

А.В. Муравьев

(НИУ ВШЭ, Школа востоковедения)

**ОНОМАСТИКА В ЭФИОПСКОМ ПРЕДАНИИ
О СИРИЙСКОМ ЧЕЛОВЕКЕ БОЖИЕМ
(ГЕБРЭ КРЫСТОСЕ)**

В эфиопском предании о Человеке Божием, известном у греков под именем Алексис (Ἀλέξιος) и в такой форме завоевавшем необычайную популярность у славянских народов, удивительным образом перемешались черты трех различных редакций [Муравьев 2000; Муравьев, Турилов 2000; Дашков 1868], см. также спорную, но важную статью [Drijvers 1982]. Как доказал своими исследованиями сиролог Артур Амио, на протяжении примерно 300 лет (с V по IX в.) возникли три редакции текста, и только во второй появилась ономастика [Amiaud 1889]. В первой сирийской (анонимной) герой называется просто Человек Божий, во второй (сиро-греческой) он именуется Алексеем и у него появляется семья и географическая привязка, а в третьей, сделанной в арабской среде и воспринятой на эфиопской почве, легенда обретает эпический (почти сказочный) характер, при этом анонимность святого, характеризовавшая первую версию (версию А), сохраняется. Это подводит к выводу о том, что версия с именем Алексей (версия В) есть своего рода переформатирование базовой структуры мифа, который предполагает анонимность как главную идентичность героя, в византийском ключе.

Анонимный герой был типичным для семитского Востока, он вписывался в те социально-религиозные условия, которые возникли в ходе сперва эллинизации, а затем и христианизации Востока в Римской империи [Peeters 1950]. Этот агиографический герой отличался радикальным аскетическим поведением, главной стороной которого был отказ от социальности. Этот аскет, нашедший себя в бегстве, в том что именуют «странничеством» (ξενιτεία), появляется с V в. на всем христианском Востоке, более всего являя себя в сирийских столпниках, восках, странниках, кушчниках

и других подобных им аскетах. Их общей чертой была твердая устремленность к «отрыву» от мира. Анонимный эдесский герой-аскет, ставший популярным среди сирийцев в V в., был известен отказом от имени, семьи и родины. Собственно, весь его воспеваемый сирийцами подвиг и состоял в этом отказе. Именно поэтому принципиально анонимный Человек Божий (букв. «муж Божий», *رجل الله*) по условиям мифа не мог иметь ни семьи, ни родины, ни имени. Таким его изображает древнейшее житие (версия А). Затем легенда проникает на Запад, в Константинополь.

Кто были эти «переносчики»? Кажется, тут можно строить кое-какие предположения. Как известно, в начале V в. из Константинополя в Сирию отправился в поисках радикальной аскезы молодой аскет, ставший позднее известным под именем Александра Неусыпающего (Акимита). Попав в Месопотамию, он быстро обзавелся большим количеством учеников, среди которых были сирийцы, греки, арабы и др. Вместе с ним вся эта многонациональная группа вернулась в столицу империи. По всей вероятности, с собой они несли житийные истории про подвижников Востока, в число которых входил и Человек Божий из Эдессы — анонимный подвижник, постепенно обраставший мифологическими чертами. Изгнание Александра в 4... г. из Константинополя было драматическим, однако легенды, привезенные его иноками с Востока, продолжали существовать в агиографическом пространстве Империи и окружающих ее христианских территорий. Среда вроде интернациональной группы монахов-акимитов и была тем инкубатором, в котором сирийские, малоазийские и другие агиографические легенды приобретали новые формы и облик.

В первоначальной основе легенды (т.е. сюжетно-мифологическом нарративе) о Человеке Божием лежит следующая схема: в сирийский Благословенный город приезжает «из Рима» некий сын знатного человека → он отрекается от семьи, имени и родины ради анонимного растворения среди «слуг Божиих» → его ищут слуги отца, но не узнают → слышен глас от образа Богородицы → он умирает и происходят чудеса. Но втором этапе в легенде появляется имя Алексей, имена императоров Аркадия и Гонория, изображение бегства, фигура дружки жениха, тема

возвращения в «Ром», незнание родителями и жизнь в родном городе. Схема там уже более развитая: мизансцена с описанием знатности → свадьба в церкви св. Петра/Вонифатия → бегство → жизнь на чужбине → возвращение в «Ром» и жизнь незнанным в доме родителей → анонимная смерть и глас патриарху и царю → посмертное признание и чудеса. Довольно просто предположить (но невозможно доказать), что за этой мифологической трансформацией стоит жизненная драма самого основателя полиэтничной обители Александра, который уехал из «Рима», жил неизвестный в «Сирии», вернулся в родной город, но был изгнан и умер непризнанным. Лишь после смерти его имя стало приобретать все большую популярность в иноческой среде. Соотношение имен Александр-Алексей очевидно, мы вернемся к нему позднее. Но в семитской среде изначальная мифологема с анонимным Человеком Божиим уже успела закрепиться. Именно поэтому критика, которой М. Рёслер подвергает концепцию Амио о «византийском оригинале» кажется совершенно справедливой.

