаила Брейка впервые была введена в научный оборот еп. Порфирием Успенским (см.: Порфирий [Успенский], еп. Список Антиохийских патриархов // Труды Киевской духовной академии. 1874. № 6. С. 346-457).

⁴³ Текст опубликован в переводе на русский язык в т. 1 антологии литературы православных арабов (Антология литературы православных арабов / Сост. К. А. Панченко. М., 2020. Т. 1: История. С. 462–463).

⁴⁴ Там же. С. 263; Порфирий (Успенский), еп. Указ. соч. С. 429.

отпадения Рима от православия. Тем не менее в Φ этка нагаст Риму уделяется почетное первое место в иерархии православных Церквей.

Таким образом, *Фэтха нагаст*, наравне с другими христианскими литературными памятниками, представляет раннесредневековую точку зрения Коптской Церкви (и входившей в ее состав Эфиопской) на устройство Вселенской Церкви, отличное от учения других представителей восточного православия.

Список литературы

- Антология литературы православных арабов / Сост. К. А. Панченко. М., 2020. Т. 1: История.
- 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.
- Порфирий (Успенский), еп. Список Антиохийских патриархов // Труды Киевской духовной академии. 1874. № 6. С. 346—457.
- Французов С. А. Метафизика стихий в раннемусульманском Йемене и допетровской Руси: общее и особенное // Международные чтения по теории, истории и философии культуры. СПб., 2003. Т. 15: Творение творчество репродукция: философский и религиозный опыт. С. 209—219.
- Эфиопские хроники XVII—XVIII веков / Введ. и заключение, пер. с эфиопск. и коммент. С. Б. Чернецова. М., 1989.
- Bausi A. Alcune considerazione sul "Sēnodos" etiopico // Rassegna dei Studi Etiopici. 1990 [1992]. Vol. 34. P. 5–73.
- Il "Fetha nagast" o "Legislazione dei re": Codice ecclesiastico e civile di Abissina / I. Guidi, pubbl. Roma, 1897.
- Il "Fetha nagast" o "Legislazione dei re": Codice ecclesiastico e civile di Abissina / I. Guidi, trad. e annot. Roma, 1899.
- The Fetha Nagast = The Law of the Kings / Abba Paulos Tzadua, transl.; P. L. Strauss, ed. Addis Ababa, 1968 (republished: Durham, 2009).
- Getatchew Haile. A Study of the Issues Raised in Two Homilies of Emperor Zär'a Ya'eqob of Ethiopia // Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. 1981. Bd. 131. H. 1. S. 85–113.
- Kebra Nagast: Die Herrlichkeit der Könige / Nach den Handschriften in Berlin, London, Oxford und Paris zum ersten Mal im äthiopischen Urtext hrsg. und mit deutscher Übersetzung versehen von C. Bezold. München, 1905. (Abhandlungen der Königlichen Bayerlichen Akademie der Wissenschaften; Klasse 1. Bd. 23. Abt. 1.)
- Marrassini P. Kəbrä nägäśt // Encyclopaedia Aethiopica / S. Uhlig, ed. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2007. Vol. 3. P. 364–368.
- Nasrallah J. Chronologie des patriarches Melchites d'Antioche de 1250 à 1500. Jerusalem, 1968. Paulos Tzadua [ed.] Fətḥa nägäśt // Encyclopaedia Aethiopica / S. Uhlig, ed. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2005. Vol. 2. P. 534–535.
- Wright W. Catalogue of the Ethiopic manuscripts in the British Museum acquired since the year 1847. L., 1877.
 - ابن كثير. البداية والنهاية. بيروت، ١٩٨٠، مجلد ٧، ج. ١٤. المجموع الصفوي. كتاب القوانين الكنائسية لكنيسة الاقباط الارثوذكسيين الذي جمعه العلامة القبطي الطيب الذكر والابرار الشيخ الصفي ابي الفضائل بن العسال في سنة ٩٥٥ ش (١٢٣٨ م). اعتنى بنشره وشرح مواده واضافة تذييلات عليه الفقير الى رحمة مولاه جرجس فيلوثاؤس ،عوض. الطبعة الاولى. مطبعة التوفيق بمصر[1908].

Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriia III: Filologiia. 2020. Vol. 65. P. 22–32 DOI:

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

CONCEPT OF THE ECUMENICAL CHURCH IN MEDIEVAL ETHIOPIA (ACCORDING TO THE LAW-BOOK FƏTha NÄGÄŚT)

E. GUSAROVA

Abstract: The Ethiopian law-book Fatha nägäśt was the main source of law (canonical, civil, criminal and another) in medieval Ethiopia until the middle of the 20th century AD. It proved to be a translation (partly precise, partly slightly inexact) of the Nomocanon (Coptic digest of the Church canons and imperial decrees) compiled by Abū'l-Faḍā'il Ibn al-'Assāl al-Safī in AD 1238, and therefore the idea of the Ecumenical Church with its division into Patriarchates attested in this work reflects the position of the Coptic Church. In Ethiopian historiographic tradition there is enough information to date the Fətḥa nägäśt from the period not later than the 16th century AD. Certainly the canonical Tetrarchy opens in it with the Patriarchate of Rome followed by the Patriarchate of Alexandria, then by that of Ephesus and only thereafter it is noted that the latter moved from Ephesus to the capital of the Empire, Constantinople. For the Monophysites, i. e. the Copts and the Ethiopians, the Chalcedonian Patriarchate of Constantinople was not ecumenical and they did not want even to mention Constantinople on that occasion once again. The problem of the claims of the Catholicos of Baghdad, Primate of the Church of the East, to the leadership of the Church of Antioch, as well as a number of other important points, in particular those related to the Ethiopian Metropolis, was specially considered.

Keywords: Ethiopian Church, Coptic Church, Law-Book *Fətḥa nägäśt*, Medieval Law, Ecumenical Councils, Autocephalous Churches, Canonical Patriarchates.

References

- Bausi A. (1990 [1992]) "Alcune considerazione sul 'Sēnodos' etiopico". *Rassegna dei Studi Etiopici*, 1990 [1992], vol. 34, pp. 5–73.
- Chernetsov S. B. (transl.) (1989) *Efiopskie hroniki XVII—XVIII vv.* [Ethiopian Chronicles of the 17th—18th centuries AD]. Moscow (in Russian).
- Frantsouzoff S. A. (2003) "Metafizika stihii v rannesrednevekovom Iemene i dopetrovskoi Rusi: obshchee i osobennoe" ["The Metaphisics of the Elements in Early Muslim Yemen and in pre-Petrine Russia; the Common and the Particular"], in Mezhdunarodnye Chteniia po teorii, istorii i filosofii cul'tury, t. 15: Tvorenie tvorchestvo reproduktsiia: filisofskii i religioznyi opyt [International Readings on Theory, History and Philosophy of Culture, t. 15: Creation Creativity Reproductions: Philosophical and Religious Experience], St. Petersburg (in Russian).
- Getatchew Haile (1981) "A Study of the Issues Raised in Two Homilies of Emperor Zär'a Ya'eqob of Ethiopia". *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 1981, Bd. 131, H. 1, ss. 85–113.
- Ibn Kathīr (1982) *Al-Bidāya wa'l-nihāya* [The beginning and the Conclusion], t. 7, pt. 14. Beirut (in Arabic).
- Marrassini P. (2007) "Kəbrä nägäśt", in S. Uhlig (ed.) Encyclopaedia Aethiopica, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, vol. 3, pp. 364–368.
- Nasrallah J. (1968) Chronologie des patriarches Melchites d'Antioche de 1250 à 1500. Jerusalem.
- Panchenko K. A. (2013) "Zabytaia katastrofa: K rekonstruktsii posledstvii Aleksandriiskogo krestovogo pohoda 1365 g. na Hristianskom Vostoke" ["Forgotten disaster: Toward a Reconstruction of the Consequences of the Alexandria Crusade of 1365 in the Christian Orient"], in Arabi-hristiane v istorii i literature Blizhnego Vostoka [Christian Arabs in Middle Eastern History and Literature], Moscow, pp. 202–219 (in Russian).
- Panchenko K. A. (ed.) (2020) *Antologiia literaturi pravoslavnih arabov, t. 1: Istoriia* [Anthology of the literature of Orthodox Arabs, t. 1: History]. Moscow (in Russian).
- Paulos Tzadua (transl.) (1968) *The Fetha Nagast = The Law of the Kings*, transl. Paulos Tzadua; ed. P. L. Strauss. Addis Ababa (republished: Durham, 2009).
- Paulos Tzadua [ed.] (2005) "Fətḥa nägäśt", in S. Uhlig (ed.) Encyclopaedia Aethiopica, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, vol. 2, pp. 534–535.

Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология. 2020. Вып. 65. С. 33–47 DOI: Даньшин Алексей Юрьевич, канд. экон. наук, Международный Учебно-научный центр по изучению древних цивилизаций Египта и Судана им. В. С. Голенищева, РГГУ Российская Федерация, 125993, ГСП-3, Москва, Миусская площадь, д. 6 adriston@mail.ru ORCID 0000-0001-5489-8221

Арабские источники о войне халифата с Нубией и роли мирного договора 651/652 г. в политическом противостоянии Египта и Нубии

А. Ю. Даньшин

Аннотация: В конце VI в. христианство становится официальной религией трех нубийских царств — Нобадии, Мукурры и Алоа. А уже со второй трети VII в. начинается экспансия ислама на африканский континент. Завоевав Египет, исламские наместники дважды предпринимают попытку покорить Нубию — в 641/642 г. и в 651/652 г., но оба раза встречают достойное сопротивление и несут большие потери от нубийских лучников — «стрелков по зрачкам». В этих условиях подписывается уникальный для средневековой исламской экспансии договор о взаимном ненападении, торговле и дипломатических отношениях — «Бакт». Договор признавал обоюдные торговые интересы. Кроме того, нубийцы обязывались выдавать сбежавших от мусульман рабов, сохранять построенные на своей территории мечети и не препятствовать мусульманам посещать их, а также ежегодно поставлять в Египет 360 рабов.

Утрата оригинального текста договора привела к различным его толкованиям. Одни из арабских историков (Ал-Балазури и ат-Табари) пишут, что Нубия не только посылала рабов арабам, что символизировало бы ее подчинение Египту, но и сама получала от них на обмен соответствующее количество продовольствия и одежды, что ставило стороны в относительно равные условия. Другие историки (ал-Масуди, ал-Макризи) настаивали, что материальные обязательства по договору возлагались только на нубийцев. Такое упрощенное толкование «Бакта» позволяло уходить от констатации поражения, понесенного арабской армией во время джихада.

Само слово «бакт» имеет не арабское, а коптское происхождение, соответствующее латинскому слову «расtum», переводимому как договор или обмен обязательствами. Это указывает на возможную практику заключения соглашений типа «бакт» в период римско-нубийских связей. Возможно, «Бакт» тогда представлял собой своеобразное соглашение о взаимных равноценных подарках. И в этой связи нубийцы, надеявшиеся получать от мусульман за передаваемых им рабов одежду и продовольствие, предложили понятную им форму договора.

Ключевые слова: Нубия, Нобадия, Мукурра, царь Калидурут, исламские завоевания, бакт, раннее христианство в Африке, история Судана.

К концу VI в. христианство становится официальной государственной религией нубийских царств — Нобадии, Мукурры и Алодии. А уже со второй трети VII в. на африканском континенте начинается экспансия ислама.

Вскоре после завоевания Египта арабы предприняли несколько вторжений в северные районы Нубии. Уже в 641/642 г. наместник Египта Амр ибн ал-Ас послал своего брата Укбу ибн Нафи во главе двадцати тысячной конницы в Нубию. Но этот поход окончился для мусульман неудачно. Отличавшиеся особой меткостью нубийские лучники поражали мусульман еще до того, как они вступали в сражение со своим оружием, за что и получили от мусульман прозвище «стрелков по зрачкам».

Об этом сообщил в своей книге «Завоевание стран» арабский историк IX в. Ахмад аль-Балазури, ссылаясь на двух независимых свидетелей данного события.

«И послал Амр также Укбу ибн Нафи ал-Фихри, а Нафи был братом ал-Аса по матери. И вошла конница в Нубию, как входила в Рум во время летних походов.

И встретили мусульмане со стороны нубийцев сильное сопротивление: те вышли им навстречу и забросали стрелами, так что все они были ранены. И ушли мусульмане со многими ранами и выбитыми глазами, а нубийцы были прозваны "стрелками по зрачкам". И оставались нубийцы в таком положении, пока не стал править Египтом Абдаллах ибн Са'д ибн Абу Сарх»¹.

Искусство нубийских лучников стрелять точно по глазам описывал еще за много столетий до этой битвы Гелиодор: «Целясь преимущественно в глаза противника, словно то не была битва равных, а какое-то состязание в меткости, эфиопы попадали так безошибочно, что раненные враги беспорядочно метались в толпе с торчащими из глаз, будто флейты, стрелами»². Но мусульмане к такой меткости обороняющихся оказались не подготовленными.

«Видел я нубийцев дважды в правление Омара ибн ал-Хаттаба, и не видел я народа более сильного в битве, чем они. Ведь я видел, как один из них говорил мусульманину: "Куда ты хочешь, чтоб я поразил тебя стрелой?" И часто насмехался какой-нибудь удалец из нас, говоря: "В такое-то место". А тот не промахивался. Они выпускали много стрел, а почти не видно было их стрел, воткнувшихся в землю. Однажды вышли они к нам и выстроились против нас, а мы хотели напасть на них разом с мечами, но не смогли мы отбросить их. Они стреляли в нас, так что пропадали наши глаза, и насчиталось 150 выбитых глаз. И сказали мы: "Нет добра в мирном договоре с этими, ведь добыча от них мала, а раны от них тяжелы". И не стал заключать Амр мирного договора с ними, и продолжал поносить их, пока не был смещен»³.

Это поражение стало одной из первых неудач Праведного халифата в распространении ислама. Как свидетельствует приведенный выше текст, письменное соглашение о мире мусульман с нубийцами не было заключено. Насколь-

¹ ал-Балазури, Ахмад. Китаб футух ал-булдан // Древние и средневековые источники по этнографии и истории Африки южнее Сахары. Т. 1. Арабские источники VII—X вв. / Подготовка текста и переводы Л. Е. Куббеля и В. В. Матвеева. М.; Л., 1960. С. 27.

² Гелиодор. Эфиопика. М., 1965. С. 302.

³ ал-Балазури, Указ. соч. С. 27.

ко можно судить по сведениям Абдаллах ибн Салиха существовало, возможно, какое-то устное соглашение о перемирии и о начале обмена рабов на продовольствие.

«Сообщил нам Абдаллах ибн Салих со слов Ибн Луха'йи, а тот со слов Йазида ибн Абу Хабиба, сказавшего: "Между нами и черными не было ни письменного договора, ни соглашения; это было только перемирие между нами и ими, на условии, чтобы мы им давали пшеницу и чечевицу, а они давали нам рабов"...»⁴.

Попытка захвата Нубии была предпринята через 10 лет, когда в 651/652 г. арабский наместник Египта Абдаллах ибн Саад ибн Аби Сарх во главе пятитысячного хорошо вооруженного войска вновь вторгся в Нубию. Арабы осадили столицу объединившихся к этому времени Мукурры и Нобадии — Донголу, и обстреляли ее из неизвестных ранее нубийцам катапульт⁵.

Арабам удалось разрушить большинство церквей города, но захватить цитадель они так и не смогли⁶. В пробоинах городских стен тяжелую арабскую кавалерию встретили нубийские лучники. Надежно защищенный кольчугой и шлемом конник оказался уязвим для стрел своим открытым лицом. Нубийцы хотя и были испуганы, но мира не просили, арабы же несли огромные потери⁷ от нубийских лучников. Об этом написал египетский историк IX в. Ибн Абд ал-Хакам:

«Сражались нубийцы упорно, и были в тот день ранены в глаз Му'авийа ибн Худайдж, Абу Шамир ибн Абраха и Хайвил ибн Нашира; в тот день были нубийцы прозваны "стрелками по зрачкам", и заключил с ними перемирие 'Абдаллах ибн Са'д, когда оказался не в состоянии справиться с ними»⁸.

Не питавший симпатии к войскам халифа шиитский историк X в. Ибн Асам ал-Куфи вообще написал, что мусульмане никогда до этого не несли таких потерь, как они понесли в Нубии⁹.

Однако другие мусульманские авторы более сдержанны в отношении обстоятельств заключения мира. Ал-Макризи написал, что после битвы с мусульманами нубийский царь Калидурут сам вышел из города, покорно ища условий для заключения договора:

«Он вышел из города и встретил Аби Сарха со всеми признаками слабости, несчастья и смирения» 10 .

⁴Там же. С. 28.

⁵ al-Maqrizi, Taqī al-Dīn Abū al-'Abbās Aḥmad ibn 'Alī, Al-Mawā'iz wa-al-I'tibār bi-Dhikr al-Khuṭaṭ wa-al-āthār al-Maeruf bi al-khuṭaṭ al-Maqrizia, Vol.1. Beirut, 1418h./1998. P.369; Burckhardt J. L. Travels in Nubia. L., 1819. P. 511.

⁶Godlewski W. Dongola — ancient Tungul. Archaeological Guide. Warsaw, 2013. P. 10.

⁷ Shinnie P. L. Christian Nubia in Fage J.D. (ed.) The Cambridge History of Africa, Vol. 2 From c. 500 B. C. — A. D. 1050. Cambridge, 1975. P. 565.

 $^{^8}$ ал-Хакам, Ибн Абд. Китаб футух миср ва-л-магриб ва ахбариха // Древние и средневековые источники по этнографии и истории Африки южнее Сахары. Т. 1. Арабские источники VII—X вв. С. 18.

⁹ Spaulding J. Medieval Christian Nubia and the Islamic World: A Reconsideration of the Baqt Treaty // The International Journal of African Historical Studies. 1995. Vol. 28. Issue 3. P. 582.

¹⁰ al-Maqrizi. Op. cit. P. 369; Burckhardt. Op. cit. P. 511.

Другой арабский писатель XIII в. Якут ибн Абдаллах также отмечал, что именно нубийцы запросили перемирия.

«Нубийцы упорно сражались с мусульманами, затем запросили перемирия. И Абдаллах заключил с ними перемирие...»¹¹.

Данные разночтения в передаче результата сражения различными авторами, а именно факта первого обращения с предложением мира то ли от нубийцев, то ли от арабов, связано как с попыткой скрыть полученный от нубийцев удар, так и с оформлением уникального в средневековой истории арабов договора о ненападении, торговле и дипломатических отношениях — «Бактом», подписанным нубийским царем Калидурутом и арабским наместником Египта Абдаллахом ибн Саадом. Безусловно, прав Шинни, заметивший, что этот мирный договор был заключен между мусульманской страной и страной, не принадлежащей к миру ислама (Дар ал-Ислам), при этом ее территория не объявлялась свободной для нападения мусульман (Дар ал-Харб) с целью включения в мир ислама 12, как это обычно происходило в подобных случаях.

Особенностью этого договора было не только устанавление добрососедских отношений между странами, но и признание обоюдных торговых интересов. Согласно договору мусульмане получили право на временной основе посещать Нубию, такую же привилегию приобрели и нубийские торговцы в Египте.

Нубийцы также обязались сохранять построенные на своей территории мечети, не препятствовать мусульманам в их посещении и выдавать сбежавших от мусульман рабов. Текст гласит:

«[2] Однако вы будете приходить в нашу страну как проезжающие, не поселяясь в ней, и мы также будем приходить в вашу страну как проезжающие. [3] На вас лежит обязанность защищать тех из мусульман или зиммиев, кто осел в вашей стране или зашел в нее, пока не выйдет он от вас. [4] И воистину на вас лежит обязанность возвращения каждого беглого из рабов мусульман, который ушел к вам, пока вы не вернете его в землю ислама. А вы не присваивайте его и не удерживайте его и не препятствуйте мусульманину преследовать его, пока он не покинул вашу страну. [5] И на вас лежит обязанность защиты мечети, которую построили мусульмане внутри вашего города, и не препятствуйте молящемуся посещать ее. И на вас лежит обязанность подметать и освещать ее и уважать ее права» ¹³.

Проблема оценки значимости договора заключается в том, что сам оригинальный текст договора не сохранился. По сообщению Абд ал-Хакама, он оказался утрачен после пожара в одном из диванов в ал-Фустате:

«И говорят, один из первых шейхов рассказал, что он просмотрел один из списков ал-Фустате и прочел его раньше, чем этот список был уничтожен, и вот он запомнил из него...» 14 .

¹¹ Якут аль-Хамави. Алфавитный перечень стран // История Африки в древних и средневековых источниках. Хрестоматия / ред. О. К. Дрейер. М., 1990. С. 318.

¹² Shinnie P. L. Op. cit. P. 566.

¹³ al-Maqrizi. Ор. cit. Р. 369 (цит. по: Кобищанов Ю. М. Северо-Восточная Африка в раннесредневековом мире. М., 1980. С. 159—160).

¹⁴ал-Хакам. Указ. соч. С. 18.

Таким образом, содержание договора дошло до нас только через устные традиции, собранные в работах Ибн Абд ал-Хакама и египетского историка XIV—XV вв. ал-Макризи — т. е. в компиляции с возможно дополнительными включениями и уже без частично утраченных за многие столетия, прошедшие с даты заключения Бакта, фрагментов.

Учитывая данные обстоятельства, некоторые из зафиксированных в договоре положений выглядят спорными. В частности, это относится к требованию договора к христианам поддерживать работу мечетей и не препятствовать мусульманам в их посещении. На момент заключения Бакта таких сооружений просто не могло быть, этот пункт был вписан или с расчетом на будущее, либо, возможно, дополнен последующими переписчиками или теми, кто пересказывал текст основного договора уже через много лет после его подписания по сложившимся к тому времени принципам.

Наблюдаются следующие разночтения в работах средневековых арабских историков относительно материальных обязательств по договору «Бакт». Так, согласно арабскому историку X в. ал-Масуди, эти обязательства возлагались только на нубийцев:

«...Правителем Египта был назначен Абдаллах ибн Са'д; он заключил с нубийцами мир на условии поставки определенного количества голов [пленных]...» 15 .

В дошедшем через ал-Макризи тексте «Бакта» указана обязанность ежегодной поставки нубийцами в Египет 360 здоровых рабов.

«[6] И на вас лежит обязанность поставлять ежегодно 360 голов [рабов], которых вы будете выдавать имаму мусульман из среды невольников вашей страны, здоровых, в том числе женщин, чтобы не было среди них дряхлого старика, ни старухи, ни ребенка, не достигшего зрелости. Дадите вы это вали Асуана» 16.

От самих же мусульман взамен требовалось только воздерживаться от военных вторжений в Нубию: «...не будем воевать против вас и не поднимемся на вас войной, и мы не будем совершать набегов на вас, если вы будете придерживаться условий договора, заключенного между нами и вами»¹⁷.

Хотя возможно, что изначально прописанные здесь обязательства арабов при дальнейшем копировании Бакта были просто удалены, чтобы не придавать широкой огласке фактическое поражение, понесенное мусульманской армией во время джихада в Нубию.

Но следует отметить существование другой версии Бакт, которая представляется вполне оправданной. По некоторым другим арабским источникам IX—X вв. Нубия не просто посылала рабов на север, что символизировало бы ее подчинение Египту, но и получала в обмен на них от арабов соответствующее количество продовольствия, одежду и другие товары. Этим обе стороны ставились в относительно равные условия.

 $^{^{15}}$ ал-Масуди, Абу-ль-Хасан. Мурудж аз-захаб уа маадан ал-джуахр // Древние и средневековые источники по этнографии и истории Африки южнее Сахары. Т. 1. Арабские источники VII—X вв. С. 240.

¹⁶ al-Magrizi, Op. cit. P. 369 (цит. по: Кобищанов Ю. М. Указ. соч. С. 159–160).

¹⁷ Ibid (цит. по: Кобищанов Ю. М. Указ. соч. С. 159–160).

Так, Ал-Балазури и ат-Табари писали, что рабы поставлялись мусульманам на условии получения от них продовольствия и одежды:

«Нубийцы попросили у него [Абдаллаха ибн Са'да] мира и взаимных гарантий, и он дал им согласие на это без выплаты джизьи, однако на условии выдачи трехсот голов рабов ежегодно и с тем, чтобы мусульмане передавали им соответствующее количество продовольствия...

... А из рассказа Абу-л-Бухтури и других следует, что Абдаллах ибн Са'д ибн Абу Сарх заключил мир с нубийцами на условии передачи им 400 голов рабов в год, которых бы они доставляли, беря продовольствие» ¹⁸.

«Когда же наместником Египта был назначен Абдаллах ибн Са'д ибн Абу Сарх... он заключил с нубийцами мир на условии дарования некоторого количества голов рабов из их числа, которых они ежегодно передавали мусульманам, в то время как мусульмане каждый год дарили им установленное количество предметов питания и столько же одежд...»¹⁹

Данная трактовка представляется достаточно обоснованной и соответствующей ранее сложившимся предметам равнозначного торгового обмена. В то же время ал-Макризи пытался объяснить передачу мусульманами нубийцам пшеницы, ячменя, вина, лошадей, льняной одежды исторически сложившейся традицией. Ал-Макризи отмечал, что нубийский царь якобы передал лично Амр ибн ал-Асу 40 рабов, но тот отказался их принять и передал их собирателю «Бакта», который на равную им цену закупил и отправил нубийцам вино и продовольствие. Этот обмен 40 дополнительных рабов на нужные нубийцам товары и превратился, по словам ал-Макризи, в традицию²⁰.

Аналогичные сведения об условиях Бакта содержатся и в работе Али Хелейфа Хомейд Ибн Хешам ал-Асс, который указывал в качестве товаров, предназначенных для обмена на 400 рабов, пшеницу, ячмень, вино, лошадей, различные виды одежды: «...триста шестьдесят голов рабов в пользу мусульман и сорок правителю Египта, и за это им следует получить на обмен одну тысячу ардабов пшеницы и их посланникам триста ардабов ее, то же количество ячменя должно быть дано, и далее, одна тысяча канир вина царю, и триста канир вина посланникам, вместе с двумя кобылами лучшего вида, подходящих принцессам. Дальше из различных вещей льняной одежды сто штук, и вида Кобати четыре штуки для царя и три для посланников, из вида называемого Бактери, восемь штук, и из Малам пять штук, и более того, прекрасную Джуббу царю. Из рубашек называемых Али Бактар, десять штук и из первоклассных рубашек также десять, каждая из которых соответствует трем обычного вида»²¹.

В подтверждение существования двухстороннего обмена материальными ценностями по условиям Бакта может выступать еще одно сообщение ал-Макризи о подарках, сделанных египетскими властями наследному нубийскому принцу Георгию после его визита в Багдад ко двору халифа аль-Му'тасима

 $^{^{18}}$ ал-Балазури. Указ. соч. С. 27-28.

 $^{^{19}}$ ат-Табари, Мухаммад. Тарих ар-расул ва-л-мулук // Древние и средневековые источники по этнографии и истории Африки южнее Сахары. Т. 1. Арабские источники VII—X вв. С. 102.

²⁰ al-Maqrizi, Op. cit. P.370

²¹ al-Maqrizi. Op. cit. P. 370; Burckhardt. Op. cit. P. 512.

в 835 г. Халиф не только принял дары принца и простил нубийцам все недоимки по бакту за прошедшие 14 лет, но и сам в двойном размере одарил наследника. Из казны в Каире Георгий получил 700 золотых динаров и лошадь с полной сбруей, позолоченный меч, шелковый тюрбан, плащ, качественные рубашки для себя и членов своей делегации. Все это не подлежало в сумме зачета по Бакту, в связи с чем они получили соответствующее уведомительное письмо для управляющего по приему бакта, от которого они также получили причитающуюся по Бакту одежду, но с условием дальнейшей ее компенсации встречной поставкой рабов, «ибо они должны [платить] известные пошлины приемщику бакта и тем, кто распоряжается вместе с ним, и предписания относительно того, что было им подарено [сверх] обусловленного, чтобы он пропустил их с этим подарком». При этом сам аль-Му'тасим продемонстрировал свою осведомленность о равноценности поставок по условиям Бакта, указав нубийской делегации, что общая ценность всех получаемых христианами подарков превосходит соглашение о бакте, в связи с этим им не было выдано запретное в исламе вино²².

Если сведения о всех производимых обменах между мусульманами и христианами верны, то мы имеем уникальный в истории равноценный «пакт» взаимовыгодного экономического сотрудничества между представителями разный конфессий в эпоху Раннего Средневековья.

Само слово «бакт» имеет коптское происхождение, по значению соответствующее в этом смысле латинскому «растит», переводящемуся как договор, обмен обязательствами. Это указывает, что практика заключения соглашений типа «бакт» могла восходить еще к римско-нубийским отношениям, когда «Бакт» регулировал нечто среднее между рентой-налогом и товарообменом²³, и фактически представлял собой своеобразное соглашение о подарках, которыми стороны одаривали друг друга на эквивалентную сумму²⁴. В связи с этим нубийцы, надеявшиеся получать от мусульман за передаваемых им рабов на эквивалентную ценность одежду и продовольствие, просто обратились к известной им форме сотрудничества и согласились на исполнение такого договора.

Современные мусульманские историки признают, что нубийцы отправляли в Египет рабов в обмен на продовольствие, но при этом пытаются доказать, что Абдаллах ибн Саад, продемонстрировав гибкость исламского законодательства, добился в перспективе от Нубии принятия исламской религии.

Шауки ал-Джамал: «Это соглашение стало началом входа исламской религии в Нубию мирным путем, продолжавшегося до первых мамлюков»²⁵. Мустафа Мухаммад Сайд: «Это соглашение исполнило мечту мусульман о спокойствии их южных границ, открыло дверь для торговли и сохранило выгоду свободы ислама и распространило исламскую культуру мирным путем»²⁶.

²² al-Maqrizi. Op. cit. P. 371–372; Burckhardt. Op. cit. P. 513.

²³ Кобищанов Ю. М. К вопросу о социально-экономических отношениях в средневековой Нубии // Социальные структуры доколониальной Африки. М., 1970. С. 115.

 $^{^{24}}$ Берзина С. Я. Мероэ и окружающий мир. I—VIII вв. н. э. М., 1992. С. 194.

²⁵ Shawqi al-Jamal. Tarikh Sudan wadi al-Nil hadaratah wa ealaqatuh bimadr min 'aqdam aleusur lilawaqat alhadir. Al- Qahira, 1969, P. 235.

²⁶ Mustafaa Muhamad Saeid. Al-Islam wa al-nuwbat fi al-eusur al-wustaa. Al-Qahira, 1960. P. 115.

О том, что мирный договор с арабами открыл дверь в сердца нубийцев исламу уже не как религии агрессора, стремящегося захватить их земли, а как религии своих надежных торговых партнеров, писал также Камаль Мухаммед Джахалла²⁷.

С началом действия Бакта египетские торговцы стали безбоязненно привозить в Нижнюю Нубию свои товары. Египтяне получили возможность зарабатывать перепродажей на средиземноморских рынках доставляемых из Нубии рабов и африканских экзотических товаров (слоновая кость, дикие африканские животные и их шкуры). В районе первого порога нубийцы добывали наждачный камень, используемый для обтачивания драгоценных камней. Он пользовался большим спросом у арабских купцов, так как, по свидетельству Абу Салиха ал-Армани, таких месторождений в мире было всего только два²⁸. Нубийцы так же получили возможность сбывать в Египет свой скот. В самой Нубии пользовались спросом товары из Египта — ткани, одежда, вино, масло, зерно. «Нубийцы с товарами и караванами своими прибывают в город Усван. А население Ассуана перемешано с нубийцами», — отмечал арабский автор X в. ал-Масуди²⁹.

Одновременно с ростом товарообмена в приграничных районах Нубии распространялся и арабский язык. Начиная с X в. торговцы из Ассуана стали незаконно скупать земли у крестьян в приграничных частях Нобадии, при этом попытка царя Маккурии оспорить эти сделки у халифа ал-Ма'амуна окончилась неудачей Таким образом, мусульманские поселения постепенно врезались в территорию христианской Нубии. Местное население смешивалось с мусульманскими переселенцами путем браков и постепенно принимало ислам.

Самым главным экспортным товаром Нубии были рабы. Спрос на черных невольников существовал во всех мусульманских странах. При этом сконцентрировавшие в своих руках обмен рабов на египетские товары цари Мукурры получили возможность перераспределять среди своих придворных редкие для страны материальные ресурсы, обеспечивая себе тем самым постоянную лояльность. Цари Мукурры захватывали рабов в результате войны или обращали в них своих подданных за какие-то проступки. При нехватке рабов для обмена нубийцы или задерживали выплаты по Бакту, или обращались к халифу с просьбой о его снижении. Так, в период правления халифа ал-Махди (775—785 гг.) нубийцы прямо заявили о трудностях, связанных с ежегодной поставкой рабов, размер Бакта был тогда даже снижен втрое.

«И они подали ему петицию о том, что этот ал-бакт — часть тех рабов, которых берут они от своих врагов, и если не находят из этого ничего, то используют детей своих по этому поводу, в том же числе. И ал-Махди приказал, чтобы нубийцы доставляли ал-бакт при условии, чтобы бралась от них каждые три года годовая доля» 31 .

 $^{^{27}}$ Kamal Muhamad Jahallah Al-baqat qir'aa fi 'asl al kalima wa madlulatiha // Al-mu'atamar Al-Alami hawl ahd Al-baqt. Bimunasabat murur 1400 am Hijry. Majmuat 'awraq bahthia. Khartoum, 2011. P. 22–25.

²⁸ al-Armani, Abu Salih. The churches and monasteries of Egypt and some neighbouring countries / B. T. A. Evetts (ed.). Oxford, 1895. P. 263.

²⁹ Ibid. P. 241.

³⁰ Мас'уди. Указ. соч. С. 241–242.

³¹ ал-Балазури. Указ. соч. С. 28.

Возможно также и то, что ежегодная уплата Бакта, вплоть до прихода к власти халифа ал-Махди (775—785), вообще для нубийцев была необязательной, как указывается в тексте ал-Балазури:

«Абдаллах ибн С'ад ибн Абу Сарх заключил мир с нубийцами на условии передачи ими 400 голов рабов в год, которых бы они доставляли, беря за них продовольствие.

Ал-Махди, повелитель верующих, приказал обложить нубийцев ежегодной данью в размере 360 голов рабов и одной жирафы на условии, чтоб были они отдарены пшеницей, уксусом, одеждами и коврами или стоимостью этих предметов.

И утверждает наш рассказ, что не была обязательной для нубийцев ежегодная выплата ал-бакта и что для них потребовали выплаты этого в правление ал-Махли» 32 .

Когда же вскоре выяснилось, что и сокращенный в три раза размер бакта оказался неподъемным для царства Мукурр, его в 800—814 гг. просто не выплачивали. А когда вновь прибывший в Египет наместник Ибрагим, брат нового халифа аль Ма'амуна, заблокировав дорогу из Египта в Нубию, потребовал полной уплаты всех недоимок, царь Захария смог через посольство во главе с принцем Георгием добиться прощение долгов и подтверждение будущей выплаты бакта раз в три года.

Отдельные современные мусульманские историки уже сам факт заключения Бакта на условии ежегодной поставки рабов считают унизительным для нубийцев, которых такое соглашение фактически ставит на более низкий по сравнению с мусульманами уровень. Пренебрежительное отношение к Нубии проскальзывает и в самом названии «страна черных», которое арабские авторы (Ибн Халдун, Ибн Баттута, ал-Масуди) использовали в своих работах для ее обозначения³³.

С другой стороны, договор Бакт на протяжении 600 лет защищал от арабского вторжения и саму христианскую Нубию. Нубийская христианская культура стала обособленно развиваться под влиянием Коптской церкви, авторитет которой только возрос из-за прекращения связей Нубии с Византией³⁴.

Коптская церковь назначала для служения в Нубию своих епископов. Отправка епископов из Александрийского патриархата продолжались до 1235 г. Нубийские же цари выступали защитниками египетских христиан в случае их притеснений. Так, известно о вооруженном заступничестве нубийского царя Кирьякоса за брошенного в 745 г. арабским наместником в тюрьму Коптского патриарха. Войска нубийцев дошли тогда до столицы Египта — Фустата, и патриарх был освобожден. После этого нубийцы не платили бакт до 775 г. 35

³² ал-Балазури. Указ. соч. С. 28.

³³ Haider Ibrahim Ali. Senaar... taziif al-Tariikh: Ihtafaal bi 500 sanat min al-Rukuud // Sudaress. com: Интернет издание, 2013.06 дек. URL: https://www.sudaress.com/hurriyat/135344 (дата обращения: 15.04.2020).

Abdel Munim Majd. Zuhur khilafat al-fatimiiyn wa suqutiha fi al-misr. Al-Qahira, 1971. P. 232.
 al-Armani, Abu Salih. The churches and monasteries of Egypt and some neighbouring countries.
 P. 267–268.

Приведенные выше данные свидетельствуют о том, что отношения, сложившиеся между мусульманским Египтом и христианской Нубией, устраивали их и были выгодны обеим сторонам. В обратном случае мусульмане вряд ли допускали бы нубийцам послабления в выплатах и неоднократные прощения долгов. По всей вероятности, мирное сосуществование с соседями и страх повторения военного поражения брали вверх над желанием постоянно получать прописанное в Бакте количество рабов. В тоже время, по сообщению Ал-Масуди, относящемуся к 956/957 г., к размерам «Бакта», впоследствии была добавлена обязанность нубийцев передавать дополнительных рабов верхушке арабской администрации в Египте.

«Число их триста шестьдесят пять голов... Эти рабы поступают для казны мусульман по условию перемирия между ними и нубийцами. А для эмира в Египте, кроме того числа рабов, о котором мы упомянули, поступает сорок голов; для его заместителя, находящегося в области Усвана [Асуана], граничащей с землею нубийцев, — а он уполномочен для приема этого ал-бакта, то есть рабов — двадцать голов, помимо сорока [поступающих эмиру], для судьи, находящегося в Усване, который вместе с эмиром Усвана присутствует при приеме ал-бакта, — пять голов, помимо двадцати, которые получает эмир [Усвана]. И двенадцати праведным свидетелям из числа жителей Усвана, что присутствуют вместе с судьею при приеме ал-бакта, двенадцать голов пленных, в соответствии с принципом, который установился в первые годы ислама при установлении перемирия между мусульманами и нубийцами» 36.

Вполне вероятно рост количества поставляемых нубийцами рабов сопровождался увеличением встречных поставок продовольствия одежды из Египта.

Соглашение Бакт действовало с 651 по 1274 г. Нарушили его сами нубийцы после того, как пришедшие к власти в Египте мамлюки потребовали от них не только возобновления уже многие годы не исполнявшихся ежегодных поставок рабов по условиям Бакта, но и возмещения всех прежних недоимок. Вместо выполнения этих требований царь Мукурры Давид, используя занятость мамлюков в войнах на севере Сирии, нападает на Асуан и египетский порт Айзаб на Красном море (1271 г.). Плененных при этом мусульман нубийцы используют для подноса камней на строительстве церкви Иисуса с прилегающим к ней кварталом в Донголе. Построенная «на плечах мусульман» церковь, на стенах которой «царь приказал изобразить людей, вырезанных в Айдабе, и пленных, взятых в Асуане», 37 становится открытым вызовом Египту 8. Поэтому султан мамлюков Байбарс с готовностью поддержал в притязаниях престол Мукурры двоюродного брата Давида — Шаканду, отправив в Нубию в 1276 г. сильную армию. Новый царь публично поклялся в верности мамлюкскому султану Байбарсу. Такую же клятву дали и все жители Донголы. С этого момента совершеннолетним христи-

³⁶ Ал-Масуди. Указ. соч. С. 240.

³⁷ Al-Nuwayri Shihāb al-Dīn, Ahmad bin 'Abd al-Wahhāb. Nihayat al-arab fi funun al-adab. h. 30-31. Beirut, 2004, P. 221; Кобищанов Ю. М. Восточный Судан в 1263—1333 гг. // Очерки истории исламской цивилизации / ред. Ю. М. Кобищанов. Т. 2. М., 2008. С. 550.

³⁸ После взятия мусульманами Донголы этот квартал, получивший название «Азаб», был полностью разрушен, а церковь сожжена.

анам Мукурры, также как и их единоверцам на других землях, подконтрольных мусульманам, было вменено в обязанность выплачивать ежегодную подушную подать — джизью (1 золотой динар за право оставаться в христианской вере). Сам же царь Донголы в качестве вассала должен был, помимо уже упомянутых ал-Балазури 400 рабов и одной жирафы, ежегодно выплачивать султану дань в составе 3 жирафов, 3 слонов, 5 пантер, 100 породистых быстроходных верблюдов и 400 отборных быков и коров. Также султану передавалось все имущество царя Давида, его родственников и воинов, погибших во время войны. Во владения султана также должны были быть возвращены все переселившиеся в Нубию арабы-бедуины. Имевшая большое стратегическое значение территория Марис отделялась от Мукурры и переходила под управление египетского султана³⁹. Специально для учета податных поступлений из Нубии в Каире было учрежден диван по делам Нубии. Египтяне также увезли к себе в качестве заложников 20 нубийских принцев, в дальнейшем умело используя их претензии на престол в своей политике. С одним из таких принцев, — принявшим ислам царевичем Сейф ад-Дин Абдуллах Баршамбу, в 1315 г. из Египта в Нубию было послано войско, когда последний христианский царь Донголы Каранбас перестал выплачивать дань мусульманам. В 1317 г. по приказу возведенного на трон Баршамбу кафедральный собор Донголы был превращен в мечеть. С этого времени в Нубии начались массовые обращения местного населения в ислам. Как писал египетский историк Ибн Халдун: «С их обращением в ислам прекратилась уплата джизьи. Затем несколько кланов арабского племени джухайна расселились по их стране и заселили ее. Они приобрели силу и наполнили землю беспорядком и хаосом. Цари Нубии сначала пытались выдворить их силой, но не смогли и тогда сменили тактику и старались с ними ладить, выдавая своих дочерей за них замуж. Из-за этого распалось их царство...Так их царство распалось на части, и их страна была унаследована арабами-джухайна. Но их правление было безуспешным из-за природного порока [бедуинов] — отсутствие царской политики, неприятия подчинения одного человека другому. В результате они по сей день разделены, и нет и следов центральной власти в их части страны. Они остаются кочевниками, следующими за дождями, как бедуины»⁴⁰.

Агрессивные действия бедуинских племен вскоре полностью перекрыли важнейший для экономики Нубии торговый путь вдоль Нила, в результате чего Нубия погрузилась в удручающую бедность и политическую анархию. Страна лишилась ресурсов для своего дальнейшего развития и защиты от бедуинских племен. Все это приводит, в конце концов, не только к полной утрате государственности, но и вообще к полному исчезновению.

Оценивая значение Бакта как уникального в истории договора между народами, принадлежавшими к разным конфессиям, логичным представляется вывод о том, что именно благодаря Бакту христианское царство Мукурра на протяжении шести веков сохраняло свою независимость и возможность экономического и культурного развития. Вместе с тем нельзя не заметить выгоды от

³⁹ al-Maqrizi. Op. cit. P. 373.

⁴⁰ Ibn Khaldun. Abd ar-Rahman. Tarikh al-Musama Dīwān al-Mubtada' wa-l-Khabar fī Ta'rīkh al-'Arab wa-l-Barbar wa-Man 'Āṣarahum min Dhawī ash-Sha'n al-Akbār, Book V. Beirut, 2000, P. 491.

условий Бакта и для мусульман, которые не только получали ценные товары, но и обезопасили южные границы своего государства, выиграли время для укрепления армии и государственного устройства. Таким образом, Бакт оказался выгоден и для христианской Мукурры, и для мусульманского Египта.

