



**ПЕТЕРБУРГСКИЙ ИНСТИТУТ ИУДАИКИ
ST. PETERSBURG INSTITUTE OF JEWISH STUDIES**

**САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ФИЛОЛОГИЧЕСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ
КАФЕДРА БИБЛЕИСТИКИ**

**ST. PETERSBURG STATE UNIVERSITY
FACULTY OF PHILOLOGY
DEPARTMENT OF BIBLICAL STUDIES**

**ТРУДЫ ПО ИУДАИКЕ
ФИЛОЛОГИЯ И КУЛЬТУРОЛОГИЯ
Выпуск 4**

**TRANSACTIONS ON JEWISH STUDIES
PHILOLOGY AND CULTURAL STUDIES
Issue 4**

STUDIES
IN THE CULTURAL TRADITIONS OF THE EAST

HEBREW – GREEK – SYRIAC – SLAVONIC

Edited by
Cyrill von Büttner and Natalia Smelova

ST. PETERSBURG
2016

ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ
КУЛЬТУРНЫХ ТРАДИЦИЙ ВОСТОКА

ГЕБРАИСТИКА – ЭЛЛИНИСТИКА – СИРОЛОГИЯ – СЛАВИСТИКА

Сборник научных статей

САНКТ-ПЕТЕРБУРГ
2016

ББК 63.2+84(0)3

УДК 8

И91

***Издано при поддержке Регионального еврейского конгресса
в Санкт-Петербурге***

*Рекомендовано к публикации научной комиссией в области наук
о языках и литературе СПбГУ*

Ответственные редакторы: *К. А. Битнер, Н. С. Смелова*

И91 Источниковедение культурных традиций Востока: гебраистика – эллинистика – синология – славистика. Сборник научных статей / Отв. ред. К. А. Битнер, Н. С. Смелова; Петербургский ин-т иудаики. — СПб., 2016. — 378 с. (Труды по иудаике. Сер. «Филология и культурология». Вып. 4)

ISBN 978-5-906841-64-3

В сборник включены статьи, посвященные проблемам древнееврейской, классической, сирийской и славянской филологии в их источниковедческом аспекте.

Издание предназначено для филологов, историков, специалистов по древней и современной культуре, искусствоведению.

ББК 63.2+84(0)3

УДК 8

ISBN 978-5-906841-64-3

© Авторы статей, 2016

© АНОО «Петербургский институт
иудаики», 2016

СОДЕРЖАНИЕ

| | |
|---|-----|
| «Сокровищница обильная». Предисловие | 7 |
| Список трудов д. и. н. профессора Елены Никитичны Мещерской..... | 11 |
| <i>А. В. Немировская.</i> Названия букв западносемитского консонантного алфавита по клинописным источникам..... | 24 |
| <i>К. А. Битнер.</i> «Господь Мой Бог» (1QIsa ^a XLII 6). Ошибка слуха или внутреннего диктанта?..... | 39 |
| <i>Ю. П. Вартанов.</i> Сравнительное семитское языкознание в Европе XVI–XVII вв. | 46 |
| <i>Е. О. Шухман.</i> История описания еврейских рукописей из коллекции Института восточных рукописей РАН..... | 70 |
| <i>М. В. Фионин.</i> Библейский сюжет о Всемирном потопе (Быт 6–9) в переводе К. Б. Старковой | 94 |
| <i>Е. А. Дружинина.</i> К вопросу о древнейших переводах Пятикнижия на древнегреческий язык (Ер. Arist. 30)..... | 101 |
| <i>Д. Ф. Бумажнов.</i> Семитский и гностический контекст некоторых раннехристианских экклезиологических моделей и их значение для истории слова ΜΟΝΑΧΟΣ (монах) | 119 |
| <i>А. Л. Хосроев.</i> Об одном раннем толковании 2 Кор 4:4..... | 137 |
| <i>Н. А. Липатов-Чичерин.</i> Предание о погребении Адама на Голгофе в позднеантичной литературе (III–V вв.)..... | 144 |
| <i>А. Е. Карначев.</i> «Станный лист» Псалтыри VnF Suppl. Grec 188: кратчайший учебник греческого языка? | 177 |
| <i>С. В. Фомичева.</i> К вопросу о влиянии греко-римской риторики на творчество Ефрема Сирина (на примере мимры «О Ниневи и Ионе») | 201 |
| <i>Л. Л. Ермакова.</i> Об одном греческом заимствовании в сирийском языке | 213 |
| <i>Ю. В. Фурман.</i> Бар Пенкәйё и Альфонс Мингана: история одной рукописи | 222 |

| | |
|--|-----|
| <i>Н. С. Смелова.</i> «По чину Мелхиседекову»: материалы для классификации сиро-мелькитского Октоиха | 229 |
| <i>Д. А. Морозов.</i> Сирийские рукописи Москвы | 249 |
| <i>С. А. Франгузов.</i> Упоминание самаритян в речи последнего гассанидского царя | 255 |
| <i>Н. Н. Селезнев.</i> Адам и Слово: Второе собеседование Илии Нисивинского и Абӯ-л-Қасима ал-Мағрибӣ | 261 |
| <i>Т. И. Афанасьева.</i> К вопросу о времени появления тропаря третьего часа в славянской литургии | 277 |
| <i>А. А. Алексеев.</i> «Сказание о Ноевом ковчеге» в древнерусской литературе | 284 |
| <i>А. В. Сизиков.</i> Послание Петра III Антиохийского Доминику архиепископу Градо в славянской письменности | 303 |
| <i>Ф. Бадаланова Геллер.</i> Праматерь Ева и Богоматерь: разыскания в области этно-экзегезы | 314 |
| <i>А. Г. Грушевой.</i> О проектах преобразования школ Палестинского общества в Сирии и Палестине | 352 |
| <i>Е. К. Пиотровская.</i> Сборник № 161 из коллекции Н. П. Лихачева в собрании Архива Санкт-Петербургского Института истории РАН | 365 |
| Список сокращений | 373 |
| Сведения об авторах | 376 |

«СОКРОВИЩНИЦА ОБИЛЬНАЯ». ПРЕДИСЛОВИЕ

Этот сборник объединяет коллег и учеников Елены Никитичны Мещерской — тех, кто имеет возможность работать рядом с ней и под ее научным руководством, пользоваться ее советами, воспринимая черты ее мировоззрения и испытывая влияние ее личности.

Тематика сборника призвана по возможности полно отразить спектр исследовательских интересов Елены Никитичны и представить разнообразие аспектов научной дисциплины, в рамках которой она работает в течение многих лет, — источниковедения литературных традиций Ближнего Востока, Византии и славянского мира. Горизонты общей эрудиции Елены Никитичны крайне широки, и ее научная деятельность и преподавание охватывают различные области филологии и истории, которые рассматриваются ею во взаимодействии и в рамках общей исторической перспективы. Следуя основным интересам и направлениям научной работы своего отца, Никиты Александровича Мещерского (1906–1987), Елена Никитична получила всестороннюю подготовку в классической и славянской филологии, а также семитологии (гебраистике и арамеистике), что позволило ей проследить влияние древневосточной, в частности, еврейской, традиции на раннюю сирийскую литературу, а последней — на греческую и другие традиции византийского культурного круга, в число которых входит и славянский ареал. Вектор культурного влияния со временем менял свое направление, так что на протяжении веков сирийская традиция обогащалась значительным и весьма объемным корпусом переводов греческой литературы религиозного и светского содержания, открыв источник античных знаний для арабоязычного мира и через него — для европейского средневековья. Многие культурные явления такого рода нашли отражение в работах самой Елены Никитичны, ее предшественников и учеников.

Дар учителя во многом является у Елены Никитичны результатом ее собственного плодотворного ученичества и общения с выдающимися учеными и наставниками. Первым из них, несомнен-

но, был Никита Александрович. На филологическом факультете Ленинградского государственного университета Елена Никитична обучалась у Натальи Сергеевны Демковой по кафедре истории русской литературы, а также посещала лекции и семинары Аристида Ивановича Доватура (1897–1982), Александра Иосифовича Зайцева (1928–2000), Никиты Виссарионовича Шебалина (1938–1995) и других преподавателей на кафедре классической филологии. Темой ее дипломной работы было сочинение Иоанна Евгеника «Монодия на падение Константинополя» и его древнерусский перевод, рукописная традиция которого тесно связана с «Историей Иудейской войны» Иосифа Флавия. Поступив в аспирантуру Института народов Азии (позже — Ленинградского отделения Института востоковедения АН СССР, ныне Институт восточных рукописей РАН) к Нине Викторовне Пигулевской (1894–1970), Елена Никитична прошла школу гебраистики у Клавдии Борисовны Старковой (1915–2000), училась сирологии у Азы Владимировны Пайковой (1932–1984) и Римы Гатовны Рыловой (1931–2002), а ее научным руководителем после смерти Н.В. Пигулевской была Евгения Эдуардовна Гранстрем (1911–1991), византист, выдающийся специалист по греческой палеографии, сотрудник Государственной Публичной библиотеки (ныне Российская национальная библиотека). Большое значение для профессионального становления Елены Никитичны имело общение с семитологами Гитой Менделевной Глускиной (1922–2014) и Львом Ефимовичем Вильскером (1919–1988).

Начиная с аспирантских лет и по сей день Елена Никитична занимается всесторонним изучением апокрифической литературы византийского культурного круга, в первую очередь ее сирийского извода. Елена Никитична открыла для русскоязычного читателя целый ряд ценнейших памятников ранней сирийской словесности, как оригинальных, так и переведенных с греческого: Учение Аддая, Деяния апостолов Иуды Фомы, Иоанна, Петра и Филиппа, Историю Феклы, ученицы апостола Павла. Переводы, выполненные Еленой Никитичной, имеют достоинства критических изданий, ибо снабжены аппаратом разночтений и содержат подробный историко-культурный и источниковедческий комментарий. В последние годы центром ее научных интересов является корпус сирийских апокрифических сочинений, отражающих богатую и разнообразную традицию сказа-

ний об Успении Марии. В целом переводы сирийской литературы, выполненные ею по рукописям и изданиям, насчитывают сотни машинописных страниц.

К числу других тем, которые привлекают внимание Елены Никитичны, принадлежат сирийская палеография и археография сирийских рукописей в петербургских собраниях, сирийское стихосложение, заклинательная литература, сирографические памятники из Центральной Азии.

Трудами Елены Никитичны и при ее участии были опубликованы монографии и сборники статей ее учителей и предшественников: Н. А. Мещерского («Избранные статьи», «История христианской литургической письменности»), Н. В. Пигулевской («Ближний Восток. Византия. Славяне», «Культура сирийцев в средние века», «Сирийская средневековая историография»), А. В. Пайковой («Легенды и сказания в памятниках сирийской агиографии»), К. Б. Старковой («Тексты Кумрана. Выпуск 2»), А. Я. Борисова («Материалы по истории неоплатонизма на средневековом Востоке»).

Преподавательская деятельность Елены Никитичны, прочитанные ею в разные годы курсы, явились важным стимулом и отправной точкой для успешной работы ее учеников. В начале 1990-х гг. совместно с Павлом Борисовичем Кондратьевым Елена Никитична разработала учебную программу по направлению «семиология» и читала лекционный курс «Введение в семиологию» на восточном факультете Высших гуманитарных курсов (ныне Русская христианская гуманитарная академия); в 2000–2002 гг. она была преподавателем Петербургского института иудаики (курсы «Сирийская средневековая литература», «Переводы Библии и их культурно-историческое значение»), а с 2005 г. является профессором кафедры библеистики филологического факультета Санкт-Петербургского государственного университета, в организации которой приняла деятельное участие. Само возникновение этой кафедры было в значительной мере реализацией духовного наследия ее отца. Список авторских курсов Елены Никитичны отличается широтой и разнообразием, среди них «Источниковедение библейской истории», «Древние переводы Библии», «Апокрифы», «Патристическая литература», «Литургическая письменность» и др. Особо следует выделить ее курс грамматики сирийского языка, разработанный с учетом

вклада представителей петербургской школы семитологии и достижений европейской науки. Кандидатские и магистерские диссертации, подготовленные и успешно защищенные под научным руководством Елены Никитичны, принадлежат различным областям, среди которых кумранистика, литургика, еврейские и классические источники раннесирийской литературы.

Немало сил отдает Елена Никитична общественной и организаторской работе. Ее заслугой является плодотворное существование на протяжении нескольких десятилетий, включая советский период, Ленинградского отделения Палестинского общества (ныне Санкт-Петербургское отделение ИППО), равно как и издание журнала — (Православного) Палестинского сборника. Среди ее важнейших проектов последнего времени следует назвать идею составления каталога грузинских рукописей духовного содержания из собрания Института восточных рукописей РАН, осуществленного сотрудниками Грузинского национального центра рукописей (2004–2008 гг.), а также разработку концепции выставки в Государственном Эрмитаже, посвященной коллекции академика Николая Петровича Лихачева и объединившей разрозненные части этого уникального и обширного собрания (2012 г.).

Для многих Елена Никитична является мудрой советницей, терпеливой наставницей, бескорыстной помощницей, под ее глубоким влиянием и с ее участием формируются наши жизненные ориентиры. Этот сборник является приношением ей с выражением искренней признательности и глубокого уважения.

Катя Кля

СПИСОК ТРУДОВ

Д.И.Н. ПРОФЕССОРА ЕЛЕНА НИКИТИЧНЫ МЕЩЕРСКОЙ

(по 2015 г. включительно)

1971

К вопросу о времени создания «Учения Аддая» // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока: VII годичная научная сессия ЛО ИВ АН: (Краткие сообщения). М., 1971. С. 90–91.

К изучению источников и греческо-славянских версий апокрифических легенд (на материале сказания об Авгаре) // Палестинский сборник. 1971. Вып. 23 (86). Л.: Наука; Ленинградское отделение. С. 168–172.

1972

Сирийская легенда об Авгаре и ее использование в качестве апофтеического текста // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока: VIII годичная научная сессия ЛО ИВ АН: (Аннотации и краткие сообщения). М.: Наука, 1972. С. 159–160.

1973

Легенда об Авгаре — раннесирийский литературный памятник: (Исторические корни в эволюции апокрифической легенды): Диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук: (10.01.06). Л., 1973.

Легенда об Авгаре — раннесирийский литературный памятник: (Исторические корни в эволюции апокрифической легенды): Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук: (10.01.06). Л., 1973. 25 с.

Легенда о переписке Авгара с Тиберием в составе «Учения Аддая» // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока: IX годичная научная сессия ЛО ИВ АН: (Аннотации и краткие сообщения). М.: Наука, 1973. С. 66–68.

1974

Рец.: Памятники армянской агиографии. Вып. 1. Перевод, вступ. ст. и прим. К. С. Тер-Давтян. Ереван, 1973 // Литературная Армения: Литературно-художественный и общественно-политический журнал. 1974. №4. Ереван. С. 102–105 (совм. с А. В. Пайковой).

1976

Список печатных трудов чл.-корр. АН СССР Н. В. Пигулевской // *Пигулевская Н. В.* Ближний Восток. Византия. Славяне. Л.: Наука; Ленинградское отделение, 1976. С. 50–62 (совм. с А. Г. Лундиным).

1977

Сирийское стихосложение (проблемы изучения) // Тезисы докладов III Всесоюзной конференции семитологов, посвященной памяти академика Г. В. Церетели. Тбилиси: Мецниереба, 1977. С. 74–76.

1978

Легенда об Авгаре и апотропеические тексты на греческом языке // Палестинский сборник. 1978. Вып. 26 (89). Л.: Наука; Ленинградское отделение. С. 102–106.

1979

Предисловие // Пигулевская Н. В. Культура сирийцев в средние века / Отв. ред. И. М. Дьяконов. М.: Наука; Главная редакция восточной литературы, 1979. С. 5–18 (совм. с А. Г. Лундиным, без подписи).

1980

Сирийская рукописная книга (рукопись). Л., 1980. 6 а. л.

1981

Сирийские заклинательные сборники из Матенадарана // Палестинский сборник. 1981. Вып. 27 (90). Л.: Наука; Ленинградское отделение. С. 93–104.

Сирийские рукописные книги // Книговедение: Энциклопедический словарь. М.: Советская энциклопедия, 1981. С. 464–465.

Сиро-тюркские наскальные надписи из Ургута // Конференция «Культурные взаимосвязи народов Средней Азии и Кавказа с окружающим миром в древности и средневековье»: Тезисы докладов. М.: Наука, 1981. С. 109–110 (совм. с А. В. Пайковой).

Рец.: *Santos Otero A. de.* Die handschriftlichen Überlieferung der altslavischen Apokryphen. Bd. 1. Berlin; New-York, 1978 // Палестинский сборник. 1981. Вып. 27 (90). Л.: Наука; Ленинградское отделение. С. 153–155.

1982

Легенда об Авгаре в литературах византийского культурного круга // Кавказ и Византия. 1982. Вып. 3. Ереван: Изд-во АН АрмССР. С. 97–107.

Рец.: Кавказ и Византия. Вып. 1–2. Ереван, 1979, 1980 // Պատմա-հայտնական հանդես: Историко-филологический журнал. 1982. №4. С. 194–198 (совм. с В.П. Степаненко).

1984

Легенда об Авгаре — раннесирийский литературный памятник. (Исторические корни в эволюции апокрифической легенды). М.: Наука, 1984. 250 с.

1985

Гундофар. Историческая реальность и легенда в «Деяниях Фомы» // Актуальные проблемы изучения и издания письменных исторических источников: Всесоюзная научная сессия, 17–19 октября 1985 г., г. Батуми. Тезисы докладов. Тбилиси: Мецниереба, 1985. С. 76–77.

1986

Литературная форма апокрифических «Деяний Фомы» // Международная конференция по средневековой армянской литературе, Ереван, 15–29 сентября 1986 г.: Тезисы докладов. Ереван: Изд-во АН АрмССР, 1986. С. 122–123.

Ленинградское отделение Российского Палестинского общества в 1982–1984 гг.: Хроника // Палестинский сборник. 1986. Вып. 28 (91). Л.: Наука; Ленинградское отделение. С. 223–225.

Сирийское стихосложение (вопросы изучения) // Палестинский сборник. 1986. Вып. 28 (91). Л.: Наука; Ленинградское отделение. С. 171–176.

Столетие Российского Палестинского общества // Палестинский сборник. 1986. Вып. 28 (91). Л.: Наука; Ленинградское отделение. С. 3–9 (совм. с К.Н. Юзбашьяном).

Literary forms of The «Acts of Judas Thomas» // International conference of Armenian medieval literature, Yerevan, September, 15–19, 1986: Theses of reports. Yerevan: Publishing house [of the] Academy of sciences Arm. SSR, 1986. P. 140–141.

Рец.: Житие и мученичество святого мученика Костанти-грузина, который был замучен царем вавилонян Джафаром / Пер. с древнегруз., исслед. и коммент. Н.З. Вачнадзе и К.К. Куция. Тбилиси: Хеловнеба, 1978. 136 с. // Палестинский сборник. 1986. Вып. 28 (91). Л.: Наука; Ленинградское отделение. С. 202–203 (совм. с А.В. Пайковой).

Рец.: *Drijvers H. J. W. Cults and Beliefs at Edessa*. Leiden, 1980. XXX, 204 p., 34 pi. // Палестинский сборник. 1986. Вып. 28 (91). Л.: Наука; Ленинградское отделение. С. 216–218.

1987

«Жемчужна душа» в «Слове о полку Игореве» // Исследования по древней и новой литературе: Сборник: Посвящается 80-летию Д. С. Лихачева / Отв. ред. Л. А. Дмитриев. Л.: Наука; Ленинградское отделение, 1987. С. 144–147 (совм. с Н. А. Мещерским).

Ленинградское отделение Российского Палестинского общества в 1985–1986 гг.: Хроника // Палестинский сборник. 1987. Вып. 29 (92). Л.: Наука; Ленинградское отделение. С. 194–198.

«Патерики» в сирийской письменности // Палестинский сборник. 1987. Вып. 29 (92). Л.: Наука; Ленинградское отделение. С. 22–27.

Сирийская рукописная книга // Рукописная книга в культуре народов Востока: Очерки. Кн. 1. М.: Наука; Главная редакция восточной литературы, 1987. С. 104–144.

Рец.: Житие и мученичество святого мученика Костанти-грузина, который был замучен царем вавилонян Джафаром / Пер. с древнегруз., исслед. и коммент. Н. З. Вачнадзе и К. К. Куция. Тбилиси, 1978. 136 с. // Литературная Грузия: Литературно-художественный и общественно-политический журнал. 1987. Тбилиси: Заря Востока (совм. с А. В. Пайковой, на груз. яз.).

1988

«Деяния Фомы». К вопросу о языке оригинала // Кавказ и Византия. 1988. Вып. 6. Ереван: Изд-во АН АрмССР. С. 120–128.

1989

Антибогомильский вариант сирийской легенды // Восточная рукописная книга и Балканы. (Тезисы докладов). Тбилиси, 1989. С. 19–20.

1990

Пайкова А. В. Легенды и сказания в памятниках сирийской агиографии / Ред. Е. Н. Мещерская // Палестинский сборник. 1990. Вып. 30 (93). Л.: Наука; Ленинградское отделение. 134 с.

Введение // *Пайкова А. В.* Легенды и сказания в памятниках сирийской агиографии // Палестинский сборник. 1990. Вып. 30 (93). Л.: Наука; Ленинградское отделение. 134 с. С. 5–15 (без подписи).

Деяния Иуды Фомы. (Культурно-историческая обусловленность раннесирийской легенды). М.: Наука, 1990. 243 с.

Иоанн Эфесский. Церковная история / Перевод, ввод. ст. Е. Н. Мещерской, комм. Е. Н. Мещерской и С. Я. Берзиной // История Африки в древних и средневековых источниках: Хрестоматия. 2-е изд., испр. и доп. М.: Наука, 1990. С. 250–261.

Ленинградское отделение Российского Палестинского общества в 1986–1988 г. // Палестинский сборник. 1990. Вып. 30 (93). Л.: Наука; Ленинградское отделение. 134 с. С. 135–144 (совм. с М. Ю. Вахтиной, В. В. Лебедевым, без подписи).

Прокопий Кесарийский. История войн Юстиниана. (О войне персидской) / Перевод, ввод. ст. Е. Н. Мещерской, комм. Е. Н. Мещерской и С. Я. Берзиной // История Африки в древних и средневековых источниках: Хрестоматия. 2-е изд., испр. и доп. М.: Наука, 1990. С. 240–244.

Сирийская версия апокрифа «Иосиф и Асенеф» // Академик Василий Михайлович Истрин: Тезисы докладов областных научных чтений, посвященных 125-летию со дня рождения ученого-филолога, 11–12 апреля 1990 г. / Отв. ред. Д. С. Ищенко. Одесса, 1990. С. 72–73.

1991

Ветхозаветные апокрифы в сирийской литературе // Вспомогательные исторические дисциплины. Т. XXIII: XVIII Международный конгресс византинистов (Москва, 8–15 августа 1991): Сборник статей. Л.: Наука; Ленинградское отделение, 1991. С. 38–50.

Сирийский вклад в корпус христианских апокрифов // XVIII Международный конгресс византинистов, Москва, 8–15 августа 1991 года: Резюме сообщений. Т. 2. М., 1991. С. 767–768.

1992

История Иоханнана апостола, сына Зеведеева. Вступл., перевод с сирийского и комм. // Восток. Афро-азиатские общества: история и современность. М.: Наука, 1992. № 5. С. 117–130; № 6. С. 120–133.

Культурно-историческая обусловленность раннехристианских апокрифических сочинений. Диссертация на соискание ученой степени доктора исторических наук в форме научного доклада: (07.00.09). СПб., 1992. 32 с.

Культурно-историческая обусловленность раннехристианских апокрифических сочинений: Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора исторических наук: (07.00.09). СПб., 1992. 32 с.

1993

Новозаветные апокрифы в сирийской литературе // Палестинский сборник. Вып. 32 (95), СПб.: Прас-Атра, 1993. С. 72–80.

Сирийцы в Таврике // Атра (Родина). 1993. №5. СПб. С. 55–59.

Санкт-Петербургское отделение Императорского Православного Палестинского общества в 1989–1990 гг. // Палестинский сборник. Вып. 32 (95), СПб.: Прас-Атра, 1993. С. 128–130.

Рец.: *Desreumaux A.* Répertoire des bibliothèques et des catalogues de manuscrits syriaques. Paris, 1991. 286 pp. // Палестинский сборник. Вып. 32 (95), СПб.: Прас-Атра, 1993. С. 126–127.

1994

Сирийская версия апокрифических «Деяний апостола Иоанна» // Российское византиноведение: Итоги и перспективы: Тезисы докладов и сообщений на Международной конференции, посвященной 100-летию Византинского временника и 100-летию Русского археологического института в Константинополе (С.-Петербург, 24–26 мая 1994 г.) / Отв. ред. чл.-корр. РАН Г. Г. Литаврин. М.: Институт славяноведения и балканистики, 1994. С. 98–100.

1995

Мещерский Н. А. Избранные статьи / Отв. ред. и сост. Е. Н. Мещерская. СПб.: Языковой центр филологического факультета СПбГУ, 1995. 364 с.

Предисловие // *Мещерский Н. А.* Избранные статьи. СПб.: Языковой центр филологического факультета СПбГУ, 1995. С. 5–10 (совм. с З. К. Мещерской).

1996

The Syriac Fragments in N. N. Krotkov Collection // Turfan, Khotan und Dunhuang: Vorträge der Tagung «Annemarie v. Gabain und die Turfanforschung», veranstaltet von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften in Berlin (9.–12. 12. 1994) / Ed. by R. E. Emmerick et al. Berlin: Akademie Verlag, 1996. P. 221–227.

The Syriac Fragments of N. N. Krotkov Collection // Традиции и наследие христианского Востока: материалы международной конференции / Ред. Д. Е. Афиногенов, А. В. Муравьев. М.: Индрик, 1996. С. 321–326.

The Syrian Contribution to the Corpus of Christian Apocrypha // Acts: XVIIIth International Congress of Byzantine Studies: selected papers: main

and communications: Moscow, 8–15 August 1991 / Ed. by I. Ševčenko, G. G. Litavrin, W. K. Hanak. Shepherdstown, WV, USA: Byzantine Studies Press, 1996. Vol. 2: History, Archaeology, Religion, Theology. P. 375–380.

Рец.: *Desreamaux A.* Répertoire des bibliothèques et des catalogues de manuscrits syriaques. Paris, 1991, 286 pp. // *Manuscripta Orientalia*. 1996. Vol. 2. No. 4. December. P. 68.

Рец.: *Mgaloblishvili T. G.* The Klardzheti Antology. Tbilisi, 1991, 496 pp. (in Georgian, with an English summary). // *Manuscripta Orientalia*. 1996. Vol. 2. No. 4. December. P. 66–67.

1997

Апокрифические деяния апостолов: Новозаветные апокрифы в сирийской литературе. М.: Присцельс, 1997, 456 с.

1998

Восточнохристианская литература в преддверии третьего тысячелетия // Журнал восточных исследований. 1998. Т. 37. № 1. Токио. С. 155–164 (на япон. яз.).

К столетию со дня рождения Н. В. Пигулевской (1894–1970) // Православный Палестинский сборник. 1998. Вып. 98 (35). СПб.: Дмитрий Буланин. С. 5–8.

Фрагменты сирийской рукописи из собрания Института востоковедения РАН // Православный Палестинский сборник. 1998. Вып. 98 (35). СПб.: Дмитрий Буланин, С. 148–158.

Рец.: *Мгалоблишвили Т. Г.* Кларджетский многоглав. Тбилиси: Мецниереба, 1991. 496 с. (На груз. яз. с англ. резюме) // Православный Палестинский сборник. 1998. Вып. 98 (35). СПб.: Дмитрий Буланин. С. 273–278.

Рец.: *Briquel-Chatonnet F.* Manuscrits syriaques. Catalogue. Paris, 1997, 264 pp. // *Manuscripta Orientalia*. 1998. Vol. 4. No. 1. March. P. 66–68.

1999

Легенда об Авгаре // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 3: XI–XII века. СПб.: Наука, 1999. С. 276–283, 400–402.

Нерукотворный образ Иисуса Христа в восточнохристианской апокрифической литературе // Богословские труды. 1999. Т. 35: К 150-летию Русской Духовной Миссии в Иерусалиме (1847–1997). М.: Русская Православная Церковь, Изд-во Московской патриархии. С. 171–178.

Сирийские апокрифы в славяно-русской письменности // Доклады Международного симпозиума «Россия и православный Восток» (Ливан. 1997). Бейрут, 1999. 0,5 а. л. (на араб. яз.)

The Syriac New Testament MSS in St Petersburg // SBL: Society of Biblical Literature: 17th International meeting: Helsinki/Lahti, Finland, 1999. P. 53.

2000

Абу-ль-Хасан ибн Бахлудь // Православная энциклопедия. Т. 1: А — Алексей Студит. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2000. С. 66.

Авгарь // Православная энциклопедия. Т. 1: А — Алексей Студит. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2000. С. 88–90 (совм. с К. А. Панченко).

Авраам бар Дашандад // Православная энциклопедия. Т. 1: А — Алексей Студит. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2000. С. 158–159.

Иоанн Эфесский. Церковная история. Перевод с сир. яз. // Пигулевская Н. В. Сирийская средневековая историография. СПб.: Дмитрий Буланин, 2000. С. 493–499.

Предисловие // Пигулевская Н. В. Сирийская средневековая историография: исследования и переводы. СПб.: Дмитрий Буланин, 2000. С. 3–14.

Роль Н. В. Пигулевской в сохранении и развитии научной традиции по изучению христианства // История Древней церкви в научных традициях XX века: материалы научно-церковной конференции, посвященной 100-летию со дня кончины доктора церковной истории, профессора Санкт-Петербургской Духовной академии, члена-корреспондента Императорской Академии наук Василия Васильевича Болотова (14 января 1854 — 5(18) апреля 1900). СПб.: Изд-во Государственного Эрмитажа, 2000. С. 85–90.

Русская археология в Святой земле. (Некоторые итоги и перспективы) // История Древней церкви в научных традициях XX века: материалы научно-церковной конференции, посвященной 100-летию со дня кончины доктора церковной истории, профессора Санкт-Петербургской Духовной академии, члена-корреспондента Императорской Академии наук Василия Васильевича Болотова (14 января 1854 — 5(18) апреля 1900). СПб.: Изд-во Государственного Эрмитажа, 2000. С. 14–27 (совм. с диаконом Александром Мусиным, М. Б. Пиотровским).

2001

Алкош // Православная энциклопедия. Т. 2: Алексей, человек Божий — Анфим Анхиальский. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2001. С. 25.

Аллаха-зха // Православная энциклопедия. Т. 2: Алексей, человек Божий — Анфим Анхиальский. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2001. С. 28.

Антоний из Тагрита // Православная энциклопедия. Т. 2: Алексей, человек Божий — Анфим Анхиальский. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2001. С. 666.

Апокрифические деяния апостолов. Переводы и комментарии // Новозаветные апокрифы / Сост. и коммент. С. А. Ершова. СПб: Амфора, 2001. С. 177–359.

Апокрифы // Православная энциклопедия. Т. 3: Анфимий-Афанасий. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2001. С. 47–58 (совм. с Е. А. Агеевой, М. В. Рождественской, А. А. Туриловым).

К пониманию евангельского выражения «хлеб насущный» // Русская историческая филология: Проблемы и перспективы: Доклады Всероссийской научной конференции памяти Н. А. Мещерского. Петрозаводск, 18–20 октября 2000 г. / Отв. ред. Л. В. Савельева. Петрозаводск: КГПУ Периодика, 2001. С. 45–50.

2002

Борисов А. Я. Материалы и исследования по истории неоплатонизма на средневековом Востоке / Подг. к печати К. Б. Старкова, Е. Н. Мещерская // Православный Палестинский сборник. Вып. 99 (36). СПб.: Дмитрий Буланин, 2002. 256 с.

Рукописные материалы коллекции Н. П. Лихачева в собрании Института востоковедения РАН // Историческое источниковедение и проблемы вспомогательных исторических дисциплин: К 140-летию академика Николая Петровича Лихачева (1862–1936) и 100-летию Дома Н. П. Лихачева в Санкт-Петербурге: Тезисы докладов конференции, Санкт-Петербург, 3–5 декабря 2002. СПб., 2002. С. 47–48.

2003

О преподобном Исааке Сирине и его сочинениях // Преподобный Исаак Сирин. О божественных тайнах и духовной жизни: Новооткрытые тексты. Пер. с сир. Илариона (Алфеева). 2-е изд. СПб: Алетейя, 2003. С. 9–10.

2004

Вероника // Православная энциклопедия. Т. 7. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2004. С. 722–723 (совм. с Д. В. Зайцевым).

К вопросу о времени создания архетипа текста Летописца Еллинского и Римского // Византия и Запад (950-летие схизмы христианской церкви, 800-летие захвата Константинополя крестоносцами): Тезисы докладов XVII Всероссийской научной сессии византинистов: Москва 26–27 мая 2004 г. М., 2004. С. 126–128 (совм. с Е. К. Пиотровской).

Рец.: *Творогов О. В.* Летописец Еллинский и Римский. Текст, комментарий и исследование. СПб., 2000–2001. Т. 1–2 // Византийский временник. 2004. Т. 63 (88). М.: Наука. С. 265–270 (совм. с Е. К. Пиотровской).

2005

Апокрифические сюжеты в древних сирийских рукописях // *Albo dies notanda lapillo*: коллеги и ученики — Г. Е. Лебедевой: сборник статей / Отв. ред. В. А. Якубский. СПб.: Алетейя, 2005. С. 94–108.

Из истории захоронения Н. П. Лихачева и установки мемориального надгробия на Смоленском православном кладбище Санкт-Петербурга // *Вспомогательные исторические дисциплины*. Т. XXIX. СПб.: Дмитрий Буланин, 2005. С. 510–516 (совм. с Е. К. Пиотровской, Н. С. Сиволобом).

К 70-летию Игоря Павловича Медведева // *Византийский временник*. 2005. Т. 64 (89). М.: Наука. С. 304–306 (совм. с Л. А. Герд, Е. К. Пиотровской).

Памяти Ольги Петровны Лихачевой (18.12.1937–06.01.2003) // *Вспомогательные исторические дисциплины*. Т. XXIX. СПб.: Дмитрий Буланин, 2005. С. 505–509 (совм. с Е. К. Пиотровской).

2006

Апокрифы. Учебная программа курса специальной дисциплины // Кафедра библеистики. Учебные программы. Бакалавриат. СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2006. С. 88–93.

Годы рядом с Клавдией Борисовной Старковой // К. Б. Старкова. Воспоминания о прожитом: Жизнь и работа семитолога-гебраиста в СССР. СПб.: Европейский дом, 2006. С. 274–282.

Гурий, Самон(а) и Авив // Православная энциклопедия. Т. 13: Григорий Палама — Даниель-Ропс. М.: Церковно-научный центр «Право-

славная энциклопедия», 2006. С. 485–488 (совм. с Н. В. Герасименко, А. А. Лукашевичем, Э. П. И.)

Древние переводы Библии. Учебная программа курса специальной дисциплины // Кафедра библеистики. Учебные программы. Бакалавриат. СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2006. С. 98–103.

2007

Литургическая письменность. История христианского богослужения. Учебная программа курса специальной дисциплины // Кафедра библеистики. Учебные программы. Магистратура. СПб.: Факультет филологии и искусств СПбГУ, 2007. С. 7–13.

Патристическая литература. Учебная программа курса специальной дисциплины // Кафедра библеистики. Учебные программы. Магистратура. СПб.: Факультет филологии и искусств СПбГУ, 2007. С. 32–37.

Протоевангелие Иакова в сирийской традиции. Тексты. Издания. Версии // Вспомогательные исторические дисциплины. Т. XXX. СПб.: Дмитрий Буланин, 2007. С. 13–27.

2008

История в лицах: Нина Викторовна Пигулевская (1894–1970) // Письменные памятники Востока. 2008. № 1 (8). М.: Наука; Восточная литература. С. 57–59.

«Сирийская четвертая» в научных исследованиях XX века // История в рукописях — рукописи в истории: Восточные рукописи: Материалы международной научной конференции (Санкт-Петербург, 14–16 июня 2005 г.) / Сост. О. В. Васильева, О. М. Ястребова; науч. ред.: О. В. Васильева. СПб.: Изд-во РНБ, 2008. С. 106–113.

2009

Апокрифические деяния апостолов // Новозаветные апокрифы / Сост. и коммент. С. А. Ершова. СПб.: Амфора, 2009. С. 177–359.

2010

История востоковедения в лицах: Карен Никитич Юзбашян (1927–2009) // Письменные памятники Востока. 2010. № 2 (13). С. 173–175 (совм. с Н. С. Смеловой, А. Л. Хосроевым).

Иоаким и Анна // Православная энциклопедия. Т. 23: Иннокентий-Иоанн Влах. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2010. С. 172–173 (совм. с Н. С. Смеловой, П. Ю. Лебедевым).

О проекте Сводного каталога письменных памятников и документов из коллекции акад. Н. П. Лихачева (1862–1936) // Труды Государственного Эрмитажа. Т. LI: Византия в контексте мировой культуры: материалы конференции, посвященной памяти Алисы Владимировны Банк, 1906–1984. СПб.: Изд-во Государственного Эрмитажа, 2010. С. 564–582 (совм. с Е. К. Пиотровской).

«L'Adoration des mages» dans l'apocryphe syriaque Histoire de la Vierge Marie // Sur les pas des Araméens chrétiens. Mélanges offerts à Alain Desreumaux / Ed. by F. Briquel-Chatonnet, M. Debié. (Cahiers d'études syriaques 1). Paris: Geuthner, 2010. P. 95–100.

2011

Библия в системе богословского образования сирийцев // Священное Писание как фактор языкового и литературного развития. Материалы международной конференции «Священное Писание как фактор языкового и литературного развития (в ареале авраамических религий)». Санкт-Петербург. 30 июня 2009 г. / Отв. ред. Е. Н. Мещерская. СПб.: Дмитрий Буланин, 2011. С. 115–127.

Времена года и богородичные праздники в сирийском апокрифе «Исход Марии» // Библиистика. Славистика. Русистика: К 70-летию заведующего кафедрой библиистики профессора Анатолия Алексеевича Алексеева / Отв. ред. Е. Л. Алексеева. СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2011. С. 168–186.

Пигулевская Н. В. Сирийская средневековая историография: Исследования и переводы. 2-е изд., исправ. и доп. / Сост. Е. Н. Мещерская. СПб.: Дмитрий Буланин, 2011. 832 с.

Предисловие // *Пигулевская Н. В.* Сирийская средневековая историография: Исследования и переводы. 2-е изд., исправ. и доп. СПб.: Дмитрий Буланин, 2011. С. 3–16.

Священное Писание как фактор языкового и литературного развития: Материалы международной конференции «Священное Писание как фактор языкового и литературного развития (в ареале авраамических религий)». Санкт-Петербург. 30 июня 2009 г. / Отв. ред. Е. Н. Мещерская. СПб.: Дмитрий Буланин, 2011, 336 с.

2012

Музей палеографии академика Н. П. Лихачева и его судьба (1925–1930) // «Звучат лишь письма»: К 150-летию со дня рождения академика Николая Петровича Лихачева: Каталог выставки в Государствен-

ном Эрмитаже, Санкт-Петербург, 20 апреля — 22 июля 2012 г. СПб.: Изд-во Государственного Эрмитажа, 2012. С. 49–64 (совм. с Е. К. Пятровской).

2013

Апокрифы о Моисее и Успение Богородицы // Иудаика и библеистика: материалы Второй ежегодной конференции по иудаике и востоковедению. 17 декабря 2012 г. / Под ред. К. А. Битнера, Л. А. Лукинцовой. СПб.: Петербургский институт иудаики, 2013. С. 124–138. (Труды по иудаике. Филология и культурология. Вып. 2).

Мещерский Н. А. История христианской литургической письменности: специальный курс лекций / Подгот. текста, ред., библиогр. доп. и указ. Е. Н. Мещерской. СПб.: Дмитрий Буланин, 2013, 526 с.

Предисловие // *Мещерский Н. А.* История христианской литургической письменности: специальный курс лекций. СПб.: Дмитрий Буланин, 2013. (Biblia continua; вып. 1). С. 9–18. (Biblia continua. Вып. 1).

2014

Соломон и Богородица. Формирование прообразовательной традиции // Иудаика и арамеистика: Сборник научных статей на основе материалов Третьей ежегодной конференции по иудаике и востоковедению / Под ред. К. А. Битнера, Л. А. Лукинцовой. СПб.: Петербургский институт иудаики, 2014. С. 174–186. (Труды по иудаике. Филология и культурология. Вып. 3).

2015

Отзыв кандидата филологических наук Е. Н. Мещерской об автореферате диссертации Л. А. Тер-Петросяна // *Тер-Петросян Л.* Сиро-армянские литературные связи в IV–V вв. Материалы защиты докторской диссертации / Сост. А. Авакян. СПб.; Ереван: Има Принт — Антарес, 2015. С. 91–92.

«Протоевангелие Иакова» в составе сирийской компиляции «История Девы Марии» // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 9. 2015. Вып. 4. С. 43–56.

«Толкования на литургию» в сирийской литературе // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 9. 2015. Вып. 4. С. 174–178.

НАЗВАНИЯ БУКВ ЗАПАДНОСЕМИТСКОГО КОНСОНАНТНОГО АЛФАВИТА ПО КЛИНОПИСНЫМ ИСТОЧНИКАМ

С целью выявления наиболее ранней традиции наименования знаков западносемитского консонантного письма в статье сопоставлены все известные на сегодня древнейшие свидетельства ее первоначального бытования во II—I тыс. до н. э.

На протяжении столетий вплоть до XX века самым ранним свидетельством названий ханаанских (финикийско-еврейских) букв оставалась транскрипция, имеющаяся в греческом переводе Пс 119 (в Септуагинте, а также в Синодальном переводе Библии на русский язык, — это Пс 118), еврейский оригинал которого формально организован как восьмистрофный алфавитный акростих¹. В качестве примера приведем начальный фрагмент (Пс 119:1–24):

(א) אֲשֶׁרִי תְּמִימֵי־דָרְךָ הַהֲלֹכִים בְּתוֹרַת יְהוָה:
אֲשֶׁרִי נִצְרִי עֲדָתִיו בְּכִלְי־לֵב יְדַרְשׁוּהוּ:
אֵף לֹא־פָעִלוּ עוֹלָה בְּדַרְכָּיו הֲלָכוּ:
אִתָּה צְוִיתָה פְקֻדֶיךָ לְשֹׁמֵר מֵאֵד:
אֲתָלִי יִכְנֹו דַרְכֵי לְשֹׁמֵר חֻקֶיךָ:
אֲז לֹא־אֲבוֹשׁ בְּהַבִּיטִי אֶל־כִּלְמִצּוֹתֶיךָ:
אֲוֹדֶךָ בַּיִשָּׁר לִבִּי בְּלִמְדֵי מִשְׁפָּטֶיךָ צְדָקָה:
אֶת־חֻקֶיךָ אֲשֹׁמֵר אֶל־תַּעֲזֹבֵנִי עַד־מָאֵד:
(ב) בְּמָה יִזְכֶּה־נַעֲר אֶת־אֲרָחוֹ לְשֹׁמֵר כְּדָרְךָ:
בְּכִלְי־לִבִּי דַרְשִׁיתִיךָ אֶל־תִּשְׁגֵּנִי מִמִּצּוֹתֶיךָ:
בְּלִבִּי צַפְנֹתִי אִמְרֹתֶיךָ לְמַעַן לֹא אֶחְטָא־לָךְ:

¹ Это самый пространственный алфавитный акростих среди библейских поэтических (художественных) текстов, организованных по тому же принципу; в основном они однострофные (Пс 25, 34, 37 — двустрофный, 111, 112, 145; Плач Иеремии 1; Притчи 31:10–31). Фрагмент еврейского текста приведен по BHS: *Biblia Hebraica Stuttgartensia* / Ed. by K. Elliger, W. Rudolph. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1990⁴. P. 1200–1202.

כָּרוּךְ אַתָּה יְהוָה לְמַדְנֵי חֲקוּיָהּ:
 בְּשִׁפְתַי סִפְרָתִי כָּל מִשְׁפָּטֵי־פִיָּהּ:
 בְּדָרֶךְ עֲדוּתֶיךָ שִׁשְׁתִּי כָּעַל כָּל־הוֹן:
 בַּמְּקוֹרֶיךָ אֲשִׁיחָה וְאֶבִּיטָה אֶרְחֹמֶיךָ:
 בַּחֲקוּתֶיךָ אֲשַׁמְעֶשְׂעַע לֹא אֲשַׁכַּח דְּכָרֶךָ:
 (ג) גָּמַל עַל־עַבְדְּךָ אֲחִינֹה וְאֲשַׁמְרָה דְּכָרֶךָ:
 גַּלְעָדִי וְאֶבִּיטָה נִקְלָאוֹת מִתּוֹרְתֶךָ:
 גַּר אֲנֹכִי בְּאֶרֶץ אֲלִי־סִתְמַר מִמֶּנִּי מִצּוֹתֶיךָ:
 גִּרְסָה נִפְשִׁי לְתַאֲבָה אֶל־מִשְׁפָּטֶיךָ כְּכֹל־עַתָּה:
 גְּעַרְתָּ נְזִידִים אֲרוּרִים הַשְׂגִּים מִמִּצּוֹתֶיךָ:
 גַּל מַעְלֵי חֲרָפָה וְבוּז כִּי עַדְתֶּיךָ נִצְרָתִי:
 גַּם לְשִׁבּוֹ שָׂרִים בִּי נִדְּבָרוּ עַבְדְּךָ יְשִׁיחַ בְּחֲקוּיָהּ:
 גַּם־עַדְתֶּיךָ שִׁעֲשַׁעֵי אֲלֹשִׁי עֲצָתִי:

Не стремясь воспроизвести формальную организацию оригинала, переводчик на греческий лишь озаглавил каждое восьмистишие перевода транскрипцией названия соответствующей еврейской буквы²: αλφ — βηθ — γιμαλ — δελθ — η — ουαυ — ζαη — ηθ — τηθ — ιωθ — χαφ — λαβδ — μημ — νουυ — σαμχ — айν — φη — σαδη — κωφ — ρης — σευ — θαυ.

Названия букв консонантного алфавита в той форме, в какой они бытовали в более позднюю эпоху — в Римское время и в Средние века — известны благодаря упоминанию в Талмуде, а также в сирийских и арабских источниках³.

За последнее столетие были открыты **три клинописных источника** II–I тыс. до н. э., ныне являющиеся древнейшим свидетельством практики наименования букв ханаанского консонантного алфавита в эпоху его первоначального бытования: 1) табличка из Угарита (кон. XIII в. до н. э.), на которой угаритские знаки сопро-

² Psalmi 118 // *Septuaginta*. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes / Ed. by A. Rahlfs. Verkleinerte Ausgabe in einem Band. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.

³ *Sokoloff M.* A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine period. Ramat-Gan: Bar-Ilan University Press, 1990; *Sokoloff M.* A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic periods. Ramat-Gan: Bar-Ilan University Press, 2002; *Sokoloff M.* A Syriac Lexicon. A Translation from the Latin, Correction, Expansion, and Update of C. Brockelmann's Lexicon Syriacum. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2009; *Lane E. W.* An Arabic-English Lexicon: in eight parts. London; Edinburgh: Williams and Norgate, 1863–1893.

вождаются их названиями, записанными аккадской клинописью; 2) позднеавилонские документы, упоминающие различные арамейские буквы в качестве клейм животных и рабов (VI–V вв. до н.э.); 3) школьная табличка позднеавилонского периода, содержащая арамейский алфавит, записанный клинописными знаками.

Первый источник. Древнейший клинописный источник происходит из города-государства Угарит, что неслучайно. Именно в Угарите в государственном масштабе, вероятнее всего, во 2-й пол. XIII в. до н.э.⁴ был осуществлен первый полномасштабный переход на западносемитскую консонантную фонографию⁵.