С VII–VIII вв. начинается расцвет почитания Человека Божия в арабоязычной среде, где развивается богатая и разнообразная текстологическая история, приведшая к возникновению не только имени Алексей, но и вообще развитой ономастики вокруг него. В эфиопской версии мы встречаем уже беллетеризацию мифологической схемы, которая вообще характерна для эфиопской агиографии [Тураев 1902]. Задача настоящей статьи — проследить это развитие и указать место эфиопской традиции в процессе адаптации легенды на христианском Востоке.

В единственном современном русскоязычном исследовании восточной традиции вокруг Человека Божия А.В. Пайкова, развивая интуицию Амио, высказала тезис о том, что пространная сирийская версия жития (В) имеет не позднейшую дату, а современна краткой (А). Но для таких выводов досе должно быть изучено во всей полноте. Именно эфиопская версия (опубликована Э. Черулли [Serulli 1969]) позволяет иначе взглянуть на этот процесс: эпизация началась еще на сирийской почве, заполняя лакуну в почитании анонимного чужеземца-праведника. Когда сирийское предание попало в арабскую среду, оно приобрело новые векторы

развития. Арабская версия обладает рядом специфических особенностей, ясно видных через ономастику. И на эфиопской почве мы видим следы как предыдущего развития, так и собственно эфиопские: превращение героя почти в фольклорный персонаж. Но прежде чем изложить их, необходимо описать современное состояние текстологии восточной части досье, без которого невозможно понять, как и почему эфиопская версия получила столь архаические черты.

Текстология

На сиро-греческой почве известны два основных типа: анонимный (А) и алексеевский (ААл). Первый представлен первой сирийской версией, а второй — всей совокупностью греческой традиции (четырьмя ркпп, каноном Иосифа Песнописца и метафразой [Γωσήφ 1933]). Поскольку анонимная версия, возникшая в начале V в., не сохранилась, а единственный ранний документ — сирийский, то первая сирийская версия принимается за исходную. Она представлена тремя ркпп VI в. из Британской библиотеки: Add. 17177, написанной на семи листах (ff. 119r–125r); Add. 14644 (ff. 87v–92v) и Add. 12160 (ff. 128v–134v). Вторая часть «легенды» содержится в пяти ркпп, после первого текста, точнее в прибавлении к нему. Эти ркпп датируются на триста лет позже, т.е. примерно в одно время с каноном Иосифа Песнописца, который, по установившемуся мнению, лежит в основании всей греческой текстовой традиции. Амио приводит пять ркпп этой традиции (Add. 14649, Add. 14655, Paris syr. 234, Paris syr. 235, Add. 14728), они содержат дополнение, в котором появляется имя отца и ряд подробностей о возвращении. Анализ греческих текстов, содержащих эту историю, как показала А. Пайкова, выявляет полную зависимость греческого текста от сирийского. Второй сирийский текст содержит уже переработанное житие, давшее начало последующей традиции, которая косвенно связана с акимитами, создавшими после изгнания и переселения в Гомон (440–450 гг.) свой агиографический канон. Греческие тексты, опубликованные Ф. Массманном и сгруппированные критически в исследовании М. Рёслер 1905 г., являют нам картину безусловного доминирования переработан-

ной версии, которая зависит от канона Иосифа [Massmann 1843; Rxsler 1905; Ἰωσήφ 1933]. Вопрос о том, как возникла греческая версия, запутан, и попытка А. Пайковой решить его путем выявления сиризмов в ней приводят лишь к выводу о том, что текст второго типа имел хождение в сирийской среде уже в VI–X вв., а текст первого так никогда и не был переведен на греческий, ибо к тому моменту, как такая попытка была предпринята, вторая версия уже была доминирующей.

