

А. В. Муравьев

## РАННЯЯ АРАМЕЙСКАЯ ВЕРСИЯ РАССКАЗА О ВСТРЕЧЕ ВАСИЛИЯ ВЕЛИКОГО И ЕФРЕМА СИРИНА

Статья посвящена эпизоду встречи между Василием Великим, епископом Кесарии Каппадокийской и мар Афремом Нисибинским, сирийским поэтом и богословом IV в. Повесть об этом сохранилась в сирийской рукописи 17272 из собрания Британской Библиотеки. Анализ рукописи свидетельствует о том, что этот эпизод был написан изначально по-сирийски, а греческая версия есть перевод, сделанный в Кесарии, возможно Евсевием Эмеским. Анализ сохранившейся древней арабской версии того же текста свидетельствует о нескольких переработках, в результате которых значительный документальный аутентичный характер эпизода был частично утрачен.

*Ключевые слова:* история Церкви, сирийские рукописи, Василий Великий, Ефрем Сирин, сирийская агиография, переводы, арамейский, греческая агиография

Среди сирийских рукописей Британской библиотеки, содержащих агиографические тексты, под сигнатурой Add. 17272 значится манускрипт, на листах 64–67 которого сохранились фрагменты жития Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийской<sup>1</sup>. Лист 64v содержит фрагмент, повествующий о встрече Василия Великого и мар Афрема Нисибинского, известного в греческой традиции как Ефрем Сирин. Исследование текста показывает, что этот текст принадлежит к «Житию Василия», автором которого обычно называется Амфилохий Иконийский, один из друзей и соратников Великих Каппадокийцев. Как будет показано далее, эта атрибуция, ставшая стандартной в греческой византийской традиции, была не единственной. Рукопись датируется согласно Райту XII в.<sup>2</sup> и представляет собой четыре желтых бумажных (бомбицина) листка 17 × 12 см в очень плохой сохранности, которые собраны в один конволют с другими агиографическими фрагментами. Письмо западносирийское, близкое к № 140 и 148 из альбома Хатча<sup>3</sup>. Писец использует характерную черту, финальный нун в виде диагональной черты на 2,5 строки.

Два фрагмента из жития Василия Великого не имеют имени автора, но мнение Райта, предполагающего авторство епископа Элладия Кесарийского, кажется нам вполне обоснованным. Райт сопоставляет Add 12.272 с другой рукописью того же собрания, Add 23.162 (IX в.), также с отрывками жития Василия Великого, которая носит имя агиографа в заголовке:

ܩܘܕܝܫܘܬܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܩܕܝܫܘܬܐ ܕܩܕܝܫܘܬܐ ܕܩܕܝܫܘܬܐ ܕܩܕܝܫܘܬܐ ܕܩܕܝܫܘܬܐ

ܩܘܕܝܫܘܬܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܩܕܝܫܘܬܐ ܕܩܕܝܫܘܬܐ ܕܩܕܝܫܘܬܐ ܕܩܕܝܫܘܬܐ (повесть, написанная

*Муравьев Алексей Владимирович* – кандидат исторических наук, доцент Школы востоковедения НИУ «Высшая школа экономики».

<sup>1</sup> Muraviev 1997; Муравьев, Э.П.А. 2009.

<sup>2</sup> Wright 1872, III. 1148 (DCCCCLXVIII).

<sup>3</sup> Hatch 2002, 191. Tab. 140, 148.



ского Ефрема» (Г). Сравнительный анализ, проведенный еще в 1957 г. О. Руссо, показывает, что все эти тексты восходят к одному нарративу. Вероятно, он был частью какой-то ранней версии чудес Василия, составленной Элладием. Будучи широко распространенным агиографическим текстом, житие Василия, вероятно, созданное в каппадокийских кругах в конце V в., могло повлиять на остальные, которые все либо анонимны (как житие мар Афрема), либо являются псевдоэпиграфами.

*Фрагмент Созомена* (НЕ. III. 16). В «Церковной истории» константинопольского историка содержится самый ранний фрагмент о мар Афреме, по которому у греков установилось называть его Ефремом Сирийским. В нем есть несколько строк на интересующую нас тему:

«Этим мужем восхищался и удивлялся его учености сам Василий, бывший после того [предстоятелем] митрополии каппадокийской. И мне по справедливости кажется, что такое свидетельство, произнесенное устами Василия о Ефреме, можно почитать общим свидетельством самых ученых между греками мужей того времени; потому что Василий, по общему мнению, был самым красноречивым из всех»<sup>8</sup>.

Сложно оценить однозначно, каков историографический статус этого фрагмента, ведь Созомен пользовался без особого различия разными источниками, в том числе и сирийскими.

«*Житие мар Афрема*» (ВНО 269)<sup>9</sup>. Сюжет о встрече знаменитого поэта-подвижника с митрополитом Каппадокийским мы находим в сирийском тексте жития мар Афрема, которое имеет довольно позднее и не вполне ясное происхождение. Его исследовал Жозеф Амар, установивший, что в основе этого жития – сирийский текст «Рая» ‘Анан-ишо’<sup>10</sup> (т.е. переработанный «Лавсаик» Палладия) и ряд других греческих источников (Созомен, Феодорит). Сочинение сохранилось в трех рукописях, самая древняя из которых Vat. syr. 117. Они различаются по степени интерполяции и эпизации, однако изложение эпизода с Василием в них в целом соответствует другим текстам. Он начинается с того, как мар Афрем слышит о Василии «много прекрасных рассказов» (ܩܘܪܝܢܐ ܕܩܘܪܝܢܐ), так что он «горячо захотел пойти увидеть его» (ܩܘܪܝܢܐ ܕܩܘܪܝܢܐ ܕܩܘܪܝܢܐ), он молится и видит в видении огненный столп (ܩܘܪܝܢܐ ܕܩܘܪܝܢܐ). Голос с небес (ܩܘܪܝܢܐ ܕܩܘܪܝܢܐ) возвещает, что Василий подобен столпу. Сперва история следует обычной схеме, но затем в Житии начинается путаница: мар Афрем почему-то едет в Египет (ܩܘܪܝܢܐ ܕܩܘܪܝܢܐ) и гл. 21–22 по рубрикации Амара посвящены пребыванию в Египте, который описан весьма странно, а город, куда прибывает мар Афрем, именуется в одной рукописи даже Антиохией (ܩܘܪܝܢܐ ܕܩܘܪܝܢܐ)<sup>11</sup>. В Египте сирийский поэт встречает амбу Бишоя (т.е. Псоя) и даже выучивает коптский (видимо, как пролог к греческому). Можно предположить, что эта традиция восходит к преданиям монастыря Дейр эс-сурийан, где до сих пор показывают дерево, посаженное мар Афремом. Этот рассказ должен был создать впечатление легитимации египетского типа иночества в Сирии. Обычно в сирийской традиции эта роль отдавалась мар Авгену<sup>12</sup>. Но в житийной традиции Афрема этот

<sup>8</sup> *Sozom.* HE. III. 15. 129–130: ...ἀμέλει τοι καὶ Βασίλειος ὁ τὴν Καππαδοκῶν μητρόπολιν μετὰ ταῦτα ἐπισκοπήσας ἠγάσθη τὸν ἄνδρα καὶ τῆς παιδεύσεως ἐθαύμασεν ὥστε μοι δικαίως καταφαίνεται κοινὴ παρὰ τῶν τότε παρ’ Ἑλλήσιν ἐπὶ λόγοις θαυματοζόμενων ταύτην τὴν μαρτυρίαν ἀπενέγκασθαι τὸν Ἐφραίμ διὰ τῆς Βασιλείου φωνῆς ἐξενεχθεῖσαν, ὅς τῶν κατ’ αὐτὸν πάντων ἔλλογιμώτερος γεγενῆσθαι συνωμολόγηται.

<sup>9</sup> Текст «Жития мар Афрема» опубликован Ж. Амаром: Amar 2011.

<sup>10</sup> См. Budge 1904; для понимания проблематики важна публикация арабской версии: Sauget 1987. Также см. Мещерская 1987, 22–27.