Речь идет о так называемом «длинном алфавите», содержащем 30 знаков, которые пишутся *слева направо*. О том, что алфавит из 30 знаков внедрялся в Угарите намеренно и усиленно, свидетельствует 16 дошедших экземпляров *абecedариев* с *ābgd*–последовательностью, служивших, очевидно, учебным пособием для писцов⁶.

Согласно абecedариям, угаритский алфавит начинался слоговой графемой (^ʔ*a*), заканчивался (точнее — две предпоследние графемы) опять же слоговыми знаками: ^ʔ*i* (этот же знак обозначал про-

⁴ Pardee D. The Ugaritic alphabetic cuneiform writing system in the context of other alphabetic systems // Studies in Semitic and Afroasiatic linguistics presented to Gene B. Gragg / Ed. by C.L. Miller. Chicago: The University of Chicago, 2007. P. 181–200, см. p. 186, 188; высказывалось мнение и о 1-й пол. XIII в. до н.э. (Soldt van W. Ugarit as a Hittite Vassal State // Altorientalische Forschungen. Vol. 37/2. 2010. P. 198–207, см. p. 205); ранее считали, что это произошло в XIV в. до н.э. (Pardee D. The Ugaritic alphabetic... P. 186, 188).

⁵ Идеограмма («запись образа») — знак, возникший как результат визуально-ассоциативного отражения реальности и не нацеленный на передачу структур языка, будь то фонемы, слоги, морфемы или синтагмы. Фонограмма («запись звука») — знак, призванный фиксировать на том или ином носителе звуковые сегменты языка/речи. Идеография (письменная фиксация с помощью идеограмм) и фонография (письменная фиксация с помощью фонограмм) — ключевые понятия, связанные с феноменом письма и его историей.

⁶ Pardee D. The Ugaritic alphabetic... P. 183. Значительно южнее Угарита, в месте, отождествляемом с упомянутым в Библии Бет-Шемешем (соврем. араб. поселок 'Айн-Шемс), в 1930-х гг. была найдена табличка («flattened ball of clay») с угаритскими знаками, интерпретированная впоследствии А. Г. Лундиным как абecedарий с *hlhm*–последовательностью («южноаравийский тип») и направлением знаков справа налево; в 1988 г. уже в самом Угарите обнаружен один абecedарий с *hlhm*–последовательностью, состоящий из 27 знаков: h — l — h — m — q — w — t — r — b — t — d — š — k — n — h — š — s — p — ? — s — d — g — d — g — t — z — y (Ibid. P. 185–186, 193).

сто ʔ) и ʕ. Прочие графемы — чисто консонантные. Вместе с тем в Угарите найдено также небольшое количество текстов, составленных при помощи так называемого «краткого алфавита», состоящего из 22 букв с направлением письма *справа налево*. В отличие от «длинного алфавита», для «краткого алфавита» не обнаружено ни одного угаритского абecedария с *ābgd*-последовательностью⁷. Это, по-видимому, означает, что большого значения для писцовой школы Угарита такая разновидность консонантного письма не имела.

Некоторые исследователи полагают, что создателем угаритского консонантного алфавита был самый знаменитый из писцов Угарита, высокопоставленный чиновник по имени Или-мильку (или: Или-мальку), живший во 2-й пол. XIII в. до н.э.⁸, который совмещал должности верховного жреца и главы пастухов⁹ (*rb khnm rb nqdm*); его причисляют к группе писцов, работавших одновременно в двух письменных системах: в сфере и месопотамской клинописи, и угаритского консонантного письма («bi-scriptal» scribes)¹⁰. Судя по нескольким колофонам на табличках, составителем ряда значительных угаритских мифологических текстов был именно Или-мильку, являвшийся, по всей вероятности, автором-составителем угаритского цикла о главном боге Угарита Баʕлу (то есть по сути — создателем угаритского государственного мифа), а также сказаний о Карату (Керет) и Акхит (Акхат)¹¹; несколько учебных писцовых табличек содержат выдержки из этого цикла о Баʕлу¹².

Согласно распространенной точке зрения, алфавит «финикийского образца» (из 22 консонантных знаков) сформировался в результате упрощения алфавита «угаритского образца»¹³ будто

⁷ Ibid. P. 185.

⁸ Lemaire A. The Spread of Alphabetic Scripts (c. 1700–500 BCE) // Diogenes. No. 218. 2008. P. 44–57 (<http://dio.sagepub.com>), см. p. 48.

⁹ Wyatt N. The religion of Ugarit: An overview // Handbook of Ugaritic Studies / Ed. by W. G. E. Watson, N. Wyatt. Leiden; Boston; Köln: Brill, 1999. P. 529–585, см. p. 563.

¹⁰ Hawley R. On the alphabetic scribal curriculum at Ugarit // Proceedings of the 51st Rencontre Assyriologique Internationale / Ed. by R. D. Biggs, J. Myers, M. Roth. Chicago: The University of Chicago, 2008. P. 57–67, см. p. 60.

¹¹ Ibid. P. 546, 551–553; Smith M. S., Pitard W. T. The Ugaritic Baal Cycle. Introduction with Text, Translation and Commentary of KTU/CAT 1.3–1.4. Leiden; Boston: Brill, 2009. P. 7.

¹² Hawley R. On the alphabetic scribal curriculum at Ugarit... P. 66.

¹³ Pardee D. The Ugaritic alphabetic... P. 184.

бы в связи с исчезновением в семитских языках в I тыс. до н.э. ряда консонантных фонем¹⁴. Однако исторически правдоподобнее, на наш взгляд, следующее развитие событий. Под влиянием египетской «силлабической» практики записи иноязычных слов первоначально формируется инвентарь из 22 консонантных знаков с характерным в эту эпоху лишь для египетского письма направлением *справа налево*. Эти графемы должны были иметь мягкие очертания и дукт, восходивший к египетской скорописи¹⁵. Графемы ханаанского алфавита с самого начала его появления, по-видимому, не предназначались для точного отражения реального консонантного состава ханаанских слов и были обусловлены спецификой египетской передачи семитских согласных фонем.

Угаритская чиновно-писцовая элита модифицировала эту систему письма, введя несколько дополнительных знаков, тем самым приведя его в соответствие с подлинным консонантизмом своего языка, к тому же придав ему внешний облик клинописного письма, которое практиковалось в Угарите и которому обучались здесь уже пять веков¹⁶. С исчезновением Угарита сошел на нет и усовершенствованный угаритскими писцами консонантный алфавит. В дальнейшем, в I тыс. до н.э., продолжила свое существование лишь, по всей вероятности, первоначальная версия консонантного письма «финикийского», а в основе своей — «египетского» образца, не вполне адекватная ханаанскому консонантизму.

Появление угаритского алфавита, представляющего собой своеобразный симбиоз консонантного по сути и клинообразного по форме знаков письма (другими словами: египетского по внутренней логике и месопотамско-хеттского по форме), по всей видимости, обусловлено спецификой геополитической ситуации. До сер. XIV в.

¹⁴ Дело здесь не столько в исчезновении фонем, сколько в полифункциональности ряда консонантных графем ханаанско-арамейского алфавита I тыс. до н.э., как то: *š* (только благодаря средневековой масоретской диакритике распознаваемое на письме как *šin/sin* и *šin*); то же с арабскими гортанными, сибилантами и межзубными: *ḥ / ħ* (ح-خ); *d / ḏ* (د-ذ); *s / š* (س-ش); *ṣ / ḍ* (ص-ض); *ṭ / ṣ* (ظ-ط); *ḡ / ḡ* (غ-غ).

¹⁵ *Немировская А. В., Суцневский А. Г.* О египетском происхождении названий и начертаний западносемитских консонантных графем на примере буквы *aleph* (*ʾaleph*): филологический и исторический аспекты // Вестник С.-Петербургского университета. Сер. 9. Вып. 4. СПб., 2015. С. 17–34.

¹⁶ *Hawley R.* On the alphabetic scribal curriculum at Ugarit... P. 60.

находившийся в сфере влияния Египта после 1340 г. Угарит оказывается включенным в державу хеттов¹⁷. Тем не менее тесные экономические и культурные связи с Египтом сохраняются¹⁸, усиливаясь во 2-й пол. XIII в. до н. э. даже после заключения в 1258 г. до н. э. так наз. «Серебряного договора» между Египтом и Хеттской державой¹⁹.

Итак, древнейший клинописный источник, содержащий названия западносемитских букв, — это так наз. угаритско-аккадский²⁰, или двойной абecedарий (КТУ 5.14), состоящий из двух столбцов. В первом — угаритские алфавитные клинообразные знаки; во втором — аккадские силлабограммы, по всей видимости, представляющие собой названия угаритских букв (см. таблицу ниже). Табличка, очевидно, должна была служить учебным пособием для писцов города-государства Угарит, владевших аккадской клинописью и вслед за ней осваивавших угаритский алфавит. Названия знаков, которые она содержит, ближе к латинской и современной практике простых наименований букв (*a, be, ce, de* и т.д.), чем к позднейшим названиям западносемитских графем, известных с I тыс. до н. э. (*ʾaleph, bet, gimel, dalet* и т.д.).

| Угаритско-аккадский абecedарий | |
|--------------------------------|---------------------------|
| Угаритские графемы | Знаки аккадской клинописи |
| ā | A |
| b | BE |
| g | GA |
| h | HA |
| d | DI/E |

¹⁷ *Soldt van W.* Ugarit as a Hittite Vassal State... P. 199.

¹⁸ *McGeough K. M.* Exchange relationships at Ugarit. Leuven; Paris; Dudley, 2007. P. 327–329.

¹⁹ *Mynářová J.* Tradition or innovation? The Ugaritic-Egyptian correspondence // *Ägypten und Levante/Egypt and the Levant*. Vol. 20. 2010. P. 363–372, см. p. 363, 369. О заметном распространении грамотности в регионе во 2-й пол. II тыс. до н. э. на фоне расширения бюрократических институтов великих держав, деливших здесь сферы влияния, см.: *Soldt van W.* The extent of literacy in Syria and Palestine during the Second Millennium B.C.E. // *Time and History in the Ancient Near East*. Proceedings of the 56st Rencontre Assyriologique Internationale at Barcelona 26–30 July 2010 / Ed. by J. Feliu et al. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2013. P. 19–31.

²⁰ *Cross F. M. Jr., Lambdin Th. O.* An Ugaritic Abecedary and the Origins of the Proto-Canaanite Alphabet // *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*. No. 160. (Dec.)1960. P. 21–26; *Tropper J.* Ugaritische Grammatik. Zweite, stark überarbeitete und erweiterte Auflage. Münster: Ugarit-Verlag, 2012. S. 29–30.

| | |
|---|--------------------------|
| h | Ú |
| w | PI (чит. также wa/wi/wu) |
| z | ZI |
| h | KU |
| t | TÍ/É (= знак HI) |
| (далее десять строк в табличке разбиты) | |
| [p] | [P]U |
| s | ZA/ŠA |
| q | QU |
| r | RA |
| t | ŠA |
| g | HA |
| t | TU |
| [i] | I |
| [ú] | U |
| š | ZU |

Заметим, что в угаритско-аккадском абecedарии в качестве аккадского эквивалента первой букве угаритского алфавита *á* (смычный ларингал, сопровождающийся гласным /a/) использован вокалический знак *A* (𐎠), а не знак для аналогичного аккадского ларингала²¹, что, возможно, объясняется аккадской писцовой традицией, в соответствии с которой в абсолютном начале гортанная смычка на письме не отмечалась, выписывали лишь знак сопровождающего ее гласного²².

Второй источник. В 1990-2000-х гг. в ново- и позднеавилонских документах (VI–V вв. до н. э.) были обнаружены названия арамейских графем, транслитерированные с помощью аккадской клинописи. Отождествил их специалист по позднеавилонскому периоду и издатель позднеавилонских документов Михаэль Юрса. Это были названия арамейских букв, транслитерированные с помощью аккадской клинописи. Из этих документов, составленных на аккадском языке, следует, что в Вавилонии VI–V вв. до н. э. клейма домашних

²¹ До сер. II тыс. до н. э. в середине слова он обозначался знаком АН/И/У (𐎠𐎠𐎠); позже — изобретенным на его основе специальным знаком (𐎠𐎠𐎠).

²² Графически этот клинописный знак может оказаться в начале записанной словоформы, но это будет уже усложненный случай, например, при записи удвоенного ларингала, как в Эпосе о Гильгамеше (редакция VII в. до н. э., Gilg. I, 47): 𐎠𐎠𐎠 𐎠𐎠𐎠 𐎠𐎠 *i²-al-du /i²aldul* (George A. R. The Babylonian Gilgamesh Epic. Introduction, critical edition and cuneiform texts. 2 vols. Oxford University Press, 2003. P. 540; Soden W. von. Grundriss der akkadischen Grammatik. 3. ergänzte Auflage unter Mitarbeit von W. R. Mayer. Roma: Pontificium Institutum Biblicum, 1995. §§ 21 e, 103 x. y.).

животных и рабов могли иметь форму арамейских букв. Это самое раннее упоминание сохранившихся до нашего времени названий семитских консонантных графем, засвидетельствованное *in situ*.

Формулировки в этих документах со всей определенностью указывают на то, что речь идет именно об арамейских буквах²³: *šinnu ša sepīri* «*šin* писца-на-арамейском»²⁴, *miḥiltī ša sepīri* «(письменные) знаки писца-на-арамейском»²⁵. Как следует из этих документов, арамейские буквы служили клеймами домашних животных и рабов, например: *udu.nita šá mi-i-mi* «баран с (клеймом) *mim*»; *anše 8-²-ú šá ... bat-qa ù mi-hi-il-<ti> šá s[e]-pi-ri il-pi DIŠ ši-in DIŠ ia-a-di* «8-летний осёл, ... которого рассечен(а) и на морде которого арамейские буквы *ilp 1 šin 1 jad*»²⁶. Всего обнаружено семь названий арамейских букв: *il-pi* «Alef»; *ia-a-di* «Yod/Yud»; *za-a* «Zay(n)»; *mi-i-mi* и *me-e-ú* «Mem/Mim»; *a-a-nu* «^hAjn»; *ša-du-ú* «Ṣade»; *šin-nu* и *ši-in* «Šin».

Поскольку контекст, в котором упомянуты названия *il-pi* и *ia-a-di*, видимых оснований для употребления родительного падежа не дает, их *i*-исход можно квалифицировать как навесной облегчительный гласный. К тому же такая форма, как *ši-in /šin/*, вообще ставит под сомнение наличие подлинной флексии в позднеавилонских названиях арамейских букв.

Признавая обнаружение названия *il-pi* вместо ожидаемого **alp*- поразительным («überraschend») и противоречащим как угаритско-аккадскому, так и арамейскому клинописному алфавитарию (см. таблицу ниже), которые начинаются с клинописного знака *A*,

²³ «Die Darstellung illustriert bestens die auch aus Texten zu erschliessende Bilingualität Babyloniens und Assyriens im 1. vorchristlichen Jahrtausend <...> Der Text verwendet für das Schreiben in aramäischem Alphabet und das Schreiben in akkadischer Keilschrift zwei verschiedene Wörter: *sepēru* und *šaṭāru*. In gleicher Weise differenzieren spätbabylonische Texte genau zwischen dem Keilschriftschreiber *tuṣṣarru* und dem Alphabetschreiber *sepīru*. Andererseits gab es zweifellos Schreiber, die beide Schriftsysteme beherrschten.» (Streck M. P. Keilschrift und Alphabet // Hieroglyphen, Alphabete, Schriftreformen / Ed. by D. Borchers, F. Kammerzell, S. Weninger. *Lingua Aegyptia-Studia monographica* 3. 2002. S. 77–97, см. с. 77).

²⁴ *Jursa M.* Weitere aramäische Buchstabennamen in akkadischer Überlieferung // *Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires (NABU)*. N 1 (mars). № 13. 2002. P. 12.

²⁵ *Jursa M.* Nochmals aramäische Buchstabennamen in akkadischer Transliteration // Von Sumer bis Homer. Festschrift für M. Schretter zum 60. Geburtstag am 25. Februar 2004 (AOAT 325) / Ed. by R. Rollinger. Münster: Ugarit-Verlag, 2005. S. 399–405.

²⁶ *Ibid.* S. 399.

М. Юрса предположил, что на арамейской почве могла произойти смена гласного, ввиду отсутствия ханаанского слова *ʾalp* ‘бык, вол’ в арамейском языке и, следовательно, отсутствия устойчивой лексической ассоциации²⁷. Однако это предположение не выглядит убедительным. Во-первых, если бы изначально название буквы действительно было *ʾalp* ‘бык, вол’, то именно в Вавилонии эта лексическая ассоциация имела наибольший шанс сохраниться, поскольку из всех семитских языков только в аккадском языке *alpu* является основной лексемой для ‘быка / вола’²⁸. Во-вторых, название первой буквы алфавита *ʾalap/f* в источниках на различных арамейских языках²⁹ не дает оснований говорить о переходе *a>i* в этом названии.

Название буквы «Mem/Mim» М. Юрса дает так: «Buchstabenname ist *mi-i-mi*, «Mem»³⁰. Посессивная конструкция с местоимением *ša* (*udu.níta šá mi-i-mi* «баран с (клеймом) «mim»), с одной стороны, и четыре другие транскрибированные названия на *u*-исход, с другой, указывают на то, что *i*-исход является показателем родительного падежа. Если же вслед за М. Юрсой включать *i*-исход в название, то *mimi* будет напоминать так наз. «редуплицированные наименования» знаков письма. Такая практика названий знаков с фонетической структурой СГ хорошо известна в Месопотамии в I тыс. до н.э.: из 53 знаков СГ-структуры новоассирийского / нововавилонского периода у 21 знака (т.е. практически в половине случаев) названия построены по принципу повторения (СГ-СГ): так, знак *BA* назывался *babû*, *DA* — *dadû* и т.п. Свидетельства этой практики обнаруживаются еще в г. Эмар, то есть в том же регионе и в ту же эпоху (Поздняя бронза), когда функционирует угаритский алфавит³¹.

Что касается графических вариантов *mi-i-mi* и *me-e-û* ‘Mem/Mim’, то, по мнению М. Юрсы, это написание отражает поздневавилонское явление, когда нена начальное /m/ произносилось как /w/³².

²⁷ Ibid. S. 401–402.

²⁸ *Militarev A., Kogan L. Semitic Etymological Dictionary. Vol. II. Animal names.* Münster: Ugarit-Verlag, 2005. P. 6–7. (SED II No 4.)

²⁹ *Sokoloff M. A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic... P. 136; Sokoloff M. A Syriac Lexicon... P. 1.*

³⁰ *Jursa M. Weitere aramäische Buchstabenamen... P. 1.*

³¹ *Gong Y. Die Namen der Keilschriftzeichen.* Münster: Ugarit-Verlag, 2000. S. 15–17.

³² *Jursa M. Nochmals aramäische Buchstabenamen... S. 401.*



Дело в том, что, начиная со 2-й пол. II тыс. до н. э., в середине слов через *m*-силлабограммы записывались сочетания *s/w*/, для которых в аккадской клинописи не существовало специальных силлабограмм³³, о чем свидетельствует, например, греческая транскрипция поздневавилонского *pa-ma-ri* в виде *vaap*³⁴. Однако это вовсе не отменяет использования *m*-силлабограмм и для передачи собственно согласного */m/*. Поскольку в греческом переводе Пс 119/118 название соответствующей буквы транскрибировано как $\mu\pi$, можно предположить, что поздневавилонская запись *mi-i-mi* отражает звучание как таковое.

Третий источник — это школьная табличка из Вавилонии, хранящаяся в Британском музее. Датировка ее варьируется от конца VII до II в. до н. э., поскольку приобретена она была у перекупщика.

³³ *Soden von W.* Grundriss der akkadischen Grammatik... § 21 d-e.

³⁴ *Streck M.P.* Babylonian and Assyrian // *The Semitic languages: An international handbook* / Ed. by S. Weninger in collaboration with G. Khan, M.P. Streck, J.C.E. Watson. Berlin; Boston: De Gruyter Mouton, 2011. P. 359–396, см. p. 374. Свидетельства произношения */w/*, вместо */m/* есть и в самих клинописных текстах, например: написание *tu-ú-ru* для *tumru* и *ka-la-a* для *kalāta* в поздневавилонской редакции Эпоса о Гильгамеше (*George A.R.* *The Babylonian Gilgamesh Epic...* P. 437).

Табличка состоит из трех колонок. Две колонки практически тождественны, за одним исключением: в левом столбце — ТÈ, в правом — ТU (см. таблицу ниже). Предположительно, это арамейский алфавит, записанный клинописными знаками³⁵. Третья колонка содержит отдельные аккадские слова, по-видимому, записанные под диктовку.

Иными словами, это упражнение ученика, сведущего и в арамейском, и в аккадском³⁶ и тренирующего навыки письма на обоих языках. Помета на ребре таблички (*pty*), сделанная по-арамейски, указывает на то, что это упражнение было записано на слух под диктовку. Как и в угаритском алфавитариуме, названия здесь непохожи на *ʾaleph-bet-gimel-dalet*. Единственное исключение составляет *a-a-nu* (т. е. буква *ajn*).

| Арамейский клинописный алфавит |
|--------------------------------|
| A |
| BE (=знак BI) |
| GI/E |
| DA |
| E |
| U |
| ZA |
| HI/E |
| TE (=знак NE) / TU |
| IA |
| KA |
| LA |
| ME |
| NU |
| SA |
| A-A-NU |
| PI/E |
| SU |
| QU |
| RI/E |
| SI |
| TA |

³⁵ Geller M. The Aramaic incantation in cuneiform script // Jaarbericht van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap «Ex Oriente Lux». Vol. 35–36. 1997–2000. P. 127–146, см. p. 144–146; Cross F. M. Jr., Huehnergard J. The Alphabet on a Late Babylonian Cuneiform School Tablet // *Orientalia*. Vol. 72/2. 2003. P. 223–228.

³⁶ Geller M. The Aramaic incantation... P. 145.

Как же интерпретировать названия букв в угаритско-аккадском алфавитариуме и арамейском клинописном алфавите? Принято считать, что в обоих случаях названия семитских графем представлены в *сокращенной форме*, иными словами, что это аббревиатуры (ниже — реконструкция Йозефа Троппера)³⁷.

Идея о будто бы сокращенной форме названий графем в обоих случаях, вполне естественно, возникла из сопоставления с общеизвестными названиями *ʾaleph, bet, gimel, dalet* и т.д.

| АККАДСКАЯ СИЛЛАБОГРАММА | РЕКОНСТРУКЦИЯ НАЗВАНИЯ УГАРИТСКОЙ БУКВЫ |
|----------------------------|--|
| A | ʾAlpa |
| BE | Bêta |
| GA | Gamla |
| ḤA | Ḥarma(?) |
| DI/E | Di/elta |
| Ú | Hô |
| W(U) | Wô |
| ZI | Zên/ta |
| KU | Hôta |
| ṬÉ | Ṭêta |
| (ЛАЗУНА В ТАБЛИЧКЕ) | |
| [P]U | Pû |
| ZA = ṢA | Ṣadê |
| QU | Qô/Qôpa |
| RA | Ra ʾša |
| ṢA | Tanna(?) |
| ḤA | ? |
| TU | Tô |

Однако известный специалист по литературе древней Месопотамии Уильям Халло критически оценил попытку усмотреть в аккадских чтениях аббревиатуры названий угаритских графем, исходя из того, что, несмотря на применение сокращений в клинописных памятниках, оно ограничено определенными известными случаями, к которым силлабарии (т.е. списки знаков) не относятся³⁸.

³⁷ Cross F. M. Jr., *Lambdin Th. O. An Ugaritic Abecedarium...*; Tropper J. *Ugaritische Grammatik...* S. 30.

³⁸ Hallo W. W. *Again the Abecedaries // Sefer Moshe: The Moshe Weinfeld Jubilee Volume: Studies in the Bible and the Ancient Near East, Qumran, and Post-Biblical*

Приводя историографию вопроса об угаритском алфавите, Й. Троппер обходит молчанием крайне содержательную статью Карлетона Ходжа, написанную с позиции иератической теории³⁹ происхождения консонантного алфавита и возводящую напрямую к египетскому административному курсиву (так наз. *иератика*) в том числе угаритский алфавит⁴⁰. По мнению К. Ходжа, за аккадскими соответствиями угаритских знаков в двойном алфавитариуме стоит произношение знаков египетского «силлабического письма» (так наз. «новая орфография»), которыми египетские писцы, начиная с XV в. до н. э., приспособились транскрибировать иноязычные слова, прежде всего, семитского происхождения⁴¹. То есть гласные в названиях угаритских графем (а/и/у), должны были обуславливаться вокалическим компонентом египетских скорописных знаков, к которым, предположительно, восходят угаритские графемы⁴². Например, уже упомянутая выше бифункциональность угаритской графемы $\text{?i} / \text{?}$ может также служить доводом в пользу возведения западносемитской графемы ?ALEPH к египетскому двухкомпонентному знаку ?i (указательная частица / префикс / иногда предлог), с помощью которого египтяне еще с эпохи Среднего царства в случае необходимости передавали на письме семитскую гортанную смычку $\text{?} / \text{?}^{\text{h}}$ ⁴³.

Конечно, на угаритском материале верифицировать отождествления К. Ходжа весьма затруднительно: слишком разнятся и писчий ма-

Judaism / Ed. by C. Cohen et al. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2004. P. 285–302, см. p. 295–296, 300.

³⁹ Подробнее о гипотезах происхождения консонантного алфавита (иератической и акрофонической) см.: Немировская А. В., Суцеский А. Г. О египетском происхождении...

⁴⁰ Hodge C. T. The Hieratic Origin of the Ugaritic Alphabet // Anthropological Linguistics. Vol. 11. No. 9. 1969. P. 277–289.

⁴¹ Albright W. F. The vocalization of the Egyptian Syllabic Orthography. New Haven: American Oriental Series 5. 1934; Hoch J. Semitic Words in Egyptian Texts of the New Kingdom and Third Intermediate Period. Princeton: University Press, 1994.

⁴² «During the course of this study this source has been used as the basis of a working hypothesis just to see what would result. This is the tablet, unfortunately broken, which gives Akkadian values for the Ugaritic signs. These are in all likelihood the names of the letters. Interestingly enough, the vowels vary in these names. Most have /a/, some /i/, some /u/. It was hypothesized that this variation should be reflected in the presumed syllabic value of the Egyptian group» (Hodge C. T. The Hieratic Origin... P. 278).

⁴³ Подробнее см.: Немировская А. В., Суцеский А. Г. О египетском происхождении...

териал (глина vs. папирус), и орудия письма (стилос с твердым краем vs. мягкая тростниковая кисточка + тушь), и техника нанесения египетский скорописных и угаритских клинообразных знаков. Вместе с тем частные замечания автора относительно связи угаритских знаков с иератическими, а также, насколько нам известно, впервые высказанное предположение — альтернативное более известной «акрофонической» гипотезе — относительно природы названий ханаанских консонантных графем, представляются весьма правдоподобными, хотя в дальнейших работах, в том числе по угаритологии, они остались незамеченными. Ключевая мысль по поводу происхождения названий ханаанских графем высказана в одном из примечаний: «I suspect, totally without evidence, that the groups used were the names of hieroglyphs (after the manner of the names of Akkadian signs). This would be a reason for their having CV value (originally CVCV or CVC value)»⁴⁴.

Если мы сопоставим четыре варианта названий букв семитских алфавитов, то при явном генетическом родстве очевиден определенный разнобой:

Еврейско-арамейский⁴⁵: *ʾaleph — bet — gimel — dalet — hej — waw — zajn — het — tet — yod — kaf — lamed — mem — nun — samex — ʿayn — pe — sade — kof — reš — šin/šin — taw.*

Греческий (на момент заимствования из финикийского⁴⁶): *ἄλφα — βῆτα — γάρμα, γέμμα — δέλτα — εἶ, ἐπιλόγ — F αῦ — ζῆτα — ἦτα > ῆτα — θῆτα — ἰώτα — κάππα — λάβδα, λάμβδα — μῦ, μῶ — νῦ, νῶ — ξεῖ — οῦ, ὀ μικρόν — πει — σάν — ρόπλα — ρῶ — σίγμα — ταῦ.*

Эфиопский⁴⁷: *hōi — lawe — haut — māi — šaut — reʿes — sāt — qāf — bēt — tawe — ḥarm — nahās — alf — kaf — wawē — ʿain — zai — yaman — de/ant — gaml — tait — šadāi — ef.*

Арабский: *ʾalif — bā — tā — t̄a — d̄zīm — ḥā — ḥā — dāl — d̄āl — rā — zā — šin — šīn — šād — dād — t̄a — zā — ʿayn — ḡayn — fā — kaḥ — kāf — lām — mīm — nūn — hā — wāw — yā.*

Таким образом, один и тот же согласный в одних семитских алфавитных традициях имеет «короткое» название, а в других — «длинное», сравнить, например: *GIMEL* vs. *GAMMA*; *MIM* vs. *MU* / *MĀI*;

⁴⁴ Hodge C. T. The Hieratic Origin...P. 289, n. 2.

⁴⁵ Традиционно указываемые долготы гласных опущены.

⁴⁶ Krebernik M. Buchstabennamen, Lautwerte und Alphabetgeschichte // Getrennte Welten? Kommunikation, Raum und Wahrnehmung in der Alten Welt / Ed. by R. Rollinger, A. Luther, J. Wieshöfer. Frankfurt am Main, 2007. S. 108–175. S. 125.

⁴⁷ Dillmann G. Ethiopic Grammar. 2nd ed. / Rev. C. Bezold. Transl. James A. Crichton: Wipf & Stock Publishers, 2005.

REŠ / REʿES vs. RHO / RĀ. При этом не наблюдается никакой закономерности распределения кратких и длинных названий по конкретным традициям. В этой связи арабскую традицию наименования букв, которая, вместе с арабской письменностью в целом, очевидно, восходит к арамейской, вовсе не обязательно рассматривать как позднейшую и упрощенную по отношению к трем другим.

Все традиции наименования западносемитских консонантных графем, начиная с древнейшей из засвидетельствованных — угаритской, по всей вероятности, имеют египетское происхождение. Наиболее правдоподобно предположение о комплексном заимствовании, точнее говоря, преемственности писцовской традиции, что включает: *дукт* графем, их *наименование* и *направление* письма. Модели заимствования системы письма выдающийся ассириолог Игнас Гельб описал так: «Исследуя различные типы письма, я сделал следующие наблюдения относительно названий знаков. Либо форма знаков, их чтение и названия прямо заимствуются из одной системы в другую, как, например, в греческую из семитской или в коптскую из греческой, либо заимствуется форма знаков и их чтения, как в латинском письме из греческого или в армянском из арамейского, а их названия произвольно придумываются и придаются им в последующие годы, либо, наконец, сперва произвольно изобретаются знаки и их чтения, а затем уже и их названия, как это было с глаголицей или с германскими рунами»⁴⁸. Первый сценарий, когда вся система письма перенимается целиком (форма знаков + их чтение + названия знаков), видимо, оказывается наиболее продуктивным и жизнеспособным (греческий алфавит), а последний — наименее перспективным, недолговечным и фактически тупиковым (глаголица, германские руны). По всей вероятности, западносемитский консонантный алфавит сформировался по первому, наиболее естественному сценарию.

С самого начала могло и не существовать единообразия ни в наименовании графем, ни в обучающей мнемоническо-алфавитной последовательности, которые, возможно, варьировались в разных писцовых традициях / школах Леванта. Следы этой вариативности демонстрируют дошедшие до нас семитские алфавиты.

⁴⁸ Гельб И. Опыт изучения письма (основы грамматики) / Перев. с англ. Л. С. Горбовицкой и И. М. Дунаевской. Под ред. и с предисл. И. М. Дьяконова. М.: Радуга, 1982. С. 139.

К. А. Битнер

«ГОСПОДЬ МОЙ БОГ» (1QISA^a XLII 6). ОШИБКА СЛУХА ИЛИ ВНУТРЕННЕГО ДИКТАНТА?

Большой свиток Исаяи (1QIsa^a), найденный в первой кумранской пещере в 1947 г., представляет собой старейший древнееврейский список книги пророка, сохранившийся до наших дней¹. Его текст содержит множество разночтений с каноническим текстом масоретской Библии (=МТ), известного по средневековым рукописям и раннепечатным изданиям. Причины появления некоторых разночтений до сих не ясны.

Настоящая статья посвящена объяснению происхождения кумранского варианта *ʾdwny ʾlwhym* («Господь Мой Бог»), зафиксированного в отрывке Ис 50:5. Данный отрывок является частью так называемой Третьей Песни Раба Господа (Ис 50:4–9), текст которой, по мнению большинства исследователей, был написан в VI или V в. до н. э. в нововавилонскую или же в персидскую эпоху². В нем рассказывается о страданиях некоего Раба Яхве, имя которого остается неизвестным. В свитке 1QIsa^a текст «Песни» располагается в колонке XLII и занимает почти шесть строк (с 5-й по 9-ю и большую часть 10-й)³. Приведем его русский перевод:

¹ Датируется второй половиной II в. до н. э. Было предпринято несколько изданий текста свитка. Последнее издание: *Ulrich E., Flint P.W.* Qumran Cave 1. II: The Isaiah Scrolls. 2 Vols. Oxford: Clarendon Press, 2010. (Discoveries in the Judaean Desert. Vol. XXXII).

² Обзор различных точек зрения, касающихся происхождения и датировки «Песен Раба Господня», а также отождествления фигуры Раба, см. в: *Haag H.* Der Gottesknecht bei Deuterocesaja. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1985.

³ Интерпретации двух других кумранских (1QIsa^a) вариантов текста «Третьей Песни Раба Господня», *mlym* и *hsyrwty* (Ис 50:6), посвящены наши предшествующие статьи: *Битнер К. А.* «Лица своего не отвращал я...»: к проблеме происхождения чтения *hsyrwty* в кумранском свитке Исаяи (Ис 50:6b) // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 9: Филология. Востоковедение. Журналистика. № 1. 2014. С. 5–13; *Büttner von C.* A Note on *mlym* in the Great Isaiah Scroll (Isa 50:6) // *Revue de Qumran*. Vol. 27/1. 2015. P. 137–145.

«^{50:4} Господь мой Яхве дал мне язык учащихся, чтобы я знал, как поддерживать уставшего сло[вом]. Он пробуждал каждое утро, пробуждал мне ухо, чтобы я слушал подобно учащимся. ^{50:5} Господь мой Бог открыл мне ухо, и я не воспротивился, не отступил назад. ^{50:6} Спину свою я предал бьющим, и щеки свои — вырыванию (волос). Лица своего не отвращал я от поношений и плевков. ^{50:7} Но Господь мой Яхве поможет мне! Поэтому я не стыжусь, поэтому я уподобил свое лицо кремню и знаю, что не буду посрамлен! ^{50:8} Близок оправдывающий меня! Кто хочет судиться со мной? Встанем же вместе! Кто мой обвинитель? Пусть подойдет ко мне! ^{пробел 50:9} Вот, Господь мой Яхве поможет мне! Кто тот, кто признает меня виновным? Вот, все они как одежда износятся, моль пожрет их ^{пробел ...}»⁴.

Начало стиха Ис 50:5 выглядит в тексте свитка (колонка XLII, строка 6) следующим образом.

1QIsa^a: *ʔdwny ʔlwhym pṯḥ ly ʔwzn...*⁵ «Господь мой Бог открыл мне ухо...».

В масоретских рукописях вместо слова *ʔlwhym* «Бог» в Ис 50:5 мы встречаем вариант *yhwh* (Яхве), который представляет собой личное имя божества.

MT: *ʔdny yhwh pṯḥ ly ʔzn...*⁶ «Господь мой Яхве открыл мне ухо...».

При этом масоретская вокализация имени Яхве (*yəḥōwī*) предполагает, что его необходимо читать как *ʔāḏhim*. Подобное чтение является так называемым *Qəre perpetuum*: в сочетании со словом *ʔdny* («Господь мой»), согласно масоретской традиции, имя Яхве всегда читается как *ʔāḏhim* «Бог». Таким образом, кумранский (1QIsa^a) вариант *ʔdwny ʔlwhym*, хотя и отличается от того, что представлен в консонантном масоретском тексте (*Kətib*), соответствует традиции устного чтения, зафиксированного масоретами (*Qəre*).

Отметим, что выражение *ʔdny yhwh* («Господь мой Яхве») встречается в древнееврейском тексте «Третьей песни Раба», кроме Ис 50:5 (MT), три раза: в Ис 50:4, 7, 9, как в свитке 1QIsa^a (в форме *ʔdwny yhwh*), так и в MT (*ʔdny yhwh*). Кроме того, оно зафиксирова-

⁴ Перевод осуществлен с древнееврейского текста Большого свитка Исаяи, фотография которого размещена на сайте музея Израиля (The Digital Dead Sea Scrolls / The Israel Museum. Jerusalem. URL: <http://dss.collections.imj.org.il/isaiah>. Дата обращения: 01.02.2016). Также см.: *Flint U. The Isaiah Scrolls. Vol. I. P. 84–85.*

⁵ *Ibid.*

⁶ *The Book of Isaiah / Ed. by M. H. Goshen-Gottstein. Jerusalem: Hebrew University and Magness Press, 1995. (The Hebrew University Bible). P. 230.*

но один раз (в Ис 50:9) в кумранском свитке 1QIsa^b, сохранившемся лишь фрагментарно (²*ḏny yḥwh*).

В греческом переводе Септуагинты (LXX) эквивалентом выражения ²*ḏny yḥwh* (МТ) в Ис 50:5aa является слово *κύριος* «Господь» (а также в Ис 50:4, 7, 9).

LXX: *καὶ ἡ παιδεία κυρίου ἀνοίγει μου τὰ ὦτα...*⁷ «И учение⁸ Господа открывает мне уши...».

В других древних переводах (Таргум Ионафана, Пешитта, Вульгата) данное выражение переводится как «Господь Бог» (= Масоретский текст *Qḏre* и 1QIsa^a).

Таргум Ионафана: *וּנְוּ⁹ ?lḥym šlḥny lʔtnbʔh...*¹⁰ «Господь Бог послал меня пророчествовать...».

Пешитта: *mry² ?lh² pṯḥ ly ?dn²...*¹¹ «Господь Бог открыл мне уши...».

Вульгата: *Dominus Deus aperuit mihi aurem...*¹² «Господь Бог открыл мне ухо...».

Отметим, что в наиболее авторитетных свидетельствах МТ (в частности, в Ленинградском и Алеппском кодексах) ²*ḏny yḥwh* встре-

⁷ Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Acad. Scientiarum Göttingensis editum. Vol. 14: Isaias / Edidit J. Ziegler. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983. P. 311. В некоторых свидетельствах текста LXX, в т.ч. в Ватиканском кодексе, слово *κύριος* написано дважды (см. также Ис 50:4, 7, 9).

⁸ В LXX греч. слово *παιδεία* («учение, вразумление, наказание») соответствует евр. *lmwdym* («ученики»), стоящее в конце прошлого (50:4) стиха, которое было понято как абстрактное имя. Подробнее см.: *Ekblad Jr. E. R. Isaiah's Servant Poems according to the Septuagint: An Exegetical and Theological Study*. Leuven: Peeters, 1999. (Contributions to Biblical Exegesis and Theology. Vol. 23). P. 139–140.

⁹ В таргумах *וּנְוּ* является обычным эквивалентом имени Яхве.

¹⁰ The Bible in Aramaic: based on old manuscripts and printed texts / Ed. by A. Sperber. Vol. III: The Latter Prophets According to Targum Jonathan. Leiden: Brill, 1962. P. 102. Арамейский перевод представляет собой парафраз еврейского текста. Выражению ²*ḏny yḥwh* соответствует *וּנְוּ ?lḥym* («Господь Бог») также в Ис 50:4, 7, 9.

¹¹ The Old Testament in Syriac according to the Peshitta Version. Part III, Fascicle 1: Isaiah / Ed. by Peshitta Institute Leiden; prep. by S.P. Brock. 2-nd imp. Leiden; N.-Y.; Köln: Brill, 1993. P. 92. Выражению ²*ḏny yḥwh* соответствует *mry² ?lh²* («Господь Бог») также в Ис 50:4, 7, 9.

¹² Biblia Sacra iuxta Latinam vulgatam versionem ad codicum fidem iussu Pauli Pp. VI. / Cura et studio monachorum abbatiae pontificiae Sancti Hieronymi in Urbe ordinis Sancti Benedicti edita. Vol. XIII: Liber Isaias. Romae: Typis Polyglottis Vaticanis, 1969. P. 188.

чается 25 раз¹³. При этом более чем в половине случаев свиток 1QIsa^a содержит тот же самый вариант (²*dwny yhw*)¹⁴. В четырех отрывках (28:22; 49:22; 52:4; 61:1) вместо ²*dny yhw* в тексте свитка мы находим краткий вариант *yhw* «Яхве». В четырех других пассажах (3:15; 28:16; 30:15; 65:13) первоначальный текст свитка содержал чтение *yhw*, а слово ²*dwny* («Господь мой») было надписано над строкой тем же самым или более поздними писцами (по всей видимости, с целью вставить его в текст свитка)¹⁵. Один раз масоретскому варианту ²*dny yhw* соответствует в 1QIsa^a вариант ²*dwny ²lwhym* «Господь мой Бог» (50:5) и один раз — *yhw ²lwhym* «Яхве Бог» (61:11). В отрывке Ис 49:7, напротив, в тексте свитка (а также в 1QIsa^b) мы находим вариант ²*dwny yhw*, а в МТ — вариант *yhw*¹⁶.

Варианты, сохранившиеся в других кумранских свитках, в большинстве случаев совпадают с МТ. В Ис 61:1 в свитке 1QIsa^b мы находим вариант, схожий с тем, что представлен в 1QIsa^a в 61:11 ([*wh ²lhy*])¹⁷. В Ис 49:7 этот свиток содержит то же чтение, что и 1QIsa^a: ²*dny yhw*.

Большинство исследователей, обсуждавших кумранскую версию текста Ис 50:5, полагало, что варианты ²*dwny ²lwhym* в Ис 50:5 и *yhw ²lwhym* в 61:11 (1QIsa^a), а также [*wh ²lhy* в Ис 61:1 (1QIsa^b)] возникли в результате ошибки слуха. По их мнению, уже в кумранскую эпоху при чтении Священного Писания четырехбуквенное имя Бога *yhw* (Яхве) заменялась словом ²*dwny* («Господь мой») ¹⁸, как это происходило позднее, во времена масоретов, а выражение ²*dwny yhw*

¹³ Ис 3:15; 7:7; 10:23, 24; 22:5, 12, 14, 15; 25:8; 28:16, 22; 30:15; 40:10; 48:16; 49:22; 50:4, 5, 7, 9; 52:4; 56:8; 61:1, 11; 65:13, 15.

¹⁴ Ис 7:7; 10:23, 24; 22:5, 12, 14, 15; 25:8; 40:10; 48:16; 50:4, 7, 9; 56:8; 65:15.

¹⁵ По мнению М. Мартина, исправление в Ис 3:15 было осуществлено первоначальным писцом (писец А), в остальных трех отрывках — писцом С (*Martin M. The Scribal Character of the Dead Sea Scrolls*. Leuven: Institut Orientaliste, 1958. P. 497, 525, 528, 581).

¹⁶ Список разночтений между МТ и 1QIsa^a в передаче имен Бога был составлен вскоре после публикации свитка его издателем: *Burrows. M. Variant Readings in the Isaiah Manuscript (Continued from No. 111) // Bulletin of the American Schools of Oriental Research*. Vol. 113. 1949. P. 31.

¹⁷ В Ис 61:1 в МТ мы находим ²*dny yhw*, в 1QIsa^a — *yhw*, в 4QIsa^m — ²*d* [*]*.

¹⁸ Подробнее о замене имени Яхве различными эквивалентами в эпоху Второго храма см. *Rösel M. ²adonāy // Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten / Hsgb. von H.-J. Fabry, U. Dahmen*. Stuttgart: Kohlhammer. Bd. I. 2011. S. 37–46; *Burnett J. S. ²ælôhîm // Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten / Hsgb. von H.-J. Fabry, U. Dahmen*. Stuttgart: Kohlhammer. Bd. I. 2011. S. 178–190.

читалось как *ʔdwny ʔlwhym*. Когда один писец диктовал библейский текст другому, тот мог записать текст в соответствии с тем, что услышал¹⁹. Согласно другому предположению, ошибка могла возникнуть в процессе «внутреннего диктанта», при котором писец сам диктовал себе текст, который прочел²⁰.

На наш взгляд, с учеными, полагавшими, что в МТ представлена более ранняя версия текста отрывка Ис 50:5а, чем в свитке 1QIsa^a, вполне можно согласиться. В пользу данного утверждения свидетельствует тот факт, что в тексте третьей «Песни Раба» несколько раз использовано выражение *ʔdny yhw* (в Ис 50:4, 7, 9 текст 1QIsa^a = МТ). При этом словосочетание *ʔdny ʔlwhym* встречается в МТ (Codex Leningradensis) лишь в Псалмах (37(38):16; 85(86):12) в форме *ʔdny ʔlhy* «Господь мой Бог мой», а также в книге Даниила (9:3, 9, 15) в форме *ʔdny hʔlwhym* «Господь мой Бог» (9:3) и *ʔdny ʔlwhynw* «Господь мой Бог наш» (9:9, 15). Кроме того, оно дважды засвидетельствовано в кумранских небиблейских текстах: 4Q392 1,3 ([ʔdw]ny ʔlhy[m]) и 4Q589 1,2 (*ʔdny ʔlhy[hm]*). Таким образом, кумранский вариант *ʔdwny ʔlwhym*

¹⁹ См. *Burrows*. Variant Readings... P. 31; *Brownlee W.H.* The meaning of the Qumrân Scrolls for the Bible: With Special attention to the Book of Isaiah. New York: Oxford University Press, 1964. P. 163–164; *Skehan P. W.* The Divine Name at Qumran, in the Masada Scroll, and in the Septuagint // Bulletin of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies. Vol. 13. 1980. P. 40–41. Доводы в пользу предположения о распространенности переписывания текстов под диктовку в Кумране см. в статье Джонатана Нортон: *Norton J.* The Question of Scribal Exegesis at Qumran // Northern Lights on the Dead Sea Scrolls: Proceedings of the Nordic Qumran Network 2003–2006 / Ed. by A. K. Petersen, T. Elgvin, C. Wassen, H. von Weissenberg, M. Winnige, M. Ehrensverd. Leiden; Boston: Brill, 2009. (Studies on the texts of the desert of Judah. Vol. 80). P. 151–152.

²⁰ *Hong K.P.* The Euphemism for the Ineffable Name of God and Its Early Evidence in Chronicles // Journal for the Study of the Old Testament. Vol. 37. 2013. P. 480–481. В своей статье Коог Хонг приводит случаи замены автором 1-й книги Паралимоноен, источником для которой послужил текст 1-й и 2-й книг Царств, выражения *ʔdny yhw*, которое встречается в книгах Царств, выражением *yhw ʔlwhym* (2 Цар 7:18, 19; 1 Пар 17:16, 17). Кроме того, ранее против гипотезы о диктанте, якобы имевшем место при переписывании кумранских рукописей, высказывались Эрлинг Хаммершаим (*Hammershaime E.* On the Method, Applied in the Copying of Manuscripts in Qumran // *Vetus Testamentum*. Vol. 9. 1959. P. 415–418) и Эммануил Тов (*Tov E.* Scribal Practices and Approaches Reflected in the Texts Found in the Judean Desert. Leiden; Boston: Brill, 2004. (Studies on the texts of the desert of Judah. Vol. 54). P. 11).

в Ис 50:5, скорее всего, отражает устную традицию произношения имени Бога, которая позднее была зафиксирована масоретами²¹.