Список литературы

- ал-Балазури, Ахмад. Китаб футух ал-булдан // Древние и средневековые источники по этнографии и истории Африки южнее Сахары. Т. 1. Арабские источники VII—X вв. / Подг. текста и пер. Л. Е. Куббеля и В. В. Матвеева. М.: Л., 1960, С. 22—29.
- ал-Масуди, Абу-ль-Хасан. Мурудж аз-захаб уа маадан ал-джуахр // Древние и средневековые источники по этнографии и истории Африки южнее Сахары. Т. 1. Арабские источники VII—X вв. / Подг. текста и пер. Л. Е. Куббеля и В. В. Матвеева. М.; Л., 1960. С. 219—243
- ал-Хакам, Ибн Абд. Китаб футух миср ва-л-магриб ва ахбариха // Древние и средневековые источники по этнографии и истории Африки южнее Сахары. Т.1. Арабские источники VII-X вв. / Подг. текста и пер. Л. Е. Куббеля и В. В. Матвеева. М.; Л., 1960. С. 13—19.
- ат-Табари, Мухаммад. Тарих ар-расул ва-л-мулук // Древние и средневековые источники по этнографии и истории Африки южнее Сахары. Т. 1. Арабские источники VIIX вв. / Подг. текста и пер. Л. Е. Куббеля и В. В. Матвеева. М.; Л., 1960. С. 96—105.

Берзина С. Я. Мероэ и окружающий мир. I-VIII вв. н. э. М., 1992.

Гелиодор. Эфиопика. М.,1965.

- Кобищанов Ю. М. Восточный Судан в 1263—1333 гг. // Очерки истории исламской цивилизации / ред. Ю. М. Кобищанов. Т. 2. М., 2008. С. 549—557.
- Кобищанов Ю. М. К вопросу о социально-экономических отношениях в средневековой Нубии // Социальные структуры доколониальной Африки. М., 1970. С. 92–132.
- Кобищанов Ю. М. Северо-Восточная Африка в раннесредневековом мире. М., 1980.
- Якут аль-Хамави. Алфавитный перечень стран // История Африки в древних и средневековых источниках. Хрестоматия / ред. О. К. Дрейер. М., 1990. С. 315—323.
- Abdel Munim Majd. Zuhur khilafat al-fatimiiyn wa suqutiha fi al-misr. Al-Qahira: Maktaba alingilu al-misria, 1971 (in Arabic).
- al-Armani, Abu Salih. The churches and monasteries of Egypt and some neighbouring countries / B. T. A. Evetts, ed. Oxford, 1895.
- al-Maqrizi, Taqī al-Dīn Abū al-'Abbās Aḥmad ibn 'Alī "Al-Mawā'iz wa-al-I'tibār bi-Dhikr al-Khuṭaṭ wa-al-āthār al-Maeruf bi al-khutat al-Maqrizia al-Juz 1". Vol.1. Beirut, 1418h./1998 (in Arabic).
- Al-Nuwayri Shihāb al-Dīn, Ahmad bin 'Abd al-Wahhāb. Nihayat al-arab fi funun al-adab. h. 30-31. Beirut, 2004 (in Arabic).
- Burckhardt J. L. Travels in Nubia. L., 1819.
- Ibn Khaldun. Abd ar-Rahman. "Tarikh al-Musama Dīwān al-Mubtada' wa-l-Khabar fī Ta'rīkh al-'Arab wa-l-Barbar wa-Man 'Āṣarahum min Dhawī ash-Sha'n al-Akbār", book V. Beirut, 2000 (in Arabic).
- Haider Ibrahim Ali. Senaar... taziif al-Tariikh: Ihtafaal bi 500 sanat min al-Rukuud // Sudaress. com: интернет-издание, 2013.06 дек. (in Arabic).URL: https://www.sudaress.com/hurriyat/135344 (дата обращения: 15.04.2020).
- Godlewski W. Dongola ancient Tungul. Archaeological Guide. Warsaw, 2013.
- Kamal Muhamad Jahallah. "Al-baqat qir'aa fi 'asl al kalima wa madlulatiha" // Al-mu'atamar Al-Alami hawl ahd Al-baqt. Bimunasabat murur 1400 am Hijry. Majmuat 'awraq bahthia. Khartoum, 2011. P. 21–38 (in Arabic).

Mustafaa Muhamad Saeid. Al-Islam wa al-nuwbat fi al-eusur al-wustaa. Al-Qahira, 1960 (in Arabic).

Shawqi al-Jamal. Tarikh Sudan wadi al-Nil hadaratah wa ealaqatuh bimadr min 'aqdam aleusur lilawaqat alhadir, Al-Qahira: Maktaba al-inglu al-misria, 1969 (in Arabic).

Shinnie P. L. Christian Nubia // The Cambridge History of Africa. Vol. 2 From c. 500 B. C. — A. D. 1050 / Fage J. D., ed. Cambridge, 1975. P. 556–588.

Spaulding J. Medieval Christian Nubia and the Islamic World: A Reconsideration of the Baqt Treaty // The International Journal of African Historical Studies. 1995. Vol. 28 Issue 3. 1995. P. 577–594.

Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriia III: Filologiia. 2020. Vol. 65. P. 33–47 DOI: Alexey Danshin,
Candidate of Sciences in Economics,
Golenishchev International
Educational-Scientific Center
for the study of the ancient and medieval
history of Egypt and Sudan, RSUH
6 Miusskaya sq., Moscow,
GSP-3, 125993, Russian Federation
adriston@mail.ru
ORCID 0000-0001-5489-8221

The arab sources on the war of the Caliphate with the Christian Nubia and the role of the peace Treaty of 651/652 in the political confrontation between Egypt and Nubia

A. Danshin

Abstract: At the end of the sixth century, Christianity became the official religion of the three Nubian kingdoms: Nobadia, Makuria and Alwa. In the second third of the seventh century, the expansion of Islam to the African continent began. After conquering Egypt, the Islamic governors twice attempted to conquer Nubia — in 641/642 and in 651/652, but both times they met with strong resistance and suffered heavy losses. Under these conditions, the unique for the medieval Islamic expansion agreement on mutual non-aggression, trade and diplomatic relations — the "Baqt" was signed, which recognized mutual trade interests. In addition, the Nubians were obliged to hand over slaves, who escaped from the Muslims to maintain a mosque for Muslim visitors and to send annually to Egypt 360 slaves.

However, the loss of the original Treaty has led to different interpretations. Some Arab historians (al-Baladhuri and al-Tabari) write that Nubia not only sent slaves to the Arabs, which would symbolize its submission to Egypt, but in exchange they received an appropriate amount of food and clothing, which put the parties on a relatively equal footing. Other historians (al-Masudi, al-Maqrizi) insist that the material obligations

under the Treaty were imposed only on the Nubians. This simplified interpretation of "Baqt" allowed us to avoid stating the defeat suffered by the Arab army from the Nubians.

However, the word "baqt" itself is not Arabic, but Coptic in origin, which corresponds its meaning to the Latin concept "pactum", which refers to a contract or exchange of obligations. This indicates the possible practice of concluding "baqt" type agreements during the period of Roman-Nubian relations. Perhaps "Baqt" then represented a kind of agreement on mutual gifts of equal value. In this regard, the Nubians, who hoped to receive clothing and food from the Muslims for the slaves they were handing over, suggested a form of agreement that they already understand.

Keywords: Nubia, Nobadia, Makuria, king Qalidurut, expansion of Islam, baqt, early Christianity in Africa, history of Sudan.

References

- Abdel Munim Majd. (1971) "Zuhur khilafat al-fatimiiyn wa suqutiha fi al-misr". ["The emergence and fall of the Fatimid caliphate in Egypt"]. Al-Qahira: Maktaba al-ingilu almisria (in Arabic).
- al-Armani, Abu Salih (1895) "The churches and monasteries of Egypt and some neighbouring countries", B. T. A. Evetts (ed.). Oxford: Clarendon Press.
- al-Baladhuri, Aḥmad (1960) "Kitab Futuh al-Buldan" ["Book of the Conquests of Lands"], in L. E. Kubbel, V. V. Matveev (eds.) Drevnie i srednevekovie istochniki po etnografii i istorii Afriki youjnee Sahary. T. 1. Arabskie istochniki VII—X vv. [Ancient and medieval sources on Ethnography and history of sub-Saharan Africa. Vol. 1. Arab sources of the VII—X centuries]. Moscow; Leningrad: USSR Academy of Sciences Publishing House, pp. 22–29 (in Arabic and Russian).
- Berzina Svetlana.Y. (1992) "Meroe i okrujayushchiy mir. I–VIII vv. n. e." ["Meroe and the Surrounding World. 1st 8th centuries AD"]. Moscow: Nauka (in Russian).
- Burckhardt, John Lewis (1819) "Travels in Nubia". London: John Murray.
- Godlewski, Wlodzimierz (2013) Dongola ancient Tungul. Archaeological Guide. Polish Centre of Mediterranean Archaeology. University of Warsaw.
- al-Hakam, Ibn Abd. (1960) "Kitab futuh Misr wa al-Mahrib wa akhbaraha Futūḥ miṣr wa'l maghrab wa'l andalus" ["The Conquest of Egypt and North Africa and Spain"] in L. E. Kubbel, V. V. Matveev (eds.) Drevnie i srednevekovie istochniki po etnografii i istorii Afriki youjnee Sahary. T.1. Arabskie istochniki VII—X vv. [Ancient and medieval sources on Ethnography and history of sub-Saharan Africa. Vol. 1. Arab sources of the VII—X centuries]. Moscow-Leningrad: USSR Academy of Sciences Publishing House, pp. 13—19 (in Arabic and Russian).
- Kamal Muhamad Jah Allah. (2011) "Al-baqat qir'aa fi 'asl al kalima wa madlulatiha" ["The Baqt, the origin of the word and its implications"] in Al-mu'atamar Al-Alami hawl ahd Al-baqt. Bimunasabat murur 1400 am Hijry. Majmuat 'awraq bahthia. [The international conference on Al-Baqt agreement on the occasion of the passage of 1400 Hijri year. Research Papers]. Khartoum: Jamia Afriqia al-Alyamia, pp. 21–38 (in Arabic).
- Ibn Khaldun. Abd ar-Rahman. (2000) "Tarikh al-Musama Dīwān al-Mubtada' wa-l-Khabar fī Ta'rīkh al-'Arab wa-l-Barbar wa-Man 'Āṣarahum min Dhawī ash-Sha'n al-Akbār", ["Book of Lessons, Record of Beginnings and Events in the History of the Arabs and the Berbers and Their Powerful Contemporaries"], book V, Beirut: Dar al-Fikr (in Arabic).
- Haider Ibrahim Ali. (2013) Senaar... taziif al-Tariikh: Ihtafaal bi 500 sanat min al-Rukuud [Sennar fake histoty. A celebration of 500 years of stagnation] in Sudaress.com: e-publishing, 2013.06 Dec., available at: URL:/https://www.sudaress.com/hurriyat/135344 (15.04.2020) (in Arabic).

- Heliodorus (1965) "Ephiopika" ["The Aethiopica."], Moscow: Khudozhestvennaya Literatura (in Russian).
- Kobishchanov Yuri M. (1970) "K voprosu o socialno-economicheskikh otnosheniyah v srednevekovoy Nubii" ["On the question of socio-economic relations in medieval Nubia"], in Socialnye struktury dokolonialnoy Afriki [Social structures of pre-colonial Africa], Moscow: Nauka, pp. 92–132 (in Russian).
- Kobishchanov Yuri M. (1980) "Severo-Vostochnaya Africa v rannem srednevekovom mire" ["North-East Africa in the early-medieval world"]. Moscow: Nauka (in Russian).
- Kobishchanov Yuri M. (2008) "The Eastern Sudan in 1263–1333", in Yuri M. Kobishchanov (ed.). Essays on the history of the Islamic civilization, Vol. 2. Moscow: Rosspen, pp. 549–557 (in Russian).
- al-Maqrizi, Taqī al-Dīn Abū al-'Abbās Aḥmad ibn 'Alī. (1998/1418h.) "Al-Mawā'iz wa-al-I'tibār bi-Dhikr al-Khuṭaṭ wa-al-āthār al-Maeruf bi al-khutat al-Maqrizia al-Juz 1". [Preaching and consideration of plans and antiquities known as disgusting schemes, Part 1 French translation by U. Bouriant as Description topographique et historique de l'Égypte], Vol. 1. Beirut: Dar al-Kutub al-Alamia (in Arabic).
- al-Mas'udi, Abu al-Hasan. (1960) "Muruj al-Dhahab wa-Ma'adin al-Jawhar" ["Meadows of Gold and Mines of Gems"] in L. E. Kubbel, V. V. Matveev (eds.) Drevnie i srednevekovie istochniki po etnografii i istorii Afriki youjnee Sahary. T. 1. Arabskie istochniki VII—X vv. [Ancient and medieval sources on Ethnography and history of sub-Saharan Africa. Vol. 1. Arab sources of the VII—X centuries], Moscow; Leningrad: USSR Academy of Sciences Publishing House, pp. 219—243 (in Arabic and Russian).
- Mustafaa Muhamad Saeid (1960) "Al-Islam wa al-nuwbat fi al-eusur al-wustaa." ["Islam and Nubia in the Middle Ages"], Al-Qahira: Maktaba al-inglu al-misria. (in Arabic).
- Al-Nuwayri Shihāb al-Dīn, Ahmad bin 'Abd al-Wahhāb (2004) "Nihāyat al-arab fī funūn al-adab" ["The Ultimate Ambition in the Arts of Erudition"] h. 30–31. Beirut: Dar al-kutub al-Alamia (in Arabic).
- Shawqi al-Jamal. (1969) "Tarikh Sudan wadi al-Nil hadaratah wa ealaqatuh bimadr min 'aqdam al-eusur lil-awaqat al-hadir: ["The history of the Sudanese Nile Valley Civilization and its relationship to Egypt from the most ancient times to the present times"], Al-Qahira: Maktaba al-inglu al-misria (in Arabic).
- Shinnie Peter L. (1975) Christian Nubia in John D. Fage (ed.) The Cambridge History of Africa, Vol. 2: From c. 500 B.C. A.D. 1050. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 556—588.
- Spaulding, Jay. (1995) "Medieval Christian Nubia and the Islamic World: A Reconsideration of the Baqt Treaty", in The International Journal of African Historical Studies, vol. 28, issue 3, pp. 577–594.
- al-Tabari, Muḥammad. (1960) "Tarikh al-Rusul wa al-Muluk" ["History of the Prophets and Kings"] in L. E. Kubbel, V. V. Matveev (eds.) Drevnie i srednevekovie istochniki po etnografii i istorii Afriki yujnee Sahary. T. 1. Arabskie istochniki VII—X vv. [Ancient and medieval sources on Ethnography and history of sub-Saharan Africa. Vol. 1. Arab sources of the VII—X centuries], Moscow; Leningrad: USSR Academy of Sciences Publishing House, pp. 96–105 (in Arabic and Russian).
- Yaqut al-Hamawi. (1990) "Alfavitniy perechen stran" ["Dictionary of Countries"] in Istoriya Afriki v drevnih i srednevekovih istochnikah. Khristomatiya [History of Africa in ancient and medieval sources. Reader.], Moscow: Nauka, pp. 315–323 (in Russian).

Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология. 2020. Вып. 65. С. 48–57 DOI: Кормышева Элеонора Ефимовна, д-р ист. наук, Институт востоковедения РАН, Российская Федерация, 107031, г. Москва, ул. Рождественка, д. 12 elena3430@mail.ru ORCID: 0000-0002-9274-5661

«Молодые старцы» Апокалипсиса в церкви прп. Антония Великого на Красном море

Э. Е. Кормышева

Аннотация: В статье анализируются несоответствия между описанием двадцати четырех старцев в Апокалипсисе Иоанна Богослова (Откр 4, 4; 5, 8) и их изображением на сохранившихся росписях (XIII в.) в главной церкви монастыря прп. Антония Великого в Египте, посвященной тому же святому. Исследование древнеегипетских надписей и изображений гробниц, в которых отразились представления об «очень хорошей старости», могли стать символическим основанием для изображения двадцати четырех старцев в виде молодых людей. Словосочетание «очень хорошая старость» встречается в надписях из некрополей Древнего царства (втор. пол. III тыс. до Р. Х.), оно входит в поминальные формулы, начертанные в гробницах, и обозначает не возраст, а особое статусное состояние, которое понимается как благословенный дар божества и признается необходимым условием для обеспечения загробной жизни. Упоминание Осириса в этих надписях указывают на связь анализируемого понятия с возрождением в загробной жизни. Сохранившиеся в гробницах изображения и статуи умерших в виде молодых людей, подтверждают толкование приводимых надписей. Сопоставление полученных данных позволяет предположить, что древнеегипетское представление об «очень хорошей старости» служит ключом для символического толкования внешней молодости двадцати четырех старцев. В ней персонифицирована идея окончания земного пути, обретение духовного рождения независимо от реального числа прожитых лет и права пребывать около престола Всевышнего в новом преображенном состоянии.

Росписи, предположительно XIII в., в церкви прп. Антония Великого в одноименном египетском монастыре дают немало интересных и редких иконографических решений, к которым относятся фигуры двадцати четырех старцев из но-

¹ Doresse J. Nouvelles étude sur l'artcopte: Les Monastères de Sainte-Antoine et de Saint Paul // Comptesrendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres. P., 1951. T. 95. № 3. Р. 269—270; Матюшкина М. Л. Антония Великого монастырь // Православная энциклопедия. М., 2001. Т. 2. С. 689—690.

возаветного Откровения. Радикальные различия между изображениями старцев (рис. 1-4)² и их описанием у Иоанна Богослова (Откр 4. 4) бросаются в глаза. В данной работе предпринята попытка объяснить эти различия как результат переосмысления коптами древнеегипетских представлений.

Хотя на стенах церкви изображены не старцы, а молодые люди, их число — 24 отсылает к священному тексту. Еще одним подтверждением такой идентификации служат 24 буквы греческого алфавита. Рядом с каждой фигурой расположено по одной букве последовательно от альфы до омеги³, аналогичная же маркировка старцев встречается в церкви монастыря св. Симеона в Асуане⁴. Как хорошо видно, на изображениях не передан ни один признак старости. У всех фигур молодые, безбородые, даже несколько женоподобные лица, и черные, без признаков седины, волосы. Это при том, что на других фресках в церкви прп. Антония Великого присутствуют элементы, отражающие старость — длинные белые волосы, борода и усы, как, например, в сцене жертвоприношения Авраама и в изображении пророка Исаии⁵.

Об особом отношении к апокалиптическим старцам у коптов свидетельствует сохранившееся у них предание о двадцати четырех священниках, которые участвуют в небесной литургии в день особого праздника, 24 хатхора (20 ноября)⁶. Образы двадцати четырех старцев занимают важное место в народной религии коптов, их наделяли магической властью и силой, а их имена использовали как защиту от зла⁷.

Некоторые артефакты позволяют судить об особом почитании двадцати четырех старцев также и в Эфиопской Церкви. Так, например, 12 бубенцов на кадиле в церквях византийского обряда обозначают 12 апостолов, на эфиопском же кадиле может быть не только 12 бубенцов, но и 24⁸. Согласно Фритш, 24 бубенца символизируют соответствующее число небесных служителей или ангельских голосов⁹. Но нет никакого противоречия, если под 24 бубенцами видеть отсылку к старцам Откровения.

Ни на одном из старцев нет белой одежды, какой она описана в Откровении. На фресках выделяются два варианта накидок — пурпурные и светлые в полоску,

² Moorsel P. van. Les peintures du monastère de Saint-Antoine près de la mer Rouge. Le Caire, 1995—1997. T. 2. Pl. 14, 16; Meinardus O. F. A. Thetwenty-four Elders of the Apocalypse in the iconography of the Coptic church // Studia Orientalia Christiana Aegyptiaca. 1968—1969. T. 13. P. 152—153. За предоставленный мне текст данной работы благодарю Л. Р. Франгулян.

 $^{^3}$ Буквы особенно хорошо видны в сохранившихся изображениях на северной и западной стенах (рис. 1, 2).

⁴Meinardus O. F. A. Op. cit. P. 149.

⁵ Moorsel P., van. Op. cit. Pl. 10,

 $^{^6}$ В греческом тексте стоит слово πρεσβύτερος, которое имеет значение и «старец», и «священник». За данные сведения благодарю Е. Б. Смагину.

⁷ Meinardus O. F. A. Op. cit. P. 144–145.

⁸ В частной коллекции Андрея Ситникова есть эфиопское кадило даже с 28 бубенцами (Письмо А. Ситникова автору). Нефиксированное число бубенцов может свидетельствовать о локальных различиях.

⁹ Fritsch E. Ma\u00ed ant // Encyclopaedia Aethiopica / S. Uhlig, A. Bausi, eds. Wiesbaden, 2007. Vol. 3. P. 626. Благодарю за данную ссылку И. А. Фридмана.

близкую к пурпурному цвету 10 (рис. 1—4). Представленную колористику можно объяснить не отказом от текста Священного Писания, а устоявшейся веками традицией достоинство власти и царственности передавать пурпуром.

Вокруг голов старцев нимб золотистого оттенка, над ним очерчен дополнительный круг, заполненный бежевой краской. Нимб может быть соотнесен с золотыми венцами, описанными в Апокалипсисе, а бежевый круг повторять прием, характерный для Фаюмского портрета¹¹, задачей которого было не только передать ощущение объема, но и обозначить нахождение персонажа в ином мире.





Рис. 1. Фрагмент росписи северной стены

Рис. 2. Фрагмент росписи западной стены





Рис. 3-4. Фрагменты росписи южной стены

В еще одной сцене Апокалипсиса старцы воздают славу Агнцу, держа *гусли* и золотые чаши, полные фимиама (Откр 5. 8). На фресках церкви прп. Антония

¹⁰ В мафории с пурпурными полосами изображена праведная Анна на фреске в соборе Фараса (Нубия, VIII — нач. IX в.), на капюшоне полосы фиолетовые (оттенок пурпура), фиолетовым же цветом обведены нос и губы (Michałowski K. Faras: Malowidła ścienne w zbiorach Muzeum Narodowego w Warszawie. Warszawa, 1974. P. 78–80).

¹¹См., например: Doxiadis E. The Mysterious Fayum Portraits: Faces from Ancient Egypt. Cairo, 1995. P. 76–77. Cat. 67–70; P. 22–27. Cat. 15–23.

в руках старцев как раз чаши, а около головы каждого маленькое изображение, очень похожее на кадило с горящим ладаном, что подчеркивает назначение чаш, которые они держат в руке. Музыкальные же инструменты отсутствуют.

Самым значимым несоответствием нужно признать «молодость» старцев: они изображены без бороды и других типичных признаков возраста. Молодыми они представлены не только в церкви прп. Антония, но и в церквях двух других известных египетских монастырей — прп. Павла Фивейского и прп. Макария Великого. Такое же иконографическое решение встречается в эфиопской церкви прп. Антония, расположенной к северо-западу от Гондара¹².

Причины этого, без сомнения, логично искать в древнеегипетских представлениях о жизни после смерти. Центральной идеей древнеегипетского мировоззрения было обретение новой жизни после смерти в царстве Осириса. Сложный комплекс идей предусматривал обязательное воссоединение всех компонентов тела в потустороннем мире благодаря действиям богов¹³ и был тесно связан с восприятием заката солнца как его смерти, а утреннего восхода как его нового рождения. Таким образом, старение как пройденный жизненный путь вело к смерти, которая служила путем к новому рождению.

В древнеегипетских гробницах Древнего и Среднего царств (III—II тыс. до н. э.) умершие обычно представлены молодыми. Такой же стиль сохраняется и на древнеегипетских виньетках Книги мертвых и в Поздний период египетской истории (I тыс. до н. э.). Известны, правда, случаи в гробницах Древнего царства (втор. пол. III тыс. до Р. Х.), когда умерший изображен с возрастными признаками зрелого человека, например, полный живот и жировые складки на теле. Но их следует понимать не как отражение прожитых лет, а как показатель его социального положения при жизни¹⁴. Позднее подобные детали не имели продолжения, посмертный портрет на рельефе или статуе — это вечная молодость.

В заупокойных текстах эпохи Древнего царства часто встречается фраза — «очень хорошая старость», исследованием семантики которой занимались многие специалисты. Еще Юнкер верно заметил, что эту фразу не следует понимать буквально, и «очень хорошая старость» — это устоявшееся выражение, которое невозможно было изменять даже, если ее буквальный смысл не подходил к конкретному случаю¹⁵. Примеры употребления данного словосочетания¹⁶

 $^{^{12}}$ См.: Meinardus O. F. A. Op. cit. P. 152—155; о церкви в Гондаре см.: Ibid. P. 146. Not. 3. В более поздних коптских церквях (XIX, XX в.) старцы уже показаны с белыми бородами, а на иконе в Коптском музее все они одеты в белые одежды (см.: Ibid. P. 155—156).

 $^{^{13}}$ Подробнее см.: Кормышева Э. Е. Голова как самостоятельная часть тела в потустороннем мире // Эпиграфика Востока. 2019. Вып. 34. С. 86–109.

¹⁴ Harpur Y. Decoration in Egyptian Tombs of the Old Kingdom: Studies in orientation and scene content. L.; N. Y., 1987. P. 56–58, 131.

¹⁵ Gîza: Bericht über die von der Akademie der Wissenschaften in Wien auf gemeinsame Kosten mit Wilhelm Pelizaeus unternommenen Grabungen auf dem Friedhof des Alten Reiches bei den Pyramiden von Gîza / H. Junker, Hrsg. Wien; Leipzig, 1934. Bd. 2: Die Mastabas der beginnenden V. Dynastie auf dem Westfriedhof. S. 46.

¹⁶ Примеры и анализ соответствующих надписей см.: Kormysheva E., Lebedev M. A., Malykh S. E., Vetokhov S. Giza: Eastern Necropolis. Moscow, 2015. T. 3: Tombs of Tjenty II, Khufuhotep, and anonymous tombs GE 17, GE 18, GE 47, GE 48, and GE 49. P. 330—348.

показывают, что оно не было связано ни с земной старостью, ни с обозначением желаемого возраста жизни, его следует понимать как статусное состояние, отсылающее к загробной жизни. Анализ текстов, в которых встречается это словосочетание, показывает, что оно тесно связано с благопожеланием пройти по «прекрасным дорогам Запада» 17. Это подтверждает высказанное положение о том, что смысл понятия «очень хорошая старость» указывает не на возраст, а на определенное состояние умершего.

Подавляющее большинство надписей, где упоминается «очень хорошая старость», не имеет предлогов или временных указателей, которые позволили бы определить последовательность прохождения умершим этапов потусторонней жизни, прежде чем будет окончательно определена его судьба. Тот факт, что в ряде надписей фраза «очень хорошая старость» располагается после указания на погребение в некрополе¹⁸, также свидетельствует об определенном статусе уже в ином мире.

Среди тех надписей, где встречаются временные показатели, есть варианты с предшествующими частицами st sw или предлогом m-ht со значением «когда», «после того как». Например, в надписи Птаххотепа 19 из Саккары (династия V) данное словосочетание предварено частицей st sw 20 , со значением «во времени», «когда». Вся же фраза переводится: «когда он в очень хорошей старости перед Осирисом». В тексте на саркофаге Чеби перед обозначением старости стоит предлог m-ht: «...после великой старости u

Как следует из текстов, «очень хорошая старость» должна быть достигнута или ее надо пройти прежде, чем умершие получат искомое благословение на доставку жертвоприношений и обеспечение посмертного существования. Это состояние, как свидетельствуют надписи Древнего царства, является необходимым условием обретения новой жизни в ином мире; в устойчивых формулах, говорящих об «очень хорошей старости» и погребении, выражено не пожелание, а утверждение искомого состояния. Все надписи, где встречается данное словосочетание, называют либо конкретных богов, либо Великого бога²², при которых достигается новое состояние.

¹⁷ Vymazalová H. et al. The Tomb of Kaiemtjenenet (AS 38) and the surrounding structures (AS 57–60). Prague, 2011. P. 55. (Abusir; T. 22); Kanawati N., Abder-Raziq M. Mereruka and his family. Oxford, 2004. Pt. 1: The Tomb of Meryteti. P. 35. Pl. 51.

¹⁸ См., например: Gîza: Bericht über die von der Akademie der Wissenschaften in Wien... Wien, 1950. Bd. 9: Das Mittelfeld des Westfriedhofes. S. 133, надпись Снофру; Ibid. Wien, 1943. Bd. 6: Die Mastaba des Nefer, Kedfi, Kahief und westlich anschlieβenden Grabanlagen. S. 191. Abb. 69, надпись чиновника Усер.

¹⁹ Sethe K. Urkunden des Alten Reiches. Leipzig, 1933. S. 189.

²⁰ Edel E. Altägyptische Grammatik. Roma, 1955–1964. Bd. 1–2. S. 428–429, § 853–854.

²¹ Kamal M. Two unpublished coffins in the Egyptian Museum // Annales du Service des Antiquités de l'Égypte. Le Caire, 1937. T. 37. P. 125–126.

²² Аллен отметил, что под Великим Богом в надписях, относящихся к потустороннему миру, может подразумеваться Солнце, Осирис или умерший царь (см.: Allen J. P. Some aspects of the non-royal afterlife in the Old Kingdom // The Old Kingdom Art and Archaeology: Proceedings of the Conference held in Prague, May 31–June 4, 2004. Prague, 2006. P. 11, 12).

Термин «umax(y)», очень часто употребляемый в древнеегипетских надписях заупокойного цикла, трактуется исследователями неоднозначно²³. Не вдаваясь здесь в разбор трактовок, следует подчеркнуть важность получения этого почетного титула для погребения и обретения иной жизни, который даровался человеку за определенные заслуги перед его властелином, и был необходим для его статуса, важного, как следует из текста, для совершения погребения и последующего обретения иной жизни.

Родство понятий «очень хорошая старость» и «umax(y)» как статусного состояния, подтверждается надписями, где оба эпитета в некоторых случаях появлялись последовательно и были связаны с Великим богом. Более того, можно предположить, что «очень хорошая старость» при нашем понимании этого словосочетания учитывает или включает состояние «umax(y)», которое достигнуто и даровано за определенные заслуги.

Связь «очень хорошей старости» с обретением жизни после смерти подтверждается надписью Инти из Дешаша (династия V), где это выражение среди текстов гробницы повторяется дважды, и где содержится отсылка к суду Великого бога²⁴. Текст гласит: «он пойдет к своему Ка (после) очень хорошей старости». Таким образом, воссоединение с Ка (двойником человека), как важнейшим элементом загробной жизни, становится возможной благодаря достижению «очень хорошей старости».

Надписи из некрополей Древнего царства свидетельствуют о том, что состояние «очень хорошей старости» определяется богами. Оно связано с Анубисом, богами Запада и царем. Это состояние рассматривается как особый дар божественного благословения, которое вместе с другими компонентами было необходимо для обеспечения загробной жизни. Появление Осириса в этом контексте является свидетельством того, что семантика «очень хорошей старости» связана с возрождением в загробной жизни.

Большой интерес представляет композиция из пяти статуй Инти-Шеду 25 , которые были найдены в его гробнице и представляют его в разных возрастах, следовательно, передают этапы его жизни. Если учесть, что они символизируют земной путь, но предназначены для помещения в гробницу, т. е. для вечности, то общую концепцию египетского мировоззрения можно представить как цикл прожитой жизни, неизбежной смерти, за которой непременно последует возрождение.

В основе идеи прекрасной старости, как представляется, лежал ежедневный цикл восхода и захода солнца, который, согласно египетским представлениям, персонифицировался через смерть солнца на закате и его новое рождение на рассвете. Широкое распространение фразеологии «очень хорошей старости» в гробничных надписях фиксируется при V династии, что было связано с усилени-

²³ Подробный анализ существующих мнений см. в: Романова Е. А. К проблеме интерпретации титула «» в надписях Древнего царства: сложение этических представлений в Древнем Египте // Культурное наследие Египта и Христианский Восток. М., 2004. Т. 2. С. 89−91.

²⁴ Kanawati N., McFarlane A. Deshasha: The Tombs of Inti, Shedu and Others. Sydney, 1993. P 33

²⁵ Hawass Z. Newly-discovered Statues from Giza, 1999–2009. Cairo, 2011. P. 41–53.

ем солнечного культа во времена Ниусерре (V династия, 2458—2422 гг. до н. э.). Знаменитые двойные статуи Ниусерре показывают его в виде парных фигур молодого человека и старика. Две фигуры стоят на одном и том же постаменте. Их принадлежность царю Ниусерре подтверждается надписью на основании. Эти фигуры, как полагает Вильдунг, отражают человеческую и божественную природу царя²⁶. Стилистика статуи не оставляет сомнений в передаче возраста, две фигуры символизируют бессмертное, неподвластное времени тело вечно юного бога-царя и в то же время скоротечность человеческой жизни на земле.

Следовательно, идея двойной статуи, а также статуй, показывающих все этапы жизни, могла появиться под влиянием существующих представлений о подобии жизни умирающему и воскресающему солнцу: рождение (восход), старость и смерть (закат), а следом новая молодость (восход). Умирание считалось необходимым этапом для новой жизни, персонифицированной в виде молодости. В смерти сбрасывалось старое, уже отжившее тело и приобретался новый облик молодого человека. Соответственно, «очень хорошая старость» не является буквальным понятием, она не связана с долголетием или преклонным возрастом, но обозначает такое состояние человека, которое обеспечит ему новое рождение, выступая одним из обязательных условий для продолжения (или обретения) жизни в ином мире.

Приведенные примеры и сопоставление полученных данных позволяют предположить, что древнеегипетские представления об «очень хорошей старости» оказали влияние на мировоззрение коптов, что нашло отражение в специфической иконографии «молодых» старцев. Человек, преображенный Богом, победивший физическую смерть, обретает облик полного сил молодого человека; «молодые старцы», это те, кто, пройдя свой жизненный путь, утратили свою старость, обрели новое рождение и право пребывать около престола Всевышнего. Их молодость, переданная изобразительными средствами, соответствует их новому состоянию.

Список литературы

- Кормышева Э. Е. Голова как самостоятельная часть тела в потустороннем мире // Эпиграфика Востока. 2019. Вып. 34. С. 86—109.
- Матюшкина М. Л. Антония Великого монастырь // Православная энциклопедия. М., 2001. Т. 2. С. 689-690.
- Романова Е. А. К проблеме интерпретации титула «» в надписях Древнего царства: сложение этических представлений в Древнем Египте // Культурное наследие Египта и Христианский Восток. М., 2004. Т. 2. С. 89—130.
- Allen J. P. Some aspects of the non-royal afterlife in the Old Kingdom // The Old Kingdom Art and Archaeology: Proceedings of the Conference held in Prague, May 31–June 4, 2004. Prague, 2006. P. 11–18.
- Doresse J. Nouvelles étude sur l'artcopte: Les Monastères de Sainte-Antoine et de Saint Paul // Comptesrendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres. P., 1951. T. 95. № 3. P. 268–274.

²⁶ Wildung D. Ni-User-Rê, Sonnenkönig—Sonnengott: Staatliche Sammlung Ägyptischer Kunst 22. Juli 1984 — 28. Februar 1985. München, 1984. Abb. 3—5, страницы не пронумерованы.

Doxiadis E. The Mysterious Fayum Portraits: Faces from Ancient Egypt. Cairo, 1995.

Edel E. Altägyptische Grammatik. Roma, 1955–1964. Bd. 1–2.

Fritsch E.Ma^stänt // Encyclopaedia Aethiopica / S. Uhlig, A. Bausi, eds. Wiesbaden, 2007. Vol. 3. P. 626–627.

Gîza: Bericht über die von der Akademie der Wissenschaften in Wien auf gemeinsame Kosten mit Wilhelm Pelizaeus unternommenen Grabungen auf dem Friedhof des Alten Reiches bei den Pyramiden von Gîza / H. Junker, Hrsg. Wien; Leipzig, 1934. Bd. 2: Die Mastabas der beginnenden V. Dynastie auf dem Westfriedhof; Wien, 1943. Bd. 6: Die Mastabas des Nefer, Kedfi, Kahief und westlich anschlieβenden Grabanlagen; Wien, 1950. Bd. 9: Das Mittelfeld des Westfriedhofes.

Harpur Y. Decoration in Egyptian Tombs of the Old Kingdom: Studies in orientation and scene content. L.; N. Y., 1987.

Hawass Z. Newly-discovered Statues from Giza, 1990 — 2009. Cairo, 2011.

Kamal M. Two unpublished coffins in the Egyptian Museum // Annales du Service des Antiquités de l'Égypte. Le Caire, 1937. T. 37. P. 124–128.

Kanawati N., Abder-Raziq M. Mereruka and his family. Oxford, 2004. Pt. 1: The Tomb of Meryteti.

Kanawati N., McFarlane A. Deshasha: The Tombs of Inti, Shedu and Others. Sydney, 1993.

Kormysheva E., Lebedev M. A., Malykh S. E., Vetokhov S. Giza: Eastern Necropolis. Moscow, 2015. T. 3: Tombs of Tjenty II, Khufuhotep, and anonymous tombs GE 17, GE 18, GE 47, GE 48, and GE 49.

Meinardus O. F. A. Thetwenty-four Elders of the Apocalypse in the iconography of the Coptic church // Studia Orientalia Christiana Aegyptiaca. 1968–1969. T. 13. P. 141–157.

Michałowski K. Faras: Malowidła ścienne w zbiorach Muzeum Narodowego w Warszawie. Warszawa, 1974.

Moorsel P. van. Les peintures du monastère de Saint-Antoine près de la mer Rouge. Le Caire, 1995–1997. 2 t.

Sethe K. Urkunden des Alten Reiches. Leipzig, 1933.

Vymazalová H. et al. The Tomb of Kaiemtjenenet (AS 38) and the surrounding structures (AS 57–60). Prague, 2011. (Abusir; T. 22).

Wildung D. Ni-User-Rê, Sonnenkönig—Sonnengott: Staatliche Sammlung Ägyptischer Kunst 22. Juli 1984 — 28. Februar 1985. München, 1984.

Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriia III: Filologiia. 2020. Vol. 65. P. 48–57 DOI: Eleonora Kormysheva,
Prof. Dr. Habil. in history,
Institute of Oriental Studies,
Russian Academy of Sciences,
12 Rozdestvenka street, Moscow
107031, Russian Federation
elena3430@mail.ru
ORCID: 0000-0002-9274-5661

"Young Elders" of the Apocalypsis in the Church Saint Anthony the Great on the Red Sea

E. Kormysheva

Abstract: The article analyzes the discrepancies between the description of the twenty-four elders in the Apocalypse of John the Theologian (Rev. 4. 4; 5. 8) and their representation on the surviving paintings (XIII century) in the main church of the monastery of St. Anthony the Great in Egypt, dedicated to the same saint. The study of ancient Egyptian inscriptions and images of tombs, reflected the idea of "very good old age", could become a symbolic basis for the depiction of twenty-four elders in the form of young people. The phrase \(\frac{1}{2} \) "very good old age" is attested in the inscriptions from the necropolises of the Old Kingdom (second half of the 3rd millennium BC), it is included in the funerary formulas inscribed in the tombs, and does not denote age, but a special status state, which is understood as a blessed gift of a deity and is recognized as a prerequisite for securing an afterlife. The mention of Osiris in these inscriptions confirms the connection between the analyzed concept and rebirth in the afterlife. The surviving images of the dead in the tombs in the form of a young man and in statues confirm the interpretation of the inscriptions given. Comparison of the obtained data suggests that the ancient Egyptian concept of "very good old age" serves as a key for the symbolic interpretation of the iconography of twenty-four elders. It personifies the idea of $\frac{1}{2}$ passed life, the loss of earthly path, gaining a spiritual

Keywords:Egypt, Monastery of St. Anthony the Great, Twenty four elders, Apocalypse, "very good old age" imah(w), inscriptions of the Old Kingdom, Statues of Niuserre, statues of Inti-Shedu.

birth, regardless of the actual number of years lived and the right to stay near the throne

of the Almighty in a new transformed state.

References

Allen J. P. (2006) "Some aspects of the non-royal afterlife in the Old Kingdom", in The Old Kingdom Art and Archaeology: Proceedings of the Conference held in Prague, May 31 — June 4, 2004, Prague, pp. 11–18.

Doresse J. (1951) "Nouvelles étude sur l'artcopte: Les Monastères de Sainte-Antoine et de Saint Paul". *Comptesrendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 1951, t. 95, no 3, pp. 268–274.

- Doxiadis E. (1995) *The Mysterious Fayum Portraits: Faces from Ancient Egypt*. Cairo: American University in Cairo Press.
- Edel E. (1955) Altägyptische Grammatik. Roma, Bd. 1–2.
- Fritsch E. (2007) "Mastänt", in S. Uhlig, A. Bausi (eds.). *Encyclopaedia Aethiopica*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, vol. 3, pp. 626–627.
- Harpur Y. (1987) Decoration in Egyptian Tombs of the Old Kingdom: Studies in orientation and scene content. London, New York.
- Hawass Z. (2011) Newly-discovered Statues from Giza, 1990–2009. Cairo.
- Junker H. (Hrsg.) (1934, 1943, 1950) *Gîza: Bericht über die von der Akademie der Wissenschaften in Wien auf gemeinsame Kosten mit Wilhelm Pelizaeus unternommenen Grabungen auf dem Friedhof des Alten Reiches bei den Pyramiden von Gîza*. Wien; Leipzig, Bd. 2: Die Mastabas der beginnenden V. Dynastie auf dem Westfriedhof; Wien, Bd. 6: Die Mastabas des Nefer, Kedfi, Kahief und westlich anschlieβenden Grabanlagen; Wien, Bd. 9: Das Mittelfeld des Westfriedhofes.
- Kamal M. (1937) "Two unpublished coffins in the Egyptian Museum". *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, 1937, t. 37, pp. 124–128.
- Kanawati N., Abder-Raziq M. (2004) *Mereruka and his family*. Oxford, pt. 1: The Tomb of Mervteti.
- Kanawati N., McFarlane A. (1993) Deshasha: The Tombs of Inti, Shedu and Others. Sydney.
- Kormysheva E. E. (2019) "Golova kak samostojanelnaya chast tela v potustoronnem mire" ["Head as an independent part of the body in the another world"]. *Epigrafika Vostoka*, vol. 34, pp. 86–109 (in Russian).
- Kormysheva E., Lebedev M. A., Malykh S. E., Vetokhov S. (2015) *Giza: Eastern Necropolis*. Moscow, t. 3: Tombs of Tjenty II, Khufuhotep, and anonymous tombs GE 17, GE 18, GE 47, GE 48, and GE 49.
- Matushkina M. L. (2001) "Antoniya Velikogo monastir" ["St. Antony the Great monastery"], in Pravoslavnaya Encyclopedia [Orthodox Encyclopedia], Moscow, t. 2, pp. 689–690 (in Russian).
- Meinardus O. F. A. (1968–1969) "The twenty-four Elders of the Apocalypse in the iconography of the Coptic church". *Studia Orientalia Christiana Aegyptiaca*, 1968–1969, t. 13, pp. 141–157.
- Michałowski K. (1974) Faras: Malowidłaścienne w zbiorach Muzeum Narodowego w Warszawie. Warszawa.
- Moorsel Paul van. (1995) Les peintures du monastère de Saint-Antoine près de la mer Rouge. LeCaire, t. 1–2.
- Romanova E. A. (2004) "K probleme interpretazii titula"" v nadpisyach Drevnego tsarstva: slojenie eticheskich predstavleniyi v Drevnem Egypte" ["To the interpretation of the title "" in the inscriptions of Ancient Kingdom: formation of the ethics principles in Ancient Egypt"], in *Kulturnoe nasledie Egypta i Christianskiyi Vostok* [Cultural Heritage of Egypt and Christian Orient], Moscow, t. 2, pp. 89–130 (in Russian).
- Sethe K. (1933) Urkunden des Alten Reiches. Leipzig.
- Vymazalová H. et al. (2011) The Tomb of Kaiemtjenenet (AS 38) and the surrounding structures (AS 57–60). Prague. (Abusir; T. 22).
- Wildung D. (1984) Ni-User-Rê, Sonnenkönig-Sonnengott: Staatliche Sammlung Ägyptischer Kunst 22. Juli 1984–28. Februar 1985. München.

Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология. 2020. Вып. 65. С. 58–69 DOI: диакон Сергей Александрович Пантелеев, канд. богословия, Московская духовная академия, Российская Федерация, 141300, Сергиев Посад Московская духовная академия, pantspinum@yandex.ru

ORCID: 0000-0003-0376-1270

Петр Сюникский и проблема реконструкции богословия Армянской перкви в VI веке

С. А. Пантелеев

Аннотация: Становление в Армянской церкви собственной философской и богословской традиции, если не принимать во внимание самый ранний этап этого процесса, происходило одновременно с формированием в ней отрицательного отношения к христологии, выраженной в документах Халкидонского Собора. Отвержение наследия Халкидона требовало формулирования альтернативной доктрины, которая нашла свое выражение, если выйти за рамки Армянской церкви, в трудах, в первую очередь, Севира Антиохийского. Но этот «отец монофизитской христологии» на протяжении долгого времени был официально. анафематствован в Армянской церкви Как же в этих условиях развивалось армянское богословие, и кто может быть назван в числе его главных созидателей? Петр, епископ Сюникский, годы жизни которого приходятся на конец V — первую половину VI в., вполне может быть признан одним из них. Его труды охватывают различные области богословия, хотя тема христологии, пожалуй, может рассматриваться как центральная. Об этом свидетельствуют утраченные «Слово против халикидонитов», проповедь на Рождество Христово, сохранившиеся «Похвальное слово Пресвятой Богородице», фрагменты христологического содержания. В сочинении «О вере», в котором автор излагает историю соборов, также немалое внимание уделяется событиям активной фазы христологических споров второй четверти V в. Кроме того, под его именем сохранились ответы на вопросы правителя Кавказской Албании Вачагана о воплощении Сына Божия. Независимо от того, кому принадлежит этот опус, он является важным свидетельством осмысления в Армянской церкви тайны единения Божества и человечества во Христе. Подробный анализ творческого наследия епископа Петра выходит, однако, за рамки настоящей статьи, цель которой — вызвать интерес к этому, почти забытому, богослову Армянской церкви и дать краткое описание созданных им сочинений. Изучение его трудов, как представляется, должно быть продолжено, в противном случае не может идти речь об адекватной реконструкции армянского богословия в первые века после Халкидонского Собора.

Ключевые слова: почитание Богородицы, Двинский собор, Петр Сюникский, мученик Иезидбузид (Аствацатур), Севир Антиохийский, армянская литература, армянские классические авторы, христология, гомилии.

Церкви нехалкидонские развивались довольно обособленно друг от друга, что нашло отражение не только в разнообразии существующих в них обрядов, но и в их литературных традициях, даже если речь идет о сугубо богословских текстах. Есть общее дохалкидонское наследие, есть общие авторитеты, излагавшие веру после Халкидонского Собора, но и тут мы не видим единства. Это касается даже отношения к «отцу монофизитской христологии» Севиру Антиохийскому. Не подлежит сомнению верность оценки его роли в формировании христологии «умеренных монофизитов», которую дал Ж. Лебон: «Действительно, именно патриарх Антиохии, знаменитый Севир, снабдил монофизитов научно разработанной терминологией, выраженной в точных формулировках. Он сделал это в великих сочинениях, которые стали официальными документами и арсеналом оппозиции учению Халкидона. Благодаря Севиру и его трудам было сформулировано монофизитское богословие Воплощения...»¹. Действительно, он оказал влияние на все нехалкидонские церкви (исключая, разумеется, ту, которая во многом осталась верна взглядам Нестория), однако и здесь наблюдаются различия. «Иже во святых» и великий учитель в Коптской, Сирийской церквах, он не вошел в число почитаемых отцов Армянской церкви, быв здесь даже анафематствован. Формально эти анафемы не были сняты, что не мешает, тем не менее, молитвенному общению Восточных церквей и ведению ими диалога с Православной Церковью с опорой фактически на севирову христологию.

Отрицательное отношение к Севиру Антиохийскому в V–VII вв., отсутствие сложившейся богословской и литературной традиции ко времени, когда Армянская церковь стала вырабатывать свое отношение к Халкидонскому Собору, собственное понимание тайны Воплощения поставило дополнительные задачи перед армянскими богословами. Нужно было не только усвоить немалый объем учения отцов, ставших уже несомненными авторитетами к концу V в., но и выработать богословскую, философскую терминологию, ибо грабар как разговорный язык в период создания армянского алфавита не располагал должным словарным запасом для обозначения абстрактных понятий, что хорошо видно при анализе переводных памятников первой половины V в. Процесс образования философского пласта армянской лексики в той или иной мере исследован. Это же можно сказать и об истории становления самостоятельной философской традиции, возросшей, в первую очередь, благодаря усвоению идей античной философии. Хуже обстоит дело с изучением сугубо богословской мысли Армянской церкви, и создание «истории армянского богословия», особенно ранней эпохи, с учетом всех доступных нам памятников, еще далеко от завершения.

Излагаемый ниже материал представляет собой попытку привлечь внимание к одному из ранних армянских богословов — Петру Сюникскому. Он не вошел в число великих отцов Армянской церкви, его сочинения долгое время

¹ Lebon J. La christologie du monophysisme syrien // Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart / A. Grillmeier, H. Bacht, Hrsg. Würzburg, 1951. Bd. 1: Der Glaube von Chalkedon. S. 425.

 $^{^2}$ Аревшатян С. С. Формирование философской науки в Древней Армении (V–VI вв.). Ереван, 2016. С. 138–147.

оставались неизвестными не только в сугубо научных кругах, но и внутри самой традиции. Вместе с тем его наследие заслуживает пристального изучения.

Петр был епископом в Сюнике — горном районе, расположенном на северно-востоке исторической Армении. Особенности ландшафта, удаленность от центра, а зачастую и просто мудрая политика его князей, позволяли этому региону сохранять независимость в периоды завоевания страны, хотя далеко не всегда. Эти обстоятельства послужили, например, причиной возникновения здесь, правда уже много позже — в XIII в., Гладзорского университета, где уровень образования был сравним с европейским³. В разное время здесь жили и трудились своего рода «заволжские старцы» — богословы, резко отвергавшие униональные движения в католикосате и твердо следовавшие однажды выбранному пути — пути отвержения Халкидонского Собора.

Сведений о Петре Сюникском до нас дошло очень немного. Одним из источников реконструкции его жизненного пути является «История области Сисакан⁴» Степана Орбеляна. Однако сообщаемые автором факты довольно противоречивы, и мы не можем ему безоговорочно доверять⁵. Также следует назвать послания, надписанные именем католикоса Нерсеса Багревандского. В них имя Петра стоит среди прочих епископов, которые включены в ткань повествования.

Предполагается, что Петр родился в конце V в. Степан Орбелян называет его учеником Мовсеса Хоренаци. Серьезных оснований не доверять этому сообщению у нас нет, и вполне возможно, что будущий богослов, еще совсем молодым, учился у «отца армянской историографии» В качестве косвенного подтверждения этого сообщения можно рассматривать тот факт, что за Петром, как и его учителем, закрепился эпитет «кертог», что можно перевести как «поэт», «стихотворец».

Почти с полной уверенностью можно говорить, что Сюнеци принимал участие в эпохальном для Армянской церкви событии — Двинском соборе 554/555 г., проходившем под председательством католикоса Нерсеса Багревандского. Именно на нем, по всей вероятности, произошло на официальном уровне окончательное анафематствование халкидонского вероопределения. Кроме названных источников об этой странице из жизни епископа Петра сообщается в «Истории армянских соборов», автором которой считается Ован Одзнеци. В одной из глав Петр не просто упоминается как соратник католикоса Нерсеса, но и как «автор» собора⁷.

Скончался епископ Петр, как предполагается, не позднее 558 г.⁸ Одним из памятников, который позволяет установить временные рамки его кончины,

 $^{^3}$ Подробнее см.: Пантелеев С., диак. Гладзорский монастырь — средневековый университет Армении // Церковный историк: Научный журнал Московской духовной академии. Сергиев Посад, 2019. Т. 1. № 1. С. 57—67.

⁴Сисакан — иное названия Сюника.

⁵См.: Абегян М. История древнеармянской литературы. Ереван, 1948. С. 339.

⁶ См.: Там же. С. 339–340.

 $^{^7}$ Հովհան Իմաստասէր Օձնեցի. Սակս ժողովոց, որ եղեն ի հայр // Գիրք թղթոց. Երուսաղէմ, 1994. էջ 475—476 [Ован Филососф Одзнеци. О соборах, бывших у армян // Книга посланий. Иерусалим, 1994. С. 475—476].

⁸ Абегян М. Указ. соч. С. 339.

должно быть названо послание католикоса Ована Габеляна, ставшего главой церкви в 557 г. В нем Сюнеци упоминается уже как умерший⁹.

Петр Сюникский был плодовитым писателем, однако, как было сказано, его наследие долгое время оставалось в безвестности, а некоторые его сочинения до сих доступны только во фрагментах и упоминаниях у более поздних авторов, например, «Слово против халкидонитов», проповедь на праздник Рождества Христова¹⁰. Впервые, насколько нам известно, его сочинения были напечатаны в 1902 г. Галустом Тер-Мкртчяном в различных номерах журнала «Арарат». Затем в 1966 г. Н. Погорян в журнале «Эчмиадзин» опубликовал небольшое послание епископа Петра, адресованное мученику Иезидбузиду¹¹. В 1998 г. П. Акопян осуществил переиздание разрозненных трудов Г. Тер-Мкртчяна, перепечатав также сочинения епископа Петра¹². Наконец в 2004 г. в серии «Армянские классические авторы» все сохранившееся богословское наследие Сюнеци вновь вышло в свет. Для последнего издания А. Кёсояном была привлечена еще одна рукопись — из собрания Ереванского Матенадарана¹³.

Хотя в начале минувшего века почти все сохранившиеся труды нашего авторы были изданы, они не получили широкой известности. По крайней мере, мы может это предполагать, исходя из замечания М. Абегяна, писавшего в 1948 г.: «К сожалению, сочинения этого автора большей частью еще не обнаружены и не опубликованы» 14. Историку армянской литературы было известно, судя по всему, только одно произведение — эпос о сюникских князьях Андаке и Бобике. Однако содержание этого опуса до нас дошло только благодаря сочинениям Степана Орбеляна и Мовсеса Каганкатуаци, так как оригинал утрачен. Какихто значимых сведений о судьбах Армянской церкви и тем более богословских пассажей в эпосе нет.

Рассмотрение собственно богословских сочинений епископа Петра следует начать с самого объемного и наиболее яркого в литературном отношении произ-

⁹ Յովիաննէս Գաբեղենացի. Թուղթ առ Վրթանիս՝ Սիւնեաց եպիսկոպոս եւ առ տէր Միհր Արտաշիր // Մատենագիրք Հայոց. Անթիլիաս, 2004, Գ. հատ., Զ. դար. Էջ 445—447 [Ованес Габелян. Послание к епископу Сюника Вртанесу и господину Мир-Арташиру // Армянские классические авторы. Антелиас, 2004. Т. 3. С. 445—447].

 $^{^{10}}$ См.: Քէոսէեան 3. Պետրոս Սիմսեցի եւ իր երկերը // Մատենագիրք Հայոց. Անթիլիաս, 2004, Գ. հատ., Զ. դար. էջ 387 [Кёсеян А. Петр Сюникский и его сочинения // Армянские классические авторы. Антелиас, 2004. Т. 3. С. 387].

^{II} Պողորեան Ն. Պետրոսի Սիւնեաց եպիսկոպոսի առ Սուրբն Հիզտիբուզտի յորժամ ի հանդրի էր ի Դվին // Էջմիածին. Երեվան, 1966. № 1. էջ 50 [Погорян Н., свящ. Послание Петра Сюникского к святому Иезидбузиду, когда был он в Двине // Эчмиадзин. Ереван, 1966. № 1. С. 50].

 $^{^{12}}$ Произведения Сюникского епископа вошли во второй том: Stn-Uthnustulu Ч. Հայագիտական ուսումնասիրութիւններ / աշխшտասիրութեամբ Պ. Հ. Յակոբեանի. Էջմիածին, 1998. Чрр Р [Тер-Мкртчян Г. Армяноведческие исследования / Издат. П. Акопян. Эчмиадзин, 1998. Кн. 2]. Первый том трудов Г. Тер-Мкртчяна вышел еще в 1979 г.

¹³ Кёсеян А. Петр Сюникский и его сочинения... С. 387. Разночтения этого манускрипта XIII в. иногда действительно существенны. Древнейшая рукопись, содержащая тексты Петра Сюникского, датируется 981 г.

¹⁴ Абегян М. Указ. соч. С. 340.

ведения — «Похвального слова Пресвятой Богородице» ¹⁵, которое является первым в армянской письменности произведением, полностью посвященным Деве Марии. Исходя из текста «Похвального слова», можно сделать предположение, что перед нами проповедь. Так, в самом начале мы видим обращение к собранию «христолюбивого множества» верующих с призывом сделать «этот» день, день произнесения слова, «чудесным праздником». Окончание слова также вписывается в жанр проповеди: «Итак, мы молим Тебя, Святая Богородица, будь ходатаица к Сыну Твоему и Богу нашему, чтобы всегда спасался от искушений Твоим ходатайством к Нему этот православный народ и прославлял Рожденного от Тебя, ныне и во веки веков» ¹⁶. Вполне возможно, что слово было сказано после праздника Рождества Христова — в дни почитания Богородицы. Косвенно об этом может свидетельствовать упоминание о Вифлееме — сразу после призыва исполниться радости автор говорит: «Ибо небеса благовествуют земле и возвещают о восхождении славы в Вифлееме» ¹⁷.

После вступления епископ Петр переходит к прославлению Пресвятой Богородицы, излагая похвалу в виде 24 хайретизмов. Если судить по сохранившимся памятникам, то это первый опыт подобного рода в истории армянской словесности. В каждой из строф после начального «Радуйся, Мария» Сюнеци именует Богоматерь возвышенным эпитетом, а затем раскрывает причину такого именования. Например: «Радуйся, Мария, Земля Незасеянная¹⁸, из которой произросла как полевая лилия плоть Господа, о чем пророк, исполненный Духа Святого, сказал: "Я буду росой для Израиля, и он расцветет как лилия" (Ос 14. 6)»¹⁹. Кроме употребленного здесь, Богородица удостаивается следующих наименований: Богонасажденный Рай, Дивная Купина, Обитель Живой Воды, Непроходимая Пустыня, Запечатанная Дверь, Прекрасная Заря, Святая Гора, Процветший Жезл. Несложно увидеть, что некоторые из них употребляются в гимнографических текстах и Православной Церкви. Сравнение этой проповеди с более ранними греческими гомилиями, а также с текстами сирийской и греческой гимнографии представляет немалый интерес.

После завершения восхвалений, Сюнеци продолжает обращаться к Марии, еще раз кратко излагая причины, по которым Она достойна похвалы: «Потому что Ты приняла Бога, потому что Ты зачала Бога, потому что Ты рождала Бога, потому что Ты родила Бога, потому что Ты, взяв в объятия беспредельного Бога, носила Его на руках, потому что Ты питала молоком Бога, потому что Ты воспитывала Бога, потому что Ты изливала ласки Богу, престол Которого — небеса, а эта земля — подножие ног Его...»²⁰. Это восхваление «...есть не что иное, как исполнение Твоего пророчества: "Отныне будут ублажать Меня все роды" (Лк 1. 48)»²¹.

¹⁵ Պետրոս Սիւնսեցի. Գովեստ ի Սուրբ Աստուածածին // Մատենսագիրք Հայոց. Անթիլիաս, 2004, Գ. հատ., Զ. դար. Էջ 389—395 [Петр Сюникский. Похвальное слово Пресвятой Богородице // Армянские классические авторы. Антелиас, 2004. Т. 3. С. 389—395].

¹⁶ Там же. С. 395.

¹⁷ Там же. С. 389.

¹⁸ Букв. «невспаханная, необработанная долина».

¹⁹ Петр Сюникский. Похвальное слово Пресвятой Богородице... С. 393.

²⁰ Там же. С. 395.

²¹ Там же.

Петру Сюникскому принадлежит также письмо, адресованное мученику Иезидбузиду, известному в армянской традиции так же под именем Аствацатура (калька с персидского). Письмо, автор которого указан в самом тексте — «Петр, наименьший из всех епископов»²², было написано, когда святой пребывал в заключении как христианин в Двине, где затем принял мученическую кончину. Согласно некоторым источникам, тело мученика было погребено с молитвами и почестями в одном из храмов Двина²³. Епископ Петр, обращаясь к узнику, не только поддерживает его, но и восхваляет, сравнивая с мореплавателем, успешно переплывшим море, с жемчужиной, извлеченной из-под земли; его обращение от огнепоклонничества ко Христу уподобляется обращению ап. Павла. При этом с большой долей вероятности можно говорить, что автор и адресат письма познакомились за несколько лет до этого, когда Аствацатур изучал в Сюнике Священное Писание²⁴ — вполне возможно, что под руководством главы епархии.

Рукописи донесли до нас и другое произведение епископа Петра, озаглавленное «О вере», хотя в действительности это краткая история соборов: от Никейского до Халкидонского. Сведения, которые Сюнеци сообщает о первых соборах, достаточно традиционны и весьма лаконичны. Так, о событиях 325 г. он пишет: «Небесный и божественный собор, состоявшийся в Никее из-за Ария, был созван царем Константином. Ибо этот александриец исповедовал Сына Божия тварью...»²⁵. О II Вселенском Соборе сведения также стандартны: «Константинопольский же собор состоялся из-за духоборца Македония, который богохульствовал о Святом Духе и говорил, что [Он] не из сущности Отца и Сына, но слуга и исполнитель повелений Отца, подобно одному из ангелов»²⁶. Традиционно описание и III Собора: «Затем, во дни Феодосия Младшего появился некто Несторий — обманутый ядовитой змеей дракон, обольстивший различными посланиями мир. Он, будучи патриархом Константинопольским, насаждал богохульство Павла Самосатского, введя в [учение] о домостроительстве Бога Слова две разделенные природы»²⁷. По причине распространения этого лжеучения император созывает собор, на котором побеждает правое учение.

Внимание к Халкидонскому Собору типично для армянской литературы. Кроме прочего, следует напомнить, что он прочно вошел в число «еретических» уже в VI в. В «Книге посланий» собор упомянут более 80 раз и почти всегда в ряду таких имен как Павел Самосатский, Маркион, Мани, Арий, Македоний,

 $^{^{22}}$ Пետրոս Սիւնեցի. Թուղթ առ Յիզտիբուզիտ // Մատենագիրք Հայոց. Անթիլիաս, 2004, Ч. hատ., Я. դար. Էջ 410 [Петр Сюникский. Послание мученику Иезидбузиду // Армянские классические авторы. Антелиас, 2004. Т. 3. С. 410].

 $^{^{23}}$ См.: Р ξ ли ξ ьий З. «Ч ξ ијир ξ ијир ξ и ир ξ рји З ξ ријргицивий» // ξ ијир ξ ијир, 2004, Ч. hum., Я. прир. ξ р 459 [К ξ сеян А. «Мученичество святого Изидбузида» // Армянские классические авторы. Антелиас, 2004. Т. 3. С. 459].

 $^{^{25}}$ Пետրոս Սիւնեցի. Ցաղագս հաւասող // Մատենագիրք Հայոց. Անթիլիաս, 2004, Գ. հատ., Զ. դար. Էջ 406 [Петр Сюникский. О вере // Армянские классические авторы. Антелиас, 2004. Т. 3. С. 406].

²⁶ Там же.

²⁷ Там же.

Евномий, Аполлинарий, Несторий²⁸... Несмотря на отрицательное отношение к нему, Сюнеци не произносит никаких проклятий в его адрес, причина чего, возможно, кроется, в том, что официальное осуждение «халкидонской веры» состоялось, вероятнее всего, на II Двинском соборе, а произведение было написано ранее. Сюнеци пишет, что после «благочестивого царя Феодосия» воцарился Маркион, который решил дать свободу последователям Нестория и для этого созывает собор в Халкидоне, куда приехало, как пишет автор, 638 епископов. Многие из них, замечает Сюнеци, были на обоих соборах в Эфесе (431 и 449 гг.), где уже утвердили, по его мнению, правую веру, но из-за угроз со стороны императора приехали и в Халкидон.

После краткого описания соборов Петр всегда перечисляет предстоятелей, возглавлявших Церкви Иерусалима, Рима, Александрии, Антиохии, Константинополя, Армении. Однако делает он это не всегда точно. Например, во времена Халкидонского Собора Армянскую церковь возглавлял, как он полагает, Саак Партев, в действительности умерший за несколько лет до этого.

Особый интерес представляет изложение событий, предшествовавших созыву IV Вселенского Собора. Следуя общему принципу, Сюнеци не описывает их подробно, однако отчетливо видно его отношение к главным действующим лицам и их поступкам. Ход повествования следующий. Председательствовавший в Эфесе «блаженный Кирилл» победил ересь Нестория, но после этого ее «вновь разожгли» Флавиан Константинопольский и Феодорит Кирский. Такое мнение характерно не только для нашего автора. Разное отношение к Константинопольскому собору 448 г., II Ефесскому — одна из важных проблем, подлежащих, как кажется, обсуждению в рамках диалога между Православной Церковью и Древними Восточными, ибо неодинаковое восприятие многих исторических событий разделяет их не менее, чем сугубо богословские проблемы. Хотя эти вопросы не имеют строго догматического значения, они во многом формируют фон, который не способствует взаимопониманию участников диалога.

Сюнеци не обходит молчанием и архимандрита Евтихия, именуя его «бого-хульником». Хотя, с одной стороны, он выступил против Флавиана и Феодорита, потому что они «говорили о Христе как об обыкновенном человеке», но, другой стороны, Евтихий сам есть нечествивец, так как отрицал единосущие нам плоти, воспринятой Богом Словом от Девы Марии. Из-за новых нападок на веру созывается второй собор в Эфесе, на котором были анафематствованы и Флавиан, и Евтихий. Евтихий и блж. Феодорит войдут в число лиц, регулярно анафематствуемых в текстах армянской традиции. Свт. Флавиану не будет уделено столько внимания, хотя, безусловно, он также фигурирует среди мыслящих неверно.

Сохранилось также несколько фрагментов догматического содержания, общее заглавие которых можно перевести как «Изречения епископа Сюникского Петра». Мысли здесь помещены довольно разрозненные, изложены они без связи друг с другом, но все они посвящены христологии. Возможно, что это

 $^{^{28}}$ См.: Пантелеев С. А. Некоторые аспекты восприятия Халкидонского собора Армянской церковью согласно «Книге посланий» // Современные проблемы изучения истории Церкви: Сборник докладов международной конференции МГУ им. М. В. Ломоносова, 7–8 ноября 2011 г. М., 2014. С. 263.

фрагменты одного из утраченных произведений. Для иллюстрации приведем буквально два высказывания: «Он — Бог, и творит так, как хочет. Хотя Он и уничижается до смерти, но бессмертен; хотя и страдает, но Он же — освободитель от страданий»; «...Ибо от Девы родился Бог, ставший по природе человеком, и [человечество Его] соединено с Богом неразрушимым союзом»²⁹.

До нас дошло еще одно сочинение, надписанное именем епископа Петра, представляющее большой интерес в богословском отношении. Свой взгляд на тайну Воплощения — основную тему этого опуса — автор излагает в виде ответов на вопросы правителя Кавказской Албании Вачагана. Однако есть серьезные основания для сомнения в принадлежности этого сочинения Петру Сюникскому. А. Кёсеян замечает, что «согласно Г. Тер-Мкртчяну и другим исследователям этот труд является неподлинным»³⁰. Независимо от решения вопроса об авторстве, памятник, безусловно, крайне важен для понимания процесса формирования христологической доктрины Армянской церкви. Его анализ заслуживает специального рассмотрения, ибо во всем VI в., пожалуй, никто не изложил эту тему с такой тщательной терминологической проработанностью. В рамках настоящей статьи приведем только несколько вопросоответов — для некоторого представления о его содержании. В начале сочинения обсуждаются темы, связанные с учением о Боге, о тварном мире. В частности, на вопрос «Кто такие ангелы?» автор дает следующий ответ: «Ангелы суть живые, разумные, невидимые духи, легкие на делание добра, медлительные на делание зла. Но знай же, царь, что все бесплотные силы совершенны и различаются друг от друга славой, силой и местом пребывания»³¹. Относительно собственно воплощения Христа, в частности, написано: «Вопрос: Что Он воспринял от Марии — природу или лицо? Если воспринял природу, значит во Христе две природы, если же лицо, то значит в Нем два лица. Ответ. Бог воспринял от Девы одушевленную плоть, но через это не добавилось к Святой Троице человеческое лицо, ни природа не прибавилась к Святой Троице. Если же во Христе две природы, значит, в Нем два лица, ибо воистину Он имел человеческое лицо, которым и познало страдания»³².

Знакомство с творческим наследием Петра, епископа Сюникского, позволяет увидеть, что в ранний период самостоятельного богословского существования Армянской церкви, ее образованных чад волновали самые разные вопросы. Работа богословской мысли не сводилась к примитивной полемике с наследием Халкидонского Собора. Однако тема христологии даже у такого разностороннего автора как Петр Сюникский занимает одно из важнейших мест, если судить об этом по дошедшим до нас сочинениям с его именем. Несмотря на тот факт,

 $^{^{29}}$ Պետրոս Սիւնեցի. Ցաղագս Մարմաւորութեան // Մատենագիրք Հայոց. Անթիլիաս, 2004, Գ. hատ., Ձ. դար. Էջ 409 [Петр Сюникский. О Воплощении // Армянские классические авторы. Антелиас, 2004. Т. 3. С. 409].

³⁰ Кёсеян А. Петр Сюникский и его сочинения... С. 387. Один из аргументов против авторства — несовпадение дат жизни правителя Албании Вачага и деятельности еп. Петра (Вачаг III умер в 510 г.).

 $^{^{31}}$ Пետրոս Սիւնսեցի. Ցաղագս մարմաւորութեան Տեաո // Մատենագիրք Հայոց. Անթիլիաս, 2004, Գ. haun., 2. դար. Էջ 398 [Петр Сюникский. О Господнем воплощении // Армянские классические авторы. Антелиас, 2004. Т. 3. С. 398].

³² Там же. С. 405.

что сейчас исповедание Воплощения в Армянской церкви почти тождественно северианской христологии, реконструкция ее богословия на раннем этапе невозможна без подробного анализа сочинений как Петра Сюнеци, так и иных авторов V–VIII вв.

Список литературы

- Абегян М. История древнеармянской литературы. Ереван: Изд-во АН АССР, 1948.
- Аревшатян С. С. Формирование философской науки в Древней Армении (V–VI вв.). Ереван: Лимуш, 2016.
- Пантелеев С., диак. Гладзорский монастырь средневековый университет Армении // Церковный историк: Научный журнал Московской духовной академии. Сергиев Посад: Изд-во МДА, 2019. Т. 1. № 1. С. 57—67.
- Пантелеев С. А. Некоторые аспекты восприятия Халкидонского Собора Армянской церковью согласно «Книге посланий» // Современные проблемы изучения истории Церкви: сборник докладов международной конференции МГУ им. М. В. Ломоносова, 7–8 ноября 2011 г. М.: Паломник, 2014. С. 260–270.
- Lebon J. La christologie du monophysisme syrien // Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart / A. Grillmeier, H. Bacht, Hrsg. Würzburg: Echter, 1951. Bd. 1: Der Glaube von Chalkedon. S. 425–580.
- Зովհաննէս Գաբեղենացի. Թուղթ առ Վրթանիս՝ Սիւնեաց եպիսկոպոս եւ առ տէր Միհր Արտաշիր // Մատենագիրք Հայոց. Անթիլիաս, 2004, Գ. հատ., Զ. դար. Էջ 445—447 [Ованес Габелян. Послание к епископу Сюника Вртанесу и господину Мир-Арташиру // Армянские классические авторы. Антелиас, 2004. Т. 3: VI век. С. 445—447].
- Uերսէս Ռաժիկ. Վկայաբանութիւն սրբոյն Յիզտիբուզտեան // Մատենագիրք Հայոց. Անթիլիաս, 2004, Գ. հատ., Զ. դար. Էջ 461—465 [Нерсес Ражик. Мученичество святого Изидбузида // Армянские классические авторы. Антелиас, 2004. Т. 3: VI век. С. 461—465]
- Հովհան Իմաստասէր Օձնեցի. Սակս ժողովոց, որ եղեն ի հայք // Գիրք թղթոց. Երուսաղէմ, 1994. էջ 473–493 [Ован Филососф Одзнеци. О соборах, бывших у армян // Книга посланий. Иерусалим, 1994. С. 494–514].
- Пեиприи Uիւնեցի. Թпіпр шп Зраиррпіаріи // Մшитбищаррр Հшілд. Ц'йрррши, 2004, Ч. hши., Я. пшр. Ер 410 [Петр Сюникский. Послание мученику Иезидбузиду // Армянские классические авторы. Антелиас, 2004. Т. 3: VI век. С. 410].
- Պետրոս Սիւնեցի. Ցաղագս հաւատոյ // Մատենագիրք Հայոց. Անթիլիաս, 2004, Գ. հատ., Ձ. դար. Էջ 406–407 [Петр Сюникский. О вере // Армянские классические авторы. Антелиас, 2004. Т. 3: VI век. С. 406–407].
- Պետրոս Սիւնեցի. Յաղագս Մարմաւորութեան // Մատենագիրք Հայոց. Անթիլիաս, 2004, Գ. hատ., Ձ. դար. Էջ 409 [Петр Сюникский. О Воплощении // Армянские классические авторы. Антелиас, 2004. Т. 3: VI век. С. 409].
- Պողորեան Ն. Պետրոսի Սիւնեաց եպիսկոպոսի առ Սուրբն Հիզտիբուզտի յորժամ ի հանդրի էր ի Դվին // Էջմիածին. Երեվան, 1966. №1. Էջ 50 [Погорян Н., свящ. Послание

Петра Сюникского к святому Иезидбузиду, когда был он в Двине // Эчмиадзин. Ереван, 1966. № 1. С. 50].

Տէր-Մկրտչեան Գ. Հայագիտական ուսումնասիրութիւններ / աշխատասիրութեամբ Պ. Յակոբեանի. Էջմիածին, 1998. Գիրք Բ [Тер-Мкртчян Г. Армяноведческие исследования / Издат. П. Акопян. Эчмиадзин, 1998. Кн. 2].

Артицьши 3. «Циширшипірни иррпуй Зрапррпідиньши» // Uшипьйшаррр Дшілд. Ширрірши, 2004, Ф. hши., Д. пшр. Ер 459—460 [Кёсеян А. «Мученичество святого Изидбузида» // Армянские классические авторы. Антелиас, 2004. Т. 3: VI век. С. 459—460].

Арнифши 3. Припри Uhrubgh в рр врифпри // Uшивишфрр Дшјяд. Ипрррши, 2004, Ч. рабор ч. рабо

Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriia III: Filologiia. 2020. Vol. 65. P. 58–69 DOI: Deacon Sergey Panteleev
D. Theol.
Moscow Theological Academy
Holy Trinity-St. Sergius Lavra,
Sergiev Posad 141300, Russia
pantspinum@yandex.ru
ORCID: 0000-0003-0376-1270

Peter of Syunik (Petros Syunetsi) And the Problem of Reconstruction of Theology in the VIth-century Armenian Church

S. Panteleev

Abstract: Evolvement of an independent philosophical and theological tradition in the Armenian Church, unless we consider the earliest times, was in parallel to the development in that Church of a negative attitude towards the doctrine of Christology as formulated by the Council of Chalcedon. The refutation of Chalcedonian heritage necessitated an alternative doctrine, which found an expression, outside of the boundaries of the Armenian Church, in the works of Severus of Antioch. But this «father of monophysite Christology» was long anathematized by the Armenian Church at an official level. How then did the Armenian theology develop under these circumstances, and who were its principal authors. Peter, the Bishop of Syunik, who flourished in the late Vth — the first half of the VIth cc., may well be recognized as one of them. His works extend to many fields of theology, but his main interest appears to have been in Christology. In the heritage of Peter of Syunik, testimonies to that effect should include the lost work Against the Chalcedonites, a Christmas sermon, the extant Laudation of the Mother of God, and fragments of Christological writings. In a work entitled On Faith, the author delivers a history of church councils, but also considers in some detail the active phase of Christological disputes in the second quarter of the Vth century. Also extant are answers to questions on the Incarnation posed by Vachagan, the ruler of Caucasian Albania, allegedly under the name of Peter of Syunik. Quite irrespective of the actual authorship of this work, it is an important testimony to conceptualization of the mystery of the Divine and human unity in Christ, as developed in the Armenian Church. A comprehensive study of the literary heritage of Bishop Peter is beyond the scope of this article, which seeks to invite attention to this nearly forgotten theologian of the Armenian Church and provide a brief description of his works. Continued study of his heritage is deemed indispensable for an adequate reconstruction of the Armenian theology in the first centuries after the Council of Chalcedon.

Keywords: Veneration of the Mother of God, Council of Dvin, Peter of Syunik (Petros Syunetsi), martyr Yazidbouzid (Astvatsatur), Severus of Antioch, Armenian literature, Armenian classical authors, Christology, homilies.

References

- Abegian Manuk (1948) *Istoriia drevnearmianskoi literatury* [History of the Classical Armenian Literature]. Erevan: AN ASSR (in Russian).
- Arevshatian Sen S. (2016) *Formirovanie filosofskoi nauki v Drevnei Armenii* (*V*–*VI vv*.) [Evolvement of the Philosophical Discipline in Ancient Armenia (Vth VIth cc.)]. Erevan: Limush (in Russian).
- Hovhan Imastase'r Od'neci (1994) "Saks jhoghovoc, or eghen i hayq" ["About the Synods of the Armenians"], in Girq t'ght'oc [The Book of Letters], Jerusalem, pp. 473–493 (in Armenian).
- Lebon Joseph (1951) "La christologie du monophysisme syrien", in A. Grillmeier, H. Bacht (Hrsg.) Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart, Würzburg: Echter, Bd. 1: Der Glaube von Chalkedon, ss. 425–580.
- Nerse's R'ajhik (2004) "Vkayabanowt'iwn srboyn Yiztibowztean" ["The Martyrdom of St. Yazidbouzid"], in Matenagirq Hayoc [Armenian classical authors], Antelias, t. 3, pp. 461–465 (in Armenian).
- Panteleev S., diakon (2019) "Gladzorskij monastyr" srednevekovyj universitet Armenii" ["Gladzor Monastery: A Medieval Armenian University"], in Cerkovnyj istorik [A Church Historian], Sergiev Posad, t. 1, no. 1, pp. 57–67 (in Russian).
- Panteleev Sergei A. (2011) "Nekotorye aspekty vosprijatija Halkidonskogo Sobora Armjanskoj cerkov'ju soglasno 'Knige poslanij'" ["Some Aspects of Perceiving the Council of Chalcedon in the Armenian Church according to the Book of Letters"], in Sovremennye problemy izuchenija istorii Cerkvi: Mezhdunarodnaja nauchnaja konferencija [Ecclesiastical History Today: International Scientific Conference], Moscow, pp. 260–270 (in Russian).
- Petros Siwneci (2004) "Govest i Sowrb Astowac'ac'in" ["Laudation of the Mother of God"], in Matenagirq Hayoc [Armenian classical authors], Antelias, t. 3, pp. 389–395 (in Armenian).
- Petros Siwneci (2004) "T'owght' ar' Yiztibowzit" ["Epistle to Yazidbouzid"], in Matenagirq Hayoc [Armenian classical authors], Antelias, t. 3, p. 410 (in Armenian)
- Petros Siwneci (2004) "Yaghags hawatoy" ["On Faith"], in Matenagirq Hayoc [Armenian classical authors], Antelias, t. 3, pp. 406–407 (in Armenian).
- Petros Siwneci (2004) "Yaghags marmaworowt'ean" ["On the Incarnation"], in Matenagirq Hayoc [Armenian classical authors], Antelias, t. 3, p. 409 (in Armenian).
- Petros Siwneci (2004) "Yaghags marmaworowt'ean Tear" ["On the Incarnation of the Lord"], in Matenagirq Hayoc [Armenian classical authors], Antelias, t. 3, pp. 396–405 (in Armenian).
- Poghorean N.(1966) "Petrosi Siwneac episkoposi ar' Sowrbn Hiztibowzti yorjham i handri e'r i Dvin" ["The Letter of Bishop Peter of Syunik to St. Yazidbouzid when the Latter was in Dvin"]. E'jmiac'in [Etchmiadzin], 1966, n. 1, p. 50 (in Armenian).
- Qe'ose'ean Y. (2004) "Petros Siwneci ew ir erkery" ["Peter of Syunik and His Works"], in Matenagirq Hayoc [Armenian classical authors], Antelias, t. 3, pp. 387–388 (in Armenian).

- Qe'ose'ean Y. (2004) "Vkayabanowt'iwn srboyn Yiztibowztean" ["The Martyrdom of St. Yazidbouzid"], in Matenagirq Hayoc [Armenian classical authors], Antelias, t. 3, pp. 459–460 (in Armenian).
- Te'r-Mkrtchean G. (1998) *Hayagitakan owsowmnasirowt'iwnner* [The Armenian Studies] / ashxatasirowt'eamb P. H. Yakobeani. Etchmiadzin, t. 2 (in Armenian).
- Yovhanne's Gabeghenaci (2004) "T'owght' ar' Siwneac episkopos ew ar' te'r Mihr Artashir" ["Epistle to the Bishop of Syunik Vrtanes and to Lord Mir-Artashir"], in Matenagirq Hayoc [Armenian classical authors], Antelias, t. 3, pp. 445–447 (in Armenian).

Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология. 2020. Вып. 65. С. 70–88 DOI: Панченко Константин Александрович, д-р ист. наук, профессор Институт стран Азии и Африки МГУ им. М. В. Ломоносова Российская Федерация, 103911, г. Москва, ул. Моховая, 11 const969@gmail.com ORCID: 0000-0003-4155-5187

ПРАВОСЛАВНЫЕ АРАБЫ И ЛАВРА СВ. САВВЫ В XVI — НАЧ. XVII В. ПО ДАННЫМ АРАБО-ХРИСТИАНСКИХ РУКОПИСЕЙ

К. А. Панченко

Аннотация: Статья посвящена анализу малоисследованных арабо-христианских рукописей XIII-XVII вв. из собрания Иерусалимского Православного патриархата, связанных с лаврой св. Саввы. Эта прославленная обитель Иудейской пустыни в XVI — нач. XVII в. выступала центром автономной монашеской «республики», полиэтничной по составу и включавшей, наряду с балканскими славянами и греками, некоторое число православных арабов (мелькитов). Для сиро-ливанских православных этот главный и последний из монастырей Иудейской пустыни оставался очагом высокой книжной культуры, важнейшим центром притяжения, местом диалога культур православных народов, во многом стимулировавшим духовный подъем мелькитов кон. XVI-XVII вв. Контакты с лаврой св. Саввы Антиохийских патриархов, их окружения и простых паломников из сиро-палестинского региона, а также присутствие в стенах обители арабских монахов нашли отражение в приписках к целому ряду рукописей, подаренных лавре арабскими клириками и мирянами. Среди наиболее интересных персонажей, оставивших свои записи на полях этих книг, можно назвать патриархов Иоакима V ибн Джуму (1543–1576) и Михаила VI Саббага (1576—1581/4), монаха лавры Юханну ибн Ташляка (впоследствии митрополит Иоаким Вифлеемский), ученика Иоакима иеромонаха Мусу, Косму Даббаса (будущего Антиохийского патриарха под именем Кирилл III). Приписки содержат уникальную информацию о событийной истории Христианского Востока, духовных запросах, книгописании, хождении рукописей и культурных контактах в среде арабов-христиан XVI — нач. XVII вв.

Ключевые слова: лавра св. Саввы (Мар Саба); Христианский Восток, Антиохийский патриархат, православные арабы, книгописание, арабо-христианские рукописи.

I. Монашеская «республика» савваитов

Лавра св. Саввы Освященного (Мар Саба), расположенная в 15 км к востоку от Иерусалима на краю ущелья Вади ан-Нар, занимает выдающееся место в ряду самых прославленных обителей Христианского Востока¹. Наверное, самым

 $^{^{1}}$ См.: Панченко К. А. Саввы Освященного лавра: Исторический очерк // Православная энциклопедия (в печати).

интересным периодом в поствизантийской истории монастыря было столетие между 20—30-х гг. XVI в. и 30-ми гг. XVII в., когда лавра, возрожденная после временного запустения, стала центром автономной монашеской «республики», подобной сообществам иноков Афона, Метеор или Синая². Братия савваитов, опираясь на тандем Мар Сабы и Архангельского монастыря, фактически его подворья в Иерусалиме, образовала самодостаточный монашеский «орден», в лучшие свои дни насчитывавший до 250 человек³, располагавший сетью подворий и регулярной финансовой поддержкой со стороны Дунайских княжеств и Русского государства. Характерной особенностью братства лавры св. Саввы в это столетие было преобладание в его составе монахов южнославянского происхождения — сербов и болгар/македонцев.

Однако наряду с балканскими славянами в лавре подвизалось немало греков, также встречались православные арабы (мелькиты). Для арабских иноков лавра св. Саввы, как и Синайский монастырь св. Екатерины, с их полиэтничными монашескими сообществами и традициями высокой книжной культуры, служили «окном в мир», позволявшим преодолеть культурную изоляцию своего народа. Не случайно именно из стен лавры вышли ведущие деятели культурного возрождения православных арабов кон. XVI—XVII вв. — уроженец северного Ливана Иоаким, митрополит Вифлеемский († после 1593 г.), и выходец из Хамы Абд аль-Карим Карма (1572—1635), впоследствии ставший Антиохийским патриархом с именем Евфимий II. Земляком и другом Кармы был подвижник Варлаам, вместе с ним пребывавший в палестинских монастырях на рубеже XVI—XVII вв., а потом возглавивший молдавское подворье лавры — монастырь св. Саввы в Яссах.

Место Мар Сабы в духовной культуре православных арабов первого османского столетия ярко иллюстрируют арабские рукописи из библиотеки Иерусалимского Православного патриархата (Святогробского собрания; далее: Hieros. Arab.), которые в свое время принадлежали книжному собранию лавры. В настоящее время часть рукописей Святогробского собрания оцифрована и доступна на сайте Библиотеки Конгресса⁴. Колофоны и маргиналии этих книг, не привлекшие еще должного внимания ученых, открывают неожиданные эпизоды церковной истории Христианского Востока и культурного взаимодействия представителей православных народов, встречавшихся в монастырях Св. Земли.

II. Мар Саба и Антиохийские патриархи

Патриархи и митрополиты Антиохийской Церкви, наряду с множеством рядовых сирийских клириков и мирян, совершали паломничество в Иерусалим, которое обязательно включало в себя посещение лавры св. Саввы.

 $^{^2}$ См. об обстоятельствах возрождения лавры св. Саввы на рубеже 20-30-х гг. XVI в.: Панченко К. А. «Темный век» палестинского монашества: упадок и возрождение ближневосточных монастырей на рубеже мамлюкской и османской эпох // Вестник ПСТГУ. Сер. III: Филология. 2018. Вып. 57. С. 58-87.

³Хождение Трифона Коробейникова, 1593—1594. СПб., 1889. С. 99.

⁴ См.: https://www.loc.gov/collections/greek-and-armenian-patriarchates-of-jerusalem. В исследовании задействованы также арабские рукописи из собрания Синайского монастыря св. Екатерины (далее: Sin. Arab.) и Национальной библиотеки Франции (далее: Paris. Arab.).

Соответственно, завязывались тесные связи между братством савваитов и высшей иерархией Антиохийской Церкви.

Возможно, первым из Антиохийских первосвятителей, вошедших в ворота лавры после ее возрождения, был Михаил V ибн аль-Маварди (ок. 1522–1540), путешествовавший в Иерусалим на Пасху 1539 г. 5 С большей долей вероятности можно говорить о посещении Мар Сабы патриархом Иоакимом IV ибн Джумой (1543-1576), неоднократно бывавшим в Св. Земле. Первый визит, еще в бытность его митрополитом Бейрутским, был связан в самим его избранием на Антиохийский престол на место патриарха Дорофея III, низложенного в 1543 г. на Соборе трех других восточных патриархов в Иерусалиме⁶. Впоследствии в 1557 г. патриарх Иоаким участвовал в Соборе, созванном в Иерусалиме для разрешения конфликтной ситуации вокруг Синайского монастыря. На Соборе присутствовал также загадочный персонаж — епископ Герман из лавры св. Саввы. Видимо, он был епископом одного из балканских городов, потом ушел на покой в лавру и, в условиях отсутствия других архиереев в Св. Земле, был привлечен к работе Собора для придания его решениям большего авторитета. Возможно, встреча иерархов была приурочена к Пасхе 1557 г. (18 апреля). Из Иерусалима они отправились в Каир, и там на новом Соборе 15 июня добились от Александрийского патриарха и братии синаитов согласия на реорганизацию управления монастырем на своих условиях 7 .