<sup>11</sup> См. Polotsky 1933.

<sup>12</sup> Досье мар Авгена проанализировано в статье: Дьяконов 1918.

мотив приобрел свой адрес. В рукописи BL 9384 наиболее ярко маркировано возвращение к теме встречи Василия и мар Афрема: «и встав, пошел оттуда и, ходя морем (ܚܒܘܟܬܐ ܕܥܝܪܐܩ), достиг Кесарии Каппадокийской». Очевидно (и это заметил Амар) агиограф хотел закончить историю блаженной кончиной мар Афрема в Египте, но тут ему пришлось вернуться к историческому рассказу, отчего «шов» вышел очень неровным. Далее все развивается по известному нам сценарию: мар Афрем приходит в церковь утром в праздник, становится в углу и пытается остаться неузнанным, однако Василий посылает за ним архидьякона, который зовет его в алтарь (ܐܠܬܐܪܬܐ), но мар Афрем отказывается, говоря, что он «чужестранец» (ܕܥܝܪܐܩܐ). Само слово стало в V–VI вв. техническим термином из лексикона радикального сирийского аскетизма и обозначает отрешенность от мира, отказ от привязанности к земному<sup>13</sup>. Архидьякон возвращается к Василию, но тот требует вновь позвать Афрема, на это раз обращаясь к нему по имени. Афрем приходит в алтарь и происходит их встреча. После литургии оба святых падают на землю и молятся (классический иноческий мотив просьбы о благословении), после чего мар Афрем говорит о желании говорить по-гречески (ܕܗܝܠܐܢܐ), на что Василий предлагает поставить его в священники. Сириец отказывается и принимает только сан дьякона (ܕܝܐܥܘܒܐ). Святые прощаются, совершив этот символический обмен: священство на дар языка. Очевидны параллели с апостольством и даром языков, но главное здесь – символическая идея легитимации мар Афрема и всей сирийской традиции через ромейский мир и его харизматического представителя, Василия Великого<sup>14</sup>. О. Руссо высказал в своей статье 1957 г. мысль, что в основе эпизода – переработанная история Созомена о том, как мар Афрема хотели рукоположить в епископа, а тот, дабы этого избежать, симулировал безумие<sup>15</sup>: «Однажды некие люди объявили (ἐνηνόχασιν) ему об избрании его в епископа и хотели взять его, чтобы вести для рукоположения (ἐπὶ τὴν χειροτονίαν). Заметив это, он тотчас выбежал на площадь и притворился безумным (οἷα παραλαίων ἐδείκνυ ἑαυτόν): начал бродить бесчинно, волочить одежду и публично есть [пищу]. Когда хотевшие взять (συλληψόμενοι) его подумали, что он в самом деле сошел с ума (ἔξω φρενῶν) и оставили свое намерение; то он, найдя момент, сбежал и скрывался (διέλαθεν) до тех пор, пока не был рукоположен другой»<sup>16</sup>. Однако сравнение эпизода неудавшегося рукоположения у Созомена с эпизодом встречи Афрема и Василия приводит нас к противоположному выводу, нежели Руссо и соглашающийся с ним Амар. В основе эпизода у Созомена – топос о бегстве монаха от епископства, часто встречающиеся в патериках, в то время как эпизод встречи кажется нам куда более сложно устроенным и отражающим культурный контакт сирийцев и греков. Идея де Аллэ о «беспокойстве» сирийцев видится куда более рациональной.

<sup>13</sup> Сирийский аскетизм – обширная тема, которую трактует множество современных работ; см. Escolan 1999.

<sup>14</sup> Как заметил А. де Аллэ, в этом эпизоде проявилось беспокойство сирийцев о росте влияния греческого языка и греческих идей на сирийцев (Halleux 1983, 332).

<sup>15</sup> Ср. сжатое изложение идеи О. Руссо: «This entire episode in the Vita has its origins in Sozomen's History of the Church. There the author makes no mention of Basil as the source of the embassy to Ephrem, but he mentions that Ephrem feigned madness in order to escape ordination to the episcopacy. The function which this commonplace hagiographical motif serves in the Vita remains a matter of scholarly discussion, but the impact of the recurring presence of Basil in the Vita serves the purpose of legitimizing Ephrem by associating him with someone of the renown of Basil. It is Ephrem's admiration for Basil which inspires the visit to Caesarea at which time Basil ordains Ephrem deacon» (Amar 2011, 13).

<sup>16</sup> *Sozom.* HE. III. 12.

«Житие Пс.-Амфилохия» (CPG 3253; ВHG 255). Этот текст, воспроизводимый абсолютным большинством греческих миней и синаксарных сборников под 1 (14 н. с.) января, опубликован Ф. Комбевисом (Combefisus) в 1644 г. (coll. 202–206) и перепечатан без изменений в издании И. Муцуласа–К. Папахристулуца в 1992 г.<sup>17</sup> Этот длинный и сложный текст отражает складывавшуюся на протяжении V–VIII вв. в Кесарии житийную традицию Василия Великого. Он содержит энкомий (Inc. Ἀγαθητοί) и сборник разных чудес (θαύματα), в число которых входит и история о встрече двух отцов церкви. Структура сборника житий подробно расписана болландистами, хотя место того или иного чуда может варьировать. Что касается порядка текстов и их соответствия, то необходимо оговориться, что они различны в греческой и восточных версиях. В греческой житие Пс.-Амфилохия начинается с энкомия (Ἀγαθητοί Οὐκ ἦν ἀπεικὸς εὐγνώμονας υἱοὺς τῆ τοῦ πατρὸς ἐπιστυγάξειν ἀποβιώσει, καὶ δάκρυον αὐτῇ χαρίζεσθαι δίκαλον, ὅτερ μέχρι τοῦ νῦν ἄπαντες [συμλαθῶς] πεπόνθαμεν)<sup>18</sup>. Он встречается в грузинских и армянских переводах. Что касается сирийской традиции, его место занимает панегирик, автором которого выступает Амфилохий Иконийский. Этот малоинтересный и риторически выпященный текст опубликован почти одновременно П. Беджаном в его «Деяниях мучеников» и К. Цеттерштееном в отдельной публикации<sup>19</sup>. Он начинается со слов ܠܗܘܝܘܬܐ ܕܥܘܠܡܐ ܠܗܘܝܘܬܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ и не имеет прямого отношения ни к коллекции чудес, ни к знаменитой 45-й речи Григория Богослова Εἰς Βασιλείου ἐπιτάφιον<sup>20</sup>, практически неизвестной сирийскому читателю. Краткий период, когда этот панегирик Амфилохия (или Пс.-Амфилохия) CPG 3252 был доступен по-гречески, скрыт от нас горизонтом появления первых полных греческих рукописей (IX в.). Но фрагмент его сохранился в деяниях иконоборческого собора св. Софии и в сочинении патриарха Никифора «Опровержение и отвержение»<sup>21</sup>. Можно предположить, что именно этот текст, рано попавший в сирийскую традицию, в конце концов искажил и имя автора жития, так что после иконоборческого периода все греческие рукописи содержали уже предисловие Ἀγαθητοί, перед которым стояло имя автора Амфилохия, а не Элладия. Принадлежность же как коллекции чудес, так и энкомия Ἀγαθητοί историческому Амфилохию Иконийскому была справедливо отвергнута еще Баронием, а в современной науке не рассматривается уже всерьез никем<sup>22</sup>.

Обратимся к структуре чуда ВHG 255 в греческой версии. Что касается эпизода с мар Афремом, то он содержится в абсолютном большинстве рукописей между чудом об Анастасии пресвитере и чудом об открытии церкви в Никее. Порядок событий таков:

1. Ефрем (мар Афрем) в молитвах просит ему явить, каков Василий. В пустыне он получает видение огненного столпа, а голос с небес прославляет Василия.
2. Ефрем немедленно оставляет «гору Эдесскую», где он, как нам напоминают, жил в обществе других подвижников, и отправляется в Кесарию, взяв с собой переводчика, «ибо он не умел говорить по-гречески»;

<sup>17</sup> Combefis 1644, 155–225; Μουτσούλας, Παπαχριστόπουλος 1992, 209–211.