Тем не менее, гипотеза об ошибке внутреннего диктанта, имевшего место при переписывании свитка 1QIsa^a, представляется нам более предпочтительной, чем гипотеза об ошибке слуха. Мы стараемся привести некоторые аргументы, ранее не использовавшиеся исследователями при обсуждении данной проблемы.

Несмотря на то, что в современных критических изданиях библейской книги Исаяи²² масоретский текст выглядит достаточно единообразным, в действительности средневековые еврейские рукописи содержат множество вариантов при передаче имен Бога. Лишь малая часть этих вариантов была учтена в современных изданиях. Причина подобного «замалчивания» кроется, видимо, в том, что, по мнению издателей, они явились следствием писцовых ошибок и не могут быть использованы при реконструкции ранней формы библейского текста.

Как ни странно, наибольшее число вариантов содержит критическое издание еврейской Библии, предпринятое Бенджамином Кенникоттом в 1778–1780 гг.²³ В частности, в рукописях из собрания Кенникотта можно найти пять вариантов передачи имен Бога в Ис 3:15: *ʿdny yhw* (большинство рукописей), *yhw ʿdny yhw* (рукопись №2), *yhw ʿlhum* (№1), *yhw* (№4, 72), *ʿdny* (№180).²⁴ В Ис 61:1 в трех рукописях (№253, 258, 260) из собрания Кенникотта вместо *ʿdny yhw* мы находим вариант *yhw* (=1QIsa^a), в нескольких рукописях из собраний Кенникотта²⁵ и де Росси — вариант *yhw ʿlhum* (=1QIsa^a 61:11).²⁶ В Ис 61:11, помимо *ʿdny yhw*, в некоторых масоретских ру-

²¹ Ср., например, с другим случаем совпадения кумранского (1QIsa^a) варианта текста с МТ *Qere* в Ис 13:16. В МТ *Katib* и 4QIsa^a написано *wnšyhm tšglnh* «и жены их будут обесчещены», но в МТ *Qere* и 1QIsa^a вместо слова *tšglnh* появляется эвфемизм *tškbnh* (от глагола *š — k — b* «лежать»: «с их женами возлягут»).

²² Ранее упоминавшееся издание *The Book of Isaiah* / Ed. by M. H. Goshen-Gottstein; *Liber Jesaiae* / Praeparavit D. W. Thomas. Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 1968 (позднее переиздавалось в составе *Biblia Hebraica Stuttgartensia*).

²³ Книга Исаяи содержится во втором томе: *Vetus Testamentum Hebraicum; cum variis lectionibus*. Т. II / Edidit V. Kennicott. Oxonii: Typographeo Clarendoniano, 1780.

²⁴ *Ibid.* P. 5. Ни один из указанных выше вариантов, кроме основного, не был отражен в издании М. Гошен-Готтштейна (см. *The Book of Isaiah...* P. 12).

²⁵ № 116, 144, 414, 461, 535.

²⁶ *Vetus Testamentum Hebraicum...* Т. II. P. 79; Ср. с: *The Book of Isaiah...* P. 272.

копиях²⁷ засвидетельствовано чтение *yhw^h ʔlhy^m* (=1QIsa^a). Кроме того, три рукописи из собрания Кенникотта (№ 91, 94, 128) содержат краткий вариант *yhw^h*²⁸.

Разбирая разночтения, представленные в аппарате к изданию Кенникотта, можно отметить, что выражению *ʔdny yhw^h*, представленному в наиболее авторитетных рукописях МТ, в рукописях из собрания Кенникотта могут соответствовать следующие варианты: 1) *ʔdny*, 2) *yhw^h*, 3) *yhw^h ʔlhy^m*²⁹, 4) *ʔdny ʔlhy^m*³⁰. Таким образом, варианты *ʔdwny ʔlwhym* и *yhw^h ʔlwhym* в 1QIsa^a представляют собой те же типы разночтений, что встречаются в средневековых еврейских рукописях масоретской традиции.

Известно, что среди иудеев Средних веков не была распространена практика переписывания библейских текстов под диктовку. Ничего не известно и о существовании среди иудеев скрипториев — мастерских по переписыванию рукописей, которые были характерны для средневековых христианских монастырей. Согласно иудейскому трактату конца I тыс. «Соферим» («Писцы»), а также законодательному кодексу «Мишне Тора», написанному Маймонидом в конце XII в. (раздел «Законы тфилин, мезузы и свитка Торы»), переписывать библейские книги необходимо непосредственно с антиграфа³¹.

Поскольку нет никаких свидетельств того, что в Средние века иудеи практиковали переписывание библейских текстов под диктовку, нет необходимости предполагать, что варианты *ʔdwny ʔlwhym* и *yhw^h ʔlwhym* появились вследствие ошибки слуха в кумранскую эпоху. Более убедительной причиной их появления следует признать ошибку внутреннего диктанта.

²⁷ В Codex Reuchlinianus и в некоторых манускриптах из собраний Кенникотта (№ 4, 95, 125, 154, 250) и Гинзбурга.

²⁸ Vetus Testamentum Hebraicum... Т. II. P. 80; The Book of Isaiah... P. 275.

²⁹ Вариант *yhw^h ʔlhy^m* засвидетельствован в рукописях из собрания Кенникотта в следующих отрывках книги Исайи: Ис 20:23; 22:5; 28:16; 40:10; 48:16; 49:22; 50:7; 52:4; 56:8; 61:1, 11.

³⁰ В Ис 40:10, рукописи № 151, 294.

³¹ См. Tov E. Scribal Practices... P. 11.

Ю. П. Вартанов

СРАВНИТЕЛЬНОЕ СЕМИТСКОЕ ЯЗЫКОЗНАНИЕ В ЕВРОПЕ XVI–XVII вв.¹

Статья представляет собой краткий очерк ранней истории систематического изучения в Европе семитских языков, которая приходится на период XVI–XVII вв., и более конкретно — первых попыток сравнительного подхода как к собственно семитским языкам, так и в аспекте соотношения их с другими, несемитскими языками. В качестве предмета исследования были использованы старопечатные издания грамматик, словарей и отчасти теоретических трактатов, создававшихся учёными-гуманистами, гебраистами, семитологами того периода.

В конце XV — начале XVI в. в Европе стал активно развиваться процесс изучения оригинальных языков Библии, каковыми являлись прежде всего древнееврейский, а также арамейский. На волне Реформации, пробудившей интерес к первоисточнику — Еврейской Библии, многие европейские учёные-классики и семитологи обратились к собственно первичному языковому материалу и к трудам выдающихся средневековых еврейских грамматиков — Моисея и Давида Кимхи (XII/XIII вв.), которые переводились на общеевропейский язык учёности, латынь, и дополнялись новыми элементами и теориями. Очень важную роль в ознакомлении Европы с еврейской грамматической традицией сыграл также европейско-еврейский учёный-грамматик XV/XVI вв. Элия Левита (1468/1472?–1549), оказавший большое влияние на крупнейших христианских гебраистов того периода.

Хотя ранние работы европейских гебраистов сосредоточивались на исследовании преимущественно древнееврейского языка, само наличие в Библии фрагментов арамейского текста требовало изучения

¹ Данная статья основана на материале соответствующего раздела опубликованной ранее работы Ю.П. Вартанова: Ранняя история изучения семитских языков Библии в Европе: По оригинальным изданиям XVI–XVII вв. Saarbrücken: LAP Lambert Academic Publishing, 2014.

и этого языка, одновременно наталкивая на мысль о сравнении его с древнееврейским, а далее и с другими семитскими и даже несемитскими языками. Поэтому представляется оправданным выделение темы сравнительно-семитского языкознания в этот ранний период, хотя в строгом смысле слова речь может идти лишь о первых попытках сравнительно-описательной характеристики семитских языков, либо семитских в соотношении с европейскими языками. В XVI–XVII вв. те или иные авторы семитологических работ нередко применяли более широкий подход, пытаясь дать мультилингвистическую панораму семитских и наряду с ними других, несемитских языков. Ниже мы рассмотрим и такие универсальные работы.

Само стремление к полилингвистическому взгляду ярко проявилось в издании Библий-полиглотт. В XVI в., как известно, вышло три полиглотты: Комплютенская, изданная испанским кардиналом Хименесом в 1514–1517 гг., Антверпенская — Бенито Ариасом (в 1569–1572), и Полиглотта Элии (Элиаса) Хуттера, изданная в Нюрнберге в 1599–1601 гг. Конечно, полиглотты составлялись не с научными лингвистическими целями и содержали только текст Библии на основных «библейских» языках — древнееврейского оригинала, греческого перевода (Септуагинты) и латинского перевода (Вульгаты), а также частично на арамейском из Таргума (правда, в нюрнбергской полиглотте добавлены переводы на современные европейские языки), но объективно идея синхронной подачи текста в различных языковых вариантах способствовала развитию сравнительно-лингвистического мышления. Таковое проявилось уже в трудах Сантеса Паньини, Себастьяна Мюнстера и других выдающихся ученых XVI в. Важной вехой в этом направлении стала работа Т. Амброджо².

По крайней мере семь раз выходил четырехязычный (евр., араб., греч., лат.) словарь имен собственных в Библии, составленный

² В 1539 г. в Риме кардинал Тезео Амброджо (лат. Theseus Ambrosius, 1469–1540) опубликовал свод 40 алфавитов, среди которых важное место занимают «халдейский» и сирийский. (*Introductio in Chaldaicam linguam, Syriacam, adque Armenicam et decem alias linguas* (Введение в халдейский язык, сирийский, а также армянский и десять других языков)). Кроме начертания букв здесь даются и пояснения к их произношению.

предположительно самим издателем **Робером Этьеном** (лат. Robertus Stephanus, 1503?–1559): *Hebraea, Chaldaea, Graeca et Latina nomina virorum, mulierum, populorum, idolorum, urbium, fluviorum, montium, caeterorumque locorum quae in Bibliis leguntur, restituta, cum Latina interpretatione. Parisiis, 1537 (Еврейские, халдейские, греческие и латинские имена мужчин, женщин, народов, идолов, городов, рек, гор и других мест, которые встречаются в Библии, приведенные систематически, с латинским переводом. Париж, 1537);* переизд. — Париж, 1538, 1549 (Лютеция); Лейпциг, 1544; Антверпен, 1565, 1571, 1572).

В 1572 г. была опубликована работа **Бенито Ариаса** (лат. Benedictus Arias, исп. Benito Arias Montano, 1527–1598) о разночтениях в еврейской, арамейской и греческой версиях библейского текста с использованием латинских эквивалентов из лексикона Сантеса Паньини: *Communes et familiares Hebraicae linguae idiotismi, omnibus bibliorum interpretationibus, ac praecipue Latinae Santis Pagnini versionis accomodati, atque ex variis doctorum virorum laboribus et observationibus selecti et explicati, benedicti Ariae Montani Hispalensis opera. Antverpiae, 1572 (Общие и близкие еврейскому языку речевые обороты, характерные для всех библейских переводов, в особенности для латинского перевода Сантеса Паньини, и из разных работ и наблюдений ученых мужей отобранные и объясненные, — труд благословенного Ариаса-«Горца» Севильского. Антверпен, 1572).*

Идея первенства древнееврейского языка как языка, от которого произошли другие языки, получила дальнейшее развитие в сирийской грамматике итальянского профессора в Париже **Анджело Канини** (лат. Angelus Caninius, 1521–1557): *מִן־אַרְבֵּי־דִּלְשָׁן דִּקְדֻּקָּה דִּקְדֻּקָּה Institutiones linguae Syriacae, Assyriacae atque Thalmudicae una cum Aethiopicae atque Arabicae collatione. Parisiis, 1554 (diqdūqā dēlišan 'ārātī [Грамматика арамейского языка]. Наставление в сирийском, ассирийском и талмудическом языках в сопоставлении также с эфиопским и арабским. Париж, 1554).* Из предисловия явствует, что автор является последователем Себастиана Мюнстера, и это очевидно также из самого построения грамматики, основанного на уже отработанной для древнееврейского языка схеме изложения материала. Однако здесь еще шире используется метод сравнения

с другими семитскими языками — по сути, это работа по сравнительно-семитскому языкознанию с сирийской доминантой как отправной позиции. Правда, тексты на всех языках передаются здесь еврейским шрифтом.

Канини дает следующую, более конкретную, хотя и ошибочную с современной точки зрения, классификацию языков: основные — греческий, латинский и еврейский, а сирийский, арамейский (или, по его определению, ассирийский // вавилонский // халдейский), арабский и эфиопский суть диалекты еврейского, подобно диалектам греческого.

В 1596 г. **Пьер Виктор Кайет Пальма** (лат. Petrus Victor Caietanus Palma, 1525–1610) выпустил парадигмы четырёх восточных языков: *Paradigmata de quatuor linguis Orientalibus praecipuis, Arabica, Armena, Syra, Aethiopica...* Petro Victore Caietano Palma auctore. Parisiis: Ex Typogr. Steph. Preuosteau, 1596 (*Парадигмы четырёх восточных языков, главным образом арабского, армянского, сирийского, эфиопского...* [Составлены] Пьером Виктором Кайетом Пальма. Париж: тип. Стеф. Преувосто, 1596).

Книга начинается с образцов письма названных языков. Затем, после посвящения папе Клименту VIII, следуют краткие сведения об этих языках — в основном в виде грамматического анализа арабской вступительной суры Корана, Фатихи; некоторых молитв (Аве Мария и др.) на сирийском; а также довольно скудное описание структуры армянских грамматических форм и особенностей эфиопского языка.

В конце века, непосредственно перед изданием своей Полиглотты, **Элия Хуттер** (лат. Elias Hutterus, нем. Elias Hutter, 1553–1607?) выпустил фундаментальный четырехязычный библейский лексикон: *Dictionarium harmonicum biblicum: Ebraeum, Graecum, Latinum, Germanicum.* Noribergae, 1598 (*Соотносительный библейский словарь: еврейский, греческий, латинский, немецкий.* Нюрнберг, 1598). К приведенным в заглавии сведениям надо добавить, что кроме еврейского и трех языковых соответствий здесь дается еще латинская транслитерация еврейских слов, достаточно точная, хотя и не всегда последовательная: например, щелевой вариант еврейского *b* передается как *f*, гортанные *h* и *ḥ* различаются не всегда, *a* ' и *ʿ* передаются через гласные; эмфатический *ṭ* передается

то через *t*, то через *th*, долгота и краткость гласных не отражена, — и т. п. Но все же это интересная и, пожалуй, первая работа в своем роде, особенно если учесть, что она содержит помимо традиционных библейских языков современный автору немецкий.

Однако с большим основанием о собственно сравнительно-лингвистических трудах можно говорить в связи с тремя семитологами XVI в. Это Г. Постель, Й. Скалигер и Т. Библиандер, последний из которых действительно лингвист по преимуществу.

Гийом Постель (фр. Guillaume Postel, 1510–1581), которого И. Ю. Крачковский удачно и деликатно назвал ориенталистом-фантазером³, в 1538 г. опубликовал в Париже первую мультилингвистическую работу: *Linguarum XII characterum differentium alphabetum, introductio ac legendi modus longe facillimus* (*Алфавит, введение и простейший способ чтения двенадцати языков различного характера*). В ней даются краткие сведения о еврейском, «халдейском» (арамейском), «новохалдейском» (сирийском), самаритянском, арабском («Arabica vel Punicæ»), «индийском» (эфиопском), греческом, грузинском, сербском («Tzerviana»), албанском («iegonymiana aut Illyrica»), армянском и латинском языках. Работа не была исследовательской — достаточно поверхностные и не всегда точные начальные сведения о языках, к тому же отобранных, по-видимому, случайно, не позволяют поставить ее в один ряд с существовавшими уже тогда серьезными гебраистическими трудами Паньини или Мюнстера. Однако она была беспрецедентна по охвату новых, мало знакомых в Европе языков; ее популяризаторская роль и стимулирующее начало оказались, пожалуй, более значимы, чем само содержание. В интересующем нас семитологическом аспекте его работа, включавшая шесть семитских языков, также была первой и единственной в своем роде.

При более углубленном изучении языков Постель мог бы стать первым семитологом-универсалом, но его романтизм и одержимость идеей глобальной христианизации Востока, для чего, собственно, ему и нужно было знание восточных языков, увели его от сравнительной лингвистики к волюнтаристскому и мистическому философствованию о происхождении, распространении и соотно-

³ Крачковский И. Ю. Введение в эфиопскую филологию. Л., 1955. С. 48.

шении языков. В 1539 г. (в Базеле?) он выпустил новую работу⁴: *De originibus, seu de varia et potissimum orbi Latino ad hanc diem incognita, aut inconfyderata historia, quum totius Orientis, tum maxime Tartarorum, Persarum, Turcarum et omnium Abrahami et Noachi alumnorum origines, et mysteria Brachmanum retegente: Quod ad gentium, literarumque quibus utuntur, rationes attinet* (*О происхождении, или о различных и по большей части латинскому миру до сего дня неизвестных либо не совсем известных сведениях, сообщающих обо всем Востоке и главным образом о происхождении татар, персов, тюрков, всех потомков Авраама и Ноя и о тайнах брахманов: Сие касается сути народов и письменностей, которыми они пользуются*).

Несмотря на столь многословное заглавие, это малоформатная книжка в 135 страниц. Пространное заглавие фактически заменяет оглавление, так что можно только уточнить, что все сведения о происхождении и соотношении народов и языков — по большей части плод фантазии автора. О самих языках и письменностях сообщается максимально кратко (на уровне букв и диакритики или того меньше), поскольку основная задача книги — объяснить происхождение, а не частные детали. Уровень же и способ понимания Постелем происхождения языков определяется его идеей о том, что, например, латинский и греческий языки происходят от обычной речи Ноя, а «халдейский», сирийский и арабский — от его мистического языка. Надо сказать, что такой «генезис» языков остался исключительным теоретическим достоянием Постеля. Тем не менее, четкое разделение латинского и греческого и семитских языков заключало в себе рациональную идею типологической классификации.

Вслед за первой книгой Постеля в 1539 г. в Риме вышла упоминавшаяся выше работа Т. Амброджо, познакомившая Европу с 40 алфавитами мира, а во второй половине века появились серьезные научные исследования **Йозефа Скалигера** (Joseph Justus Scaliger, 1540–1609), в которых, правда, языки имели больше прикладную функцию.

Наиболее крупная фигура в общесемитском языкознании XVI в. — швейцарский богослов, ориенталист и гебраист **Теодор**

⁴ Мне оказалось доступно только переиздание 1553 г. (Базель), по которому здесь и приводится ее заглавие (Ю.В.)

Библиандер (грецизированный вариант нем. Buchmann, лат. Theodorus Bibliander, 1504–1564). Он являлся профессором Ветхого Завета в Цюрихе, и это, по-видимому, наложило свой отпечаток на его лингвистические воззрения: он был приверженцем идеи происхождения всех языков от еврейского. Общность происхождения языков, а также основные положения арабско-еврейской грамматической теории в области морфологии (типология частей речи, деление на корень и аффиксы) подвели его к мысли об унифицированном грамматическом описании языков разной структуры. Главный его труд в этой области — *De ratione communi omnium linguarum et literarum commentarium Theodori Bibliandri. Tiguri: Apud Christoph. Frosch. An. 1548 (Об общности всех языков и письменностей комментарий Теодора Библиандера. Цюрих: У Христоф. Фроша. В год 1548)*. Переиздана там же в 1551 г.

По охвату материала и обилию сведений книга просто энциклопедична. Сначала дается как бы экспозиция исследуемого предмета: общее происхождение от еврейского, краткая характеристика языковых семей и отдельных языков и диалектов, происхождение всех алфавитов от финикийского и их распространение, эволюция различных языков и письма. Затем языки рассматриваются на основе универсальных принципов — по сферам бытия, по аналогии, этимологии, различиям и аномалиям, структуре (частям речи); с точки зрения конкретной грамматики — согласных и гласных, слогов и дифтонгов, местоимений. В заключение приведены таблицы сравнения лексики по различным лексико-тематическим группам — еврейской, арамейской, эфиопской, греческой, латинской, германской, романской и др. В целом работа выстроена достаточно последовательно, хотя и с некоторыми отступлениями и повторами. Было бы неоправданным ожидать абсолютной последовательности — этот труд создавался в русле лингвистических взглядов и научных методов первой половины и середины XVI в. Важно то, что он несет в себе не только идею, но и метод сравнительно-дескриптивной грамматики, основанной на глубоком философском понимании сущностного единства явлений.

Говоря о сравнительных, сопоставительных и параллельных грамматиках XVII в., следует отметить, что круг авторов таких

грамматик библейско-семитских языков значительно шире, чем в XVI в. Не претендуя на исчерпывающий обзор, приведём основные типичные образцы, вышедшие на протяжении XVII в.

В 1602 г. профессор Йенского университета, теолог и гебраист, **Петер Пискагор** (нем. Peter Piscator, 1571–1611) опубликовал отчасти теоретическую работу по грамматике основных библейских языков (с добавлением сирийского): *Quaestiones miscellaneae Hebraicae, Chaldaicae, Syriacae, Graecae et Latinae, e sacrosanctis Bibliis V. & N. Testamenti desumptae*. Ienae: Lippoldus, 1602 (*Некоторые вопросы древнееврейского, халдейского, сирийского, греческого и латинского языков, отобранные из священных книг В. и Н. Завета священной Библии. Йена: Липпольд, 1602*). Уже в 1604 г. она была там же без изменений переиздана.

В 1610 г. был опубликован трактат **Христофора Кринезиуса** (лат. Christophorus Crinesius, 1581–1629) о первичности древнееврейского языка как праязыка для всех прочих: *Disputationis de confusione linguarum. Pars prior, continens linguae Hebraicae antiquitatem, characteres veros & partes constitutivas*. Wittebergae: Gormannus, 1610 (*К дискуссии о смешении языков. Часть первая, описывающая древность, истинные особенности и определяющие элементы древнееврейского языка. Виттенберг: Горманн, 1610*).

Развитием этой темы явилась его работа 1629 г., охватывающая многие восточные и западноевропейские языки: *בבל Sive Discursus de confusione linguarum, tum Orientalium: Hebraicae, Chaldaicae, Syriacae, Scripturae Samariticae, Arabicae, Persicae, Aethiopicae: tum Occidentalium, nempe, Graecae, Latinae, Italicae, Gallicae, Hispanicae, statuens Hebraicam omnium esse primam, & ipsissimam matricem, concinnatus*. Noribergae: Halbmayerus, 1629 (*/bāḇel/, или Рассуждение, трактующее о смешении языков, как восточных: древнееврейского, халдейского, сирийского, самаритянского Писания, арабского, персидского, эфиопского, так и западных: греческого, латинского, итальянского, галльского [= французского], испанского, — устанавливающее первенство перед всеми древнееврейского и для всех них исходного. Нюрнберг: Хальбмайер, 1629*).

В 1619 г. вышла комплексная работа гиссенского профессора еврейского, арамейского и греческого языков **Кристофа Хельвига**

(лат. Christophorus Helvicus; нем. Christoph Helwig, 1581–1617): Christophori Helvici in Academia Giessena quondam doctoris & professoris ... libri didactici, grammaticae universalis, Latinae, Graecae, Hebraicae, Chaldaicae: una cum generalis didacticae delineatione, & speciali ad colloquia familiaria applicatione. Nactenus a multis desiderati, & nunc in usum scholarum editi. Giessae: Chemlinus, 1619 (*Кристофа Хельвига, доктора и профессора Гиссенской Академии, учебные книги по общей грамматике — латинской, греческой, древнееврейской, халдейской: вместе с очерком общей методике и специальным приложением о близких речевых оборотах. До сих пор бывшие многими желаемы, теперь изданные для пользования учащимися. Гиссен: Хемлин, 1619*).

Это типичная для того времени сопоставительная грамматика с элементами сравнения, имевшая целью дать одновременно и максимально компактно представление обо всех основных языках тогдашней учебной программы в академической сфере, т.е. классических и семитских языках Библии. Хельвиг, как и большинство гебраистов XVI–XVII вв., определённо был сторонником теории генетического родства всех языков, о чём свидетельствует его работа (на нем. яз.) того же года издания: Sprachkünste: I. Allgemäine, welche das jenige, so allen Sprachen gemein ist, in sich begreiff. II. Lateinische. III. Hebraische. Giessen: Chemlin, 1619.

В том же 1619 г. появилась его краткая двуязычная (древнееврейский и арамейский) грамматика, без указания автора: Elementale Hebraicum et Chaldaicum: cui annexae sunt utriusque linguae conjugationes. Giessae: Typis & impensis Casparis Chemlini, 1619 (*Основы древнееврейского и арамейского языков, к которым присоединены прочие спряжения обоих языков. Гиссен: В типографии и на средства Каспара Хемлина, 1619*).

Материал дан сжато, конспективно, в виде резюме. Сначала приводятся сведения только вводного раздела для еврейского: алфавит, классификация согласных, огласовка, диакритика и акценты. Затем последовательно парадигмы еврейского и парадигмы арамейского глагола. Но к грамматической части ещё приплетён (под отдельным титульным листом) глоссарий еврейских имён и

глаголов в 1–29 главах кн. Бытия; слова выстроены в две колонки и снабжены латинским переводом.

В противоположность ей, в 1628 г. голландский учёный **Лодевейк де Дье** (лат. Ludovicus de Dieu; голл. Lodewijk de Dieu, 1590–1642) выпустил объёмную (437 с.) и подробную сопоставительную грамматику древнееврейского, арамейского и сирийского языков: לקדוק לשונות הקדם של עבריים וכשדים וארמים ⲛⲓⲗⲓⲛⲁ ⲛⲓⲛⲁⲓⲛⲁ ⲛⲓⲛⲁⲓⲛⲁ ⲛⲓⲛⲁⲓⲛⲁ *Id est Grammatica linguarum orientalium, Hebraeorum, Chaldaeorum, et Syrorum, inter se collatarum. Autore Ludovico de Dieu. Lugduni Batavorum: Ex officina Elseviriana. Anno 1628* (*/diqdūq lēšōnōl ha-qeḏem šel 'ibrīm wēḳašdīm wa'ārāmīm/*, */gramāṯiqē dē-lešānē dē-maḡnēḥā dē-'ebrāyē wēḳaldāyē wēsūrāyē (sic!)/*). *Грамматика языков Востока: евреев, арамеев и сирийцев/*, *Грамматика языков Востока: евреев, арамеев и сирийцев/*, *то есть Грамматика восточных языков — евреев, арамеев и сирийцев, — сопоставленных между собой. [Составлена] автором Лодевейком де Дье. Лейден: В мастерской Эльзевиров. В год 1628).*

Эта работа выделяется из ряда подобных ей чрезвычайной полнотой и детальностью рассмотрения каждой темы. Она состоит из 5 книг (частей). В первой сопоставительно и сравнительно приводятся алфавиты и особенности написания и произношения букв в трёх языках, классификация согласных и их числовое значение (при этом обращается внимание, например, на то, что сирийское написание числа 15, которое передаётся через нормальное сочетание -**ⲛⲓ**-, не соответствует еврейскому, где такое сочетание букв совпадает с сокращением от имени Бога **יהו** и поэтому в еврейском оно передаётся сочетанием **י"ו**, т. е. 9+6, что в сумме даёт то же число 15), системы огласовки и диакритика в еврейском и сирийском. Вторая часть содержит морфологию имени и местоимений. Третья полностью посвящена глаголу во всех его разновидностях. Четвёртая — частицам, т. е. предлогам, союзам, междометиям и наречиям. И пятая, более краткая, — синтаксису, который ограничивается в основном рассмотрением генитивных конструкций и «тавтологических» конструкций с «возвращающимися» местоимениями в сирийском. Кроме того, в приложении даётся ещё список заимствованных слов.

В 1683 г. грамматика была полностью и без изменений переиздана под редакцией Д. Клодиуса (Ex recensione David Clodii) во Франкфурте-на-Майне (Francofurti ad Moenum: Sumptibus Johan. Davidis Zunneri, 1683).

Далее упомянем также грамматику **Мартина Троста** (лат. Martinus Trostius, 1588–1636), в основном посвящённую древнееврейскому, но имеющую элементы сравнительного метода — таблицу сирийско-еврейских соответствий в буквах, огласовках и лексике: Cl. V. Martini Trosti[i] Grammatica Ebraea Generalis, cui Chaldaeo-Syriasmus collectus ex ruderibus relictis accessit, ita ut communia, quae habent hae linguae, quae minus, autopsia statim exponantur. Editio secunda ex autographo auctoris auctior. Wittebergae: Johannes Röhnerus, 1637 (*Блистательного мужа, Мартина Троста общая еврейская грамматика, за которой следует халдейско-сирийская часть, собранная из оставшихся фрагментов, так чтобы все общее, что есть в этих языках и чего нет, ясно было продемонстрировано. Издание второе, по автографу автора, уточненное. Виттемберг: Иоганн Рёнер, 1637*).

Отметим также переработку её **Андреасом Зеннертом** и его собственные оригинальные работы, благодаря чему он, — учитывая и его арамеистические труды, — стал крупной фигурой в истории изучения семитских языков в Европе в XVII в.:

– Martini Trostii grammatica Ebraea eadumque universalis, recognita et locupletata: Vice alterâ ... Accessit ... Hypotyposis harmonica linguarum Orient: Chaldaeae, Syrae Arabicaeque cum matre Ebraeâ. Autore Andrea Sennerto. Wittebergae: Fincelius, 1653 (*Мартина Троста та же общая еврейская грамматика, пересмотренная и дополненная, версия вторая... [Далее] следует соотносенная типология восточных языков: халдейского, сирийского и арабского с материнским еврейским. [Выполнено] автором Андреасом Зеннертом. Виттенберг: Финкель, 1653*);

— Rabbiniſmus: h. e. Praecepta Targumico-Talmudico-Rabbiniſca: In Harmoniâ ad Ebraea, eadumque universalialia, Chaldaeo-Syra nec non Arabica (seorsum antehac edita illa ab autore) conscripta exemplis itemque sufficientibus confirmata illustrataque. Accessit in fine Compendium lexicum Targumico-Talmudico-Rabbiniſci, radicum et vocum notabiliorum

prae caeterisque usitatarum etc. Autore Andrea Sennerto, P.P. in Acad. Witteberg. Wittebergae: Typis et sumptibus Fincelianis, Anno 1666 (*Раввинистика, т.е. Наставление в таргумико-талмудико-раввинском, в сравнении с древнееврейским и его универсалиями, халдейско-сирийским, а также арабским (что было отдельно издано автором прежде), составленное и достаточно надежно иллюстрированное примерами. В конце следует краткий свод таргумо-талмудо-раввинской лексики, корней и примечательных, редкоупотребляемых слов и т.п. [Выполнено] автором Андреасом Зеннертом, оф. проф. в Академии Виттенб. Виттенберг: В типографии и на средства Финкеля, В год 1666*);

— не грамматическая работа по стилистике древнееврейского языка, частично в соотнесении с арамейским, сирийским и арабским языками;

— небольшая по объёму, но охватывающая многие языки, общая работа: Schediasma, de linguis orientalibus: 1. Adamaeâ. 2. Noachicâ. 3. Phoeniceâ. 4. Cananaeâ. Ebraeo-Samaritanâ. 6. Ebraeo-Chaldaeâ. 7. Aramaeâ, sive Syrâ. 8. Arabicâ. 9. Persicâ. 10. Aethiopicâ. 11. Coptâ. 12. Armenâ &c. quantum earundem origines, progressionem, indolem, praesertim vero στοιχεῖα sive elementa prima, lectionem rectam, itemque usum s. utilitatem &c. Attegitur confessio fidei Christianae, Claudii, Aethiopiae imperatoris, edita ab ipso 1555 non aequè obvia ubique. Autore Andr. Sennerto, P.P. in Acad. Witteberg. ejusdemque seniore. Wittenbergae: Typis & sumptibus Christiani Schrödteri, acad. typogr. Anno 1681 (*Рассуждение — о восточных языках: 1. Адамовом. 2. Ноевом. 3. Финикийском. 4. Ханаанейском. 5. Еврейско-самаритянском. 6. Еврейско-халдейском. 7. Арамейском, или сирийском. 8. Арабском. 9. Персидском. 10. Эфиопском. 11. Коптском. 12. Армянском и др. — касательно их происхождения, развития, особенностей, в частности же στοιχεῖα [букв], или основ, их правильного чтения и употребления или пользы и т.д. Добавлена декларация христианской веры Клавдия, императора Эфиопии, изданая им в 1555 и нигде не встречавшаяся. [Составлено] автором Андр. Зеннетом, оф. проф. Виттенберг. Акад. и её руководителем. Виттенберг: В типографии и на средства Христиана Шрёдтера, акад. типогр[афа], В год 1681*).

Последняя работа весьма примечательна. При своём небольшом объёме (78 с.) она очень информативна. Наряду с конкретными, практически полезными сведениями о перечисленных языках (а в приложении даются ещё сведения и о турецком, японском, китайском, «индийском», малайском), в сфере семитских языков она содержит элементы сравнения. Кроме того, в ряде случаев (напр., касательно арамейского) рассматриваются диалекты, перечисляются авторы соответствующих грамматик и лексиконов, либо отсутствие таковых (напр., для самаритянского, хотя в этом Зеннерт не совсем прав, потому что в 1657 г. была издана грамматика самаритянского языка Жана Морена); впервые перечисляются авторы грамматик и лексиконов эфиопского языка, в том числе крупнейший эфиопист XVII–XVIII вв. Иов Лудольф, который является автором латинского перевода и комментария приведённой здесь же декларации христианской веры императора Эфиопии. А в целом она показательна как типичный образец полилингвистических воззрений учёных той эпохи — сочетания конкретного знания и общего представления о происхождении языков на основе библейской генеалогии.

Достойны упоминания также работа **Андреаса Миллиуса** (лат. Andreas Mylius, 1602–1649), который ещё в 1637 г., основываясь на еврейской грамматике Троста, выпустил арамейскую («халдейскую») грамматику в сравнении её с еврейской (*Grammatica Chaldaea, in quantum ab Ebraëâ differt, ad methodum gram. Ebraëæ, M. Martini Trosatii conformata. A Andrea Mylio, Ebraeae ling. in Academia Regiom. prof. publ. Dantisci: Typis Rhetianis: Prostant Regiomonti apud Petrum Hendelium Bibliop. 1637* (*Халдейская грамматика, насколько она отличается от еврейской, в соответствии с методом грамматики м[агистра] Мартина Троста. [Составлена] Андреасом Миллиусом, офиц. проф. древнееврейского яз. в Кёнигсб. Академии. Данциг [Гданьск]: В типографии Ретиуса: Представлено к продаже в Кёнигсберге у Петера Генделя, книгопродавца, 1637*), и трактат **Иеронима Эрнести** из Эрфурта (лат. Hieronymus Ernesti, 1611–1657) о важности изучения родственных семитских языков: *Diaskepsis philologica asserens accuratum Scripturae interpretem notitia Linguae Chaldaeae, Syrae, Arabicae & Rabbinicae carere non posse. Quam... sub praesidio... Dn. M. Hieronymi Ernesti... publicae ventilationi exponit*

Johannes Jacobus Zangius, Thuringus... Regiomonti: Reusnerus, 1644 (*Филологический взгляд, признающий невозможным точный перевод Писания без учета халдейского, сирийского, арабского и раввинского языков. Оный, предложенный бож. м. Иеронимом Эрнести..., на всестороннее публичное обсуждение представил Иоганн Якоб Цанг из Тюрингии... — Кёнигсберг: Ройснер, 1644*).

Эти же годы с небольшим временным перерывом в двух изданиях вышла параллельная грамматика четырёх языков, три из которых — европейские, составленная ректором гимназии в г. Гота (Северная Германия) **Андреасом Райером** (нем. Andreas Reihel, 1601–1673). В самом начале нашей работы мы уже говорили о соединении двух грамматических традиций — средневековой арабско-еврейской и классической европейской, в результате которого начиная с XVI в. христианскими гебраистами была выработана методология исследования и модель изложения грамматики семитских языков на базе первой (т.е. восточной), но с использованием некоторых категорий из латинской грамматики. Данная грамматика являет собой пример комплексной учебной практической грамматики, хотя и не сравнительной, но с некоторыми элементами таковой: *Compendium grammaticae generalis, quatuor linguarum, Germanicae, Latinae, Graecae & Hebraicae harmonicum. Gothae: Typis Autoris, 1643* (*Сводный компендиум общей грамматики четырёх языков: немецкого, латинского, греческого и древнееврейского. Гота: В типографии автора, 1643*). Второе издание, без каких-либо изменений, вышло там же в 1646 г.

С 1643 г. начали публиковаться труды представлявшего собой заметную фигуру в европейской семитологии немецкого по происхождению учёного, **Христиана Рауэ** (нем. Christian Raue aus Berlin, лат. Christianus Ravius Berlinas, англ. Christian Ravis of Berlin; 1613–1677). Он приобрёл хороший опыт, переработав и переиздав сначала грамматику древнееврейского языка Педро Мартинеса, а затем всерьёз обратился к изучению всех основных семитских языков. В 1643 г. состоялись (и потом были изданы) его публичные лекции о восточных языках: *Christiani Ravii Berlinatis Panegyrica... Orientalibus linguis: dicta in illustrissimo & frequentissimo auditorio Rheno-Traiectino propitdie nonarum Octobris. Ultraiecti: Waesberge,*

Anni 1643 (*Христиана Рауэ Берлинского Похвала... восточным языкам, произнесённая перед блистательной и многолюдной utrechtской аудиторией 19 октября. Утрехт: У Ваасберга, 1643*), и по арабской тематике (*Christiani Ravii Berlinatis De scribendo lexico Arabico-Latino dissertation: Ad Nobilissimum & Amplissimum Senatvm Traiectinvm Orientalium rerum & linguarum patronum. Ultraiecti: Apud Wilhelmum Strick. Anno 1643*). А в 1647 подобная лекция имела место в Лондоне, о которой сообщает пригласительный билет на англ. яз.: Sir, you are intreated to give notice in publick this next Lords day the 15 of August, that Master Christianus Ravius, heretofore publick professor of the Orientall tongues in some universities beyond the seas, will begin a lecture of these tongues in London-House. S.l.: s.n, [1647].

Но главная его работа по основным семитским языкам вышла в Лондоне на английском языке сначала в 1649 г.: *A discourse of the Oriental tongues: viz. Ebrew, Samaritan., Calde, Syriac, Arabic, and Ethiopic; together with, A generall grammer for the said tongues. London: Printed by W. Wilson for T. Jackson, 1649*; затем, уже в виде собственно грамматики этих языков, в 1650: *A generall grammer for the ready obtaining of the Ebrew, Samaritan, Calde, Syriac, Arabic and the Ethiopic languages, with a pertinent discourse of the Orientall tongues, also a sesquidecury, or a number of fiteens adoptive epistles sent together out of divers parts of the world concerning care of the Orientall tongues to be promoted. London: Printed by W. Wilson for Thomas Slater and Tho. Huntington: and are to be sold at the Angel, and at the Starre in Duck-Lane, 1650*.

Собственно, это не только грамматика. Здесь, помимо параллельной таблицы алфавитов и таблиц образования и изменения форм в названных языках и общей еврейской грамматики в сравнении с ними, даётся также параллельно-подстрочно на этих языках фрагмент из кн. Бытия и рассуждения о них и других языках вообще. Кроме того, добавлен рассказ автора о своём путешествии на Ближний Восток и методах изучения семитских языков. Завершают книгу отзывы разных специалистов на латинском и французском языках.

В 1646 г. вышла оригинальная, сверхкраткая (14 с.) грамматика **Иоганна Эрнста Герхарда** (лат. Johannes Ernestus Gerhardus,

1621–1668), посвящённая одной части речи — глаголу, и только правильному глаголу, параллельно в нескольких семитских языках: *Circulus conjugationum perfectarum Orientalium, Ebraeae, Chaldaeae, Syrae, Arabiae, Aethiopiae, harmonicè delineatus et explicatus juxta methodum cl. Wilhelmi Schicardi. Sumptibus Christiani à Saher bibliopolae Erfurtensis. Jenae: Prelo Sengwaldiano et Freischmidiano, Anno 1646* (*Круг восточного правильного спряжения в древнееврейском, халдейском, сирийском, арабском, эфиопском [языках], параллельно составленный и снабжённый пояснениями по методу блист. Вильгельма Шикарда. На средства Христиана фон Заера, эрфуртского книгопродавца. Йена: В печатне Зенгвальда и Фрайшмида, В год 1646*).

Действительно, весь грамматический материал здесь заключён в круговую таблицу на развёрнутом листе, и к нему даны суммированные сравнительные пояснения. Фрагментарность и сугубая краткость этого пособия, тем не менее, не умаляет его значения как образца типичного для того периода подхода к изучению семитских языков на базе сравнения.

Работа приплетена к грамматике **Вильгельма Шикарда** (лат. *Wilhelmus Schickardus, 1592–1635*): *Wilhelmi Schickardi Institutiones linguae Ebraeae...* Jenae, 1647, — но и сама Шикардова грамматика графически построена в виде пяти колонок, в которых даётся параллельное изложение материала по темам для соответствующих языков:

| | | | | |
|-----|-----|------|-------|-----------------|
| эф. | ар. | сир. | халд. | евр. по Шикарду |
|-----|-----|------|-------|-----------------|

Заметим, что если таблица Герхарда издавалась как дополнение к еврейской грамматике В. Шикарда 1647 г. и её переизданиям 1650 и 1670 гг., то в 1675 г. к очередному переизданию была добавлена другая сопоставительная краткая грамматика (без указания автора), оперирующая уже не одними семитскими, но греческим, латинским, английским и древнееврейским языками: *Wilhelmi Schickardi Horologium Ebraeum, sive Consilium quomodo sancta lingua spacio XXIV horarum... apprehendi queat. Editio ultima... linguarum Graecae, Latinae, necnon Anglicanae cum Hebraica harmonia locupletata. Londini: impensis R. Scott, 1675* (Еврейские часы Вильгельма Шикарда, или совет, как познать священный язык в течение 24 часов.

Издание последнее..., обогащенное сопоставлением греческого, латинского и даже английского языков с еврейским. Лондон: В типографии Р. Скотта, 1675).

Сопоставление древнееврейского и европейских языков оказывается нередким явлением в грамматиках того периода. В 1650 г. вышла в свет грамматика четырёх языков французского теолога и философа **Флоранса Этьена Мерика Казобона** (лат. Mericus Casaubonus, фр. Florence Estienne Méric Casaubon, 1599–1671), первая часть которой посвящена еврейскому и староанглийскому: Merici Casauboni Is. F. De quatuor linguis commentationis pars prior: quae de lingua Hebraica et de lingua Saxonica. Londini: Typis F. Flesher: sumptibus Ric. Mynne in vico vulgo dicto, Little Britaine, sub insigne S. Pauli, 1650 (*Мерика Казобона, с[ына] Ис[аака], Первая часть размышлений о четырёх языках: оные о древнееврейском и саксонском языках. Лондон: В типографии Ф. Флешера: На средства Рич. Минна, в называемой на местном языке Маленькой Британии, под знаком Св. Павла, 1650*).

Работа весьма оригинальна: в ней проводится мысль о происхождении всех языков из одного праязыка, аргументом для которой служит библейская легенда о Вавилонской башне. В староанглийской части английские, греческие и латинские корни этимологически выводятся из близких по звучанию еврейских слов и корней (тут уместно вспомнить сравнительный список слов еврейского и немецкого языков у С. Мюнстера⁵), а староанглийские, в свою очередь, — из греческих. Кроме того, в средней части книги

⁵ В 1523 г. в Базеле был опубликован его библейский словарь: ערוך השרשות (sic!). Dictionarium Hebraicum, nunc primum aeditum et typis excusum, adjectis Chaldaicis vocabulis non parum multis ('ārūḳ ha-šōrāšōṭ [Порядок корней]. Еврейский словарь, ныне впервые изданный и выгравированный с добавлением многочисленных халдейских слов). Кроме словарной части в нем даётся также интересный список еврейских слов и их немецких «соответствий», который должен, по его мнению, свидетельствовать о языковой общности или языковых заимствованиях.

Он в частности сопоставляет:

| | евр. | нем. |
|--|------------------|---|
| | רַחַּ gēah | (запах) — riechen (<i>нюхать</i>) |
| | פִּשְׁעַת piš'at | (преступление, проступок) — Possheit (<i>злая проделка</i>) |
| | רָשָׁע rāša' | (нарушать закон) — rasen (<i>неистовствовать</i>) |
| | שָׂבַב šā'ab | (черпать) — schoepfen (<i>черпать</i>) |

даётся сравнительный словарь греческих и староанглийских слов. И в конце ещё приложен словарь старогерманской лексики.

Идею невозможности полноценного изучения такого важного языка, как древнееврейский, без изучения других семитских языков, развивает **Уильям Беверидж** (лат. Guilielmus Beveridgius, англ. William Beveridge, 1637–1708) в своей небольшой, в основном теоретической работе: *De linguarum orientalium præsertim Hebraicæ, Chaldaicæ, Syriacæ, Arabicæ, & Samaritanæ, necessitate & utilitate quam & theologis præstant & philosophis*. Londini: Excudebat Thomas Roycroft, 1658 (*О восточных языках, в особенности древнееврейском, халдейском, сирийском, арабском и самаритянском, для потребности и пользы теологов и философов*. Лондон: Изготовил Томас Ройкрофт, 1658). Второе издание без изменений вышло в 1664 г.

Кроме общих теоретических рассуждений здесь также проводится сравнение некоторых слов в упомянутых языках с использованием оригинальных шрифтов, включая арабский и самаритянский.

Гораздо более последовательна в плане сравнения основательная грамматика четырёх языков, выпущенная в 1659 г. **Иоганном Генрихом Хоттингером** (лат. Johannes Henricus Hottinger; нем. Johann Heinrich Hottinger, 1620–1667): *Joh. Henrici Hottingeri, D., Grammatica, quatuor linguarum Hebraicæ, Chaldaicæ, Syriacæ et Arabicæ, harmonica: ita perspicuè & compendiosè instituta, ut ad linguam Hebraicam, tanquam matrem; caeterarum etiam, ceu filiarum, linguarum, accommodentur præcepta: cui, appendicis loco, accedit technologia linguae Arabicæ theologico-historica*. Heidelbergae: Typis & impensis Adriani Wyngaerden, Acad. bibliopolæ & typographi, 1659 (*Иог. Генриха Хоттингера, д[октора], Согласованная грамматика четырёх языков — древнееврейского, халдейского, сирийского и арабского, ясно и кратко построенная, так чтобы правила для древнееврейского, их материнского языка, подходили и для других, как бы сыновних, языков. Затем, в качестве приложения,*

и т. д. всего 25 соответствий. Нет необходимости говорить о случайном характере этих «соответствий», тем более что для большего сходства берется, например, не абсолютная, а сугубо зависимая форма слова, как — לַחֹדֶשׁ , которая представляет собой форму *status constructus* без второй зависимой части. Но для нас этот список интересен как факт, как пример первых попыток сравнительного анализа языков, их генетических связей.

следует историко-теологический метод изучения арабского языка. Гейдельберг: В типографии и на средства Адриана Вайнгертена, академич. книгопродавца и типографа, 1659).

Работа включает весь грамматический материал четырёх названных языков в полном объёме, кроме синтаксиса, от алфавита до глагола, и неизменно в сопоставительно-сравнительном ключе. Иногда к сравнению привлекаются также турецкий, персидский, самаритянский, эфиопский, испанский, итальянский, греческий и латинский. В приложении даются ещё параллельные выражения и лексика европейских языков, заимствованная, по мнению автора, из семитских.