Иоакима ибн Джуму в этой поездке сопровождал иеродиакон Юханна из Мармариты. Он оставил несколько записей, позволяющих реконструировать ход их путешествия. В частности, в приписке к сборнику гомилий, попавшему в библиотеку патриарха Иоакима в апреле 1554 г. (ныне: Paris. Arab. 139), стоит запись Юханны о прибытии патриарха в Иерусалим в апреле 1558 г. после четырех месяцев пребывания на горе Синай и шести месяцев — в Египте⁸.

В один из своих визитов в Св. Землю и, соответственно, в лавру св. Саввы Иоаким ибн Джума поднес монастырю в дар рукопись гомилий свт. Иоанна Златоуста в арабском переводе Абдаллаха ибн аль-Фадля аль-Антаки (Hieros. Arab. 35). Сама книга была переписана неизвестным монахом в монастыре св. Марка в Александрии в январе 1227 г. Нет никаких указаний на ее судьбу на протяжении следующих 300 лет, если не считать одной или двух малоразборчивых приписок на сирийском языке, которые могут свидетельствовать, что рукопись находилась в ареале бытования сиро-мелькитской письменности, т. е. в северном Ливане или на плато Каламун. Впоследствии сборник гомилий попал в руки Иоакима ибн Джумы, тогда еще — Бейрутского митрополита (1532—1543). На последнем листе книги, сразу после колофона переписчика и поверх смытого сирийского текста, стоит не очень аккуратная запись: «Смотрел эту благословенную книгу

 $^{^5}$ См. подробности: Кузенков П. В., Панченко К. А. «Кривые Пасхи» и Благодатный огонь в исторической ретроспективе // Панченко К. А. Православные арабы: путь через века. М., 2013. С. 57–88.

⁶ См. подробности: Панченко К. А. Североливанское православие на заре османской эпохи // Вестник ПСТГУ. Сер. III: Филология. 2017. Вып. 53. С. 56−77.

⁷ См.: Он же. «Темный век» палестинского монашества. С. 77.

⁸ Troupeau G. Catalogue des manuscripts Arabes. Pt. 1: Manuscrits Chrétiens. P., 1972. T. 1. P. 102, n. 139.

смиреннейший из архиереев Юваким⁹, митрополит порта Бейрут. И он просит каждого, кто прочитает (?) эти убогие строки, помолиться о прощении его...»¹⁰. Далее идут еще несколько строк просьб и благопожеланий и под ними монокондилион — греческая подпись, выполненная одним движением пера. Это была демонстрация высокого статуса писавшего и его претензий на образованность, а также свидетельство авторитета греко-византийской культуры, сохранявшегося в среде арабского духовенства. Очень многие ближневосточные иерархи XVI в. ставили под своими записями греческий монокондилион — умело или неумело, сами или с помощью секретаря.

Следующий поворот в судьбе книги связан с визитом Иоакима в лавру св. Саввы. На л. 110 об., на свободном пространстве, оставшемся под основным текстом, стоит еще одна запись Иоакима: «Пожертвовал эту благословенную книгу смиреннейший из архиереев Юваким, милостью Всевышнего Бога патриарх Антиохийский, в монастырь святого Мар Сабы в достославном Иерусалиме. И нет ни у кого власти от Бога изменить [статус] этого вакфа тем или иным способом. И дано это в 22 день месяца айяра года...». Далее следуют запись года курсивными коптскими буквами и монокондилион Иоакима, уже в качестве патриарха. По мнению Д. А. Морозова¹¹, дата может быть прочитана как 7061 или 7064. Даже более поздняя из этих цифр соответствует 22 мая 1556 г. и не совпадает с путешествием Иоакима 1557—1558 гг., о котором сообщал иеродиакон Юханна. Остается предположить либо нечеткое написание года, либо еще один визит патриарха в Мар Сабу.

III. Читатели рукописи Hieros. Arab. 35

На страницах книги гомилий, подаренной Иоакимом ибн Джумой лавре св. Саввы, оставили свои записи арабские насельники монастыря и приходившие туда паломники, что свидетельствует о постоянном арабском присутствии в лавре 12 .

Если исключить несколько недатированных приписок, стоит отметить убористую запись наискосок свободного пространства листа 130 об., сообщающую:

 $^{^9}$ При цитировании приписок к рукописям имена, звучание которых существенно отличается от русских эквивалентов, оставлены в оригинальной форме; в остальном тексте передача имен ориентирована на традицию.

¹⁰ Hieros. Arab. 35. Fol. 440r. Знаком «(?)» отмечены слова, прочтение которых сомнительно.

¹¹ Здесь и далее: ссылки на мнение Д. А. Морозова, высказанное в частной переписке. Автор выражает глубокую благодарность Д. А. Морозову за его консультации.

¹² Стоит отметить в связи с этим, что арабские и славянские богомольцы точно так же делали вклады книгами в грузинский монастырь св. Креста под Иерусалимом. Однако в среде грузинской братии эти арабоязычные и церковнославянские рукописи оказались совершенно невостребованными — на них нет почти никаких позднейших пометок, и сами книги дошли до нас в хорошем состоянии, подтверждающем, что их никто не открывал. Славянские рукописи № 19−22 собрания Иерусалимского патриархата поступили в патриаршую библиотеку из монастыря св. Креста (Красносельцев Н. Славянские рукописи патриаршей библиотеки в Иерусалиме // Православный собеседник. 1888. Дек. Прил. С. 20). Точно так же ряд арабских рукописей той же коллекции содержит вкладные записи о принадлежности этих книг Крестовому монастырю: Нieros. Arab. 30, 37, 60.

«Преставился на милость Всевышнего Бога епископ лавры днем в пятницу 24-го дня месяца тишрина II года семь тысяч семьдесят (третьего — зачеркнуто) второго от отца нашего Адама (24 ноября 1563 г.)». Речь идет об уже упомянутом «епископе лавры» Германе, участнике Каирского Собора 1557 г.

На листе 110 об., сразу под вкладной записью Иоакима ибн Джумы, довольно грубым почерком написано: «Смотрел эту книгу бедный грешный раб, взыскующий прощения Господа его Всемогущего, Юханна, [только] по имени монах, ибн Саркис ибн Ташляк, да помилует Бог родителей его и простит Господь прегрешения его заступничеством Госпожи нашей Владычицы, Матери Света, и Мар Михаила Архангела и святого Мар Сабы и всех святых. Года 7072». Это самое раннее биографическое свидетельство об Иоакиме Вифлеемском, будущем инициаторе мелькитского культурного возрождения¹³. Известно, что в третьей четверти XVI в. Иоаким был монахом лавры св. Саввы, а в своих позднейших колофонах именовал себя «сын диакона Саркиса, известный как Ибн Ташляк»¹⁴. Получается, в 1563/4 г., будучи монахом лавры, он носил имя Юханна и сменил его, когда вступил на архиерейскую кафедру. Эту дерзновенную запись простого монаха впритык к патриаршему монокондилиону можно истолковать как отражение честолюбивого характера Юханны/Иоакима, считавшего себя ровней патриарху и впоследствии претендовавшего на Иерусалимский патриарший престол.

Что еще удивляет в записи Юханны ибн Саркиса — его довольно неаккуратный почерк. От этого человека осталась одна написанная им книга — «Тактикон» в его собственной редакции, заново исправленный по греческому оригиналу и призванный заменить прежние арабские версии в видах поддержания литургического единства православных народов. Перевод Иоакима был составлен в 1591 г. в североливанском монастыре Хаматура, где эта книга сейчас хранится 15. Поражает контраст между не очень умелой записью монаха Юханны 1563/4 г. и парадной рукописью «Тактикона» с е е аккуратными буквами, узорными заставками и обильным, даже чрезмерным, использованием киновари. Возможно, за те без малого 30 лет, которые разделяют эти два текста, почерк Иоакима Вифлеемского приобрел уверенный характер, но скорее причина заключается в том трепетном отношении, которое книжник испытывал к рукописи «Тактикона» — главному труду своей жизни.

Обе арабские записи — о смерти «епископа лавры» и приписка Юханны ибн Саркиса — выполнены разными почерками, что свидетельствует о том, что в 1563 г. среди братии лавры было не менее двух грамотных арабских монахов.

 $^{^{13}}$ См. о нем: Панченко К. А. Когда и где начался Мелькитский ренессанс? Жизнь и труды вифлеемского митрополита Иоакима // Панченко К. А. Православные арабы: путь через века. М., 2013. С. 266—282.

¹⁴ Там же. С. 268.

¹⁵ Waşf mahţūţāt dayr Sayyida Hamātūra Kusbā [Описание рукописей монастыря Богородицы Хаматура Кусба] // Al-mahţūţāt al-'arabiyya fi-l-adyira al-urtudūksiyya al-Anţākiyya fi Lubnān [Арабские рукописи в монастырях православного Антиохийского патриархата в Ливане. Ч. 1]. Lubnān, 1991. Ğ. 1. № 14 (далее: рукоп. Хаматура).

¹⁶ Образец оформления этой книги можно видеть среди иллюстраций издания «Антология литературы православных арабов. Т. 1: История». М., 2020.

IV. Муса, ученик патриарха Иоакима

Внизу листа 117 об. рукописи *Hieros. Arab. 35* на небольшом свободном пространстве прилепилась еще одна не очень грамотная арабская запись, написанная наискосок: «Смотрел эту книгу бедный раб, уповающий (?) на прощение грехов его от Господа Христа, Муса, [только] по одежде монах, ученик отца господина Патриарха Антиохийского Ювакима. И каждый, кто прочитает эти убогие строки, да испросит для него прощения...»¹⁷. Дату Муса начал писать поарабски «года семь [тысяч]», но потом перешел на курсивные коптские буквы, которые Д. А. Морозов интерпретировал как 7076 (1567/8).

Этот Муса, ученик патриарха Иоакима — заметная фигура в арабохристианской письменности XVI в. Мне известно 12 книг из пяти рукописных собраний, которые Муса переписывал, читал, реставрировал или дарил. Из них две хранились в лавре св. Саввы — помимо упомянутого сборника гомилий, это книга, состоящая из двух текстов. Первый — рукопись речений св. Симеона Столпника Младшего, переписанная лично Мусой (Hieros. Arab. 66). На листе 147 об. этого манускрипта находится колофон писца: «Было закончено переписывание этой благословенной книги днем во вторник шестого [дня] месяца кануна I года 7078 от отца нашего Адама — мир ему... (6 декабря 1569 г.). И было это рукой грешного раба, чье имя недостойно упоминания между верующими православными христианами, Мусы, [только] по одежде монаха, сына покойного касса В Саады из деревни Мармарита из округи богоспасаемого Хусн аль-Акрада, а был он учеником отца и господина, патриарха кир Ювакима аль-Антаки». Далее следуют многословные просьбы читателям помолиться о прощении его грехов, стандартные для такого рода текстов. В конце указано: «Он переписал эту книгу, именуемую книгой святого Мар Симеона Чудотворца, в патриаршей келье в богоспасаемом городе Дамаске» 19.

Под одной обложкой с речениями Симеона Столпника переплетен арабский перевод византийского мистико-аскетического текста «Умный рай» 20 , также переписанный Мусой. В конце книги стоит другой колофон: «Закончена эта благословенная книга, известная как "Умный рай", в среду восьмого [числа] (?) месяца кануна II года 7078 от отца нашего Адама — мир ему... (8 января 1570 г.). И было это рукой грешного, бедного, преисполненного пороками (?), скудного добродетелями, тонущего в море грехов... Мусы, сына покойного касса Саады (над строкой добавлено: а он — из деревни Мармарита). А он — ученик господина и патриарха кир Ювакима аль-Антаки...» 21 .

Таким образом, рукопись была закончена зимой 1569/70 г. Несколько лет спустя Муса пожертвовал ее лавре св. Саввы, о чем сделана соответствующая

¹⁷ Hieros. Arab. 35. Fol. 117v.

 $^{^{18}}$ *Касс* (*киссис*) и *хури* — у православных арабов: два ранга носителя священнического сана. В русском переводе отразить разницу между этими наименованиями затруднительно.

¹⁹ Hieros. Arab. 66. Fol. 147v — 148r.

 $^{^{20}}$ См. об этом сочинении, созданном, возможно, в той же лавре св. Саввы: Трейгер А. С. «Умный рай» — мистико-аскетический трактат в арабском переводе // Символ. 2010. № 58. С. 297—318.

²¹ Hieros. Arab. 66. Fol. 318v.

запись другим почерком на л. 148 об.: «Сделал вакфом на вечные времена эту благословенную книгу, которая [содержит] частью аскетические [наставления] святого Мар Симеона Столпника, а также сочинение, называемое "Умный рай", брат Муса, касс и монах, в лавру Мар Саба, чтобы читали ее монахи и молились о ниспослании милости вкладчику, да будет ему за это прощение в Судный день. И было это четвертого [числа] благословенного месяца шубата года 7085 от Адама (4 февраля 1577 г.). И каждый, кто нарушит статус этого вклада, или похитит его, или перенесет из упомянутого местонахождения тем или иным диавольским способом, да будет этот человек проклят, отлучен от славы Божией, и гнев Божий... да пребудет на нем, и горе тому, кто допустит до этого свою душу. Христос Бог вовеки». Ниже стоит греческий монокондилион Михаила, патриарха Антиохийского²². Известно несколько автографов патриарха Михаила VI аль-Хамави ас-Саббага (1576/7-1583/4, † 1592) — у него был очень характерный почерк с размашистой верхней чертой над буквой 4. Сравнивая его с вкладной записью рукописи Hieros. Arab. 66, нельзя не прийти к заключению, что вкладная запись выполнена собственной рукой патриарха.

Исходя из этого, можно сделать целый ряд наблюдений. Сама тематика рукописи отражает характерный для «Мелькитского проторенессанса» интерес к византийскому аскетизму. То, что она была подарена Мусой в знаменитую обитель Иудейской пустыни, выглядит более чем уместно и символично. Собственноручная запись патриарха Михаила о вкладе Мусы свидетельствует о том, что «ученик» Иоакима ибн Джумы сохранил высокий статус и при следующем Антиохийском патриархе. А также о том, что новоизбранный патриарх Михаил, несмотря на свой преклонный возраст, в феврале 1577 г. совершил паломничество в Иерусалим и стал еще одним Антиохийским первосвятителем, посетившим лавру св. Саввы.

В самом конце книги, после финального колофона Мусы, сделаны записи двумя арабскими паломниками, посетившими лавру в тот же самый год. Не исключено, что они сопровождали патриарха Михаила в его паломничестве, хотя так же вероятно, что они могли прийти в Иерусалим самостоятельно, ближе к Пасхе.

Первый из них оставил следующую запись: «Смотрел эту благословенную книгу грешный раб, преисполненный пороками, скудный добродетелями, не достойный упоминания его имени из-за множества грехов и проступков, [толь-ко] по одежде монах, на словах, а не на деле. И он просит каждого, читающего эти слова, помолиться о прощении его, да призрят на него Господь Христос и Мар Саба и Мар Михаил, и написавший (?) это по имени Пахомий в третье воскресенье после праздника Пасхи года 7085»²³, т. е. 21 апреля 1577 г.

Ниже находится другая запись схожего содержания, оставленная хури Сулейманом, «сыном покойного епископа Михаила, слуги престола Госпожи нашей Владычицы в городе (?) Сайданая». Запись сделана в субботу 15 июня того же 1577 г. в Иерусалиме²⁴. Примечательно, насколько тесен был мир православ-

²² Hieros. Arab. 66. Fol. 148v.

²³ Ibid. Fol. 318v.

²⁴ Ibid. Fol. 319v.

ных арабских книжников. Принимая во внимание, что огромная часть арабохристианского рукописного наследия погибла, и то, что есть в нашем распоряжении, составляет лишь незначительный процент книг, имевших хождение в Раннее Новое время, нельзя не удивиться, что в колофонах и маргиналиях самых разных рукописных собраний всплывают имена одних и тех же людей. Этот хури Сулейман, сын неизвестного из других источников епископа Михаила, появляется еще раз в приписке к синайской рукописи Sin. Arab. 80, Четвероевангелию 1469 г., где сообщается, что эту книгу читал «хури Сулейман, сын покойного отца, епископа Михаила, слуги престола Госпожи нашей Пречистой в Сайданае, 1-го айлюля года 7087, во дни епископа кир Евгения ар-Руми» 25. Т. е. запись была сделана 1 сентября 1578 г., через год после посещения Сулейманом лавры св. Саввы.

V. Рукопись Hieros. Arab. 146, еще один дар Иоакима

В библиотеке лавры хранилась еще одна рукопись, подаренная патриархом Иоакимом ибн Джумой, Патерик Hieros. Arab. 146, книга удивительной судьбы. Изначально она была переписана в стенах лавры св. Саввы и является одной из двух сохранившихся арабских рукописей, созданных там в Позднее Средневековье. В начале каждой главы несколько строк написаны красными чернилами, арабский текст местами густо перемешан с греческими фразами. Переписчик, иеромонах Иоаким ар-Рабавани (или ар-Рабави), трудился над книгой беспрецедентно долго, девять лет. Возможно, он не воспринимал свой труд как целостный проект, раз за разом возвращаясь к работе и добавляя к уже переписанным листам новые тексты, и лишь через много лет все эти листы были переплетены вместе и составили одну книгу. В разных местах рукописи разбросано несколько колофонов Иоакима, отмечавших этапы создания книги. Это записи от 8 июня 1426 г. (л. 68 об.), 13 августа 1428 г. (л. 125 об.), июня 1432 г. (л. 138 об.), 8 июня 1434 г. (л. 256—256 об.), наконец, финальный колофон от 3 марта 1435 г.: «Закончено днем вторника третьего дня месяца азара в середине Великого поста года 6943 от отца нашего Адама, мир ему, рукой грешного раба..., который касс [только] по имени, а не по делам, Ювакима ар-Рабави из области Керака...»²⁶.

В связи с оставлением лавры св. Саввы монахами в кон. XV в., хранившиеся там рукописи разошлись по приходским церквям и монастырям Ближнего Востока. После нового заселения лавры в 1530-х гг. ее вновь поставленный игумен Иоаким Влах предпринимал усилия по возрождению монастырской библиотеки, поиску и возвращению книг, ранее принадлежавших Мар Сабе. Где в этот период находился Патерик, сказать трудно. В книге есть две пространных записи, оставленные неким диаконом Халилем как раз в период пребывания рукописи вне лавры, однако они не содержат сведений, позволяющих прояснить ее судьбу в эти десятилетия. У Халиля был очень характерный курсивный почерк с уклоном вправо и почти без диакритики, что сильно затрудняет понимание

²⁵ 'Aṭiya, 'Aziz. Al-Fahāris al-tahliliyya li maḫṭuṭāt Tur Sīna al-'arabiyya. Al-Iskandariyya, 1970. C. 161.

²⁶ Hieros. Arab. 146. Fol. 443r.

текста. Однако можно разобрать следующее: «Читал эту благословенную книгу грешный раб, бедный, смиренный, убогий... утопающий в море грехов... [только] по имени, а не по делам диакон, Халиль ибн Ибрахим.., да помилует Господь его, и родителей его, и всех сынов крещения, аминь. И это [написано] днем пятницы 18-го [числа] месяца хазирана года 7042 от сотворения мира и отца нашего Адама, мир ему (18 июня 1534 г.)»²⁷.

Впоследствии рукопись какими-то путями попала в руки Иоакима ибн Джумы и была торжественно возвращена им в лавру св. Саввы, место своего происхождения. Об этом свидетельствует вакуфная запись патриарха, впрочем, в очень плохом состоянии. Иоаким писал не так аккуратно, как обычно, некачественные чернила местами выцвели, листы книги были испорчены тараканами, что создало путаницу с распознаванием диакритических знаков, наконец, сам ветхий листок с вкладной записью был подклеен в ходе позднейшей реставрации, что сделало нечитаемым текст по его верхнему и правому краям. Дата записи почти не сохранилась, что может даже поставить вопрос о том, кем именно из трех Антиохийских патриархов XVI в., носивших имя Иоаким — Иоакимом IV ибн Джумой, Иоакимом V Дау или Иоакимом VI ибн Зияде — был сделан этот вклад. Однако, по счастью, мы имеем достаточно образцов почерка Иоакима ибн Джумы, чтобы без малейших сомнений атрибутировать текст именно ему.

В поврежденной вкладной записи можно восстановить следующие фразы: «Слава [Господу] вовеки. Юваким, милостью Всевышнего Бога [патриарх Антиохийский и всего Востока]. Сделал вакфом, увековечил и посвятил эту благословенную книгу... патриарх Антиохийский собственной своей рукой... в монастырь (?) Ильяс, монах кельи патриаршей... Ильяс в монастырь-лавру святого Мар Сабы... [нет ни у кого] власти от Бога изменить статус этого вакфа [тем или иным] способом ни по какой причине, или отдать в залог... Горе и еще раз горе тому, кто допустит душу свою до этого. Дано десятого...». Конец записи читается хуже всего из-за потеков на сгибе страниц. В самом низу стоит монокондилион патриарха, написанный куда более небрежно, чем обычно²⁸.

В конце XVI в. в книге оставили приписки еще несколько арабов, бывших в лавре или, скорее, в Архангельском монастыре Иерусалима, где, судя по всему, хранилась рукопись. Очень красивая запись с каллиграфическими изысками, датированная пятницей 27 января 7103 (1595) г., принадлежит священнику Саиду, жившему в Иерусалиме. После стандартных самоуничижений и просьб о молитвах за него он сообщал: «Случился в эту пятницу (...?) снегопад в пять дней и ночей, с полудня понедельника до утра пятницы, так что возвышался снег над землей на рост человека и более того, и это диво случилось в наше время, и никто не видел (подобного...?)»²⁹. Автор зафиксировал одну из климатических аномалий, возвещавших наступление «малого ледникового периода» XVII в., отмеченного глобальным похолоданием и неурожаями — достаточно вспомнить

 $^{^{27}}$ Hieros. Arab. 146. Fol. 388v. Другая запись Халиля (Fol. 138v) близка по содержанию к приведенной.

²⁸ Ibid. Fol. 443v.

²⁹ Ibid. Fol. 396v.

череду летних снегопадов в России начала XVII в., спровоцировавших голод и катаклизмы Смутного времени.

На другой стороне того же листа можно видеть приписку еще одного арабского монаха лавры, который называет себя «грешный раб... проживающий ныне в Благородном Иерусалиме³⁰ в монастыре Архангела Мар Михаила и лавре Мар Саба в пустыне Иорданской, Симеон, [только] по одежде монах, ученик отца и господина кир Ювакима Антиохийского, родом из Хомса, исповеданием мелькит». После обычных благопожеланий стоит дата: октябрь 7107 (1598) г.³¹ Снова встает вопрос, о каком из трех Антиохийских патриархов по имени Иоаким идет речь. Можно увидеть совпадение между записью монаха Симеона и вкладом Иоакима ибн Джумы: монах, если он был его учеником, захотел расписаться именно в той книге, которая была подарена обители его уже почившим наставником. С другой стороны, не менее вероятной выглядит связь между уроженцем Хомса Симеоном и патриархом Иоакимом VI ибн Зияде (1593—1604), который до избрания на патриаршество занимал митрополичью кафедру этого города.

VI. Братство савваитов на рубеже XVI–XVII вв.: годы кризиса

Патриарх Иоаким ибн Зияде, подобно своим предшественникам, также сохранял тесные связи с братством лавры св. Саввы. Известна грамота патриарха и высшего антиохийского клира от апреля 1594 г. к русскому царю Федору Ивановичу с благодарностью за присланную милостыню — это послание передало в Москву проезжавшее через Дамаск посольство Архангельского монастыря и лавры св. Саввы во главе с келарем Дамаскином и дикеем Исаией. В письме Иоаким называл их своими доверенными лицами и добавлял: «если имеется какой-либо дар твой, передай его в их руки — это также надежно, как в наши собственные руки. Поскольку кир Софроний имеет этих людей эпитропами Св. Гроба, то они являются доверенными и моими, и Сайданайского монастыря Богоматери, а также митрополитов и епископов» 33.

В конце 90-х гг. для лавры настали тяжелые времена. На общем фоне кризиса Османского государства, развала финансов, упадка экономики, голодных лет, масштабных мятежей в провинциях, отбросивших численность населения Леванта на сто лет назад, лавра оказалась в крайне трудном положении. Резкое сокращение внешней поддержки и агрессия бедуинских племен, более не сдерживаемых страхом перед османской властью, сделали дальнейшее пребывание монахов в Иудейской пустыне практически невозможным. Ок. 1602 г. большая часть насельников лавры, забрав с собой самое ценное, перешла в Архангельский

 $^{^{30}}$ Благородный Иерусалим (араб. al-Qudsas-Sarif) — устойчивое наименование Иерусалима в арабской традиции.

³¹ Hieros. Arab. 146. Fol. 396г. Год, опять же, частично записан коптскими курсивными буквами, но на этот раз прочтение единиц и сотен не вызывает затруднений.

 $^{^{32}}$ Софроний V, Иерусалимский патриарх в 1579—1608 гг.

³³ Панченко К. А., Фонкич Б. Л. Грамота 1594 г. антиохийского патриарха Иоакима VI царю Федору Ивановичу // Монфокон: Исследования по палеографии, кодикологии и дипломатике. М.; СПб., 2007. С. 174.

монастырь³⁴. Именно там монах Абд аль-Карим Карма, будущий Антиохийский патриарх с именем Евфимий II, 17 февраля 1604 г. закончил переписывать одну из своих рукописей, ныне хранящуюся в Ватиканском собрании (Vat. Arab. 401)³⁵.

Неудивительно, что в годы смут и разрухи сократилось паломничество в лавру и поступление вкладов, в том числе книг. Лишь гипотетически можно отнести к этому времени появление в лаврской библиотеке рукописи XV в. Hieros. Arab. 147 с толкованиями свт. Иоанна Златоуста на Евангелие от Матфея. На форзаце книги стоит запись: «Смотрел эту благословенную книгу наименьший достоинствами и наибольший грехами из сынов крещения, исполненный обилием пороков и множеством прегрешений, недостойный упоминания имени его среди людей Косма, известный как Ибн Даббас, христианин, мелькит, живущий ныне в городе Дамаске Сирийском. И он просит достойнейшего читателя (?) этих убогих строк помолиться о прощении его, да будет ему это от Обещающего, Правдивого в Своих обетованиях, аминь. И было это в год 7104 (1595/6)»³⁶.

Человек, оставивший эту запись — никто иной, как будущий митрополит Хауранский, а в 1619-1628 гг. — патриарх с именем Кирилл IV^{37} . Косма/Кирилл принадлежал к знатному христианскому роду, давшему трех Антиохийских патриархов и первого президента Ливана. Мне известно всего два автографа этого представителя рода Ибн Даббас: один — его запись об избрании на патриаршество в 1619 г., второй — настоящая приписка, самое раннее свидетельство о биографии Космы.

Когда и как манускрипт попал в Мар Сабу — неизвестно. Ниже надписи Космы стоит греческая инвентарная запись 1758 г. из четырех строк, указывающая, что книга принадлежит библиотеке лавры св. Саввы. Вероятно, что рукопись оказалась в лавре после 1595/6 г., но была ли она пожертвована туда Космой ибн Даббасом или одним из множества безвестных арабских паломников — сказать невозможно.

VII. Православные арабы в лавре в первые десятилетия XVII в.

Начало XVII в. было весьма временем контрастов для лавры св. Саввы. С одной стороны, монахи делали настойчивые попытки вновь закрепиться в ущелье Вади ан-Нар³⁸. С другой стороны, экономика монастыря быстро приходила

 $^{^{34}}$ Панченко К. А. Ближневосточное православие под османским владычеством: Первые три столетия, 1516—1831. М., 2012. С. 176—177.

³⁵ Nasrallah J. Histoire du movement littéraire dans l'église melchite du Ve au XXe siècle. Louvain; P., 1979. T. 4 (1). P. 72.

³⁶ Hieros. Arab. 147. Fol. 1r. Расшифровка даты, написанной курсивными коптскими буквами, принадлежит Д. А. Морозову.

 $^{^{37}}$ См. о нем: Панченко. Триполийское гнездо: Православная община г. Триполи в культурно-политической жизни Антиохийского патриархата XVI — первой половины XVII в. // Панченко К. А. Православные арабы: путь через века. М., 2013. С. 248–263.

³⁸ Было предпринято даже строительство башни на южной стороне лавры, которая должна была служить убежищем от бедуинских вторжений. Известны османские документы от 1603—1605 и 1613 гг., где фигурируют вопросы постройки башни и проблемы монастыря, в том числе вызванные нападениями номадов (Панченко К. А. Ближневосточное православие... С. 177—178).

в упадок, и само его существование в окружении враждебных бедуинов и без должной поддержки извне становилось все более проблематичным.

В монастыре, помимо греков и славян, оставались также и арабские монахи. В уже упоминавшийся рукописи Hieros. Arab. 66 оставил свою запись «Неофит, монах монастыря Мар Сабы и Мар Михаила, Ибн (часть записи не читается на сгибе. — K. Π .) Иса ибн Шахин из города Дамаска Сирийского». Автор просил всех читающих помолиться о его прощении «Мар Михаилу, главе воинства [ангельского], и Мар Сабе, главе пустынножителей, и всем святым». Запись датирована 18 августа 7124 (1616) г.³⁹ Еще одна запись Неофита, «[только] по одеянию монаха, живущего в монастыре святого Мар Сабы», датированная июнем 7124 (1616) г., находится на листе, приклеенном в ходе позднейшей реставрации манускрипта. Библиотекарь лавры использовал для подклеивания переплета и обложки лист из другой арабской рукописи, видимо, совсем ветхой и малоценной. Лист наклеен в перевернутом положении на задний форзац книги и тоже покрыт записями читателей. В частности, можно разобрать вычурные самоуничижения «священника [только] по имени, а не по делам, Саида ибн Ибрахима, родом из Лидды, исповеданием православного». Далее стоит дата: среда 15 марта, запись года коптскими буквами повреждена, но можно распознать «...95» или «...96». Действительно, 15 марта приходилось на среду в 7095 (1587) г. 40 Заметим, этот уроженец Лидды является одним из немногих палестинцев в общей массе православных арабов, приходивших в лавру. Общество палестинских мелькитов было гораздо более архаичным и малограмотным по сравнению со своими соплеменниками из Антиохийского патриархата, поэтому оставило значительно меньше следов в источниках.

Монах Неофит, активно знакомившийся с арабскими книгами лавры летом 1616 г., не только читал их, но и переписывал. Из собрания Мар Сабы происходит арабское Четвероевангелие, скопированное Неофитом, который сообщает, что «он — из монахов монастыря Мар Сабы Освященного в пустыне иорданской и монастыря Мар Михаил в Благородном Иерусалиме. И была переписана [эта книга] в монастыре [Сабы] Освященного» 1. Неофит также упоминает свою родословную — «сын Аббуда ибн Исы ибн Шахина из христиан богоспасаемого Дамаска, да помилует их Бог». В конце записи стоит дата 18 июня 7126 (1618 г.) 12.

На следующей странице другим мелким беглым почерком сообщается, что «это святое Евангелие — вакф монастыря святого Мар Сабы и святого Мар Михаила Архангела в богоспасаемом Благородном Иерусалиме, и каждый, кто изымет его из вакуфной собственности упомянутых двух монастырей тем или иным способом, да будет проклят». Запись сделал «смиренный убогий раб из иеромонахов, Григорий, [только] по имени касс, [только] по имени и по одеянию монах, сын покойного хури Джурджиса из города Триполи, из монахов [монастыря] Госпожи нашей Владычицы Хаматура. Написано 11-го [числа] кануна II года 7127

³⁹ Hieros. Arab. 66. Fol. 321v.

 $^{^{40}}$ Ibid. Fol. 322r. Благодарю П. В. Кузенкова за консультацию по поводу календарных соответствий.

⁴¹ Hieros. Arab. 135. Fol. 172v.

⁴² Ibid. Fol. 172v − 173r.

от отца нашего Адама» ⁴³, т. е. рукопись была пожертвована в Мар Сабу 11 января 1619 г., спустя полгода после написания. Видимо, переписчик Неофит продал ее иеромонаху Григорию, и тот сделал вклад в обитель. Четвероевангелие сохранилось в весьма хорошем состоянии, что говорит о его редком использовании.

Последний по времени из датированных арабских вкладов в лавру — рукопись Hieros. Arab. 24, еще один Патерик. Работа над манускриптом была закончена 6 сентября 7075 (1566) г. Почерк рукописи на редкость красивый для арабо-христианской книжности. В колофоне писец старался экономить место и сжимать текст, его компрессивная манера письма стала похожа на профессиональный почерк османских канцелярий — возможно, за плечами у переписчика была светская карьера секретаря. Он говорит о себе: «Писал грешный раб, недостойный упоминания имени его среди благоверных православных христиан, Юваким, [только] по имени монах, сын покойного хури Мусы из богоспасаемого города Лидда». Таким образом, это еще один образованный православный араб-палестинец. Впрочем, сама книга была написана довольно далеко от Лидды: «было это в монастыре Госпожи нашей Владычицы в округе ар-Рас, да ниспошлет ему Бог милость Свою и благословение. Было число монахов в упомянутом монастыре двадцать иноков, да простит им Господь их прегрешения...»⁴⁴. Судя по всему, Иоаким подвизался в монастыре Рождества Богородицы в селении Рас Баальбек в северной части долины Бекаа. Двадцать монахов — довольно солидная цифра для ближневосточных обителей того времени. Достаточно сказать, что через полтора века братия монастыря вымерла, и он был на время $покинут^{45}$.

Похоже, рукопись с самого начала писалась на заказ. Имя заказчика стоит на обороте листа — это монах Михаил, сын покойного хадж Джурджиса, из селения ДейрАтыйя в северной части плато Каламун, одной из зон компактного расселения христиан в Сирии. Михаил сообщает о вкладе рукописи в церковь Богородицы в ДейрАтыйе 15 марта 7076 (1568) г. 46

Однако в XVI—XVII вв. произошла быстрая депопуляция христианских селений плато Каламун. Частью из-за оттока в большие города, частью из-за исламизации численность христиан падала, церкви приходили в запустение. Возможно, с этим было связано следующее перемещение книги. Ее забрали из ДейрАтыйи и перенесли в Иерусалим, о чем сообщает приписка, выполненная под углом 90 градусов прямо под вкладной записью Михаила: «Эта благословенная книга — вакф навечно в монастырь святого Михаила и монастырь святого Мар Сабы. И каждый, кто изымет ее из упомянутых монастырей тем или иным способом, да будет проклят устами [отцов] семи [Вселенских] Соборов и устами писавшего это Григория, священника [только] по имени, и да будет участь его с Иудой [Искариотом]»⁴⁷. Греческая запись на соседнем листе дублирует информацию о вкладе и сообщает его дату: 7129 (1620/1) г. Обращает на себя внима-

⁴³ Hieros. Arab. 135. Fol. 173v.

⁴⁴ Hieros. Arab. 24. Fol. 313r.

⁴⁵ См.: Панченко К. А. Ближневосточное православие... С. 259.

⁴⁶ Hieros. Arab. 24. Fol. 313v.

⁴⁷ Ibid.

ние, что библиотекарь лавры или тот старец из руководства монастыря, который оприходовал вклад, был греком.

VIII. Эпилог

После 1636 г. монашеская «республика» савваитов прекратила свое существование под бременем финансовых проблем и давления бедуинов. Мар Саба и Архангельский монастырь были покинуты. Ок. сер. 1640-х гг. Иерусалимский патриарх Феофан III выплатил долги сербов и вернул под свое управление оба монастыря, но теперь они уже не играли самостоятельной роли в жизни Православного Востока.

Братия лавры, насчитывавшая на протяжении XVII — нач. XIX вв. от 5 до 30 человек, была неоднородной в этническом отношении, как и само Святогробское братство. Основную массу иноков составляли греки, но встречались также тюркоязычные христиане Анатолии, славяне и православные арабы. Арабские богомольцы продолжали приходить в Мар Сабу. Так, В. Григорович-Барский описывает праздник в лавре 5 декабря 1726 г. в присутствии паломников и иерусалимских арабов-христиан, которых именует «эфиопами»: «бисть торжество велие и безчиние же не малое от Ефиоп... иже... аще и християне суть, но нравов своих природных свинских лишитися не могут, ядяхубо представленную им трапезу, аки свине, нечисто, просипающе и проливающе, вопияху и кричаху до избитка и плясаху, сваряхуся и бияхуся и прочая безчиния творяху» 48.

В арабских рукописях лавры сохранилось несколько поздних приписок, отражающих пребывание в монастыре паломников-арабов. Некий «Салиба ибн Шахин (?), родом ан-Наххас, православного исповедания» в 1798 г. расписался в манускрипте Hieros. Arab. 66⁴⁹. Иерусалимлянин Рафаил ибн Симеон ибн хури Рафаил в июне 1818 г. оставил пространную запись о группе вкладчиков, позолотивших престол в храме Мар Сабы⁵⁰. Наиболее интересно сообщение о бедствиях палестинских христиан во время египетской экспедиции Бонапарта 1798 г., где фигурирует тот же Салиба ан-Наххас (см. Приложение).

IX. Заключение

Нарративные источники по истории Православного Востока Раннего Нового времени давно исчерпаны. Едва ли приходится ожидать открытия новых летописных текстов. В нынешней ситуации главным ресурсом пополнения наших знаний об этой эпохе остаются архивные документы и собрания рукописей. При этом колофоны и маргиналии рукописных книг, взятые по отдельности, очень редко дают возможность совершить крупные открытия. Как правило, эти записи содержат точечную информацию, которая начитает «работать» только при накоплении необходимой критической массы данных. И тогда исследователь сможет делать новые наблюдения и выводы о таких сторонах жизни ближневосточных

⁴⁸ Странствия Василья Григоровича-Барского по святым местам Востока с 1723 по 1747 г. СПб., 1885. Ч. 1. С. 356.

⁴⁹ Hieros. Arab. 66. Fol. 321v.

⁵⁰ Ibid. Fol. 321r.

православных, как книгописание, круг чтения, циркуляция книг, паломничество, а иногда разглядеть между строк приписок к рукописям сведения о церковной политике и этно-культурных процессах на Православном Востоке.

Остающиеся до сих пор без должного внимания ученых арабо-христианские рукописи Святогробского собрания в сочетании с другими группами источников могут сказать многое о состоянии арабоязычной православной культуры в Палестине в первые века османского владычества на Ближнем Востоке и соотношении арабского и греческого элементов в Иерусалимском патриархате. Раскрываются неизвестные ранее факты и обстоятельства паломничества иерархов и книжников Антиохийской Церкви в Святую Землю и их вкладов в палестинские обители; новые сведения о присутствии арабских монахов среди братии Мар Сабы. Заметно, что эти люди происходили не из Палестины или Заиорданья, а с территории Антиохийского патриархата. Оттуда же в Мар Сабу попадали арабские книги. Для сиро-ливанских православных этот главный и последний из монастырей Иудейской пустыни оставался важнейшим центром притяжения, местом диалога культур православных народов, во многом стимулировавшим духовный подъем мелькитов кон. XVI—XVII в.

Приложение

Приписка к рукописи Hieros. Arab. 146 о египетской экспедиции Бонапарта

Текст51

Случился в эти дни в Благородном Иерусалиме великий страх христианам от иерусалимских мусульман. Пришли по морю корабли французских франков⁵² на Александрию. И ежедневно приходили известия о том, что они, франки, перебили мусульман великое множество и взяли Александрию. И стали иерусалимские мусульмане, вооружившись, каждый час нападать на монастыри, грабить их и убивать монахов, особенно в большом монастыре франков. ... ⁵³ общины их очень сильно боялись. И большинство их рассеялось (?) по землям побережья⁵⁴

⁵¹ Hieros. Arab. 146. Fol. 444r. Текст занимает почти всю последнюю страницу рукописи, потеснившись только в нижнем левом углу, уже занятом более ранней греческой инвентарной записью.

 $^{^{52}}$ Термин «франки» в арабском тексте того времени мог служить как общим наименованием выходцев из Европы, так и указанием на принадлежность к Римско-Католической Церкви.

⁵³ Слово неразборчиво из-за расплывшихся чернил.

⁵⁴Дословно: *bilādal-mallāḥ*n — «страна моряков». Известно, что во время Сирийского похода Бонапарта зимой следующего 1799 г. иерусалимские мусульмане разгромили христианские дома г. Рамле, находящегося недалеко от побережья (Максим Симский. История Иерусалимских патриархов со времен 6I вселенского собора до 1810 г. // Материалы для истории Иерусалимской патриархии XVI—XIX века. СПб., 1904. Т. 2. С. 88). Возможно, подобные нападения происходили и годом раньше.

и монастырям вне города (?) ... величайший страх от них. И договорились об *амане*⁵⁵... этот монастырь святого Мар Сабы сообщество [христиан], а это — Антоний, сын *аль-Ифтикашаба* (?), Нима, сын Исы Банната, Салиба ибн Шахин ан-Наххас и (...), пока (...) долг небольшой и отдохнули. Записано (?) в 1798 году христианской эры, 1-го [числа] месяца таммузагода 1213 [хиджры], 1-госафара⁵⁶ (?).

Комментарий

Мы располагаем описаниями событий, происходивших в Палестине летом 1798 г., в греческих святогробских хрониках — «Истории Иерусалимских патриархов» Максима Симского († 1810) и летописи Неофита Кипрского († после 1844). Первый из повествователей был непосредственным очевидцем и в какой-то мере жертвой тогдашних политических потрясений.

Максим сообщает, что известия о нападении французов на Александрию пришли в Иерусалим 29 июня. Местные мусульмане начали обыски в католических и других христианских монастырях. Под предлогом поисков оружия, укрытого в обителях, шли грабежи их имущества. Францисканцам угрожали убийством, но греческие хронисты не упоминают о приведении в исполнение этих угроз, так что сообщение арабской приписки об убийствах монахов следует, вероятно, считать риторическим преувеличением. 21—22 июля видные представители всех христианских общин Иерусалима — францисканцев, греков, армян, коптов, эфиопов — общим числом до ста человек были арестованы и удерживались как заложники внутри храма Гроба Господня. Среди них было 36 православных, включая патриаршего наместника митрополита Скифопольского Арсения (Иерусалимский патриарх Анфим в это время пребывал в Стамбуле) и архимандрита Максима Симского. Заложники провели под стражей 108 дней и были освобождены 5 ноября по распоряжению султана Селима III⁵⁷.

Таким образом, когда фактические руководители Иерусалимского патриархата оказались под арестом, переговоры с мусульманами о выплатах за гарантии безопасности монастырей и прекращении гонений взяли на себя другие представители православной общины. Судя по приведенной записи, это были не греческие монахи, а авторитетные арабы-христиане. Перечисленные в приписке Антоний, Нима и Салиба ан-Наххас сняли угрозу монастырю Мар Саба. Описанная ситуация напоминает то, что происходило в Палестине во втором десятилетии XIX в., в годы Греческого восстания, когда Святогробское братство было полностью разорено османскими контрибуциями, и православные феллахи бесплатно снабжали монахов продовольствием, т. е. взяли на себя поддержку церковных институтов.

⁵⁵ Гарантиях безопасности.

 $^{^{56}}$ Даты по христианскому и мусульманскому летоисчислениям не совпадают на полмесяца: 1 июля 1798 г. соответствует 17 мухаррама 1213 г.

⁵⁷ Максим Симский. История Иерусалимских патриархов... С. 87; Рассказ Неофита Кипрскаго о находящихся в Иерусалиме христианских вероисповеданиях и о ссорах их между собой по поводу мест поклонения // Материалы для истории Иерусалимской патриархии XVI—XIX века. СПб., 1901. Т. 1. С. 28–30.