<sup>18</sup> Combefis 1644, 155; Μουτσούλας, Παπαχριστόπουλος 1992, 186.

<sup>19</sup> Издание Беджана сделано по ркпп. British Library syr. Add 12.174 и Berlin Staatsbibliothek Sachau 321 (Bedjan 1896, 297–335). Цеттерштеен не знал публикации Беджана и сделал свою по тем же рукописям, добавив впоследствии в переводе варианты из Vaticanus syr. 369 (Zettersteen 1915; 1934).

<sup>20</sup> CPG 3010; Boulenger 1908.

<sup>21</sup> См. Alexander 1953, 61 (fr. 22); Featherstone 1997, 201–202.

<sup>22</sup> Holl 1904: «unechte Schrift».

3. Став в церкви на праздник Богоявления, Ефрем слушает и смотрит на архиепископа, понимая, что тот слишком высокопоставлен, чтобы быть «огненным столпом».

4. Василий же посылает архидьякона, сказав тому искать в углу черноризца и позвать в алтарь. Ефрем отказывается, тогда Василий посылает архидьякона во второй раз.

5. После службы происходит встреча, Ефрем просит у Василия только одного дара – говорить по-гречески. Василий рукополагает Ефрема в дьяконы, оба преклоняют колена друг пред другом;

6. Ефрем начинает говорить по-гречески и возвращается в Сирию.

Хотя текст входит в структуру греческой коллекции, перед нами на деле не греческий, а сирийский агиографический конструкт, внутренняя символическая реальность которого непонятна без сопоставления его с другими текстами о встрече Василия и мар Афрема. Происхождение коллекции скорее всего как-то связано с греческими каппадокийскими кругами, но он восходит к явному сирийскому прототипу и есть, вероятно, перевод с сирийского. Далее в подтверждение этого приводится сравнение сирийского текста лондонской рукописи с текстом издания Комбефиса.

Отдельно надо отметить, что в рукописи Бодлианской библиотеки в Оксфорде Ватсоцианус 96 И. Делёз при помощи Р. Холмса смог прочитать нижний слой палимпсеста, содержащий «коллекцию чудес», которая по отзыву Холмса была «multo prolixior», чем изданная французским филологом в 1644 г. Ценность этой маюскульной рукописи весьма велика, тем более что дата «ante saec. X», которую предлагал Холмс, может быть вполне вероятно удревнена. К сожалению, Холмс (или кто-то из его сотрудников) для чтения рукописи воспользовался неким химическим реагентом фиолетового цвета, который сделал нижний текст совершенно нечитаемым. Автор настоящей статьи вынужден был констатировать это de visu. Из того, что смог прочитать Холмс, фрагмент о мар Афреме весьма интересен:

Ἐφραίμ Σύρος τῷ γενεῖ ἐτύγχανεν καὶ νουνεχῆς τὰ τοῦ κόσμου τερπνὰ ὡς ἀνύπαρξτα κατανοήσας καὶ θεόφρονι λογισμῷ καταλείπων καὶ πάντα τὰ αὐτοῦ τοῖς πενέσιν διανείμας εἰς τὸν τῶν μοναχῶν κατάλογον ἠρίθμησεν. ἐκφυγὼν δὲ τὰς πόλεις τῇ ἡμέρᾳ ὤκησεν καὶ ἑαυτὸν ὀλοψυχῶς διὰ νηστείας καὶ ἀνευδότου προσευχῆς τῷ βίῳ οἰκείωσεν, ὃς καὶ ἐν τῇ ἐρήμῳ ὦν τὰ μὲν τῇ ἐλλάμψει τοῦ παναγίου πνεύματος ἐφορώμενος τὰ τε ἐκ πόθου πολλοῦ καὶ ἐπερωτήσεως καταμανθάνων περὶ τὰ θαυμαστὰ ἔργα αὐτοῦ τοῦ ἡμετέρου ποιμένου καὶ διδασκάλου Βασιλείου ἐκτενῶς τὸν Θεὸν παρεκάλεσεν<sup>23</sup>...

Однако сравнение с сирийским текстом показывает, что вышеприведенный фрагмент чуда о мар Афреме не есть перевод сирийского оригинала жития мар Афрема и не воспроизводит текст Созомена. Это может свидетельствовать о нескольких стадиях переработки, следы которых не дошли до нас за исключением оксфордского палимпсеста.

«Похвала мар Афрему Пс.-Григория Нисского» (CPG 3193; BHG 583: Inc: Κινεῖ με πρὸς τὴν παροῦσαν ὑπόθεσιν) приписывается младшему брату Василия, знаменитому богослову Григорию Нисскому. Ж. Амар убедительно доказывает, что автором этого текста был некий сириец. Согласно тексту встреча как таковая состоит из трех эпизодов: слуха с видением голубки (а не столпа, при этом латинская параллель columba-columna явно случайна), собственно встречи и рукоположения. Текст изобилует похвалами мар Афрему, но он, как справедливо замечал Руссо, здесь выступает как молчаливый представитель всей сирийской церкви, прино-

<sup>23</sup> Delehayе 1937, 71.

сший Василию свое восхищение греческим языком и культурой. По сути, это повторение «Жития Василия».

«Похвала Василию Великому Пс.-Ефрема» (CPG 3951; BHG 246; Inc: Κλίνατέ μοι ἀκοάς // ἀδελφοὶ ἀγαπητοί)<sup>24</sup>. Это произведение входит в корпус «греческого Ефрема» и сохранилось в греческой, грузинской и славянской версиях. Со славянской<sup>25</sup> был сделан русский перевод, опубликованный в 1907 г. в «Творениях Ефрема Сирина» (С. 308–317)<sup>26</sup>. В нем повторена в очень сжатой форме история с видением, в котором, правда, мар Афрем слышит голос: «Иди и ешь мысли!», он приходит в церковь (видимо, в Кесарии, хотя прямо этого не сказано) и разговаривает с Василием. Тот благословляет его, и мар Афрем чувствует, как во чреве его от этого (намек на Благовещение, видимо) рождается замысел стихов про Сорок мучеников севастиийских. Издатель и комментатор текста Сильвио Меркати придерживается мнения, что текст может быть подлинным, а события, отраженные в нем, историческими. Однако кажется, что столь несложный текст, описывающий вдобавок события под максимально общим углом, едва ли может быть аутентичным. Скорее всего, он представляет собой медитацию на темы житийного рассказа, известного автору (Пс.-Ефрему) из жития Элладия.

Итак, сирийская традиция знает житийный эпизод традиции мар Афрема, к которому примыкают несколько псевдоэпиграфических текстов. Относительно «Жития Василия» сирийцы знали только Элладия как автора сборника чудес. Но насколько надежно можно возводить все чудеса к этому епископу и главное – можно ли считать восходящим к греческому тексту Элладия чудо о мар Афреме, на настоящий момент невозможно установить. Текст в оксфордской рукописи Add 17.272 принадлежит к этой коллекции и начинается со слов *ܩܝܩܘܢܐ ܕܡܪ ܐܦܪܝܡܐ ܕܡܪ ܘܨܝܘܢܐ ܕܡܪ ܘܨܝܘܢܐ* ([чудо], которое я хочу рассказать, о Василии и Ефреме) и повествует о путешествии сирийца в Кесарию Каппадокийскую и о свидании двух святых мужей. Главными структурными элементами рассказа выступают: видение столпа, путешествие, призыв, торговля (рукоположение взамен «дара языков») и возвращение в пустыню. Видение в структуре нарратива совершенно фундаментально: Василий как «огненный столп» (\*amūdā d-nūgā) символизирует греческую христианскую культурную традицию. Сам же кесарийский архиепископ выступает в роли абсолютного харизматического авторитета для Афрема и через него для всей сирийской традиции, ориентирующейся на заимствование интеллектуальной философской культуры у римеев. В греческом тексте элементы восхваления Кесарии и греческой традиции сильно выделены, что позволяет предположить источником этой переработки греческую среду самой Кесарии, хотя, повторимся, сюжет этот не греческий, а именно сирийский! По сюжету мар Афрем приходит в Кесарию вместе с иноком-переводчиком не прямо из сирийского мира, а из Египта, где он «стажировался» у великого Пахомия, а через него – у всей коптской традиции, которую сирийцы рассматривали как второй заимствованный компонент своей аскетической идентичности – монашества. Далее: мар Афрем стоит на службе в углу церкви, а Василий дважды призывает его в святилище. Мар Афрем пытается отказаться, но Василий посылает архидьякона и зовет Афрема уже по имени. После столь очевидного проявления божественного дара знания встреча происходит и сириец признает, что наконец увидел «огненный столп», но перед возвращением просит Василия даровать ему способность говорить по-гречески. Василий отвечает, что такое дело ему не по

<sup>24</sup> Mercati 1915, 143–178; Assemani 1743, 289–296. См. Rousseau 1957–1958, 73–90.