Столь же универсальна многоязычная сопоставительная грамматика немецкого семитолога **Иоганна Фридриха Николаи** (лат. Johannes Fridericus Nicolai, нем. Johann Friedrich Nicolai, 1639–1683): *Grammatica Ebraicae, Chaldaicae, Syriacae, Arabicae, Aethiopicae, et Persicae linguarum harmonica: ex optimis, qui haberi potuerunt, auctoribus conscripta & secundum prima praeccepta compendiosa methodo ita delineata, ut ad regulas linguae matricis Ebraicae fundamentales fundamenta linguarum reliquarum facile formari, atque sic omnes sex linguae una opera & doceri & disci possint. Ienae: Typis & impensis J. J. Bauhoferi, 1670* (*Сопоставительная грамматика древнееврейского, халдейского, сирийского, арабского, эфиопского и персидского языков: наилучшим, насколько возможно, образом автором составлена и согласно первому прежнему лаконичному методу очерчена так, чтобы в соответствии с фундаментальными правилами материнского еврейского языка просто сформулировать основы остальных языков и таким образом можно было бы вместе все шесть языков преподавать и изучать. Йена: В типографии и на средства И. Я. Баугофера, 1670*)⁶.

В 1671 г. **Август Пфайфер** (лат. Augustus Pfeifferus, 1640–1698) выпустил теоретическую работу о восточных языках, в которой

⁶Грамматика включена в общий том с лексиконом и аналитическим разбором библейских текстов: *Hodogeticum orientale harmonicum, quod complectitur I. Lexicon Linguarum Ebraicae, Chaldaicae, Syriacae, Arabicae, Aethiopicae et Persicae harmonicum. II. Grammaticam linguarum earundem... III. Dicta Biblica, cum et sine analysi grammatica exhibita, harmonica, etc. Jenae: Typis & impensis J. J. Bauhoferi, 1670.*

наряду с древнееврейским кратко рассматриваются также многие другие языки Востока. Она представляет собой сборник нескольких трактатов (*dissertatio*) и диспутов (*disputatio*), построенных в виде пространных ответов на вопросы по определённым темам — древнееврейскому языку, его структуре, системы огласовки и акцентуации, литературе, но также по другим языкам и их связям: *Introductio in Orientem, sive Synopsis quaestionum nobiliorum de origine, natura, usu et adminiculis lingg. Orientalium et plerarumque extra Europam: Ebraicae, Chaldaicae, Syriacae, Samaritanae, Punicae, Arabicae, Aethiopicae, Armenicae, Persicae, Turcicae, Copticae, Ibericae, Sinicae, Japonicae, Congensis, Malaicae etc; item de genuina antiquitate punctorum vocalium & accentuum Ebraeorum, de linguae Ebraicae analogia etc. Autore M. Augusto Pfeiffero, antehac. lingg. ss. & coeterarum Orientalium P.P. Extraord. in Acad. Witteb. Wittenbergae: Schmatz, 1671* (*Введение в Восток, или Синописис важных вопросов о происхождении, природе, использовании и применении восточных языков, по большей части неевропейских: еврейского, халдейского, сирийского, самаритянского, пунического, арабского, эфиопского, армянского, персидского, турецкого, коптского, иберийского, китайского, японского, конголезского, малайского и др. Также об истинной древности еврейских гласных и акцентов, о структуре еврейского языка и др. [Сост.] автором м[агистром] Августом Пфайфером, действующим офиц. экстраорд. проф. свящ. и других восточных яз. в Виттенб. Академии. Виттенберг: Шматц, 1671*). Переиздано — Виттенберг, 1693.

Этот мультилингвистический стиль вообще характерен для того периода. Он отражает направление и уровень интереса к библейско-семитской языковой проблематике, которая неизбежно выводила исследователей на более общие вопросы языковых связей. В этом ключе выдержаны многочисленные трактаты и диссертации, которые не входят в круг рассмотрения в рамках данной работы, но для примера приведём имена ещё некоторых авторов и названия их трудов: Э.П. Шёдерлин (*ΑΣΚΗΜΑ ΓΛΩΤΤΙΚΟΝ sive Assertiones philologicae e literatura Ebraeo-Chaldaico-Syriaco-Arabica depromptae... devenerandi publicae... proponit M., Elias Paulus Schöderlinus... Wittebergae: Wendt, 1648*); Б. Уолтон (*Briani Walton... dis-*

sertatio de linguis Orientalibus, Hebraica, Chaldaica, Samaritana, Syrica, Arabica, Persica, Aethiopica, Armena, Copta... Daventriae, 1658; Introductio ad lectionem linguarum orientalium: Hebraicae, Chaldaicae, Samaritanae, Syricae, Arabicae, Persicae, Aethiopicae, Armenae, Coptae consilium de earum studio foeliciter instituendo & de libris quos in hunc finem fibi comparare debent studiosi ... Londini: Imprimebat Tho. Roycroft, 1655); И. Г. Хэнер (Observationes philologico-criticae, Eaeque Graecae, Hebraicae, Samaritanae, Chaldaicae, Talmudicae, Rabbinicae, Syriscae, Arabicae, Aethiopicae, Persicae, Aegypticae, unacum accentuatoriis. Quas... ad disputandum sistit Praeses M. Jo. Heinricus Häner, Gothanus, Respondente Michaele Beck, Ulmensi... Jenæ: Samuelis Krebsius, 1674) и др.

К сопоставительным и сравнительным надо отнести и многие арамейско-еврейские грамматики. Как правило они включают не только библейско-арамейский, но и сирийский, и еврейский, и самаритянский, как мы видим это, например, в работе **Иоганна Вильгельма Хиллигера** (нем. Johann Wilhelm Hilliger, 1643–1705): Summarium linguæ Aramææ, i. e. Chaldæo-Syro-Samaritanæ, olim in Academia Wittebergensi orientalium linguarum, consecraneis, parietes intra privatos, prælectum, & nunc ad rogatus φιλαραμαίων crebriores, publico bono commodatum. Wittebergæ: Sumtibus haered. D. Tobiae Mevii, & Elerti Schumacheri: per Matthaëum Henckelium, Academ. typogr., Anno 1679 (*Краткое изложение арамейского языка, т. е. халдейско-сирийско-самаритянского, некогда в приватном порядке читавшееся коллегам в Виттенбергской Академии восточных языков, а ныне по многочисленным просьбам любителей арамеистики предложенное на всеобщее благо. Виттенберг: На средства наследн. Д. Товии Мевюса и ЭлERTA Шумахера: [изготовлено] Маттиасом Хенкелем, типографом Академии, В год 1679*).

Эта грамматика оригинально построена: все темы, начиная с алфавита, даются параллельно по трём языкам в соответствующей графике — арамейскому (в еврейской графике), сирийскому (в яковитской графике) и самаритянскому (в самаритянской графике). В ней явно присутствуют элементы сравнительного подхода к трём названным языкам. Через десять лет (в 1689 г.) она была переиздана.

Сказанное выше отчасти относится и к грамматикам сирийского языка и арамейского языка Таргумов и Талмуда Генриха Опитца (лат. Henricus Opitius; нем. Heinrich Opitz, 1642–1712)⁷.

В большей мере это относится к трудам **Йохана Лёсдена** (лат. Johannes Leusden, 1624–1699). Он имел более широкий диапазон исследований: библейские языки (древнееврейский и арамейский), и сирийский, а также общая проблематика семитских и классических языков; помимо грамматик, составил несколько лексиконов названных языков. Уже в его очень краткой грамматике древнееврейского и арамейского языков (1655), в арамейской её части, присутствуют элементы сравнительной характеристики. В 1667 г. она была переиздана в расширенном виде.

Но серьёзные сопоставительные работы у него были посвящены еврейскому и классическим языкам и в сочетании их с арамейским. Например, работа по ономастике данных языков на материале Ветхого и Нового Завета: *Onomasticum sacrum, in quo omnia nomina propria Hebraica, Chaldaica, Graeca, & origine Latina, tam in V. & N. T. quam in libris Apocryphis, occurrentia, dilucide explicantur, & singula propriis suis typis describuntur. Additur in fine Additamentum de vasis, pecunia & ponderibus sacris. Editore Johanne Leusden. ... Ultrajecti: Ex officina Anthonii Smytegelt: Typis Wilhelmi Clerck, 1665* (*Священная ономастика, в которой ясно объясняются все имена собственные еврейские, арамейские, греческие и латинского происхождения, встречающиеся как в В. и Н. З., так и в апокрифических книгах, и каждое описано со своими собственными примерами. В конце прибавлено дополнение о сосудах, денежной системе и священных мерах весов. В издании Йохана Лёсдена... Утрехт: В мастерской Антония Смайтегельта: В типографии Вильгельма Клерка, 1665*).

Другая его работа: *Philologus hebraeo-graecus generalis, continens quaestiones hebreo-graecas, quae circa Novum Testamentum Graecum*

⁷ Syriasmus facilitati & integritati suae restitutus simulque Hebraismo et Chaldaismo harmonicus... Lipsiae: Typis Colerianis, An. 1678 (Сирийская грамматика, восстановленная ради своей простоты и цельности и одновременно соотнесена с еврейской и халдейской, в тех же пятидесяти правилах изложенная... Лейпциг: В типографии Кёлера, В год 1678); Chaldaismus Targumico-Rabbinicus Hebraismo Wasmuthiano harmonicus... Kilonii: Sumptibus Joh. Casp. Meyeri, bibliopolae Lipsiensis. Anno 1682 (Грамматика раввинско-таргумического арамейского языка, соотнесённая с Васмутовой еврейской... Киль, В год 1682).

fere moveri solent. Auctore Johanne Leusden, philosophiae doctore et linguae sanctae in Academiâ Ultrajectinâm professore ordinario. Ultrajecti: Ex off. Anthonii Smytegelt, 1670 (*Общее еврейско-греческое филологическое исследование, содержащее вопросы соотношения еврейского и греческого, которые поднимаются обычно в связи с Новым Заветом. [Составлено] автором Йоханом Лёсденом, доктором философии и ординарным профессором священного языка в Утрехтской академии. Утрехт: В мастерской Антония Смайтегельта, 1670*). Это не грамматика, а лексико-текстологическое исследование греческого перевода Библии и арамеизмов и гебраизмов в Новом Завете. Второе издание вышло в 1685 г. в Лейдене. Оно оригинально дополнено собственным переводом Лёсдена арамейских частей Библии на древнееврейский язык, чего кроме него никто не делал (Editio secunda, cui in fine additur translatio Hebraica omnium textuum Chaldaicorum Veteris Test. Lugduni Batavorum: Apud Jordanum Luchtmans. Anno 1685).

В заключение приведём ещё одну квазисопоставительную работу, грамматику, охватывающую древнееврейский, арамейский и сирийский языки, — автор которой не указан на титульном листе, но каковым является **Христиан Людвиг** (лат. Christianus Ludovici / Ludovicus, нем. Christian Ludwigs, 1663–1732): Hebraismus, Chaldaismus Targumico-Talmudico-Rabbinicus & Syriasmus, ad harmoniam atque compendium redacti. Accesserunt praecipui linguae sanctae idiotismi è Glassio in tabulam digesti. Accesserunt praecipui linguae sanctae idiotismi è Glassio in tabulam digesti. Lipsiae: Prostat apud viduam Bauchii in Collegio Paulino, [1699] (*Грамматика еврейского, таргумико-талмудико-раввинского арамейского и сирийского языков, соединённая и сведённая в компендиум. Добавлены характерные примеры фразеологии преимущественно священного языка из Гласса, распределённые в таблицы. Лейпциг: Представлено к продаже у вдовы Бауха в Паулинистской коллегии. [1699]*).

Не являясь сравнительной или даже сопоставительной грамматикой по сути, — по форме она самим сочетанием нескольких языков в едином томе находится в русле общего и характерного для того периода интереса к библейским языкам в комплексе.

В начале мы сказали о сравнительно-семитском языкознании, но в действительности некоторые общие и сравнительно-семитологические труды в XVI в. были частью более широких лингвистических опусов. Это видно и из приведенных выше работ. Знаменательно, что именно семитские языки, ставшие в силу различных причин одним из основных предметов изучения европейскими богословами и языковедами, побудили их к общелингвистическим исследованиям.

В дальнейшем семитское языкознание развивалось с переменным успехом — активный рост в XVII в. сменился периодом спада научного интереса и преобладания интереса конфессиональной полемики в XVIII — начале XIX в., хотя это в большей мере относится к гевраистике и в меньшей к арабистике; со второй половины XIX в. до настоящего времени — новый этап бурного развития в исследовании как отдельных языков, так и сравнительно-семитской проблематики. Но вся пятивековая история систематического изучения семитских языков в Европе базируется на ранних трудах XVI–XVII вв., в которых были заложены — пусть иногда в эмбриональном состоянии — основные направления современного семитского, а отчасти и общего языкознания.

Е. О. Шухман

ИСТОРИЯ ОПИСАНИЯ ЕВРЕЙСКИХ РУКОПИСЕЙ ИЗ КОЛЛЕКЦИИ ИНСТИТУТА ВОСТОЧНЫХ РУКОПИСЕЙ РАН

Статья посвящена обзору истории каталогизации еврейских рукописей, хранящихся в Институте восточных рукописей РАН. В качестве приложения впервые публикуется полный текст предисловия К. Б. Старковой к каталогу еврейских рукописей, составленному И. И. Гинцбургом. Материал статьи призван не только познакомить читателей с историей создания и обработки коллекции еврейских рукописей, но и помочь им ориентироваться в большом объеме информации, накопленной поколениями ученых-гебраистов.

Каталогизацией еврейских рукописных материалов Азиатского музея — Института восточных рукописей¹ занималось большинство работавших здесь гебраистов и семитологов, начиная с 90-х годов XIX века и по сегодняшний день. Первым каталогизатором еврейских материалов Азиатского музея был выдающийся библиограф Самуил Еремеевич Винер (1860–1929). Самуил Еремеевич был зачислен в штат Азиатского музея в 1887 году на должность младшего хранителя и занимался описанием еврейских печатных книг, находившихся в Музее. Именно он убедил мецената Льва Файвелевича Фридланда передать в дар Музею его личную коллекцию еврейских

¹ Название учреждения и его статус несколько раз изменялись:

1818 г. — создание Азиатского музея при Императорской Академии наук.

1930 г. — слияние Азиатского музея, Института буддийской культуры и Тюркологического кабинета в Институт востоковедения Академии наук СССР (ИВАН СССР).

1956 г. — формирование Ленинградского отделения Института Востоковедения АН СССР (ЛО ИВАН СССР), после перевода Института Востоковедения в Москву (1950 г.). С 1956–1970 гг. — учреждение называется Ленинградское отделение Института Народов Азии (ЛО ИНА).

1991 г. — переименование учреждения в Санкт-Петербургский Филиал Института Востоковедения Российской Академии Наук (СПб ФИВ РАН).

2007 г. — создание Института восточных рукописей Российской Академии Наук (ИВР РАН) путем выделения его как самостоятельного учреждения из состава Института Востоковедения РАН.

книг и рукописей. В коллекции было 300 рукописей, которые стали основой еврейского рукописного фонда. Коллекция была передана в 1892 году, а 8 декабря 1897 «академик А. К. Залеман на заседании историко-филологического отделения Академии Наук представил для напечатания особою книгою, составленный г. Винером каталог еврейских рукописей, входящих в состав Bibliotheca Friedlandiana Азиатского музея, который желательно было бы отпечатать в количестве 1000 экземпляров»². По всей видимости, каталог напечатан не был, рукопись его также пока обнаружить не удалось. Свидетельством того, что каталог был составлен, являются порядковые номера, написанные рукой С. Е. Винера в рукописях из коллекции Л. Ф. Фридланда.

В 1918 году выходит в свет небольшой каталог еврейско-персидских рукописей, составленный А. А. Фрейманом³. Александр Арнольдович Фрейман (1879–1968), иранист, член-корреспондент АН СССР, начал работать в Азиатском музее еще будучи студентом Восточного факультета СПбУ по санскриту-персидско-армянскому разряду в 1902 году. Его научные интересы и достижения лежали в области пехлевийской лексикографии, хорезмийской грамматики, этимологических и диалектных связей иранских языков. В предисловии к каталогу, который содержит краткое описание 25 еврейско-персидских рукописей, А. Фрейман приносит искреннюю благодарность С. Е. Винеру, содействием которого пользовался ввиду недостаточных познаний в еврейском языке. Описание рукописей в данном каталоге содержит: инвентарный номер рукописи, ее название и имя автора в еврейской графике, имя переписчика (если оно было известно), описание (очень кратко), размер, ссылки на каталоги и издания.

В тридцатые годы XX века в Институт поступила большая коллекция еврейских и караимских рукописей из Караимской Национальной библиотеки, закрытой в 1929 году⁴. Описанием рукопи-

² СПбФ АРАН. Ф. 4. Оп. 4, дело 241 (лист 23).

³ Фрейман А. А. Список рукописей, приобретенных для Азиатского Музея Российской Академии наук В. А. Ивановым в Бухаре в 1915 г. II. Еврейско-персидские рукописи // Известия Российской Академии наук. VI серия. СПб., 1918.

⁴ Подробнее об этой библиотеке в предисловии К. Б. Старковой (см. Приложение I).

сей занимался Михаил Николаевич Соколов (1890–1837). Михаил Николаевич, гебраист по образованию, был учеником академика Павла Константиновича Коковцова. Он работал в Азиатском музее с 1924 года, описывая вместе с С.Е. Винером фонд еврейских печатных книг, а после отъезда Самуила Еремеевича, самостоятельно занимался упорядочиванием и описанием этой коллекции вплоть до 1929 года⁵. После закрытия Караимской Национальной библиотеки М.Н. Соколов был отправлен в командировку в Евпаторию специально для ознакомления с находившимися там рукописями в еврейской графике. Вместе с бывшим библиотекарем караимского хранилища Б.Е. Эльяшевичем, М.Н. Соколов описал 458 томов рукописей, содержащих около 1000 сочинений на еврейском, арабском и караимском языках. В осуществлении этой задачи ему помогал Владимир Львович Дашевский (1883–1942). Владимир Львович, гебраист, специалист по истории хазар, также являлся сотрудником Института (с 1930 по 1935 годы). После ареста М.Н. Соколова он продолжил самостоятельное описание рукописей, именно он перевез их из Крыма в Ленинград. К сожалению, описание, составленное М.Н. Соколовым и В.Л. Дашевским, было утеряно. Более того, часть рукописей, привезенных в те годы, до сих пор не описана и хранится в коробках в рукописном отделе ИВР РАН.

Нелегкую задачу описания всех еврейских рукописей Института взял на себя Иона Иосифович Гинцбург (1871–1942). Он работал в Институте с 1934 по 1942 год и занимался подготовкой систематического описания всего наличного фонда еврейских рукописей. Трагическая смерть ученого во время блокады Ленинграда не позволила издать этот труд. Машинописный текст каталога с вставками от руки И.И. Гинцбурга поступил в Архив востоковедов Института востоковедения из наследия покойного ученого. Подробное описание работы И.И. Гинцбурга приведено в Приложении I (Предисловие К.Б. Старковой). Следует уточнить, что в рукописном варианте каталога И.И. Гинцбурга материал был разделен на 16 подразделов (а не 13, как указывает К.Б. Старкова). В предисловии по какой-то причине опущены разделы: Каббала, Агада и Гомилия, Поэзия. Последняя папка, полностью рукописная (59 листов), содержит указа-

⁵ СПбФ АРАН. Ф. 746. Оп. 1, № 22 Соколов М. Н.

тели авторов и названий сочинений в алфавитном порядке в еврейской графике и кириллицей, со ссылкой на номер в каталоге и на шифр рукописи.

Очередная попытка полностью описать еврейские рукописи Института была предпринята в 60-е годы XX века Клавдией Борисовной Старковой (1915–2000). В Ленинградском филиале Института востоковедения АН СССР Клавдия Борисовна работала в течение 25 лет (1954–1979), с 1956 года — в должности ответственного хранителя рукописного отделения. В этот период она много занималась исследованиями свитков Мертвого моря, в 1971 году защитила докторскую диссертацию по теме: «Памятники кумранской литературы. (К исследованию идеологии кумранской общины)». Работая в рукописном отделе ЛО ИВАН, Клавдия Борисовна не могла не обратить внимание на отсутствие печатного научного каталога еврейских рукописей коллекции Института. Огромный труд К. Б. Старковой по редактированию рукописи И. И. Гинцбурга, а фактически по составлению каталога заново, к сожалению, не был опубликован. Полностью готовая к изданию рукопись, посланная в Москву, пропала в издательстве при неизвестных обстоятельствах. Рукопись, находящаяся в Архиве востоковедов⁶, называется «И. Гинцбург. Каталог еврейских рукописей Института востоковедения. Выпуск I и II. Подготовленный к печати К. Б. Старковой и А. М. Газовым-Гинзбергом». Материал этот не описан полностью и представляет собой 10 папок, в каждой из которых в хаотичном порядке располагаются машинописные листы на русском языке со вставками еврейских слов от руки. Папки обозначены Экз. 3 и Экз. 4 для архива. Возможно экземпляры 1 и 2 были посланы в издательство в Москву, где и пропали. Хотя прямых указаний нет, создается впечатление, что изначально планировалось издание в двух выпусках, а затем они были объединены в один, о чем свидетельствует оглавление, содержащееся только в 4-ом экземпляре. Этим же, по-видимому, объясняется наличие нескольких вариантов предисловия, частично дублирующих друг друга. Также в нескольких папках содержатся дубликаты отзы-

⁶ Архив востоковедов ИВР РАН. Ф. 67. Оп. 1, ед. хр. 58.

вов на данную работу Р. Р. Орбели⁷, Л. В. Дмитриевой⁸ и Л. Е. Вильскера⁹. Одна из папок является автографом К. Б. Старковой, то есть полностью рукописным вариантом главы IV «Художественная литература». Большой интерес представляет папка под названием «Указатели». Указатели состоят из перечня имен собственных (в русской графике) и списка заглавий сочинений (на иврите) со ссылкой на порядковый номер рукописи в каталоге. По неизвестной причине ссылок на шифр рукописи не дается. Кроме самих указателей папка содержит: предисловия к выпускам I и II, список библейских сокращений и географических названий. Наиболее полным является экземпляр № 3. Он содержит следующие материалы:

1. Предисловие I
2. Статья «И. И. Гинцбург. Краткая биография» (полностью вошла в мемориальное издание)
3. Список трудов И. И. Гинцбурга (полностью вошел в мемориальное издание)
4. Список специальных сокращений
5. Список библиографических сокращений
6. Дополнение к списку сокращений
7. Часть I каталога: Библия, Экзегетика, Филология
8. Предисловие II
9. Часть II каталога, раздел 1: Художественная литература (содержит описания 407 рукописей)
10. Часть II каталога, раздел 2: Астрономия, математика, музыка
11. Приложение: описание рукописи В-35

В приложении I к этой статье впервые публикуется полный текст предисловия К. Б. Старковой. Этот материал интересен тем, что в нем подробно описана работа над каталогом Ионы Иосифовича Гинцбурга, а также методы описания рукописей самой Клавдии

⁷ Русудана Рубеновна Орбели (1910–1985) являлась специалистом в области армянской и грузинской филологии. Её основные интересы заключались в изучении и освоении армянских и грузинских фондов ЛО ИВ АН, в историко-филологическом и палеографическом исследовании рукописей.

⁸ Людмила Васильевна Дмитриева (1924–1997), тюрколог. Работала в Институте с 1951 по 1966 годы, занималась описанием тюркских рукописей.

⁹ Лев Ефимович Вильскер (1919–1988) семитолог, гебраист. Работал в Государственной Публичной библиотеке с 1950 по 1979 годы, являлся хранителем и исследователем еврейского рукописного фонда ГПБ.

Борисовны. Также здесь приведены сведения об истории коллекции и о ее составе. Фрагменты этой работы были использованы Клавдией Борисовной в статье о фонде еврейских рукописей¹⁰. Отдельные предложения вошли в предисловие к печатной версии каталога¹¹. Для иллюстрации редакторской работы К. Б. Старковой в приложении II приведена таблица сравнений описания, выполненных И. И. Гинцбургом и К. Б. Старковой, на примере рукописей А 194.1 и В 429.3.

Над редактированием рукописи И. И. Гинцбурга вместе с Клавдией Борисовной работал Анатолий Михайлович Газов-Гинзберг. Он поступил на Восточный факультет Ленинградского университета, отделение ассириологии и гебраистики в 1947 году. Его обучение как раз пришлось на годы борьбы «с безродным космополитизмом» в СССР, в результате чего в 1949 году кафедра гебраистики была закрыта, этому научному направлению был нанесен огромный удар. Анатолий Михайлович вместе с другими студентами-востоковедами был переведен на Филологический факультет, английское отделение. В 1952 году он окончил 5 курс, но по болезни не держал государственных экзаменов и продолжал заниматься гебраистикой самостоятельно. В 1957 году он был восстановлен на 5 курсе отделения арабской филологии Восточного факультета, ликвидировал академическую задолженность и в этом же году окончил университет, получив квалификацию семитолога. 15 ноября 1957 года Анатолий Михайлович был зачислен в штат Ленинградского отделения Института народов Азии АН СССР, где проработал до 1974 года в должности младшего научного сотрудника. В 1964 году он защитил кандидатскую диссертацию по теме «Роль звукоизобразительных истоков в образовании семитского запаса корней». А. М. Газов-Гинзберг много занимался коллекцией еврейских рукописей Института. Из его отчетов в личном деле¹² следует, что в 1965 году при редактировании совместно с К. Б. Старковой «Каталога еврейских рукописей ИНА» И. И. Гинцбурга, к нему были добавлены

¹⁰ *Старкова К. Б.* Еврейские рукописи ИНА ЛО // Востокведные фонды крупнейших библиотек Советского Союза. М., 1963.

¹¹ *Гинцбург И. И.* Каталог еврейских рукописей СПб ФИВ РАН. Нью-Йорк, 2003. С. 5–7.

¹² Архив востоковедов ИВР РАН. Ф. 152. Оп. 3, № 750.

индексы, около 400 карточек было составлено лично Анатолием Михайловичем. 2-я часть II выпуска «Каталога еврейских рукописей ИНА» — «Естественно-научные сочинения», состоящая по преимуществу из сочинений по астрологии-астрономии и математике, была полностью отредактирована также Анатолием Михайловичем. В 1965 году им была сделана переинвентаризация фонда еврейских рукописей (около 1000 единиц). В 1972 году он инвентаризировал еще 200 неописанных рукописей еврейского фонда ИВ АН.

После отъезда А. М. Газова-Гинзберга в Израиль в 1974 году, работу с еврейскими рукописями продолжил Павел Борисович Кондратьев. Он окончил ЛГУ по специальности семитология в 1973 году. После Университета работал в Ливии переводчиком с арабского языка. Являлся сотрудником ЛО ИВАН с 1979 по 1994 год и занимался преимущественно еврейскими рукописями. О его работе была высокого мнения К. Б. Старкова. Вот фрагмент ее отзыва о научной деятельности Павла Борисовича от 02.01.1993 года: «П. Б. Кондратьев — один из последних молодых специалистов, получивших образование в системе школы академика П. К. Коковцева, которую в его время представлял в Университете профессор И. Н. Винников. По профилю научной работы П. Б. Кондратьев является гебраистом-арабистом, следовательно, ориентируется во всех отраслях древне-еврейской литературы, не только сугубо традиционной, но и светской литературе эпохи Средних веков и Возрождения. Он прекрасно подготовлен для продолжения работы по редактированию второй части «Каталога рукописей еврейского фонда» И. И. Гинцбурга. Первая часть была подготовлена к изданию в редакции А. М. Газова-Гинзберга и моей. Эта работа требует усилий опытного филолога, гебраиста-арабиста, поскольку И. И. Гинцбург в силу сложившихся обстоятельств не имел достаточно времени для окончательной подготовки своего труда к изданию. Свое хорошее знакомство с рукописями собрания Института востоковедения П. Б. Кондратьев доказал опубликованием статьи о еврейском фонде (сейчас выходит отредактированный и дополненный английский вариант статьи). В последние годы он содействовал мне в подготовке к изданию книги «Тексты Кумрана. Вып. 2», и многие его замечания, конъектуры и редакторские предложения, принятые мной, показали высокую

степень его эрудиции в этой специфической области древнееврейской литературы (литературы Хирбет Кумрана II в. до н.э. — I в. н.э.). Помимо того, П. Б. принял на себя подготовку сборника, включающего докторскую диссертацию А. Я. Борисова «Геология Аристотеля» и ряд историко-критических статей того же автора по арабо-еврейскому неоплатонизму на Ближнем Востоке»¹³.

Статья П. Б. Кондратьева «Еврейские рукописи в собрании Института востоковедения АН СССР»¹⁴ на сегодняшний день является единственным полным обзором фонда еврейских рукописей Института в подобном формате. В рамках этой работы Павлу Борисовичу удалось очень емко и информативно описать историю собрания, тематический (выделено 10 разделов) и количественный состав рукописей. В каждом из 10 разделов приведено описание наиболее интересных экземпляров со ссылками на историю их приобретения и изучения. За прошедшие с момента публикации 30 лет некоторые данные, касающиеся количественного состава и датировки отдельных рукописей еврейского фонда, были уточнены. Этому прежде всего способствовали: развитие еврейской палеографии, работа исследователей и регулярные переинвентаризации фондов. Однако в целом статья не потеряла своей актуальности и научной ценности. К сожалению, английский вариант статьи, о котором упоминает К. Б. Старкова, очевидно, так и не вышел из печати.

Павел Борисович много работал по упорядочению фонда еврейских рукописей. Он составил указатели к каталогу И. И. Гинцбурга по шифрам и номерам описания; выделил не вошедшие в каталог рукописи (178 шифрованных единиц) и 8 инкунабул, числившихся в каталоге рукописями; сделал предварительный разбор по тематике фрагментов рукописей, хранившихся под шифром D 56¹⁵ (153 лл.); занимался инвентаризацией самаритянской коллекции рукописей и свитков Торы, поступивших из Музея истории религии и атеизма в 1961 году.

¹³ Архив востоковедов ИВР РАН. Ф. 152. Оп. 3, № 972. Л. 22.

¹⁴ Кондратьев П. Б. Еврейские рукописи в собрании Института востоковедения АН СССР // Палестинский сборник. Вып. 28 (91). Л., 1986. С. 74–88.

¹⁵ Рукопись D 56 представляет собой две папки (перешифрованные во время последней инвентаризации 2005 года в D 56A и D56B), содержащие различные по тематике, написанные разным почерком фрагменты на иврите. К сожалению, описание рукописи отсутствует. Также неизвестно ее происхождение.

В работе над рукописью И. И. Гинцбурга принимал участие также Игорь Феликсович Нафтульев. И. Ф. Нафтульев работал в Институте с 1983 по 1989 годы. Основной сферой его научных интересов являлась сравнительная лингвистика семитских языков. В 1985 году ему была поручена сверка каталога еврейских рукописей И. И. Гинцбурга. Он составил машинописный карточный каталог на основе рукописи, но, к сожалению, не успел закончить работу полностью.

В начале 90-х годов XX века по инициативе издателя Нормана Росса (Нью-Йорк) было принято решение издать архивный материал — рукопись каталога Гинцбурга практически в том виде, в каком она дошла до нас. Подготовка книги, т. е. детальная сверка с рукописью И. И. Гинцбурга была поручена сотруднику Российской Национальной библиотеки Борису Игоревичу Зайковскому. Издание увидело свет в 2003 году¹⁶ и считается в настоящее время единственным каталогом еврейских рукописей ИВР РАН. Хотя в предисловии и оговаривается малая научная ценность этого мемориального издания и те сокращения, что были сделаны при подготовке текста к печати, однако печатная версия весьма далека от рукописного оригинала. А именно:

- Были напечатаны лишь разделы 1–6 из 13.
- Индексы, имеющиеся в рукописи, отсутствуют.
- Нумерация описаний не совпадает с рукописной.
- Ссылки на другие каталоги отсутствуют.
- Большинство описаний очень сокращены.

Современный этап обработки еврейского рукописного фонда ИВР РАН связан с деятельностью Семёна Мордуховича Якерсона. С. М. Якерсон, профессор, доктор исторических наук, работает в Институте с 1990 года. При его активном содействии был заключен договор с израильским Институтом микрофильмирования еврейских рукописей. Большинство рукописей Института было микрофильмировано и описано специалистами в Национальной библиотеке Израиля. Описания микрофильмированных рукописей ИВР РАН находятся в общем каталоге рукописей Национальной библиотеки Израиля с указанием, что рукопись хранится в ИВР РАН¹⁷.

¹⁶ *Гинцбург И. И.* Каталог еврейских рукописей СПб ФИВ РАН. Нью-Йорк, 2003.

¹⁷ URL: <http://web.nli.org.il/>, <http://merhav.nli.org.il/>

Семен Мордухович — автор большого количества монографий и статей, часть из которых посвящена описанию отдельных рукописей из коллекции ИВР РАН. Благодаря работе С. М. Якерсона была уточнена датировка некоторых рукописей, описано их происхождение, история бытования, в отдельных случаях приведен научный перевод наиболее интересных фрагментов на русский язык. В рамках данной статьи целесообразно привести библиографический список работ С. М. Якерсона, посвященный рукописям ИВР РАН. Список выделен в приложение III данной статьи.

Возрождение научного направления гебраистики в Санкт-Петербургском государственном университете также является заслугой Семена Мордуховича. Являясь заведующим кафедры гебраистики Восточного факультета СПбГУ с 2011 года, С. М. Якерсон активно привлекает студентов-гебраистов к изучению рукописей; в учебную программу курса введены новые дисциплины, такие как еврейская палеография и кодикология. Все это дает надежду, что работа по изучению еврейских рукописей из собрания ИВР РАН будет продолжаться и в будущем.

В настоящее время в распоряжении сотрудников рукописного отдела ИВР РАН имеются следующие материалы:

1. Рукопись И. И. Гинцбурга.
2. Рукопись редакторской работы над каталогом К. Б. Старковой.
3. Карточный каталог, составленный И. Ф. Нафтульевым.
4. Печатный каталог И. И. Гинцбурга.
5. Печатный каталог еврейско-персидских рукописей А. А. Фреймана.
6. Описания и публикации отдельных рукописей гебраистами-семиологами.
7. Инвентарные книги коллекции еврейских рукописей.
8. Электронная инвентарная книга и электронный топографический каталог.

Этого материала более, чем достаточно для создания полноценного каталога еврейских рукописей. Однако приходится признать, что все эти материалы, за исключением печатных каталогов И. И. Гинцбурга и А. А. Фреймана, а также публикаций ученых, до-

ступны лишь для внутреннего использования сотрудниками рукописного отдела ИВР РАН. Таким образом, для читателей и исследователей пока не существует адекватного справочного материала по составу еврейского рукописного фонда ИВР РАН.

Современные технологии позволяют описывать рукописи на гораздо более высоком уровне. Еврейский палеографический проект (Hebrew Palaeography Project, HP), основанный в 1965 году при содействии Израильской Академии наук и искусств, Еврейской национальной и университетской библиотеки и Института изучения истории текста в Париже (L'Institut de recherche et d'histoire des textes) разработал расширенный и краткий варианты детального палеографического и кодикологического описания рукописей, на основе которого и создавалась база данных проекта. Разумеется, было бы разумно при составлении каталога еврейских рукописей ИВР РАН использовать опыт израильских коллег и тесно сотрудничать с ними. Тем более, как было сказано выше, большинство рукописей микрофильмировано. Технологии микрофильмирования в настоящее время уже устарели, большинство исследователей после работы с микрофильмами все равно запрашивают рукопись в ИВР РАН для более детального изучения. На смену микрофильмированию пришли технологии создания цифровых копий.

Сканирование и хранение цифровых изображений рукописей не только дает возможность исследователям со всего мира изучать нужный им материал, но также способствуют сохранению рукописей и фиксирует их состояние в определенный момент времени. Порой изучение рукописи по ее цифровой копии может оказаться даже продуктивнее работы с ней *de visu*. Технологии увеличения/уменьшения фрагментов, настройки резкости, контраста и освещения могут выявить нюансы, не доступные человеческому глазу.

Общая база данных, созданная в Национальной библиотеке Израиля, позволяет получить не только данные о самой рукописи, но и полную библиографию, отражающую этапы ее исследования, публикации и т. п. Разумеется, база регулярно обновляется, в нее вносятся все новые данные о публикуемых исследованиях, что дает пользователю возможность постоянно быть в курсе историографии изучаемого материала.

В заключение стоит отметить, что несмотря на долгую, полную необъяснимых препятствий историю каталогизации коллекции еврейских рукописей Азиатского Музея — Института восточных рукописей РАН, труд поколений гебраистов-семитологов не пропал даром. Если обобщить весь накопленный материал с использованием современных технологий, Институт восточных рукописей Российской академии наук сможет по праву гордиться полным научным каталогом еврейского рукописного фонда.

Приложение I

И. Гинзбург. Каталог еврейских рукописей Института востоковедения. Выпуск I и II. Подготовленный к печати К. Б. Старковой и А. М. Газовым-Гинзбергом¹⁸.

Предисловие (к выпуску I)¹⁹.

Еврейские рукописи Института Востоковедения насчитывают 950 шифрованных единиц хранения и около 150 нешифрованных свитков и кодексов, поступивших в собрание за последние годы. Коллекция сложилась в короткий сравнительно срок из нескольких крупных поступлений²⁰; мелкими партиями и отдельными единицами она продолжает пополняться до сих пор. Характер письменности фонда определяется квадратным еврейским шрифтом и его курсивами. Язык рукописей, кроме древнееврейского в большинстве из них, может быть арабским, караимским (татарским) или персидским. Рукописи из восточной Европы часто отличаются приписками на идиш, а итальянские — на итальянском языке.

Подбор рукописей достаточно полно и разнообразно отражает культурную связь еврейского народа и обладает значительным числом ценных и редких сочинений, между которыми встречаются уникальные списки. Важно отметить хорошую сохранность большинства из них, в отличие от собрания Фирковича, фрагменты здесь являются исключением. В большинстве рукописи списаны в период XVI–XIX вв., списки XIV–XV вв. встречаются реже и лишь отдельные экземпляры восходят к XII–XIII вв.

Делу описания рукописей еврейского фонда посвятил последние годы своей жизни гебраист Иона Иосифович (Осипович) Гинзбург (род. 1871 г. — ум. апрель 1942 г.). В течение 5 лет (1936–1941) он подготовил систематическое описание всего наличного фонда, что можно было сделать только при исклю-

¹⁸ Архив востоковедов ИВР РАН. Ф. 67. Оп. 1, ед. хр. 58.

¹⁹ Текст печатается с сохранением орфографии и пунктуации автора (К. Б. Старковой). Сноски в тексте, за исключением пояснительных в квадратных скобках, также принадлежат К. Б. Старковой.

²⁰ См.: *Гинзбург И. И.* Краткий обзор еврейского фонда Рукописного отдела Института востоковедения АН СССР // Библиография Востока. Вып. 10 (1936). С. 125–130.

чительной работоспособности и огромной начитанности автора в еврейской литературе, изучению которой он посвятил всю свою сознательную жизнь, не считаясь с препятствиями и трудностями, постигавшими его на этом поприще (см. ниже биографию И. И. Гинцбурга).

Смерть автора, последовавшая в Ленинграде в тяжелые дни блокады, помешала ему осуществить издание крупнейшего труда своей жизни, но он сделал все от него зависевшее для того, чтобы работа имела законченный вид и была готова для публикации. Им завершены индексы, облегчавшие ориентацию в массе материала. И рукописи не хватает единственно предисловия автора и списка сокращений.

Машинописный текст каталога с вставками от руки И. И. Гинцбурга поступил в рукописный отдел Института Востоковедения из наследия покойного ученого, о чем свидетельствует вложенная в него запись В. И. Беляева. Рукопись объемом ок. 40 печ. листов, по определению автора, заполняет 8 больших тетрадей, образующих выпуски. Первые 3 из них объемом достигают каждый 10–12 авторских печ. листов, последующие вдвое или втрое меньше. В начале рукописи автографические вставки относятся главным образом к восточным текстам, в описательной части их сравнительно немного. Начиная примерно с середины, рукописный текст встречается чаще и чаще, и в конце он преобладает. Последняя 8-я тетрадь — индексы (Indices) целиком написана от руки. Приводимые выдержки оригинального текста на восточных языках все исполнены своеобразным ашкеназским курсивом. Автор пользовался бумагой плохого качества, поэтому многие листы уже изветшали и протерлись и требуют бережного обращения. Рукопись, насколько известно, существует только в одном экземпляре. Все эти внешние обстоятельства, так или иначе, сказываются при подготовке ее изданию.

Еще большее значение имеют особенности системы описания, принятой автором каталога. Необходимо отметить, что система во многом отходит от правил, выработанных в течение последнего десятилетия специалистами, работавшими над составлением каталогов рукописей собрания Института Востоковедения. Сведения, сообщаемые И. И. Гинцбургом по поводу отдельных сочинений, заставляют вспомнить подробные описания типа каталога В. А. Дорна для рукописей арабской графики из собрания Публичной библиотеки в Петербурге. И. И. Гинцбург всюду помещал подробные сведения об авторах описываемых им произведений, не считаясь с тем обстоятельством, что в преобладающем большинстве, они хорошо известны в истории еврейской литературы и сведения о них даже неподготовленный читатель найдет во всех изданиях специальных энциклопедий и других справочников. При подготовке текста к изданию эти сведения были нами устранены, за исключением тех случаев, когда сочинение принадлежит малоизвестному автору. Другую особенность каталога представляют обильные и пространные выписки начала и конца сочинения, даже в тех случаях, когда рукопись копирует текст печатного издания. При подготовке текста к изданию необходимо было сократить эти выдержки до минимума. Колофоны и приписки автор в большинстве случаев передавал троекратно: он излагает содержание вкратце, приводит его в оригинал и дает русский пере-

вод. При редактировании каталога мы ограничились либо простой передачей содержания, в особенности, когда дело касается только даты переписки рукописи, либо сохраняли подлинный текст колофона с его переводом, когда речь идет об обстоятельствах, способствующих ознакомлению с малоизвестным произведением, или если колофон приводит интересные историко-культурные данные. Очень многие рукописи, особенно филологического содержания, имеют в качестве приписок стихотворения еврейских поэтов, преимущественно Авраама Ибн Эзры. Составитель каталога воспроизводил их дословно, иногда даже с краткой характеристикой, несмотря на то, что эти произведения хорошо известны и многократно издавались. Мы ограничиваемся в соответствующих местах лишь упоминанием о стихотворении с наименованием его по первому полустижью в оригинале. В тех случаях, когда речь идет о стихах малоизвестного автора или автора, чьи стихотворные опыты не отражены целиком в библиографии, мы сохраняем первый, иногда последний стих полностью. Разные списки одного и того же сочинения автор каталога приводит всегда с полным заголовком и именем автора, если даже в описании они следуют друг за другом. Редакция каталога обозначает повторные списки словами «то же». Если последующие экземпляры встречаются после других сочинений, приводится полное заглавие в оригинале и делается отсылка к первому экземпляру. Подробные характеристики автора и содержания всюду сокращены. При описании сборников автор повторяет все внешние данные рукописи для каждого сочинения отдельно, даже при строгом единообразии работы переписчика. При редактировании сохранены только варьирующие признаки (например, число строк, остальные особенности следует искать по ссылке на первое в порядке описания упоминание рукописи, которое содержит полную ее характеристику).

Длительная работа автора над каталогом привела, по-видимому, к тому, что он менял свои термины и самый подход к описываемым рукописям. Этим, вероятно, объясняется непоследовательность терминологии и приемов описания, которые весьма затруднили работу редакторов и вряд ли последними устранены целиком. Во многих случаях это невозможно было сделать по чисто техническим причинам при наличии только одного экземпляра оригинала каталога. Не имея надобности приводить все случаи такой непоследовательности, укажем лишь наиболее характерные из них. Автор постоянно сбивается при указании языка караимских рукописей, называя его то татарским, то крымско-татарским или караимским. Последнее принято редакцией. Он непоследовательно употребляет выражения «караим» и «караит». От последнего вообще следует отказаться, т. к. он проник к нам исключительно под влиянием иностранной литературы. Дефектность рукописи автор указывает обычно, характеризуя текст, так что этот пункт в описании может находиться в любом месте помимо выноса в виде добавления к палеографической характеристике, стоящей в самом конце описания. Еврейские имена приводятся то в русифицированной форме, как Авраам, Исаак, Моисей и т. п., то в транскрибированной передаче: Моше, Ицхак и т. д. После некоторых колебаний редакторы решили унифицировать обозначение имен таким образом, что имена, относящиеся к персонажам библейского текста, известные русским читателям через греко-славянские переводы Библии, сохра-

няют свою литературную форму: Авраам, Иаков и т. д.²¹ Все авторы средневековых произведений получают *точную* транскрипцию имени: Абрахам Ибн-Эзра, Моше бен Маймон. Имя отца, вводимое словом «бен» (сын), не склоняется при склонении личного имени автора и его фамилии. Пришлось выправить передачу русским алфавитом некоторых еврейских фамилий, сохраняющих древнееврейскую форму. Так, Бен-Иа'коб в библиографии И. И. Гинзбурга обозначен как Беньяков, что может затруднить обращение к его справочнику для читателя, незнакомого с русским или с древнееврейским текстом.

Каталог насчитывает 1609 номеров в систематическом порядке по содержанию сочинений и по языкам описываемых памятников. Произведения на караимском и персидском языках (judaeo-persica) вынесены в особые разделы. Всего насчитывается 13 разделов:

- I. Библия.
- II. Филология.
- III. Экзегетика.
- IV. Философия.
- V. Этика.
- VI. Богословие.
- VII. Математика, физика, астрономия, астрология, музыка.
- VIII. Медицина.
- IX. Каноническое и гражданское законодательство. Религиозная (ритуальная) практика.
- X. Поэзия и литургия
- XI. *Varia*
- XII. Еврейско-персидская литература.
- XIII. Еврейско-татарская литература.

Автор часто нарушает выработанную систему распределения. Некоторые комментарии на Библию на караимском и персидском языках помещены им во II-й раздел — «экзегетики», хотя точно такие же сочинения содержатся в разделах караимской и иудео-персидской литературы. При редакции каталога пришлось сделать перемещения в согласии с основным принципом автора. В некоторых случаях приходилось допускать перемещения и тогда, когда затруднительно понять мотив, по которому произведение стоит в данном разделе. Так, например, неясно, почему чисто фольклорный сборник «Алфавит Бен-Сиры» (Псевдо-Сирах) замыкает собой раздел экзегетики, к которой он не имеет отношения. Точно также сборник жанра макама «Тахкемоний» ал-Харйзи помещен И. И. Гинзбургом в раздел «Философия. Этика», хотя это чисто художественное произведение, место которому в разделе светской поэзии и рифмованной прозы. Одно и то же произведение иногда попадает в разные разделы. Так обстоит дело с анонимным сочинением «*Marpe la'esem*», которое можно найти и в разделе философия, и в разделе богословия, где ему место, по существу. Это требует особой осмотрительности при подготовке каталога к изданию. Сами подразделы и их порядок редакторы считают долгом сохранить

²¹ С заменой устаревших графем и, в связи с этим же, начального Е на Э: Эсфирь и т. п.

без изменения, несмотря на то, что им приходится в отдельных случаях делать перемещения из одного раздела в другой. В каждом отдельном случае это должно быть оговорено.

Библиография автора в значительной степени могла бы быть восполнена, в особенности изданиями последних двух десятилетий. Однако это чрезвычайно замедлило бы работы по изданию каталога и вряд ли пробелы и в том случае были замещены целиком, так как библиографические справочники литературы на древнееврейском языке до сих пор наши библиотеки не получают в достаточном количестве. Не совсем понятно, почему автор избегал ссылок на «*The-saurus of Hebrew Poetry*», Изр. Давидсона для стихотворений, встречающихся в тексте рукописей, хотя этот справочник имелся в Библиотеке Института Востоковедения.

Все отмеченные шероховатости не могут поколебать основных достоинств этого капитального труда, открывающего новые перспективы в истории изучения литературы на языках еврейского народа. Как приложение к выполненному И. И. Гинзбургом описанию редакторы считают нужным подготовить альбом факсимиле характерных образцов палеографии Собрания Института Востоковедения. Он должен последовать за выходом последнего выпуска. Издание будет снабжено указателями, к указателям имен авторов и произведений на-мечено прибавить список имен переписчиков и имен владельцев.