Список литературы

- Антология литературы православных арабов. М., 2020. Т. 1: История.
- Красносельцев Н. Славянские рукописи патриаршей библиотеки в Иерусалиме // Православный собеседник. 1888. Дек. Прил. С. 1—32.
- Кузенков П. В., Панченко К. А. «Кривые Пасхи» и Благодатный огонь в исторической ретроспективе // Панченко К. А. Православные арабы: путь через века. М., 2013. С. 57–88.
- Максим Симский. История Иерусалимских патриархов со времен 6 вселенского собора до 1810 г. // Материалы для истории Иерусалимской патриархии XVI—XIX века. СПб., 1904. Т. 2.
- Панченко К. А. Ближневосточное православие под османским владычеством: Первые три столетия, 1516—1831. М., 2012.
- Панченко К. А. Когда и где начался Мелькитский ренессанс? Жизнь и труды вифлеемского митрополита Иоакима // Панченко К. А. Православные арабы: путь через века. М., 2013. С. 266—282.
- Панченко К. А. Саввы Освященного лавра: Исторический очерк // Православная энциклопедия (в печати).
- Панченко К. А. Североливанское православие на заре османской эпохи // Вестник ПСТГУ. Сер. III: Филология. 2017. Вып. 53. С. 56–77.
- Панченко К. А. «Темный век» палестинского монашества: упадок и возрождение ближневосточных монастырей на рубеже мамлюкской и османской эпох // Вестник ПСТГУ. Сер. III: Филология. 2018. Вып. 57. С. 58—87.
- Панченко К. А. Триполийское гнездо: Православная община г. Триполи в культурнополитической жизни Антиохийского патриархата XVI — первой половины XVII в. // Панченко К. А. Православные арабы: путь через века. М., 2013. С. 212—265.
- Панченко К. А., Фонкич Б. Л. Грамота 1594 г. антиохийского патриарха Иоакима VI царю Федору Ивановичу // Монфокон: Исследования по палеографии, кодикологии и дипломатике. М.; СПб., 2007. С. 166—184.
- Рассказ Неофита Кипрскаго о находящихся в Иерусалиме христианских вероисповеданиях и о ссорах их между собой по поводу мест поклонения // Материалы для истории Иерусалимской патриархии XVI—XIX века. СПб., 1901. Т. 1.
- Странствия Василья Григоровича-Барского по святым местам Востока с 1723 по 1747 г. СПб., 1885. Ч. 1.
- Трейгер А. С. «Умный рай» мистико-аскетический трактат в арабском переводе // Символ. 2010. № 58. С. 297—318.
- Хождение Трифона Коробейникова, 1593—1594. СПб., 1889.
- 'Aţiya, 'Aziz. Al-Fahāris al-tahliliyya li maḥţuţāt Tur Sīna al-'arabiyya. Al-Iskandariyya, 1970.
- Nasrallah J. Histoire du movement littéraire dans l'église melchite du Ve au XXe siècle. Louvain; P., 1979. T. 4 (1).
- Troupeau G. Catalogue des manuscripts Arabes. Pt. 1: Manuscrits Chrétiens. P., 1972. T. 1.
- Waşf mahţūţāt dayr Sayyida Hamātūra Kusbā // Al-mahţūţāt al-'arabiyya fi-l-adyira al-urtudūksiyya al-Antākiyya fi Lubnān, Lubnān, 1991. Ğ. 1.

Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriia III: Filologiia. 2020. Vol. 65. P. 70– 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

THE ORTHODOX ARABS AND THE MAR SABA MONASTERY IN THE 16th and Early 17th Centuries According to Arab Christian Manuscripts

C. PANCHENKO

Abstract: The article analyzes little-studied Christian Arab manuscripts of the 13th and 17th centuries from the library of the Holy Sepulcher (the Greek Orthodox Patriarchate of Jerusalem) connected with the Mar Saba monastery. In the 16th and early 17th centuries this glorious monastery had been center of the autonomous monastic "republic". The polyethnic Sabaite community included monks of South Slavonic, Greek and Arabic origin. For the Orthodox Arabs (the Melkites) this most important and the only survived monastery of the Judean desert had been the center of spiritual gravitation, the seat of high culture and the place of international contacts of the Greek Orthodox peoples which stimulated cultural revival of the Melkites in the late 16th and 17th centuries. Contacts between the Mar Saba and the Patriarchs of Antioch, their court and common pilgrims from the Syrian and Palestinian region were reflected in notes and marginalia of many manuscripts granted to the monastery by the Arab clergy and laymen. Among the most interesting persons who left their notes in these books were Patriarchs Yuwakim V ibn Juma (1543-1576) and Mikhail VI Sabbagh (1576-1581/4), monk of the Mar Saba Yuhanna ibn Tashlak (later — Metropolitan Yuwakim of Bethlehem), hieromonk Musa the disciple of Patriarch Yuwakim ibn Juma, Cosmas ibn Dabbas, the future Patriarch of Antioch known as Cyril III (1619–1628). The notes contain unique information about political history, spiritual interests, book production and circulation, cultural contacts of the Melkites in the 16th and early 17th century.

Keywords: Mar Saba monastery, the Christian East, the Patriarchate of Antioch, the Greek Orthodox Arabs (the Melkites), Christian Arab manuscripts.

References

'Aṭiya 'Aziz (1970) Al-Fahāris al-tahliliyya li maḥṭuṭāt Tur Sīna al-'arabiyya. Al-Iskandariyya. Kuzenkov Pavel V., Panchenko Constantin A. (2013) "'Krivye Paskhi' i Blagodatnyi ogon' v istoricheskoi retrospective" ["'Wrong Easters' and the Holy Fire: A Retrospect"], in C. A. Panchenko, Pravoslavnye araby: put' cherez veka [The Orthodox Arabs: The Way through Centuries]. Moscow: Izdatel'stvo PSTGU, pp. 57–88 (in Russian).

Nasrallah Joseph (1979) *Histoire du mouvementlittéraire dans l'église melchite du Ve au XXe siècle.* Louvain; Paris, T. 4 (1).

- Panchenko Constantin A. (2012) *Blizhnevistochnoe pravoslavie pod osmanskim vladychestvom: Pervye tri stoletiya, 1516–1831* [The Middle Eastern Orthodox Community under the Ottoman Rule: The First Three Centuries, 1516–1831]. Moscow: Indrik (in Russian).
- Panchenko Constantin A. (2013) "Kogda i gde nachalsia Mel'kitskii Renessans?: Zhizn' i Trudy vifleemskogo mitropolita Ioakima" ["When and Where the Melkite Renaissance Began? The Life and Works of the Metropolitan of Bethlehem Joachim"], in C. A. Panchenko, Pravoslavnye araby: put' cherezveka [The Orthodox Arabs: The Way through Centuries]. Moscow: Izdatel'stvo PSTGU, pp. 266–282 (in Russian).
- Panchenko Constantin A. (2013) "Tripoliiskoe gnezdo: Pravoslavnaia obshchina g. Tripoli v kul'turnopoliticheskoi zhizni Antiokhiiskogo patriarkhata XVI pervoi poloviny XVII v." ["'The Tripolitan Nest': A Role of the Orthodox Community of Tripoli in Cultural and Political History of the Patriarchate of Antioch in the 16th and the First Half of the 17th centuries"], in C. A. Panchenko, Pravoslavnye araby: put' cherez veka [The Orthodox Arabs: The Way through Centuries]. Moscow: Izdatel'stvo PSTGU, pp. 212–265 (in Russian).
- Panchenko Constantin A. (2017) "Severolivanskoe pravoslavie na zare osmanskoi epokhi" ["The Greek Orthodox Community of Northern Lebanon at the Eve of the Ottoman Era"]. *Vestnik PSTGU. Seria III: Filologiya*, 2017, vol. 4 (53), pp. 56–77 (in Russian).
- Panchenko Constantin A. (2018) "'Temnyi vek' palestinskogo monashestva: upadok i vozrozhdenie blizhnevostochnykh monastyrei na rubezhe mamliukskoi i osmanskoi épokh" ["The 'Dark Age' of the Palestinian Monasticism: Decline and Revival of Middle Eastern Monasteries in the Late Mamluk and Early Ottoman Epochs"]. *Vestnik PSTGU. Seria III: Filologiya*, 2018, vol. 4 (57), pp. 58–87 (in Russian).
- Panchenko Constantin A. "Savvy Osviaschennogo lavra: Istoricheskii ocherk" ["The Mar Saba Monastery: A History"], in Pravoslavnaia Éntsiklopedia [The Orthodox Encyclopedia] (in print) (in Russian).
- Panchenko Constantin A., ed. (2020) *Antologiia literatury pravoslavnykh arabov* [An Anthology of the Literature of the Orthodox Arabs]. Moscow: Izdatel'stvo PSTGU, t. 1: Istoriia [The History] (in Russian)
- Panchenko Constantin A., Fonkich Boris L. (2007) "Gramota 1594 g. Antiokhiiskogo patriarkha Ioakima VI tsariu Fedoru Ivanovichu" ["The Message of 1594 of the Patriarch of Antioch Joachim VI to the tsar FedorIvanovitch"], in Monfokon: Issledovaniia po paleografii, kodikologii i diplomatike [Monfokon: Studies on Paleography, Codicology and Diplomatics]. Moscow; St.-Petersburg: Al'ians—Arheo, pp. 166—184 (in Russian).
- Treiger Alexander S. (2010) "'Umnyi rai' mistiko-asketicheskii traktat v arabskom perevode ["'The Spiritual Heaven' the Mystical and Ascetic Treatise in an Arabic Translation". *Simvol*, 2010, vol. 58, pp. 297–318 (in Russian).
- Troupeau Gerard (1972) *Catalogue des manuscripts Arabes. Pt. 1: Manuscrits Chrétiens.* Paris, t. 1. Waşf mahṭūṭāt dayr Sayyida Hamātūra Kusbā // Al-mahṭūṭāt al-'arabiyya fi-l-adyira al-urtudūksiyya al-Antākiyya fi Lubnān, Ğ. 1. Lubnān, 1991.

Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология. 2020. Вып. 65. С. 89–101 DOI: Франгулян Лилия Рубеновна, канд. филол. наук, ст. науч. сотр., Институт востоковедения РАН, Российская Федерация, ИНДЕКС, г. Москва, ул. Рождественка, 12; доцент, Московский государственный лингвистический университет, Российская Федерация, ИНДЕКС, Москва, ул. Остоженка, д. 38, стр. 1 8liya8@gmail.com ORCID: 0000-0001-6203-794X

Художественное единство в коптском цикле Ариана

Л. Р. Франгулян

Аннотация: В статье рассматривается коптский цикл, собранный вокруг имени гонителя Ариана и состоящий из трех разных мученичеств. Они дошли в составе одной рукописи. В ней произведения расположены в хронологическом порядке исходя из логики повествования. Исследуемые три памятника представляют собой единый нарратив, известный только в коптской традиции. Все мученичества объединены, во-первых, общим фономом событий — городом Антинополь, во-вторых, образом гонителя Ариана. В первых двух мученичествах этот персонаж выступает антагонистом, а в третьем памятнике — протагонистом. По замыслу создателя цикла прототипом этого персонажа выступает апостол Павел. Аллегорию на новозаветную историю Павла можно обнаружить в общем нарративе цикла, где каждый из трех текстов последовательно представляет собой пролог, завязку и развязку. С филологической точки зрения это художественное единство никогда не исследовалось, но именно такой анализ позволяет определить, какие художественные и внехудожественные методы использовал составитель цикла для объединения трех текстов.

Ключевые слова: коптская агиография, цикл, Ариан, Аскла, Филимон и Аполлоний, Диоклетиан, Антинополь.

Циклы как художественное единство ряда текстов известны и в античной, и в средневековой, и в новой литературе. Хотя способ их формирования отличаются при разных типах художественного сознания, сам факт их существования неоспорим. Как отмечает Л. Яницкий, «цикл представляет собой коммуникативное или, можно сказать, гиперкоммуникативное событие, в котором сообщаются в полилоге, с одной стороны, части между собой, а, с другой стороны, — части и целое» Самая важная характеристика любого цикла состоит в том, что единство его частей порождает новые смыслы. В отечественном литературоведении отсутствует единая классификация циклов, как, впрочем, и в западной

 $^{^1}$ Яницкий Л. С. Циклизация как коммуникативная стратегия в современной культуре // Критика и семиотика. Новосибирск, 2000. Вып. 1–2. С. 174.

науке, но выделяются различные типологии². Для составления полной системы циклов и способов циклизации необходимо более детальное и глубокое изучение таких единств.

Исследователь И. Делеэ почти сто лет назад одним из первых выделил в коптской литературе разные агиографические циклы, состоящие из мученичеств³. Коптолог Т. Орланди обратил внимание на другой жанр и на основании авторства, общих сюжетов и мотивов добавил к агиографическим гомилетические циклы⁴. Эти художественные единства до сих пор нуждаются в изучении, потому что вопросы об их составе и методах работы их создателей не решены до конца. Все циклы были выделены учеными, не имеют закрепленного названия в самой коптской литературе и разбросаны по разным рукописям, т. е. ни их составители, ни переписчики не собрали эти тексты воедино.

Особенность цикла Ариана, которая делает его уникальным, состоит в том, что три его мученичества дошли в составе одной рукописи (Turin, Museo Egizio, Cat. 63000, cod. XV)⁵, в которой они расположены последовательно друг за другом и представляют собой единый хронологический нарратив. Кроме того, большинство агиографических циклов появилось достаточно поздно (VII—VIII вв.)⁶, в то время как цикл Ариана считается одним из ранних и, как предполагает Орланди⁷, был составлен в V—VI вв. Цель данного исследования — определить, на основе каких художественных и внехудожественных элементов выделяется коптский цикл Ариана, какие новые смыслы образуются благодаря объединению входящих в него текстов и каким образом выстраивается связь между ними.

В цикл, сложившийся вокруг имени гонителя Ариана, включено три мученичества: Асклы (далее MAc)⁸, Филимона и Аполлония (далее МФиА)⁹, Ариана (далее MAp)¹⁰. Первый текст, исходя из хронологии событий, — это MAc. К Ариану приводят христианина Асклу. После допроса мученика пытают, а затем перевозят в город Антинополь. Когда туда же отправляется Ариан, его лод-

 $^{^{2}}$ См., например: Кадацкая Д. С. Термин «цикл» в отечественном литературоведении // Молодой ученый. 2017. № 22 (156). С. 473—478.

³ Delehaye H. Les Martyrs de l'Égypte // Analecta Bollandiana. Brussels, 1923. Vol. 40. P. 136–138.

⁴Orlandi T. Cycle // Coptic Encyclopedia / Aziz S. Atiya, ed. N. Y., 1991. Vol. 3. P. 666–668.

⁵ Rossi F. Un nuovo codice copto del Museo egizio di Torino contenente la vita di s. Epifanio ed i martiri di s. Pantoleone, di Ascla, di Apollonio, di Filemone, di Ariano e di Dios con versetti di vari capitoli del «Libro di Giobbe» // Atti della R. Accademia dei Lincei. Ser. 5. Roma, 1893. Vol. 1. P. 65–86. Рукопись хранится в Египетском музее в г. Турин, датируется концом VII — началом VIII в., из-за ее частичной испорченности Мученичество Асклы сохранилось не полностью.

⁶ Предполагается, что поздние агиографические циклы были составлены после арабского завоевания с определенной целью: представить пастве нового героя — мученика Древней Церкви, и доказать древность Коптской Церкви. См., Orlandi T. Coptic literature // The Roots of Egyptian Christianity. Philadelphia, 1986. P. 78; Papaconstantinou A. Hagiography in Coptic // Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography / S. Efthymiadis, ed. Farnham, 2011. Vol. 1: Periods and Places. P. 334.

⁷ Orlandi T. The Future of Studies in Coptic Biblical and Ecclesiastical Literature // The Future of Coptic Studies / R. McL. Wilson, ed. Leiden, 1978. P. 155; Papaconstantinou A. Op. cit. P. 329.

⁸ Rossi F. Op. cit. P. 65–69.

⁹ Ibid. P. 69–77.

¹⁰ Ibid. P. 77-86.

ка останавливается на середине реки и не движется, несмотря на все попытки. По повелению Асклы гонитель записывает христианское исповедание Бога и передает его мученику. После этого корабль причаливает к берегу. Ариан снова пытает Асклу, а затем казнит.

В МФиА события развиваются дальше. После казни Ариан устраивает крупные гонения в Антинополе. Чтец Аполлоний в страхе платит музыканту Филимону и меняется с ним одеждами, чтобы тот принес жертву вместо него. Ариан хорошо знал Филимона (он был его любимым музыкантом), поэтому тот «смотрел вниз, чтобы не быть узнанным» Однако во время диалога с Арианом Филимон неожиданно осознает себя христианином и отказывается принести жертву. Ариану докладывают, что перед ним Филимон. Раскрывается и подлог Аполлония, который, став свидетелем поступка Филимона, также стал готов на мученичество. После ряда уговоров, диалогов и пыток Ариан казнит мучеников. Их хоронят рядом с Асклой.

Если МАс и МФиА связаны только хронологически, то МФиА и МАр помимо хронологии объединяет общий сюжет, начало которого содержится в первом тексте, а завершение — во втором. В МФиА во время пытки Филимона стрела ранит Ариана в глаз, МАр же начинается с его исцеления на могиле только что казненных им мучеников. Ариан становится христианином, его увозят из Египта и приводят на суд к Диоклетиану. Там бывшего гонителя пытают, а затем казнят. Его мощи чудесным образом возвращаются в Антинополь и помещаются рядом с мощами Асклы, Филимона и Аполлония.

Практически с самого начала для исследователей было очевидно единство этих трех текстов¹³. Т. Баумайстер указывает на непрерывность повествования в цикле¹⁴, что отличает цикл Ариана от других агиографических коптских циклов. В большинстве случаев объединение памятников достигается только благодаря общим персонажам. Например, легенда о Диоклетиане складывается из разных сюжетов, разбросанных по разным мученичествам, что, однако, не позволяет выстроить сами тексты в хронологическом порядке.

Языком оригинала, по мнению Баумайстера, был греческий¹⁵. Однако лишь в коптской агиографии все три текста расположены друг за другом в одной рукописи, при этом каждый из них сохраняет и самостоятельность, поскольку в рукописи они разделены между собой техническим отступлением. Создатель коптского цикла, задумав передать историю Ариана, не мог не знать, что МФиА и МАр благодаря общему сюжету уже представляют собой единство. Поэтому автор цикла пытался сделать МАс частью этого нарратива: перед МАр он, выделяя общность нарратива первых двух мученичеств, вставляет ремарку: «Мученичество Филимона и Асклы при Ариане». В греческих рукописях МАр не маркируется как отдельный текст. Наконец, МАс и МФиА в начале повествования

¹¹ Rossi F. Op. cit. P. 70.

 $^{^{12}}$ Как пишет агиограф, «Дух Святой сошел на него» (Ibid.). Здесь и далее — перевод Франгулян Л. Р.

¹³ Delehaye H. Les Martyrs de l'Égypte... P. 138.

¹⁴ Baumeister Th. Martyr Invictus: der Martyrer als Sinnbild der Erlösung in der Legende und im Kult der frühen koptischen Kirche. Münster, 1972. S. . 105.

¹⁵ Ibid. S. . 106–107.

содержат одну и ту же новозаветную цитату 16 . Таким образом, создатель коптского цикла уравнял общность М Φ иА и МАр общностью МАс и М Φ иА.

В греческой же традиции МАс неизвестно, Аскле посвящена только заметка в Константинопольском синаксаре¹⁷. МФиА и МАр засвидетельствованы как единое произведение в двух редакциях: в одной под названием «Мученичество Филимона, Аполлония и прочих»¹⁸ и в редакции Метафраста как часть «Мученичества святых Фирса, Левкия, Каллиника, Филимона, Аполлония и иже с ними»¹⁹. Никакой внутренней связи между историями Фирса, Левкия, Каллиника, с одной стороны, и Филимона, Аполлония и Ариана, с другой, нет, только общая дата празднования. Метафраст обработал дошедшее до него ранее предание, не внеся в него серьезных композиционных изменений.

Если учесть, что в обеих греческих редакциях Аскла упоминается, то можно предположить, что МАс существовало на греческом языке как самостоятельный памятник, но было утеряно. В пользу этой версии говорит и латинская традиция. В ней МАс засвидетельствовано как самостоятельный текст²⁰, а МФиА и МАр²¹, как и у греков, объединены в единый нарратив, одним из упоминаемых героев которого также выступает Аскла. Примечательно, что в латинском переводе МАс нет серьезных разночтений по сравнению с коптским, хотя обычно бытование одного и того же текста в разных традициях приводит к появлению интерполяций, сокращений и пр. Хотя совершенно без изменений в переводах МАс не обошлось, их характер позволяет говорить о том, что текст был известен на латинском языке в той же редакции, что и на коптском.

По предположению Баумайстера, в V в. рассказ об Аполлонии и Филимоне, содержащийся в 19-й главе «Истории египетских монахов» 22 , выделяется в отдельный текст «Мученичество Филимона, Аполлония и прочих» 23 . «История египетских монахов» — достаточно раннее произведение, написанное на греческом языке в конце IV — начале V в. неизвестным автором. Оно рассматривается исследователями в качестве достоверного источника по истории монашества

 $^{^{16}}$ Мф 10. 28: «И не бойтесь убивающих тело, души же не могущих убить; а бойтесь более Того, Кто может и душу и тело погубить в геенне».

¹⁷ Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae // Propylaeum ad Acta Sanctorum Novebris / H. Delehaye, ed. 1902. Col. 698.

 $^{^{18}}$ De ss. Philemone, Appolonio, Ariano // Acta Sanctorum. Martii. Antverpiae, 1668. T. 1. P. 887–890.

¹⁹ Symeon Metaphrastes. Martyrium sanctorum martyrum Thyrsi, Lucii, Callinici, Philemonis, Apollonii et reliquorum // Patrologia Graeca. P., 1864. T. 116. Col. 507–560.

²⁰ Контаминированная версия мученичества была издана в XVII в. (De s. Ascla martyre, Antinoi in Thebaide // Acta Sanctorum. Ianuarii. Antverpiae, 1643. Т. 2. Р. 455–457). Самая же ранняя рукопись, обнаруженная нами, — это: Cotton Nero E. I. Она хранится в Британской библиотеке, датируется второй половиной XI в. (available at: http://www.bl.uk/manuscripts/FullDisplay.aspx?ref=Cotton_MS_Nero_E_I/1 (18.09.2020)).

 $^{^{21}}$ De ss. Philemone, Appolonio, Ariano, Theotyho et sociis // Acta Sanctorum. Martii. Antverpiae, 1668. T. 1. P. 750–755.

 $^{^{22}}$ История египетских монахов / Пер. с греч., коммент., предисл. Н. А. Кульковой. М., 2001. С. 68-70.

 $^{^{23}}$ Baumeister Th. Apollonius and Philemon, Saints // Coptic Encyclopedia / Aziz S. Atiya, ed. N. Y., 1991. Vol. 1. P. 174–175.

в Египте. Обстоятельства мученичества и образы главных героев в «Истории монахов» отличаются от того, что засвидетельствовано во всех трех традициях: греческой, латинской и коптской. Аполлоний — монах. Он не боялся гонений, наоборот, ободрял христиан. Когда он попал в тюрьму, флейтист Филимон вместе с другими язычниками пришел и оскорблял подвижника. Однако, услышав, как монах молится о нем, он переменился и исповедал себя христианином. Оба они стали мучениками.

«История египетских монахов» относится к жанру паломничества (peregrinatio ad loca sancta) и потому не предполагает развернутого повествования. Переход повествования в агиографический жанр оказывает влияние на содержание текста. В «Мученичестве» суд и пытки описываются детальнее, образ главных персонажей трансформируется, а гонитель конкретизируется (Ариан). Упоминание центра Фиваиды — Антинополя — отсутствует в рассказе из «Истории египетских монахов», но присутствует в греческой версии, вероятно, отражая сложившуюся ситуацию. Статус Аполлония изменен: он причислен к клиру, потому что агиографу было важнее ввести топос о начале гонений Ариана, который озвучен как требование ко всем христианским клирикам Антинополя принести жертву, чем сохранить его монашеский статус. При этом Аполлоний назван чтецом, а не иереем, что, скорее всего, связано с разной реакцией на гонение священников и Аполлония: в отличие от последнего первые приняли единодушное решение стать мучениками. В греческих редакциях «Мученичества» акцент делается на внутреннем изменении Филимона и желании Ариана оставить его в живых. В то же самое время в лице Аполлония представлен известный по историческим источникам²⁴ образ христианина, пытавшегося спасти жизнь во время гонений, но при этом остаться в лоне Церкви.

Коптский текст МФиА почти полностью совпадает с греческими мученичествами. Иначе дело обстоит с МАр. Коптское МАр частично отличается от греческих редакций. В нем нет сюжета об охранниках Ариана, которые стали христианами и мощи которых вместе с телом Ариана были доставлены в Антинополь. Коптское МАр сосредоточено только на истории бывшего гонителя. Зато добавлен сюжет, в котором описана самая жестокая пытка во всем цикле и яркое самоисцеление после молитвы к Богу: с Ариана сдирают кожу и отсекают губы, которые затем восстанавливаются чудесным образом. Баумайстер относит такое исцеление после пытки к коптским топосам, связанным с обязательной целостностью тела мученика²⁵. Исследователь также выделяет другой коптский топос: упоминание архангела Михаила, который после казни дарует венец Ариану. В раннем греческом мученичестве это будет делать Иисус, у Метафраста не уточняется Лицо Троицы, а говорится о Господе. Архистратиг играет важную роль в коптских циклах: он помощник и защитник мучеников, он встречает

²⁴ Из трактата Киприана Карфагенского известно несколько категорий падших: 1) те, кто испугались угроз и принесли жертвы; 2) те, кто принесли жертвы, не выдержав пыток; 3) те, кто купил ложное свидетельство о принесении жертвы (Cyprianus Carthaginensis. De lapsis // Patrologia Latina. P., 1844. Т. 4. Col. 463—494). Попытку Аполлония избежать жертвоприношения через подлог можно отнести к последней категории, наименее виновной с точки зрения карфагенского епископа.

²⁵ Baumeister Th. Martyr Invictus... P. 95.

их души после казни вместе со Христом и архангелом Гавриилом²⁶. Отличие же коптского и греческого памятников связано не с тем, что перевод был выполнен с другой греческой версии, чем та, что дошла до нас. По Баумайстеру, причина кроется в свободе, которую ощущали копты при переводе, и в их желании, чтобы текст более соответствовал коптскому художественному восприятию²⁷. Немецкий исследователь, несомненно, прав. Стоит только напомнить, что понимание переводческой деятельности в Средние века отличалось от современного и не только копты чувствовали свободу в этой сфере, хотя их и отличает достаточно высокая независимость от оригинала.

МФиА и МАр в коптской традиции имеют много сходств между собой. Они оба пространнее по объему, насыщеннее сюжетными поворотами, в них известна предыстория событий. Небесные силы никак не участвуют в развитии сюжета в МФиА и МАр, но они все же упоминаются в МАс. О родных Асклы ничего не рассказывается, в МФиА же эпизодическим персонажем выступает брат Филимона, упоминаемыми — дети святого и Ариана, в МАр бывший гонитель получает возможность проститься с женой и детьми.

Смех и веселье как нечто присущее гонителям и языческой культуре отмечается в МФиА и МАр. В текстах упоминается смех Ариана (МАр) и Диоклетиана (МФиА), оба издевательски спрашивают, придет ли Христос спасти мученика, оба ищут пути помимо пытки заставить мучеников выполнить приказ²⁸. Филимон объясняет толпе Антинополя, что когда он их смешил, он гневил ангелов и Бога. Наконец, повествование в МФиА и в МАр насыщено чудесами, которые почти полностью отсутствуют в МАс: крещение в облаке, истребление огнем музыкальных инструментов, застывшие в воздухе стрелы, чудесное избавление от заточения.

МАс стоит особняком в этом цикле и, как отметил уже Баумайстер, не имеет прямых сюжетных линий с последующими текстами²⁹. Образ мученика нарисован иначе. Его состояние во время пыток и после описано насколько можно реалистично: святой не говорит во время пыток, а молчит, что заставляет предположить окружающих людей, что он умер или потерял разум от боли; пытки связываются с опасностью, а не представлены как преодолеваемые препятствия. Поведение Арина также не выходит за рамки ожидаемого от правителя в реальности: он желает спасение мученику, но ему приходится казнить его, когда становится очевидным, что Аскле не помочь. При этом только в МАс мученик в первом диалоге с гонителем озвучивает возможные сценарии развития будущих событий: или Ариан исповедует христианского Бога, или Аскла — языческих богов. Приведенная выше история с лодкой Ариана, происшедшая по просьбе Асклы к Богу явить Его силу, единственное чудо в МАс. Можно сказать, что вме-

 $^{^{26}}$ Франгулян Л. Р. Указ. соч. С. 111–112.

²⁷ Там же. С. 107–108.

²⁸ Ариан приказывает воину ударить Филимона перед горожанами, чтобы они опечалились и убедили его принести жертву; Диоклетиан приказывает поставить жертвенный алтарь по дороге в баню, чтобы Ариан по пути на царский обед принес жертву.

²⁹ Baumeister Th. Martyr Invictus... P. 105.

сто чудесного ореола, который свойственен и Филимону, и Ариану, Аскла наделен определенными дарами — молчания, прозорливости, молитвы.

До того момента, как МАс стало частью цикла, оно, возможно, имело отношение к Актам Коллуфа³⁰. Это мученичество достаточно ранее (IV–V вв.), является переводом с греческого языка и обладает характеристиками исторических мученичеств по классификации Делеэ, хотя и обработано художественно. В двух текстах упоминается один и тот же персонаж — адвокат Бесамон³¹. Его имя и должность дошли фрагментарно в МАс, но они восстанавливаются по Актам. В памятнике в честь Коллуфа адвокаты активно участвуют в судебном процессе в отличие от МАс, где адвокат Бесамон появляется лишь в одном эпизоде. Возможно, одной из причин, почему создатель цикла присоединил МАс, стала соотнесенность текста с Актами через этот персонаж. Конечно, нельзя исключать, что эпизодическое появление адвоката в МАс было обдуманной вставкой для налаживания интертекстуальной связи. В любом случае цикл Ариана наряду с Актами Коллуфа становится частью истории антинопольских мучеников, так как место действия в Актах — город Антинополь, центральная географическая координата и в цикле. Здесь собраны мощи всех персонажей. Сюда³² был переправлен для суда Аскла. События в МФиА разворачиваются в этом городе. Для Ариана в МАр Антинополь является исходной (отсюда он едет к Диоклетиану) и конечной точкой (сюда слуги приносят его мощи). В агиографических текстах место захоронения мощей, имя святого, дата празднования было важным элементом для установления почитания³³. Автор «Истории монахов» отмечает, что приложился к мощам Аполлония в мартирии в Фиваиде, при этом ни Аскла, ни Ариан не упоминаются. Тем самым зафиксировано достаточно раннее почитание Аполлония и, скорее всего, в Антинополе³⁴. Затем грекоязычный автор пространного мученичества закрепил высокий статус Антинополя, который коптский составитель цикла подчеркнул еще больше.

Резонно задать вопрос: что двигало создателем цикла, объединившим МАс, МФиА и МАр? Ариан выступает гонителем и в других коптских мученичествах. Почему они автоматически не становятся частью этого цикла? На наш взгляд, ответ кроется в образе Ариана, важность которого отражается уже в том, что каждый текст начинается с предложения, где он упоминается. В цикле отмечается развитие этого персонажа от произведения к произведению, притом, что сами мученичества должны читаться в известной последовательности — МАс, МФиА, МАр. Если обратиться только к МФиА и МАр, то перед читателем описана история покаяния: гонитель после чудесного исцеления на могиле казненных по его приказу мучеников обращается в христианство, молит Христа принять

³⁰ Акты Коллуфа датируются IV—V вв., дошли только на коптском языке, оригинал был составлен на греческом (Four Martyrdoms from the Pierpont Morgan Coptic Codices / J. W. B. Barns, E. A. E. Reymonds, ed., transl., introd., comment. Oxford, 1973. P. 25–29).

³¹ Ibid. P. 27.

 $^{^{32}\,\}mathrm{B}$ этом месте в коптском тексте лакуна, которая восстанавливается по латинскому переводу.

³³ Delehaye H. Cinq leçons sur la methode hagiographique. Brussels, 1934. P. 7–17.

 $^{^{34}}$ Такой вывод можно сделать из того, что именно этот город станет местом действия в цикле Ариана.

его раскаяние и принимает мученический венец. Когда же исследуется цикл из трех мученичеств, то история Ариана выглядит объемнее. Как пишет М. М. Бахтин в рамках теории высказываний, воля говорящего определяет завершенность высказывания³⁵. Если под высказыванием понимать цикл Ариана, то очевидно стремление его создателя представить перед читателем художественное единство, в котором Ариан выступает главным героем для всего нарратива, включающего три текста.

Рассмотрим подробнее образ гонителя. Обращение Ариана в христианство фактически состоялось благодаря исцелению, но некоторые детали повествования из МАс уже могут восприниматься как его предпосылки. В этом мученичестве Ариан представлен размышляющим и верующим в языческие законы гонителем. Он упоминает «святые (єтоуаав) законы» 36, правители, по его мнению, действуют из человеколюбия и радеют о спасении. В коптском языке определение «етоуаав» может иметь значение «чистый». Однако тот факт, что оно используется еще только один раз в кратком эпилоге по отношению к Аскле («святой Аскла») и больше нигде в МАс и достаточно редко во всем цикле, позволяет говорить об имплицитной связи между персонажем Ариана и концептом святости. Примечательно, что в латинских переводах МАс упоминание Ариана о святости закона опущено, т. е. вне коптского цикла оно было лишним.

Вынужденное принесение ложного исповедания в МАс приводит к ожесточению Ариана и последующей казни святого. Такой настрой гонителя сохраняется в МФиА. Здесь, пытаясь уговорить любимого музыканта принести жертву, Ариан действует разнообразнее. При этом он не размышляет о законах. Наконец, в МАр Ариан обращается в христианство и сам выступает в роли подсудимого. Главным вдохновителем и помощником Ариана на этом этапе его жизни становится казненный Филимон, который в чудесных явлениях приходит к бывшему гонителя, укрепляя его и рассказывая ему о небесных благах.

Можно обнаружить новозаветный прообраз такой истории гонителя, а именно — жизненные перипетии апостола Павла. В коптском цикле путь апостола и его отношения с Богом повторяются Арианом на фоне мученического нарратива. В коптском МАр содержится аллюзия на диалог между Савлом и Богом, описанный в Деяниях, но ее нет в греческих и латинских версиях. Филимон взывает к Ариану, запертому в яме: «Ариан, Ариан», тот спрашивает в ответ: «Кто ты, мой господин?», святой отвечает: «Я Филимон»³⁷. Аллюзия на Новый Завет играет большую роль, правда, вместо Бога в диалоге участвует Филимон. Это соответствует всему повествованию, потому что его герои молятся Богу, но Сам Он не выступает в качестве персонажа. Кроме того, известна чрезмерная любовь египтян-христиан к мученикам и к почитанию их мощей, за которую они в некоторых случаях были порицаемы своими же пастырями³⁸. Поэтому в рамках коптского агиографического мира появление Филимона в этом эпизоде

 $^{^{35}}$ Бахтин М. М. Автор и герой: К философским основам гуманитарных наук. СПб., 2000. С. 270—271.

³⁶ Rossi F. Op. cit. P. 65.

³⁷ Ibid. P. 84.

³⁸ Baumeister Th. Martyr Invictus... P. 84.

вполне логично и никак не отрицает того факта, что это аллюзия на отрывок из Деяний.

Три текста создают продуманную и полноценную художественную композицию. Прологом становится суд над Асклой и его казнь, где читатель впервые знакомится с Арианом. Завязку обеспечивают гонения, начатые Арианом, суд над Филимоном и Аполлонием, после казни которых гонитель ослеп на один глаз и, исцелившись, сам стал христианином. Кульминацией следует назвать следующий эпизод: в МАр все мученики, когда-то казненные Арианом, освобождают его из ямы со словами: «О Ариан, ты блажен! Так как благодаря твоим мучениям и пыткам над нами мы стали мучениками, ты сам стал достоин испытать их»³⁹. Встреча с мучениками, простившими его, означает, что бывший гонитель заслужил возможность быть прощенным и причисленным к лику святых. Далее следует развязка — казнь Ариана. История обретения его мощей и воссоединение с мощами Асклы, Филимона и Аполлония в Антинополе следует назвать эпилогом.

Особенной можно назвать связь между Асклой и Арианом благодаря образу камня. Диоклетиан в МАр велел привязать большой камень к Ариану. Сам бывший гонитель приказал в МАс так же поступить с Асклой, а затем утопить его. Впоследствии наличие камня стало отличительной чертой, приписываемой Аскле. Например, в сборнике кратких житий святых Петра де Наталибуса (ум. прибл. 1400—1406) есть иллюстрация казни Асклы, где он изображен с камнем на шее⁴⁰. Таким образом, камень как часть пыточных орудий и Асклы, и Ариана стоит считать одним из элементов для выстраивания художественного единства в цикле.

Ряд тем, общих для мученичеств, получают собственное развитие в каждом из них. Во-первых, это образ антинопольских жителей, отношение которых к мученикам представлены по-разному. В МАс они нашли и похоронили мощи Асклы, хотя в самом начале повествования были индефференты к происходящему. В МиА горожане наслаждались музыкальной игрой Филимона, «жениха города», и пытались предотвратить его казнь, чтобы он и дальше способствовал их веселью. В МАр жители как таковые не участвуют в сюжете, однако Ариан действует, как позднее Константин — хоронит с почестями мучеников, освобождает христиан, заботится о церкви, т. е. город становится христианским, в конце принимает мощи самого Ариана и объединяет всех святых.

Во-вторых, мотив евхаристического небесного пира. Представлен он так. Трем мученикам предлагают земную пищу: Аскле — его земляки из Шмуна, Филимону — Ариан, Ариану — Диоклетиан. Во всех случаях святые отказываются. Аскла подкрепляет свое решение словами о небесных благах, которые его ждут; Филимон говорит о соучастии в «пире святых»⁴¹. Однако нельзя сказать, что от-

³⁹ Rossi F. Op. cit. P. 84.

 $^{^{40}}$ Petrus de Natalibus. Catalogus Sanctorum et gestorum eorum. Libertertius. Cap. XV. Lugdunum, 1514, available at: https://reader.digitale-sammlungen.de/en/fs1/object/display/bsb10149025_00092. html?zoom=0.5 (18.09.2020).

 $^{^{41}}$ Можно предположить, что этот мотив позднее выражен топосом в коптских поздних мученичествах в виде «день тысячелетия» или «пир тысячелетия» (см.: Франгулян Л. Р. Указ. соч. С. 104-105).

каз Асклы и Филимона равнозначен отказу Ариана. Аскла делает это перед самой казнью, а Филимон — во время судебного процесса, т. е. в тот момент, когда оба они уже встали на путь мученичества. Отказ же Ариана связан с тем, что обеду с императором предшествовало принесение жертвы богам, в чем тот не собирался участвовать. Таким образом, в МАр этот эпизод представляет собой отправную точку мученического пути Ариана, которому еще только предстоит получить прощение казненных им христиан. Именно поэтому в уста бывшего гонителя не вложено рассуждение о небесных благах, ожидающих его.

Наконец, в цикле представлены разные типы конфликтов и образов мучеников, их смена от текста к тексту лишает художественное единство монотонности⁴². Аскла — стойкий христианин от начала и до конца. Аполлоний — испугавшийся смерти христианин, но понявший свою ошибку; Филимон — язычник, ставший христианином. Ариан выступил и в роли гонителя, и в роли мученика. Хотя эти персонажи, конфликты, сюжеты и мотивы не являются исключительными, а представляют собой топосы в агиографии, все же в рамках цикла — а любой цикл представляет собой задуманное и воплощенное единство — они выполняют дополнительную функцию в сближении частей общего нарратива.

Итак, коптское объединение трех мученичеств вокруг имени Ариана отражает не просто случайное соединение, но создание цикла, выстроенного в соответствии с замыслом его создателя. Хотя тексты нельзя назвать высокохудожественными, развитие сюжета в цикле последовательное и стройное. Несомненно, составитель отталкивался от греческой традиции, в которой история Ариана уже была связана с Филимоном и Аполлонием. В коптской же агиографии каждый из трех текстов сохраняет самостоятельность, однако, при их независимом прочтении важные смыслы теряются. Этот цикл представляет собой единственный известный нам коптский пример собранных в одной рукописи группы текстов, составляющих художественное и смысловое единство. Цикл Ариана, несмотря на переводной характер каждой из его частей, следует причислить к феномену именно коптской агиографии, и интенции составителя играют здесь первостепенную роль. Таким образом, выделение столь раннего цикла в коптской традиции, сложившегося благодаря авторскому намерению, отражает верность выбранного научного подхода в отношении и других циклов.

Список литературы

Бахтин М. М. Автор и герой: К философским основам гуманитарных наук. СПб.: Азбука, 2000.

История египетских монахов / Пер. с греч., коммент., предисл. Н. А. Кульковой. М.: ПСТГУ, 2001.

Кадацкая Д. С. Термин «цикл» в отечественном литературоведении // Молодой ученый. 2017. № 22 (156). С. 473-478.

 $^{^{42}}$ Стоит отметить, что уже в греческих мученичествах приводятся три разных типа мучеников: 1) струсивший христианин, преодолевший страх (Аполлоний); 2) индифферентный язычник, в одно мгновенье осознавший себя христианином (Филимон); 3) язычник-гонитель, уверовавший благодаря чуду (Ариан).

- Франгулян Л. Р. Агиографический мир мучеников в коптской литературе. М.: ИВ РАН, 2019.
- Яницкий Л. С. Циклизация как коммуникативная стратегия в современной культуре // Критика и семиотика. Новосибирск, 2000. Вып. 1—2. С. 170—174.
- Baumeister Th. Apollonius and Philemon, Saints // Coptic Encyclopedia / Aziz S. Atiya, ed. N. Y., 1991. Vol. 1. P. 174–175.
- Baumeister Th. Martyr Invictus: der Martyrer als Sinnbild der Erlösung in der Legende und im Kult der frühen koptischen Kirche. Münster: Verlag, Regensberg, 1972.
- Cotton Nero E. I [рукопись], available at: http://www.bl.uk/manuscripts/FullDisplay. aspx?ref=Cotton_MS_Nero_E_I/1 (18.09.2020).
- Cyprianus Carthaginensis. De lapsis // Patrologia Latina. P., 1844. T. 4. Col. 463–494.
- De s. Ascla martyre, Antinoi in Thebaide // Acta Sanctorum. Ianuarii. Antverpiae, 1643. T. 2. P. 455–457.
- De ss. Philemone, Appolonio, Ariano // Acta Sanctorum. Martii. Antverpiae, 1668. T. 1. P. 887–890.
- De ss. Philemone, Appolonio, Ariano, Theotyho et sociis // Acta Sanctorum. Martii. Antverpiae, 1668. T. 1. P. 750–755.
- Delehaye H. Cinq leçons sur la methode hagiographique. Brussels: Société des Bollandistes, 1934.
- Delehaye H. Les Martyrs de l'Égypte // Analecta Bollandiana. Brussels, 1923. Vol. 40. P. 5–154.
- Four Martyrdoms from the Pierpont Morgan Coptic Codices / J. W. B. Barns, E. A. E. Reymonds, ed., transl., introd., comment. Oxford: Oxford University Press, 1973.
- Orlandi T. Coptic literature // The Roots of Egyptian Christianity. Philadelphia: Fortress Press, 1986. P. 51–81.
- Orlandi T. Cycle // Coptic Encyclopedia / Aziz S. Atiya, ed. N. Y., 1991. Vol. 3. P. 666–668.
- Orlandi T. The Future of Studies in Coptic Biblical and Ecclesiastical Literature // The Future of Coptic Studies / R. McL. Wilson, ed. Leiden: Brill, 1978. P. 143–163.
- Papaconstantinou A. Hagiography in Coptic // Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography / S. Efthymiadis, ed. Farnham: Ashgate, 2011. Vol. 1: Periods and Places. P. 323–344.
- Petrus de Natalibus. Catalogus Sanctorum et gestorum eorum. Liber tertius. Cap. XV. Lugdunum, 1514, available at: https://reader.digitale-sammlungen.de/en/fs1/object/display/bsb10149025 00092.html?zoom=0.5 (18.09.2020)
- Rossi F. Un nuovo codice copto del Museo egizio di Torino contenente la vita di s. Epifanio ed i martiri di s. Pantoleone, di Ascla, di Apollonio, di Filemone, di Ariano e di Dios con versetti di vari capitoli del «Libro di Giobbe» // Atti della R. Accademia dei Lincei. Ser. 5. Roma: R. Accademia dei Lincei, 1893. Vol. 1.
- Symeon Metaphrastes. Martyrium sanctorum martyrum Thyrsi, Lucii, Callinici, Philemonis, Apollonii et reliquorum // Patrologia Graeca. P., 1864. T. 116. Col. 507–560.
- Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae // Propylaeum ad Acta Sanctorum Novebris / H. Delehaye, ed. 1902.

Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriia III: Filologiia. 2020. Vol. 65. P. 89–101 DOI: Lilia Frangulian,
PhD
Institute of Oriental Studies
of the Russian Academy of Sciences
Moskva, ul. Rozhdestvenka, 12
Moscow State Linguistic University
Moskva, ul. Ostozhenka, 38, s. 1
8liya8@gmail.com
ORCID: 0000-0001-6203-794X

LITERARY UNITY IN THE COPTIC CYCLE OF ARIANUS

L. Frangulian

Abstract: The article is devoted to the Coptic cycle gathered around the name of the persecutor Arianus and consisting of three different martyrdoms. These texts are a literary unity only in the Coptic tradition, where they are known as part of one manuscript, in which the works are arranged in chronological order based on the logic of the narrative. All martyrdoms are united, first, by a single background of events — the city of Antinopolis, and, second, by the image of the persecutor Arianus. In the first two texts this character is the antagonist, and in the third one — the protagonist. According to the creator of the cycle, the prototype of Arianus is the apostle Paul. An allegory to the New Testament story of Paul can be found in the general narrative of the cycle, where each of the three texts sequentially represents the prologue, the set and the denouement. This cycle has never been studied from a philological point of view. But this analysis makes it possible to determine the literary and non-literary methods used by the author of the cycle to combine the three texts.

Keywords: Coptic hagiography, cycle, Arianus, Ascla, Philemon and Apollonius, Diocletian, Antinopolis

References

Bahtin Mihail M. (2000) *Avtor i geroj: K filosofskim osnovam gumanitarnyh nauk* [Author and character: About the philosophical foundations of the humanities]. Saint Petersburg: Azbuka (in Russian).

Barns John W. B., Reymonds E. A. E. (eds, transl.) (1973) Four Martyrdoms From the Pierpont Morgan Coptic Codices. Oxford: Oxford University Press.

Baumeister Theofried (1972) Martyr Invictus: der Martyrer als Sinnbild der Erlösung in der Legende und im Kult der frühen koptischen Kirche. Münster: Verlag, Regensberg.

Baumeister Theofried (1991) "Apollonius and Philemon, Saints", in Aziz S. Atiya (ed.) Coptic Encyclopedia, New York, vol. 1, pp. 174–175.

Delehaye Hippolyte (1923) "Les Martyrs de l'Égypte". *Analecta Bollandiana*, 1923, vol. 40, pp. 5–154.

Delehaye Hippolyte (1934) Cinq leçons sur la methode hagiographique. Brussels: Société des Bollandistes.

- Frangulian Lilia R. (2019) *Agiograficheskij mir muchenikov v koptskoj literature* [The hagiographic world of martyrs in Coptic literature (VII–VIII centuries)]. Moscow: Institute of Oriental Studies of Russian Academy of Science (in Russian).
- Janickij Leonid S. (2000) "Ciklizacija kak kommunikativnaja strategija v sovremennoj kul'ture" ["Cyclization as a communication strategy in modern culture"], in Kritika i semiotika [Criticism and Semiotic], 2000, vol. 1–2, pp. 170–174 (in Russian).
- Kadackaja Dar'ja S. (2017) "Termin 'cikl' v otechestvennom literaturovedenii" ["The term 'cycle' in Russian literary criticism"]. *Molodoj uchenyj*, 2017, no. 22 (156), pp. 473–478 (in Russian).
- Kul'kova Natal'ja A. (transl.) (2001) *Istorija egipetskih monahov* [History of Egyptian monks]. Moscow: Pravoslavnyj Svjato-Tihonovskij bogoslovskij institut (in Russian).
- Orlandi Tito (1978) "The Future of Studies in Coptic Biblical and Ecclesiastical Literature", in R. McL. Wilson (ed.) The Future of Coptic Studies, Leiden: Brill, pp. 143–163.
- Orlandi Tito (1986) "Coptic literature", in The Roots of Egyptian Christianity, Philadelphia: Fortress Press, pp. 51–81.
- Orlandi Tito (1991) "Cycle", in Aziz S. Atiya (ed.) Coptic Encyclopedia, New York, vol. 3, pp. 666–668.
- Papaconstantinou Arietta (2011) "Hagiography in Coptic", in S. Efthymiadis (ed.) Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography, Farnham: Ashgate, vol. 1: Periods and Places, pp. 323–344.

Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология. 2020. Вып. 65. С. 102–118 DOI: Французов Сергей Алексеевич, д-р ист. наук, Институт восточных рукописей РАН Российская Федерация, 191186 г. Санкт-Петербург, Дворцовая наб., д. 18; НИУ Высшая школа экономики Российская Федерация, 190121 г. Санкт-Петербург, ул. Союза Печатников, 16; Восточный факультет СПбГУ Российская Федерация, 199034 г. Санкт-Петербург, Университетская наб., 11; serge.frantsouzoff@yahoo.fr

Приписка к Арабской Библии о межконфессиональном конфликте в Палестине в конце XVII в.

С. А. Французов

Аннотация: В статье рассмотрена приписка на среднеарабском языке, обнаруженная перед Книгой Иова во 2-м томе старейшего списка полной арабской Библии, хранящейся в собрании Института восточных рукописей РАН под шифром D 226. Речь в приписке, автор которой неизвестен, идет о захвате католиками Святых мест в Иерусалиме и Вифлееме, ранее принадлежавших православным, с согласия османских властей. Это событие, случившееся в 1690 г., в приписке ошибочно датировано двумя годами ранее. В 1922 г. текст приписки был издан архимандритом Илией из Александрии в сильно отредактированном в соответствии с правилами классической арабской грамматики виде по неточной копии 1908 г., снятой с вышеупомянутой рукописи арабской Библии, находившейся тогда в монастыре Баламанд под Триполи в Северном Ливане. В итоге содержание приписки местами было искажено, что сказалось на ее греческом и французском переводах. В настоящей статье впервые издан оригинальный текст приписки с русским переводом и комментарием, отождествлены все упомянутые в ней политические и церковные деятели, в том числе посол Франции, скрывавшийся под прозвищем Замария (по-видимому, искаженное се marquis «сей маркиз»).

Ключевые слова: Иерусалим, Вифлеем, Святые Места, католики в Святой Земле, Иерусалимский греко-православный патриархат, Палестина в Османской империи, султан Сулейман II, род Кёпрюлю.

При изучении арабографичного рукописного наследия не оцененными в должной мере и даже не всегда учтенными остаются приписки, встречающиеся на полях манускриптов. Их можно условно разделить на три большие группы: те, что освещают историю самого списка; те, в которых отражены эпизоды биографий его владельцев или читателей, и те, что повествуют об исторических событиях, свидетелями или участниками которых стали их авторы. К числу рекордсменов

по количеству приписок в собрании Института восточных рукописей РАН принадлежит старейшая (датируемая 20-ми гг. XVI в.) полная рукопись Библии на арабском языке в 3-х томах (D 226): в ней их насчитывается 53, не считая семи колофонов начала второй трети XIII в., скопированных с более ранних списков отдельных ветхозаветных книг². Среди всех этих выполненных по-арабски приписок наибольший интерес, далеко выходящий за рамки кодикологии и палеографии, вызывают относящиеся к категории исторических источников в узком смысле этого термина. Две из них (D 226, t. II, fol. 145г, 158v), раскрывающие роль курдов в перипетиях политической борьбы в позднесредневековом Ливане, изданы автором этих строк³. По соседству с первой обнаружена гораздо более пространная (объемом 3,5 столбца) приписка, речь в которой идет о захвате католикам Святых мест в Иерусалиме и Вифлееме при попустительстве османских властей в конце XVII в. (D 226, t. II, fol. 144v—145г, см. ил. 1—4)⁴.

Нет ничего удивительного, что этот текст привлек внимание историков Церкви. В 1908 г. в монастыре Баламанд, где тогда хранилась трехтомная рукописная арабская Библия⁵, позже в числе 42 рукописей переданная в дар Николаю II в 1913 г.⁶, с ним познакомился архимандрит Илия, предстоятель

¹Об аргументах в пользу передатировки этой рукописи, которую И. Ю. Крачковский относил к середине — второй половине 30-х гг. XIII в. и считал автографом Пимена Дамасского, см.: Французов С. А. Приписки к арабской рукописной Библии (D 226) из собрания Института восточных рукописей РАН как исторический источник // Вестник ПСТГУ. Сер. III: Филология. 2009. Вып. 3 (17). С. 38−45; он же. Полный список Библии на арабском языке в Санкт-Петербурге: Проблема датировки // Славянская Библия в эпоху раннего книгопечатания: К 510-летию создания Библейского сборника Матфея Десятого / Отв. ред. А. А. Алексеев. СПб., 2017. С. 110−123; Сериков Н. И., Французов С. А. Арабографичный фонд. D226*1, 226*2, 226*3. Арабская Библия // Азиатский Музей — Институт восточных рукописей РАН: Путеводитель. М., 2018. С. 87−92.

 $^{^2}$ Общие сведения об этих приписках см.: Французов С. А. Приписки к арабской рукописной Библии... С. 38–39, 53–57 (табл.); Сериков Н. И., Французов С. А. Указ. соч. С. 91; о колофонах: Французов С. А. Приписки к арабской рукописной Библии... С. 39–40, 53; Французов С. А. Полный список Библии... С. 115–122.

³ Французов С. А. Приписки к арабской рукописной Библии... С. 48—51; Французов С. А. Хорошо забытое старое...: (Как сирийские курды укрывались от преследований в христианском монастыре) // Христианский Восток. Новая серия. СПб., 2017. Т. 8 (14). С. 331—338.

 $^{^4}$ Краткие сведения об этой приписке см.: Французов С. А. Приписки к арабской рукописной Библии... С. 55 (таблица, стк. № 33).

⁵ Она была передана в дар сей обители 22 января 1618 г. паломником Соломоном, сыном Георгия, секретарем триполийского паши, предком знаменитого арабо-православного рода ал-Йазиджй. См. об этом в двух приписках: D 226, t. I, fol. 04v; t. II, fol. 1r (Французов С. А. Приписки к арабской рукописной Библии... С. 40−41, 54 (таблица, стк. № 15, где 1617 г. следует исправить на 1618, поскольку приписка этого дарителя датирована январем 7126 г. от сотворения мира). Ср.: Сериков Н. И., Французов С. А. Указ. соч. С. 91, где дарителем ошибочно назван Георгий ал-Йазиджй (т. е. отец Соломона) в искаженной цитате из: Панченко К. А. Ближневосточное православие под османским владычеством: Первые три столетия, 1516—1831 / Отв. ред. С. А. Кириллина. М., 2012. С. 246.

⁶ По случаю 300-летия Дома Романовых. См. об этом уникальном собрании рукописей подробно: Пятницкий Ю. А. Антиохийский патриарх Григорий IV и Россия: 1909—1914 годы // Исследования по Аравии и исламу: Сб. статей в честь 70-летия Михаила Борисовича Пиотровского / Сост. и отв. ред. А. В. Седов. М., 2014. С. 316—335.

وست سعن الما و ما الم و المناو الما و المناو المنا

Ил. 1. Приписка к Арабской Библии из собрания ИВР РАН, начало текста (D 226, t. II, fol. 144v, col. 1)

عظام ورسي وطلع والما به مندو و معرمة في ما احد بها والمنافية الله العالم والمنافية الفراء المن المنافية المناف

Ил. 2. Приписка к Арабской Библии из собрания ИВР РАН, продолжение текста (D 226, t. II, fol. 144v, col. 2)

церкви Успения Пресвятой Богородицы православных сирийцев в Александрии, и в 1922 г. опубликовал ее арабский текст с греческим переводом⁷ и большой вступительной статьей⁸ в журнале Александрийской православной (халкидонитской)

 $^{^7}$ Ήλίας Άρχιμανδρίτος. Έκτροποι σκηναὶ Λατινῶν ἐν Ἱερουσαλήμ // Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος, 1922. Τομὸς ΚΑ΄. Σ. 206–212.

⁸ Ibid. Σ. 195—205. В ней он именует монастырь его греческим названием Παλαιμὰνδ и толкует его как παλαιὰ μάνδρα «старая обитель» (букв. «старый загон (для скота)») (Ibid. Σ. 195). О более вероятной французской этимологии этого топонима см.: Французов С. А. Баламанд // Православная энциклопедия. М., 2002. Т. 4. С. 281.

العره المناء كالنست البه المهد التأور المناه المنه المنه المنه المنه و المناه المنه المنه

Ил. 3. Приписка к Арабской Библии из собрания ИВР РАН, продолжение текста (D 226, t. II, fol. 145r, col. 1).



Ил. 4. Приписка к Арабской Библии из собрания ИВР РАН, окончание текста (D 226, t. II, fol. 145r, col. 2)

патриархии, а в 1924 г. Д. Вуарон издал ее перевод на французский, сделанный с греческого⁹. Казалось бы, на этом можно поставить точку и отослать читателей к этим работам. Однако архимандрит Илия немало потрудился над арабским текстом приписки, анонимный автор которой классическим языком не владел вовсе, да так, что не только выхолостил все ее среднеарабское своеобразие¹⁰, но и не погнушался произвольной заменой некоторых ключевых слов и пропуском целых строк (вероятно, малопонятных), чем исказил ее содержание.

Ниже в таблице для сравнения и подтверждения высказанных выше суждений начало приписки дано согласно рукописному тексту, в выполненном непосредственно с него переводе на русский, в арабской версии архимандрита Илии, в ее греческом переводе и во французском переводе Д. Вуарона, сделанном с греческого.

⁹ Voiron D. «Scènes de désordre» à Jérusalem et à Bethléem en 1690 // Échos d'Orient. 1924. T. 23. № 133, P. 89–92.

 $^{^{10}}$ В этом архимандрит оказался под влиянием арабистики того время, которая считала чуть ли не обязательным приведение издаваемого текст к классической норме. Да что говорить о 20-х гг. прошлого века, если в наши дни, издавая список «Романа об Александре», обнаруженный в Тимбукту, Жорж Боас в правом столбце привел текст рукописи (спасибо ему за это!), а в левом — «interprétation du manuscrit en arabe standard», выполненную Аяфом Синно (Le Roman d'Alexandre à Tomboucou: Histoire du Bicornu: Le manuscrit interrompu / G. Bohas, A. Saguer, A. Sinno, trad. Barcelone, 2012. P. 12. (Les manuscrits de Tombouctou).).

		Исследования
Таблица	Французский перевод приписки (<i>Voiron D.</i> «Scènes de désordre» P. 89.25–90.13)	En l'an 7196 eut lieu une querelle entre Roumis (Grecs) et Francs (Latins). Le procureur des Latins était le P. Raphaël, et celui des Grecs était Néophyte de Lydie. Le gouverneur était Mourtaza Pacha; c'était sous // le règne du sultan Sélim qui commandait aux chrétiens et avait comme allié le roi des Francs. Le patriarche de Jérusalem était Dosithée; il était absent et se trouvait à Constantinople. Les Latins avaient à Constantinople comme représentant un nommé Zamarias. Ce Zamarias s'en alla avec l'ambassadeur français auprès du sultan Sélim, qui avait comme grand Keuprulu fils, et il lui ménaça, s'il ne lui cédait pas toutes
	Преческий перевод приписки ('Нλίας. "Εκτροποι σκηναί P. 206, col. 1.1–207, col. 1.15)	المنطان سليم وكان المحلات المراكبية المراكبة ا
	Отредактированный арабский текст приписки (* <i>Hλίας</i> . "Ежтролто1 охлучсі Р. 206, соl. 2.1–207, соl. 2.7)	خصينة ويسدغة الأف ومئة في سنبت سبعة الأف ومئة في سنبت سبعة الأف الأف ومياية ويسدغة والإف وماية وستة ويسحين / مخاصمه بين الروم محارت الإفرنج وكان وكيل الموموس ألمن مخاصمه بين الروم محل اللافرنج وكان وكيل الموموس ألمن الموان الله وكيل الموم محل الله وكيل الموان الله وكيل الموم محل الله وكيل الموم محل الله وكيل الموم محل الله وكيل الموم محل الله وكيل الموان الله وكيل الموان الله وكان راك الموان الله وكان راك الموان المو
	Оригинальный арабский текст приписки (D 226, t. II, fol. 144v, col. 1.1–19; см. ил. 1)	في سَنَت سبعة الأف وماية وسته وتسعين / صار مخاصمه بين الروم ولافرنج البادره روفاييل ركيل الروم مطران / الد نوافيطوس وكان حاكم السلطان سليم وكان راكب البطرك ضوسبتوس بترك القدس في / اسطنبول القدس في / المطنبول زامريا فدخل الي عند السلطان / افرنسا واخده زامريا غدخل الي عند
	Русский перевод оригинального арабского текста приписки	В году семь тысяч сто девяносто шестом случилось столкновение между ромеями и франками. Уполномоченным нежданно выступивших франков был Рафаэль, уполномоченным ромеев — митрополит Лидыы Неофит, наместником был Муртаза-паша во времена султана Селима, а тот управлял христианами, а с ним (в союзе) — султан Франции, а патриарх Досифей оставил Иерусалим ради Стамбула. И был у франков уполномоченным в Стамбула. И был у франков уполномоченным в Стамбула. И был у франции, и тот взял его (на службу. — С. Ф.), и пошел он к султану Селиму, а визирем был Кёпрюлю-заде, и сказал ему (визирю. — С. Ф.): «Пусть булет

Русский перевод оригинального арабского текста приписки	Оригинальный арабский текст приписки (D 226, t. II, fol. 144v, col. 1.1–19; см. ил. 1)	Отредактированный арабский текст приписки (<i>'НЫас</i> ; "Ектролоп ожирай Р. 206, col. 2.1–207, col. 2.7)	Преческий перевод приписки ('Нλίας. "Ежтролго σхηγαὶ Р. 206, соl. 1.1–207, соl. 1.15)	Французский перевод приписки (Voiron D. «Scènes de désordre» P. 89.25–90.13)
так, что ты дашь мне все владения ромеев в Иерусалиме, а иначе — прощай, я уеду в мою страну. А ты лучше знаешь, в чем твое спасение. В чем твое спасение. И он заплатил ему (визирю. — С. Ф.) значительную сумму. И тогда дали ему все, что он хотел, и забрал он Гроб (Господень) и Вифлеем, вверху и внизу. И был послан Замария, а с ним кальяджи! и пришел в ар-Рамлу. И взяли они с собой пашу и прибыли в Иерусалим в воскресенье, что после Троицы, и оформили свое дело. А в понедельник пришли паша и кади и все шейхи к храму Воскресения.	2 7	ال الأراق	α α α α ζ. ξ. [ξ. [ξ. [ξ. [ξ. [ξ. [ξ. [ξ. [ξ. [ξ.	les possessions des Grecs à Jérusalem, de partir pour la France : «Choisis ce qui t'est le plus avantageux », et il lui compta une somme abondante, et on lui donna ce qu'il voulait au Saint-Sépulcre et à Bethléem, en haut et en bas. Zamarias et le kapoudji vinrent à Ramleh, prirent avec eux le pacha et arrivèrent à Jérusalem le dimanche après la Pentecôte; il présentèrent le décret qu'il avaient, et le lundi suivant le pacha, le cadi et toutes les cheiks vinrent à l'église de la Résurrection.

1 Этот титул (букв. «привратник») носили придворные османского султана, в обязанности которых входили в том числе и такие

функции, как представление и сопровождение иностранных послов, передача наместникам тайных сообщений.

² Хотя в использованной здесь I породе данный глагол имеет значение «искать», классическому словоупотреблению лучше соот-

ветствовала бы его IV порода. 3 Вместо классического 4 Явная описка вместо 4

Прежде всего, в начале приписки обращает на себя внимание странная дата — 7196 год от Сотворения мира, т. е. 1687-1688 гг. от Р. Х. Это — явная ошибка, возможно, связанная с тем, что автор приписки составил ее по прошествии значительного числа лет после описанных в ней событий, которые произошли в 1690 г. 11 Двумя годами больше, двумя годами меньше — если приписка носила мемуарный характер, такая неточность вполне объяснима.

Но как вместо Сулеймана¹² в ней появился Селим?! Ведь Селим II (1566–1574) правил за 120 лет до отмеченного в приписке конфликта, а Селим III (1789–1807) вступил на престол почти век спустя. Все-таки имя верховного правителя государства мало-мальски грамотный человек должен был помнить. Однако этой нелепости можно найти вполне рациональное объяснение, если обратиться к особенностям орфографии среднеарабского языка, которым пользовались сиро-палестинские христиане. Как известно, они подчас вместо сочетания алифа и $h\bar{\nu}$ на на конце слова писали *танвин фатха*, имевший то же произношение ($-\bar{a}h$), а танвин фатул могли проставлять без графического алифа¹³. Если предположить, что автор приписки допустил оба эти отступления от нормативного правописания, то имя, преданное как سليم , следовало читать سُلْيُمً , т. е. Сулайман (Сулейман). Что касается имени местного османского наместника, чья резиденшия находилась в ар-Рамле, то, конечно, верное начертание его имени дано в исправленной копии архимандрита Илии – مرتضى باشا , но та его форма, что обнаружена в оригинале приписки, — مرطزا باشا — куда точнее отражает турецкое произношение, в котором эмфатическому з соответствует обычное. Под ابن الكبرلى имеется в виду Мустафа-паша Кёпрюлю-заде, великий визирь Сулеймана II, погибший в бою в 1691 г.14

Интересы францисканцев в Святой Земле, представлявших там Католическую Церковь, отстаивал Рафаэль, которого Д. Вуарон величает титулом procureur des Latins, опираясь не на текст копии приписки или ее греческого перевода, а на свои познания по истории католического присутствия в Палестине. Действительно, по 1706 г. Рафаэль занимал пост Генерального управляющего францисканского ордена в Святой Земле (Procureur général de Terre Sainte), пока не был назначен Генеральным хранителем и смотрителем (Custode et Visiteur

¹¹ Согласно Д. Вуарону, специально занимавшемуся данным конфликтом, «20 августа 1690 г., уступив просьбам посла Франции и свидетельствам, которые мусульмане предоставили в пользу прав католиков, султан передал католикам все Святые места» (Voiron D. Op. cit. P. 89). Однако, по утверждению К. А. Панченко, передача «францисканцам права на владение св. Кувуклием, половиной Голгофы, местом Обретения Креста, Вифлеемским собором со Св. Пещерой и другими объектами» состоялась в соответствии с изданным в середине апреля 1690 г. указом великого визиря Мустафы-паши Кёпрюлю, который был приведен в исполнение в июне (см.: Панченко К. А. Указ. соч. С. 330). Не останавливаясь специально на этих расхождениях в датах (к тому же апрельский указ визиря мог быть подтвержден августовским фирманом султана), следует подчеркнуть, что в любом случае речь идет о 1690 г.

¹² А именно Сулаймана II (1687–1691).

 $^{^{13}}$ Французов С. А. Сказание о благочестивой израильтянке Хасане в арабо-православной агиографической традиции // Вестник ПСТГУ. Сер. III: Филология. 2014. Вып. 5 (40). С. 96. Примеч. 32, 34.

¹⁴Cm.: Cantemir D. Extracts from «The History of the Ottoman Empire» / A. Duţu, P. Cernovodeanu, eds. Bucharest, 1973. P. 75, 78, 95, 100–102.

général)¹⁵. Сложнее обстоит дело с тем, что назван он в приписке *nadpe* (ὁ πατὴρ, le P[ère]). Архимандрит Илия именно так прочел арабское البادر، переиначив это слово как البادر، однако представляется куда более обоснованным истолковать его как характеризующую «франков» форму активного причастия ед. ч. ж. р. I породы соответствующего глагола со значением «являться неожиданно, застигать врасплох»¹⁶.

Упоминаемый в приписке Досифей — это Досифей II Нотара, патриарх Иерусалимский в 1669—1707 гг., который за время своего патриаршества «лишь четыре раза посетил Иерусалим, где прожил в общей сложности около двух лет» , а остальное время провел в Константинополе и Дунайских княжествах. Фактическим главой православной общины в Святой Земле был митрополит Лиддский Неофит, ошибочно названный Д. Вуароном, который перепутал палестинский город Лидда (Лудд / ал-Лудд, современный израильский Лод) с исторической областью в Малой Азии, «Неофитом из Лидии» (*Néophyte de Lydie*) 18.

Самым загадочным персонажем в этой приписке оказывается Замария زمريا ; ὁ Ζαμαρίας). В арабо-христианском ономастиконе такое имя не засвидетельствовано. Кроме того, архимандрит Илия именно в той части приписки, где речь идет о нем, произвольно заменил السلطان الفرنسا («султан Франции») на «посол французов»), чем серьезно исказил ее содержание. Вель») سفير الفرنساويين получается, что этот Замария пошел с французским послом к султану Селиму (Сулейману), а уж затем вступил в контакт с его визирем Кёпрюлю-заде. Согласно же оригинальному тексту приписки, он поступил на службу к королю Франции и в этом качестве прибыл к султану, после чего угрожая великому визирю отъездом на родину и для надежности подкупив его, добился передачи Святых мест католикам. Кто это мог быть? Отъезд какого должностного лица во Франции мог скомпрометировать главу исполнительной власти Османской империи? Пожалуй, только посла. Но послом Королевства Франции при Высокой Порте был тогда Пьер-Антуан де Кастанер де Шатонёф (Pierre-Antoine de Castagnères de Châteauneuf)²⁰, который заплатил за разрешение рассматриваемого здесь конфликта в пользу католиков 50 тыс. пиастров $(50.000 \, γροσίων)^{21}$. Как и почему его могли назвать Замарией? Может быть, это какое-то прозвище? Следует отметить, что оба родовых имени посла трудно произносимы для арабов. Однако он

 $^{^{15}}$ Petit L. Une bagarre au Saint-Sépulcre en 1698 // Revue de l'Orient Chrétien. 1903. $8^{\rm ème}$ année. P. 472.

¹⁶ Баранов Х. К. Арабско-русский словарь. 5-е изд., перераб. и доп. М., 1977. С. 59. Ср. بادر «qui se dépêche, qui court rapidement vers un lieu» (Biberstein-Kazimirski A. de. Dictionnaire arabe-français. P., 1846. T. 1. P. 96).

 $^{^{17}}$ Панченко К. А. Указ. соч. С. 287. Об этом выдающемся церковном деятеле, тайном стороннике Московского государства, чудом избегнувшем эшафота, см. подробнее: там же. С. 384—394.

 $^{^{18}}$ Отсутствие в переводе Д. Вуарона титула митрополит наглядно показывает, что он переводил с греческого, а не с арабского (ср. ὁ Λύδδης Νεόφυτος и مطران اللد نيوفيطوس). Следует отметить, что в греческой версии нет и намека на Лидию.

 $^{^{19}}$ По правилам классического языка определенный артикль перед первым словом не нужен, но в языке арабов-христиан такие «вольности» встречаются.

²⁰ Voiron D. Op. cit. P. 89, n. 1.

²¹ Ήλίας. Op. cit. Σ. 203.

носил титул маркиза (marquis de Castagnères), звучавший как *марки*. Допустимо предположить, что посла за глаза называли *ce marquis* «сей маркиз», откуда в результате пары искажений мог получиться Замария. Впрочем, эта гипотеза остается весьма шаткой.

Приписка, о которой идет речь, достойна того, чтобы быть приведенной полностью.

Продолжение текста приписки (D 226, t. II, fol. 144v, col. 1.19 – fol. 145r, col. 2.10; см. ил. 1—4)

يا لها من ساعه مخوفه الذياد 22 / الخاطفه تسلمت بيعت الآله فدخلوا الي قبر المخلص / ونز عوا عنه جميع حلله وكسروا قناديله 62 وما خلوا بشي وطلعوا الي خارج القبر وكان قدام / باب البراني مايده يقدسوا عليها الروم يوم / سبث النور ولمن كان ريس الكهنه يطالع النور / كان الشعب يوقفوه علي هاد 42 مايده شعلو منه / فخربوها واخدوا ترابها ورموه في الدباغه ونصفه 42 عظام قديسين وطلع في المايده سندوق 42 صغير مقفول ما احدً يعلم ايش 42 فيه انضروا / الي طول اناة الآله ايها المومنين اما الموطع 43 / الدي رموا فيه تراب المايده يا اخوتي فرما / الله رحمته في قلب رجل من الحنفا فبنا في دلك / الموطع حيطان وسما حيط الزردخانه / اي البستان واما ما جرا في الروم من جهت / الافرنج في دلك / الموطع حيطان وسما حيط الزردخانه / اي البستان واما ما جرا في الروم من جهت / الافرنج وكسروا / القناديل ونزعوا الموايد منها حتا الموطع / الدي انوجد فيه صليب المسيح كان موضعه / مليب مرمر فكسروه يا لها من تلك الساعه / صليب سيدنا ينكسَر من ايادي عابرين الشريعه / المواظع مليب مرمر فكسروه يا لها من تلك الساعه / صليب سيدنا ينكسَر من ايادي عابرين الشريعه / المواظع المقدسه تدوسها الحنفا وتنفل عليها / إياك ضعف الروم في دلك العصر اخدوهم / الافرنج ونزلوهم الي المحكمه مثل اليسره 60 وجابوا / جميع مشايخ الاسلام شهدة علي ان جميع الاملاك / للافرنج والروم ما لهم شي وتسلموا الجميع قهران 13 منهم بغير ما في امر هم 23 الذي يثم 23 الذي انهم / اتطهدوني معالي ما في المرقد والي القيامه واخدو / الجلجله والمغتسل شالوا الشماعدني 23 الذي / كانوا وحطوا غير هم مجان و عاودوا الي القيامه واخدو / الجلجله والمغتسل شالوا الشماعدني 23 الدي / كانوا وحطوا غير هم ولم اقدر اصف ما جرا / ويوم الاربعه راحوا الى بيت لحم يا لها من / تلك الساعه والرجفه العظيمه ولم اقدر اصف ما جرا / ويوم الاربعه راحوا الى بيت لحم يا لها من / تلك الساعه والرجفه العظيمه

 $^{^{22}}$ Явная описка вместо الذياب .

 $^{^{23}\,\}mathrm{B}$ этом слове перед $\check{u}\bar{a}'$ написана подставка для $\check{u}\bar{a}'$ без точек.

 $^{^{24}}$ Так, вместо هذا , не говоря уж о том, что по правилам классического языка здесь требуется указательное местоимение ед. ч. ж. р. هذه и артикль перед следующим словом.

²⁵ D 226, t. II, fol. 144v, col. 2.1.

²⁶ Так, вместо классического صندوق.

 $^{^{27}}$ Диалектальное «что» (شُيّء + أيّ). В копии Илии передано как يعرف ماذا كان (Ήλίας. Op. cit. Σ . 208, col. 1.1).

 $^{^{28}}$ Здесь и ниже читай الموظع (вместо классического الموضع из-за слияния $\partial \bar{a} \partial a$ и $3\bar{a}$ ' в одну фонему).

 $^{^{29}}$ В копии Илии без всякой видимой причины заменено на форму ед. ч. الناقوس (' 19 Н 19 Н 19 Сот. 19 Сот.

³⁰Диалектальное «пленные, рабы» (от классического أسير).

³¹ Так, вместо классического فهرًا .

 $^{^{32}}$ В копии Илии это и предшествующие три слова опущены ('Н λ íας. Ор. cit. Σ . 209, col. 1.4)

 $^{^{33}}$ Так, вместо классического يتمّ .

 $^{^{34}}$ Так, здесь передано классическое اضطهدوني : очевидно, под влиянием m произошло оглушение ∂ .

з5 Ср. شُمُعَدَانٌ «подсвечник» от корня ШМ' (Баранов Х. К. Указ. соч. С. 416).

مع و صولهم / كسر و ا ابو اب الكنيسه و دخلو ا كسر و ا الايقيو ناة / و هدو ا القنصتاص 36 و اما الطلبو ة37 فخشيوا منه / الحنفا وما كسروه لانه كان على ومتين جدًا / فقالوا الاسلام خلوه هدا حنى عليه / فز عقت الافرنج اكسروه ولا ولا تبقوا لهم اتر ادان38 //39 يا لهده الساعه كما ان سيدنا يوم الاربعه / اتشاوروا عليه اليهود وقالوا هدا مستحق40 / مستوجب الموت فقال لهم بيلاطي لم اجد عليه / عله توجب الموت 41 فقالوا يصلب يصلب ففي / تلك الساعه اخدوه الجند لايسوع وجلدوه / هكدا هو لاي القوم فعلوا بصليب سيدنا و امروا/ الحنفا بكسر فكسروه ومع تكسير هم اياه يا اخوتي/ كان يسمع له عنين خفي لاكن ليتم قول داوود / النبي غمظوا اعينهم ليلا يبصرون وصمت ادانهم / ليلا يَسمَعون لان قلب هدا الشعب قد غلظي / فكسروا عود الصليب ورموه خارج وظل / مده ينين42 حتا ادخلوه الى مار جرجس وايضان 43 / نزلوا الى المهد وكسروا جميع اوانيه والمايده / والمدابح وكان موضع الدي ولدة سيدتنا العدري / عجيبه و هو انه في الموظع بلاطه مرمر وكان / فيها مصور ايقونت العدري من حجر خلقه من / غير تصوير وأيضان هدي كسروها تلاة⁴⁴ امرار / وترد تخلق انظروا يا اخوتي هدي العجيبه والحسد/ عامي بصرهم والشيطان استولا عليهم ولم/ يعلموا ما فعلوا من كثير شرهم 45 وعاود وكيل الروم/والرهبان الى مار الياس حتا لا ينظروا ما فعلوا/ فبعتوا وراهم بيرق عاودهم46 وقالوا للدوله/ ان لم ير جعوا معكم والا اقتلوهم واقطعوا روسهم/ وهاتوهم فركدوا 47 خلفهم مثل الدياب الخاطفه/ رايدين قتلهم لاكن سيدنا ما اتخلا عنهم حتا / عملوا كمالت شرهم قدامهم 48 وهم متل اليسره 49 وقام / ركب الباشا والدوله والقبجي وجاوو الى القدس/ وطلعت جميع الرجال والنسا تتفرج وهم داخلين وفي / اياديهم شقف القون50 يعلم الله يا اخوتي اني لم اكدب بعيني / نظرة 51 الى وكيل الروم وابن اختُ البترك و الترجمان //52 راكبين على الخيل ما لهم علم في ابن هم من همهم حتا53 / إناس سحبوا

³⁶ Арабская транслитерация греческого «иконостас».

³⁷ Следует читать الصلبوة. Вероятно, вертикальная черта над первым знаком после артикля— результат помарки. Слово الصلبوة восходит к выражению ماليب الصلبوت «la vraie croix» (Dozy R. Supplément aux dictionnaires arabes. Leyde, 1881. T. 1. P. 840).

 $^{^{38}}$ Так вместо классического أَكُرُا إِذًا , причем первоначально второе из этих слов было записано без $n\bar{y}$ на конце, затем оба зачеркнуты и вновь записаны под строкой в нынешнем виде.

³⁹ D 226, t. II, fol. 145r, col. 1.1.

⁴⁰ Без точек над $\kappa \bar{a} \phi$ ом. В копии Илии слово опущено ('Н λ lаς. Ор. cit. Σ . 210, col. 1.1—2).

 $^{^{41}}$ В копии Илии это и предшествующие восемь слов пропущены (Ibid. Σ . 210, col. 1.2).

⁴² Явная описка вместо سنين .

[.] أَيْضًا Здесь и ниже так передано классическое أَيْضًا

⁴⁴ Здесь и ниже вместо классического ثلاث .

 $^{^{45}}$ В копии Илии это и предшествующие шесть слов пропущены (' $\text{Н}\lambda$ íας. Ор. cit. Σ . 211, col. 1.5).

 $^{^{46}}$ В копии Илии это и предшествующее слово пропущены (Ibid. Σ . 211, col. 1.7).

 $^{^{47}}$ Вместо классической формы этого глагола с эмфатическим d (فرکضو), восстановленной в копии Илии (Ibid. Σ . 211, col. 1.9).

⁴⁸ В копии Илии это и предшествующие четыре слова пропущены (Ibid. Σ . 211, col. 1.11).

⁴⁹ См. выше примеч. 48.

 $^{^{50}}$ Мн. ч. ڤُونَهُ от ڤُونَهُ «икона, образ» (Баранов Х. К. Указ. соч. С. 668). В копии Илии это и предшествующие пять слов пропущены (Ἡλίας. Ор. cit. Σ . 211, col. 1.14).

نظر ثُ Вместо классического . نَظرُتُ

⁵² D 226, t. II, fol. 145r, col. 2.1.

 $^{^{53}}$ В копии Илии это и предшествующие восемь слов пропущены ('Н λ íας. Ор. cit. Σ . 212, col. 1.1).

الخيل * فيهم54 الي دير هم ووقعوا / مثل الاموات55 لاكن انظروا يا اخوتي ترجمان / الافرنج انطون كان هو راس الفتنه اهلكه الله في / قبره 56 وقف تلاة جمع يبس من نصفه وانمحا دكره / من وجه الارض وايضا من الفعله والبانين الدين / كسروا و هدوا شاي57 ماتوا واناس58 تكسرت / اياديهم / وشي59 ارجلهم يكونوا عمالين يهدوا 60 / يقعوا بقدرت الله61 و هدا الدي جرا / والسَبَح لله دايمًا

Продолжение перевода приписки

О что за час ужасающий! Волки-похитники получили церковь Бога и вошли в Гробницу Спасителя и сорвали с нее все покровы ее и разбили лампады ее и не оставили ничего. И поднялись они, покинув Гробницу. А перед ведущими наружу вратами был алтарь, на котором ромеи служили литургию в Великую Субботу (букв. Субботу (Благодатного) огня. — $C. \Phi$.), и тому, кто был архиереем являлся Огонь, а миряне, поместив (Огонь) на сей алтарь, зажигали (светочи) от него. И разрушили они его и взяли мелкие обломки его и бросили их в дубильню, а половина его — // это кости святых. И наткнулись в алтаре на запертый маленький ящик: никто не знал, что в нем. Узрите же долготерпение Божие, о верующие! Что до места, куда бросили обломки алтаря, о братья мои, то Бог низвел милосердие Свое в сердце мужа из мусульман обратья мои, то Бог низвел милосердие Свое в сердце мужа из мусульман у тот построил на этом месте стены и назвал стеной 3apdxane, сиречь сада 4. А что до того, что претерпели ромеи со стороны франков, то те разрушили в храме Воскресения место,

 $^{^{54}}$ В копии Илии после этого слова добавлен отсутствующий в оригинале оборот احتی اوصلوا (Ibid. Σ . 212, col. 1.2).

 $^{^{55}}$ В копии Илии после этого слова добавлено отсутствующее в оригинале من التعب (Ibid. Σ . 212, col. 1.3).

 $^{^{56}}$ В копии Илии после этого слова добавлено отсутствующее в оригинале بعد قلیل (Ibid. Σ . 212, col. 1.5–6).

 $^{^{57}}$ В копии Илии вместо этого слова идет отсутствующий в оригинале оборот کما نکرنا بعضهم (Ibid. Σ . 212, col. 1.9).

 $^{^{58}}$ В копии Илии это слово заменено на وبعضهم (Ibid. Σ . 212, col. 1.9).

 $^{^{59}}$ В копии Илии نسى опущено (Ibid. Σ . 212, col. 1.10).

 $^{^{60}}$ В копии Илии это и предшествующее слово опущено (Ibid. Σ . 212, col. 1.10).

 $^{^{61}}$ В копии Илии эти два слова заменены на отсутствующие в оригинале وهم يهدمون ('Н λ іας. Ор. cit. Σ . 212, col. 1.11).

 $^{^{62}}$ Как справедливо заметил блестящий знаток ближневосточного христианства А. Е. Крымский, «для православных католики были даже не "католики" (х $\alpha\theta$ о λ іхоi), а "католики!" (х α то α) — "прочь, волки!"» (Крымский А. Е. История новой арабской литературы (ХІХ — начало ХХ века) [/ Под ред. А. Б. Халидова]. 2-е изд. М., 2018. Ч. 1. С. 83). Также об этой антикатолической инвективе, см., например: Чернецов С. Б. О «западных волках» — эфиопском прозвище католиков // Hyperboreus: Studia classica. Petropoli, 2001. Vol. 7. Fasc. 1—2: In memoriam A. I. Zaicev. С. 417—418.

⁶³ Здесь и ниже в этой приписке мусульмане именуются *хунафā*' (ед. ч. *ханӣф*) «ханифы». Так называли доисламских аравийских богоискателей, одним из которых был основатель ислама Муҳаммад, и этот архаичный термин перешел на его последователей сначала в мусульманской традиции, а затем и в христианской.

⁶⁴ Однако в научной лексикографической традиции نَرْدُخانه истолковывается иначе: «le magasin des cottes de mailles» («хранилище кольчуг»), «arsenal», «prison pour des personnes d'un certain rang» (Dozy R. Op. cit. P. 585).

Кроме того, можно провести параллель с заимствованным рядом арабских диалектов из персидского зapd «желтый». Одно из вторичных значений этого слова, «шафран» (Piamenta M.

в котором стучали в било, и высокое место над ним, куда поднимались, и разломали лампады и вытащили оттуда алтари. Даже место, на котором находился крест Христа, а был на этом месте мраморный крест, разрушили они. О что за час такой! Крест Господа нашего расколот руками преступивших закон. Места святые попрали ногами мусульмане и плевали на них. Вот она слабость ромеев в то время! Взяли их франки и отвели их на суд, словно пленников, и привели всех исламских шейхов в качестве свидетелей того, что все эти владения принадлежат франками, а у ромеев нет ничего. И получили они (франки) всё, применив силу со своей стороны, без всякого на то права, дабы исполнились слова пророка (Давида. — $C. \Phi.$): «Преследовали Меня напрасно» И вернулись (франки) в храм Воскресения и заняли Голгофу и Камень Помазания, убрали подсвечники, которые были (там) и поставили другие. И я не в силах описать, что случилось.

А в среду пришли они в Вифлеем. О что за час такой и трепет великий! По прибытию сокрушили они врата церкви и вошли, сломали иконы и разрушили иконостас. Креста же боялись мусульмане и не ломали его, потому что он был высоко и очень крепким. И сказали приверженцы ислама: «Оставьте его! Пред ним склоняются». И завопили франки: «Ломайте его! И уж не оставляйте им от него ни следа, о нет! // О что за час! Как в Среду сговорились против нашего Господа иудеи и сказали: «Этот заслуживает, достоин смерти». И сказал им Пилат: «Я не нашел в нем вины, за которую положена смерть». А те сказали: «Да будет он распят, да будет он распят!» И в тот же час взяли Иисуса воины и бичевали Его. Вот так и эти люди поступили с крестом Господа нашего и приказали мусульманам сломать (его). И те сломали его. А когда ломали они его, о братья мои, то слышался от него скрытый стон... Но чтобы исполнились слова Давида-пророка: «Очи свои сом-кнули, да не узрят, погрузили в молчание уши, да не услышат, ибо огрубело сердце народа сего» 66. И разбили они древо креста и выбросили его наружу. И оставалось они так несколько лет, пока не внесли его в (церковь) святого Георгия.