<sup>25</sup> Ркп. Petropolitanus F. I. 208: «Приклоните ко мне слух, братия возлюбленные; поведаю вам прекраснейшую повесть».

<sup>26</sup> Электронную версию см. <http://www.pagez.ru/lsn/0352.php>.





вать его отдельно<sup>28</sup>. Арабская версия есть почти дословный перевод с сирийского. Она, кажется, примерно современна греческой, однако в ней есть и некоторые ранние сирийские элементы.

### ИСТОРИЧЕСКАЯ СИТУАЦИЯ

Обстоятельства встречи, изложенные в агиографическом эпизоде, практически совершенно исключают возможность исторической верификации и представляют, на наш взгляд, эпическую интерпретацию встречи аскетических традиций и языковых культур, хотя О. Руссо и предпринял попытку доказать историчность встречи. Его аргументы суть следующие: история была чрезвычайно широко распространена на средневековом Востоке, как грекоязычном, так и ином<sup>29</sup>. Народное благочестие привыкло к этой истории и репродуцировало ее вне всякой зависимости от других свидетельств, а впоследствии и вытеснило их. И то, что в Сеертской летописи дьяконское посвящение мар Афрема усвоено не Василию, а нисибинскому епископу Иакову<sup>30</sup> (что куда более соответствует исторической правде), не изменило агиографической конструкции. В житийном эпизоде нужно было показать, что дьяконство мар Афрема есть сложный конструкт, через который благодать передается сирийскому миру.

По скудным сведениям надежных биографов (Григория Богослова и Созомена<sup>31</sup>), архиепископ Кесарии Каппадокийской Василий, хотя и жил почти на границе греческого мира с иными культурно-языковыми «мирами», сирийским языком не владел и не читал сирийских текстов знаменитого мар Афрема (свидетельство Созомена о «восхищении» Василия не очень понятно, как интерпретировать, кроме того, что у него были греческие переводы, что тоже едва ли возможно для столь раннего времени). Но между ними, тем не менее, существует сложная культурная и текстовая связь, о которой за последние сто лет стало известно довольно много<sup>32</sup>. Кроме этого, и Василий, и мар Афрем стали персонажами агиографических преданий, собранных в житийные циклы, сложным образом переплетенные между собою, и эти переплетения отражают контакт культур. Сирийский мир и мир малоазийских греческих центров в IV в. были включены в единое политическое пространство христианской империи, однако процессом, который объединял греко- и сироязычных христиан эпохи, была адаптация различных аскетико-мистических традиций и стоявших за ними антропологических моделей.

В сирийском мире шла активная дифференциация первоначально единого аскетического движения на несколько отдельных тенденций. В ее процессе возникли три типа социальной организации аскетов и зависящие от этих организаций психологические типы. *Первая форма* предполагала практически безальтернативный путь девства и бегства из мира – как в виде подвигов статических анахоретов и монахов (*авилэ*, «плачущие», *дайрайе*, «общежительные», *астанайэ*, «столпники»), так и в группах бродячих подвижников (например, *вошюй*, «пасущиеся», *ихидайе*, «отшельники», *мсальяне*, «молящиеся»). *Вторую форму* обычно характеризуют как «странничество» (*ξενιτεία*, сир. *aksnayūtā*). Первая же форма была связана с проникновением из Египта и Палестины (это, в принципе, один культурно-аске-

<sup>28</sup> Blau 1966.

<sup>29</sup> Rousseau 1957–1958, 272.

<sup>30</sup> Chron. Seert. 1911, 293.

<sup>31</sup> Муравьев, Э.П.А. 2009, 133.

<sup>32</sup> Прежде всего это толкования Писания, которые Василий использовал в «Шестодневе», см. Possekel 1999.

тический тип) иночества общежительного типа, заведенного отставным коптским солдатом Пахомием в Верхнем Египте. На сирийской почве такой тип иночества нашел особенное выражение в движении «жителей обителей» (ܩܘܝܘܒܝܘܢ), связанном с полумифической личностью мар Авгена, позаимствовавшего общежитие (κοινόβιον, معاشق) как форму социальной организации аскетов из Египта. Она была относительно умеренной, ибо вместо бегства от социума предлагала микросоциум, субкультурные оазисы как среду для аскетизма. Эта интерпретация исходила из идеи иночества как свидетельства в мире об аскетическом императиве. Но у сирийцев была и *третья форма*, самая социальная, практически предполагавшая пребывание внутри социума без «странничества», но с отдельным проживанием супругов («девство в браке», qaddišūtā). Странники такого пути именовали себя по-сирийски «сынами или дочерьми Завета» (bnay / bnat qyāmā)<sup>33</sup>.

Насколько можно судить, мар Афрем был представителем именно этого третьего направления, оставаясь в Нисибине дьяконом и руководителем хора дев, хотя в его произведениях встречаются как представители первого, так и второго типов. В то же время среди радикальных аскетов, одним из лидеров которых был знаменитый Юлиан Савва, возникло своего рода проповедническое движение, так что его ученик некто Адельф (или Адельфий) с учениками даже переселился в Антиохию, а оттуда в Понт, где их аскетические практики стоили им обвинения в ереси (!). Впоследствии эта группа, названная Епифанием Кипрским Εὐκτικοί, букв. перевод сир. слова *mšallyānē*, упоминалась еще несколько раз<sup>34</sup>. Наиболее известным греческим богословом, практиковавшим радикальный аскетизм сирийского типа, был Евстафий Севастийский, некогда сподвижник Василия и даже его наставник, затем отошедший от него по причине разного понимания триадологии. Другим сторонником этого типа аскетизма был Иоанн Златоуст<sup>35</sup>. В Малой Азии, куда еще не проникли пахомианские монастыри, таким образом конкурировали два аскетических типа: умеренный, городской, близкий к мар Афрему, и радикальный, близкий в Адельфу, Евстафию и «мессалианскому» движению. Василий, первоначально близкий к Евстафию, создал первую редакцию своего аскетического корпуса («Устав» и «Этикон») в его кильватере, но затем стал эволюционировать в сторону более умеренного типа, близкого к тому, что в сирийском мире именовалось «сынами и дочерьми Завета». Василий создал свой особый (василианский) тип аскетов в миру, который впоследствии дал начало особому типу монашеской организации – «василианскому». Его «Устав», как показывают исследования, был в большой степени адаптацией сирийских аскетических норм в греческой среде при некоторой их «интеллектуализации»<sup>36</sup>. Именно эта его эволюция, как нам кажется, косвенным образом отразилась в вышеуказанном агиографическом сюжете, который связал Василия и мар Афрема: она отражает встречу не иерархий и не языков, а аскетических традиций.

Сирийская традиция, представленная рукописью Британской библиотеки, по сути есть свидетель первоначальной версии истории про встречу, которая была известна на христианском Востоке и только в послеиконоборческое время у греков произошла редакционная перегруппировка текстов, в результате которой в начале коллекции оказался фрагмент Ἀγαπήτοί. В то же время история про мар Афрема, связанная с другими текстами, отражающими встречу культур, была первоначально внутрисирийской. Из жития мар Афрема мы можем восстановить первоначальную структуру этого эпизода. Она явственно видна в последовательности, которую Амар обозначил буквами А, В, С, и т.д.