Арабская версия жития сирийского Человека Божия, как показал великий систематизатор Георг Граф, делится на четыре типа: тип 1, история анонимного Человека Божия (версии с греч. и сир.); тип 2, версия с именем Алексей (по большей части с греч.); тип 3, история святого по имени мār абу Рйшā (с сир.) и наконец, тип 4, история святого с именем Мūsā, т.е. Моисей [Graf 1953: 487–498]. Отдельно надо трактовать отождествление Человека Божия со св. Иоанном Кущником¹. Это отождествление не выглядит сейчас вполне убедительным и его досье следует отделять от досье Человека Божия. Наиболее древние арабские ркпп были написаны в X в. (Monac. arab. 1070, Strassb. or. 4225 (ar. 150) именно по типу 1, т.е. герой анонимен. Все ркпп с именем Алексия относятся к XV–XVII вв., к этому же времени относятся и ркпп 3 и 4 типов. В принципе сама по себе датировка современных ркпп не означает такого же отношения и на уровне протографов, но необходимо учитывать и топику, и логику нарратива. Простое сравнение историй показывает, что только истории 1 и 4 типов оказались воспринятыми в Эфиопии. Сами имена (мар Риша, Муса, Алексей) будут рассмотрены ниже. Принципиально важно только указание на арабскую среду, в которой история распространялась в IX–X вв. и откуда она, видимо, попала в грекоязычную. То, что это именно так, а не наоборот, проясняет ономастика.

Что же касается текстологии эфиопского жития, то она представлена тремя текстами, которые совпадают с классификацией

¹ Иоанн Кущник — один из агиографических клонов легенды о Человеке Божием, который имеет не гипотетическую, а совершенно реальную привязку к среде акимитов, см.: [Esbroeck 1998; Orlandi 1991].

Графа: «Деяния Гебрэ Крыстоса» представляют нам гибридную версию А с элементами В (житие анонимного царского сына), синаксарь (መጽሐፈ : ስንክሳር) на месяц текемт содержит два кратких жития — одно типа В (имя святого Мусэ, т.е. Моисей), второе типа А (имя святого Гебрэ Крыстос) — и наконец, «Деяния Богородицы» (ገጽጽ : መርያም) содержат отдельную версию жития Человека Божия в виде двух отдельных текстов [Serulli 1969, 95–99]. Насколько можно судить, генеалогия эфиопских версий зависит от тех оригиналов, с которых они были сделаны, а эти оригиналы были арабскими. Черулли приводит следующую схему версий:

— «Деяния Гебрэ Крыстоса» (текст близкий первому сир. типу): свидетельства о существовании в XV в. (список книг в ркпп «Физиолога» дает 1425 г.), 15 ркпп в критич. издании Черулли (XVII–XX вв.)

— синаксарь (два текста, один — о Человеке Божиим/Гебрэ Крыстосе, второй — о Мусэ/Моисее): три ркпп в изд. Ж. Колена (XV–XVIII вв.);

— «Деяния Богородицы» (два текста абстрактного содержания, упоминающие Человека Божия).

Эти три группы объединяют несколько текстов, но сюжет жития все-таки один, просто он развивается в разных формах: как беллетризованное житие царского сына, как житие анонимного подвижника и как сказочная история о чудотворце. Первая история — жизнь царского сына. Герой — сын Феодосия (Тевадосевоса, ተዋደሱዎስ) и его жены Маркезы (መርኪክ), которые, не имея детей, молятся и даже совершают паломничество в Иерусалим, за что Бог дает им чадо, которое получает при рождении имя Гебрэ Крыстос (ግብረ : ክርስቶስ, раб Христов², в ряде ркпп приведен и арабский аналог, о нем см. ниже). Ребенок выучивает в школе Писание и пророков, и родители решают его женить. Венчание готовят в соборе Богородицы, для чего приглашают патриарха Феофила.

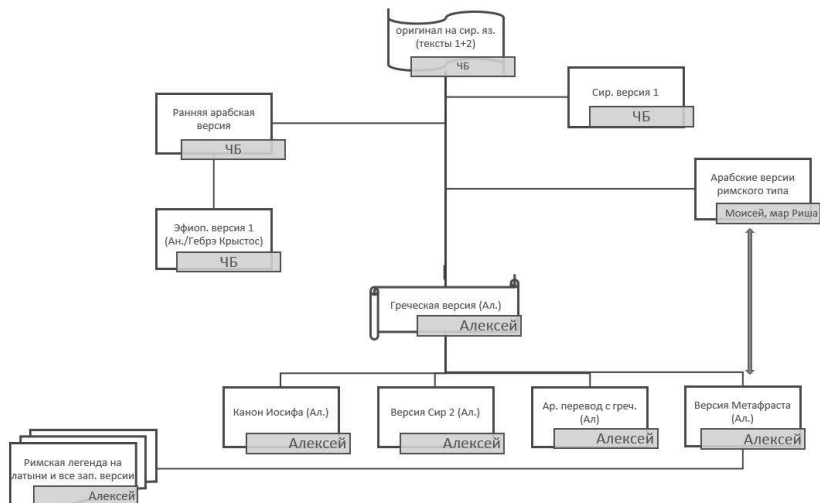
² Имя Гебрэ Крыстоса связывает Человека Божия с другим известным персонажем эфиопской традиции — За-Микаэлем Арегави (Старца), который также носил это имя. См.: [Oudenrijn 1939, 16–18]. Имя знаменитого За-Микаэля тоже Гебрэ Крыстос, Абдильмасих или Гебрэ Амлак (ግብረ : አምላክ).