Также спустились они к Яслям и разломали все их сосуды и алтарь и жертвенники. И было чудесным место, в котором родила Владычица наша Дева; на нем — мраморная плита, а на ней икона Девы из камня, сотворенная, а не изображенная. И ее тоже разбивали они три раза, а она воссоздавалась заново. Узрите, о братья мои, это чудо! И ненависть застила их взор, и сатана овладел ими, и не ведали они, что содеяли из-за сильной злобы их. И вернулись уполномоченный ромеев и монахи в (церковь) святого Илии, дабы не видеть, что те содеяли. А те тотчас же послали за ними вернуть их и сказали представителю властей «Если не вернутся они с вами, то убейте их, отрубите им головы и принесите их сюда!» И бежали они следом за ними, подобно волкам-похитникам, желая убить

Dictionary of Post-Classical Yemeni Arabic. Leiden; N. Y.; København; Köln, 1990. Pt. 1. P. 198), хорошо вписывается в этот контекст.

 $^{^{65}}$ Ср.: Ин 15. 25: «Возненавидели Меня напрасно». Принято считать, что этот стих содержит прямую аллюзию на пс. 34. 19 и 68. 5, в которых упоминаются «ненавидящие меня безвинно (без вины)».

⁶⁶ Это — не один из псалмов Давидовых, а довольно близкий к оригиналу парафраз пророчества Исаии (Ис 6. 10), которое в сильно сжатом виде приведено в Мф 13. 14.

⁶⁷ Букв. «государству» (*ли-д-даула*). Д. Вуарон так и перевел: «au gouvernement» (Voiron D. Op. cit. P. 91; ср. с греч. εἰς τὴν Κυβέρνησιν (Ἡλίας. Op. cit. Σ. 211, col. 2.19)).

их. Но Господь наш не покинул их, пока не выказали те полноту злобы своей пред ними, а они были подобны пленникам. И сели верхом паша, представитель властей и капыджи и поехали в Иерусалим. И стали все мужчины и женщины для развлечения входить туда, а в руках у них — обломки икон. Бог ведает, о братья мои, что я не солгал. Своими глазами я видел, как уполномоченный ромеев и сын сестры патриарха и драгоман // сели верхом на лошадей, не сознавая, где они, из-за треволнений своих, так что люди притащили лошадей с ними к их монастырю, и те упали как мертвые. Поглядите же, о братья мои, на драгомана франков Антуана, а он был во главе смуты. Свел его Бог в могилу: он оставался три недели наполовину высохшим, да сотрется память о нем с лица земли! И также те работники и строители, которые ломали и разбивали, частью померли, а одни люди поломали руки, а другие — ноги, и в тот самый миг, когда разрушали, упали по воле Бога. Вот то, что случилось. Слава Богу присно!

Автор приписки, несмотря на крайне слабое владение письменным арабским, показал неплохое знание Псалтири в общепринятом для той эпохи переводе 'Абдаллаҳа ибн ал-Фадла, сославшись явно по памяти на пс. 34. 19 и 68. 5 с ключевым для них словом عبان в значении «напрасно» (D 226, t. II, fol. 144v, соl. 2.21)⁶⁹.

Употребление в тексте приписки мусульманского по происхождению термина для обозначения недель $\partial жума$ (ед. ч. $\partial жум'a$ — изначально «пятница»; D 226, t. II, fol. 145г, col. 2.5) свидетельствует о том, насколько глубоко влияние ислама проникло в среду арабов-христиан⁷⁰, а исправление его в копии архимандрита Илии на $ac\bar{a}bu$ (اسابیر) было несомненно идеологически мотивировано.

По всей видимости, рассматриваемая приписка не случайно была начертана на свободном листе перед Книгой Иова. Яркая картина бесчинств католической братии, завладевшей православными святынями Иерусалима и Вифлеема, оживляла в памяти страдания праведного Иова при попустительстве Всевышнего.

Вызывает удивление то обстоятельство, что, согласно этой приписке, лишение православных христиан прав на Святые места было санкционировано подкупленным великим визирем Мустафой-пашой Кёпрюлю-заде, который, по свидетельству лично знавшего его Димитрия Кантемира, славился своей справедливостью и беспристрастным отношением к подданным султана независимо от их религиозной принадлежности и, дозволяя христианам ремонтировать храмы и строить новые взамен совсем развалившихся, оказался причастен к возведению большего числа церквей, чем Юстиниан⁷². Православного господаря

 $^{^{68}}$ Здесь архимандрит Илия почему-то интерпретировал по-гречески арабское 16 как имя собственное (τὸν Δάσιλαν; см.: Ἡλίας. Ор. сіt. Σ . 211, соl. 2.33); за ним последовал и Д. Вуарон (Voiron D. Op. сіt. P. 91: Dasila), в очередной раз подтвердив, что его французский перевод был сделан с греческого.

⁶⁹ Ср., например: рукопись А 187 (ИВР РАН), fol. 25r.7, 49v.15.

 $^{^{70}}$ См. об этом также: Французов С. А. Хождение Зосимы к блаженным сынам Ионадава: к характеристике арабо-православной версии // Вестник ПСТГУ. Сер. III: Филология. 2018. Вып. 57. С. 127.

⁷¹ Ήλίας. Op. cit. Σ. 212, col. 1.6.

⁷² Cantemir D. Op. cit. P. 100–102.

Молдавии, перешедшего на сторону России накануне Прутского похода 1711 г., трудно заподозрить в проосманских симпатиях. Не исключено, что ожесточенная борьба с католиками иерусалимского патриарха Досифея II, который добился у султана издания 13 июня 1689 г. фирмана, отобравшего у францисканцев то немногое, что оставалось у них в Св. Земле⁷³, вызывала естественное отторжение у великого визиря. Кроме того, в разгар войны со Священной Лигой он не мог оставить без внимания настойчивые просьбы старого и самого надежного европейского союзника Порты — Франции.

Противостояние православных и католиков продолжало нарастать: так, в 1698 г. восторг иерусалимской православной общины, запечатленный в поэтической форме, вызвала потерпевшая неудачу попытка франков во главе все с тем же Рафаэлем отремонтировать купол храма Воскресения из-за недовольства арабов-кочевников мусульманского исповедания⁷⁴. Лишь в ноябре 1757 г. «позиции православных в храме Воскресения, Гефсимании, Вифлееме были восстановлены»⁷⁵. Однако от морального ущерба, выразившегося в утрате на две трети века контроля над всеми Святыми местами, ближневосточное православие в полной мере так и не оправилось.

Список литературы

Баранов Х. К. Арабско-русский словарь. 5-е изд., перераб. и доп. М., 1977.

Крымский А. Е. История новой арабской литературы (XIX — начало XX века) [/ Под ред. А. Б. Халидова]. 2-е изд. М., 2018. Ч. 1.

Панченко К. А. Ближневосточное православие под османским владычеством: Первые три столетия, 1516—1831 / Отв. ред. С. А. Кириллина. М., 2012.

Пятницкий Ю. А. Антиохийский патриарх Григорий IV и Россия: 1909—1914 годы // Исследования по Аравии и исламу: Сборник статей в честь 70-летия Михаила Борисовича Пиотровского. М., 2014. С. 282—337.

Сериков Н. И., Французов С. А. Арабографичный фонд. D226*1, 226*2, 226*3. Арабская Библия // Азиатский Музей — Институт восточных рукописей РАН: Путеводитель. М., 2018. С. 87—92.

Французов С. А. Баламанд // Православная энциклопедия. М., 2002. Т. 4. С. 281–283.

Французов С. А. Полный список Библии на арабском языке в Санкт-Петербурге: Проблема датировки // Славянская Библия в эпоху раннего книгопечатания: К 510-летию создания Библейского сборника Матфея Десятого / Отв. ред. А. А. Алексеев. СПб., 2017. С. 110—123.

Французов С. А. Приписки к арабской рукописной Библии (D 226) из собрания Института восточных рукописей РАН как исторический источник // Вестник ПСТГУ. Сер. III: Филология. 2009. Вып. 3 (17). С. 38–57.

Французов С. А. Сказание о благочестивой израильтянке Хасане в арабо-православной агиографической традиции // Вестник ПСТГУ. Сер. III: Филология. 2014. Вып. 5 (40). С. 89–99.

Французов С. А. Хождение Зосимы к блаженным сынам Ионадава: к характеристике арабо-православной версии // Вестник ПСТГУ. Сер. III: Филология. 2018. Вып. 57. С. 124–130.

⁷³ См. об этом: Voiron D. Op. cit. P. 89.

⁷⁴ Petit L. Op. cit. P. 471–477.

⁷⁵ Панченко К. А. Указ. соч. С. 333—334.

Французов С. А. Хорошо забытое старое...: (Как сирийские курды укрывались от преследований в христианском монастыре) // Христианский Восток. Новая серия. СПб., 2017. Т. 8 (14). С. 331–338.

Чернецов С. Б. О «западных волках» — эфиопском прозвище католиков // Hyperboreus: Studia classica. Petropoli, 2001. Vol. 7. Fasc. 1—2: In memoriam A.I. Zaicev. C. 417—418.

Biberstein-Kazimirski A. de. Dictionnaire arabe-français. P., 1846. T. 1.

Cantemir D. Extracts from «The History of the Ottoman Empire» / A. Duţu, P. Cernovodeanu, eds. Bucharest, 1973.

Dozy R. Supplément aux dictionnaires arabes. Leyde, 1881. T. 1.

Petit L. Une bagarre au Saint-Sépulcre en 1698 // Revue de l'Orient Chrétien. 1903. 8ème année. P. 471–477.

Piamenta M. Dictionary of Post-Classical Yemeni Arabic. Leiden; N.Y.; København; Köln, 1990. Pt. 1.

Le Roman d'Alexandre à Tomboucou: Histoire du Bicornu: Le manuscrit interrompu / G. Bohas, A. Saguer, A. Sinno, trad. Barcelone, 2012. (Les manuscrits de Tombouctou).

Voiron D. «Scènes de désordre» à Jérusalem et à Bethléem en 1690 // Échos d'Orient. 1924. T. 23. N 133. P. 86–92.

Ήλίας Άρχιμανδρίτος. Έκτροποι σκηναὶ Λατινῶν ἐν Ἱερουσαλήμ // Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος. 1922. Τόμος ΚΑ΄. Σ. 195–212.

Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriia III: Filologiia. 2020. Vol. 65. P. 102–118 DOI:

Serge Frantsouzoff, Doctor of Sciences in History, Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences 18 Dvortsovaya nab., St. Petersburg 191186, Russian Federation National Research University Higher School of Economics 16 Soiuza Pechantikov street, St. Petersburg 190121, Russian Federation Faculty of Oriental Studies, St. Petersburg State University 11 Universitetskaia emb. St. Petersburg 199034, Russian Federation serge.frantsouzoff@yahoo.fr ORCID: 0000-0003-3945-8898

A Note to the Arabic Bible about the Inter-confessional Conflict in Palastine in the Late 17^{th} Century AD

S. Frantsouzoff

Abstract: In this article a note in the Middle Arabic language is examined. It was attested before the Book of Job in the 2nd volume of the earliest copy of the complete Arabic Bible kept in the collection of the Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences under the shelf-mark D 226. This note, the author of which remains

unknown, deals with the seizure of the Holy Places in Jerusalem and Bethlehem by the Roman Catholics from the Greek Orthodox with consent of the Ottoman authorities. This event, which happened in AD 1690, is erroneously dated in the note two years earlier. In AD 1922 the text of the note was published by the Archimandrite Elijah from Alexandria in a version considerably revised in accordance with the rules of Classical Arabic grammar on the basis of an inaccurate copy taken in AD 1908 from the abovementioned manuscript of the Arabic Bible conserved at that period in the monastery of Balamand near Tripoli in Northern Lebanon. As a result the contents of the note proved to be partly misrepresented, which influenced its translations into Greek and French. In the present article the original text of the note is edited for the first time with Russian translation and commentary and all the political and church figures mentioned in it are identified, including the Ambassador of France hidden under the nickname Zamaria (in all probability, a distorted form of "ce marquis").

Keywords: Jerusalem, Bethlehem, the Holy Places, the Roman Catholics in the Holy Land, Greek Orthodox Patriarchate of Jerusalem, Palestine in the Ottoman Empire, Sultan Suleiman II, the Köprülü family.

References

Baranov Kh. K. (1977) *Arabsko-russkii slovar'* [Arabic Russian Dictionary], 5th revised and augmented ed. Moscow (in Russian).

Biberstein-Kazimirski A. de (1846) Dictionnaire arabe-français. Paris, t. 1.

Bohas Georges, Saguer Abderrahim, Sinno Ahyaf (trad.) (2012) *Le Roman d'Alexandre à Tom-boucou: Histoire du Bicornu: Le manuscrit interrompu*. Barcelone. (Les manuscrits de Tom-bouctou).

Cantemir D. (1973) Extracts from "The History of the Ottoman Empire", ed. by A. Duţu and P. Cernovodeanu. Bucharest.

Chernetsov S. B. (2001) "O 'zapadnykh volkakh' — efiopskom prozvishche katolikov" ["About the 'Western Wolves', the Ethiopian nickname of the Roman Catholics"], in Hyperboreus: Studia classica, Petropoli, vol. 7, fasc. 1—2: In memoriam A. I. Zaicev, pp. 417—418.

Dozy R. (1881) Supplément aux dictionnaires arabes. Levde, t. 1.

Elias Archimandritos (1922) "Ektropi skene Latinon en Ierusalim" ["Ugly scenes of behaviour of the Latins in Jerusalem"]. *Ecclesiaticos Pharos*, t. 21, pp. 195–212 (in Greek).

Frantsouzoff S. (2002) "Balamand", in Pravoslavnaia entsiklopediia [The Orthodox Encylopaedia], Moscow, t. 4, pp. 281–283 (in Russian).

Frantsouzoff S. (2009) "Pripiski k arabskoi rukopisnoi Biblii (D 226) iz sobraniia Instituta vostochnykh rukopisei RAN kak istoricheskii istochnik" ["Notes to the Arabic Manuscript Bible (D 226) from the Collection of the Institute of Oriental Manuscripts of the RAS as historical source"]. *Vestnik PSTGU. Ser. III: Filologiia*, 2009, no. 3 (17), pp. 38–57 (in Russian).

Frantsouzoff S. (2014) "Skazanie o blagochestivoi izrail'tianke Ḥasane v arabo-pravoslavnoi agiograficheskoi traditsii" ["Story about the Pious Israelite Ḥasana in the Arab Orthodox Hagiographic Tradition"]. *Vestnik PSTGU. Ser. III: Filologiia*, 2014, no. 5 (40), pp. 89–99 (in Russian).

Frantsouzoff S. (2017) "Khotosho zabytoe staroe...: (Kak siriiskie kurdy ukryvalis' ot presledovanii v khristianskom monastyre)" ["Well Overlooked Old...: (How the Syrian Kurds took shelter form persecutions in a Christian Monastery)"]. *Khristianskii Vostok*, new series, St. Petersburg, 2017, t. 8 (14), pp. 331–338 (in Russian).

Frantsouzoff S. (2017) "Polnyj spisok Biblii na arabskom iazyke v Sankt Peterburge: Problema datirovki" ["The Complete Copy of the Bible in the Arabic Language in St. Petersburg:

- Problem of the its Dating"], in Slavianskaia Bibliia v epokhu rannego knigopechataniia: K 510-letiju sozdaniia Bibleiskogo sbornika Matfeia Desiatogo [The Slavonic Bible in the Epoch of Early Book-Printing: The 510th Anniversary of the Miscellany of Matthew the Tenth], ed. by A. A. Alekseev. St. Petersburg, pp. 110–123 (in Russian).
- Frantsouzoff S. (2018) "Khozhdenie Zosimy k blazhennym synam Ionadava: k kharasteristike arabo-pravoslavnoi versii" ["Itinerary of Zosimas to the Blessed Sons of Jonadab: Shedding Light on its Arabic Orthodox Version"]. *Vestnik PSTGU. Ser. 3: Filologiia*, 2018, no. 57, pp. 124–130 (in Russian).
- Krymskii A. E. (2018) *Istoriia novoi arabskoi literatury (XIX nachalo XX veka)* [History of the Modern Arabic Literature (the 19th early 20th century)], ed. by A. B. Khalidov, 2nd edition. Moscow, pt 1. (in Russian).
- Panchenko K. A. (2012) *Blizhnevostochnoe pravoslavie pod osmanskim vladychestvom. Pervye tri stoletiia. 1516–1831* [The Middle Eastern Greek Orthodox Community under the Ottoman Dominition. The First Three Centuries. 1516–1831], ed. by S. A. Kirillina. Moscow (in Russian).
- Petit L. (1903) "Une bagarre au Saint-Sépulcre en 1698". Revue de l'Orient Chrétien, 1903, 8ème année, pp. 471–477.
- Piamenta M. (1990) *Dictionary of Post-Classical Yemeni Arabic*. Leiden; New York; København; Köln, pt. 1.
- Pyatnitsky Yu. A. (2014) "Antiokhiiskii patriarch Grigorii IV I Rossiia: 1909–1914" ["Gregory IV, Patriarch of Antioch and Russia: 1909–1914"], in A. V. Sedov (ed.), Arabian and Islamic Studies. A collection of papers in honour of Mikhail Borisovich Piotrovskij on the occasion of his 70th birthday, Moscow, pp. 282–337 (in Russian).
- Serikoff N., Frantsouzoff S. (2018) "Arabografichnyi fond. D226*1, 226*2, 226*3. Arabskaia Bibliia" ["The Fund in Arabic script. D226*1, 226*2, 226*3. The Arabic Bible"], in Aziatskii Muzei Institut vostochnykh rukopisei RAN: Putevoditel' [The Asiatic Museum the Institute of Oriental Manuscripts of the RAS: A Guide-Book], Moscow, pp. 87–92 (in Russian).
- Voiron D. (1924) "Scènes de désordre' à Jérusalem et à Bethléem en 1690". Échos d'Orient, 1924, t. 23, no. 133, pp. 86–92.

Публикации

Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология. 2020. Вып. 65. С. 121–137 DOI: Петрова Юлия Ивановна, канд. филол. наук, Институт востоковедения им. А. Е. Крымского Национальной академии наук Украины, Украина, г. Киев, 01001, ул. Грушевского, д. 4 j.arabic2011@gmail.com

«Бейрутская церковная летопись»: хроника событий XIX века

Ю. И. Петрова (Перевод с арабского и комментарий)

Аннотация: В настоящей публикации приводится перевод заключительного фрагмента «Бейрутской церковной летописи», составленного, согласно А. Е. Крымскому, переписчиком киевского списка Халилем Файйадом и охватывающего период 1820—1880-х гг. Этот текст представляет собой логическое продолжение основной части компилятивной хроники, составленной в православной среде Бейрута на протяжении XVIII—XIX вв. и известной под названием «Краткая история епископов, восходивших на высокую архиерейскую кафедру города Бейрута». Публикуемый фрагмент 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 пределах Антиохийской Церкви. Кроме того, особенностью этой части текста является повествование о внутренних противоречиях в среде православной общины, дающее представление об обострившемся к тому времени арабо-греческом конфликте в Антиохийском Патриархате.

Перевод выполнен по киевскому списку из собрания Института рукописи Национальной библиотеки Украины им. В. И. Вернадского (ф. I, № 25709) с указанием разночтений по рукописи из библиотеки Антиохийской Патриархии, на которой основано критическое издание Н. Каидбей (2002).

Ключевые слова: арабо-православное летописание, Антиохийская Православная Церковь, Ливан, Бейрутская епархия, уния, греко-католики, греко-арабский конфликт в Православной Церкви.

Перевод

(214)¹ Напишем вкратце о том времени, когда кафедрой управлял блаженной памяти митрополит Вениамин. Он возглавлял Бейрутскую епархию около 34 лет, был благочестив, скромен, кроток, всех любил и был любим всеми общинами,

 $^{^{1}}$ В переводе указаны страницы киевской рукописи (в издании Н. Каидбей этот фрагмент содержится на стр. 165—185). О киевском списке хроники и об издании текста см.: Петрова Ю. И. Киевский список «Бейрутской церковной летописи»: обзор рукописи // Вестник ПСТГУ. Сер. III: Филология. 2019. Вып. 3 (61). С. 123—131.

быстро примирялся с противниками, ревностно охранял мир среди паствы в Бейруте и за его пределами. Едва услышав о ссоре, он сам спешил примирить враждующих и не отступал, не достигнув этого. Он был деятельным во всем, что служило благу его чад, разделял с ними скорби и гонения, обрушившиеся на них из-за восстания Мореи против Высокой Порты². Вместе с некоторыми из них он был заключен в темницу, где у него вымогали 40 тысяч пиастров. Эти расходы взяла на себя Церковь, чтобы освободить его и других заключенных из числа православных.

В конце его управления епархией в православной общине наступил относительный покой одновременно с религиозным и литературным подъемом. Усердием владыки и стараниями благотворителей удалось создать типографию³ и школу, которая при нем процветала и выпустила учеников, обучавшихся греческому, (215) арабскому, итальянскому и французскому⁴. В типографии были напечатаны Катехизис, Служебник, Часослов Великий и Малый, Псалтирь и другие полезные книги.

В спокойствии и согласии со старейшинами общины и простым народом владыка провел срок своего архиерейства и обрел благую кончину, преставившись в жизнь вечную на четвертый день Пасхи, 14 апреля 1848 года, чтобы дать отчет о своем пастырстве Пастыреначальнику. О нем скорбели все, даже отступившие от Православия. Были устроены торжественные поминки, на которых присутствовали чиновники Высокой Порты, главы религиозных общин, почетные консулы разных государств — все торжественно одетые, а также множество городских именитых лиц самых разных званий. Его много и слезно оплакивали и погребли в западном притворе церкви св. Георгия с правой стороны, напротив церкви маронитской общины. Там он и почивает по сей день. (216) На его гробнице высечена эпитафия, составленная знаменитым поэтом, покойным шейхом Насифом аль-Йазиджи⁵:

«Упокоился в могиле возлюбленный наш владыка, Вениамин досточтимый. Все слезно оплакивали его в печали, ведь он был любящим отцом всем.

 $^{^2}$ Имеется в виду начало Греческой революции 1821 г., на фоне которой в Османской империи произошел всплеск антихристианских настроений (см.: Кобищанов Т. Ю. Христианские общины в арабо-османском мире (XVII — первая треть XIX века). М., 2003. С. 207—210).

³ Возрождение книгоиздания у православных арабов относится к 1842 г., когда при поддержке русского консульства в Бейруте при митрополии была вновь открыта типография (см.: Материалы для биографии епископа Порфирия Успенского / Под ред. П. В. Безобразова. СПб., 1910. Т. 1: Официальные документы. С. 192; Крымский А. Е. История новой арабской литературы: XIX — начало XX в. М., 1971. С. 300—301). Через 15 лет она была продана редакции первой бейрутской газеты «Хадикат аль-ахбар» (Крымский А. Е. Указ. соч. С. 485).

⁴ Двухклассная православная школа при Бейрутской архиепископии с 1841 г. получала ежегодную финансовую помощь из России. В 1843 г. в ней было ок. 200 учеников. Наряду с языками в ней обучали основам географии и арифметики (Материалы... Т. 1. С. 190).

⁵ Насиф аль-Йазиджи (1800—1871) — знаменитый поэт-традиционалист, авторитетный филолог, один из лидеров арабского культурного возрождения (по вероисповеданию греко-католик). Был придворным поэтом эмира Башира II, с 1840 г. жил в Бейруте. Его имя традиционно упоминается у арабов с почетным эпитетом «шейх».

Жезл его, указывая на осиротевшую кафедру, заставляет плакать о пастыре стада.

Воскликнул я, записывая эти строки и оплакивая разлуку: ушел пастырь к Кроткому Агнцу!

Четвертый день Пасхи, 14 апреля 1848 года».

Да будет Господь милостив к владыке, и да поможет он нам своим благословением и молитвами! Аминь.

Расскажем немного о приснопамятном патриархе кир Мефодии⁶. Он был энергичным, праведным, ревностным, усердствовал о благе православной общины и оберегал ее от нападок мятежников, притеснителей и хищников, которые, сами будучи введены в заблуждение приверженцами западной ереси, не переставали расставлять свои сети, чтобы увлечь в них простых людей и бедняков из среды православных, а также приверженцев удовольствий и падких на страсти, нарушителей Божьих и церковных законов. Они заманивали их (217) предметами их вожделений — кого тщеславием и властолюбием, кого деньгами и подношениями, а иным попускали непозволительные вещи — как у них водится со времени их отступничества по сей день. Их произвол увеличился, и их влияние усилилось, когда вилайет Сирия оказался под властью египетского хедива Мухаммада Али-паши, на службе у которого состоял влиятельный Бахрибей7. Он ревностно защищал свою католическую общину, усердствовал против православных, постоянно причиняя им вред и стремясь столкнуть их в пропасть католичества. Так же действовал и му аллим⁸ Бутрус Караме⁹, католик, состоявший на службе у эмира Горного Ливана Башира аш-Шихаба 10, притеснявший и преследовавший православных, вынудивший многих из них отойти от веры и примкнуть к католической ереси.

Блаженной памяти патриарх испытывал большое стеснение из-за действий раскольников. Хотя они имели огромное влияние и пользовались поддержкой западных держав, (218) прибегали к подкупам и фальсификациям, пытаясь внешне сохранить за собой облик православных, он воспротивился этому, пожаловавшись Его Высочеству хедиву Египта¹¹. Пока он и католический лжепа-

⁶ Патриарх Антиохийский в 1823—1850 гг.; был родом с о. Наксос.

⁷ Ханна (Йуханна) аль-Бахри — уроженец Хомса, по вероисповеданию греко-католик. Благодаря каллиграфическим способностям служил писцом в канцелярии наместников Сирии, затем — в Египте в канцелярии Мухаммада Али. Вернулся в Сирию в качестве директора финансового управления завоевавшего ее в 1831 г. Ибрагима-паши. Скончался в Египте в 1843 г. (Віп Ţrād 'A. Muhtaṣar tārīh al-'aṣāqifa al-lazīna raqū martabat ri'āṣat al-kahanūt al-galīla fī madīnat Bayrūt / taḥqīq wa taqdīm Nā'ila Qā'idbayh. Bayrūt, 2002. Р. 168. Not. 1; Крымский А. Е. Указ. соч. С. 362—363; Порфирий (Успенский). Книга бытия моего... Т. 1. С. 300).

⁸ Му'аллим (букв.: «учитель», «мастер») — уважительный эпитет.

⁹ Бутрус Караме (1774—1851) — уроженец Хомса, придворный поэт ливанского эмира Башира II и учитель его детей (см.: Крымский А. Е. Указ. соч. С. 362—372).

 $^{^{10}}$ Башир II из династии Шихабов, правивший в Горном Ливане с 1788 по 1840 г.

¹¹ Описываемые события относятся к периоду египетской оккупации Сирии (1831—1840 гг.).

триарх¹² Максим Мазлум¹³ находились у хедива в связи с этой жалобой, Сирия при посредничестве и с согласия великих держав вернулась в свое изначальное подданство, т. е. под власть султана. Оба они отправились в Константинополь с одинаковым иском. После многих усилий и хлопот Высокой Портой был издан указ, одобренный также великими державами, о замене католиками¹⁴ своих облачений на подобающие им и отличающие их от пастырей православной общины. Им предписывалось носить фиолетовые облачения и такого же цвета шестиугольные камилавки¹⁵, чтобы всякий видящий их ужаснулся¹⁶ и удостоверился в том, что это новоявленная ересь, появившаяся в конце XVII века и утвердившаяся в середине 17 XIX 18 . Повествование об этих событиях, вписанное в хроники Высокой Порты и западных держав, как беспристрастный свидетель будет изобличать их лицемерие (219) и обман, которыми они маскируются перед простыми и наивными людьми с целью доказать свою преемственность, кафоличность и православие (от чего Бог да сохранит!). Лишь осмеяния достойно то, что череда Антиохийских патриархов может быть возводима к отверженному и низложенному похитителю святыни, первому их «патриарху» разбойнику Серафиму, именуемому у них Кириллом VI¹⁹, историю которого ты уже прочитал выше.

Добившись, чтобы их — уже отлученных от Церкви — отделили и по внешнему виду, Блаженнейший Мефодий приложил все свои старания к улучшению

 $^{^{12}}$ Для обозначения неканонически поставленных архиереев автор использует формы активного причастия *mutabaṭrik* и *mutamaṭrin* (букв. «сделавшийся патриархом/митрополитом», т. е. «патриарх /митрополит-самозванец»).

¹³ Максим III Мазлум — патриарх Мелькитской (греко-католической) церкви в 1833—1855 гг.

¹⁴ Т. е. униатами.

¹⁵ В сообщениях Порфирия (Успенского) упоминается «дело о клобуке» — судебная тяжба патриарха Мефодия и Максима Мазлума по поводу права ношения униатским духовенством греческой камилавки (Порфирий (Успенский). Указ. соч. Т. 1. С. 220, 329; Т. 3. С. 164; Материалы...Т. 1. С. 249−251). В итоге Высокая Порта в 1847−1848 гг. предписала униатскому духовенству носить восьмиугольные камилавки (Панченко К. А., Моисеева С. А. Мелькитская католическая Церковь // Православная энциклопедия. М., 2016. Т. 44. С. 652).

¹⁶ Этим словом летописец подчеркивает неприятие местным населением подобных нововведений, которые, по его мнению, напоминали о неканоничности новой конфессии. Вступившие в унию поначалу и сами не воспринимали новую камилавку (см.: Материалы... Т. 2. С. 229).

 $^{^{17}}$ В рукописи библиотеки Антиохийской Патриархии: «в начале» (Bin Ṭrād 'A. Op. cit. P. 169).

¹⁸ Резкое изменение султанской политики по отношению к православному миллету было связано с разочарованием властей в лояльности греко-православных подданных, замешанных в греческом национальном восстании 1821 г. (Кобищанов Т. Ю. Христианские общины... С. 56). В 1829 г. греко-католикам в Османской империи разрешено было свободно исповедовать свою веру. Мелькитская греко-католическая церковь была признана отдельным от православных миллетом в 1837 г. и получила полную независимость в решении гражданских вопросов в 1848 г. (Панченко К. А., Моисеева С. А. Указ. соч. С. 652).

¹⁹ Имеется в виду Серафим Танас, первый глава униатов с момента образования параллельной иерархии в 1724 г., занявший патриархию при помощи дамасского паши и принявший на патриаршестве имя Кирилл (см.: Панченко К. А. Ближневосточное православие под османским владычеством: Первые три столетия, 1516—1833. М., 2012. С. 444).

церковного образования и религиозного просвещения. Оно почти сошло на нет в Антиохийской Церкви из-за бунтарства раскольников и их могущественных приспешников, которые, словно волки хищные, бросились на растерзание кротких овец Христовых — чад Православной Церкви. Патриарх основал в Дамаске церковное училище²⁰. С его согласия и при содействии ревностного христианина, украшенного добрым нравом и правой верой, кир Константина (220) Василия, генерального консула великой державы Российской²¹ (да утвердит ее Господь!), предоставившего всевозможную помощь от своего правительства, был переведен «Пространный христианский катехизис»²², который напечатали в типографии православной общины в Бейруте вместе с другими книгами, как уже говорилось. Таким образом, православные стали получать знания, а некоторые ученики упомянутой школы достигли успеха.

При этом приснопамятном патриархе в Дамаске случилась сильная засуха и неурожай. Бедняки в православной общине загибались от голода. Патриарх протянул им руку помощи со всей щедростью и раздал им все свои деньги. Когда ему нечем стало покрывать их нужды, он собрал старейшин общины и возбудил их усердие к оказанию помощи нуждающимся и оказавшимся в трудных обстоятельствах. Принеся свои митры, патриарх поручил им либо продать их, либо заложить, действуя как они сочтут нужным, чтобы выручить необходимые средства для пропитания голодающих. Состоятельные с жаром принялись помогать бедствующим. Этим похвальным деянием патриарх увековечит добрую память о себе. Ведь он предпочел (221) раздать все, что имел, и ему пришлось даже выставить на продажу свои митры, чтобы раздать деньги за них нуждающимся и прокормить страждущих, отвратив крайнюю нужду от своих чад-христиан. Он усердно собирал пожертвования и раздавал помощь, пока Господь не послал облегчение и пока не наступило изобилие и злополучная засуха не прекратилась. [Все это время Господь] изливал Свои щедроты через неутомимого ревностного пастыря и доброго сострадательного отца. В конце его патриаршества душа его немного отдохнула от тяжбы с предводителями католической партии.

Тем временем почил о Господе приснопамятный Вениамин, митрополит Бейрута. В православной общине произошло разделение по поводу назначения его преемника. Патриарх вместе с генеральным консулом России, генеральным консулом Греции и некоторыми старейшинами предполагали поставить преем-

²⁰ В Дамаске при Патриархии существовала православная школа, получавшая финансовую помощь из России. В ней обучали арабскому, турецкому и греческому языкам; в 1843 г. в ней было 300 учеников. Кроме того, патриарх Мефодий собрал 12 юношей из епархий для подготовки к священническому служению (Материалы... Т. 1. С. 189; Порфирий (Успенский). Указ. соч. Т. 3. С. 418).

 $^{^{21}}$ Константин Михайлович Базили (1809—1884) — дипломат и ученый греческого происхождения, российский консул (с 1843 г. — генеральный консул) в Сирии и Палестине в 1839—1853 гг.

²² Имеется в виду «Пространный христианский катихизис Православной Кафолической Восточной церкви», подготовленный свт. Филаретом (Дроздовым) и впервые изданный в 1823 г. в Петербурге. Арабский перевод с греческого издания выполнил в 1843 г. известный просветитель, учитель патриаршей школы в Дамаске священник Йусуф аль-Хаддад (сщмч. Иосиф Дамасский) (см.: Порфирий (Успенский). Указ. соч. Т. 1. С. 225; Материалы... Т. 2. С. 103).

ником Вениамина его племянника Исаию²³, на тот момент управлявшего монастырями Бейрутской епархии. Другие старейшины, поддерживаемые большей частью общины, не желали его. Возник (222) конфликт 24 . Дело затянулось, разногласия усиливались, но наконец партия противников уступила патриарху и предоставила ему возможность избрать на эту кафедру кого он пожелает, кроме упомянутого Исаии — на это они готовы были согласиться. Его Блаженство, не видя иного выхода, стал подыскивать другую кандидатуру, которая бы устроила обе стороны. Тогда покойный Яни Пападопулос, логофет Антиохийского Патриаршего престола²⁵, порекомендовал ему Иерофея, одного из архиереев Константинопольской Церкви²⁶. Посовещавшись со Священным Синодом, Его Блаженство вызвал его в Бейрут; оттуда ему предстояло приехать в Дамаск, а затем направиться на Бейрутскую кафедру. По его приезде ему был оказан торжественный почетный прием. Но ненавистник добра внушил партии, требовавшей Исаию, неприязнь к Иерофею, которую они стали выказывать в отместку другой стороне, принявшей его. Они послали Его Блаженству в Дамаск петиции о несогласии его принять. Патриарх вызвал его в Дамаск, и он проживал почетным гостем при Патриархии около девяти месяцев. Раздор между сторонами продолжался, потому что одни говорили Его Блаженству: «Мы тебе предоставили выбор, ты избрал и привез (223) этого митрополита, и мы его приняли», а вторая партия заявляла, что категорически не примет его. Такое положение длилось целых девять месяцев.

Наконец Его Блаженство созвал всех архиереев своего престола. Они собрались на синод, и после нескольких заседаний было решено утвердить Иерофея на Бейрутскую кафедру. Назначение состоялось в их присутствии в церкви св. Николая в Дамаске. Его Блаженство издал и отправил в Бейрут статиконы²⁷, вместе с отдельными донесениями некоторым лицам. На этом было достигнуто согласие, и митрополит Иерофей принял управление епархией в 1849 г.²⁸

В 1850 г. блаженной памяти Святейший патриарх Мефодий почил о Господе, и начались переговоры о назначении его преемника. Большинство в Дамаске и других епархиях склонялись к Иерофею, митрополиту Бейрута. Однако в конце концов выбор пал на Иерофея, митрополита Фаворского, одного из членов Иерусалимского Синода. О его патриаршестве мы вкратце упомянем в дальнейшем, если даст Бог.

(224) Исаия оставался на своей должности управляющего монастырями. Спустя год между ним и митрополитом Иерофеем случились разногласия, при-

²³ Исаия (родом грек, говоривший по-арабски) был настоятелем монастыря Хаматура (см.: Порфирий (Успенский). Указ. соч. Т. 3. С. 419—421; Материалы... Т. 2. С. 260—261, 426).

²⁴ Подробности этого конфликта красочно описаны его свидетелем Порфирием (Успенским) (см.: Порфирий (Успенский). Указ. соч. Т. 3. С. 421–424; Материалы... Т. 1. С. 298–305).

²⁵ Янис Пападопулос был протонотарием (уполномоченным секретарем) Антиохийских патриархов Мефодия и Иерофея (см.: Крымский А. Е. Указ. соч. С. 419—421).

²⁶ Иерофей был титулярным епископом при церкви в стамбульском районе Пера (см.: Порфирий (Успенский). Указ. соч. Т. 3. С. 418).

²⁷ Греч. στατικόν «постановление».

 $^{^{28}}$ В киевской рукописи год вписан другими чернилами, в рукописи Антиохийской Патриархии не указан.

ведшие их на патриарший суд. Как было сказано, патриархом уже стал Иерофей²⁹. Сторонники Исаии фанатично его защищали, и Его Блаженство был вынужден созвать архиерейский собор. И митрополиту, и Исаие было велено отправиться в столицу, чтобы судиться перед священным Константинопольским Синодом. Они отправились. Между тем партия Исаии продолжала подавать в Синод жалобы на митрополита с требованиями о его отстранении. Сторонники митрополита, напротив, просили возвращения владыки, хотя все были уверены, что он не вернется.

Блаженнейший патриарх прибыл в Бейрут и, обосновавшись в нем, принял бразды правления кафедрой. Однажды в воскресение после литургии, когда Его Блаженство вызвал знатных лиц общины на собрание по неотложным делам, и пока приглашенные сходились и заседание уже начиналось, поступило известие, что митрополит прибыл на только что подошедшем пароходе. Все были изумлены — (225) и обе партии, и особенно Его Блаженство, поскольку о прибытии владыки не было сообщено заранее. Тотчас же некоторые отправились к пароходу встречать владыку, помогли ему сойти на берег и привезли в церковь. Он поднялся в митрополичью резиденцию и расположился в зале заседаний. Блаженнейший прошел к нему через другую комнату. Владыка поднялся ему навстречу, и они облобызались. Народ бросился приветствовать митрополита. Итогом поездки [в Константинополь] стала ссылка Исаии на Крит; в Бейрут он больше не вернулся.

На Бейрутской кафедре был утвержден митрополит Иерофей. Он был очень образованным и проницательным, решительным и деятельным в управлении, ревновал о благе и преуспеянии своей паствы. Однако он был болезненным из-за своей тучности. Сильно потратившись на то, чтобы утвердиться на кафедре, он задолжал большую сумму Высокой Порте и старался всеми силами добыть средства для погашения своих долгов. Монастыри и вакуфные владения, (226) находящиеся в Ливане, испытывали при нем нехватку средств, так как он распоряжался их доходами для погашения своих долгов и покрытия своих издержек.

Тем не менее православная община во время его архиерейства преуспевала в культурной и литературной жизни благодаря его предприимчивости, авторитету и мудрому управлению. При нем для православной общины было основано училище, ставшее лучшим среди бейрутских школ. В нем преподавали Закон Божий, церковное пение, греческий и арабский, турецкий и французский языки. Училище имело большой успех, из него вышло немало православных юношей, получивших известность.

Во время архиерейства Иерофея православная община в Ливане окрепла благодаря его авторитету у правителей. В интересах своей паствы он даже приложил усилия к смещению правившего тогда эмира Башира Ахмада³⁰. Был издан

²⁹ Избрание его на Антиохийский Патриарший престол состоялось в Константинополе 10 ноября 1850 г. (см.: Порфирий (Успенский). Указ. соч. Т. 4. С. 139).

³⁰ Башир Ахмад Абу-ль-Ляма' — в период разделения Ливана на две административные единицы занимал пост каймакама христиан с 1854 г. В 1858 г. временно отказался от должности под давлением оппозиции (Bin Ṭrād 'A. Op. cit. P. 174. Not. 2—3). Представители рода

указ о его отстранении и назначении вместо него эмира Хасана³¹. Слово митрополита имело большой вес у министров и советников, он пользовался уважением у судей, улемов и аянов мусульман, которые очень почитали его (227) за ученость и знания, благородство и бесстрашие. Однако он недолго пробыл на своей кафедре, поскольку стал все больше болеть. Врачи посоветовали ему вернуться на родину, в Константинополь, чтобы стало легче, и ему пришлось уехать. Вскоре после отъезда, в апреле 1865 г., он почил о Господе.

Говорят, перед отъездом он советовал избрать ему в преемники кого-то из местных, говорящих по-арабски, ради благосостояния православных монастырей и вакуфных владений, преуспеяния монашества и духовенства, церковного и светского³² образования.

Когда из столицы пришла телеграмма о его кончине, знатные и почтенные люди из православной общины собрались и единодушно решили просить назначить в епархию митрополита из местных. Они направили прошение Блаженнейшему патриарху Иерофею, который вначале не внял ему, но пытался внести разногласия между ними, чтобы добиться своего и поставить митрополита из греков. Он намеревался назначить к ним Йусуфа, митрополита Аккара, потом — (228) митрополита Серафима. Оба были его диаконами и прибыли вместе с ним, когда его назначили патриархом. Первого он поставил митрополитом Аккара, но тот не был доволен своей епархией и хотел получить Бейрутскую. Однако вскоре он скончался от холеры, случившейся в 1865 г. Тогда Его Блаженство задумал назначить Серафима, проживавшего при нем в Патриархии, и поставил его своим викарием на Бейрутскую кафедру. Тот использовал все способы, чтобы привлечь к себе сторонников, но безуспешно. Узнав об этом, Его Блаженство передумал назначать Серафима и послал за архимандритом Кириллом из Иерусалимской Церкви. Пошли слухи, что патриарх собирается поставить его на Бейрутскую кафедру. Патриарху доложили о том, что православная община примет архиерея только из своего народа и говорящего на ее языке. Однако он вновь не прислушался и рукоположил Кирилла митрополитом Бейрута в церкви в Дамаске.

Узнав об этом, все православные в Бейруте единогласно воспротивились (229) и отказались его принимать. Патриарху они направили протест по поводу их несогласия и попросили не присылать его к ним. Они были настолько непримиримы в противодействии патриарху, что даже перестали поминать его имя в церквях, а вместо него поминали Константинопольского патриарха и тоже послали ему и его Синоду прошение. Для прекращения конфликта между Антиохийским патриархом и паствой Бейрутской епархии прибегли к посредничеству Блаженнейшего патриарха Иерусалимского Кирилла³³. Путем искусной дипломатии он по своем прибытии разрешил конфликт, убедив патриарха Иерофея³⁴

Абу-ль-Ляма⁶, родственного династии Шихабов и перешедшего с ними в христианство, занимали после них первое место в аристократии друзов (Базили К. М. Сирия и Палестина под турецким правительством в историческом и политическом отношениях. М.; Иерусалим, 2007. С. 346).

³¹ Хасан аль-Ляма' — каймакам христиан с 1858 г. (Bin Ṭrād 'A. Op. cit. P. 174. Not. 3).

³² Это слово отсутствует в рукописи Антиохийской Патриархии.

 $^{^{33}}$ Кирилл II — патриарх Иерусалимский в 1845—1872 гг.

 $^{^{34}{}m B}$ рукописи Антиохийской Патриархии: «и патриарх согласился».

удовлетворить требование бейрутской паствы и поставить им митрополита из местных.

Таким образом, почти через шесть лет после кончины приснопамятного Иерофея, митрополита Бейрута, был избран архимандрит Гавриил Шатила³⁵ из Дамаска, ученик Блаженнейшего патриарха. [Ранее] он был приглашен в Россию и был послан туда патриархом как представитель Антиохийского престола при подворье в Москве³⁶. Прибыв в начале сентября³⁷ 1870 г., он направился в Дамаск, где был рукоположен епископом Бейрута³⁸, (230) <...>³⁹ того же года. По прибытии его в Бейрут ему был оказан торжественный и радушный прием.