<sup>33</sup> Stewart 1991; 2013.

<sup>34</sup> См. Муравьев 2010а; 2010б.

<sup>35</sup> Муравьев 2015.

<sup>36</sup> См. Rousseau 1994, 1–26.



ⲁⲓⲁⲕ ⲁⲓⲁⲕ ⲛⲓⲁⲕⲓ ⲕⲓⲁⲓ ⲕⲓ  
ⲕⲓⲁⲓ ⲕⲓⲁⲓⲕⲓⲁⲓ ⲑⲓⲙⲓ ⲕⲓ ⲟⲩⲁⲓ  
ⲕⲓ ⲛⲟⲟⲑⲕⲓ] ⲕⲓⲁⲓ ⲕⲓⲁⲓ  
.[ⲟⲩⲁⲓⲕⲓⲁⲓ

[отсутствующий фрагмент]

.ⲟⲩⲁⲓⲕⲓⲁⲓ ⲕⲓⲁⲓ \*

Ἐφραῖμ· ὄν τρόπον ἐθεάσω τὸν  
στύλον τοῦ πυρὸς, τοιοῦτός ἐστιν ὁ  
μέγας Βασίλειος.

καὶ εὐθέως παραλαβὼν ἑρμενεῖα  
διὰ τὸ μὴ γινώσκειν αὐτὸν  
λαλήσαι τὴν Ἑλληνίδα γλωσσαν,  
παραγίνεται εἰς τὴν μεγάλην  
ἐκκλησίαν τῆς μεγαλωνύμου  
Καισαρείας· φθάσας ἐν αὐτῇ, τῇ  
μεγάλῃ ἑορτῇ τῶν Θεοφανίων. καὶ  
[Cf 203] εἰσελθὼν λάθρα  
ἐθεάσατο προερχόμενον τὸν  
μέγαν Βασίλειον· καὶ λέγει τῷ  
ἀκολουθοῦντι αὐτῷ· ὅτι εἰς κενὸν  
ἐκοπισάμην ὑπολαμβάνω, ἀδελφέ.  
οὗτος γὰρ ἐν τοιαύτῃ ὑπάρχων  
τάξει, οὐκ ἔστι καθὼς ἐθεασάμην.  
εἶδε γὰρ αὐτὸν περιβεβλημένον  
στολὴν λευκὴν· καὶ περὶ αὐτὸν  
εὐαγγῆ κλῆρον λευχειμονοῦντα καὶ  
ὀτεχεύοντα αὐτόν. καὶ στάς ἐν  
τόπῳ κρύπτω τε ἐκκλησίας  
ἀπέγνω τῆς ὑποθέσεως λέγων ἐν  
αὐτῷ· ἡμεῖς οἱ βαστάσαντες τὸ  
βάρος τῆς ἡμέρας καὶ τὸν  
καύσωνα, οὐδὲν ὠνήσαμεν· καὶ  
οὗτος ἐν τοιαύτῃ ὦν δορυφορία  
καὶ τιμῇ ἀνθρωπινῇ στύλος πυρὸς  
ὑπάρχει; Θαυμάζω.

Ταῦτα οὖν αὐτοῦ διαλογιζομένου  
πέμπει πρὸς αὐτὸν ὁ ἅγιος τὸν  
ἀρχιδιάκονον αὐτοῦ εἰπὼν·  
ἄπελθε κατὰ τὴν πύλην τὴν  
δυτικὴν, καὶ ἐν τῇ γωνίᾳ τῆς  
ἐκκλησίας εῤῥήσεις ἀββᾶν ἔχοντα  
κονκούλιον [ἐπὶ ἐπὶ τὴν κεφαλὴν]  
μετὰ ἄλλου ἐνός, σπανὸν, μικρὸν  
καὶ τὰ λοιπὰ τῆς ὄψεως αὐτοῦ  
καὶ ἐρεῖς αὐτῷ· κέλειθσον εἰσελθε  
εἰς τὸ ἱερατεῖον· καλεῖ σε ὁ



. יצאקל ,יעו קעלפ [יחבא]  
 קיאה [לעב] דוקייע אום קבי  
 זאק :ואלעס קיאה אום  
 קעטו קווי דוקייע .פדומי  
 פו מי קא .מארא .מא קלעט  
 יחאט מל אעאל ארו[יחאק]  
 דא קי[ד] דעס קעטו קיאה  
 .זאלע קי

קיאי אלדזשעק לעס יא .N  
 קעטו קעאל ד[יק] :קמלק  
 .זיעק קעמל מויעו וואלעס  
 [отсутствующий фрагмент =O]

יצאקו קיעס מאלע דיקא .P  
 קעס קאק דעדיק ייעע .מל  
 אק דעדיק ייעע .קיעס  
 קיעלדח קיעסס דעזעק  
 דפ .קעמל דעקיע : קעמל  
 .אעק זל[על] קום קע  
 דעדיק קעל קעמל קעל  
 דפ .ק[על] קעמל קעמל  
 .זח[על] מיעק קיעס זל

ז[יעק] ,יעו קבי קעטו .Q  
 מל קל יא קעלדח מעלעק  
 .מאב ,אום פלעמל פמל  
 \* דל איעל מל ,אום איעל  
 ,דיק מאכע אום קעלדח[ע]  
 .קאום

,מאיעק פו קעטו ק ...ז  
 .קדעס

קעטו יצאק קעס יחב יא .U  
 אק .ואלעס אעאל זיעק  
 קעמ קיעס :הא ייעו אעק

fol.  
66r

αὐτῷ εἶπεν· ἀληθῶς, μέγας  
 Βασιλείος· ἀληθῶς στόλος πυρὸς  
 Βασιλείος· ἀληθῶς τὸ πνεῦμα τὸ  
 ἅγιον λαλεῖ διὰ τοῦ στόματος  
 αὐτοῦ. Καὶ παρεκάλεσε τὸν  
 ἀρχιδιάκονον ἀπολογήσασθαι  
 αὐτῷ ὅτι μᾶλλον μετὰ τὴν  
 λειτουργίαν ἐν τῷ σκευοφυλακίῳ  
 ἀσπάζομαι αὐτόν.

Καὶ εἰσελθὼν μετὰ τὴν ἀπόλυσιν  
 ἐν τῷ σκευοφυλακίῳ  
 μετεκαλέσατο τὸν ἅγιον Ἐφραΐμ  
 καὶ τὸν ἐν Κυρίῳ ἀσπασμὸν  
 δέδωκε αὐτῷ·

καὶ λέγει αὐτῷ· καλῶς ἦλθες [...] ὁ  
 πληθύνας τοὺς μαθητὰς τοῦ  
 Χριστοῦ ἐν αὐτῇ καὶ τοὺς δαίμονας  
 ἀπελάσας. Εἰς τί ὁ κόπος σου,  
 πάτερ· ἦλθες θεάσασθαι  
 ἁμαρτωλὸν ἄνθρωπον; Δῶν σοι ὁ  
 Θεὸς τὸν μισθὸν καὶ τὸν κόπον  
 σου.

Καὶ ἀπολογησάμενος αὐτῷ ὁ  
 τίμιος Ἐφραΐμ καὶ ἐξείπων πάντα  
 τὰ ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ  
 γεωργηθέντα καὶ λελεγμένα τῷ  
 συνόντι αὐτῷ ἀββᾶ μετέλαβεν εἰς  
 τὰς ἀφίας αὐτοῦ χειρας.

Καὶ ποιήσαντος αὐτοῦ ἀγάπην  
 εἶπεν ὁ ὄσιος Ἐφραΐμ· πάτερ  
 τιμιώτατε· μίαν αἰτῶ χάριν παρὰ  
 σου καὶ ταύτην ἐπίνευσον δοθῆναι

מדימל זאק] deest P | מל] in P קעלדח N דיק... זיעק] deest in P P דיקא... מל] om P Q קעל יא] om P | דל\*] A corr







А. [Повесть] хочу поведать вам о Василии и Афреме. С одной стороны, я видел это своими глазами при отце нашем Василии, а с другой, слышал из уст самого святого и праведного Афрема<sup>39</sup>, которые не лгут. А было так.