Однако после венчания Гебрэ Крыстос оставляет новобрачную, садится на корабль и уплывает. В доме царя узнают о бегстве, поднимается плач и отряжаются гонцы на поиски беглеца. Тем временем Гебрэ Крыстос прибывает в далекую страну Армению³, что дает *terminus ante quem non*). В этой стране он находит церковь Богородицы и остается там жизнь с сиротами и уличными нищими. В тот город прибывают посланники его отца и подают нищему милостыню. Тем временем Богородица является одному священнику и просит его ввести Человека Божия (ⲛⲗⲏⲗ : ⲗⲱⲛⲗⲏⲗⲥ, что соответствует сир. *gabrā d-allāhā*) в церковь, чтобы он там пребывал. Далее по сюжету Человек Божий бежит из Армении, опасаясь славы, и направляется на запад, в страну варваров (ⲛⲥⲛⲛⲥ или ⲛⲥⲠⲥ), но по дороге их застигает буря, и корабельщики привозят его в Константинополь, где встречает отца-императора и просит его позволения жить в царском доме у задней двери. Царь дает ему такое позволение, и Человек Божий живет в царском доме, где над ним издеваются слуги. Почувствовав приближение смерти, Человек Божий слышит благословение Христа и пишет историю своей жизни, а затем умирает с псалмами на устах 14 числа месяца текмет (в одной из ркпп к эфиопскому названию месяца добавлено коптско-арабское بابا, что соответствует ⲡⲌⲞⲠ). Патриарх приходит во дворец и находит умершего Человека Божия, затем отец узнает сына и следуют рыдания матери, жены и слуг. Весь город надевает траур и хоронит подвижника. Житие завершается традиционным киданном [Serulli 1969: 3–83 (перевод)]. Сюжет представляет собой вполне классическую схему, известную из ранней сирийской версии, где уже есть возвращение в Константинополь (Рим), но еще отсутствует имя Алексей.

Необходимо кратко указать на две версии жития в эфиопском синаксаре [Colin 1987: 72–85]. Первая — западного происхождения, излагает византино-римскую историю с сенатором Евфимияном и его женой Аглаидой. Интересно, что имя Человека Божия в этой версии — Моисей (ⲙⲟⲩⲥ), что указывает на ее принадлежность к одному из арабских изводов. Для уяснения схемы филиа-

³ См. объяснение этого маршрута ниже.

ции версий, принятой здесь, ниже приведена модифицированная схема Амио [Amiaud 1889: LVII], на которую ссылается и Рёслер [Rösler 1905: 9].



Таким образом, эфиопская версия «Деяний» через арабские восходит прямо к ранней сирийской, а первая версия синаксаря — через арабские к житию «римского типа», которое еще не получило имени Алексей.

Ономастика

Прежде чем перейти к анализу ономастики, следует для определения контекста указать на те топонимы, которые употреблены в эфиопском тексте. Святой Гебрэ Крыстос родился в Константинополе (Ⲭⲏⲧⲓⲛⲟⲩⲓⲛⲟⲩ). Это название попало в геэз через посредство арабского قسطنطينية и свидетельствует, скорее всего, о позднем этапе, ибо для IV в. было бы логично ожидать здесь слова Ром (Ⲡⲟⲙ), стандартного обозначения государства и столицы в семитских языках. В сирийской версии А говорится, что он приехал из Rhōma, т.е. откуда-то с запада Римской империи через Латаию (Лаодикию). Оставив родной город Гебрэ Крыстос направляется в Армению (ⲁⲣⲓⲙⲉⲛⲓⲛⲟⲩ). Это удивительно только на первый взгляд.

Эдесса/Урхой считалась частью Киликийского царства. Однако в синаксаре, как и с сирийской версии, совершенно логично упоминается Эдесса (ⲉⲃⲉⲥⲥⲁ) [Colin 1987: 74], название торой могло произойти только через посредство *الزَّهَّة*, обычного арабского названия города.

Иерусалим (ⲏⲓⲣⲟⲩⲱⲗⲓⲙ) упоминается как место паломничества родителей героя, где они молились и принесли обет Богу (ⲱⲛⲏⲗⲏⲥ ⲛⲓⲱⲛⲉⲥⲟⲥ ⲛⲏⲗⲏⲥⲟⲥ) [Cerulli 1969 (Text): 6].