Предисловие (к выпуску II)

Второй выпуск издания «И. И. Гинзбург. Каталог еврейских рукописей Института народов Азии АН СССР» состоит из двух частей, не одинаковых как по объему и содержанию, так и по системе описания рукописей. В него вошли произведения художественной прозы, поэзии и фольклора и, кроме того, естественно-научные сочинения.

Приходится принять во внимание, что составитель каталога в свое время не уделил должного значения произведениям художественной литературы, опи-сав их слишком кратко и не дифференцировано. Лишь стихотворные тексты были выделены им в специальный раздел под названием «Поэзия», тогда как повествовательная литература была распределена по всем частям Каталога, за исключением раздела библейских памятников. Как правило, место данно-го произведения в литературе раскрывается недостаточно. Сборники стихов описываются суммарно, называются основные авторы или даже лишь первый по порядку автор. Особенно кратки описания караимских «диванов» XIX в. Сборники фольклорных рассказов типа аггады также не раскрыты, не указаны однотипные сборники в старопечатных изданиях. Между тем, они заслужива-ют внимания современного исследователя, соприкасаясь с литературой других народов²². Некоторые определения памятника могут дать превратное представ-ление о нем. Так «чудесная история» Иосифа Дильрейно характеризуется как «биография», на деле же это сказка-сатира, острие которой направлено против

²² Некоторые из рассказов этого жанра были обнаружены А. Я. Борисовым в «Толковой Палее» («К вопросу о восточных связях древнерусской литерату-ры»). Рукопись).

мистицизма и хасидизма и отражает борьбу за сферы влияния между сефардскими и ашкеназским колониями в Палестине XVI–XVII веков. Названия ряда произведений переведены не точно, видимо, потому, что автор не ставил задачей раскрыть их содержание²³.

Все эти явления вызвали необходимость описать сочинения художественно-содержания заново, более точно и подробно, и присоединить к описаниям библиографию, которая помогла бы читателю ориентироваться в их изучении. Собрания стихов расписаны по отдельным произведениям с передачей заголовков, количества стихов и ссылкой на соответствующее место в справочном своде Израила Давидзона, где обозначены стихотворения, изданные до 30-х годов текущего столетия. По техническим условиям пришлось употребить более громоздкую систему ссылок на том, страницу, № издания вместо обычно принятого способа ссылки для данного справочника: под номером внутри соответствующей буквы алфавита. В дополнение были использованы также обе антологии проф. Е. Б. Ширмана которые стали в настоящее время неременным пособием гебраиста-медиевиста²⁴. Произведения, не поддающиеся определению по этим изданиям, имеют основания считаться редкими или уникальными, однако полной уверенности в этих случаях мы достичь не смогли. Т.к. время, отведенное на подготовку описания к печати, не позволяло исчерпать всю полноту библиографии, не говоря о том, что мы не всегда распознали всеми нужными современными и старопечатными публикациями текстов. Точно также мы не ставим задачей указать все списки одного сочинения, ограничиваясь ссылкой на наиболее значительные собрания рукописей и их каталоги. Раздел художественных произведений не принадлежит к самым богатым в собрании, тем не менее он заслуживает известного внимания.

По характеру сочинений рукописи 1-ой части II-го выпуска распределяются на 4 основные группы.

а) Произведения повествовательные и сборники афоризмов, загадок, притч и поучений, своими корнями уходящие к памятникам библейской и ранней по-библейской литературы типа Книги Притч, Иисуса сына Сирахова, *Piqe`Aboi* и агадических преданий Талмуда и мидрашей. Этот жанр стойко держится на протяжении всего средневековья, достигая нового времени, подтверждение чему мы видим в соответствующих частях караимских диванов и антологий (см. ниже). Большинство таких сборников анонимны. К этой же группе отнесены занимательные рассказы типа Книги Элдада Данита (№ 319).

б) Отдельные стихотворения и стихотворные сборники, часто перемежающиеся рифмованной прозой. Здесь также выделяется серия испано-провансальских диванов и собрания стихов итальянско-еврейских поэтов эпохи Возрождения и

²³ Чтобы не быть голословными приводим в пример перевод заглавия поэмы *תפתה ערוך* как «Расположенный костер», тогда как сюжет «хождения по мукам» и явное знакомство с «Божественной комедией» показывают, что речь идет о «геенне», а не об обычном костре. (См. № 354 = № 1211 Описания И. И. Гинцбурга).

²⁴ См. ниже библиографию. [*Schirmann J. Antologie der hebraischen Dichtung in Italien. Berlin, 1934.*]

позднее, до середины XIX в. включительно. Испанская школа классического периода представлена лишь отдельными произведениями (Тахкёмбнй, Таршйш Моисея Ибн Эзры, отдельные стихи Иехуды Халеви, Авраама Ибн Эзры, часто в очень поздних копиях). Особенно интересен в этом разделе конволют В 267 (№№ 321–325) по подбору произведений и оформлению схожий с рукописным сборником, принадлежавшим семье Нейман и описанным Х. Броди²⁵. Вполне возможно, что и наша рукопись происходит из той же частной библиотеки. Интересно, что сборник, описание которого издано Броди, отсутствует в нашем собрании, следовательно, в Караимскую Национальную Библиотеку он не попал или был изъят из нее до передачи фондов Институту Востоковедения. Рукописи итальянских поэтов происходят из Северной Италии из Пьемонта и Александрии, больше всего из общин Падуи и Реджио. На одной из них сохранился автограф поэта Иосифа Фиаметты, бывшего ее владельцем или читателем²⁶.

в) Серия караимских диванов, большей частью крымского происхождения. Наиболее ранними по времени жизни автора должны считаться две полные копии дивана североафриканского поэта-караима Моше Дар'й (XII в.). Уникальный оригинал дивана хранится в Гос. Публичной Библиотеке им. Салтыкова-Щедрина, копии же были сняты в конце прошлого века караимами — любителями родной литературы и впоследствии попали в Караимскую Национальную Библиотеку. Ценными источниками по истории караимов в Турции являются диваны Калеба Афендопуло (XIV в.) Gan ha-melek («Царский сад») и Miktab 'Eliya («Письмо Или») Элии Афеда Баги (XVII в.), оба в довольно старых и хороших списках²⁷. Изучение культуры и быта караимов Крыма и Южной России вряд ли возможно без обращения к рукописям нашего собрания. Стихи и речи Луцких, Симхи (XVIII в.), Йосёфа — Шёломо и его сына Абрāхама (I-я половина и середина XIX в.) сохранились во множестве списков в больших и мелких сборниках. В них еще продолжают сохраняться средневековые литературные традиции: стихи пишут на случай смерти, рождения (обряд обрезания), свадьбы, на разлуки и встречи друзей. По поводу паломничества в Иерусалим и т. п. Заголовки к ним содержат иногда важные даты и упоминают о крупных событиях в жизни общины. В конце XIX в. намечаются попытки войти в общее русло современной европейской литературы, что особенно характерно для поэта Ильи Казаза (Казоса), который переводит на древнееврейский язык для своих единоверцев стихи Пушкина, Лермонтова, Шиллера и Гейне и менее значительных, иногда забытых теперь поэтов²⁸. Переводы и подражания басням Крылова создает Иосиф Нейман, по-видимому, уже в старости²⁹. Наблюдается явное стремление караимских литераторов познакомиться и познакомить других с современной раббанисткой литературой на древнееврейском языке. Переписываются не только стихи, но и публицистика в прозе, образцами которой подражают в собственных литературных попытках. Дидактические сборники включают

²⁵ См.: № 321.

²⁶ № 344.

²⁷ №№ 374, 376.

²⁸ № 400.

²⁹ № 401.

нравоучительные рассказы, черпаемые из таких источников, как школьная хрестоматия К. Д. Ушинского. Большую активность проявляет здесь семья Нейман: отец Моисей и сыновья Самуил и Вениамин³⁰, которые сами сочиняли, и переводили и переписывали образцы чужого творчества.

г) В особую группу можно выделить небольшое количество копий стихов и прозы на древнееврейском языке, уже изданных печатно. Сюда относятся стихотворения С. Д. Луцатто, Готлобера, рано умершего поэта Михея Лебенсона, пародии на раввинскую литературу как *Sefer ha-Qundas* («Дубина»).

Заключительную часть описания составляют произведения, лишь условно относимые к художественной литературе. Таковы письмовники, речи на коронацию и т. п. случаи, копии эпитафий и др. Таких *Miscellanea* в этой части сравнительно немного; то обстоятельство, что их переписывали из любви и интереса к художественному слову, заставляет нас отнестись к их разряду беллетристики. Пришлось отказаться от включения в настоящий выпуск фрагментов рукописей такого же содержания. Разбор и определение из материала в их теперешнем состоянии задержали бы публикацию готовых описаний на долгое время. Описание фрагментов войдет отдельно в специальную часть каталога впоследствии.

Описывая памятники художественной литературы, очень важно передать влияние той среды, в которой они создавались и распространялись. На этом основании мы сочли необходимым в этих случаях как можно полнее и точнее раскрыть все приписки и пометки на рукописях, что усложняет описание сравнительно с принятым для I выпуска, а также для 2-ой части II выпуска. Даты, устанавливаемые по датам переписчика, и датировка по палеографическим признакам заносятся в описание рукописи, как одна из наиболее важных ее особенностей. Сюда же относится указание на кустоды при их наличии. Систему обозначения века в числе внешних данных, принятую И. И. Гинцбургом, мы оставили по совету ряда специалистов. В число внешних признаков введено краткое описание бумажных водяных знаков, там, где они сохранились. Переплеты также описываются более подробно, если они не принадлежат к стандартному типу, который мы отмечаем здесь в предисловии. Рукописи коллекции Л. П. Фридлянда отличаются двумя видами переплета: папка оклеена либо гладкой тёмно-синей бумагой со светлыми прожилками «под мрамор», либо шероховатым тёмно-коричневым коленкором. Корешок в обоих случаях кожаный гладкий светло-коричневого цвета с тисненой золотом надписью: название сочинения, дата (если рукопись датирована) и аббревиатура "ג" («рукопись»). Обязательно отмечается наличие печатей, наложенных на рукопись до ее поступления в собрание Азиатского музея — Института Востоковедения. Наличие печати Азиатского Музея непременно предполагает штемпелевание печатью Института Востоковедения, т. к. все фонды были перерегистрированы в 1935 г. Общая инвентаризация проводилась также в 1918 г., по-видимому, к столетию организации Азиатского Музея. Все инвентарные пометки 1918 г. нанесены рукою С. Винера. Для упрощения, при упоминании печати Азиатского музея наличие штампов Института Востоковедения не отмечается. Упомина-

³⁰ №№ 385, 389, 392, 397 и др.

ние печати Института Востоковедения указывает на отсутствие знаков Азиатского музея. Виды основных штампов и печатей воспроизводятся в приложении к настоящему тому. Согласно выказанным пожеланиям в описании последним пунктом введено обозначение коллекции, которой рукопись принадлежала ранее. Даты поступления рукописей в собрание Института указываются лишь для отдельных приобретений, т. к. даты основных поступлений приведены здесь.

Собрание еврейских рукописей сложилось в следующем порядке:

1. Коллекция Л. П. Фридлянда — Bibliotheca Friedlandiana — 1892 г.
2. Коллекция Д. А. Хвольсона — после его смерти — 1911 — 1912 гг.
3. Бухарская коллекция В. А. Иванова — 1915 г.
4. Коллекция Я. М. Гинзбурга — книготорговца и издателя в Бобруйске — дар — 1918 г.
5. Караимская библиотека в Карасубазаре — 1930 г.³¹
6. Караимская Национальная Библиотека в Евпатории — 1931 г.³²

Последнее крупное поступление — рукописи из архива Д. Г. Маггида в описании не включены. Обозначение коллекций для рукописей, вошедших в I-ый выпуск Каталога указано индексом в приложениях к тому. Объединение I и II выпусков в издании делает целесообразным публикацию указателей к выходящему тому. Указатели состоят из списка собственных имен (авторы, переписчики, владельцы и читатели), названий сочинений в оригинале и списка географических названий.

2-я часть II выпуска — отредактированная полностью А. М. Газовым-Гинзбергом: «Естественно-научные сочинения» — состоит по преимуществу из сочинений по астрологии-астрономии и математике. Другие виды наук представлены в ней единичными рукописями. В разделе астрономии много руководств по составлению хронологических таблиц и вычислению торжественных дат еврейского календаря на основе новолуний. Сюда же входят правила составления гороскопов для новорожденных, так что в раздел «науки» эти произведения могут быть включены лишь условно. Большинство сочинений этой части хорошо известны в других списках и в изданиях. Исключение составляют лишь

³¹ Библиотека Карасубазара насчитывала 53 рукописи. Перевезены летом 1930 г. в Ленинград В. Л. Дашевским и инвентаризированы М. Н. Соколовым (см. Отчет о деятельности Академии Наук СССР за 1930 г. Л., 1931. С. 236).

³² Караимская Национальная Библиотека в Евпатории была основана в 1916 г. С. М. Шапшалом (умер в Вильнюсе в 1961 г.) и существовала до 1931 г., когда ее фонды перешли в Институт Востоковедения. О ней см. И. Ю. Крачковский. Отчет о командировке в Крым летом 1924 года (II-е приложение к протоколу X Заседания ОИФ Российской Академии Наук 23 июля 1924 г. (к §246, стр. 57). 458 т.т. еврейско-караимских рукописей были описаны на месте в 1926–1927 гг. совместно ее хранителем Б. Е. Эльяшевичем и сотрудником Азиатского Музея М. Н. Соколовым. Описание не было издано. Дополнительный список рукописей был составлен к 1930 г. М. Н. Соколовым (см. Отчеты о деятельности Академии Наук за 1927 (1928) г. – I, С. 236–237). Рукописи Караим. Библиотеки отличаются вкладной карточкой за подписью Б. Е. Эльяшевича: перечень авторов, сочинений, с обозначением дат, если они есть, и переписчиков.

караимские календари с таблицами летоисчисления, но и они имеют скорее утилитарное значение. Списки большей частью поздние, XVII, XVIII и XIX в. (больше всего). Эти особенности позволяют не углублять аналитическое описание источников, ограничиваясь основной характеристикой сочинения и точной передачей внешних данных списка. Колофоны, приписки и даты передаются в этом разделе большей частью описательно. Начала и окончания сочинений всюду приводятся дословно, за исключением тех случаев, когда рукопись является копией печатного издания, на что ее описание обязательно указывает.

Приложение II

Таблица сравнений описания, выполненных И. И. Гинцбургом и К. Б. Старковой, на примере рукописей А 194.1 и В 429.3

| А 194.1 | | |
|-------------------------|---|---|
| | И. И. Гинцбург | К. Б. Старкова |
| <i>Раздел</i> | Экзегетика | Художественная литература |
| <i>№</i> | 340 | 297 |
| <i>Заглавие</i> | אלפא ביתא דבן סירא | אלפא ביתא דבן סירא |
| <i>Перевод заглавия</i> | Алфавит Бен Сиры | Алфавит Бен Сиры |
| <i>Автор</i> | | Аноним эпохи гаонов (IX–X в. н.э) |
| <i>Дата</i> | XIX век | XVIII век (по палеограф. данным) |
| <i>Размер, см.</i> | 15,5 x 10, с. 31 | 15,5 x 10, с. 23 |
| <i>Кол-во листов</i> | 8 | Лл. 1–8 |
| <i>Материал</i> | бумага | Бумага западная, чернила коричневые и черные |
| <i>Переплет</i> | | Конволют без переплета |
| <i>Почерк</i> | Восточно-раввинский почерк | Восточно-раввинский полукурсив |
| <i>Язык</i> | Арамейский | Арамейский, древнееврейский |
| <i>Происхождение</i> | | Бухарская коллекция В. А. Иванова |
| <i>Описание</i> | Двадцать две сентенции дидактического характера, в алфавитном порядке, на арамейском языке. Часть апокрифа, известного как «Бен Сира» | Двадцать две сентенции на арамейском языке в алфавитном порядке, в сопровождении нравоучительных рассказов, комментирующих каждую сентенцию на древнееврейском языке. Аноним эпохи гаонов (IX–X в. н.э). Существует две версии разных авторов, объединенные вместе в рукописи или изданиях. Начало (л. 1а): בשם אלהא רבא ויקרא אלתוב אלפא ביתא דבן סירא Следует полный список 22 сентенций в порядке алфавита. Начало повествования: אמר אוקיר לאסיא עד דלא תצטרף לה. |

| | | |
|---------------------|---|---|
| | | Конец (л. 8б) — начало рассказа о человеке, воспитавшем сироту-иноверца. Последние слова: וַתִּזְעַף בְּלִבּוֹ וַאֲמַר אֲשׁוּל זֶה הֵיטוּם Кустод — ואגדלנו |
| <i>Дефект-ность</i> | Прерывается в середине комментария на сентенцию с буквы ׀ | Прерывается в середине раздела буквы ׀ |
| <i>Издания</i> | Константинополь, 1519 г. н.э. | Alphabetum Siracidis utrumque, cum expositione antiqua (narrations et fabulae continente). In integrum et emendatum e Cod. Ms. Biblioth. Leydensis a M. Steinschneider. Berlonini, 1958 (на древнееврейском языке, стр. 5–6 предисловие, текст стр. 22–29). Bibliotheca Friedlandiana, стр. 187, № 1464 |
| <i>Ссылки</i> | Cat. Paris. №355. 15 | Монографическое описание рукописи А 194.1 Р.П. Головачева, Ленинград, Гос. Университет, (в рукописи) |

| В 429.3 | | |
|-------------------------|---|--|
| | И. И. Гизбург | К. Б. Старкова |
| <i>Раздел</i> | Философия, этика, логика, другие виды науки: воспитание | Художественная литература |
| <i>№</i> | 540 | 303 |
| <i>Заглавие</i> | ס' מבחר פנינים | ס' מבחר פנינים |
| <i>Перевод заглавия</i> | Лучшая из жемчужин | Избранные жемчужины |
| <i>Автор</i> | аноним | аноним |
| <i>Переписчик</i> | Йаакоб б. Эзра Бабаджан | Йаакоб б. Эзра Раббай Бабаджан |
| <i>Дата переписки</i> | 1841 г. | 1841 г. |
| <i>Размер, см.</i> | 21,5 x 17, с.26 | 21 x 15 |
| <i>Кол-во листов</i> | лл ./174-195/ 22 | 22 (лл. 174а –195а) |
| <i>Материал</i> | бумага | бумага современная, сероватая, водяной знак: М; чернила черные |
| <i>Переплет</i> | есть | кожаный переплет с золотым тиснением — орнаментом и тисненным именем переписчика-владельца |
| <i>Почерк</i> | караимский почерк | караимский курсив |
| <i>Происхождение</i> | | Караимская Национальная библиотека |

| | | |
|-------------------|--|--|
| <i>Описание</i> | <p>Анонимное сочинение по этике. Автором его арабского оригинала считают Соломона Ибн Габироль, а переводчиком Иегуду ибн Тиббона. Начало (л. 174а)</p> <p>וְהוּא מְלִיצַת הַחֲכָמָה הַקְדֻמּוֹנִים וְחִידוּתָם ... אִמַר הַחֲכָם בְּחֲכָמָה הַחֲכָמִים מְשַׁלְמִים גַּמְלוּ הַבּוֹרָא... (л. 176а).</p> <p>שֶׁעַר הַיִּיחּוּד אִמְרוּ לְחֲכָם סֵפֶר לְנוּ מִהוּ הַבּוֹרָא... Конец (л. 195-а)</p> <p>הַשְּׁפִלוֹת שֶׁמִּשְׁפִּיל עֲצָמוֹ נֶגַד הַבְּרִיּוֹת סֵלִיק л. 176б — стихотворение на караимско-татарском языке</p> | <p>Дидактическое сочинение в форме поучений мудреца. Сентенции и афоризмы распределены по содержанию («глава о мудрости», «о смиренности» и т. п.). Литературная традиция приписывала авторство Ибн Габиролу (XI в.), переводчиком с арабского оригинала считается Иехуда ибн Тиббон (1120 – ум. после 1190 г.). Переписчик и составитель сборника — Йаакоб б. Эзра Раббай Бабаджан, мархешван 5601 г. = 1841 г. (л. 195а). л. 196б содержит стихотворение на караимском языке, почерк более поздний. Кустоды</p> <p>Начало (л. 174а):</p> <p>וְהוּא מְלִיצַת הַחֲכָמָה הַקְדֻמּוֹנִים וְחִידוּתָם מִיּוֹסְדִים עַל אֲדָנִי הַחֲכָמָה וְהִירָאָה וּמִמְצָא תְּרִישִׁשׁ הַמוֹסֵר וְדֶרֶךְ אֶרֶץ אֶךְ מִנְהַג הָאָדָם עִם קוֹנוֹ וְעִם הַבְּרִיּוֹת בְּטוֹב טַעַם וְדַעַת וְשִׁים שְׁכָל מִסְדֵּר [לְסֹדֵר] מְשַׁעַר לְשַׁעַר (עִם יִפְרוֹשׁ מִסְפִּיק). אִמַר הַחֲכָם בְּחֲכָמָה הַחֲכָמִים מְשַׁלְמִים גַּמְלוּ הַבּוֹרָא. Конец (л. 195а):</p> <p>הַשְּׁפִלוֹת שֶׁמִּשְׁפִּיל עֲצָמוֹ נֶגַד הַבְּרִיּוֹת סֵלִיק</p> |
| <i>Издания</i> | | Sonchino, 1484 |
| <i>Ссылки</i> | Steinschn. Cat. Bodl. p. 2319; Cat. Par. №333,4 | Steinschn. Cat. Bodl. p. 2319 М. Н. Соколов. Арабский оригинал сочинения «Mibhar ha-penimim», приписываемого Соломону Ибн Габиролу (Известия Академии Наук СССР. Отделение гуманитарных наук. 1929, стр. 287–300). |
| <i>Примечания</i> | | сборник |

Приложение III

Список трудов С. М. Якерсона, посвященных описанию коллекции и отдельных рукописей из собрания ИВР РАН.

1. מְבַחַר פְּנִינִים. Избранные жемчужины // Уникальные памятники еврейской культуры в Санкт-Петербурге (рукописи, документы, инкунабулы, культовая утварь). СПб., 2003.
2. Еврейские сокровища Петербурга. Свитки, кодексы, документы. Т. 1. СПб., 2008.
3. Еврейская средневековая книга: кодикологические, палеографические и книговедческие аспекты. М., 2003.
4. Оцар сефарад — сефардская сокровищница. Сефардская книга X–XV вв. От рукописной к печатной традиции: учебно-методическое пособие. СПб., 2015.
5. Дамаск-Крым-Ленинград. К истории одной библейской рукописи из собрания Института востоковедения в Петербурге // Петербургское востоковедение. Вып. 6. (1994). С. 520–538.

6. An Autograph Manuscript by Elijah Levita in St. Petersburg // *Studia Rosenthaliana*. №38/39. Amsterdam, 2006. P. 178–185.
7. Неучтенная еврейская инкунабула в коллекции Института восточных рукописей. Supplementum к Каталогу инкунабул на древнееврейском языке библиотеки Ленинградского отделения Института востоковедения АН СССР (Л., 1985) // *Письменные памятники Востока*. 1 (10). М., 2009. С. 204–210.
8. Еврейское средневековое письмо и еврейские рукописи «Звучат лишь письмена...» // К 150-летию со дня рождения академика Николая Петровича Лихачева. Каталог выставки. СПб.: Издательство Государственного Эрмитажа, 2012. С. 449–453.
9. Ашкеназская рукопись как часть караимской истории. Об одной уникальной находке в Отделе рукописей и документов ИВР РАН // *Письменные памятники Востока*. 1 (16). М.: Наука, 2012. С. 259–267.
10. «Ожерелье», «великан» или «хризолит», в еврейском собрании Института восточных рукописей РАН // *Медиатека и мир*. №4. М., 2013. С. 14–18.
11. Карасубазарский кодекс «Поздних Пророков» в собрании ИВР РАН (D 62). Заметки к его истории, локализации и датировке // *Письменные памятники Востока*. 1 (18). М.: Наука, 2013. С. 176–189.
12. The Karasubazar Codex of the Later Prophets from the Collection of the Institute of Oriental Manuscripts (D 62). Remarks on Its History, Localization and Dating // *Manuscrits hébreux et arabes: Mélanges en l'honneur de Colette Sira / Ed. J. Olszowy-Schlanger et N. de Lange*. Turnhout: Brepols, 2014. P. 63–76.

М. В. Фионин

БИБЛЕЙСКИЙ СЮЖЕТ О ВСЕМИРНОМ ПОТОПЕ (БЫТ 6–9) В ПЕРЕВОДЕ К. Б. СТАРКОВОЙ

Настоящая публикация фрагментов перевода книги Бытия является продолжением статьи, посвященной столетию со дня рождения выдающегося отечественного кумрановеда и гебраиста Клавдии Борисовны Старковой (1915–2000)¹.

За годы работы в Ленинградском отделении Института востоковедения (1946–1979) доктор филологических наук К. Б. Старкова ввела в научный оборот некоторые списки поэтических произведений средневекового еврейского автора Иехуды Галеви, исследовала произведения другого еврейского поэта и философа Соломона ибн Габироля и перевела на русский язык фрагменты Кумранских рукописей, сделав их доступными не только научному сообществу, но широкому кругу читателей. Своими монографиями и множеством научных статей К. Б. Старкова внесла огромный вклад в развитие отечественной гебраистики и кумрановедения.

Многообразная научная деятельность Клавдии Борисовны включала в себя постоянное обращение к библейским текстам. Результатом этого стали переводы фрагментов двух первых книг Пятикнижия — Бытие и Исход, выполненные в период с 1979 по 1988 г. Исследовательница готовила переведенные фрагменты к публикации, однако в те годы она не состоялась.

Черновики переводов К. Б. Старковой находятся в настоящее время в Архиве востоковедов ИВР РАН². В нашей статье мы приведем перевод повествования о Всемирном потопе (Быт 6–9).

Нам кажется важным сделать несколько предварительных замечаний к публикуемому материалу. Перевод К. Б. Старковой можно

¹ См. *Фионин М. В.* Библейское повествование о сотворении мира в переводе Клавдии Борисовны Старковой // *Studia Petropolitana Biblica I (SPB I)* / Отв. ред. А. А. Алексеев. СПб.: Контраст, 2015. С. 526–535.

² Архив востоковедов ИВР РАН, фонд 158 К. Б. Старкова (до 2017 г. находится в научной обработке).

назвать частным библейским переводом второй половины XX в. Его уникальность в том, что, с одной стороны, автор очевидно не придерживался православной богословской направленности Синодального перевода Библии, чуть ли не единственно доступного в те годы; с другой стороны, нет в ее работе следов влияния идей функциональной (динамической) эквивалентности Юджина Найды (Eugene Albert Nida), на которой базируются многие современные западные переводы³. Также необходимо добавить, на перевод Клавдии Борисовны не повлияли ни концепция диалектического понимания перевода Андрея Венедиктовича Федорова, ни концепция уровня эквивалентности Вилена Наумовича Комиссарова⁴.

К. Б. Старкова состоялась как переводчик древних текстов внутри востоковедной и гебраистической традиций Санкт-Петербургского Императорского, а позже Ленинградского государственного университета, ее учителями в разные годы были выдающиеся ученые, такие как академик Павел Константинович Коковцов, академик Игнатий Юлианович Крачковский, Андрей Яковлевич Борисов и др. Поэтому можно сказать, что этот библейский перевод был рожден в востоковедной академической и университетской среде Ленинграда 60-х – 80-х гг. XX в. Его возможные адресаты, прежде всего, — представители городской интеллигенции.

Несколько слов о тезаурусе публикуемого фрагмента. В предисловии 1967 г. к «Текстам Кумрана» Клавдия Борисовна рассказывает о некоторых важных аспектах своего перевода: «В части передачи собственных имен автор придерживается форм, предлагаемых славяно-русскими переводами Библии и вошедшими в словоупотребление русского литературного языка. Для читателей, привыкших к принятому в науке произношению масоретской Библии, в указате-

³ Например, известный перевод на английский язык Good News Bible (1976 г.) Существует современный русскоязычный перевод Библии, изданный Российским Библейским обществом, на который оказала влияние концепция Юджина Найды. См.: Библия: Современный русский перевод / Пер. с древнеевр., араб. и древнегреч. М.: Российское Библейское общество, 2015.

⁴ *Фёдоров А. В.* Основы общей теории перевода. М., 1968; *Комиссаров В. Н.* Общая теория перевода. М., 1990; *Комиссаров В. Н.* Современное переводоведение. М., 1999. Труды В. Н. Комиссарова вышли в свет уже после того, как был осуществлен перевод Клавдии Борисовны.

ле собственных имен в скобках проставлена соответственная передача еврейских имен»⁵.

Этих же правил придерживалась исследовательница и при переводе библейских текстов. В публикуемом фрагменте повествования о Потопе можно встретить передачу имен собственных: Ной (Ноах) или Сим (Шем). Отметим, тетраграмму имени Бога (יהוה) Клавдия Борисовна транслитерирует Йахве, что отличается от традиции Септуагинты, позднее воспринятой славянскими и русскими (Синодальный) переводами, — заменять тетраграмматон эпитетом Кѹрюс (Господь). Нужно обратить внимание и на тот факт, что слово «Господь» она приводит в скобках.

Можно предположить, что лакуны в тексте не случайны, они показывают желание переводчика выделить главный сюжет. Как мы видим, повествование о потопе изобилует повторами, которых К. Б. Старкова постаралась избежать и остановиться на самых важных моментах библейского текста.

[Л. 14]⁶ 4. Потоп (Кн. Бытия, гл. 6–9)

1. И стало так, что люди начали размножаться на поверхности земли и у них рождались дочери. 2. Сыны божьи увидели, что хороши дочери людей и брали в жены всех тех, кого выбирали. 3. И Йахве (Господь) сказал: [л. 15] «Не будет⁷ ликовать дух мой в человеке вечно, поскольку он тоже плоть». И стали дни его (человека) — сто двадцать лет. 4. Великаны (нефилим) были на земле в те дни, и даже после того, когда сыны божьи входили к дочерям человека и (те) рожали им. Они — богатыри, которые извечно люди знаменитые. 5. Йахве (Господь) увидел, что велико человеческое зло на земле, и каждый расчет замысла его сердца — только злое целый день⁸. 6. И Йахве пожалел, что создал человека на земле и опечалился про себя. 7. Йахве (Господь) сказал: «Сотру я с лица⁹ поверхности почвы человека, которого я создал от человека до скотины, до гадов и до птиц небесных, ибо сожалею, что создал их».

⁵ Из предисловия к неопубликованному черновому варианту «Текстов Кумрана» 1967 г. Машинопись первого варианта этой работы находится в Архиве востоковедов ИВР РАН. Фонд 158 К. Б. Старкова (до 2017 г. находится в научной обработке).

⁶ Здесь и далее в квадратных скобках мы приводим номера листов рукописи перевода.

⁷ Перед «не будет» стоит зачеркнутое слово «пусть».

⁸ Зачеркнуто «всякий».

⁹ Так в рукописи.

[Л. 16] 8. Однако Ной (Ноах) нашел милость в глазах Йахве (Господа). 9. Ной в своих поколениях был человек праведный, безупречный. Ной вел себя сообразуясь с Богом. 10. Ной породил трех сыновей: Сима (Шем), Хама и Йафета.

11. Земля испортилась пред лицом Бога, наполнилась земля насилием. 12. Бог увидел землю — вот она погублена,¹⁰ потому что всякая тварь (букв. «плоть» — прим. К. Б. Старковой) погубила¹¹ свой путь на земле.

13. Бог сказал Ною: «Конец всей твари пришел пред лицо мое, ибо земля полна насилия от них, и вот я погублю их с землей вместе. 14. Сделай себе ковчег (из) дерева гофер¹² и сделаешь¹³ его ярусами. Ярусами ты сделаешь ковчег¹⁴ и обмажешь его изнутри и снаружи смолой. 15. Вот какой сделаешь ковчег: триста локтей его длина, пятьдесят локтей его ширина и тридцать локтей его высота. [Л. 17] 16. Проем сделаешь ковчегу и к локтю (до локтя?)¹⁵ ты завершишь его наверху(?)¹⁶ (sohar — смотровое, слуховое или вентиляционное окошечко, иллюминатор, дыра для воздуха, явно с уменьшением¹⁷; отверстие сверху. — прим. К. Б. Старковой). И дверь ковчега поместишь в его боку, нижние, вторые, третьи (отсеками¹⁸ ярусов?) сделаешь¹⁹. 17. А я, вот навожу потоп воды на землю, чтоб погубить всю тварь, в которой дух жизни, из-под небес; все что на земле издохнет²⁰. 18. Но я поставил завет мой с тобою, и придешь к ковчегу ты и твои сыновья, твоя жена и жены твоих сыновей с тобой. [Л. 18] 19. И из всякой живности, из всякой плоти двух из всех приведешь к ковчегу, чтобы оставить живыми с тобой: самцом и самкой пусть будут.

[Далее пропущены стихи Быт. 6:20–7:10]

¹⁰ Ниже слова «погублена» стоит зачеркнутое «испорчена».

¹¹ Ниже слова «погубила» стоит зачеркнутое «испортила».

¹² Так в рукописи.

¹³ Ниже слова «сделаешь» стоит зачеркнутое «сделай».

¹⁴ Так в рукописи.

¹⁵ Так в рукописи.

¹⁶ Так в рукописи.

¹⁷ Неразборчиво.

¹⁸ Слово «отсеками» зачеркнуто.

¹⁹ После примечания идет перечеркнутый черновой вариант: «И дверь ты сделаешь в его боку нижними вторы[ми]».

²⁰ В зачеркнутом первоначальном варианте можно прочесть: «...в которой дух жизни, под небесами» и «а все, что на земле издохнет».

Гл. 7, ст. 11–

11. В год шестисотлетия Ноя, в месяц второй, в семнадцатый день месяца, в этот день раскололись все источники великой бездны и решетки небес раскрылись. 12. Был дождь над землею сорок дней и сорок ночей. 13. В этот самый день вошел Ной и Сим и Хам и Иафет, сыновья Ноя, и жена Ноя, и трое жен сыновей его с ними в ковчег. 14. Они и все звери по разряду, и весь скот по его разряду, и все гады, пресмыкающиеся на земле по их разряду, и все птицы, по ее разряду, всякая пташка, все крылатое. 15. Пришли к Ною в ковчег по двое от всякой плоти (твари — прим. К.Б. Старковой), в которой дух жизни. [Л. 19] 16. И пришедшие самцом и самкой от всякой плоти (твари) пришли, как приказал это Бог. 17. И Йахве (Господь) запер за ними. 17. Потоп был на земле сорок дней, воды прибыли и приняли ковчег и он поднялся с земли. 18. Воды усилились и увеличились на земле и ковчег двинулся по поверхности²¹ вод. 19. И воды очень-очень усилились и были покрыты все высокие горы,²² все, что под небесами. 20. Воды так усилились, что горы были покрыты на пятьдесят локтей сверху (стих перестроен — прим. К.Б. Старковой)²³. 21. Издохла вся плоть (тварь), пресмыкающаяся на земле, как птицы, так и скот, и звери, и вся мелкая тварь, кишачая на земле, и все люди. [Л. 20] 22. Все, в чьих ноздрях дыхание духа жизни из всех, кто на суше, умерли. 23. (Он) стер все сущее (מִכָּל־הַיְצֵר), что на лице²⁴ земли от человека до скота, до гада и до птицы небесной — (все) были стерты с земли; остался только Ной и те, кто с ним в ковчеге.

[Опущен стих Быт. 7:24]

Гл. 8:1–

[Л. 21] 1. И Бог вспомнил Ноя и всех зверей, и весь скот, который с ним в ковчеге, Бог погнал ветер по земле, и воды задержались. 2. Закрылись источники бездны и решетки небесные и прекратился дождь с небес. 3. Воды возвращались с земли постепенно, воды иссякли через сто пятьдесят дней. 4. Ковчег остановился в месяц седьмой, в семнадцатый день месяца на горах Арарата. 5. И воды иссякали постепенно до десятого месяца; в первый (день) месяца показались вершины гор. 6. И было по окончании сорока дней, Ной открыл окно ковчега, которое

²¹ Черновой вариант «пошел».

²² Рядом зачеркнутый вариант «и покрыли все высокие горы».

²³ Черновой перечеркнутый вариант: «На высоту пятидесяти локтей усилились воды, и горы были покрыты».

²⁴ Черновой вариант «поверхности».

сделал, 7. и выпустил ворона, (тот)²⁵ вылетал, вылетая²⁶ и возвращаясь, пока не высохла вода на земле. 8. И отослал голубя от себя, чтобы видеть, сбежали ли воды с лица земли. [Л. 22] 9. Но голубка не нашла пристанища для своей лапки и вернулась к нему в ковчег, ибо воды по лицу всей земли. 10. Он протянул свою руку, взял ее и внес к себе в ковчег. 10. Подождал еще семь дней других и снова отослал голубку из ковчеха. 11. Голубка вернулась к нему в вечернее время — и вот свежесорванный лист оливы в ее клюве — Ной узнал, что воды сбежали с земли. 12. Подождал еще семь дней других и послал голубку, но она не вернулась к нему больше. 13. И было в шестьсот первый год (жизни Ноя), в первый (месяц) и первый (день) высохли воды с земли. Ной убрал²⁷ кровлю ковчеха и увидел, вот воды высохли с поверхности почвы. 14. И в месяц второй, в двадцать седьмой день месяца осушилась земля. 15. Бог сказал Ною так: 16. «Выйди из ковчеха ты, и твоя жена, и твои сыновья, и жены твоих сыновей с тобой. 17. Всех животных, которые с тобой из всякой плоти, как птиц, [л. 23] так всю скотину, так и гадов, пресмыкающихся на земле, ты должен вывести с собою, будут кишеть на земле и расплодятся и размножатся на земле. 18. Вышел Ной и сыновья его, и жена его, и жены сыновей его с ним. 19. Все животные, все гады и все птицы, все пресмыкающиеся на земле по их родам вышли из ковчеха. 20. Ной построил жертвенник Йахве (Господу), взял из всей чистой скотины и от всей чистой птицы и принес на жертвеннике жертву всесожжения. 21. Йахве (Господь) втянул приятный запах и Йахве (Господь) сказал про себя: «Не стану больше проклинать землю из-за человека, ибо мысль²⁸ сердца человеческого с его юности зла, и не буду больше поражать все живое так, как я сделал». 22. До последних дней земли посев и жатва, и холод и жара, и лето и осень-зима, и день и ночь не прекратятся.

[Л. 24] Гл. 9, ст. 1–

1. И Бог благословил Ноя и его сыновей и сказал им: «Плодитесь и размножайтесь и наполняйте землю».

[Быт. 9:2–7 пропущены]

8. Бог сказал Ною и его сыновьям вместе с ним так: 9. «Вот Я ставлю Завет мой с вами и с вашим потомством после вас. 10. и с каждой жи-

²⁵ «который».

²⁶ «летья».

²⁷ «снял».

²⁸ «помысел».

вой душой, которая с вами: с птицею, со скотиной и со всеми животными земли, от вышедших из ковчега с вами и до всех животных земли».

(Ст. 11 пропускается — прим. К. Б. Старковой)

12. Бог сказал: «Вот знак Завета, который Я даю между мной и между вами, и между всякой живой душой, которая с вами на вечные поколения. 13. Мою радугу Я поместил в облако, и стала знаком Завета между мной и между землей. [Л. 25] 14. И станет: в облаках над землею появилась радуга в облаке (букв. лук — прим. К. Б. Старковой). 15. И вспомню Я Мой Завет, что между Мной и вами и между всякой живой душой во всякой плоти, и не будет больше вод для потопа, чтобы губить всякую плоть».

[Далее лакуна до главы 11 «Вавилонская башня»]

В заключение можно сказать, что ранее неопубликованные библейские переводы Клавдии Борисовны Старковой несомненно станут важным дополнением к ее известным монографиям и статьям.

К ВОПРОСУ О ДРЕВНЕЙШИХ ПЕРЕВОДАХ ПЯТИКНИЖИЯ НА ДРЕВНЕГРЕЧЕСКИЙ ЯЗЫК (EP. ARIST. 30)¹

Самым ранним источником, повествующим о первых переводах Пятикнижия на древнегреческий язык, считается так называемое Письмо Аристея, псевдоэпиграфическое сочинение II в. до н. э.², где излагается знаменитая легенда о 72 толковниках, которые были приглашены в Александрию для перевода Писания. Согласно Письму перевод был заказан Птолемеем II Филадельфом, который хотел иметь греческий текст иудейского закона.

Следует признать, что этот документ ставит перед исследователями много вопросов. Не совсем ясно, кто был автором этого текста, какова его жанровая природа, а также с какой целью и для какой аудитории было написано Письмо³. Начиная с Хамфри Ходи⁴ и вплоть до начала XXI века в науке преобладает мнение, что сведения, сообщаемые в Письме, недостоверны⁵. Действительно, в тексте можно обнаружить большое количество противоречий⁶ и анахрониз-

¹ Автор выражает благодарность С. В. Фомичевой, К. А. Битнеру и Е. Д. Матусовой за предоставленные новейшие исследования по этой теме, а также Н. А. Липатову-Чичерину и А. Л. Верлинскому за ценные критические замечания.

² Диапазон датировки колеблется от III в. до н. э. до I в. н. э. Вслед за большинством исследователей, мы придерживаемся средней датировки (140–120 гг. до н. э.), предложенной Элиасом Бикерманом: *Bickerman E. Zur Darierung des Pseudo-Aristeas // ZNW. Bd. 29. 1930. S. 280–296.* Подробный обзор мнений относительно датировки Письма см. в книге Бенджамина Райта: *Wright III B. G. The Letter of Aristeas. 'Aristeas to Philocrates' or 'On the Translation of the Law of the Jews'. Berlin; Boston: Walter de Gruyter, 2015. P. 21–30.*

³ Наиболее полный обзор мнений по этим вопросам см. в обширном предисловии Б. Райта к комментарию: *Wright III B. G. The Letter of Aristeas... P. 16–30, 43–59, 62–74.*

⁴ *Hody H. Contra Historiam LXX Interpretum Aristeae nomine inscriptam Dissertatio. Oxford, 1684.*

⁵ E. g. *Wasserstein A., Wasserstein D. The Legend of the Septuagint from Classical Antiquity to Today. Cambridge et al.: Cambridge University Press, 2006. P. 23–26.*

⁶ Подробный разбор противоречий см. в статье Гюнтера Цунтца: *Zuntz G. Aristeas Studies II: Aristeas on the Translation of the Torah // JSS. Vol. 4. 1959.*

мов, указывающих на то, что автор письма не мог быть свидетелем описываемых событий. Тем не менее, поскольку о происхождении Септуагинты можно высказать только гипотезы⁷, исследователям Септуагинты все чаще приходится обращаться к Письму Аристея, чтобы выяснить, какие исторические реалии могут скрываться за его рассказом. Несмотря на то, что автор новейшей работы о Письме Аристея Бенджамин Райт сомневается в историчности этого памятника⁸, стоит отметить, что в последнее время в научной⁹ и, особенно, в научно-популярной литературе¹⁰ все чаще высказывается мнение в пользу его исторической достоверности.

Так, И. С. Вевюрко в своей работе¹¹, посвященной Септуагинте, пишет, что в Письме Аристея упоминается «ранний (т. е. предшествующий Септуагинте) перевод Закона»¹². В данной статье мы по-

P. 109–126 (= *Zuntz G. Opuscula Selecta. Classica, hellenistica, christiana.* Manchester: Manchester University Press, 1972. P. 126–143).

⁷ Обзор гипотез о происхождении Септуагинты см. в книге Наталио Фернандез-Маркоса: *Fernandez-Marcos N. Septuagint in Context. Introduction to the Greek Version of the Bible / Translated by Wilfred G.E. Watson.* Leiden; Boston; Köln: Brill, 2000. P. 53–65.

⁸ *Wright B. G. The Letter of Aristeas and the Reception History of the Septuagint // BIOSCS.* 2006. Vol. 39. P. 47–67.

⁹ *Collins N. The Library in Alexandria & the Bible in Greek.* Leiden: Brill, 2000. P. 118–137. (VTSup 82); *Honigman S. Septuagint and Homeric Scholarship in Alexandria: A Study in the Narrative of the Letter of Aristeas.* London; New York: Routledge, 2003. P. 93–144; *Rajak T. Translation & Survival: The Greek Bible of the Ancient Jewish Diaspora.* Oxford: Oxford University Press, 2009. P. 64–91; *Kooij van der A. The Septuagint of the Pentateuch and Ptolemaic Rule // The Pentateuch as Torah: New Models for Understanding Its Promulgation and Acceptance / Ed. by Gary N. Knoppers, Bernard M. Levinson.* Winona Lake, Ind., 2007. P. 299. *Cook J., Kooij van der A. Law, Prophets and Wisdom. On the Provenance of Translators and their Books in Septuagint Version.* Leuven; Paris; Walpole: Peeters, 2012. (CBET 68) P. 15–62; *Вевюрко И. С. Септуагинта: древнегреческий текст Ветхого Завета в истории религиозной мысли.* М: Издательство Московского Университета, 2013. С. 45.

¹⁰ *Вегеря И. И. Письмо Аристея как историческое свидетельство // Топос. Литературно-философский журнал.* 2005. (URL: <http://www.topos.ru/article/3197>). «Аристея Послание к Филократу» // *Православная Энциклопедия.* Т. 3. Москва, 2001. С. 234 (URL: <http://www.pravenc.ru/text/73090.html>).

¹¹ См. также: *Cook J., Kooij van der A. Law, Prophets and Wisdom...* P. 28.

¹² *Вевюрко И. С. Септуагинта...* С. 46.

пытаемся выяснить, что именно сообщает автор Письма о первых переводах Пятикнижия.

Для того, чтобы ответить на этот вопрос, в первую очередь следует обратиться к 30 главе письма, где Деметрий Фалерский, отчитываясь о состоянии библиотеки, обосновывает перед Птолемеем Филадельфом необходимость перевода Закона иудеев на греческий язык. Говорит он буквально следующее (Ep. Arist. 30)¹³:

τοῦ νόμου τῶν Ἰουδαίων βιβλία σὺν ἑτέροις ὀλίγοις τισὶν ἀπολείπει τυγχάνει γὰρ Ἑβραϊκοῖς γράμμασι καὶ φωνῇ λεγόμενα, ἀμελέστερον δέ, καὶ οὐχ ὡς ὑπάρχει, σεσημανταί, καθὼς ὑπὸ τῶν εἰδότην προσαναφέρεται προνοίας γὰρ βασιλικῆς οὐ τέτευχε.

«Вместе с некоторыми другими у нас не хватает книг Закона иудеев. Ведь они написаны еврейскими буквами и *читаются*¹⁴ на еврейском языке, но *переданы* небрежно и не в таком виде, как они были, как общаются сведущие люди, потому что были лишены внимания царя».

Ранее, в 11 главе, Деметрий уже говорил царю о необходимости перевода Пятикнижия, подчеркивая, что книги иудеев написаны непонятным письмом:

Ἑρμηνείας προσδεῖται· χαρακτηρσι γὰρ ἰδίοις κατὰ τὴν Ἰουδαίων χρῶνται, καθάπερ Αἰγύπτιοι τῇ τῶν γραμμάτων θέσει, καθὼς καὶ φωνῇ ἰδίαν ἔχουσι.

«Нужен перевод, ведь они пользуются особыми буквами в соответствии с обычаями иудеев, как и египтяне своим письмом, так как имеют собственный язык».