Этот блаженный Афрем был в обители иноков<sup>40</sup>, когда стали доходить до него многочисленные и удивительные<sup>41</sup> слухи о чудесах отца нашего Василия. Тогда он очень захотел увидеть его, и открылось ему наитием Святого Духа, и он стал пытаться удостовериться в них и понять, что это. И вот он смиренно просил Бога открыть ему, каков Великий Василий<sup>42</sup>.

В. И вот однажды ему было даровано видение, и явлен был ему огненный столп, стоящий перед священной трапезой<sup>43</sup>, глава которого доходила до неба. И был голос с небес, говоривший: «Афрем, Афрем! Каким ты видишь этот огненный столп, таков и есть великий Василий».

С–Е. *Преподобный Ефрем тотчас же, взяв с собой переводчика – ибо не умел говорить по-гречески<sup>44</sup> – пошел в Кесарию и прибыл туда в праздник Богоявления Господня<sup>45</sup>. Став вдали и не замеченный никем, он увидел святого Василия, шедшего в церковь с великой торжественностью, одетого в светлую одежду<sup>46</sup>, и клир его, также облаченный в светлые одежды. Обратившись к сопровождавшему его переводчику, Ефрем сказал: «Кажется, брат, мы напрасно трудились, ибо этот человек столь высокого чина, что я не видел такого. Войдя в церковь, Ефрем стал в углу, не видимый никем, и говорил сам с собой так: Мы перенесли тяготу дней и жару, ничего не добились, а сей, пользующийся такой славой и честью у людей, есть в то же время столп огненный. Это меня удивляет»<sup>47</sup>.*

Г. И вот святой мар Афрем восстал от сна, встал и пошел в иное место<sup>48</sup>.

*Василий просит архидьякона: «Иди к западным вратам церковным, там найдешь ты в углу церкви инока, стоящего с другим человеком, почти безбородого и малого роста<sup>49</sup>. Скажи ему – пойди и взойди в алтарь, ибо тебя зовет*

<sup>39</sup> Трудно сказать, что обозначает фраза «лично слышал из его уст». Возможно, сирийский автор был среди живых свидетелей. В арабской версии ссылка на мар Афрема идет сразу: اخبرنا به مار افرام, ссылки на Василия нет вовсе, и «иснад» выглядит так: «он сказал, мне: я слышал о святом Василии и захотел» (نت اسمع بمار بسيلIOS). Из этого следует, что автор просто компилировал из мар Афрема.

<sup>40</sup> Анахронистическое выражение daugā d-iḥdayē переведено максимально абстрактным ἔρημος, «пустыня».

<sup>41</sup> Слово šāw не очень понятно здесь.

<sup>42</sup> В греческом переводе фраза полностью перевернута и переведена по смыслу, так что сложно выделить отсутствующие части.

<sup>43</sup> В арабском добавлено «стоящий перед алтарем».

<sup>44</sup> В арабском специально указано لانه كان سرياني, «потому что он был сириец».

<sup>45</sup> В арабской версии эти события отражены.

<sup>46</sup> Арабский текст упоминает особую одежду – столу-епитрахиль (āṣṭōliya) и стихарь (āstiḥāriya).

<sup>47</sup> В парижской рукописи «Жития мар Афрема» описывается, как Афрем отправляется в Кесарию (كساريا) и идет в церковь св. Маманта (كنيسة مامنتا), где идет служба празднику Богоявления и на память святого Маманта. Ночью мар Афрем спит на улицах города, а утром опять идет в церковь.

<sup>48</sup> В большинстве версий названа Кесария, но здесь автор, видимо, плохо помнил название или не счел его важным.

<sup>49</sup> В арабском тексте упоминается куколь на голове инока: راهب عليه قوقلية, в чем можно увидеть анахронизм.

архиепископ<sup>50</sup>. Архидиакон же, с большим трудом протеснившись чрез толпу, подошел к тому месту, где стоял преподобный Ефрем, и сказал: «Отче, пойди, прошу тебя, и взойди в алтарь – тебя зовет архиепископ, Ефрем же, через переводчика узнав то, что сказал архидиакон, отвечал сему последнему: «Ты ошибся, брат! Мы люди пришлые и незнакомы архиепископу. Архидиакон пошел сказать о сем<sup>51</sup>.

И когда отец наш святой перешел в алтарь<sup>52</sup>, чтобы толковать священнические книги<sup>53</sup> народу, то от Духа Святого увидел Афрем огненный язык, говорящий его устами<sup>54</sup>.

К. Святой Василий сказал своему архидьякону<sup>55</sup>: «Иди теперь в указанное прежде место<sup>56</sup> и найди стоящих там мужей и скажи ему: «Мар Афрем, пройди во святой алтарь; тебя зовет архиепископ».

Л. Архидиакон пошел в то место, где они стояли, поклонился в ноги мар Афрему и облобызал его стопы и сказал ему: «Повели<sup>57</sup>, мар Афрем, архиепископ зовет».

М. Блаженный же мар Афрем удивился этому и прославил Бога. Сотворив затем земной поклон<sup>58</sup>, он начал говорить: «Воистину велик Василий, воистину Василий есть столп огненный, как я и видел. Воистину Дух Святой говорит его устами!» Потом передал через архидиакона: «По окончании святого приношения (литургии)<sup>59</sup> поприветствую его в диаконнике<sup>60</sup>».

---

<sup>50</sup> В этом месте арабский перевод содержит совершенно анахронистическую фразу *لأن مار افرام كان شماس*, «ибо мар Афрем был дякон». Переводчик, как кажется, забыл, что поставление в дяконы происходит только в конце повести!

<sup>51</sup> В житии мар Афрема: сириец стоит в церкви и одобрительно восклицает в ответ на толкование священных книг.

<sup>52</sup> В византийском чине литургии архиерей переходит в алтарь, где и читает Евангелие. Слово, употребленное в сирийском (*perāššaq*, толковать) не соответствует слову *ὕπαναγινώσκοντος* (публично читать, слово не фиксируется словарями), которое употреблено в греческом. Очевидно, что сперва писания читались, а потом толковались. В арабском просто «читать» (*iqrā*).

<sup>53</sup> Сказано именно *kṭābē kahṇāyē*, т. е. «те, которые читают священники», в греческом просто «священные», что кажется более точным, но сирийский вариант более «народный». В арабском просто «Евангелие» (*inḡīl*).

<sup>54</sup> В нашем издании отсутствует фрагмент, обозначенный как промежуток G–K; в издании Ж. Амара он приводится.

<sup>55</sup> В арабском вместо привычного транслитерированного греческого слова *āḡsydyāqun* находится калька с сирийского *رئس الشمامسه*.

<sup>56</sup> В сирийском виден, как кажется, след сокращения более пространной версии: место, где стоят мар Афрем и его переводчик, называется «известным, таким-то» (*plānīt*), однако дело не так просто, как кажется на первый взгляд. Слово «такой-то» не обязательно значит, что его уже упоминали.

<sup>57</sup> В сирийском использован *imprg.* от глагола *prqad*, «повелевать» без дополнительного глагола (например, «прийти»), как и в греческом. Это еще один довод в пользу того, что греческий текст – перевод с сирийского.

<sup>58</sup> Технический термин от греч. *metánoia*, «земной поклон».

<sup>59</sup> Под словом *qurbānā* имеется в виду освящение евхаристических даров. В греческом – более общая фраза: «после литургии». Сирийское *qurbānā* можно понимать как чин освящения или службу вообще. Далее в тексте употреблен более общий термин *ga'zzē*, «тайны».

<sup>60</sup> Выражение *beth-gazzā*, букв. «сокровищница» обозначает место в церкви, где хранятся священные сосуды и облачения (греч. *σκευοφύλακιον*, диаконник, араб. *dīāqōnīqōn*).