Алексий

Ономастика эфиопской версии *сильно отличается* как от сирийской версии, так и от позднейших греко-латинских изводов. В греко-сирийской версии в конце концов появляются имена императора Гонория, родителей Евфимиана и Аглаиды, наконец, самого Человека Божия — Алексий. Это имя считается греческим, родственным имени Ἀλέξανδρος, т.е. восходящим к глаголу ἀλέξω — «защищать». Согласно распространенному мнению, это имя древнегреческое. С этим объяснением есть одна главная проблема — в форме, привычной для византийской традиции, это имя не распространено в греческой среде до IX в., т.е. до времени написания канона Иосифом Песнописцем. Имена похожие, отчасти сходные и подобные в греческом ономастиконе имеются, но в точности такого нет. В словаре Бехтеля этого имени нет вовсе, у Фика фиксируются имена Ἀλεξῆς, Ἀλεξίς, Ἀλεξίας и Ἀλεξίων [Fick 1894: 52]. Но в форме, известной со времен Иосифа, имя не фиксируется. В знаменитом ономастологическом словаре Папе есть имена Ἀλεξῆς, Ἀλεξείας, Ἀλεξίας, Ἀλεξίς, Ἀλεξίων, встречающиеся редко, и наконец, есть имя Ἀλέξιος, которое встречается один раз на одной македонской монете и объясняется Папе как вариант имени Ἀλεξίας [Pape 1911: 56–57]. Примерно такие же скудные сведения содержит GPNIV: имя Ἀλεξίου в форме род. п. встречается два раза и оба — в Македонии, причем остается совершенно неясным, какова первоначальная форма (Ἀλεξίς?) [GPNIV 1996: 16].

Итак, если это имя в форме Ἀλέξειος/Ἀλέξιος не встречается и не фиксируется в греческой среде, отсюда следуют три вывода: 1) это имя, возможно, имеет другую этимологию; 2) оно воз-

никает не на греческой почве; 3) его надо искать в той среде, где оно впервые появляется. Кроме того, отдельно можно указать, что в восточной традиции (сирийской, арабской и эфиопской) оно появляется только в поздних изводах и явно индуцировано послееписофовой греческой традицией.

Как было указано выше, почитание Человека Божия вне сироязычного региона для IV–V вв. можно постулировать в транзитной среде, прежде всего в среде акимитов. Большое распространение в арабской традиции VIII–IX вв. должно было опираться на солидное бытование в предыдущую эпоху. Из этого можно сделать вывод, что корни имени надо искать на семитском Востоке. Может ли имя Алексей при всей его кажущейся греческой форме быть семитским? Для ответа на этот вопрос вернемся к первоначальной сирийской традиции и ее переходному этапу. В ранних сирийских текстах имя святого неизвестно, а стандартное именование — Человек Божий (ܩܒܪܐ ܕܐܠܠܗܐ, *gabrā d-allāhā*), оно есть производное от библейских именованний типа «отрок Господень», «раб Божий». Но в ркпк Vatican. syg. 55, написанной каршуни, имя героя звучит как ܩܒܪܐ ܕܐܠܠܗܐ / ܩܒܪܐ ܕܐܠܠܗܐ, что явно восходит к корню *gēš* (*глава, начало*) и есть перифрастическое именование в смысле «из знатных». Очевидно, что как-то должны были жители Эдессы называть чужестранца и далеко не факт, что таких именованний не было несколько. Образ жизни Человека Божия подходил идеально к понятию «остраненного» (*aksnāyā*), которое употребляется в житии несколько раз, но А. Пайкова, которая отметила слово, не поняла его точного смысла и функции [Пайкова 1990: 82]. Оно означает особый тип монашеской аскезы, т. н. *aksnauyūtā*, при которой аскет отказывается от всей прошлой жизни, даже имени, он «остраняется», становится странником в мире. Слово странник, отчужденный по-сирийски должно писаться с протезой *a-* ܐܩܨܢܐܘܝܘܬܐ или в более эллинизированной форме ܐܩܨܢܐܘܝܘܬܐ. Попав в арабскую среду, оно подчинилось правилам языка, получив артикль (*al-*), что дало на арабском *الأكسنوس*, отражающее сирийскую транслитерацию греческого *ξένος*. Если учесть, что арабы-христиане в сирийской среде нередко пользовались гетерографическим письмом каршуни (половина всех арабских житий Человека Божия написана именно