В 30 главе, возвращаясь к этому вопросу, Деметрий находит и другие причины: книги иудеев не только написаны непонятным письмом, но и находятся в плохом состоянии. Далее он говорит о том, что необходимо пригласить из Иерусалима специалистов, сведущих в Законе, которые смогут этот текст сделать отчетливым и ясным (Ep. Arist. 32):

ἐὰν οὖν φαίνεται, βασιλεῦ, γραφήσεται πρὸς τὸν ἀρχιερέα τὸν ἐν Ἱεροσολύμοις, ἀποστεῖλαι τοὺς μάλιστα καλῶς βεβιωκότας καὶ πρεσβυτέρους ὄντας ἄνδρας, ἐμπειροῦς τῶν κατὰ τὸν νόμον τὸν ἑαυτῶν, ἀφ' ἑκάστης φυλῆς

¹³ Здесь и далее греческий текст Письма приводится по изданию М. Гадаса: Aristeas to Philocrates / Edited and translated by Moses Hadas. New York: Harper & Brothers, 1951. (JAL).

¹⁴ Здесь и далее курсивом в тексте перевода выделены те слова, точное значение которых спорно.

ἔξ, ὅπως τὸ σύμφωνον ἐκ τῶν πλειόνων ἐξετάσαντες καὶ λαβόντες τὸ κατὰ τὴν ἑρμηνείαν ἀκριβές, ἀξίως καὶ τῶν πραγμάτων καὶ τῆς σῆς προαιρέσεως, θῶμεν εὐσήμως.

«Царь, если тебе угодно, надо написать Иерусалимскому первосвященнику, чтобы он прислал проживших прекрасную жизнь почтенных мужей, опытных в делах, касающихся их Закона, по шесть из каждого колена, чтобы мы, проверив *общий вариант на основании большинства* и получив в переводе точный текст, *положили его на видное место*, достойно самого дела и твоего намерения».

Прежде, чем перейти к обсуждению слов ἀμελέστερον σεσήμονται (30), которые вызывают трудности, обратимся к началу предложения, а именно к словам τυγχάνει γὰρ Ἑβραϊκοῖς γράμμασι καὶ φωνῇ λεγόμενα.

Иосиф Флавий передает эти слова следующим образом: (Ant. Jud. 12. 36):

χαρὰκτῆρσιν γὰρ Ἑβραϊκοῖς γεγραμμένα καὶ φωνῇ τῇ ἔθνικῇ ἐστὶν ἡμῖν ἀσαφῆ.

«Книги, написанные еврейскими буквами и на чужом языке, являются для нас неясными».

Тот факт, что Иосиф Флавий, который в целом близко следует тексту Письма, меняет λεγόμενα на γεγραμμένα, свидетельствует о том, что Иосиф видит здесь трудность.

Генри Теккерей¹⁵, Мозес Гадас¹⁶ и Роберт Шатт¹⁷ переводят λεγόμενα при помощи английского глагола to write «писать», предполагая, что здесь содержится лишь указание на оригинальный язык Писания. Такого же понимания придерживается и Сильвия Хонигман¹⁸.

Андрэ Пельтье¹⁹ и Б. Райт²⁰ обращают внимание на то, что слова φωνῇ λεγόμενα говорят о том, что книги читались вслух. Любопыт-

¹⁵ The Letter of Aristeas / Translated by H. St. J. Thackeray. London: London Society for Promoting Christian Knowledge, 1917. P. 29.

¹⁶ Aristeas to Philocrates... P. 111.

¹⁷ The Old Testament Pseudepigrapha. Vol. 2. / Ed. by James H. Charlesworth. New York: Doubleday, 1985. P. 14.

¹⁸ Honigman S. Septuagint and Homeric Scholarship in Alexandria... P. 44.

¹⁹ Lettre d'Aristée à Philocrate / Introduction, texte critique, traduction et notes, index complet des mots grecs par André Pelletier. Paris: Les éditions du Cerf, 1962. P. 119. (SC 89).

²⁰ Wright B. G. The Letter of Aristeas... P. 145.

но, что в письме Птолемея Елеазару можно обнаружить схожее выражение, косвенно свидетельствующее об иудейском обычае читать Закон (Ер. Arist. 38):

προηρήμεθα τὸν νόμον ὑμῶν μεθερμενευθῆναι γράμμασι Ἑλληνικοῖς ἐκ τῶν παρ' ὑμῶν **λεγόμενον** Ἑβραϊκῶν **γραμμάτων**.

«Мы хотим, чтобы ваш Закон был переведен на греческие буквы с читаемых у вас еврейских букв».

О практике публичных чтений Писания в иудейской традиции свидетельствует книга Второзакония, где предписывается читать Закон перед праздником кушей (Втор 31:10–13), а также книга Неемии, где сообщается о публичных чтениях Закона, которые сопровождались толкованием (Неем 8:1–8). Это обстоятельство, кажется, говорит в пользу понимания Пельтье и Райта. При всей семантической широте, свойственной глаголу λέγω, значение «писать» для него едва ли засвидетельствовано, между тем, как в ораторской прозе λέγειν (τὸν νόμον) выступает как синоним ἀναγινώσκω (читать)²¹.

Таким образом, можно предположить, что слова Деметрия подразумевают, во-первых, тот факт, что книги *записаны* по-еврейски (Ἑβραϊκοῖς γράμμασι) и, во-вторых, то, что они *читаются* на еврейском языке.

Перейдем теперь к словам ἀμελέστερον δέ, καὶ οὐχ ὡς ὑπάρχει, σεσήμανται, которые уже давно вызывают у филологов недоумение ввиду не совсем обычного употребления глагола σημαίνω. Еще Константин фон Тишендорф характеризовал его как трудное и двусмысленное (grave atque ambiguum est illud σεσήμανται)²². М. Гадас видел в словах Деметрия намеренную двусмысленность²³. Неутешительна

²¹ Demosth. Orat. 21, 8: ἀναγνώσεται δὲ πρῶτον μὲν ὑμῖν τὸν νόμον καθ' ὃν εἰσὶν αἱ προβολαί: μετὰ δὲ ταῦτα καὶ περὶ τῶν ἄλλων περιάρομαι διδάσκειν. λέγε τὸν νόμον («в первую очередь он зачитает закон, в соответствии с которым выставлено обвинение, а после этого я попытаюсь рассказать и о других обстоятельствах. Читай закон»).

²² Vetus Testamentum Graece / Edidit Constantin von Tischendorf. Vol. 1. Sixth Edition. Eugen, Or.: Wipf and Stock Publishers, 2007 (= F. A. Brockhaus, 1880). P. XIII. Adn. 2.

²³ Aristetas to Philocrates... P. 110: «the entire sentence seems intentionally ambiguous».

также и оценка Р. Шатта²⁴, который считал, что «из этого пассажа нельзя сделать никаких определенных выводов».

В чем же заключается двусмысленность? На этот счет предлагалось два объяснения:

1. σφαιίνω означает здесь «переписывать», и Деметрий говорит здесь о плохих рукописях на еврейском языке.
2. σφαιίνω означает «толковать и переводить», и здесь имеются в виду более древние переводы на греческий язык.

Г. Теккерей,²⁵ Г. Мичам²⁶ и М. Гадас²⁷ не могли склониться ни в ту ни в другую сторону, предполагая, что оба толкования имеют право на существование. Несмотря на то, что предположение, что эти слова могут подразумевать древние некачественные греческие переводы, было высказано еще в середине XIX века²⁸, в первой половине XX века общепринятой была первая точка зрения, согласно которой Деметрий говорит здесь о небрежно написанных рукописях, содержащих еврейский текст. Этой гипотезы придерживались Людвиг Мендельсон²⁹, Пауль Вендланд³⁰, Элиас Бикерман³¹, Виктор Чериковер³².

Гипотеза П. Кале и ее критика Г. Цунцем

Однако настоящая полемика вокруг этого пассажа развернулась только во второй половине XX века, после того, как была переиздана книга Пауля Кале «Каирская Гениза»³³. По мнению П. Кале, автор Письма, пропагандируя современный ему вариант греческого пере-

²⁴ Shutt R. Notes on the Letter of Aristeas // BIOSCS. No. 10. 1977. P. 29.

²⁵ Thackeray H. St. J. The Letter of Aristeas... P. 29. N. 1.

²⁶ Meecham H. G. The Letter of Aristeas; a Linguistic Study with Special References to the Greek Bible. Manchester: Manchester University Press, 1935. P. 201.

²⁷ Aristeas to Philocrates... P. 110.

²⁸ Frankel Z. Vorstudien zu der Septuaginta. Leipzig: Bei Fr. Chr. Wilh. Vogel, 1841. S. 61. Anm. k.

²⁹ Mendelssohn L. Aristeae Quae Fertur ad Philocratem Epistulae Initium. Dorpat, 1897. P. 35.

³⁰ Die Apokryphen und Pseudoepigraphen des Alten Testaments. 2. Bd. / Herausgegeben von E. Kautsch. Tübingen, 1900. S. 7.

³¹ Bickerman E. Some Notes on the Transmission of the Septuagint // Jewish and Christian History. A New Edition in English including *The God of the Maccabees*. Vol. 1. / Ed. by A. Tropper. Leiden; Boston: Brill, 2007. P. 140. N. 27.

³² Tcherikover V. The Ideology of the Letter of Aristeas // The Harvard Theological Review. V. 51. N. 2. 1958. P. 75. N. 33.

³³ Kahle P. The Cairo Geniza. Oxford: Blackwell, 1959².

вода, указывает здесь на более ранние и несовершенные попытки перевода, которые качественно были похожи на палестинские targумы³⁴. Подобная интерпретация служила для Кале обоснованием его знаменитой гипотезы, согласно которой Септуагинта была составлена на основе множества предшествующих переводов.

Тезис Кале встретил резкую критику со стороны Гюнтера Цунца, который, упрекнув Кале в незнании греческого языка, категорично утверждал, что σημαίνω означает не «переводить с одного языка на другой», а «писать»³⁵. Аргументируя свою точку зрения, Цунц приводит ряд примеров из грекоязычной иудейской литературы³⁶, где σημαίνω имеет такое значение:

1. LXX 2 Ездры 8:48: ἡ ὄνοματογραφία ἐσημάνθη (были *записаны* списки имен).
2. 2 Макк 2:1: εὐρίσκεται δὲ ἐν ταῖς ἀπογραφαῖς Ἰερεμίας ὁ προφήτης ὅτι ἐκέλευσεν τοῦ πυρὸς λαβεῖν τοὺς μεταγενομένους ὡς σεσημάνται (в записях обнаруживается, что пророк Иеремия приказал переселяющимся взять огня, как *написано*)
3. Eus. Praep. Ev. XIII, 12 = Aristob. Fr. 4c Holladay p. 172³⁷:

Καθὼς δὲ δεῖ, σεσημάκαμεν περιαιροῦντες τὸν διὰ τῶν ποιημάτων Δία καὶ Ζῆνα.

«Как следует, мы *переписали*, убрав имя Зевса, встречающееся в поэме».

По мнению Цунца, решающим свидетельством в пользу значения «писать» является фрагмент сочинения иудейского писателя Аристубула, где он признается, что внес исправление в поэму Арата из Сол³⁸. Стоит отметить, что по поводу этого отрывка у исследователей нет единого мнения: Карл Холладэй передает σεσημάκαμεν как *we have signified*³⁹, допуская и другие возможности перевода:

³⁴ Kahle P. The Cairo Geniza... P. 212–214.

³⁵ Zuntz G. Aristeas Studies II... P. 117.

³⁶ Zuntz G. Aristeas Studies II... P. 118.

³⁷ Здесь и далее текст и нумерация фрагментов Аристубула приводятся по изданию: Fragments from Hellenistic Jewish Authors. Vol. III: Aristobul (Texts and Translations. 39, Pseudepigrapha series 13) / Ed. by Carl R. Holladay. Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1995.

³⁸ Zuntz G. Aristeas Studies II... P. 118.

³⁹ Fragments from Hellenistic Jewish Authors... P. 173.

we have given true sense⁴⁰. Марен Нихоф считает⁴¹, что, используя *σημαίνω* в техническом смысле, Аристобул указывает на пометки, которые он сделал к тексту Арата. Впрочем, примеров, подтверждающих такое значение *σημαίνω*, ни Холладэй, ни Нихоф не приводят.

Критика Цунца в адрес Кале в начале 60-х годов XX в. не была воспринята однозначно.

Так, например, Сидни Джеллико, согласившись с Кале относительно значения *σημαίνω*, высказал мнение, что в этом месте автор Письма, живший в конце II в. до н.э., намекает на то, что ранние греческие переводы Писания, сделанные в III в. до н.э., подверглись существенным искажениям (*ἀμελέστερον σεσήμανται*) и не соответствуют еврейскому оригиналу, с которого был сделан изначальный перевод (*οὐχ ὡς ὑπάρχει*)⁴². Джеллико считал, что в этом месте мы имеем дело с одним из анахронизмов, характерных для Письма Аристея. В непоследовательности изложения предыстории перевода упрекал автора Письма и Цунц: заявление Деметрия, что в библиотеке отсутствуют книги иудейского Закона (*τοῦ νόμου τῶν Ἰουδαίων βιβλία ἀπολείπει*), противоречит дальнейшему рассуждению о качестве рукописей, находящихся в Александрии (*ἀμελέστερον δέ, καὶ οὐχ ὡς ὑπάρχει, σεσήμανται*)⁴³. Это соображение привело Цунца к мысли, что здесь имеется в виду не александрийская, а иерусалимская рукопись Пятикнижия, причем, единственная в своем роде⁴⁴. Если предполагать, вслед за Цунцем, что речь идет об иерусалимском тексте, дальнейшее рассуждение Деметрия выглядит довольно несуразным: зачем Александрийскому библиотекарю рассказывать царю о недостатках текста, который находится в Иерусалиме? Кроме того, в этом случае становятся совсем невнятными слова *οὐχ ὡς*

⁴⁰ Fragments from Hellenistic Jewish Authors... P. 222.

⁴¹ Niehoff M. Jewish Exegesis and Homeric Scholarship in Alexandria. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. P. 33.

⁴² Jellicoe S. Aristeas, Philo, and the Septuagint «Vorlage» // JTS. Vol. 12. 1961. P. 267.

⁴³ Цунц указывает и на другие противоречия: если главная мысль заявления Деметрия заключалась в том, что рукописи находятся в плохом состоянии, очень странно, что в письме к Елеазару царь не просит привезти хорошую рукопись, в которой нет ошибок, а просит отправить в Александрию людей, сведущих в Законе (Zuntz G. Aristeas Studies II... P. 119).

⁴⁴ Ibid. P. 120.

ὕλαρχεи («не в таком виде, как они были») которые, кажется, должны подразумевать, что текст, о котором говорит Деметрий, не соответствует своему оригиналу⁴⁵.

С точки зрения Дэвида Гудинга, заявление Деметрия не лишено смысла: утверждая, что еврейские рукописи, имеющиеся в Александрии, плохо переписаны и содержат не только механические ошибки, но и сознательные исправления писцов, Деметрий таким образом разъясняет царю, зачем нужны специалисты из Иерусалима, сведущие в Писании, которые могут не только перевести, но и объяснить текст⁴⁶.

Несмотря на незначительные расхождения в деталях, критика Цунцем гипотезы Кале в целом была поддержана многими исследователями Письма Аристея. А. Пельтье, подготовивший в 1962 году новое критическое издание Письма, считал, что слова ἀμελέστηρον σεσημαυται указывают на то, что еврейские рукописи были переписаны плохим почерком⁴⁷. С. Хонигман⁴⁸, Р. Шатт⁴⁹ и Б. Райт⁵⁰ тоже склоняются к той точке зрения, что здесь Деметрий говорит о еврейском тексте, а не о греческих переводах.

⁴⁵ Так понимает Дж. Чарльзворт (The Old Testament Pseudepigrapha... P. 14. N. f.), хотя подобное объяснение не является общепринятым. М. Гадас отмечал, что это выражение маловразумительно (Aristeas to Philocrates... P. 110: «the phrase is also difficult Greek»), Р. Шатт (The Old Testament Pseudepigrapha... P. 14.) и С. Хонигман (Honigman S. Septuagint and Homeric Scholarship in Alexandria... P. 44) переводят ὡς ὑλάρχεи «as they should be», вероятно, предполагая, что здесь содержится сравнение с некими идеальными рукописями, существующими лишь в воображении Деметрия, а не с конкретными рукописями, на которые ссылались эксперты (καθὼς ὑπὸ τῶν εἰδότεων προσαναφέρεται). Между тем, глагол ὑλάρχω очень часто описывает состояние тех вещей, которые имеют место в действительности, а не в воображении (LSJ, s. v. ὑλάρχω, В, 3: exist really, opp. φαίνομαι). Дополнительным аргументом в пользу того, что Деметрий имеет в виду оригинал, которому не соответствуют имеющиеся в его распоряжении рукописи, служит переложение Иосифа Флавия, где употреблен глагол ἔχω (Ant. Jud. 12. 37: συμβέβηκε δ' αὐτὰ καὶ ἀμελέστηρον ἢ ἔχει σεσημαυθαι — «случилось, что они переданы небрежнее, чем есть на самом деле»).

⁴⁶ Gooding D. W. Aristeas and Septuagint Origins: a Review of Recent Studies // VT. Vol. 13. 1963. P. 377–378.

⁴⁷ Lettre d'Aristée à Philocrate... P. 119.

⁴⁸ Honigman S. Septuagint and Homeric Scholarship in Alexandria... P. 44.

⁴⁹ The Old Testament Pseudepigrapha... Vol. 2. P. 14.

⁵⁰ Wright B. G. The Letter of Aristeas... P. 148.

Гипотеза Кале и наука XXI века

Тем не менее, в последнее время интересующий нас вопрос снова стал предметом научной дискуссии. В одной из своих работ, посвященных Септуагинте, Арье ван дер Кой выступил в защиту тезиса Кале, утверждая, что во всей греческой литературе не засвидетельствовано примеров, где бы *σημαίνω* означало «писать»⁵¹. В качестве обоснования своей точки зрения А. ван дер Кой приводит слова из 314, 316 глав Письма Аристея, где содержится указание на старые переводы Писания на греческий язык. После того, как новый перевод был оглашен и принят, Деметрий вспоминает, как историк Феопомп⁵² и трагический поэт Феодект⁵³ получили божественное возмездие из-за того, что попытались использовать в своих сочинениях отрывки из прежних переводов Писания (Ep. Arist. 314, 316):

Καὶ γὰρ ἔφησεν ἀκηκοέναι Θεοπόμπου, διότι μέλλων τινὰ τῶν προφη-

⁵¹ Cook J., Kooij van der A. Law, Prophets and Wisdom... P. 25.

⁵² Феопомп (377 – ок. 320) — историк и оратор, современник Эфора, ученик Исократы, автор «Греческой Истории» в 12 книгах (Ἑλληνικά), продолжающей историю Фукидида, и «Истории Филиппа» в 58 книгах (Φιλίππικά). По сообщению Фотия, Феопомп (Bibl. 176 p. 120 b 19=Jacoby FHistGr №115. Т. 2) после смерти Александра прибыл в Египет к Птолемею Сотеру, но тот отнесся к нему неблагоприятно и приказал казнить, однако от смерти Феопомпа спасли друзья, отговорившие царя от казни (μετὰ δὲ τὸν Ἀλεξάνδρου θάνατον εἰς Αἴγυπτον ἀφικέσθαι, Πτολεμαῖον δὲ τὸν ταύτης βασιλεία οὐ προσείσθαι τὸν ἄνδρα ἀλλὰ καὶ ὡς πολυπράγμονα ἀνελεῖν ἐθέλησαι, εἰ μὴ τινες τῶν φίλων παραιτησάμενοι διεσώσαντο). Когда он умер, точно неизвестно. Судя по тому, что Птолемей в сообщении Фотия назван царем, в 323 г. Феопомп был еще жив (*Laqueur R. Theopompus // RE. Bd. 5. A. 2. Sp. 2182*).

⁵³ Феодект (ок. 390 – ок. 340/334) — трагический поэт и оратор, ученик Исократы, первую победу на драматических состязаниях одержал в 365 г., а в 352 г. участвовал вместе с Феопомпом и Исократом в ораторском состязании при погребении Мавзола. (Jacoby FHistGr, №115. Т. 6а, б). Год смерти Феодекта точно неизвестен. С точки зрения Феликса Штэлина (*Stähelin F. Theodektes // RE. Bd. 5. A. 2. 1934. Sp. 1722-1723*), он умер незадолго до 334 г., когда Александр увенчал статую Феодекта в Фаселиде, о чем сообщает Плутарх (Plut. Alex. 674a=TGF Nauck, Theod. Т. 4), однако есть и более ранние датировки. Например, Э. Каппс считал годом смерти Феодекта 349 г. (*Capps E. Chronological Studies in the Greek tragic and comic poets // AJPh. Vol. 21. 1900. P. 40*). По мнению Штэлина, (*Stähelin F. Theodektes... Sp. 1726*), Феодект мог совершить путешествие в Египет и даже Палестину, т. к. в одном из фрагментов (TGF Nauck Theod. Fr. 17 = Strab. 15 p. 695b) рассказывает о темном цвете кожи эфиопов.

μηνευμένων ἐπισφαλέστερον ἐκ τοῦ νόμου προϊστορεῖν ταραχὴν λάβοι τῆς διανοίας πλείον ἡμερῶν τριάκοντα.

«И он (т. е. Деметрий — *Е. Д.*) сказал, что слышал от Феопомпа, что тот, собираясь рискованно ввести в историю что-то из переведенного раньше из Закона, получил расстройство рассудка более чем на тридцать дней».

Καὶ παρὰ Θεοδέκτου δὲ τοῦ τῶν τραγωιδιῶν ποιητοῦ μετέλαβον ἐγὼ, διότι παραφέρειν μέλλοντός τι τῶν **ἀναγεγραμμένων ἐν τῇ βίβλῳ** πρὸς τι δράμα τὰς ὄψεις ἀπεγλαυκώθη.

«И от трагического поэта Феодекта я слышал, что, когда он собирался перенести что-то из написанного в книге (т. е. Писании) в драму, он был лишен зрения».

По мнению А. ван дер Коя, и в 30 главе, и здесь Деметрий говорит об одном и том же, а именно о том, что греческие переводы Пятикнижия существовали и раньше⁵⁴. Стоит отметить, что о существовании более древних переводов Писания сообщает и Аристубул (*Eus. Praep. Ev. IX, 6, 6–7 = Aristobul. Fr. 3a Holladay p. 158*):

κατηκολούθηκε δὲ καὶ ὁ Πλάτων τῇ καθ' ἡμᾶς νομοθεσίᾳ, καὶ φανερόν ἐστι περιειργασμένος ἕκαστα τῶν ἐν αὐτῇ λεγομένων. διημήνευται δὲ πρὸ Δημητρίου ὑφ' ἑτέρων, πρὸ τῆς Ἀλεξάνδρου Περσῶν ἐπικρατήσεως τά τε κατὰ τὴν ἐξ Αἰγύπτου ἐξαγωγήν τῶν Ἑβραίων τῶν ἡμετέρων πολιτῶν καὶ ἡ τῶν γεγονότων ἀπάντων αὐτοῖς ἐπιφάνεια καὶ κράτησις τῆς χώρας καὶ τῆς ὅλης νομοθεσίας ἐπεξήγησις.

«И Платон следовал нашему законодательству и явным образом тщательно изучал все, что в нем говорится. Ведь еще до Деметрия, до победы Александра над персами, было переведено другими и сказание об исходе из Египта евреев, наших граждан, и описание всего того, что с ними случилось, и занятие земли и изложение всего законодательства».

Свидетельство Аристубула относительно древних переводов и знакомства с ними Платона считается исторически недостоверным⁵⁵.

⁵⁴ *Cook J., Kooij van der A. Law, Prophets and Wisdom. P. 27–28.*

⁵⁵ *Елеонский Н. А., прот.* Свидетельства о происхождении перевода LXX и степень их достоверности // Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. № 1. 1875. С. 25. Вассерштейн даже считает, что это свидетельство не принадлежит Аристубулу, а было выдуманно христианами, которым важно было обосновать, что есть иудейские свидетельства того, что греки были знакомы с Пятикнижием задолго до появления Септуагинты (*Wasserstein A., Wasserstein D. The Legend of Septuagint... P. 34–35*).

Сомнения вызывает и упоминание Аристеем в Письме о Феопомпе и Феодекте, якобы использовавших древние переводы⁵⁶. Если Феопомпа, который прибыл в Александрию после смерти Александра около 323 г., Деметрий с некоторой натяжкой мог там встретить, то знакомство Деметрия с Феодектом, который умер гораздо раньше (по крайней мере до 334 г.), трудно себе представить. Кроме того, указывая здесь на старые переводы Писания, автор Письма противоречит сам себе: в 312 главе Птолемей, признавая достоинства Писания, удивляется, что никто из поэтов и историков до сих пор о нем даже не вспомнил, а в 31 главе об этом же говорит сам Деметрий. Примечательно, что и в 31 и в 312 главах прямо не говорится, что древних переводов не существовало: в докладе Деметрия (31) утверждается, что древние авторы лишь воздержались от упоминания (λόρρω γεγόνασι τῆς ἐπιμνήσεως) Писания, так как оно «священное», а легенда о Феопомпе и Феодекте, приведенная в конце, лишь объясняет, почему древним стоило воздерживаться от упоминания Писания в своих сочинениях, не доказывая факт существования древних переводов⁵⁷.

Таким образом, аргументация ван дер Коя, который пытается обосновать гипотезу Кале, ссылаясь на сомнительные сообщения автора Письма и Аристубула, имеет определенные недостатки.

Тем не менее, Е. Д. Матусова в своей недавней работе (2015 г.) также поддержала гипотезу о том, что в 30 главе Деметрий говорит о древних греческих переводах. Сопоставив лексику, используемую в письме Аристея, с лингвистической терминологией в трактате Аристотеля «De interpretatione» и в грамматической традиции, Е. Д. Матусова приходит к выводу, что деятельность 72 толковников, приглашенных в Александрию, заключалась не столько в переводе на греческий язык еврейского оригинала, сколько в исправлении уже существующих несовершенных греческих переводов⁵⁸.

⁵⁶ E. g. *Gooding D. W. Aristeas and Septuagint Origins...* P. 379.

⁵⁷ С точки зрения М. Гадаса, источником сообщения о Феопомпе и Феодекте было сочинение Псевдо-Гекатея, на которого ссылается Деметрий в 31 главе: *Aristeas to Philocrates...* P. 110–111.

⁵⁸ *Matusova E. The Meaning of the Letter of Aristeas. In light of biblical interpretation and grammatical tradition, and with reference to its historical context.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015 P. 48–90. (FRLANT 260).

Гипотеза М. Нихоф

Стоит остановиться еще на одной гипотезе, касающейся того, что может означать *σημαίνω* в обсуждаемом отрывке. Тот факт, что в Письме Аристея так или иначе используется александрийская филологическая терминология, уже давно не подвергается сомнению⁵⁹: в Письме Аристея засвидетельствована лексика, которая так или иначе относится к сфере критики текста и применяется для описания деятельности александрийских ученых и, в частности, тех знаменитых филологов, которые занимались в Александрии поэмами Гомера. К таким словам относятся, в частности, *ἀντιβολαί*, *ἀνάγνωσις*, *μεταγραφή*, *μεταφέρω*, *διασκευάζω*, выражение *ποιεῖν ἀφαιρέσιν*. По мнению С. Хонигман, автор Письма, живший в Александрии и хорошо знакомый с методами александрийских филологов и с их словарем, намеренно ввел в свое повествование александрийскую филологическую терминологию, чтобы поставить перевод Семидесяти толковников в один ряд с поэмами Гомера и таким образом придать новому тексту особый, более высокий, статус⁶⁰. С точки зрения Марен Нихоф, глагол *σημαίνω* тоже относится к таким терминам и в нашем месте должен иметь техническое значение, а именно «делать пометки в рукописи»⁶¹: Деметрий говорит здесь не о плохом качестве еврейских рукописей и не о небрежных греческих переводах, а о тексте, который снабжен небрежными пометками. В качестве аргумента М. Нихоф приводит уже цитировавшийся выше фрагмент Аристобула, где глагол *σημαίνω* стоит в одном ряду с *ποιεῖν ἀφαιρέσιν*, действительно имеющим техническое значение — «убирать из текста». Впрочем, как мы уже отмечали, выражение Аристобула не совсем ясно и понимается по-разному. Второй аргумент Нихоф основан на сопоставлении глагола *σημαίνω* и существительного *σημεῖον* «знак». Мы знаем, что александрийские филологи Зенодот, Аристофан и Аристарх разработали целую систему знаков (*σημεῖα*), которые использовались при критической работе с текстом, особенно, с текстом гомеровских поэм⁶². Нихоф

⁵⁹ Zuntz G. *Aristeas Studies*... P. 122.

⁶⁰ Honigman S. *Septuagint and Homeric Scholarship in Alexandria*...

⁶¹ Niehoff M. *Jewish Exegesis and Homeric Scholarship in Alexandria*... P. 32–33.

⁶² Подробнее о критических знаках в александрийской филологии см. в специальной статье: Schironi F. *The Ambiguity of Signs: Critical ΣΗΜΕΙΑ from*

предполагает, что александрийские еврей-филологи, коллеги Аристарха, заимствовали у него систему обозначений и использовали ее в работе с библейскими текстами. По ее мнению, автор Письма, хорошо знакомый с методами александрийской филологической школы, хочет сказать, что Священное Писание, в отличие от поэм Гомера, не нуждается в «небрежных» критических знаках (ἀμελέστερον σεσημανται) и исправлениях, поскольку это текст «философский и чистый» (νομοθεσία φιλοσοφωτέρα καὶ ἀκέραιος). Эта гипотеза остается необоснованной. Как показывает Франческа Скирони, подобные критические знаки применительно к библейскому тексту впервые были введены только Оригеном⁶³.

Насколько можно судить по дошедшим до нас текстам грамматиков, в качестве технического термина, обозначающего внесение критических пометок в текст, использовался глагол σημειῶ, а не σημαίνω. У Элия Геродиана, грамматика II в. н.э., σημειῶ применяется к диакритическим знакам и к исправлению одной буквы на другую⁶⁴, а у Аполлония Софиста, александрийского грамматика I в., используется выражение σεσημειῶται διπλῆ, указывающее на помету Аристарха к Гомеру⁶⁵.

Заканчивая наш обзор мнений, выскажем несколько собственных суждений.

Толкование, согласно которому Деметрий говорит о более древних переводах Пятикнижия, основано на предположении, что σημαίνω может подразумевать перевод с одного языка на другой.

Zenodotus to Origen // *Homer and the Bible in the Eyes of Ancient Interpreters* / Ed. by Maren R. Niehoff. Leiden: Brill, 2012. P. 87–112.

⁶³ Об этом свидетельствует рассказ самого Оригена в комментарии к Матфею (Comm. Matth. 15. 14), где он прямо говорит, что ни в еврейском тексте, ни в Септуагинте таких знаков не было. См. *Schironi F. The Ambiguity of Signs...* P. 101.

⁶⁴ E. g.: *Herodiani Technici Reliquiae* / Collegit disposuit emendavit explicavit praefatus est Augustus Lentz. T. 2. Lipsiae: Teubner, 1870. P. 874. L. 9–10: τὸ ἔθνικὸν Ἑρυσίχαιος, περὶ οὗ Ἡρωδιανὸς φησὶν, ὅτι σεσημαίνεται τὸ Ἑρυσίχαιος προπαροξυνόμενον («народ называется Ἑρυσίχαιος, о нем Геродиан говорит, что в слове Ἑρυσίχαιος стоит знак острого ударения на третьем слоге от конца»).

⁶⁵ *Apollonius Soph.*, *Lexicon Homericum*, s. v. σῶμα: ὁ Ἀρίσταρχος παρατετήρηκεν τὸ συνήθως Ὀμήρῳ, καὶ σεσημειῶται διπλῆ, ὅτι σῶμα Ὀμηρὸς οὐδέ ποτε ἐπὶ τοῦ ζῶντος εἶρηκεν («Аристарх сделал наблюдение над тем, что свойственно Гомеру, и поставил знак «диплы», так как Гомер никогда не употребляет слово «тело» применительно живому человеку»).

Сторонники этой интерпретации обычно ссылаются на Словарь Лиделла-Скотта, где указано, что σημαίνω может означать «объяснять» (to interpret)⁶⁶.

Таким образом σημαίνω употребляется, например, у Геродота, где речь идет о толковании снов (Herodot. Hist. 1. 108):

ἐκ γάρ οἱ τῆς ὄψιος οἱ τῶν Μάγων ὄνειροπόλοι ἐσήμαινον ὅτι μέλλοι ὁ τῆς θυγατρὸς αὐτοῦ γόνος βασιλεύσειν ἀντὶ ἐκείνου.

«Снотолкователи из числа магов *объяснили* на основании его сновидения, что вместо него будет править сын его дочери».

Примечательно, что в таком значении можно обнаружить σημαίνω и в Письме Аристее. Так в 315 главе речь идет о сне Феопомпа, в котором ему объясняется, что с ним произошло (Ep. Arist. 315):

Δι' ὄνειρου δὲ σημανθέντος, ὅτι τὰ θεῖα βούλεται περιεργασμένους εἰς κοινούς ἀνθρώπους ἐκφέρειν, ἀποσχόμενον δὲ οὕτως ἀποκαταστήναι.

«Во сне ему было *объяснено*, что он, вмешавшись не в свои дела, хотел открыть простым людям божественное, а когда воздержался от этого, то исцелился».

В таком духе употреблен этот глагол в прологе речи Елеазара, посвященной апологии иудейских обычаев (143):

Χάριν δὲ ὑποδείγματος ἐν ἧ δεύτερον ἐπίδραμών σοι σημανῶ.

«Ради иллюстрации, прибегнув к одному или двум примерам, я тебе *объясню*».

Однако примеров, которые бы подтверждали, что σημαίνω означает «переводить», нам обнаружить не удалось. Можно предположить, что причиной недоразумения является полисемия английского глагола to interpret, который приведен в словаре LSJ в качестве аналога для σημαίνω: to interpret может означать и «объяснять» и «переводить», но во всех примерах, которые приводит LSJ, σημαίνω безусловно означает «объяснять».

Что касается значения «писать», которое постулирует для σημαίνω Цунц, то тут тоже есть сложности. Примеры, на которые ссылается Цунц, не являются абсолютно убедительными. Решающим свидетельством в пользу такого значения Цунц считает словоупотребление Аристобула, однако, выражение Аристобула не вполне ясно.

⁶⁶ LSJ, s. v. σημαίνω, II.

В отрывке 2 Макк 2:12, на который также ссылается Цунц, значение σημαίνω тоже не совсем отчетливо. На наш взгляд, словами ὡς σεσήμανται обозначается лишь отсылка к предшествующему тексту, которую можно перевести «как указано»⁶⁷. В таком же духе употребляется этот глагол, например, и у Ипполита Римского, который отсылает таким образом к тем или иным книгам:

1. Hippolyt. De antichr. 49. 43:

Καὶ ταῦτα μὲν εἶ τις βούλοιο λεπτομερῶς ἐνιστορῆσαι, σεσήμανται ἐν τοῖς Μακκαβαίοις.

«Если кто-то хочет об этом узнать подробно, это указано в Маккавейских книгах».

2. Id. Comm. in Daniel 4. 2. 8:

Τοῦτο γὰρ ὄντως ἐπὶ τοῦ Ναβουχοδονόσορ συνέβη, καθὼς ἐν τῇ πρὸ ταύτης βίβλῳ σεσήμανται.

«Ведь это действительно случилось при Навуходоносоре, как указано в предыдущей книге».

Значение «указывать на что-то» кажется весьма естественным для σημαίνω⁶⁸. Вероятно, таким образом следует понять σημάναντας в 33 главе Письма Аристея, где Птолемей говорит, что в письме, адресованном Елеазару, надо обязательно указать на факт освобождения евреев (Ep. Arist. 33):

ἐκέλευσεν ὁ βασιλεὺς γραφῆναι πρὸς Ἐλεάζαρον περὶ τούτων, σημάναντας καὶ τὴν γενομένην ἀπολύτρωσιν τῶν αἰχμαλώτων

«Царь приказал написать письмо Елеазару, указав на имевшее место освобождение пленных».

Можно даже предположить, что в похожем значении σημαίνω употреблено и в цитировавшихся выше отрывке из пролога речи Елеазара (Ep. Arist. 143), и в пассаже, где говорится о сне Феопомпа (Ep. Arist. 315: δι' ὄνειρου **σημανθέντος**), в котором ему была **указана** причина его несчастий. По крайней мере, семантическое развитие от «указывать» до «объяснять» кажется правдоподобным.

Между тем, в интересующем нас пассаже (Ep. Arist. 30) значение «указывать», при котором глагол требует внешнего объекта, явным

⁶⁷ Именно таким образом понимает и переводит, например, Даниэль Шварц: «as has been indicated»: 2 Maccabees / Ed. by Daniel R. Schwarz. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2008. P. 160. (CEJL).

⁶⁸ LSJ, s. v. σημαίνω, 1: to indicate.

образом неуместно, поскольку βιβλία при σεσήμανται может рассматриваться только как объект внутренний. Наиболее близкой параллелью к βιβλία σεσήμανται может служить пример из второй книги Ездры, приведенный Цунцем (LXX 2 Ездры 8:48 ἡ ὄνοματογραφία ἐσημάνθη), где подлежащее ἡ ὄνοματογραφία выступает как внутренний объект при ἐσημάνθη. Сложность заключается в том, что редкое существительное ὄνοματογραφία содержит в себе элемент γραφ-, выражающий идею «записи», и потому здесь ἐσημάνθη не обязательно означает «были записаны».

На наш взгляд, заслуживают внимания некоторые примеры из классической греческой литературы, где глагол σημαίνω употреблен в связи с неясными для греков письменами, какими, очевидно, должны были быть еврейские рукописи для Деметрия и Птолемея. Так Геродот говорит о египетских иероглифах, начертанных на пирамиде (Herodot. Hist. 2. 125. 6):

σεσήμανται δὲ διὰ γραμμάτων Αἰγυπτίων ἐν τῇ πυραμίδι ὅσα ἔς τε σурмаίνην καὶ κρόμυα καὶ σκόροδα ἀνασιμῶθη τοῖσι ἐργαζομένοισι.

«На пирамиде египетским письмом начертано, сколько у рабочих было потрачено на редьку, лук и чеснок».

В похожем контексте употребляет σημαίνω и Плутарх. Здесь речь идет о Цицероне, который начертал на серебряной чаше свое имя (Plut. Mor. 204 E):

Ἐκπῶμα δ' ἀργυροῦν τοῖς θεοῖς ἀνατιθεῖς τὰ μὲν πρῶτα τῶν ὀνομάτων γράμμασιν ἐσήμηεν, ἀντὶ δὲ τοῦ Κικέρωνος ἐρέβινθον ἐτόρευσε.

«Посвящая богам серебряную чашу, он написал первые из своих имен буквами, а вместо имени Цицерон вычеканил горох».

Безусловно, данные примеры, в которых действие глагола σημαίνω уточняется существительным γράμματα, тоже не являются бесспорным свидетельством в пользу интерпретации Цунца. Как видим, глагол σημαίνω, в отличие от μεταγράφω, никогда не применяется для описания деятельности писцов, но при этом иногда может указывать на записи неясные и записи на иностранных языках.

Следует признать, что надежных примеров, подтверждающих, что для σημαίνω допустимо значение «толковать, переводить», «делать пометки к тексту» или даже «переписывать текст», обнаружить не удастся. Тем не менее, нам представляется, что слова ἀμελέστερον

σεσημανται с некоторой долей вероятности указывают на рукописи на еврейском языке, а не на древнейшие греческие переводы Пятикнижия или пометки к ним. К такому пониманию подталкивает и общий тон заявления Деметрия и, в частности, отсылка на специалистов (καθὼς ὑπὸ τῶν εἰδότεων προσαναφέρεται), которые сообщают о плохом качестве рукописей, имеющих в Александрии. Если бы Деметрий имел в виду небрежные рукописи на греческом языке, ему не нужно было ссылаться на экспертов — о греческом тексте александрийский библиотекарь, который был известен своей образованностью, мог составить мнение и сам.

Автор Письма не раз акцентирует внимание читателя на том, что рукописи Пятикнижия написаны особым письмом и на непонятном языке. Смысл высказывания Деметрия, кажется, сводится к тому, что имеющийся текст Писания неясен, поскольку написан по-еврейски и по этой причине для его объяснения необходимы специалисты-толкователи, которые смогут его перевести и таким образом сделать отчетливым. Эту мысль, кажется, он выражает дальше, применяя к будущему тексту слова τὸ κατὰ τὴν ἐρμηνείαν ἀκριβές («точность в переводе»).

Существовали ли в начале III в. до н.э. в Александрийской библиотеке древнееврейские рукописи Писания, мы не знаем⁶⁹. Судя по всему, автор Письма, основной задачей которого было присвоить переводу Семидесяти толковников особый статус, вкладывая в уста Деметрия слова о каких-то небрежных рукописях, хочет наделить авторитетом текст, привезенный толковниками из Иерусалима, с которого в итоге был сделан перевод. Если в 176 главе автор подчеркивает все достоинства Иерусалимской рукописи (ἡ βομβησία γεγραμμένη χριστογραφία), то в 30 главе, где речь идет о том, как обстояло дело с рукописями Писания до прибытия толковников, ему нужно было показать, насколько они несовершенны.

⁶⁹ Считается общепринятым, что с самого основания библиотеки в Александрию стекались книги со всего мира. Согласно сообщению Галена, суда, посещавшие гавань Александрии, по приказу Птолемея II Филадельфа должны были отдавать свои книги и взамен получать копии (Galenus. In Hippocratis librum III Epidemiarum commentarii. 3. 17 a, 605–606). Заслуживает также внимания рассказ Галена о том, что Птолемей III Эвергет, взяв в долг у Афин государственный экземпляр произведений афинских трагиков, вернул только копии, заплатив Афинянам огромный залог, а оригиналы оставил в Александрии (Ibid. 607–608).

Д. Ф. Бумажнов

СЕМИТСКИЙ И ГНОСТИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ НЕКОТОРЫХ РАННЕХРИСТИАНСКИХ ЭККЛЕЗИОЛОГИЧЕСКИХ МОДЕЛЕЙ И ИХ ЗНАЧЕНИЕ ДЛЯ ИСТОРИИ СЛОВА ΜΟΝΑΧΟΣ (ΜΟΝΑΧ)

В этой статье мне бы хотелось обсудить несколько примеров, демонстрирующих взаимную зависимость между рядом экклезиологических моделей и динамикой развития аскетического движения в христианских общинах эпохи ранней Церкви. Проблема, подходы к решению которой я попытаюсь наметить, связана с тем, что слово *μοναχός* в христианской литературе впервые появляется во II в. и затем исчезает из нее вплоть до IV в. Мне хотелось бы показать, что приблизиться к пониманию подобного разрыва можно при более глубоком взгляде на различные, а подчас и конкурирующие между собой представления о Церкви, бытовавшие в то время. Как мы увидим, все они восходят либо к Новому Завету, либо к литературе его иудейского контекста.

Научный интерес к истории не встречающегося в греческой Библии христианского термина *μοναχός* связан с новыми примерами его засвидетельствования, ставшими известными во второй половине XX в. Пять из них обратили на себя внимание в связи с публикацией найденных в Наг Хаммади Евангелия от Фомы и «Диалога Спасителя»¹. Не вызывает сомнений, что оригиналы этих коптских текстов возникли во II в. в некафолической, отчасти близкой к гностической среде. Поскольку мы не можем говорить о существовании института монашества ни в гностических, ни в кафолических кругах этого времени, следует предполагать, что термин *μοναχός* в назван-

¹ См.: *Harl M.* A propos des *logia* de Jésus: le sens du mot ΜΟΝΑΧΟΣ // *Revue des études grecques* 73. 1960. P. 464–474; *Klijn A. F. J.* The „Single One“ in the Gospel of Thomas // *Journal of Biblical Literature* 81. 1962. P. 271–278; *Morard F. E.* Monachos: une importation sémitique en Egypte? Quelques aperçus nouveaux // *Studia Patristica* 12. 1974. P. 242–246; *Morard F.* Encore quelques réflexions sur monachos // *Vigilia Christiana* 34. 1980. P. 394–401. Евангелие от Фомы и «Диалог Спасителя» дошли в коптском переводе, где ΜΟΝΑΧΟΣ выступает в качестве заимствования из греческого языка.

ных текстах имеет иное наполнение, чем в классических монашеских источниках IV в. Эти последние — в качестве наиболее известного примера здесь может послужить «Житие св. Антония», написанное святителем Афанасием Александрийским, — возникают во второй половине IV в. и не оставляют сомнений в том, что как сам феномен монашества, так и обозначающий монаха термин к этому времени прочно укоренились в христианской жизни и литературе.

В результате публикации документа, в котором содержится еще один случай употребления слова *μοναχός*, было предположено, что границу установившегося употребления этого термина в значении «монах» следует перенести в двадцатые годы IV в. Этим документом является датируемый 6 (?) июня 324 г. 77-ой папирус из коллекции Х. Юти, который, как предполагалось, донес до нас «наиболее раннее из известных на сегодняшний день упоминаний монаха в качестве признанной общественной единицы»². Однако если датировка псевдоэпиграфа Афанасия Александрийского *De patientia* («О терпении») 311–313 годом справедлива³, то эту границу следует перенести приблизительно на десять лет назад⁴.

² Judge E. A. The Earliest Use of Monachos for „Monk“ (P. Coll. Youtie 77) and the Origins of Monasticism // *Jahrbuch für Antike und Christentum* 20. 1977. P. 72. Сходно высказывается и Wipszycka E. Quand a-t-on commencé à voir les moines comme un groupe à part? Pour comprendre Vita Antonii 46. 2–5 // *Journal of Juristic Papyrology* 27. 1997. P. 83; ср. также Wipszycka E. Les communautés monastiques dans l'Égypte byzantine // *Valeur et distance. Identités et sociétés en Égypte*. Collection L'atelier méditerranéen / Ed. by Ch. Décobert. Paris, 2000. P. 72. В другой своей публикации Випшицка правильно указывает на то, что папирус Юти 77 является древнейшим *папирологическим* свидетельством употребления слова MONAXOΣ в значении «монах», ср. Wipszycka E. P. Coll. Youtie 77 = P. Coll. VII 171 Revised // *Essays and Texts in Honor of J.D. Thomas* / Ed. by T. Gagos, R.S. Bagnall. Oakville, 2001. P. 45. (*American Studies in Papyrology* 42).

³ Датировка предложена в статье Tetz M. Eine asketische Ermunterung zur Standhaftigkeit aus einer Zeit der maximinischen Verfolgung (311/313) // *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 81. 1990. S. 79–102 и представляется убедительной.

⁴ Термин MONAXOΣ употреблен в *De patientia* 7 (*Patrologia Graeca* 26, 1305B). О значении *De patientia* 7 в истории термина «монах» см.: Buzhakov D. F. Some Further Observations Concerning the Early History of the Term MONAXOΣ (Monk) // *Studia Patristica* 45. 2010. P. 21–26.

Более чем вековой разрыв между гностическими⁵ текстами II в., в которых *μοναχός* используется в не вполне понятном для нас до-монашеском значении, и свидетельствами раннего IV в., предполагающими установившуюся циркуляцию этого термина в качестве общепризнанного обозначения христианских монахов, вызывает, как минимум, два вопроса: во-первых, что могло быть причиной, помешавшей употреблению термина *μοναχός* в кафолической среде во II в., и, во-вторых, почему это стало возможно позднее? В дальнейшем мы попытаемся рассмотреть названные проблемы в контексте взаимодействия различных раннехристианских представлений о Церкви.

О значении экклезиологических представлений для понимания причин гностической рецепции термина *μοναχός* и отсутствия его кафолической рецепции во II в. мне уже приходилось писать⁶. Говорить о подобном значении можно на основании нескольких текстов церковных авторов II – раннего III в., в которых употребляется глагол *μονάζειν*, тесно связанный с существительным *μοναχός* как семантически, так и по своей этимологии. В употреблении этого слова обращает на себя внимание то, что в трех (из четырех известных мне) случаях описываемое им одиночество и/или удаление от церковных собраний оценивается однозначно негативно⁷ (в четвертом случае контекст нейтрален⁸). Наиболее показателен в этом отношении пример из Послания Варнавы⁹:

μη καθ' ἑαυτοὺς ἐνδύοντες μονάζετε ὡς ἤδη δεδικαιωμένοι, ἀλλ' ἐπὶ τὸ αὐτὸ συερχόμενοι συζητεῖτε περὶ τοῦ κοινῆ συμφέροντος

Не отдаляйтесь от других, погрузившись в самих себя, как будто вы уже оправданы, но, собираясь заодно, вместе ищите то, что полезно всем.