Н. Когда божественная служба<sup>61</sup> окончилась, святой Василий взмолился [в диаконик] и позвал святого Афрема...<sup>62</sup>

Р. И подошел дать ему целование о Господе и сказал: «Добро пожаловать, отче чад пустынных!»<sup>63</sup> Добро пожаловать, о, умноживший учеников Христовых в пустыне и изгнавший из нее бесов! Для чего, отче, ты принял на себя такой труд, ты пришел, блаженный, увидеть грешного человека? Да воздаст тебе Господь за труд твой!»

Q. Святой же мар Афрем взял ответное слово<sup>64</sup> и открыл ему все, что было у него на сердце, и все, что было у него... и причастился Таин из рук Василия и<sup>65</sup> переводчик, который пришел с ним.

У. И когда было целование<sup>66</sup>, святой Афрем сказал отцу Василию: «О, отче преславный во всем! Одной милости прошу я у тебя, чтобы ты соблаговолил мне дать ее». Тот же сказал ему: «Скажи, [что тебе нужно] – я в большом долгу у тебя за труд твой. И особенно за то, что ты для меня предпринял столь далекое путешествие».

«Я знаю, отче, – сказал достопочтенный Ефрем, – что ты свят во всем и Бог дает тебе все, что ты просишь у Него; а я прошу: умоли Бога, чтобы мне говорить по-гречески». Василий отвечал: «О наш отче, любитель пустынного жития<sup>67</sup>, *просение твое выше сил моих, но* я попрошу у Господа, ибо Он может исполнить твое желание. Ибо написано: «Волю боящихся Его сотворит и молитву их услышит и спасет» (Пс 144, 19). Ибо нет ничего невозможного для Него.

Они начали молиться в церкви долгое время. И восстали от молитвы и сказал сему блаженному наш отец: «Почему, мар Афрем, ты не принимаешь посвящения в сан пресвитера, будучи достоин его»? Он же сказал ему через переводчика: «Я грешен». Сказал ему блаженный отец наш: «О, если бы я имел грехи твои!»

Сказал ему отец наш: «Сотворим земной поклон»<sup>68</sup>. И когда он [Афрем. – Перев.] сделал это до земли, то блаженнейший отец возложил руку свою на главу преподобного Ефрема и произнес молитву посвящения во дьякона<sup>69</sup>.

<sup>61</sup> Обычно сирийское выражение ga'zzē (тайны) означает дневную службу, литургию. В греческом момент обозначен более четко: после отпуска (μετὰ τὴν ἀπόλυσιν).

<sup>62</sup> В нашем издании отсутствует фрагмент Q; в издании Ж. Амара он приводится.

<sup>63</sup> Эта конструкция в греческом пропущена, сирийская (abā bnaṣā ḥūrbā) в арабском переведена по смыслу: ābūn al-baṣūa.

<sup>64</sup> В греческом ἀπολογησάμενος, что не соответствует сир., где употреблена порода AFEL от глагола gūb со значением «отвечать».

<sup>65</sup> Слова, выделенные курсивом, в рукописи переставлены на две строчки ниже. В переводе восстановлен оригинальный порядок текста. В нашем издании отсутствует фрагмент, обозначенный как промежуток R–T; в издании Ж. Амара он приводится.

<sup>66</sup> Под выражением «сотворил любовь» ('baṭ ḥubbā) имеется в виду обычай священных лиц совершать взаимный поклон с поздравлением, а в случае архиерея – с благословением. В греческом калька с сир. *λοιψαντος ἀγάλην*. В арабском сказано «они сели и сотворили любовь».

<sup>67</sup> Выражение ḡhem 'ūmḡā ḥūrbā не вполне точно передано в греческом: τῆς ἐρήμου καθήγέτα.

<sup>68</sup> Технический термин, от греч. μετάνοια.

<sup>69</sup> В арабском тексте добавлено *التي يصنعون فيها الناس مكانية*, «которую сотворили об этом местные жители». Что имеется в виду, не очень понятно.

Потом он сказал Афрему: «Повели теперь подняться нам [с земли]». Тогда сказал святой Афрем по-гречески<sup>70</sup>: «Прииди и воздвигни мя своею благодатию». И все дивились<sup>71</sup>. И тогда захотел отец наш поставить его в священника, блаженный Афрем много раз просил его не делать этого, ибо это не по Божией [воле] и греческий язык с ошибками выставит его на посмешище». [И прославил Бога, изволившего тако, ибо все это произошло не по воле человеческой.]

[...] и принял и даровал ему дьяконство, а переводчику, бывшему с ним, – священство<sup>72</sup>.

V. И отпустил его домой<sup>73</sup>. И восславили Бога Человеколюбца, творящего всегда людям [благое]<sup>74</sup>, [Ему же] честь и слава, величие и превозношение [...] ныне и присно и во веки веков.

\* \* \*

Сравнение версий однозначно указывает на то, что исходный рассказ формировался в сирийской среде как отражение представлений о контактах сирийцев с грекоязычным миром. Они отражают легитимацию сирийского аскетического поведения и шире – предания – за счет подчеркивания контактов с грекоязычными харизматическими фигурами. Рассказ о встрече первоначально сформировался в сироязычной среде как часть агиографических нарративов вокруг мар Афрема, откуда он и попал к Созомену. Первая краткая версия, видимо, была расширена структурно-композиционно, а в плане отдельных фраз и идейно. Вероятнее всего, схема сирийского нарратива была следующей: видение мар Афрема (столп) [→ путешествие в Египет] → прибытие в Кесарию с переводчиком на праздник Богоявления → стояние в углу церкви → [одобрение проповеди Василия → двойное] приглашение от Василия через архидьякона → встреча мар Афрема и Василия → просьба о даре «ромейского» (греческого) языка → рукоположение в дьякона → дар «ромейского» языка → рукоположение переводчика и отбытие домой. В процессе переводов, арабского и греческого, нарратив расширился, в нем появились повторы (дьякон приглашает два раза, Василий дважды предлагает рукоположить мар Афрема), арабский переводчик уснастил текст «благочестивыми» подробностями, славословиями и прочим. Житие мар Афрема послужило исходным материалом для выражения важной идеи легитимации сирийского христианства. В греческой среде «ромейский» язык из символического дара стал просто символом эллинизма, а история была расширена и уснащена подробностями, которые должны были вписать ее в цикл «чудес Василия», который, вероятно, собирался под патронажем Элладия Кесарийского. Символическое «соединение любви» Василия и мар

<sup>70</sup> В арабском сказано bi-lisān rūmī (ромейским наречием).

<sup>71</sup> Греческий обнаруживает здесь ошибку в переводе: tmah kulllnašā было неверно прочитано как tmah b-lešānā, отчего в переводе появилось загадочное τρανωθείσης τῆς γλώσσης αὐτοῦ. В арабском правильно: فَعَجِبَ كُلُّ مَنْ سَمِعَ، и удивились все от слышания.

<sup>72</sup> Столь подробные сведения о переводчике наводят на мысль, не был ли переводчик именно тем, кто написал историю по-сирийски. Фраза не совсем ясна: в сир. начало выражения «рукоположил» утрачено, остается только ܩܘܕܝܫܘܬܐ ܕܩܘܕܝܫܘܬܐ ܕܩܘܕܝܫܘܬܐ ܕܩܘܕܝܫܘܬܐ، что не позволяет понять, кого в какую степень поставили, а в греч. χειροτονήσας τὸν ἑρμηνέα διάκονον καὶ αὐτὸν πρεσβύτερον фразу можно понять как в смысле «а его» (καὶ αὐτὸν), так и «и его же» (καὶ αὐτὸν). В арабском ясно, что в обе степени был поставлен именно переводчик (شروطونية شماس وقسيس).

<sup>73</sup> В арабском сказано: «отправил их в место их» (وارسلهم إلى موضعهم).

<sup>74</sup> Дополнено по арабскому тексту في كل حير.

Афрема, по идее позднеантичного компилятора, выражало контакт сирийского и византино-римского миров, в котором первый воплощал аскетическую (пустыннической и странническую) традицию, а второй – мудрость и святость. Вероятно, среда, породившая этот символический рассказ, была близка к так называемым «мессалианским» кругам, для которых фигуры обоих святых были знаменами их духовной традиции.