на каршуни), то это имя вполне могло писаться как **ⲁⲗⲁⲕⲥⲛⲟⲥ**, al'aksnōs. Буквы нун и йуд отличаются в сирийском только высотой, так что достаточно было ошибиться и написать вместо **ⲁⲗⲁⲕⲥⲛⲟⲥ** — **ⲁⲗⲁⲕⲥⲓⲟⲥ**, как мы получаем псевдогреческое имя типа **Ἀλέξειος/Ἀλέξιος**. А если учесть, что культ основателя движения неусыпающих (таких же «остраненных» по сути) Александра был необычайно силен среди его последователей, имя, недвусмысленно напоминающее Александра, было как нельзя кстати. К сожалению, у нас нет сирийских или арабских текстов переходного периода (VI–IX вв.), когда этот переход мог совершиться, но масса подобных примеров имеется в истории арабизированных имен. Достаточно вспомнить, как имя Александр, потеряло **Ἀλ-**, которое было сочтено арабами за артикль, и превратилось в Искандер (**إسكندر**). В поздних арабских текстах первое имя Человека Божия пишется уже как **اليكسيس**, но в этой орфографии уже видно французское **Alexis**.

Но каково же было собственное имя героя, если все вышеназванные имена суть перифразы? На эфиопской почве сохранилось перифрастическое именование, которое святой получил в Сирии — Человек Божий (**ⲛⲓⲗⲁ : ⲕⲣⲓⲥⲟⲥ**). Но в синаксаре вслед за одной из арабских традиций мы видим имя Мусэ (Моисей). И наконец, и в «Деяниях», и во второй синаксарной версии мы видим имя **ⲕⲣⲓⲥⲟⲥ : ⲁⲃⲁⲗⲙⲁⲥⲓⲁⲕ**, т.е. транслитерированное эфиопским письмом арабское **عبد المسيح**! Синаксарист поясняет, что это имя значит служитель (раб) Христов/Божий и есть то же, что Гебрэ Крыстос (раб Христов):

ⲁⲃⲁⲗⲙⲁⲥⲓⲁⲕ : ⲁⲃⲁⲗ : ⲁⲃⲁⲗⲙⲁⲥⲓⲁⲕ : ⲁⲃⲁⲗ : ⲕⲣⲓⲥⲟⲥ : ⲁⲃⲁⲗⲙⲁⲥⲓⲁⲕ : ⲁⲃⲁⲗⲙⲁⲥⲓⲁⲕ : ⲁⲃⲁⲗⲙⲁⲥⲓⲁⲕ : ⲁⲃⲁⲗⲙⲁⲥⲓⲁⲕ : ⲁⲃⲁⲗⲙⲁⲥⲓⲁⲕ

‘...и нарекли ему имя Абдулмасих, что значит Гебрэ Крыстос’ [Colin 1987: 82].

Это обозначает, что согласно эфиопской версии имя Человека Божия было Абдулмасих, т.е. Христодул, если перевести это имя на греческий, ибо семья Человека Божия происходила из грече-

ской среды. Почему оно не осталось в греческой форме, трудно сказать. Сирийские или арабоязычные монахи, попадавшие в Аксум с волнами иноков-мигрантов (подобных переселенцам в Баракнаху и Девяти Преподобным), принесли туда легенду и ономастику, отражавшую какую-то локальную традицию. Имя Мусā/Мусэ, которое часть арабской рукописной традиции сохранила, есть, вероятно, результат совмещения культа Абдулмасиха с культом какого-то другого святого, подобного Иоанну Кущнику. Итак, эфиопская и арабская традиции, вероятно, сохранили оригинальное предание о том, что имя сирийского подвижника обозначало «Раб Христов».

Царь Феодосий и царица Маркеза

Отец Человека Божия в «царской» версии именуется Теводосевос (ⲧⲉⲱⲃⲟⲥⲓⲱⲥ), что соответствует араб. *تودوسيوس*⁴, восходящему к греч. Θεοδοσίος и, конечно, ставит вопрос об источнике исторического имени. Здесь видится два объяснения: с одной стороны, память о благочестивом царе Феодосии II отразилась в антихалкидонитской литературе, где он противопоставлялся нечестивому царю Маркиану. Ведь «богохульный и еретический» Халкидонский собор противопоставлялся «православному и благомысленному» собору 449 г., т.н. «Второму Эфесскому», который прошел именно при Феодосии Младшем. Императора, при котором собор 451 г. называли «нечестивым Маркианом» (ⲙⲁⲣⲕⲓⲁⲛⲟⲥ), и именно ему отводили (в «Известиях» Иоанна Руфа, например) роль причины всех бедствий. Греческая форма имени нечестивого царя была, конечно *Μαρκιανός*, однако арамейская форма в раннее время была именно *Marqīyānā*, а не *Marqīyānōs*, как в позднейшие эпохи. В не очень исправном сирийском дукте знак нун соединяется в обе стороны, а знак зай — только с предыдущей буквой, так что ⲙⲁⲣⲕⲓⲁⲛⲟⲥ мало отличимо от ⲙⲁⲣⲕⲓⲁⲛⲟⲥ. Именно неисправным чтением этого имени в сирийском или в каршуни объясняется эфиопское имя Маркеза (ⲙⲉⲕⲉⲗⲁ) или ⲙⲉⲕⲉⲗⲁ — так отразилось

⁴ Или более нормативное *تودوسيوس*, которое уже не ориентировалось на сирийское написание ⲧⲉⲱⲃⲟⲥⲓⲱⲥ.