⁵ Между тем как «Диалог Спасителя», бесспорно, содержит гностические части, гностический характер Евангелия от Фомы является предметом научной дискуссии (см. об этом *Plisch U.-K. Das Thomasevangelium: Originaltext mit Kommentar. Stuttgart, 2007*). Исходя из этого, говорить о гностическом характере этого евангелия приходится с некоторой долей условности.

⁶ *Bumazhnov D. F. Einige Beobachtungen zur Geschichte des Begriffs MONACHOS (Mönch) // Studia Patristica 39. 2006. S. 293–299.*

⁷ Помимо двух текстов, которые будут рассмотрены ниже, негативные коннотации *μονάζειν* вполне очевидны в Пастыре Ермы, Подобие 9.26.3, ср. также Евр 10:25 и Игнатий Богоносец, Послание к Эфесянам 13:1.

⁸ См.: Ипполит Римский, Опровержение всех ересей 9.11.2 (PTS 25.349.12 Marcovich).

⁹ Послание Варнавы 4.10 (SUC II, 146.19–21 Wengst).

Автор послания противопоставляет добровольно избираемое одиночество (μονάζειν) участию в церковных собраниях (ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνερχόμενοι) и заботе об общих делах (συνζητεῖτε περὶ τοῦ κοινῆ συμφέροντος), призывая христиан быть вместе. Удаление от общины однозначно отвергается (μὴ <...> μονάζετε). Таким образом, пребывание наедине с самим собой поставлено в противовес идеалу Церкви, собирающейся ἐπὶ τὸ αὐτό. Это последнее выражение ясно указывает в качестве своего источника на вторую главу Апостольских Деяний¹⁰, которая и представляет собой ту экклезиологическую модель, на которую ориентируется в данном случае автор Послания. Мы можем сделать вывод о том, что для тех христиан, которые признавали авторитетность Послания Варнавы, принятие термина μοναχός в его положительном, подчеркивающем ценность уединенной жизни, смысле должно было быть затруднено, поскольку Послание со всей определенностью выдвигает на передний план концепцию первохристианской общины с ее определяющей идеей совместного пребывания членов Церкви¹¹.

Несколько более сложный случай связи между доминирующими экклезиологическими представлениями и отношением к термину μονάζειν мы находим в комментарии на книгу пророка Даниила св. Ипполита Римского¹². Толкуя сон Навуходоносора, в котором ангел предсказывает царю, что тот будет, подобно зверю, жить вдали от людей (Дан 4:15–16¹³), св. Ипполит пишет¹⁴:

¹⁰ Ср. Деян 2:44–47.

¹¹ О культурных и религиозных парадигмах классической и иудейской древности, определявших отрицательное отношение к одиночеству, см.: *Bumazhnov D. F.* «Be Pleasing to God, and You Will Need No One». The Concept of Religiously Motivated Self-Sufficiency and Solitude in *The Teachings of Silvanus* 97,3–98,22 (NHC VII,4) in its Late Antiquity Context // *Bibel, Byzanz und Christlicher Orient. Festschrift für Stephen Gerö zum 65. Geburtstag* / Ed. by D. Bumazhnov, E. Grypeou, T. B. Sailors, A. Toepel. Leuven, 2011. P. 83–113. (OLA 187).

¹² Комментарий был написан между 200 и 204 г. Он представляет собой первый христианский библейский комментарий, дошедший до нас полностью, см.: *Bruns P.* Hippolyt // *Lexikon der antiken christlichen Literatur* / Ed. by S. Döpp, W. Geerlings. Freiburg; Basel; Wien, 2002³. P. 337.

¹³ Св. Ипполит комментирует греческий перевод Феодотиона.

¹⁴ Ипполит Римский, Комментарий на пр. Даниила 3.9.4 (GCS Hippolyt I/1, 154.5–8 Bonwetsch/Richard).

οὐκέτι γὰρ ὡς ἄνθρωπος <ὁ> μέγας βασιλεὺς καὶ δυνάστης ἐν τοῖς βασιλείοις διαιτώμενος διήγεν, ἀλλὰ μονάζων ἐν ἐρημίαις „χόρτον“ καὶ χλόην „ἤσθηεν“, ἕως <οὔ> ἡ καρδιά αὐτοῦ ἀλλοιωθεῖσα ἐγενήθη ὡς θηρίου ἐν ὕλαις καὶ σπηλαίοις νεμομένου <...>

Ибо великий царь и властитель не проводил более время, живя во дворцах, но, пребывая в одиночестве в пустыне, «питался травой» и зелению, покуда сердце его не изменилось и не сделалось подобным <сердцу> дикого зверя, что обитает в лесах и пещерах.

Слова комментария «пребывая в одиночестве в пустыне» (μονάζων ἐν ἐρημίαις) парафразируют Дан 4:15 «жребий его с дикими зверьми» в переводе Феодотиона (μετὰ τῶν θηρίων ἢ μερὶς αὐτοῦ). В соответствии со смыслом библейского отрывка, св. Ипполит рассматривает одинокую жизнь Навуходоносора в пустыне как нечто совершенно несовместимое с его царским достоинством и противоречащее человеческой природе. Удаление из человеческого сообщества является божьей карой и представлено как одно из проявлений сумасшествия царя.

В процитированном отрывке поведение Навуходоносора не противопоставляется той или иной экклезиологической модели, однако, в том же комментарии на пророка Даниила св. Ипполит развивает взгляд на Церковь, который демонстрирует некоторые общие черты с рассмотренным пассажем из Послания Варнавы. Св. Ипполит пишет¹⁵:

Ὅτι δὲ ὁ παράδεισος ἐν Ἐδέμ ὑπὸ τοῦ Θεοῦ φυτευθεὶς εἰς τύπον καὶ εἰκόνα ἐγένετο τῆς ἐκκλησίας, σαφέστατά ἐστιν ἐπιγινῶναι τοὺς φιλομαθεῖς <...> Ἐδ<ἐ>μ οὖν <εἴ>ρηται τόπος τρυφῆς, τ<ου>τέστ<ι><ν> παράδεισος· „κατὰ ἀνατολὰς“ ἐφυτεύετο, ξύλοις ὠραίοις καὶ καρποῖς παντοδαποῖς κεκοσμημένος, ὥστε ἔστι νοῆσαι τὸ σύστημα τῶν δικαίων τόπον εἶναι ἅγιον, ἐν ᾧ ἡ ἐκκλησία ἐφυτεύετο. οὔτε γὰρ ψιλὸς τόπος δύναται καλεῖσθαι ἐκκλησία, <οὔτε> οἶκος διὰ λίθου καὶ πηλοῦ ὡς κοδομημένος· οὔτε αὐτὸς καθ' ἑαυτὸν ἄνθρωπος δύναται καλεῖσθαι ἐκκλησία· οἶκος γὰρ καταλύεται καὶ ἄνθρωπος τελευτᾷ. τί οὖν ἐστιν ἐκκλησία; σύστημα ἀγίων ἐν ἀληθείᾳ πολιτευομένων. ἡ οὖν ὁμόνοια καὶ ἡ ἐπὶ τὸ αὐτὸ τῶν ἀγίων ὁδὸς τοῦτο γίνεται ἐκκλησία <...>

А что рай, насажденный в Эдеме Богом, был предуказанием и прообразом Церкви, вполне ясно для понимания любящих научение <...> Эдемом

¹⁵ Ипполит Римский, Комментарий на пр. Даниила 1.18 (GCS Hippolyt I/1, 40.19–21; 41.6–15 Bon./Rich.).

названо место наслаждения, то есть рай. Он был насажден «на востоке»¹⁶ и украшен плодоносящими деревьями и многообразными плодами, так что <отсюда> можно усмотреть, что святое место, в котором была насаждена Церковь, есть собрание праведных. Ведь Церковь нельзя назвать ни пустое, голое место, ни выстроенный из глины и камня дом, ни самого по себе <отдельного> человека, ибо дом разрушается, а человек умирает. Что же тогда есть Церковь? Собрание святых, живущих в истине. Единомыслие и общий путь святых в единстве (ἡ ἐπὶ τὸ αὐτὸ τῶν ἁγίων ὁδὸς) — вот что такое Церковь.

Св. Ипполит устанавливает типологическую связь между Церковью и раем, о котором говорится в книге Бытия, обращая внимание, прежде всего, на то, что в райском саду растет множество деревьев¹⁷. Именно это изобилие деревьев в Эдеме является для него совершенно ясным указанием на то, что, говоря о рае, Священное Писание подразумевает сообщество святых, т.е. Церковь: «Ведь Церковь нельзя назвать ни пустое, голое место, ни выстроенный из глины и камня дом, ни самого по себе <отдельного> человека». Последняя фраза в отрывке дает основание предполагать, что подобное понимание Церкви как сообщества верующих может иметь точки соприкосновения со второй главой Апостольских Деяний, на вероятность этого указывают слова об «общем пути святых в единстве (ἡ ἐπὶ τὸ αὐτὸ τῶν ἁγίων ὁδὸς)»¹⁸.

Достаточно негативные ассоциации, связанные с глаголом *μολύειν*, а также понимание Церкви, близкое к приведенному выше отрывку из Послания Варнавы, заставляют усомниться в том, что в эпоху составления своего комментария на книгу пророка Даниила св. Ипполит Римский мог употреблять подчеркивающий ценность уединенной жизни термин *μοναχός* в положительном смысле.

¹⁶ Быт 2:8.

¹⁷ Эгзегетическая связь между раем и Церковью должна была быть известна св. Ипполиту из более ранней традиции, см. ниже прим. 49. Согласно Анастасию Синаиту, Шестоднев 7 (SUC 3, 66.1–68.3 Körtner), Папий Иерапольский, Иринея Лионский, Иустин Мученик, Пантен и Климент Александрийский истолковывали рай аллегорически как Церковь; однако единственным подтверждением слов Анастасия является отрывок из трактата «Против ересей» св. Иринея 5.20.1–2, см.: Körtner U.H.J. Einleitung // Papiasfragmente, Hirt des Hermas / Eingeleitet, herausgegeben, übertragen und erläutert von U.H.J. Körtner und M. Leutzsch. Darmstadt, 1998. S. 25. (SUC 3).

¹⁸ Ср. Деян 2:44,47.

На основании гностических текстов II в., в которых встречается термин $\mu\omicron\nu\alpha\chi\acute{o}\varsigma$, мы не можем составить ясного представления об эклезиологических воззрениях, бытовавших в среде, где эти тексты имели хождение. В то же время между представлением о $\mu\omicron\nu\alpha\chi\acute{o}\varsigma$ в Евангелии от Фомы, с одной стороны, и аудиторией, к которой обращает свои слова автор гностического трактата «Свидетельство истины», также найденного в Наг Хаммади, с другой, можно установить определенную связь¹⁹. Таким образом, некоторые наблюдения, касающиеся «Свидетельства истины», могут оказаться полезными для понимания того места, которое люди, называемые $\mu\omicron\nu\alpha\chi\acute{o}\iota$, занимали в гностических сообществах.

Предварительно следует сказать, что в отрывках, которые будут процитированы ниже, автор «Свидетельства истины» обращается к гностическим «пневматикам» ($\pi\nu\epsilon\nu\mu\alpha\tau\iota\kappa\acute{o}\iota$), которые принадлежали к общинам, состоявшим в своем большинстве из кафолических христиан²⁰ (гностики называли их «психиками», $\psi\upsilon\chi\iota\kappa\acute{o}\iota$). В подоб-

¹⁹ Реконструированный текст «Свидетельства истины» (в науке принято латинское название *Testimonium Veritatis*) 68.16–18 (NHS 15, 186 Giversen/Pearson) утверждает, что тот, кто способен отказаться от богатства и хранить воздержание «[делает] внешнее подобным [внутреннему. Он подобен] ангелу». В Евангелии от Фомы 22 (NHS 20, 62.25–35 Layton) снятие различий между внутренним и внешним выступает в качестве одного из условий вхождения в царство: «Если вы сделаете два одним, и если вы сделаете внутреннее подобным внешнему и внешнее подобным внутреннему <...> тогда вы войдете в [царство]», а логий 49 Евангелия от Фомы (NHS 20, 72.24–27 Layt.) обещает царство людям, которые названы $\mu\omicron\nu\alpha\chi\acute{o}\varsigma$ $\lambda\gamma\omega$ $\epsilon\tau\sigma\omicron\tau\tau\iota$ («одинокие и избранные»). В то же время проблема связи между концепцией $\mu\omicron\nu\alpha\chi\acute{o}\varsigma$ и идей цельности в Евангелии от Фомы (см.: логии 22 и 106) окончательно не решена. Ф.-Е. Морар (см.: *Morard F.-E. Monachos, Moine. Histoire du terme grec jusqu'au 4e siècle. Influences bibliques et gnostiques // Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 20. 1973. P. 367–372) критикует позицию М. Арль (*Harl M. A propos des logia de Jésus...*), которая выступает за наличие такой связи. Р. Уро (*Uro R. Is Thomas an encratite Gospel? // Thomas at the Crossroads. Essays on the Gospel of Thomas. Studies of the New Testament and Its World / Ed. by R. Uro. Edinburgh, 1998. P. 159*) оставляет вопрос открытым. Некоторые наблюдения в пользу мнения М. Арль приводятся в статье *Bumazhnov D. F. Einige Beobachtungen...*

²⁰ К вопросу о смешанных общинах, состоявших из кафоликов и гностиков, см.: *Koschorke K. Einheit der Kirche als Problem der christlichen Gnosis // Einheit der Kirche in vorkonstantinischer Zeit. Vorträge, gehalten bei der Patristischen Arbeitsgemeinschaft, 2.–4. Januar 1985 in Bern / Hrsg. von F. von Lilienfeld,*

ных общинах «пневматики» ощущали себя как своего рода *ecclesiola in ecclesia* (малая церковь в Церкви)²¹, будучи убежденными в том, что они обладают тайнами, далеко превосходящими ограниченное знание «психиков». Такое положение вело к постоянным спорам о вере между «пневматиками» и «психиками». Автор «Свидетельства истины» дает «пневматикам» следующего рода наставление:

Он (т. е. «пневматик», Д. Б.) отвергает многоречивость и споры, имеет выдержку на всяком месте и, <находясь> среди них, он терпит и выносит все зло. Он терпелив со всяким <человеком>, ведет себя на равных со всяким <человеком>, но также и *отделяет* себя от них²².

А *удалившись* (*ἀναχωρεῖν*) <...>, он безмолствует, отложив многоречивость и споры. Тот же, [кто] нашел [слово жизни и тот, кто] познал [Отца истины, тот обрел покой], он больше не [ищет], потому что он [нашел]. Найдя же, он безмолствует²³.

A.M. Ritter. Erlangen, 1989. S. 66–67. (Oikonomia 25): «die Einstellung der Valentiner zu ihren kirchlichen Mitchristen ist durch das Bewußtsein bestimmt, demselben Leib Christi anzugehören wie jene. Dies zumindest ist die Auskunft, die uns ein Text wie Excerpta ex Theodoto 58,1 gibt <...> Der Leib Christi wird also nicht als uniforme Größe verstanden, sondern als eine *Größe in zwei Stufen*, dem pneumatischen Element — welches das gnostische Christentum repräsentiert —, und dem psychischen, welches für die Psychiker, die Masse des Kirchenvolkes steht <...> Dabei sind sich die valentinianischen Pneumatiker des Unterschiedes gegenüber ihren psychischen Mitchristen sehr wohl bewusst: Sie wissen ihren Ursprung bei der Achamoth <...> und beanspruchen für sich selbst Teilhabe an jenem „pneumatischen Samen“, den sie jenen (т. е. психикам, Д. Б.) absprechen. Aber dieser „pneumatische Samen“ ist für sie zunächst nicht mehr als ein Vermögen, das der <...> „Formung“ bedarf, und zwar der Formung im psychischen Element <...>» Гностическим пневматикам необходим «Mutterboden des psychischen Christentums <...>, um ihre eigene gnostische Identität entwickeln <...> zu können. Gerade auch um seiner selbst willen — und keineswegs nur aus taktischen Erwägungen — gilt dem Gnostiker also die Gemeinschaft mit den Kirchenchristen als unverzichtbar». См. также важный анализ экклесиологии валентиниан с объяснением текста «Извлечения из Феодота» 58.1, на который ссылается Кошорке, в работе Müller K. Die Kirche bei den Valentinianern. Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-Historische Klasse 1920. Berlin, 1920. S. 200–204.

²¹ Об экклесиологии «Свидетельства истины» в сравнении с богословием раннего пахомианского монашества см.: *Bumazhnov D.F.* Das Charisma in der christlichen Gnosis und im frühen ägyptischen Mönchtum. Ein Beitrag zum typologischen Vergleich zweier frühchristlicher Bewegungen // *Scrinium. Revue de patrologie, d'hagiographie critique et d'histoire ecclésiastique* 5. 2009. P. 224–237.

²² Свидетельство истины 44.7–16 (NHS 15, 154.7–16 Pearson).

²³ Свидетельство истины 68.27–69.4 (NHS 15, 186.27–188.4 Pear.).

Автор трактата рекомендует своим читателям держаться на расстоянии как от негностической части общины, так, возможно, и от самих гностиков²⁴, обосновывая это превосходством в богопознании: «Тот же, [кто] нашел [слово жизни и тот, кто] познал [Отца истины, тот обрел покой], он больше не [ищет], потому что он [нашел]. Найдя же, он безмолствует».

Подобный настрой на индивидуалистическое отделение вполне соответствует особому термину *μοιαχός*, которое используется в Евангелии от Фомы для обозначения тех, кого сами гностики считали «избранными». Ничего не говоря об отношении *μοιαχό* к Церкви или же их месте в ней²⁵, Евангелие от Фомы упоминает

²⁴ Ср. «Он терпелив со всяким <человеком>, ведет себя на равных со всяким <человеком>, но также и *отделяет* себя от них».

²⁵ Церковь в целом и в особенности земная церковь не занимает заметного места в гностическом богословии. Поскольку гностики отвергали Ветхий Завет и его Бога и верили в то, что небольшая группа пневматиков неизбежно обретет спасение и вернется в плерому сокрытого Отца, они не могли испытывать сколько-нибудь заметного интереса в развитии богословия избранного народа подобно представителям «нового Израиля», т.е. католической Церкви, и не акцентировали значение христианской общины. Характерно, что церковь появляется в контексте гностического протологического мифа валентиниан в паре Ἄνωρθος — Ἐκκλησία, которая является частью первой огдоады, см.: Ириней Лионский, Против ересей 1.11.1 и Ипполит Римский, Опровержение всех ересей 4.51.9; 6.30.3. В эсхатологической концепции валентиниан огдоада это «the place of rest to which the elect are destined before entering the pleroma» (*Lilla S. Ogdoas — Ogdoad (ὀγδοάς)* // *Encyclopedia of the Early Church* / Ed. by A. Di Berardino; translated from the Italian by A. Walford. Vol. II. Cambridge, 1992. P. 610 со ссылками на Ипполит Римский, Опровержение всех ересей 6.32.9 (GCS Hippolytus III, 161.16–18 Wendland), Климент Александрийский, Извлечения из Феодота 63.1 (GCS Clemens III, 128.9–12 Stählin) и Климент Александрийский, Извлечения из Феодота 80.1 (GCS Clemens III, 131.25 St.)). Помимо этого огдоада выступает как продукт любви отца и сына в модифицированном валентианизме автора Трехчастного Трактата (Tractatus Tripartitus 58.22–33 (NHS 22, 202.22–204.33 Attridge/Pagels)). И в том и в другом случае соотношение между предвечным зоном под названием «Церковь» и земной церковью или церквями оказывается вне поля зрения автора. Согласно Иринею Лионскому (Против ересей 1.5.6 (SC 264, 89, 580–582 Rousseau/Doutreleau), гностики называли церковь избранных (т.е. самих себя) «посевом» (τὸ σπέρμα), которому соответствует небесный зон «церковь» (ἀντίτυπον τῆς ἀνω Ἐκκλησίας). Х.-Г. Гафрон замечает по поводу этого свидетельства (*Gaffron H.-G. Studien zum koptischen Philippusevangelium unter besonderer Berücksichtigung der Sakramente. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität*

о том, что носящие это имя не связаны семейными узами, и подчеркивает их полное одиночество²⁶:

Ибо пятеро будут в доме: трое против двоих, и двое против троих, отец против сына, и сын против отца, и будут стоять в одиночку (€ΥΟ ΜΜΟΝΑΧΟΣ).

Сопоставляя базирующееся на вере в собственное обладание особым знанием об Отце истины стремление гностиков к отделению от остальных членов общины с католическим акцентом на единстве святых, составляющих Церковь, мы можем предположить, что, с точки зрения некоторых христиан-кафоликов II в., попытки самоизоляции от общинной жизни могли восприниматься как характерно гностическая модель поведения²⁷. Таким образом, одна из

zu Bonn. Bonn, 1969. S. 92): «Sie (т.е. гностическая Ἐκκλησία, О.В.) bedarf keiner Verwirklichung in einer Gemeinschaft, sondern ist in den Pneumatikern gegenwärtig». По поводу гностического понимания церкви в целом см.: *Unnik W.C. van Les idées des gnostiques concernant l'Église // Aux origines de l'Église* (FS A.G. Ryckmans) / Ed. by J. Giblet (RechBib 7). Bruges, 1965. P. 175–187 и *Koschorke K. Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum unter besonderer Berücksichtigung der Nag-Hammadi-Traktate „Apokalypse des Petrus“* (NHC VII,3) und „Testimonium Veritatis“ (NHC IX,3). NHS 12. Leiden, 1978. S. 77–80.

²⁶ Евангелие от Фомы 16 (NHS 20, 60.1–5 Layt.). Ср. *Gaffron H.-G. Studien...* S. 91: «Von unserer Grundbestimmung der gnostischen Existenz her gesehen ist der Gnostiker in der Welt immer einzelner und unabhängig von jeder weltlichen Gemeinschaftsbindung».

²⁷ Ср. *Beatrice P.F. Une citation de l'Évangile de Matthieu dans l'Épître de Barnabé // The New Testament in the Early Christianity* / Ed. by J.-M. Sevrin (BETL 86). Leuven, 1989. P. 240: «la théologie enthousiaste critiquée par Barnabé est enracinée dans les milieux où l'Évangile des Hébreux et l'Évangile de Thomas ont vu la lumière». Для подтверждения тезиса о том, что Послание Варнавы является полемическим ответом на концепцию реализованной эсхатологии и практику аскетического изоляционизма, Беатриче ссылается на Послание Варнавы 4.10b (там же, текст этого места см. выше, прим. 9). Поскольку этот тезис был подвергнут критике (см.: *Carleton Paget J. The Epistle of Barnabas. Outlook and Background* (WUNT 64). Tübingen, 1994. P. 63–64 и *Hvalvik R. The Struggle for Scripture and Covenant. The Purpose of the Epistle of Barnabas and Jewish-Christian Competition in the Second Century* (WUNT 82). Tübingen, 1996. P. 12–13; прим. 43) вопрос о характере группы, к которой обращено Послание Варнавы 4.10b, остается открытым. Несмотря на то, что постулируемая Беатриче (см. там же) близкая связь между оппонентами Варнавы в Послании 4.10b и «одиночками» (ΜΜΟΝΑΧΟΣ) Евангелия от Фомы представляется недоказуемой, следует согласиться с исследователем, когда он противопоставляет католическое и гно-

причин того, что термин *μοναχός* в рассматриваемую эпоху был по-разному воспринят в гностических и кафолических кругах, может заключаться в различных представлениях о Церкви, характерных для соответствующих христианских групп²⁸.

Обратимся теперь к проблеме более чем столетнего разрыва между христианскими и парахристианскими источниками II и IV в., донесшими до нас термин *μοναχός*. Как было показано выше, мы можем более или менее убедительно обосновать, по каким причинам рецепция этого понятия в определенных кафолических кругах II в. была маловероятной, между тем как гностики им свободно пользовались. Как же можно объяснить то, что, как минимум, уже в самом начале IV в. *μοναχός* выступает в качестве для всех понятного и, скорее всего, также и повсеместно признанного обозначения христианских кафолических монахов? Продолжая анализ взаимосвязей между экклесиологией и аскетикой, мы попытаемся наметить один из возможных путей решения этой проблемы.

Согласно высказанному выше предположению, открытость гностиков по отношению к религиозно мотивированному одиночеству и соответствующей терминологии могла, так или иначе, быть связанной со специфически гностическим взглядом на церковь, разделяемую ими на две резко противопоставленные группы, одна из которых — «психики» — представляла собой самые широкие массы кафолических христиан, между тем как сами гностики составляли в их недрах особое духовное ядро. Гностики были убеждены в том, что названные группы отличаются друг от друга и по своему метафизическому происхождению из различных частей предмирно-

стическое отношение к религиозно значимому одиночеству. Варнава подчеркивает, что некоторые христиане не посещают собрания общины, поскольку они уверены в том, что они уже получили оправдание (*ὡς ἡδὴ δεδικαιωμένοι*). Возможно, это выражение описывает поведение гностических «пневматиков» в кафолической среде (см. выше, прим. 20).

²⁸ Ср. Koschorke K. Die Polemik... S. 77–78: «Die „Kirche“, der sich die Gnostiker zugehörig wissen, ist eine unweltliche Gemeinschaft, nämlich die Gemeinschaft der geistigen Wesen des Pleroma. <...> Es ist diese rein geistig zu definierende Ekklesia <...> der das ganze Interesse der Gnostiker gilt. <...> Der Fehler der Katholiken in gnostischer Sicht ist nun der, daß sie ihre menschliche Versammlung für die „Kirche“ selbst halten». Курсив автора.

го универсума, и в отношении богопознания, и, как кажется, также и в том, что касается их шансов на спасение²⁹.

Какие бы то ни было параллели гностической стратификации в католической христианской литературе отсутствуют вплоть до начала III в. В первой половине этого столетия разделения христиан на группы, более или менее напоминающие гностических «пневматиков» и «психиков», появляются в произведениях Климента Александрийского и Оригена. Ориген часто обращает внимание на различия между т. н. «простыми» и более искушенными (прежде всего, в знании Священного Писания) верующими³⁰. Климент выдвигает на первый план фигуру христианского гностика, который значительно превосходит остальных членов Церкви³¹. И в том и в другом случае различия связываются с разными степенями познания Бога, Логоса или Библии, однако и «простые верующие» Оригена, и те, кто не являются гностиками в смысле Климента Александрийского, не противопоставляются своим более ученым братьям ни в отношении загробной участи, ни по своей онтологической природе³², как это происходит с «психиками» в собственно гностических постро-

²⁹ Ср. Иринея Лионский, Против ересей 1.5.1–7.5, «О происхождении мира» (Корпус Наг Хаммади II,5) 98 (NHS 21, 70.29–1 Layton) и «О происхождении мира» 116 (NHS 21, 78.6–9 Lay.). См. также места, приведенные в монографии *Hirschberg M. Studien zur Geschichte der simplices in der Alten Kirche. Ein Beitrag zum Problem der Schichtungen in der menschlichen Erkenntnis*. Berlin, 1944 (диссертация, машинопись) S. 43–46; о детерминизме гностической антропологии см.: *Pagels E.H. The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis: Heracleon's Commentary on John*. SBL. MS 17. Nashville; New York, 1973. P. 98ff.

³⁰ О «простецах» у Оригена см.: *Völker W. Das Bild vom nichtgnostischen Christentum bei Celsus*. Halle (Saale), 1928; *Hirschberg M. Studien...* S. 166–234; *Monaci A. Origene ed „i multi“: due religiosità a contrasto // Augustinianum* 21. 1981. P. 99–117; *Hällström G. af Fides simpliciorum according to Origen of Alexandria*. Societas Scientiarum Fennica. Commentationes Humanarum Litterarum 76. 1984; *Monaci Castagno A. Semplici // Origene. Dizionario: la cultura, il pensiero, le opere / Ed. by A. Monaci Castagno*. Roma, 2000. P. 440–443.

³¹ О том, как Климент Александрийский понимал место гностика в Церкви, см. классическое исследование *Völker W. Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*. Berlin, 1952. S. 153–160. (TU 57), 549–559 и полезную статью Ф. Хофманна (*Hofmann F. Die Kirche bei Clemens von Alexandrien // Vitae et Veritati. Festschrift K. Adam*. Düsseldorf, 1956. S. 11–27).

³² Ср., напр.: *Zeiller J. La conception de l'Église aux quatre premiers siècles // Revue d'Histoire Ecclésiastique* 29. 1933. P. 579: «Pour Clément d'Alexandrie <...> il semble que jusqu'à un certain point les “gnostiques” soient des chrétiens supérieurs

ениях. И хотя известный индивидуализм предлагаемых Климентом и Оригеном стратификаций вряд ли может быть поставлен под сомнение³³, отсутствие в их творениях сколько-нибудь развитой терминологии принимаемого в аскетических целях уединенного образа жизни³⁴ делает предположение о их возможном способствовании восприятию термина *μοναχός* в кафолических кругах достаточно проблематичным. К этим сомнениям можно добавить, что, согласно папирусу Юти 77, слово *μοναχός* фиксируется в низших слоях египетского общества, что также не свидетельствует в пользу посреднической роли Климента и Оригена.

В ходе поиска экклезиологических моделей, которые могли способствовать кафолической рецепции термина *μοναχός* во II–III вв. в поле моего зрения оказался текст, который, как кажется, представляет интерес сразу с нескольких точек зрения. Речь идет о произведении «Слово святого Варсавы, епископа Иерусалимского о Спасителе нашем Иисусе Христе, о церквях [и первосвященниках]»³⁵, опубликованном в 1982 г. бельгийским иезуитом Мишелем ван Эсбруком по древнегрузинской рукописи X в. Athos Iviron 11, которая и представляет собой единственную дошедшую до нас рукопись этого текста: *autres; mais tous les chrétiens sont capables, en principe, de s'élever à cette supériorité*».

³³ Об этом ср., например, *Hofmann F. Die Kirche... S. 12.*

³⁴ Характерен отрывок из комментария Оригена на слова *κατὰ μόνας ἐκασθῆτιν* (Иер 15:17 (LXX)), см. Ориген, Гомилия на пр. Иеремию 14:16 (GCS Origenes III, 122.3–21 Klostermann). Для Оригена уединенная жизнь или добровольный уход из христианской общины возможны только в случае необходимости предотвратить контакт с грешниками, преследующими праведника. Именно в таком контексте он рекомендует следовать примеру пророка Илии, бежавшего от мести царицы Иезавели (3 Цар 19:14). Таким образом, в отличие от более поздней монашеской традиции (ср., например, Афанасий Александрийский, Житие св. Антония 7.12–13), Ориген не рассматривает пророка Илию ни в качестве архетипа аскезы как таковой, ни в качестве образца аскетического уединения. О значении пророка Илии для монашеской традиции см.: *Ranke-Heinemann U. Das frühe Mönchtum. Seine Motive nach den Selbstzeugnissen.* Essen, 1964. S. 94. Ср. также негативную оценку ухода в пустыню в другой гомилии Оригена на книгу пророка Иеремии (Ориген, Гомилия на пр. Иеремию 20.8 (GCS Origenes III, 189.31–190.6 Klos.).

³⁵ Слова «и первосвященниках» является более поздним добавлением к заглавию, см.: *Barsabé de Jérusalem sur le Christ et les églises / Introduction, édition du texte géorgien inédit et traduction française par M. van Esbroeck. Patrologia Orientalis 41/2. Turnhout, 1982. P. 29–31.*

ста³⁶. М. ван Эсбрук, чье предисловие к публикации, насколько мне известно, по-прежнему остается одной из немногих посвященных «Слову» опубликованных научных работ³⁷, предположил, что этот документ вышел из иерусалимских кафеолических кругов II в.³⁸ Как предполагает издатель, христология «Слова» была полемически направлена против эбионитов, учивших, что Енох, Ной, Авраам, Исаак, Иаков, Моисей и Иисус были формами проявления небесного Адама, которого они мыслили себе как существо предмирное и свободное от греха³⁹. Реагируя на такого рода идентификацию Адама и Христа, следствием которой было лишение Сына Божия присущего Ему божественного достоинства, автор «Слова» освобождает Иисуса от каких бы то ни было связей с первым из людей. В отличие от апостола Павла, типологически сопоставляющего первого и второго Адама⁴⁰, автор «Слова» не увязывает Адама с воплощенным Сыном Бога, а видит в нем прототип каждого христианина⁴¹:

Если рай есть Божья Церковь, ты — Адам, первый плотский <человек>⁴². Облекись в славу, пребывая в бдении, не преступай заповедей, возделывай праведность и твори мир, чтобы войти тебе в рай, который есть Божья Церковь, и достигнуть нам Небесного Царства.

Типологическое соответствие между раем и Церковью распространяется автором «Слова» на некоторые новые подробности библейского текста книги Бытия. Приведем перевод интересующего нас отрывка⁴³:

³⁶ См.: *Esbroeck van M. Barsabé de Jérusalem...*

³⁷ Помимо этой публикации см., например, *Bumazhnov D. F. The Jews in the Neglected Christian Writing „The Word of Saint Barsabas, Archbishop of Jerusalem, About Our Saviour Jesus Christ and the Churches“ of the Second — Early Third Century // Scrinium. Revue de patrologie, d’hagiographie critique et d’histoire ecclésiastique 4. 2008. P. 121–135.*

³⁸ *Esbroeck van M. Barsabé de Jérusalem...* P. 55–56, 59–60. Ван Эсбрук полагает, что «Слово», скорее всего, является псевдоэпиграфом, однако избегает называть его автора Псевдо-Варсавой, поскольку об историческом епископе Иерусалима Варсаве практически ничего не известно.

³⁹ *Esbroeck van M. Barsabé de Jérusalem...* P. 57–58 со ссылкой на *Schoeps H. J. Theologie und Geschichte des Judentums. Tübingen, 1949. S. 105.*

⁴⁰ Рим 5:12–21, 1 Кор 15:21–22; 45–49.

⁴¹ Варсава Иерусалимский, О Христе и церквях 10 (PO 41, 70.16–21 *Esbroeck*).

⁴² *Esbroeck van M. Barsabé de Jérusalem...* P. 71, прим. 46 предполагает, что в греческом оригинале «Слова» здесь был употреблен термин *πρωτόπλαστης*.

⁴³ Варсава Иерусалимский, О Христе и церквях 4 (PO 41, 66.11–18 *Esb.*).

«Он (т.е. Бог, Д.Б.) поместил Адама в рай возделывать и хранить <его>».⁴⁴ От кого он хранил <его>? Кто были воры? Адам был один со <своей> женой. Или что он возделывал в раю? Ведь сии насаждения были возведены (выращены?) одним лишь словом Бога. Но написанное есть тайна. Ибо Он поместил его в рай, что есть Церковь, чтобы он возделывал праведность и сохранял заповеди.

Первое наблюдение, которое мне хотелось бы сделать, касается понимания райских деревьев. Как уже отмечалось выше, св. Ипполит Римский истолковывал их как людей, составляющих Церковь. Согласно его экзегезе, многочисленность деревьев эдемского сада указывает на то, Священное Писание подразумевает здесь Церковь как сообщество верующих⁴⁵, ср. Комментарий на пр. Даниила 1.18:

Эдемом названо место наслаждения, то есть рай. Он был насажден «на востоке»⁴⁶ и украшен плодоносящими деревьями и многоразличными плодами, так что <отсюда> можно усмотреть, что святое место, в котором была насаждена Церковь, есть собрание праведных.

Образ общины верующих, уподобляемой насажденным Самим Богом деревьям, имеет библейские корни⁴⁷ и встречается в литературе кумранских ессеев, где он принимает совершенно определенные черты, связанные с типологией рая: о членах общины кумранитов говорится как о деревьях жизни, питаемых водами святости⁴⁸. Христианское использование образа райских деревьев мы встречаем в большом количестве текстов, говорящих о таинстве крещения: крещаемый здесь называется деревом, которое Бог насаждает в Своем саду, т.е. в Церкви⁴⁹. Один из наиболее древних примеров этой об-

⁴⁴ Быт 2:15.

⁴⁵ Об этом аспекте экклесиологии св. Ипполита см.: *Hammel A. Kirche bei Hippolyt von Rom. BFChTh 49. Gütersloh, 1951. S. 42–46.*

⁴⁶ Быт 2:8.

⁴⁷ См., напр.: Ис 60:21.

⁴⁸ См.: IQH 8.4–13. В дохристианскую эпоху этот образ встречается также в Псалмах Соломона 14:2 (324,2 Viteau): ὁ παράδεισος τοῦ κυρίου, τὰ ξύλα τῆς ζῶης, ὅσοι αὐτοῦ.

⁴⁹ О крещении как вхождении в рай см.: *Daniélou J. Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique. ETH. Paris, 1950. P. 16: «Que d'abord le baptême soit une entrée au Paradis, c'est un des thèmes de la catéchèse baptismale élémentaire»; там же (P. 16–17) см. подборку соответствующих раннехристианских текстов; см. также *Daniélou J. Liturgie und Bibel. Die Symbolik der Sakramente bei den Kirchenväter. München, 1963. S. 42ff и Miquel P. Paradis.**

разности мы находим в 11-ой оде Соломона, крещальная тематика которой не вызывает сомнений⁵⁰, ср. Ода Соломона 11:16, 18–19⁵¹:

И Он ввел меня в Свой рай,
Туда, где изобилие сладости Господа.
И сказал я: «Блаженны, Господи,
Насажденные в земле Твоей,
И у кого есть место в раю Твоем,
И растущие ростом деревьев Твоих,
И перешедшие от тьмы в свет».

На фоне широкого распространения названной выше традиции понимания райских деревьев в ранней христианской литературе важно отметить, что автор «Слова святого Варсавы об Иисусе Христе <и> церквях» использует иную традицию, согласно которой данное Адаму повеление «возделывать и хранить»⁵² относилось не к райским деревьям, а к заповедям Бога. Мишель ван Эсбрук приводит в качестве параллели к этому толкованию отрывок из Палестинского таргума на Быт 2:15⁵³:

Dans la tradition chrétienne // Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique 12. Paris, 1984. P. 193. Крещальный контекст вполне очевиден в Послании Варнавы 11:10–11, где насажденные у реки деревья сравниваются с новокрещеными христианами; мотив рая, однако, здесь не выражен эксплицитно. О крещальных коннотациях Послания Варнавы 11.10–11 см.: *Prostmeier F.R. Der Barnabasbrief. KAV 8. Göttingen, 1999. S. 430–432* и *Rhodes J.N. The Epistle of Barnabas and the Deuteronomic Tradition. Polemics, Paraenesis, and the Legacy of the Golden-Calf Incident (WUNT 188). Tübingen, 2004. P. 63–64*; литература вопроса приводится там же: P. 63, прим. 96. Ср. также Ориген, Комментарий на Песнь песней 3.8.9 (SC 376, 572.4–10 Brésard/Crouzel): *In quo loco possumus nos catechumenos ecclesiae intelligere, super quos ex parte aliqua confirmatur ecclesia. Habet enim et in ipsis non parum fiduciae et spei plurimum quod et ipsi fiant aliquando arbores fructiferae, ut plantentur in paradiso Dei ab ipso agricola Patre. Ipse enim est qui plantat huiusmodi arbores in ecclesia Christi, quae est paradus deliciarum <...>*

⁵⁰ См. об этом *Daniélou J. Odes de Salomon // Dictionnaire de la Bible 6. Paris, 1960. P. 682–683.*

⁵¹ Сирийский текст см. в издании *The Odes of Solomon. The Syriac Text Edited with Translation and Notes by H. Charlesworth. Missoula, 1977.* Оды Соломона были написаны не позднее конца II — начала III в., см. об этом *Latke M. Odes of Solomon. A Commentary. Hermeneia. Minneapolis, 2009.*

⁵² См. Быт 2:15.

⁵³ *Esbroeck van M. Barsabé de Jérusalem... P. 209, прим. 10.* Это истолкование известно и христианскому апологету II в. св. Феофилу Антиохийскому, см.: *Послание к Автолику 2.24 (SC 20, 158.22–25 Vardy).* См. другие примеры из

Господь Бог взял Адама <...> и поселил его в саду Эдем, чтобы возделывать закон и хранить заповеди.

Второе наблюдение, о котором следует сказать, сводится к тому, что между Палестинским таргумом и «Словом святого Варсавы» существует еще одна точка соприкосновения: оба текста подчеркивают одиночество Адама⁵⁴. При этом таргум называет Адама אָדָם (вариант: אִדָּם⁵⁵), т.е. арамейским термином, который выражает религиозно значимое одиночество и, возможно, оказал влияние на формирование концепции понятия μοναχός в Евангелии от Фомы⁵⁶.

Возвращаясь к вопросу о роли, которую «Слово» или же родственные ему тексты могли сыграть в истории термина μοναχός, следует отметить, что использование малораспространенной в христианских кругах традиции, связывающей полученное Адамом повеление о «хранении» рая⁵⁷ с божественными заповедями, не оставило для автора этого текста возможности истолкования райских деревьев как членов Церкви. В соединении с обусловленной полемическими причинами необходимостью избегать установления типологических связей между Адамом и Иисусом Христом, следствием чего было объявление Адама прототипом каждого христианина, этот выбор привел к тому, что понимаемый в «Слове» как

иудейской и раннехристианской литературы в статье *Bumazhnov D.F. Adam Alone in Paradise. A Jewish-Christian Exegesis and Its Implications for the History of Asceticism // The Exegetical Encounter Between Jews and Christians in Late Antiquity. Jewish and Christian Perspectives Series 18 / Ed. by E. Grypeou, H. Spurling. Leiden; Boston, 2009. P. 34–39.*

⁵⁴ Ср. Варсава Иерусалимский, О Христе и церквях 4: «От кого он хранил <его>? Кто были воры? Адам был один со <своей> женой».

⁵⁵ Т.е. «единственный», см. таргум Псевдо-Ионафана на Быт 3:22: «And the Lord God said <...> “Behold, Adam was alone (אָדָם) on the earth as I am alone (אִדָּם) in the heavens on high”», английский перевод по изданию: *The Aramaic Bible. Vol. 1B. Targum Pseudo-Jonathan: Genesis. Translated, with Introduction and Notes by M. Maher. Edinburgh, 1992. P. 29.*

⁵⁶ См. об этом *Lentzen-Deis F. Die Taufe Jesu nach den Synoptikern. Literarkritische und gattungsgeschichtliche Untersuchungen. FTS 4. Frankfurt a. M., 1979. S. 239–240* и *Bumazhnov D. Zur Bedeutung der Targume bei der Herausbildung des MONACHOS-Konzeptes in den Nag Hammadi-Texten // Zeitschrift für antikes Christentum 10. 2006. S. 252–259.*

⁵⁷ См. Быт 2:15.

Церковь рай оказался населенным одним лишь Адамом⁵⁸ или, соответственно, каждым конкретным христианским читателем этого произведения без всякой связи с остальными членами Церкви. При этом существенно то, что, между тем как типологическая связь между Адамом и каждым христианином вызвана полемической ситуацией, избрание зафиксированного в таргумах мотива «хранения заповедей» в связи с Быт 2:15, как кажется, продиктовано личными предпочтениями автора и, поэтому, может указывать на его литературные источники.

Таким образом, возникшее во II в. «Слово о Спасителе нашем Иисусе Христе <и> о церквях» представляет собой ранний христианский текст, в котором, с одной стороны, Церковь как сообщество верующих не играет никакой роли, а христианин именно в том контексте, где традиционно подчеркивалась общинная природа Церкви, сориентирован не на своих братьев и сестер, а на исполнение божественных заповедей. С другой стороны, «Слово», будучи, что также необходимо подчеркнуть, палестинским по своему происхождению, наряду с традицией о хранении Адамом заповедей в райском саду, демонстрирует, по крайней мере, еще одну общую традицию с Палестинским таргумом, который, также как и «Слово», подчеркивает одиночество Адама, используя при этом термин אָדָם , существенно повлиявший, как представляется, на генезис греческого христианского термина $\mu\omicron\nu\alpha\chi\acute{o}\varsigma$ ⁵⁹.

Подводя итог этим наблюдениям, следует сказать, что «Слово» отражает представления группы христиан II в., чья экклезиологическая концепция и связи с соответствующими иудейскими кругами могли даже в эту раннюю эпоху способствовать позитивной рецепции термина $\mu\omicron\nu\alpha\chi\acute{o}\varsigma$, между тем как в других частях христианской ойкумены того времени, насколько это сейчас известно, предпосылок к этому не было.

⁵⁸ А также Евой, которая, однако, не играет никакой роли в экзегетических традициях «Слова».

⁵⁹ См. об этом подробно в статьях *Bumazhnov D. Zur Bedeutung der Targume...* и *Bumazhnov D. F. Einige Beobachtungen...*

ОБ ОДНОМ РАННЕМ ТОЛКОВАНИИ 2 КОР 4:4

Известно, что для христианских гностиков авторитет новозаветных сочинений был ничуть не меньшим, чем для церковных христиан¹, но, обращаясь к этим сочинениям, они давали им свое, часто идущее вразрез с церковным, толкование: за буквой текста Писания они видели более глубокий, скрытый от большинства верующих духовный смысл, и его раскрытие должно было способствовать проникновению в самую суть гностического мифа, который покоился не только на библейской традиции². Кроме того, чтобы сделать этот

¹ О противопоставлении «церковные христиане — гностики», а также определение понятия «гностицизм» см. подробно: Хосроев А.Л. Другое благовестие II (в печати).

² Церковные ересиологи, придерживаясь либеральной практики пере-сказывать, а иногда и цитировать труды своих оппонентов, сохранили нам богатое собрание образцов их *аллегорического* толкования Писания. Так, например, согласно учению валентиниан, неизвестные тридцать лет, которые Спаситель провел до своего общественного служения, подразумевают 30 непостижимых эонов Плеромы (Iren., *Adv. haer.* I.1.3=Eriph., *Pan.* 31.10.14), валентинианин Гераклеон был уверен в том, что евангельская фраза «поднялся Иисус в Иерусалим» (ἀνέβη εἰς Ἱεροσόλυμα ὁ Ἰησοῦς; Ин 2:13) означает «восхождение Господа от материального к духовному» (τὴν ἀπὸ τῶν ὑλικῶν εἰς τὸν ψυχικὸν τόπον <...> ἀνάβασιν τοῦ κυρίου; Orig., *Comm. Joh.* X. 33 /210/), и т.п. — Впрочем, аллегорический метод толкования, следуя за языческими комментаторами Гомера, за Филоном и за такими александрийскими гностиками, как Василид или Валентин, позднее применяли и столпы александрийского церковного христианства Климент и Ориген. Последний, не отвергая буквального понимания Писания там, где смысл текста не вызывает сомнения, в трудных случаях считал необходимым толковать его аллегорически: по его словам, «многие ошибки» возникли из-за того, что люди неправильно подходили к чтению Писания, всегда толкуя его буквально (πρὸς τὸ ψιλὸν ὑράματα), а не духовно (κατὰ τὰ πνευματικά, scil. аллегорически); как человек состоит из тела, души и духа, так и в Писании есть три уровня понимания: телесный, душевный и духовный, и, например, «шесть водоносов» (Ин 2:6) означают, с одной стороны, то, что означают, а с другой, «совершенное число» шесть символизирует шесть дней творения и т.п. (*De Princ.* IV.2.1 сл.); в отличие, однако, от своих гностических оппонентов, Ориген в своих толкованиях никогда не выходил за рамки чисто библейской традиции.

миф более понятным, гностики не ограничивались аллегорическим толкованием священных текстов, но могли вносить в них существенные изменения, дополняя или сокращая текст³.