## Литература

1. Дьяконов А.П. 1918: К истории сирийского сказания о св. Мар Евгене // Христианский восток. 6/2, 107–174 (репринт: Дьяконов А.П.. Иоанн Эфесский и его церковно-исторические труды. СПб., 2006, 581–654).
2. Мещерская Е.Н. 1987: Патерики в сирийской письменности' // Палестинский сборник. 29 [92], 22–27.
3. Муравьев А.В. 1997: Переписка Юлиана Отступника и св. Василия Великого (ВНГ 260) в связи с житийной традицией последнего // ВДИ. 2, 138–145.
4. Муравьев А.В. 2010а: «Мессалианский» миф IV–V вв. и споры об аскетике в иранской Церкви Востока VII в. н.э. // ВДИ. 4, 153–165.
5. Муравьев А.В. 2010б: Mšalyānūtha. Сирийское досье «мессалианского» феномена (IV век). К вопросу о начале движения «молитвенников» в сирязычной среде // Вестник ПСТГУ. 22, 44–53.
6. Муравьев А.В. 2015: Mšalyānūthā 3. Иоанн Златоуст в Антиохии, движение акимитов и вопрос о содержании «мессалианской ереси» // ВДИ. 1, 66–86.
7. Муравьев А.В., Э.П. А. 2009: Василий Великий. Жизнь // Православная энциклопедия. Т.7. М., 131–141.
8. Alexander P. 1953: The Iconoclastic Council of St. Sophia (815) and its Definition (Horos) // Dumbarton Oaks Papers. 7, 35–66.
9. Amar J.P. 2011 (ed.): The Syriac Vita Tradition of Ephrem the Syrian (CSCO, 629). Louvain.
10. Assemani S.E. 1743: *S. Ephraem Syri opera* / S.E. Assemani (ed.). Roma.
11. Bedjan P. 1896: *Acta martyrum et sanctorum*. Vol. I. Lpz.
12. Blau J. 1966: A Grammar of Christian Arabic, based mainly on south-Palestinian texts from the first millennium (CSCO, 267, 276, 279. Subsidia, 27–29). 3 vols. Louvain.
13. Boulenger F. 1908: *Grégoire de Nazianze*. Discours funèbres en l'honneur de son frère Césaire et de Basile de Césarée / Éd. par F. Boulenger. P.
14. Budge E.A.W. 1904: *The Book of Paradise, Being the Histories and Sayings of the Monks and Ascetics of the Egyptian Desert by Palladius, Hieronymus and Others: The Syriac Texts, according to the Recension of 'Anān-īshō' of Beth 'Abhē. L.*
15. *Combefis F.* 1644: *Sancti Amphiloehii ep. Iconii In vitam et miracula S. Basilii // Sanctorum patrum Amphiloehii Iconiensis, Methodii Patarensis et Andreae Cretensis opera omnia* / Ed. F. Combefisus, Parisiis. Col. 202–206.
16. Chron. Seert. 1911: *Chronique de Seert* / A. Scher, P. Dib (éds.) (Patrologia Orientalis, IV). P.
17. Delehaye H. 1937: *De codice rescripto Barocciano* // *Analecta Bollandiana*. 55, 71–74.
18. Devos P.S. 1961: *Grégoire de Nazianze et Héllade de Césarée en Cappadoce* // *Analecta Bollandiana*. 79, 91–101.
19. Dolabanī Y., Lavenant R., Brock S. 1994: *Catalogue des manuscrits de la bibliothèque du Patriarcat Syrien Orthodoxe à Homs (auj. à Damas)* // *Parole de l'Orient*. 19, 555–661.
20. Escolan F. 1998: *Monachisme et Église. Le monachisme Syrien du IV<sup>e</sup> au VII<sup>e</sup> siècle: un monachisme charismatique (Théologie historique, 109)*. P.
21. Featherstone J.M. 1997: *Nicephori Constantinopolitani Refutatio et Eversio editionis synodali anni 815* / J.M. Featherstone (ed.) (Corpus Christianorum. Series Graeca, 33). Tournhout.
22. Hatch W. 2002: *An Album of Dated Syriac Manuscripts*. Piscataway (NJ).
23. Halleux A. de 1983: *Saint Ephrem le Syrien* // *Revue theologique de Louvain*. 14, 328–355.
24. Holl K. 1904: *Amphiloehius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den Großen Kappadoziern*. Tübingen.
25. Mercati 1915: *S. Ephraem Syri opera* / S. Mercati (ed.). Vol. I. Roma.
26. Muraviev A. 1998: *La partie syriaque du dossier hagiographique de St. Basile le Grand* // VII Symposium Syriacum (OCA 256), 203–210.
27. Polotsky H.J. 1933: *Ephraems Reise nach Aegypten* // *Orientalia*. 2, 269–274.

28. *Possekel U.* 1999: Evidence of Greek Philosophical Concepts in the Writings of Ephrem the Syrian. Louvain.
29. *Rousseau O.* 1957–1958: La rencontre de S. Ephrem et de S. Basile // *L'Orient Syrien.* 2 (1957), 261–284; 3 (1958), 73–90.
30. *Rousseau P.* 1994: Basil of Caesarea. Berkeley (CA).
31. *Sauget J.-M.* 1987: Une traduction arabe de la collection d'Apophthegmata Patrum de 'Enanišo'. Étude ms. Paris arabe 253 et des témoins parallèles. CSCO 495, Subs. 78. Louvain.
32. *Stewart C.* 1991: «Working the Earth of the Heart»: The Messalian Controversy in History, Texts and Language to AD 431. Oxf.
33. *Stewart C.* 2013. The Ascetic Taxonomy of Antioch and Edessa at the Emergence of Monasticism // *Adamantius.* 19, 207–221.
34. *Wright* 1872: Catalogue of the Syriac Manuscripts in the British Museum. T. I–III. L.
35. *Zettersteen K.V.* 1915: Eine Homilie des Amphilochius von Iconium über Basilius von Caesarea. Syrisch herausgegeben // *Festschrift Eduard Sachau / G. Weil (Hrsg.). B., 223–247.*
36. *Zettersteen K.V.* 1934: Eine Homilie des Amphilochius von Iconium über Basilius von Caesarea // *Oriens Christianus.* 9. Lpz, 67–98.
37. *Μουτσούλας Η.Δ. Παπαχριστόπουλος Κ.Γ.* (eds.) 1992: Ἀμφιλόγιος, ἐπίσκοπος Ἰκονίου. Ἀπάντα (Βιβλιοθήκη Ἑλλήνων Πατέρων καὶ Ἐκκλησιαστικῶν Συγγραφέων, 71). Αθήνα.

## EARLY SYRIAC VERSION OF THE ENCOUNTER OF BASIL OF CAESAREA AND EPHREM THE SYRIAN

*Alexey V. Muraviev*

The article is dedicated to the episode of the encounter between St Basil of Caesarea and Ephrem the Syrian which took place in Caesarea about late 370s. As a result of that encounter according to the legend Ephrem became deacon and learned Greek. The episode is preserved in four texts and became popular in the form of Ps.-Ephrem's *Encomium in Basilium*. The surviving Syriac version of the episode testifies to a quite an early existence of the story in Syriac. Later it became a part of the Helladius' of Caesarea collection of the Miracles of Basil which has been included into the Ps.-Amphilochius's *Vita Basilii*. The comparison between Syriac and Greek texts of the episode as well as the early Christian Arabic witness preserved in two mss. (Sinai and Strassburg) shows that an early Syriac version close to one of the forms of the Life of Mar Aphrem circulated between Syria and Cappadocia before it was translated into Greek. The later form known from Ps.-Amphilochius gave life to different stories reflecting the encounter: Sozomen, Syriac Life of Ephrem, Ps.-Ephrem's and Ps.-Gregory's of Nyssa *encomia* in Basil.

*Keywords:* Syriac, hagiography, Greek Church, Late Antiquity, Ephrem the Syrian, Basil of Caesarea, Ps.-Amphilochius.

National Research University  
'Higher School of Economics',  
Moscow, Russia  
a.muraviev@mail.ru