в геэзе арамейско-арабское написание имени императора Маркиана. Остается ответить на вопрос — зачем имя благочестивого Феодосия оказалось рядом с нечестивым Маркианом?

Антихалкидонитская идентичность сирийцев, коптов и арабов-христиан создавалась на протяжении примерно трехсот лет на основании преданий о «погублении истинной веры» в Римской империи. Важным элементом этих преданий были разные сказания, которые именуют плерофорической литературой: повести о Халкидонском соборе, жития подвижников, не принявших его, переписка деятелей того времени. Житие Человека Божия, ставшее в VI в. популярнейшим житийным текстом, постепенно приобретая фольклорные черты, вписывалось в символический ряд «бегства». От нечестия, поразившего империю, в отдаленные страны Востока бежали целые группы монахов — носителей фольклоризированных рассказов про прошлое. И образ подвижника-беглеца от родителей и родины, отказавшегося от имени и языка, соответствовал положительному образу, а имя императора-предателя совпало с образом родителей — насильников над волей Абдулмасиха/Христодула.

Патриарх Феофил

Имя епископа, венчающего Абдулмасиха/Христодула с его несостоявшейся женой, в житии Тевофилос (ⲧⲛⲟⲩⲓⲛⲟⲩ), его сан — патриарх Константинополя (Ⲡ.Ⲫ : ⲖⲖⲠⲓ : ⲛⲉⲛⲟⲩⲓⲛⲟⲩ) [Ceguilli 1969 (Text): 11], что содержит исторический нонсенс. Патриарха с таким именем не было, но во время Халкидонского собора патриархом был знаменитый Флавиан, который не поддерживал Диоскора с Евтихом. Едва ли его имя могло быть так искажено. Кто же такой Феофил и откуда он взялся? В истории христологических споров известен один патриарх Феофил — знаменитый Феофил Александрийский, предстоятель египетской кафедры, гонитель Иоанна Златоуста и дядя Кирилла Александрийского [Russel 2006]. В антихалкидонитском предании его имя было символическим наряду с именем самого Кирилла, так что Феофил (ⲛⲟⲩⲓⲛⲟⲩⲓⲛⲟⲩ, как обыкновенно его именовали копты) вполне мог быть эмблематическим патриархом. За неимением достоверного

имени арабское, а затем и эфиопское предание унаследовало имя «древнего» патриарха.

Евфимиан и Аглаида

В византийской версии, где имя Человека Божия Алексей, имеется также имя его отца, а в некоторых версиях — даже имя матери. В греческой форме они звучат Ефимиан (Εὐθυμιανός) и Аглаис/Аглаида (Ἀγλαΐς). Эти имена попадают (также, видимо, через арабское посредство) в эфиопскую синаксарную версию (አውራጅዮዮኖስ, አግልደስ). Родители Мусэ, его отец Авфимьянос и мать Аглэяс, как положено, выведены столичными аристократами, но при этом и постниками («они постились каждый день до девятого часа, ели один раз в день вместе с нищими и убогими») [Colin 1987: 72]. Присутствие этих имен в эфиопской версии показывает, что второй, позднейший, тип (с именем Моисей) был распространен и в Эфиопии.

Заключение

Рассмотренная ономастика эфиопского житийного предания о Гебрэ Крыстосе/Абдулмасихе/Христуле показала, что имена в геэзской редакции отражают все три текстологических слоя досье, архаический (соответствующий первоначальному сирийскому) — в «Деяниях» и во второй редакции синаксаря и средний — в первой редакции синаксаря. В то же время имя Алексей эфиопской традиции неизвестно, что подтверждает заключение о появлении этого имени в текстах досье лишь на заключительном этапе в Византии. Эфиопская традиция ориентировалась на арабские тексты и именно в них, как показал Граф, отразилась вся палитра имен и текстов. Эволюция происходила в основном на сирийской и арабской почве, да и сама легенда имеет сирийское происхождение, эфиопские авторы лишь украшали текст фольклорными деталями. Так, тема «царского сына» есть, по видимому, эфиопское изобретение, так же как и истории, которые Черулли выделил в качестве «эфиопских интерполяций». Анализ ономастики показал, что имена отражали церковное предание вокруг Халкидонского собора, который для аксумского периода

оставался актуальным событием, разделившим христианский мир и оставшимся в памяти людей.