Православная община надеялась на то, что благодаря его рвению и национально-патриотическому пылу епархия сможет наверстать упущенное и что ему удастся поднять ее на тот уровень преуспеяния, которого достигли другие религиозные общины усилиями своих духовных предводителей из числа местных за эти последние шесть лет до поставления владыки на Бейрутскую кафедру. Если даст Бог, мы расскажем о времени его архиерейства и его деятельности, а также о духовном и литературном подъеме в православной общине.

Вернемся к повествованию о патриаршестве Блаженнейшего Иерофея. Его Блаженство вначале был деятельным и дерзновенным. На приеме у султана Махмуда⁴⁰ он выхлопотал разрешение на сбор с православного населения империи помощи для Святого Гроба. Собрав большую сумму, он отправился в Россию, (231) откуда также привез значительные средства⁴¹. Учитывая его кипучую деятельность и наличие накопленных им собственных средств, его избрание на Антиохийскую кафедру вселяло надежду на улучшение ее положения во время его патриаршества. Он был энергичным, авторитетным, дерзновенным, образованным, благочестивым и богобоязненным, являя собой высокий пример церковного воспитания. Первой его заботой стало строительство церкви в городе Антиохии, где изначально располагалась кафедра⁴². Этого желали, но не смогли осуществить ни его предшественник, блаженной памяти Мефодий, ни предыдущие предстоятели. Он же, благодаря упорству и мужеству, осуществил

³⁵ Гавриил (в миру Джирджи) Шатила (1825—1901) — секретарь Антиохийского патриарха Иерофея, в 1861—1870 гг. — настоятель Антиохийского подворья в Москве, с 1870 г. — митрополит Бейрутский.

³⁶ Первое Антиохийское подворье было открыто 22 декабря 1848 г. в церкви Вознесения Господня в Ипатьевском переулке; действовало до 1929 г. (Наджим Михаил, свящ. и др. Антиохийская Православная Церковь // Православная энциклопедия. М., 2001. Т. 2. С. 523).

 $^{^{37}}$ В киевской рукописи дата вписана позже другим почерком, в рукописи Антиохийской Патриархии: «22 сентября».

³⁸ В рукописи Антиохийской Патриархии: «и Ливана».

 $^{^{39}}$ В киевской рукописи пропуск; в рукописи Антиохийской Патриархии: «27 сентября 1870 г.».

⁴⁰ Махмуд II, султан Османской империи в 1808—1839 гг.

 $^{^{41}}$ Будучи еще архиепископом Фаворским, Иерофей прибыл в Россию для сбора пожертвований в октябре 1833 г. и провел там шесть лет (Лисовой Н. Н., Панченко К. А., Смирнова И. Ю. Иерофей // Православная энциклопедия. М., 2009. Т. 21. С. 381).

⁴² Патриарший престол располагался в г. Антиохии (совр. Антакья в Турции) до 1268 г., когда город был взят и разорен мамлюкским султаном Бейбарсом. В сер. XIV в. кафедра Антиохийской Церкви была перенесена в Дамаск.

это. Патриарх по-отечески относился к церковной школе в Дамаске и выделял свои личные средства на церковные дела, храмы и монастыри. Он велел преподавать Закон Божий во всех епархиях Антиохийской Церкви. Особенно сильно он радел о преуспеянии Церкви в начале своего патриаршества.

После смерти католического лжепатриарха Мазлума в 1855 году и поставления «патриархом» (232) Климента Бахуса⁴³, полностью принявшего папскую ересь, вышел указ папы Римского о том, чтобы католики [в Сирии] следовали новому западному григорианскому летоисчислению44. Это отрезвило некоторых приверженцев их общины, которые, сопоставив прошлое и настоящее, уяснили себе латинские нововведения и ереси. Они приступили к изучению преемственности и правильного вероучения и, побуждаемые совестью, стали исследовать различия, отделяющие папистов от истинной Церкви Христовой, вступая в прения и продолжая изыскания. После долгих диспутов и многих словопрений (о некоторых из них смотри в книге «Просвещение желающего исследовать вопрос об исхождении [Святого Духа]», напечатанной в 1859 году в Иерусалиме) им со всей ясностью открылись обман папистов и искажение ими истинных смыслов Священного Писания, превратное толкование изречений святых отцов, прибавление и изъятие из правил Вселенских Соборов всего, что им заблагорассудится. Многие из униатов в Дамаске, пожелав вернуться в лоно своей истинной Матери — Православной Церкви, Невесты Христовой, объединились и выбрали себе представителей, (233) чтобы начать об этом переговоры. В то время все четыре православных патриарха съехались в Константинополь, и к ним были делегированы хури Гавриил Джибара и хури Йуханна Хабиб⁴⁵, которые представили Блаженнейшим патриархам и Синоду прошение униатов о возвращении в лоно Церкви. Они просили Церковь оказать им милость, а не строгость, и принять их как блудных чад. Церковь в лице собора Святейших патриархов согласилась их принять, проявив снисходительность к ним в том, чтобы не перекрещивать их, а лишь миропомазывать46. Таким образом, к Церкви присоединилось великое множество в Дамаске, Бейруте, Александрии и других городах. Под руководством Его Блаженства и при посредничестве представителей великой державы Российской им была оказана помощь в открытии церквей и молитвенных домов.

Однако на христиан в Сирии по попущению Божьему обрушилась беда. Между друзами и христианами в Горном Ливане произошли столкновения, и случилась страшная резня христиан в городах (234) Захле, Дейр аль-Камар, Хасбея, Рашея и в самом Дамаске. Эти события известны как трагедия 1860 го-

⁴³ Мелькитский патриарх в 1856—1864 гг.

 $^{^{44}}$ Это событие относится к 1857 г.

⁴⁵ Упомянутые священники, наряду с несколькими епископами греко-католиков, возглавляли движение против календарной реформы (первый — в Египте, второй — в Сирии) (см.: Rustum A. Kanīsat madīnat Allāh Anṭākiyā al-'uzmā. Al-ğuz' at-tālit. 1453—1928. Bayrūt, 1988. P. 214).

⁴⁶ Принятие упомянутых делегатов в Православную Церковь через миропомазание состоялось в Константинополе 26 ноября 1860 г. (см.: Порфирий (Успенский). Указ. соч. Т. 8. С. 280; Материалы... Т. 2. С. 874).

да⁴⁷. Оставшиеся в живых христиане рассеялись, пребывая в скорби, нужде, бедственном положении, лишенные денег и имущества. Затем прибыли представители великих держав и французские войска. Западное присутствие упрочилось, они стали оказывать христианам поддержку и материальную помощь, сея такие же семена, как и в начале засилья католиков. Сторонники Рима усердствовали в этом, заманивая христиан избыточной щедростью. Стойко стоявшим в Православии не доставалось ничего из раздаваемой ими помощи, более того — их уделом становилось гонение и притеснение. Их даже лишали прав на возмещение разграбленного и сожженного имущества; этому содействовали католики, входившие в комиссию в Дамаске⁴⁸. Переходившим в их конфессию удваивали компенсацию за разграбленное и сожженное имущество.

Таким образом, пособничеством врага рода человеческого, который, как рыкающий лев, не перестает искать кого поглотить и, восстав против Бога, пытается ввергнуть человека (235) в погибель мирскими соблазнами, большинство православных обратились в католичество. Но некоторые из них устояли и пренебрегли денежной помощью и своими правами в надежде на небесное воздаяние.

С этого времени католическое присутствие в Сирии усилилось. Иезуиты вводили в заблуждение все больше людей, и те переходили в их конфессию. Католики открывали школы и всеми силами старались препятствовать получению образования в православных школах, чтобы переманить детей православных к себе и посеять в их молодых умах семя лжеучения и со временем отвратить их от православной веры. Что и случилось, как мы поясним в дальнейшем, если Бог даст.

После трагедии 1860 года и мученической кончины приснопамятного великого эконома, учителя дамасской церковной школы хури Йусуфа Муханна аль-Хаддада⁵⁰ и некоторых других учителей, большинство дамасских православных очутились в Бейруте, Александрии и в других местах, (236) а школа оказалась заброшенной. Патриарх, приехав из столицы, очень расстроился, оплакивал гибель своих чад, их рассеяние, опустошение храмов и потерю церковного имущества. Получив деньги за разграбленное имущество, он начал восстанавливать

⁴⁷ В течение 1841—1860 гг. между этноконфессиональными группами на Ближнем Востоке (прежде всего маронитами и друзами Горного Ливана) нарастали противоречия, приведшие к серии вооруженных столкновений (см.: Кобищанов Т. Ю. Друзско-маронитский конфликт // Православная энциклопедия. М., 2007. Т. 16. С. 286—287). Перечисленные летописцем ливанские города стали ареной наиболее жестоких расправ друзов над христианами. Кульминацией насилия стала дамасская резня христиан 9—18 июля 1860 г. (Он же. Дамасская резня // Православная энциклопедия. М., 2006. Т. 13. С. 699—700).

⁴⁸ Имеется в виду комиссия, сформированная по инициативе османского министра Фуада-паши, по вопросам восстановления христианского квартала Дамаска и возмещения материальных убытков, причиненных христианам во время погрома (см.: Fawaz L. T. An Occasion for War: Civil Conflict in Lebanon and Damascus in 1860. Berkeley; Los Angeles, 1994. P. 152–156).

⁴⁹ См.: 1 Пет 5. 8.

 $^{^{50}}$ Имеется в виду сщмч. Иосиф Дамасский (1793—1860), канонизированный Антиохийской Православной Церковью в 1993 г. (о нем и его просветительской деятельности см.: Порфирий (Успенский). Указ. соч. Т. 1. С. 255—256; Материалы... Т. 1. С. 186—187; Крымский А. Е. Указ. соч. С. 417—419).

церковь аль-Марьямийя⁵¹ в Дамаске, а затем отреставрировал церковь монастыря Богородицы в Сайднае⁵². Однако он был в таком отчаянии из-за случившегося, что уже не мог утешиться тем, что удавалось восстановить.

В этих обстоятельствах православная община не только в Дамаске, где находится кафедра патриарха, но и в других епархиях Антиохийской Церкви пришла в еще худший, чем прежде, духовный и культурный упадок. Это объясняется тем, что после кончины Бейрутского митрополита управление епархией перешло к патриарху и между ним и православной общиной произошел, как мы писали выше, конфликт из-за поставления митрополита из местных. Община, вместо поправки своих внутренних дел и возрождения школы⁵³, которая называлась когда-то великой и которой не было равных в Бейруте при ее основании, но которая отстала от появившихся позже школ, пренебрегла главным и ухватилась за второстепенное, (237) препираясь с патриархом из-за назначения в епархию митрополита из местных или из греков.

После отказа Климента Бахуса от престола, поставленный на его место католический лжепатриарх Григорий Йусуф⁵⁴ в первый же год своего «патриаршества» — в 1865 г. — основал два училища для своей общины — одно в Дамаске, другое в Бейруте. В них процветали науки. Без промедления занялся он и развитием своей семинарии в Айн-Траз⁵⁵ и расширением круга преподаваемых в ней предметов. Он постарался вернуть митрополита Иоанникия аль-Масамири (он же — хури Йуханна Хабиб), которого Блаженнейший патриарх Иерофей рукоположил в епископа, взяв с него письменное исповедание православной веры с его подписью и печатью и с клятвой во имя Пресвятой Троицы и святых ангелов не отступать и не предавать вверенную ему православную паству. После его возврата в католичество текст этой присяги с клятвой был обнародован в печати при содействии архимандрита Гавриила Джибары — (238) прежнего его соратника по унии, о чем ранее упоминалось. Митрополит Иоанникий был озлоблен на Его Блаженство из-за своего отстранения от должности патриаршего викария в Дамаске и назначения на это место другого. Он тайком вступил в переговоры с католическим лжепатриархом и, ради его обещаний, предал правую веру, к которой пришел после долгих изысканий и больших усилий. Ради мирских вожделений и эгоистических целей он предал вверенную ему паству, поэтому был предан анафеме и низложен. Он словно пес вернулся на свою блевотину и словно свинья стал валяться в грязи⁵⁶, увлекая за собой остальных униатов. По воз-

 $^{^{51}}$ Кафедральный собор Успения Богородицы, как и другие церкви Дамаска, был разрушен во время резни 1860 г.

⁵² Имеется в виду известный ставропигиальный женский монастырь Рождества Богородицы в селении Сайдная в 30 км к северу от Дамаска. Во время дамасской резни пострадал главный храм обители.

 $^{^{53}}$ Училище в Бейруте было закрыто «по причине смут между православными» (Порфирий (Успенский). Указ. соч. Т. 3. С. 586).

 $^{^{54}}$ Мелькитский патриарх в 1864-1897 гг.

⁵⁵ Семинария Мелькитской греко-католической Церкви расположена на юго-востоке Бейрута, была основана в 1811 г. патриархом Агапием II Матаром. В 1840-х гг. подверглась разорению со стороны друзов и была заново открыта в 1870 г.

⁵⁶ 2 Пет 2. 22.

вращении его в католичество их «патриарх» простил его, но не исполнил своих обещаний. Однако век митрополита был недолгим, поскольку его постигла тяжелая болезнь, от которой он вскоре скончался, а именно гангрена, распространившаяся по всему телу и вконец его погубившая (от чего да избавит нас Бог!).

В это время Его Блаженство то приезжал в Дамаск, то проживал в Бейруте, но уже не занимался устроением духовной жизни в епархии. Конфликт между ним и бейрутской общиной усугубился, как уже говорилось. (239) Школа прекратила свое существование, и вместо нее попытались открыть другую, в Сук аль-Гарб⁵⁷, но она просуществовала недолго из-за разногласий и разномыслия. Единственным вопросом, по которому смогли договориться, было требование о назначении в Бейрутскую епархию митрополита из местных. В результате во всей Антиохийской Церкви у православных не осталось ни одной школы; их дети и в Дамаске, и в Бейруте разошлись по иезуитам, католикам и протестантам.

Кроме упомянутой нами школы католического лжепатриарха, в которой учится много детей православных, американцы также обустроили колледж для естественных наук и медицины⁵⁸. В нем всегда много молодежи из нашей общины со всей Сирии; еще до окончания учебы и выпуска они успевают совершенно отойти от Православия.

Также и иезуиты основали колледж⁵⁹, где обучается, впитывая яд, большая часть молодежи нашей общины. Я видел, как некоторые из них произносят Символ веры с добавлением [Филиокве], крестятся как паписты (240) или разглагольствуют, ставя под сомнение свою православную веру и защищая притязания Римских пап на абсолютную власть во всей Церкви и даже во всей вселенной, согласно семенам того учения, которое они слышат от иезуитов.

Да будет тебе известно также, что маронитский митрополит Йусуф ад-Дибс, не довольствуясь школами иезуитов и лазаритов, а также знаменитой школой в Айнтуре 60 , основал колледж для своей общины 61 . У него нет недостатка в нашей православной молодежи, которая впитывает там учения, противные Православию.

⁵⁷ Православное училище имени трех святителей (*Madrasat at-talātat al-'aqmār*) было основано в 1860-х гг. в селении Сук аль-Гарб к западу от Бейрута и вскоре было перенесено в Бейрут (см.: Крымский А. Е. Указ. соч. С. 535—536).

⁵⁸ В 1866 г. американский миссионер Даниэль Блисс основал в Бейруте Сирийский протестантский колледж с двумя факультетами — естественных наук и медицины, ставший первым учреждением подобного рода на Ближнем Востоке. С 1920 г. — Американский университет Бейрута (см.: Крымский А. Е. Указ. соч. С. 264–265).

⁵⁹ В 1874 г. ливанские иезуиты начали преподавание в новопостроенном училище в Бейруте. В 1881 г. на его основе был создан католический университет св. Иосифа, призванный составить конкуренцию американскому колледжу (см.: Там же. С. 286–291).

 $^{^{60}}$ В горном ливанском селении Айнтура к северу от Бейрута с сер. XVII в. существовал иезуитский монастырь, при котором в 1734 г. была открыта школа европейского типа. После упразднения ордена иезуитов в 1773 г. монастырь перешел к ордену лазаритов, которые в 1834 г. открыли коллегиум с интернатом для детей элиты с французским языком преподавания (см.: Там же. С. 259; Bin Ṭrād 'A. Op. cit. P. 182., n. 3).

 $^{^{61}}$ Основан в 1874 г. и назывался *Madrasat al-hikma* «Училище мудрости». Ныне — престижный частный колледж «Collège de la Sagesse».

Всему этому множеству православных учеников в иностранных школах не позволяется ходить в церковь и участвовать в Божественной литургии с положенными молитвами ни в воскресные, ни в праздничные дни. Исключение составляют славный день Пасхи и радостный праздник Рождества — таким способом иезуиты и митрополит ад-Дибс лицемерно выказывают снисхождение родителям учеников. Однако же они не дают им дослушать до конца все молитвы и Божественную литургию, а требуют побыстрее их причастить и вернуть в школу под предлогом непозволительности терять время (241) для учебы и нарушать школьный распорядок.

Стоит упомянуть и о школе, основанной иудейской общиной Бейрута⁶². С каждым годом она все больше преуспевает. В ней тоже есть ученики из нашей общины, но там, хвала Богу, они пользуются религиозной свободой.

Дети православных настолько рассеялись по чужим школам, что мы не знаем, до какого состояния может дойти Православие в епархиях Антиохийской Церкви. Совершенно очевидно, что иезуиты намерены дополнить меру своих отцов⁶³ и довершить окатоличивание православных. Если такое творится в Дамаске и Бейруте, то что говорить о других — незначительных — городах и епархиях? То положение, в котором оказалась православная община, особенно после трагедии 1860 года, способствовало тому, что другие конфессии получили первенство и достигли преуспеяния в литературной и церковной жизни, а православные оказались сброшены на много ступеней вниз. Хотя среди них есть весьма состоятельные люди и знатные лица, особенно в Бейруте! (242) Причина тому — несогласие с патриархом и с митрополитами, отсутствие единомыслия в народе и нежелание достичь единодушия в действиях во благо Православия.

Некоторые считают главной причиной этого упадка политику греческого духовенства, которое уже давно держит арабоязычных православных в состоянии невежества, чтобы они, став просвещенными, не потребовали архиерейских назначений, и даже патриаршества. Клянусь, такие домыслы неверны! ⁶⁴ Если бы — не дай Бог — так было на самом деле, это была бы худшая политика, которая привела бы к исчезновению Православия не только в Сирии, но и в Палестине и в Египте. Но, скорее всего, причина не в этом, а — как уже говорилось — в охлаждении рвения и усердия в сердцах народа, особенно состоятельных людей, которые довольствовались личным обогащением и славой и не заботились ни о чем, кроме своей выгоды. Кроме того, любой рядовой член общины, вместо того чтобы знать свое место, возомнил, что он имеет право высказываться, советовать, порицать (243) и возражать. Были и другие подобные этим причины, о которых не стоит упоминать.

Таким оставалось положение православной общины при патриархе Иерофее, пока Господь не преселил его из этой тленной жизни в Великий Понедельник святой Страстной недели, в 6 часов дня, 18 марта по восточному календарю, 1885 года, на 86-м году жизни, 56-м году архиерейства и 35-м году патриарше-

⁶² Основана главным раввином Бейрута Заки Коэном в 1875 г., просуществовала до 1899 г.

⁶³ См.: Мф 23: 32.

 $^{^{64}}$ Это опровержение относится к подозрениям в адрес греков.

ства. Да помилует его Господь и упокоит в райских обителях, и да простит ему нерадение о преуспеянии своей паствы!

После его кончины собор епископов в Дамаске предпринял попытку поставить ему преемника. Мнения разделились между [сторонниками избрания] патриарха из греков и из местных. Наконец была отклонена идея поставить патриарха из местных, и выбор пал на одного из членов Иерусалимского Синода, митрополита ас-Салта владыку Герасима⁶⁵. Он прибыл из Иерусалима в Бейрут 24 июля 1885 года и через три дня направился в Дамаск, где архиерейским собором Антиохийской Церкви был поставлен патриархом. (244) Это произошло в воскресенье, 30 июля 1885 года.

Этот патриарх — ученый-богослов, знаток математики и языков, известен мягкостью характера, мудрой дипломатией, деликатностью, предприимчивостью, усердием и национальным пылом. Он уже получал назначения в связи с важными церковными делами и хорошо с ними справлялся. Поэтому к нему обратились взоры, и на его деятельность полагались. Есть надежда, что он исполнит чаяния и будет заниматься делами самим лучшим образом. Даст Бог, мы еще упомянем заслуги его добрых дел и плоды его похвальных деяний, которые вернут славу и торжество православной веры в Антиохийской Церкви! Ведь она крайне нуждается в ревностном, добросовестном пастыре, каковым слывет Его Блаженство. Да устроит так Господь! Аминь, и паки аминь 66.

Список литературы

Базили К. М. Сирия и Палестина под турецким правительством в историческом и политическом отношениях. М.; Иерусалим, 2007.

Кобищанов Т. Ю. Дамасская резня // Православная энциклопедия. М., 2006. Т. 13. С. 699-700.

Кобищанов Т. Ю. Друзско-маронитский конфликт // Православная энциклопедия. М., 2007. Т. 16. С. 286—287.

Кобищанов Т. Ю. Христианские общины в арабо-османском мире (XVII — первая треть XIX века). М., 2003.

Крымский А. Е. История новой арабской литературы: XIX — начало XX в. М., 1971.

Лисовой Н. Н., Панченко К. А., Смирнова И. Ю. Иерофей // Православная энциклопедия. М., 2009. Т. 21. С. 380—383.

Материалы для биографии епископа Порфирия Успенского / Под ред. П. В. Безобразова. СПб., 1910. Т. 1: Официальные документы; Т. 2: Переписка.

Наджим Михаил, свящ. и др. Антиохийская Православная Церковь // Православная энциклопедия. М., 2001. Т. 2. С. 501-529.

Панченко К. А. Ближневосточное православие под османским владычеством: Первые три столетия, 1516—1833. М., 2012.

Панченко К. А., Моисеева С. А. Мелькитская католическая Церковь // Православная энциклопедия. М., 2016. Т. 44. С. 642–656.

⁶⁵ Патриарх Антиохийский в 1885—1891 гг., патриарх Иерусалимский в 1891—1897 гг.

⁶⁶ На этом месте на полях стоит помета А. Е. Крымского: «Тут кінець Файядового літопису». Далее следует приписка священника Илии Мжа'аса (оригинал и перевод см.: Петрова Ю. И. Указ. соч. С. 126–127).

Петрова Ю. И. Киевский список «Бейрутской церковной летописи»: обзор рукописи // Вестник ПСТГУ. Сер. III: Филология. 2019. Вып. 3 (61). С. 123–131.

Порфирий (Успенский), еп. Книга бытия моего. СПб., 1894. Т. 1; 1896. Т. 3—4; 1902. Т. 8. Віп Ţrād 'A. Muhtaṣar tārīh al-'asāqifa al-lazīna raqū martabat ri'āsat al-kahanūt al-ğalīla fī madīnat Bayrūt / tahqīq wa taqdīm Nā'ila Qā'idbeyh. Bayrūt, 2002.

Fawaz L. T. An Occasion for War: Civil Conflict in Lebanon and Damascus in 1860. Berkeley; Los Angeles, 1994.

Rustum A. Kanīsat madīnat Allāh Anṭākiyā al-'uzmā. Al-ğuz' at-tālit: 1453—1928. Bayrūt, 1988

Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriia III: Filologiia. 2020. Vol. 65. P. 121–137 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

"Beirut Church Chronicle": Record of the 19th Century Events

Yu. Petrova (Translation from Arabic and Commentary

Abstract: The publication offers Russian translation of the last fragment of the Beirut Church chronicle, attributed, according to A. Krymsky, to the copyist of the Kiev manuscript Khalīl Fayyāḍ and covering the period of the 1820s — 1880s. This text is a logical continuation of the main body of the chronicle compiled in the Orthodox milieu of Beirut during the 18th — 19th centuries and named in original Muhtaṣar tārīh al-'asāqifa al-lazīna raqū martabat ri'āsat al-kahanūt al-ğalīla fī madīnat Bayrūt. The fragment translated here presents the life of the Beirut Orthodox community and the principal events in the Orthodox Church of Antioch under Patriarchs Methodius (1823—1850) and Hierotheos (1850—1885). The attention of the chronicler, as was the case with the previous parts, is focused mainly on the spread of Uniatism on the territory of the Church of Antioch. In addition, a specific feature of this part of the text is a narrative of contradictions within the Orthodox community, giving an idea of the Arab-Greek conflict in the Patriarchate of Antioch that had intensified by then.

The translation is based on the Kiev manuscript of the chronicle, preserved at the Manuscript Institute of the V. I. Vernadsky National Library of Ukraine (fund I, No. 25709). Variant readings of 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), are indicated as well.

Keywords: Arab Orthodox historical writing, the Orthodox Church of Antioch, Lebanon, Beirut diocese, Uniatism, the Greek Catholics, Greek-Arab conflict in the Orthodox Church.

References

- Bazili K. (2007) Siriia i Palestina pod turetskim praviteľ stvom v istoricheskom i politicheskom otnosheniiah [Syria and Palestine under the Turkish Rule Historically and Politically]. Moscow; Jerusalem (in Russian).
- Bin Ṭrād 'Abdullāh al-Bayrūtī (2002). *Muhtaṣar tārīh al-'asāqifa al-lazīna raqū martabat ri'āsat al-kahanūt al-ġalīla 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).
- Fawaz Leila Tarazi (1994) An Occasion for War: Civil Conflict in Lebanon and Damascus in 1860. Berkeley; Los Angeles.
- Kobishchanov T. (2006) "Damasskaia reznia" ["Damascus Massacre"], in Pravoslavnaia entsiklopediia [Orthodox Encyclopaedia], Moscow, vol. 13, pp. 699–700 (in Russian).
- Kobishchanov T. (2007) "Druzsko-maronitskii konflikt" ["The Druze-Maronite Conflict"], in Pravoslavnaia entsiklopediia [Orthodox Encyclopaedia], Moscow, vol. 16, pp. 286–287 (in Russian).
- Kobishchanov T. (2003) *Hristianskie obshchiny v arabo-osmanskom mire (XVII pervaia tret' XIX veka)* [The Christian Communities in the Arab-Ottoman World (the 17th first third of the 19th century)]. Moscow (in Russian).
- Krymskyi A. (1971) *Istoriia novoi arabskoi literatury: XIX nachalo XX veka* [History of the Modern Arab Literature: the 19th early 20th century]. Moscow (in Russian).
- Lisovoi N., Panchenko K., Smirnova I. (2009) "Ierofei" ["Hierotheos"], in Pravoslavnaia entsiklopediia [Orthodox Encyclopaedia], Moscow, vol. 21, pp. 380–383 (in Russian).
- Nadzhim M. and others (2001) "Antiohiiskaia pravoslavnaia tserkov" ["The Antiochian Orthodox Church"], in Pravoslavnaia entsiklopediia [Orthodox Encyclopaedia], Moscow, vol. 2, pp. 501–529 (in Russian).
- Panchenko K., Moiseeva S. (2016) "Mel'kitskaia katolicheskaia tserkov" ["Melkite Catholic Church"], in Pravoslavnaia entsiklopediia [Orthodox Encyclopaedia], Moscow, vol. 44, pp. 642–656 (in Russian).
- Rustum Asad (1988) *Kanīsat madīnat Allāh Anṭākiyā al-'uzmā. Al-guz' at-tālit: 1453—1928* [The Church of Antioch, the Great City of God. Part 3: 1453—1928]. Beirut (in Arabic).

Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология. 2020. Вып. 65. С. 138–143 DOI: Салимовская Анастасия Романовна, ПСТГУ Российская Федерация, 127051, г. Москва, Лихов пер., д. 6, стр. 1 n.salik@live.com ORCID: 0000-0002-4547-5400

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

А. Р. Салимовская (Перевод с арабского и комментарий)

Аbstract: В публикации представлен литературный перевод молитвы об аббасидском халифе аль-Мамуне (813—833), приписываемой арабо-православному Харранскому епископу Феодору Абу Курре (ок. 750 — ок. 830) и составленной с использованием рифмованной прозы (саджа). Хотя этот текст можно рассматривать как образец молитвы практически за любого правителя, некоторые формулировки свидетельствуют о том, что автор имел в виду именно историческую фигуру аль-Мамуна. Текст интересен как одно из свидетельств о популярности этого халифа у арабо-христианских авторов, пытавшихся создать его позитивный образ в произведениях разных жанров.

Ключевые слова: Феодор Абу Курра, халиф аль-Мамун, арабо-христианская литература, садж.

Одна из арабских рукописей, хранящихся в монастыре святой Екатерины на Синае, Sinai. Arab. 447 (ок. XIII в.), в числе прочего содержит небольшой текст, приписываемый Харранскому епископу Феодору Абу Курре (ок. 750 — ок. 830), первому крупному арабо-православному богослову¹. Произведение занимает листы 128v — 131r и представляет собой панегирик в честь знаменитого аббасидского халифа аль-Мамуна (813—833), завершающийся молитвой за него. Текст идентифицировал А. С. Атыйя², а проанализировал и частично издал с английским переводом М. Свансон³.

Хотя эта короткая молитва может быть адаптирована для любого мусульманского правителя, она очевидно была написана с учетом исторического портрета

^{*} Выражаю глубокую благодарность моему научному руководителю С. А. Моисеевой за ценные рекомендации и содействие в подготовке настоящей публикации.

¹См. о нем [в т. ч. библиография]: Lamoreaux J. C. Theodore Abū Qurra // Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History / D. Thomas, B. Roggema, eds. Leiden; Boston, 2007. Vol. 1. P. 439–491; Арабские сочинения Феодора Абу Курры, епископа Харранского / Сост., коммент., предисл., пер. с араб. прот. О. Давыденкова. М., 2020; Давыденков О., прот. Богословие Феодора Абу Курры, епископа Харранского. М., 2020.

² Atiya A. S. The Arabic Manuscripts of Mount Sinai: A Hand-List of the Arabic Manuscripts and Scrolls Microfilmed at the Library of the Monastery of St Catherine, Mount Sinai. Baltimore, 1955. P. 14.

³ Swanson M. N. The Christian al-Ma'mūn Tradition // Christians at the Heart of Islamic Rule / D. Thomas, ed. Leiden; Boston, 2003. P. 63–92.

аль-Мамуна. Ее внимательное прочтение показывает, что при всей риторической направленности текста в нем, по всей видимости, нашли отражение некоторые черты исторического образа халифа, такие как: стремление к восстановлению единства халифата после изнурительной гражданской войны, попытка разрешить религиозные противоречия в государстве, открытость к другим религиям⁴. Молитва также свидетельствует о высоком авторитете, которым аль-Мамун пользовался у христиан. Этот правитель занимает особое место в арабохристианской литературе, о чем говорят такие памятники, как: диспут Феодора Абу Курры при дворе аль-Мамуна⁵, где последний выступает как инициатор и беспристрастный модератор религиозных дискуссий, «Чудо Богородицы в Атрибе»⁶, где представлена трансформация образа халифа из гонителя в покровителя христиан, и арабская версия жития Феодора Эдесского⁷ с трансформацией его образа из мусульманина в христианина и мученика. Из этих источников видно, что находившиеся под властью иноверцев христиане пытались создать положительный образ знаменитого мусульманского правителя и это стремление могло принимать разные формы — от мягких в апологетической литературе до более радикальных в агиографической.

Перевод8

Да сохранит Бог господина нашего, повелителя верующих⁹, И да продлит его век, Да явит на нем Свою благодать, Да даст ему достигнуть предела желаний, Да сотворит благо ему и через него,

⁴ См. подробнее: Sourdel D. La politique religieuse du Calife 'Abbaside al-Ma'mun // Revue des études islamiques. 1963. Т. 30. Р. 27–48; Rekaya M. Al-Ma'mūn // The Encyclopaedia of Islam: New Edition. Leiden, 1991. Vol. 6. Р. 331–339; Фильштинский И. М. История арабов и халифата (750–1517 гг.). М., 2001. С. 68–87; Thomas D. The Caliph al-Ma'mūn // Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History / D. Thomas, B. Roggema, eds. Leiden; Boston, 2007. Vol. 1. Р. 582–584.

⁵ Bertaina D. An Arabic Account of Theodore Abu Qurra in Debate at the Court of Caliph al-Ma'mun: A Study in Early Christian and Muslim Literary Dialogues: Diss. Catholic University of America, Washington (D. C.), 2007.

⁶Французов С. А. Чудо Богородицы в Атрибе: текстологические особенности и специфика содержания // Вестник ПСТГУ. Сер. III: Филология. 2013. Вып. 5 (35). С. 97−108; Он же. Бухарестская версия «Чуда Богородицы в Атрибе» (по рукописи В.А. R. Mssorientale 365 Библиотеки Румынской академии) // Вестник ПСТГУ. Сер. III: Филология. 2013. Вып. 5 (35). С. 133−142; Он же. Тайбитская версия «Чуда Богородицы в Атрибе» (по рукописям РНБ Араб. н. с. 266 и Араб. н. с. 91) // Вестник ПСТГУ. Сер. III: Филология. 2013. Вып. 5 (35). С. 143−160.

⁷Vasiliev A.The Life of St Theodore of Edessa // Byzantion. 1942–1943. Vol. 16. P. 165–225.

⁸ Перевод с арабского выполнен по изданию: Swanson M. N. The Christian al-Ma'mun Tradition // Christians at the Heart of Islamic Rule / D. Thomas, ed. Leiden; Boston, 2003. P. 87–88. Молитва написана с использованием саджа — рифмованной прозы, которую местами мы постарались передать.

 $^{^9}$ Официальный титул халифа. Обычно переводится как «повелитель правоверных», однако в данном тексте мы избегаем такого перевода по причине того, что автором является христианин.

Да облачит его во здравие,

Да исполнит его радостью,

Да дарует ему крепость телесную,

Да отведет от него недуги и скорби,

Да отстранит от него все ненавистное,

Да удалит Он вред и избавит от бед,

Да сотворит его присно благоденствующим,

Во всем преуспевающим.

Да обратит его жизни превратности в переходы от радости к радости,

И да повернет стезю его к ликованию и веселию.

Да предпошлет ему Бог в этом мире то, что подобно радостям рая,

И да сотворит то, что посылается ему здесь, залогом того, что уготовано ему там.

Да облачит его Бог в броню, которая сохранит его от всех напастей.

Да внушит ему Бог терпение, сострадание и справедливость ко всем его подданным.

Да склонит его Бог к прощению всякого, кто сотворил ему зло, но раскаялся,

Да покорит ему сердца творящих раздоры

И возвратит их к послушанию.

Да напоит Бог души его домочадцев любовью к нему

И да расположит их принимать на себя его благую десницу¹⁰.

Да явит Он им то, что есть их благоденствие¹¹ в его государстве.

Да направит Бог умы полководцев его и воинов доверять ему

И да побудит их стремиться к сплочению с ним в почитании их Господа¹².

Да вложит им Бог благую мысль, когда они будут давать ему советы,

И да принесет им победу над всеми его врагами.

Да удалит Бог от всех, кто под его властью, войну

И да дарует им полную безопасность.

Да внушит ему Бог заботу¹³ привести всех к единодушию своим правлением И да восстановит единство враждующих его попечением¹⁴.

Да явит Бог всем людям во всех превратностях благословение в его царствовании.

Да прольет Бог на них ради него дожди умеренно обильные,

Да увеличит их посевы,

¹⁰ Арабский текст не до конца ясен, перевод обусловлен общим контекстом.

 $^{^{11}}$ В рукописи стоит неидентифицируемое слово $d\bar{a}m\bar{a}m$, издатель М. Свансон использовал эмендацию $d\bar{a}miy\bar{a}$ '.

 $^{^{12}}$ Это благопожелание, очевидно, указывает на религиозную политику аль-Мамуна, который приложил много усилий для устранения религиозных противоречий в своем государстве.

 $^{^{13}}$ В рукописи стоит слово *ḥатта*со значением «греться», но оно явно не подходит по контексту. Наш перевод (как, очевидно, и Свансона, хотя он этого не указывает) исходит из эмендации *hamma* — «тревожить, заботить».

¹⁴ Этот стих приобретает особое звучание с учетом того, что аль-Мамун пришел к власти в результате гражданской войны и в ходе своего правления был вынужден постоянно бороться с терзавшими государство конфликтами.

Да преумножит их урожай,

Да сделает прибыльной их торговлю,

Да удешевит их цены,

Да подготовит для них землю, чтобы пища была в изобилии.

Да сотворит Бог так, чтобы живые желали умершим пожить в его время, говоря:

«Чего же вы лишились! Какое у нас спокойствие, справедливость, согласие и единство 15 !»

Да сотворит Бог детей, которые будут любить его и его потомство.

Да ниспошлет Бог благодать на народ его, слуг и на знать,

Даруя¹⁶ ему жизнь и благоденствие, ограждая от болезни и бедствия.

И да изольется справедливость его на ближних и дальних

По молитвам того, кто восхваляет его,

И Владычицы Марии, Матери Христа, Господа и Бога нашего,

По молитвам святых

И всякого, кто предал себя на служение Богу

И всему, что Ему угодно,

Аминь!

Список литературы

Арабские сочинения Феодора Абу Курры, епископа Харранского / Сост., коммент., предисл., пер. с араб. прот. О. Давыденкова. М., 2020.

Давыденков О., прот. Богословие Феодора Абу Курры, епископа Харранского. М., 2020. Фильштинский И. М. История арабов и халифата (750—1517 гг.). М., 2001.

Французов С. А. Бухарестская версия «Чуда Богородицы в Атрибе» (по рукописи В.А.R. Mssorientale 365 Библиотеки Румынской академии) // Вестник ПСТГУ. Сер. III: Филология. 2013. Вып. 5 (35). С. 133–142.

Французов С. А. Тайбитская версия «Чуда Богородицы в Атрибе» (по рукописям РНБ Араб. н. с. 266 и Араб. н. с. 91) // Вестник ПСТГУ. Сер. III: Филология. 2013. Вып. 5 (35). С. 143–160.

Французов С. А. Чудо Богородицы в Атрибе: текстологические особенности и специфика содержания // Вестник ПСТГУ. Сер. III: Филология. 2013. Вып. 5 (35). С. 97–108.

Atiya A. S. The Arabic Manuscripts of Mount Sinai: A Hand-List of the Arabic Manuscripts and Scrolls Microfilmed at the Library of the Monastery of St Catherine, Mount Sinai. Baltimore, 1955.

Bertaina D. An Arabic Account of Theodore Abu Qurra in Debate at the Court of Caliph al-Ma'mun: A Study in Early Christian and Muslim Literary Dialogues: Diss. Catholic University of America. Washington (D. C.), 2007.

Lamoreaux J. C. Theodore Abū Qurra // Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History / D. Thomas, B. Roggema, eds. Leiden; Boston, 2007. Vol. 1. P. 439–491.

Rekaya M. Al-Ma'mūn // The Encyclopaedia of Islam: New Edition. Leiden, 1991. Vol. 6. P. 331–339.

Sourdel D. La politique religieuse du Calife 'Abbaside al-Ma' mun // Revue des études islamiques. 1963. T. 30. P. 27–48.

 $^{^{15}}$ Издатель использует эмендацию al-waşiyya, однако мы даем перевод с учетом слова из рукописи: al-wusla.

 $^{^{16}}$ Эмендация: i \dot{a} ra вместо i \dot{a} ra.

Swanson M. N. The Christian al-Ma'mūn Tradition // Christians at the Heart of Islamic Rule / D. Thomas, ed. Leiden; Boston, 2003. P. 63–92.

Thomas D. The Caliph al-Ma'mūn // Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History / D. Thomas, B. Roggema, eds. Leiden; Boston, 2007. Vol. 1. P. 582–584.

Vasiliev A. The Life of St Theodore of Edessa // Byzantion. 1942–1943. Vol. 16. P. 165–225.

Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriia III: Filologiia. 2020. Vol. 65. P. 138–143 DOI: Anastasiya Salimovskaya St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities, 6/1 Likhov per., Moscow 127051, Russian Federation n.salik@live.com ORCID: 0000-0002-4547-5400

THE PRAYER FOR THE CALIPH AL-MA'MUN BY THEODORE ABU QURRA, BISHOP OF HARRAN

A. Salimovskaya (Translation from Arabic and Commentary)

Abstract: The publication presents literary translation of a prayer for the Abbasid caliph al-Ma'mun (813–833), attributed to Theodore Abu Qurra, Arab Orthodox bishop of Harran (ca. 750 — ca. 830), and composed using rhymed prose (saj'). Although this text can be considered as a model of prayer for almost any ruler, some wording suggests that the author was referring to the historical figure of al-Ma'mun. The text is interesting as one of the evidences of al-Ma'mun's popularity among Arab Christian authors who sought to createa positive image of him in works of various genres.

Keywords: Theodore Abu Qurra, caliph al-Ma'mun, Christian-Arabic literature, saj'.

References

Atiya Aziz Suryal (1955) The Arabic Manuscripts of Mount Sinai: A Hand-List of the Arabic Manuscripts and Scrolls Microfilmed at the Library of the Monastery of St Catherine, Mount Sinai. Baltimore: Johns Hopkins Press.

Bertaina David (2007) An Arabic Account of Theodore Abu Qurra in Debate at the Court of Caliph al-Ma'mun: A Study in Early Christian and Muslim Literary Dialogues. Washington (D. C.) (Diss. Catholic University of America).

Davydenkov Oleg, prot. (2020) Bogoslovie Feodora Abu Qurry, episkopa Kharranskogo [Theology of Theodore Abu Qurra, Bishop of Harran]. Moscow (in Russian).

Davydenkov Oleg, prot. (transl.) (2020) *Arabskie sochineniia Feodora Abu Qurry, episkopa Kharranskogo* [Arabic Writings of Theodore Abu Qurra, Bishop of Harran]. Moscow (in Russian).

Fil'shtinskii Isaak M. (2001) *Istoriia arabov i khalifata* (750–1517 gg.) [The History of the Arabs and the Caliphate]. Moscow: Muravei, pp. 68–87 (in Russian).

- Frantsouzoff Sergei A. (2013) "Chudo Bogoroditsy v Atribe: tekstologicheskie osobennosti i spetsifika soderzhaniia" ["The Miracle of St. Mary in Atrib: Textological Peculiarities and Specific Features of Its Contents"]. *Vestnik PSTGU. Ser. III: Filologiia*, 2013, vol. 35, pp. 97–108 (in Russian).
- FrantsouzoffSergei A. (ed., transl.) (2013) "Bukharestskaia versiia Chuda Bogoroditsy v Atribe (po rukopisi B.A.R. Mss orientale 365 Biblioteki Rumynskoi akademii)" ["The Miracle of St. Mary in Atrib: Version of Bucarest (B.A.R. Mss orientale 365 from the Romanian Academy Library)"]. *Vestnik PSTGU. Ser. III: Filologiia*, 2013, vol. 35, pp. 133–142 (in Russian).
- Frantsouzoff Sergei A. (ed., transl.) (2013) "Taibitskaia versiia Chuda Bogoroditsy v Atribe (po rukopisiam RNB Arab. n. s. 266 i Arab. n. s. 91)" ["The Miracle of St. Mary in Atrib: Version of al-Tayba (The National Library of Russia Arab. n. s. 266 and Arab. n. s. 91)"]. *Vestnik PSTGU. Ser. III: Filologiia*, 2013, vol. 35, pp. 143–160 (in Russian).
- Lamoreaux John C. (2009) "Theodore Abū Qurra", in D. Thomas, B. Roggema (eds.) Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History, Leiden; Boston; Brill, vol. 1, pp. 439–491.
- Rekaya Mohamed (1991) "Al-Ma'mūn", in *The Encyclopaedia of Islam: New* Edition, vol. 6, pp. 331–339.
- Sourdel Dominique (1963) "La politique religieuse du Calife 'Abbaside al-Ma'mun". *Revue des études islamiques*, 1963, vol. 30, pp. 27–48.
- Swanson Mark N. (2003) "The Christian al-Ma'mūn Tradition", in D. Thomas (ed.) Christians at the Heart of Islamic Rule. Leiden; Boston; Brill, pp. 63–92.
- Thomas David (2007) "The Caliph al-Ma'mūn", in D. Thomas, B. Roggema (eds.) *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*. Leiden; Boston; Brill, vol. 1, pp. 582–584.
- Vasiliev Alexander (1942–1943) "The Life of St Theodore of Edessa". *Byzantion*, 1942–1943, vol. 16, pp. 165–225.

Рецензии