Библиография

Дашков Д. Стихи и сказания о св. Алексии Человеке Божием // Беседы в Обществе любителей русской словесности при императорском Московском университете. Вып. 2. М., 1868. С. 20–50.

Муравьев А.В. Алексей Человек Божий. Истоки средневекового культа // Исторический вестник. 2000. Вып. 3–4 (7–8). С. 7–12.

Муравьев, Турилов 2000 — Алексей Человек Божий (текстология) // Православная энциклопедия. М., 2000. Т. 2. С. 8–12.

Пайкова А.В. Легенды и сказания в памятниках сирийской агиографии // ПС. 1990. Вып. 30 [93]. С. 101–107.

Тураев Б.А. Исследования в области агиологических источников истории Эфиопии // Записки Историко-филологического факультета имп. С.-Петербургского университета. СПб., 1902.

Amiaud A. La légende syriaque de Saint Alexis l'Homme de Dieu. P., 1889. (Bibliothèque de l'École des Hautes Études. 69).

Bausi A. Gābrā Krəstos // Encyclopedia Aethiopia. 2003. Vol. 2. P. 615–616.

Bausi A. Su alcuni manoscritti presso comunità monastiche dell'Eritrea (I) // RSE. 1994 [1996]. Vol. 38. P. 13–69.

Budge E.A. Wallis, Lady Meux Manuscript No. 1. The Lives of Amda Seyōn and Gabra Krestos. L., 1889 [рец.: Analecta Bollandiana 18 (1899), 177–78, Nöldeke T. Zur Alexiuslegende, ZDMG 53 (1899) 256–58].

Cerulli E. (ed.). Les vies éthiopiennes de Saint Alexis l'Homme de Dieu. CSCO 298–299, Scr. Aeth. 59–60. Louvain, 1969 [рец. E. Ullendorf // BSOAS. 1971. Vol. 34. P. 400–402].

Colin G. (ed.). Le Synaxaire éthiopien: Mois de ḥedār. Tournhout, Brepols. 1987. T. 44.

Drijvers H. Die Legende des heiligen Alexius und der Typos des Gottesmannes im syrischen Christentum // Typos, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter. Eichstätt, 1982. P. 187–217.

Esbroeck M. van. La Vie de Saint Jean le Pauvre ou le Calybite en version géorgienne // Oriens Chr. 1998. T. 82. P. 153–183.

Esteves Pereira F.M. Légende grecque de l'Homme de Dieu Saint Alexis // Analecta Bollandiana. 1900. No. 19. P. 241–253.

Fick A. Die Griechischen Personennamen nach Ihrer Bildung erklärt. 2te Aufl. Göttingen, 1892.

Gaiffier de B. Intactam sponsam relinquens. A propos de la vie de St. Alexis // *Analecta Bollandiana*. 1947. Vol. 65. P. 157–195.

GPNI 1996 — *Fraser P.M., Matthews E.* A Lexicon of Greek Personal Names IV. Macedonia, Thrace, Northern Regions of the Black Sea. Oxf.

Graf G. Geschichte der christlichen arabischen Literatur. Vatican, 1953. Vol. I (Die Übersetzungen).

Halkin F. Une légende grecque de saint Alexis (BHG 56d) // *Analecta Bollandiana*. 1980. Vol. 98. P. 5–16.

Josi E. Alessio // *Bibliotheca sanctorum*. Roma, 1961. Vol. I. P. 814–23 (Lit.).

Massmann H.F. Sanct Alexius Leben. Quedlinburg; Lpz, 1843.

Orlandi T. John Calybitis // *The Coptic Encyclopedia*. N.Y., 1991. Vol. 5. P. 1357.

Oudenrijn M.A. van den. La vie de Saint Za Mika'el Aregawi. 1939.

Pape W. Wörterbuch der griechischen Eigennamen. Braunschweig, 1911.

Peeters P. Le tréfonds oriental de l'hagiographie byzantine // *Société des bollandistes*. 1950. No. 26.

Raineri O. Libri di uso prevalentemente liturgico tra i mss. 'Cerulli Etiopici' della Vaticana // *Ephemerides Liturgicae*. 1986. No. 12. P. 171–85.

Rösler V. Die Fassungen der Alexius-Legende mit besonderer Berücksichtigung der mittlenglischen Versionen. Wien; Leipzig, 1905.

Russell N. Theophilus of Alexandria. L., 2006.

Storey C. An Annotated Bibliography and Guide to Alexis Studies (La vie de Saint Alexis). Genève, 1987 (*Histoire des idées et critique littéraire*. 251).

Ἰωσήφ 1933 = Ἀκολουθία καὶ βίος τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἀλεξίου. Ἐν Κιότῳ, 1933.