То, что церковные ересиологи неустанно полемизировали с гностиками по этим вопросам, вполне понятно, поскольку речь идет о двух принципиально различных подходах к самому христианству и к Писанию в частности: если первые, считая священный текст неприкосновенным, толковали его, отталкиваясь только от библейских реалий, то вторые, вольно обращаясь с текстом, черпали из разных, не имеющих к библейской никакого отношения традиций. При этом нельзя не заметить, что в пылу полемики ересиологи иногда теряли чувство меры и грешили против истины.

Под этим углом зрения обратимся к одному (кажется, оставленному исследователями без должного внимания) пассажу, а именно 2 Кор 4:4⁴, который свидетельствует о том, что и церковные авторы могли позволить себе, особенно в целях полемики, весьма вольное

³ О вольном обращении еретиков с Писанием так свидетельствует Тертуллиан: «они не принимают некоторых (книг) Писания, а если какие и принимают, то для подтверждения основ своего учения (ad dispositionem instituti sui) переделывают их, дополняя или сокращая (adiectionibus et detractationibus)», и такие исправленные тексты они снабжают различными толкованиями (diversas expositiones)» (*Praescr.* 17. 1–2); ср.: Iren., *Adv. haer.* I. 8. 1. — Однако это утверждение, как и всякое обобщение, не отражает всего многообразия действительного положения вещей. Если, например, Маркион, «сокращая “Евангелие от Луки”, убирал из него все, что написано о рождении Господа <...> и таким образом передал своим ученикам не Евангелие, а частицу Евангелия» (id quod est secundum Lucam Evangelium circumcidens et omnia quae sunt de generatione Domini conscripta auferens <...> non Evangelium, sed particulam Evangelii tradens eis: Iren., *Adv. haer.* I. 27. 2; ср. примеры исправлений Маркионом текста посланий Павла: Tert., *Adv. Marc.* V), то по-иному относился к Писанию Гераклеон (ср. прим. 1), который, комментируя «Евангелие от Иоанна», взял за основу вполне «канонический» текст последнего, не пытаясь вносить в него какие-то изменения; отмеченные же Оригеном незначительные разночтения в евангельском тексте Гераклеона вполне могли уже находиться в той рукописи *ЕвИн*, которой Гераклеон пользовался.

⁴ Хотя принадлежность послания в его нынешнем виде перу Павла никем не ставилась под сомнение, возникают трудности с решением вопроса, было ли 2 Кор с самого начала единой композицией, или оно возникло в результате объединения двух (или нескольких) первоначально самостоятельных посланий. О том, что послания Павла имели высокий авторитет у гностиков различных толков, см.: *Pagels E. H. The Gnostic Paul. Gnostic Exegesis of the Pauline Letters.*

толкование новозаветного текста там, где их оппоненты строго придерживались его буквального смысла.

Так, наш основной источник по истории раннего гностицизма Ириней Лионский в своем «Опровержении всех ересей»⁵, доказывая, что существует лишь один Бог, и отмечая веру анонимных гностиков (вероятно, собирательный образ, включающий и валентиниан, и маркионитов) в то, что есть два бога — один абсолютно непознаваемый и благой, а другой несовершенный творец этого мира⁶, — говорит, что его оппоненты в подтверждение своей веры ссылаются на высказывание апостола Павла, при этом, по словам Иринейя, «не умея читать Павла» (*ne quidem legere Paulum sciunt*) и не понимая смысла того, что сказал апостол.

Пассаж, на который опираются еретики, гласит: «...бог этого века ослепил мысли неверующих» (... ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου ἐτύφλωσεν τὰ νοήματα τῶν ἀπίστων: 2 Кор 4:4)⁷. Ириней, подробно останавливаясь на этом стихе и приводя примеры не совсем обычного порядка слов в других посланиях Павла⁸, утверждает, что единственно верным является такое понимание текста, в котором τοῦ αἰῶνος τούτου следует связывать не с ὁ θεός, а с τὰ νοήματα τῶν ἀπίστων⁹; таким

Philadelphia: Fortress Press, 1975; впрочем, исследовательница не останавливается подробно на интересующем нас пассаже.

⁵ Труд написан около 180 г.; греческий оригинал утерян, но дошел латинский перевод, сделанный не позднее начала V в.; значительная часть 1-й книги, а также многочисленные отрывки из 5-й сохранились по-гречески в цитатах у позднейших авторов (например, у Епифания); ср. прим. 21.

⁶ Ср.: ...alterum quidem esse deum saeculi huius, alterum vero qui sit *super omnem principatum et initium et potestatem* (ср.: *Ефес* 1:21): *Adv. haer.* III. 7. 1.

⁷ Ср. в латинском переводе сочинения Иринейя (см. прим. 5): «... in quibus deus saeculi huius exhaecavit mentes infidelium» (*Adv. haer.* III. 7. 1; ср.: *Ibid.* IV. 29. 1) = в Вульгате Иеронима, в древнеармянском и славянском переводах.

⁸ Объясняя эту «перестановку слов» (*hyperbatis* frequenter utitur Apostolus) быстротой речи Павла (*propter velocitatem sermonum suorum*), Ириней приводит еще два примера (Гал 3:19 и 2Фесс 2:8–9), в которых он увидел необычный (требующий перестановки) порядок слов, могущий вызвать у читателя неверное представление о мысли Павла (*Adv. haer.* III. 7. 2); однако чисто грамматически оба пассажа корректны, понятны и едва ли требуют исправления.

⁹ Учítывая упомянутый ὑπερβατόν у Павла, это место, по словам Иринейя, «следует читать так: “у которых Бог”, а далее, отделяя и делая некоторую паузу, остальное следует читать все вместе: “этого века ослепил умы неверующих”; тогда (читатель) обнаружит истинный смысл» (...sic legerit: “in quibus Deus”,

образом, апостол, по убеждению ересиолога, говорит: «Бог ослепил мысли неверующих этого века»¹⁰. Однако любой мало-мальски знакомый с греческим языком сразу увидит, что Иринею, можно сказать, *enfonce une porte ouverte*, потому такое чтение противоречит и нормам этого языка, и особенностям языка Павла. Из текста совершенно ясно, что Павел говорит здесь о двух богах: один — бог этого века¹¹, другой — Бог, образом которого является Христос, и под «богом этого века» апостол подразумевает «диавола»¹², которого в других местах этого послания он трижды называет «сатаной» (*σατανᾶς*: 2 Кор 2:11; 11:14; 12:7; ср.: Римл 16:20 и т.д.)¹³.

Следуя за Иринеем, Тертуллиан в полемике с Маркионом, который цитировал это высказывание Павла в подтверждение истинности своей богословской системы (противопоставление Бога Ветхого Завета Богу Завета Нового), предлагает, чтобы избежать любого

deinde subdistinguens et modicum diastematis faciens, simul et unum reliqua legerit: "saeculi huius excaecavit mentes infidelium": Adv. haer. III. 7. 1).

¹⁰ Это утверждение Иринею выводило из своей же предшествующей максимы: «Итак, ни Господь, ни Святой Дух, ни апостолы никогда не называли бы Богом того, кто Богом никоим образом не является, если бы он не был Богом на самом деле. <...> Итак, никто не может называться Богом или Господом, кроме Бога всего и Господа» (*neque igitur Dominus neque Spiritus sanctus neque apostoli eum qui non esset Deus definitive et absolute Deum nominassent aliquando nisi esset vere Deus. <...> nemo igitur alius <...> Deus nominatur aut Dominus appellatur nisi qui est omnium Deus et Dominus: Adv. haer. III. 6. 1).*

¹¹ Справедливости ради заметим, что сочетание *ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου* в других новозаветных сочинениях не встречается, однако его нужно сопоставить с сочетанием «владыка (этого) мира» (*ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου, ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων*), которое, применительно к диаволу (см. след. прим.), несколько раз находим в Ин (12:31; 14:30; 16:11); ср. также не очень понятное: *ὁ ἄρχων τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος* (Ефес 2:2). С другой стороны, ср. 2 Фесс 2:1 сл., где речь идет о том, что второму пришествию Христа (*ἡ παρουσία <...> Χριστοῦ*) будет предшествовать приход антихриста (диавола или т.п.), названного «сыном погибели» (*ὁ υἱὸς τῆς ἀπολείας*), который «противится и превозносится надо всем, что называется Богом», и который в конце концов «усядется он в храме Бога, выдавая себя за Бога» (*ὁ ἀντικείμενος καὶ ὑπεραρόμενος ἐπὶ πάντα λεγόμενος θεὸν <...> ὥστε αὐτὸν εἰς τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ καθίσει ἀποδεκνόντα ἑαυτὸν ὅτι ἐστὶν θεός*).

¹² Хотя само обозначение *διάβολος* встречается только в тех посланиях павлова корпуса (Ефес, 1–2 Тим, Тит), принадлежность которых перу Павла большинством исследователей отвергается на основании как языковых, так и религиозно-исторических реалий этих текстов.

¹³ В 2 Кор 6:15 находим еще одно обозначение сатаны, в других новозаветных сочинениях не засвидетельствованное: *Βελιάρ*.

намека на *двух богов*, такое же понимание стиха, т. е. относит *aevi huius* (= *saeculi huius* у Иринея) не к *deus*, а к *mentes infidelium*¹⁴. Однако чуть далее, приведя ветхозаветную цитату¹⁵, Тертуллиан, опять ссылаясь на 2 Кор 4:4, уже склоняется к тому, чтобы признать в «боге этого века» диавола, а такое его обозначение объясняет тем, что «тот наполнил весь (этот) век ложной божественностью»¹⁶.

В дальнейшем толкование Иринея было отброшено церковными авторами, и Епифаний, спустя без малого два века полемизируя все с теми же маркионитами (*Pan.* 42) и среди прочего используя труд Иринея, нигде не говорит о том, что для подтверждения своих богословских построений они прибегали к 2 Кор 4:4. По другому свидетельству Епифания, этим пассажем охотно пользовались манихеи, но, приводя их утверждение, что «бог этого века» — это архонт Тьмы, противоположный и враждебный богу Света¹⁷, он ни разу не вспоминает толкование этой фразы Иринеем; сам он уверен в том, что «бог этого века», на которого ссылаются манихеи как на того, «кто обладает собственной ипостасью» (*ἐνυπόστατος θεός*: *Pan.* 66. 68. 9), это «мамона», или т. п.¹⁸

¹⁴ Тертуллиан, как и Иринея, отмечая, что смысл фразы зависит от того, как мы поделим предложение и какие расставим в нем смысловые акценты (*de sono pronuntiationis aut de modo distinctionis*), говорит, что Маркион прочитал «у которых бог этого века», этим «показывая, что творец — это бог этого века, прибавляя еще и другого бога другого века» (*ut creatorem ostendens deum huius aevi, alium suggerat deum alterius aevi*: *Adv. Marc.* V. 11. 9). Очевидно, что знаток греческого Тертуллиан читал труд Иринея в подлиннике (см. прим. 5).

¹⁵ Ис 14:13–14, где царь Вавилона (у Тертуллиана = диавол) говорит: «Установлю в облаках свой трон, стану подобным Всевышнему» (*ponam in nubibus thronum meum: ero similis altissimo*).

¹⁶ ...*deum aevi huius* <...> *ita enim totum saeculum mendacio divinitatis implevit* (*Adv. Marc.* V. 17. 8–9).

¹⁷ См., например: «(Мани) так говорит о наших пророках: “Есть духи нечестия, или беззакония Тьмы, существующей изначально; поэтому, оказавшись в заблуждении, они (scil. пророки) не смогли говорить истину, ибо ослепил архонт их ум”» (...*ἐν ἀληθείᾳ* > οὐκ ἐλάλησαν. ἐτυφλώσεν γὰρ αὐτῶν ὁ ἄρχων <ἐκεῖνος> τὴν διάνοιαν: *Pan.* 66. 30. 1).

¹⁸ «Бог, о котором говорит апостол и которого неверующие избрали себе богом, не является, я утверждаю, только одним богом этого века, но многочисленными богами (scil. порокам), которым неверующие подчинили себя и ослепили умом» (...*οὐ μόνον λέγω ἕνα θεὸν εἶναι τοῦ αἰῶνος τούτου, ἀλλὰ καὶ πολλοὺς, οἷς ἑαυτοὺς ὑπέταξαν οἱ ἀπίστοι καὶ ἐτυφλώθησαν τὴν διάνοιαν*); вспоминая далее речение о том, что невозможно служить двум господам (Мф 6:24), Епифаний заключает:

Примерно в то же время, что и Епифаний, Дидим Слепой в своем комментарии на 2 Кор вспоминает толкование Иринейя (хотя и не называет его по имени), чтобы сразу его отвергнуть, причем не на грамматической, а на чисто богословской основе:

«(Павел) говорит, что диавол — это бог этого века, как и демоны — боги язычников, как и брюхо — (бог) чревоугодников. А некоторые делают паузу после сочетания “у которых Бог”, читая далее “этого века ослепил умы неверующих”. Они утверждают это нисколько не сомневаясь, но (их) легко опровергнуть: ведь если есть какие-то неверующие этого века, тогда следовало бы найти других неверующих не этого века. *Ибо всякий неверующий принадлежит этому веку*: Ибо вышедший из него (scil. этого века) и удостоенный века будущего не может быть слепым в мыслях, но он уже имеет глаза, полные света...»¹⁹.

Удивительным образом, после того, как толкование Иринейя к IV в. было оставлено, в коптском переводе 2 Кор 4:4 (причем и в саидской, и в бохайрской версиях)²⁰ неожиданно находим то же, что у Иринейя и Тертуллиана, понимание фразы: «сердца неверующих этого века»

«Итак Бог — это Бог, а мамона — бог мира» (ἄρα οὖν ὁ θεὸς θεὸς καὶ μαμωνᾶς θεὸς τοῦ κόσμου: *Pan.* 66. 69. 1–3); ср.: «...ослепило их сребролюбие, бог этого века» (...ἐτύφλωσεν αὐτοὺς ἡ φιλαργυρία, ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου: *Ibid.* 69. 10). — Эти утверждения Епифания удивительным образом переключаются со словами Иринейя, который, завершив свое рассуждение о «неверующих и ослепленных века сего» (*incredulos* et *excaecatos saeculi huius*: *Adv. haer.* III. 7. 2), начинает, кажется, противоречить сам себе: приведя то же речение о невозможности служить двум господам, т. е. «служить Богу и мамоне», как если бы он ранее утверждал, что в 2 Кор 4:4 речь идет именно о «двух богах», он доказывает, что «(Иисус) никогда не называл мамону Господом» (*non Dominum appellans Μαμωνᾶν*), перейдя после этого к рассуждениям о диаволе, который «отвратил мысль людей от Бога» (*abscedere fecerat sententiam eorum a Deo*: *Ibid.* III. 8. 1–2). Как здесь не вспомнить: «ослепил мысли неверующих!» Складывается впечатление, что раздумие о том, что в 2 Кор 4:4 речь все-таки шла о «двух богах», не давало Иринейю покоя.

¹⁹ Θεὸν τοῦ αἰῶνος τούτου τὸν διάβολον εἶναι φησιν (scil. Павел), ὡς καὶ τὰ δαιμόνια τῶν ἐθνῶν θεοί, καὶ ἡ κοιλία τῶν γαστριμάργων. στίζουσι δὲ τινες εἰς τὸ “ἐν οἷς θεός”, ἐξῆς ἀναγινώσκοντες ἀπὸ ἰδίας ἀρχῆς “τοῦ αἰῶνος τούτου ἐτύφλωσε τὰ νοήματα τῶν ἀπίστων”. Ἀμέλει γοῦν καὶ εὐέλεγκτα λέγουσιν· εἰ γὰρ ἀπιστοὶ τινὲς εἰσιν τούτου τοῦ αἰῶνος, εὐρεθεῖεν ἕτεροι ἀπιστοὶ οὐκ ὄντες αὐτοῦ· πᾶς γὰρ ἀπιστός ἐστι τούτου τοῦ αἰῶνος. Οὐδεὶς γὰρ ὑπερβάς αὐτόν, καὶ καταξιωθεὶς τοῦ μέλλοντος αἰῶνος, τετύφλωται νοήμασιν, ἀλλ’ ἔχει πεφωτισμένους τοὺς ὀφθαλμοὺς... (*Ad Cor.* IV. 4 /PG 39, 1697B–C/).

²⁰ Коптский перевод в целом повсюду характеризует буквализм вплоть до сохранения порядка слов греческого оригинала.

(ⲛⲉⲛⲧ ⲛⲏⲁⲓⲥⲧⲟⲥ ⲛⲡⲉⲓⲁⲱⲛ) — свидетельство того, что буквальный перевод этой фразы вызывал у копта-переводчика, как и ранее у Иринея, смысловые трудности²¹.

²¹ Повлияло ли на коптских переводчиков толкование Иринея, утверждать не берусь, но следует вспомнить, что в начале XX в. стал известен папирус (приобретенный в Верхнем Египте, возможно в Эдфу=Аполлинополис Великий) первой половины IV в. (а возможно, и конца III в.), содержащий фрагменты греческого текста 5-й книги труда Иринея (*Adv. haer.* V. 3–13) и свидетельствующий о том, что труд ереснолога имел хождение в Египте как раз в то время, когда делались библейские переводы на коптский. Подробнее об этом фрагменте (ныне в Йене) см.: A. Rousseau в издании: *Irénée de Lyon. Contre les hérésies. Livre V. T. 1: Introduction, notes justificatives, tables.* Paris: Les éditions du Cerf, 1969. P. 119–157. (SC 152, 153).

ПРЕДАНИЕ О ПОГРЕБЕНИИ АДАМА НА ГОЛГОФЕ В ПОЗДНЕАНТИЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЕ (III–V ВВ.)¹

Предание о том, что крестные страдания и смерть Иисуса Христа произошли на месте погребения Адама, наглядно представлено в иконографии сцены распятия, где череп первого человека изображён лежащим под основанием креста. Это изображение широко распространено на памятниках как византийского, так и латинского культурного ареала и потому стало объектом тщательного изучения искусствоведами². Существование часовни Адама в церкви Воскресения в Иерусалиме привлекло внимание библейских археологов к упоминаниям о его могиле на Голгофе в сочинениях Отцов Церкви³. Место этого предания в экзегетике обычно рассматривается в связи с изучением ветхозаветных апокрифов, а также культурных и религиозных контактов между христианами и иудеями⁴. Поскольку

¹ Выражаю сердечную благодарность Н. С. Смеловой за помощь в работе с библиографией. Благодарю также Е. А. Дружинину за содействие в выверке греческого текста.

² *Flemming J.* Die Ikonographie von Adam und Eva in der Kunst vom 3. bis zum 13 Jh. (Thesis, doctoral). Jena: Universität Jena, 1953; *Bagatti B.* Note sull'iconografia di «Adamo sotto il Calvario» // *Liber annuus studii Biblici Franciscani*. Vol. 27. 1977. Jerusalem: Studium Biblicum Franciscanum. P. 5–32.

³ *Vincent H., Abel F.-M.* Jérusalem: recherches de topographie, d'archéologie et d'histoire. Vol. 2: Jérusalem nouvelle. Paris: Gabalda, 1914. P. 92–93, 206–219; *Jeremias J.* Golgotha. Leipzig: Pfeiffer, 1926; *Finegan J.* The Archeology of the New Testament. Princeton: Princeton University Press, 1992. P. 272–274; *Taylor J. E.* Christians and Holy Places. Oxford: Oxford University Press, 1993. P. 122–134; *Taylor J. E.* Golgotha: A Reconsideration of the Evidence for the Sites of Jesus' Crucifixion and Burial // *New Testament Studies*. Vol. 44. 1998. P. 180–203; *Biddle M.* The Tomb of Christ. Stroud: Sutton, 2000. P. 54–69.

⁴ *Grypeou E., Spurling H.* The Book of Genesis in Late Antiquity: encounters between Jewish and Christian exegesis. Leiden: Brill, 2013 (Jewish and Christian Perspectives Series. Vol. 24); *De Lange N. M. R.* Origen and the Jews: studies in Jewish-Christian relations in third-century Palestine. Cambridge: Cambridge University Press, 1976 (University of Cambridge Oriental Publications. Vol. 25); *Le Boulleuc A.* Regards antiques sur Adam au Golgotha // *Eukarpa: études sur la Bible et ses exégètes* / Ed. by M. Loubet, D. Pralon. Paris: Cerf, 2011. P. 355–363.

ку ни один из имеющихся обзоров не учитывает все основные свидетельства об этой традиции, не даёт их систематического анализа и не рассматривает в историческом контексте, то эта работа представляет попытку выполнения данных задач.

Самые ранние сохранившиеся в христианской литературе упоминания о погребении Адама были сделаны Юлием Африканом и Оригеном в первой половине III в. со ссылками на еврейские предания. При этом первый сообщает о могиле на месте Иерусалима, а второй уточняет, что она находится на Голгофе. Примечательно, что Евсевий Кесарийский, хорошо знавший труды Оригена и использовавший их, ничего не говорит о захоронении первого человека на месте распятия, когда описывает, как оно было найдено и превращено в место паломничества при императоре Константине. Не использует этот мотив и Кирилл Иерусалимский, проповедовавший у самого Лобного Места и неоднократно указывавший на него своим слушателям. В то же время, два сочинения IV в., сохранившиеся под именем Афанасия Александрийского, убеждённо используют это предание как довод в богословских построениях (одно из них также называет источником сведений «наставников евреев»). Самое подробное обсуждение этого вопроса содержится в *Толковании на пророка Исайю* Василия Великого, где, со ссылкой на устную традицию, сохраняющуюся в Церкви, приводятся данные, отсутствующие у других авторов. Это свидетельство получило достаточную известность, так как было процитировано в сборнике писем Нила Анкирского, а также переведено на сирийский язык в одном из флорилегиев. Дидим Александрийский, объясняя, почему Голгофа является центром земли и местом спасения, не использует традицию об Адаме, но в то же время она встречается в сочинениях такого западного автора как Амвросий Медиоланский. Его младший современник Иероним начал с того, что одобрительно привёл легенду в одном письме, через несколько лет решительно критиковал её, а затем подкрепил свою позицию своеобразным переводом одного места в Книге Иисуса Навина. Примечательно, что такой авторитетный для Иеронима церковный деятель и писатель как Епифаний Кипрский, одновременно с ним бывший в Иерусалиме и имевший возможность ознакомиться с местными сказаниями, не только пол-

ностью принял сообщение о захоронении Адама на Голгофе, но и представил наиболее развёрнутое богословское обоснование для него. Иоанн Златоуст упоминает предание кратко («некоторые говорят»), но в положительном ключе, и даже отражает потенциальную или имевшую место критику, близкую по духу доводам Иеронима. Хроматий Аквилейский, умевший поддерживать дружеские отношения с рассорившимися между собой Иеронимом и Руфином, в проповеди говорит о погребении Адама на Голгофе, близко следуя выражениям одного из писем Амвросия. Похожим образом, но дословно, слова Оригена цитируются Кириллом Александрийским. Августин, не владевший греческим в достаточной степени, не демонстрирует знакомства с этим сказанием. Василий Селевкийский первым называет источник сведений иудеями, а не евреями, его сообщение также впервые включает дополнительный апокрифический мотив премудрости Соломона, знавшего о могиле Адама. После середины V в. характер ссылок на источники в значительной степени меняется: вместо еврейских преданий указываются Отцы Церкви, или же сведения упоминаются как устоявшаяся традиция.

Можно видеть, что период с первой половины III в. по первую половину V в. явился тем временем, когда предание было постепенно воспринято экзегетикой христианского Востока, а также использовалось теми латинскими толкователями, которые имели связи с греческой культурной средой. Критическое отношение Иеронима и молчание Августина предопределили отношение к нему в богословии и экзегетике романо-германского Запада.

Этот краткий вступительный обзор выявляет несколько значимых проблем в происхождении, характере и распространении предания о погребении Адама. Во-первых это отсутствие каких-либо упоминаний о нём в евангельских повествованиях о распятии на Голгофе, где приводится этимология имени, ставшая впоследствии значимым элементом предания. Апостол Павел также не использует этот сюжет, когда развивает учение о Христе как втором Адаме, восстановившем человеческую природу, повреждённую грехом первого человека (Рим 5; 1 Кор 15). Эта тема была подробно разработана во II в. Иринеем Лионским и стала центральным элементом его учения о «рекапитуляции», повороте грехопадения вспять во всех его

деталей и обстоятельствах при возрождении павшего человечества Христом, однако, несмотря на явную привлекательность примера с такой силой наглядного контраста, Ириной не говорит о могиле Адама на Голгофе.

В отношении источников сведений Африкана и Оригена неясно, была ли это раввинистическая школа, еврейская секта, иудеи, ставшие христианами, или христиане, находившиеся под влиянием иудаизма? Были ли сведения восприняты непосредственно от носителей традиции или же через устные или письменные источники, выступившие в роли посредников? Также вызывает вопрос, являлся ли Ориген единственным или основным источником для последующих Отцов Церкви. Если это не так, то обращались ли они к единой продолжающейся традиции, к разнообразным преданиям или же добавляли подробности сами, творчески развивая повествование? Можно ли принять буквально утверждения, что предание долгое время существовало в устной форме, как это упоминают многие авторы? Как соотнести ссылки на «еврейскую традицию», «евреев», «наставников евреев», «неписанную память, сохраняемую в Церкви», «книги», «некоторых», некоего проповедника в церкви и «традиции иудеев»? Являлись ли сведения о черепае частью изначально повествования (или повествований) о погребении Адама, или же этот элемент был добавлен позже (поскольку он засвидетельствован позже) под влиянием этимологии имени Голгофа?

Для того, чтобы ответить на эти вопросы нужно подробно и в хронологическом порядке рассмотреть все свидетельства, сперва же необходимо проследить, что ранние христианские источники, не упоминающие могилу Адама, говорят о Христе как главе и как новом Адаме, поскольку эти темы впоследствии использовались для богословского осмысления предания. Есть ли между ними связь и, если есть, то какого характера?

Наряду с распространённым самоназванием Христа «сын человеческий» Евангелия приводят и другое: «камень во главу угла» (λίθος εἰς κεφαλὴν γωνίας). Оно употребляется не так часто, но при этом восходит к словам псалма 117(118):22 и цитируется во всех трёх синоптических Евангелиях (Мф 21:42; Мк 12:10; Лк 20:17) в связи с мессианским толкованием притчи о неправедных виногра-

дарях, приобретая таким образом пророческое значение. Это подтверждается тем, что данное выражение используется потом в Деяниях и Первом Послании Петра (Деян 4:11; 1 Пет 2:7), а также перефразируется в Послании к ефесянам (Эф 2:20) в контексте исповедания Иисуса Христом. В нескольких посланиях Христос называется «главой Церкви» (κεφαλή τῆς Ἐκκλησίας Эф 5:23; Кол 1:18; ср. Эф 1:22; 4:15), «главой всякого мужа» (παντὸς ἀνδρὸς ἡ κεφαλή 1 Кор 11:3), «главой всякого начала и господства» (ἡ κεφαλή τῆς ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας Кол 2:10), «под главой Которого всё соединяется» (ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ Эф 1:10), «глава Которого Бог» (κεφαλή δὲ τοῦ Χριστοῦ ὁ Θεός 1 Кор 11:3). В сочетании со словами апостола Павла о Христе как новом Адаме (Рим 5; 1 Кор 15) этот образ Христа-главы при конкретно-осознательном восприятии выражений должен был вызывать мысли о голове древнего Адама как естественной параллели главе нового Адама. Этимология названия Голгофа («череп») удачно встраивается в эту логическую цепочку, позволяя рассматривать топоним как указание на череп первого человека. Выстраиванию такого объяснения должны были способствовать и еврейские предания о том, что Адам был создан и после смерти похоронен в одном и том же месте: пещере Махпела, которая, по *Учению рабби Элеазара*, находилась на горе иерусалимского Храма⁵. К тому же, логика конкретно-физического восприятия мира, предполагающая, что любое воздействие требует телесного контакта для своего осуществления, нуждается в подкреплении учения об искуплении Адама Христом в осознательном образе. По этой логике кровь и вода, вытекшие из пронзённого бока Христа, должны были физически коснуться останков Адама для того, чтобы он был спасён (и с ним его потомки). Что касается апостола Павла, то он рассматривает Христа как второго, нового Адама, повернувшего вспять процесс отчуждения людей от Бога, поскольку для него как грехопадение Адама, так и победа Христа над смертью отразилась не на отдельной личности, а на всей человеческой природе.

В дошедшей до нас христианской литературе I и II в. предание о захоронении Адама на Голгофе не встречается. В данном случае довод от умолчания имеет вес и может подкреплять мнение об от-

⁵ Pirke de Rabbi Eliezer 12, 20, см. Grypeou, Spurling. The Book of Genesis... P. 50–54.

сутствии осведомлённости, поскольку наиболее объёмные сохранившиеся от этого времени произведения, принадлежащие авторам, заинтересованным в теме преемственности Ветхого и Нового Завета, Юстину Мученику и Иринею Лионскому, не содержат никаких упоминаний об останках или могиле Адама. Для первого столь наглядный пример связи двух периодов божественного домостроительства был бы очень привлекателен как довод в диалоге-диспуте с иудеем Трифоном. Для второго он мог бы иллюстрировать его учение о «рекапитуляции» (ἀνακεφαλαίωσις, recapitulatio), последовательном исправлении Христом и девой Марией всех неверных шагов Адама и Евы и их последствий⁶. Равным образом тождественность места крестных страданий Христа с местом погребения Адама могла бы стать темой дополнительных ярких поэтических образов и сравнений в гомилии *О пасхе* Мелитона Сардийского, если бы он был знаком с этими сведениями.

Самые ранние достаточно краткие сообщения о погребении Адама находятся в трудах первых христианских энциклопедистов Юлия Африкана и Оригена. Африкан имел тесные связи с Палестиной и, по крайней мере, некоторое знание еврейского языка, очень положительно отзывался об Элии Капитолине (Иерусалиме), участвовал в основании римского города Никополис на месте Эммауса и посещал Мёртвое море, но дальнейшая его карьера связана с Римом, где он организовывал библиотеку Пантеона по поручению императора Александра Севера. Его *Хронография*, завершённая в 221 г., представляла собой хронику мировой истории в пяти книгах и охватывала события, начиная от сотворения мира⁷. Текст произведения дошёл до нас в отрывках в произведениях более поздних писателей, широко использовавших хронологический справочник Африкана.

Катена на Евангелие от Иоанна упоминает о двух авторах, общающихся о погребении Адама на Голгофе: Африкане и Афанасии (Т5, П5)⁸. Вторая ссылка вероятно имеет в виду проповедь *О стра-*

⁶ Nielsen J. T. Adam and Christ in the Theology of Irenaeus of Lyons. Asen: Van Gorcum, 1968.

⁷ Wallraff M. Introduction // *Iulius Africanus. Chronographia* / Ed. by M. Wallraff. Berlin; New York: de Gruyter, 2007. (GCS NF 15). P. XIII–XXI.

⁸ При обсуждении материала даётся ссылка на текст (Т) и перевод (П) с соответствующим номером в Приложении.

стях и кресте Господа или *Вопросы к Антиоху*, сохранившиеся под именем св. Афанасия Александрийского (Т16, П16, Т32, П32). Само сообщение Африкана сохранилось в виде цитаты в *Хронике* Симеона Логофета, повторяющейся и у других авторов, которая говорит о погребении Адама «в земле Иерусалима» и указывает как источник сведений «некое еврейское предание» (ἑβραϊκὴ τις παράδοσις)⁹. Неопределённость в указании на источник не означает, что автор не был непосредственно знаком с ним, так как краткость могла быть вызвана желанием придать сообщаемым сведениям обобщённый характер. Выражения λέγεται и ἱστορεῖ могут относиться как к письменной, так и к устной форме распространения предания. Поскольку *Хронография* создавалась как справочник по хронологии, основное внимание в отрывке уделяется тому, что Адам был первым, кто получил погребение, а его местоположение упоминается в дополнение к этой основной информации. Отрывочное состояние текста не позволяет делать категорических выводов, но в рамках приводимой цитаты Африкан не высказывает критики предания.

Сообщение Оригена в *Толковании на Матфея* о погребении Адама сохранилось в тройной форме (Т6, П6, Т7, П7, Т8, П8): краткая и пространная цитаты греческого текста в катенах, а также латинский перевод конца V – начала VI в.¹⁰ Взаимоотношение краткой и пространной цитат неясно, различие могло быть вызвано как урезанием слов, так и добавлением новых при перенесении в катены. Две греческие версии содержат ряд разночтений в общем тексте, который включает первый известный нам богословский комментарий на предание о могиле Адама, используя слова 1 Кор 15:22 об умирании всех людей в Адаме и их оживании во Христе. В некоторых рукописях катен авторство краткого текста указано как Κυρίλλου (καὶ) Ὀριγένους¹¹, однако отрывок под именем св. Кирилла Александрийского (Т30, П30) ближе к пространной цитате, которая имеет

⁹ Symeonis Magistri et Logothetae Chronicon / Ed. by S. Wahlgren. Berlin; New York: de Gruyter, 2006. (CFHB. Series Berolinensis. Vol. XLIV/1). P. 25–26 (24.4).

¹⁰ McGuckin J. A. The scholarly works of Origen // The Westminster Handbook to Origen / Ed. by J. A. McGuckin. Louisville; London: Westminster John Knox Press, 2004. P. 30.

¹¹ Origenes Werke XII.1: Origenes Matthäuseklärung III: Fragmente und Indices / Ed. by E. Klostermann. Leipzig: Hinrichs, 1941. (GCS. Vol. 41). P. 225.

по отношению к нему пять разночтений и добавленную фразу, чем к краткой, имеющей десять разночтений.

Ссылка Оригена на происхождение сведений «дошло до меня [известие], что евреи передают» (ἤλθεν εἰς ἐμέ, ὅτι Ἑβραῖοι παραδίδουσι Т6, Т7), по-видимому, отражает непрямой характер получения информации. Её источником мог быть Юлий Африкан, с которым Ориген состоял в переписке. В таком случае или *Хронография* за пределами сохранившихся отрывков называла Голгофу местом могилы Адама, или же Ориген добавил это из другого источника. Пространная версия развивает богословский комментарий и приводит также слова Кол 2:15 о триумфе Христа над «началами и господствами», более не встречающиеся в рассматриваемой здесь традиции обсуждения этого предания (до середины V в.).

Латинский перевод обращается с греческим текстом достаточно вольно: заменяет более определённую ссылку «евреи передают» (Ἑβραῖοι παραδίδουσι) на расплывчатое «некоторое предание» (traditio quaedam) и добавляет многочисленные фразы, поясняющие богословское значение описываемых событий. Так упоминается некая более ранняя традиция такого объяснения («говорят» dicitur), но она, скорее всего, предшествует времени переводчика, а не времени самого Оригена, то есть относится к IV–V в. Для того, чтобы подчеркнуть неслучайность распятия Христа как главы рода человеческого (ср. Эф 5:23; 1 Кор 11:3) именно на Голгофе, это название переводится как «место головы», а не «место черепа». Толкователь считает, что получение Адамом большей, чем другие, благодати воскресения и прощения грехов зависело от того, где находился крест, и что иное место было бы «несообразно» (inconueniens).

Роль Юлия Африкана и Оригена в истории предания о погребении Адама в христианской литературе значительна, несмотря на краткость их сообщений. Более полный, чем мы имеем, текст *Хронографии* мог послужить источником как для Оригена, так и для некоторых последующих богословов. Если это так, то Африкан оказывается тем автором, который включил предание о погребении Адама в Иерусалиме (и, может быть, на Голгофе) в христианскую литературу и тем положил начало всей последующей традиции (напрямую или через Оригена). Сам факт принятия Оригеном (и, насколько

можно судить, Африканом) данного предания несколько парадоксален, ведь оно основано на стремлении локализовать действие икупительной жертвы и сделать его максимально наглядным, тогда как Ориген был склонен обращаться более к духовному, чем к физическому миру. По-видимому, решающую роль могло сыграть еврейское или иудео-христианское происхождение сказания, поскольку такие источники имели для Оригена определённый авторитет.

Примечательно, что такой последователь Оригена, как Евсевий Кесарийский, ни разу не упоминает предание о захоронении Адама на Голгофе, даже когда описывает строительство императором Константином базилики Воскресения в Иерусалиме (Т9, П9), хотя он должен был знать сведения, сообщаемые Африканом и Оригеном¹². Возможны различные объяснения этого, видимо намеренного, молчания. Какую-то роль могло сыграть соперничество Кесарии, как церковной митрополии, и начинавшего превосходить её своим авторитетом Иерусалима, превращавшегося в центр паломничества и Святой Город. Кроме того, возможно, что ученик оказался последовательнее своего учителя, отреагировав на физически-локальный аспект этой истории, к тому же он не особенно разделял интерес Оригена к еврейским преданиям, предпочитая таких грекоязычных авторов, как Иосиф Флавий и Филон Александрийский¹³. Интересно, что Евсевий употребляет слово «голова» (κεφαλή) применительно к пещере гроба, дважды на протяжении нескольких строк называя её (а не Христа) «главой всего» (τοῦ παντὸς κεφαλῆν). С одной стороны, это отзвук выражений о Христе из посланий апостола Павла (Эф 1:10; Кол 2:10; 1 Кор 11:3). С другой стороны, то, что Евсевий не приводит здесь евангельские слова о Голгофе, как о Месте Черепца, но при этом подчёркнуто упоминает голову, создаёт впечатление приглушённой полемики. Намёк напоминает о голове Адама, а уход

¹² Последнее издание *Жизни Константина*, в которой, в числе прочего, описывается строительство базилики Воскресения, было завершено Евсевием в 324 г., см. Burgess R. W. The date and editions of Eusebius' *Chronici Canones* and *Historia Ecclesiastica* // *Journal of Theological Studies*. Vol. 48. 1997. P. 471–504 (483–486).

¹³ Inowlocki S. Eusebius and the Jewish Authors. His Citation Technique in an Apologetic Context. Leiden; Boston: Brill, 2006. P. 20–23.

от обсуждения выявляет критическое отношение к теме¹⁴. Возможно, кесарийский епископ хотел этим напомнить, что Гроб Господень важнее, чем Голгофа, а сам Христос более значим, чем Адам.

Ещё более важным, чем молчание Евсевия, является отсутствие упоминаний о погребении Адама в *Огласительных словах* Кирилла Иерусалимского, произнесённых им в базилике Воскресения в течение трёх или четырёх недель во время Великого поста в 351 г.¹⁵ Тринадцатое слово *О распятии и погребении Христа*, пришедшееся на субботу 23 марта, посвящено крестным страданиям (Т11, П11). Говоря о Голгофе, проповедник указывает на неё собравшимся слушателям и подчёркивает, что её название является пророческим потому, что там пострадал «истинная глава» (ἡ ἀληθὴς κεφαλὴ) Христос, и подкрепляет это объяснение четырьмя цитатами из посланий апостола Павла, рассмотренными выше (Кол 1:15; Кол 1:18; 1 Кор 11:3 дважды; Кол 2:10 дважды). Из-за продолжавшейся полемики с арианами название места существенно для Кирилла как напоминание об исключительном положении Христа, хотя он вряд ли бы обошёл молчанием могилу Адама, если бы был осведомлён о ней. Проповедник обращает внимание слушателей на камни, расколотые в момент смерти Христа (Т12, П12), но там, где более поздняя традиция усматривала путь для крови, текшей из раны от копья на череп Адама, он видит доказательство самого землетрясения. В отличие от Евсевия Кесарийского, у Кирилла не было причин относиться к этому сказанию предвзято или враждебно, и поэтому в его случае довод от молчания так же весом, как и в случае Юстина и Иринея.

Всего через несколько лет после *Огласительных слов*, продемонстрировавших незнакомство этого иерусалимского епископа с преданием о захоронении Адама на Голгофе, наиболее подробное его изложение было представлено в сочинении, написанном в Каппадокии (Т13, П13). *Толкование на пророка Исайю* явилось ответом Василия

¹⁴ Хотя первое прямое упоминание черепа и головы Адама находится в *Толковании на пророка Исайю* Василия Великого, но уже выражения, употребляемые Оригеном и Кириллом Иерусалимским, подразумевают, что этимология названия Голгофа указывает именно на череп Адама, и в этом проявляется особая связь между ними. В *Ономастиконе* Евсевий сам называет Голгофу Местом Черепа (Т10, П10).

¹⁵ *Drijvers J. W.* Cyril of Jerusalem: Bishop and City. Leiden; Boston: Brill, 2004. P. 56–58.

Великого на попытку возрождения язычества императором Юлианом¹⁶, и было прервано на шестнадцатой главе пророчества, когда положение внутри Церкви резко изменилось после гибели Юлиана в Персии в 363 г. На первый взгляд версия сказания о погребении Адама в *Толковании* содержит дополнительные фактические сведения по сравнению с Оригеном, но, при внимательном рассмотрении, все они оказываются логическим развитием и объяснением его сообщения в форме интерпретированной цитаты. Так, из слов о погребении Адама на Голгофе можно сделать вывод, что после изгнания из рая он жил и умер в Иудее, а его останки, как первые в мире, были необычным и запоминающимся зрелищем, память о котором отражена в топониме. Поскольку всемирный потоп должен был прервать устную традицию, то её сохранение было возможно только благодаря Ною. «Прослеживание начала человеческой смерти» (τὰς ἀρχὰς τοῦ ἀνθρώπειου θανάτου ἐρευνήσας) Христом, чтобы смерть стала бессильной, по-видимому, является своеобразной интерпретацией Кол 2:15 о том, что Он «обезоружил начала и господства». Противопоставление умирания в Адаме и оживания во Христе в *Толковании на Исайю* полностью созвучно толкованию Оригена, отличаясь лишь большей подробностью. Тем не менее, тождественность основной информации не может служить доказательством прямого заимствования, так как сведения могли восходить к общей традиции, не обязательно при этом письменной. Творческое развитие идей, заложенных в сказании, могло быть сделано посредниками, через которых оно достигло Василия. Всё это заставляет признать, что несмотря на схожесть выражений в указании на источник сведений у Василия и Оригена (λόγος τις τοιόσδε — traditio quaedam talis) слова *Толкования на Исайю* о том, что его автор ознакомился с преданием в устной форме, а не цитировал из книг (κατὰ τὴν ἄγραφον μνήμην ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ διασφζόμενος), заслуживают доверия. Его источник мог опосредованно восходить к пересказанному

¹⁶ *Lipatov N.* The problem of the authorship of the Commentary on the Prophet Isaiah attributed to St. Basil the Great // *Studia Patristica*. Vol. 27: Papers presented at the Eleventh International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1991. Leuven: Peeters, 1993. P. 42–48; *Липатов Н. А.* Вопрос об авторстве «Толкования на Пророка Исайю», сохранившегося под именем свт. Василия Великого // *Вестник ПСТГУ*, I: Богословие. Философия. Вып. 1 (33). 2011. С. 69–84.

и истолкованному тексту Оригена, но мог черпать свои сведения и в общей с Оригеном традиции.

Известность *Толкования на пророка Исайю* послужила распространению предания о могиле Адама, которое, в виде отрывка из Василия, было переведено на сирийский язык (Т14, П14) монахом Авраамом около 874 г.¹⁷ Автор сирийского перевода истории группирует её вместе с цитатами из псевдо-Афанасия Александрийского и Ефрема Сирина, но, поскольку он был заинтересован в образе креста, а не первого человека, то выпустил начало текста вместе с именем Адама. Также слово «рог» из комментируемого Василием стиха Ис 5:1 (по версии Септуагинты) оказалось непонятным вне контекста толкования пророчества и было заменено по аналогии на «копьё», служившее символом защитной силы креста. Одной из дальнейших задач изучения традиции о Голгофе будет выяснение того, повлиял ли как-то данный отрывок, вводящий Ноя в сказание, на дальнейшее развитие и детализацию повествования о могиле Адама в сирийской *Пещере сокровищ*, где Ной играет важную роль как хранитель тела Адама во время потопа¹⁸.

Сообщение Василия о погребении Адама, включённое в собрание писем Нила Анкирского (Т15, П15), содержит разночтения по сравнению с повествованием, находящимся в *Толковании на пророка Исайю*¹⁹. Наиболее интересными из них являются замена названия земли с Иудеи на Палестину и добавление эпитета «первозданный» (πρωτόπλαστος) по отношению к Адаму. Две ошибочных замены

¹⁷ Wright W. Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum, acquired since the year 1838. Vol. 2. London: Trustees of the British Museum, 1871. P. 989–1002.

¹⁸ La Caverne des Trésors. Les deux recensions syriaques / Ed. by Su-Min Ri. (CSCO 486. SS 207). Leuven: Peeters, 1987. P. 54–79 (VI.19–X.10); 96–101 (XIII.1–10) (сохранение тела Адама до Ноя); p. 120–173 (XVI.9–XXII.13) (сохранение тела Адама Ноем); перевод: La Caverne des Trésors. Les deux recensions syriaques / Trans. by Su-Min Ri. (CSCO 487. SS 208). Leuven: Peeters, 1987. P. 22–33 (VI.19–X.10); 38–41 (XIII.1–10); 46–67 (XVI.9–XXII.13).

¹⁹ Качество текстовой традиции и принадлежность ряда писем Нилу вызывают сомнения, см. Cameron A. The Authenticity of Letters of St Nylus of Ancyra // Greek, Roman and Byzantine Studies. Vol. 17/2. 1976. P. 181–196. Несмотря на важность атрибуции определённому автору, в данном случае более значимо само явление копирования и распространения предания, а также его текстовые варианты.

слов в письме, искажающие смысл, свидетельствуют о диктовке текста и неправильном восприятии его со слуха из-за двусмысленности звуков, порождаемой итацизмом, а также нечёткости индивидуального произношения. Так, фраза «вид кости головы, когда сошла с неё плоть» с заменой $\tau\epsilon\rho\rho\rho\rho\epsilon\iota\sigma\eta\varsigma$ на $\tau\epsilon\rho\iota\omicron\upsilon\beta\eta\varsigma$ превратилась в «кость головы, облечённой плотью», в чём нет ничего необычного, а искажение $\phi\eta\mu\eta\upsilon$ в $\lambda\omicron\iota\mu\eta\upsilon$ сделало Ноя хранителем не известия, а паствы, противореча логике повествования. Трудно сказать, были ли это изначальные ошибки при диктовке письма его автором своему секретарю, сохранённые при последующем копировании, или же ошибки переписчика во время диктовки текста в скриптории. О происхождении заимствованного сообщения автор замечает «некто сказал прежде нас» ($\epsilon\dot{\iota}\rho\eta\kappa\epsilon$ $\tau\omicron\iota\upsilon\nu\nu$ $\tau\iota\varsigma$ $\pi\rho\delta$ $\eta\mu\acute{\omicron}\nu$), но это выражение не исключает использование письменного текста, поскольку $\epsilon\dot{\iota}\rho\eta\kappa\epsilon$ может относиться и к сказанному в книге.

Если до последних десятилетий IV в. упоминания предания были нечастыми, краткими и обособленными, то неожиданно всё меняется. В течение двух десятков лет несколько видных деятелей Церкви часто истолковывают сообщение о погребении первого человека на Голгофе и обсуждают его смысл, при этом они нередко делают это в ответ на выступления друг друга. Это обстоятельство определяет необходимость рассмотрения их сочинений в совокупности. Чаще всего это сказание привлекает внимание Иеронима Стридонского, который прибыл в Палестину в 386 г., сопровождая знатную римскую матрону Павлу и её дочь Евстохиум. Письмо, написанное Иеронимом по просьбе его спутниц к их римской знакомой Марцелле и дышащее свежим восторгом новоприбывших паломников, описывает святыя места Палестины (Т17, П17). О Голгофе говорится, во-первых, как о месте могилы первого человека: Христос был распят именно там, чтобы смыть своей кровью грехи Адама. Слова Павла в Эф 5:14 «*Пробудись, спящий, и восстань из мёртвых, и озарит тебя Христос*» объясняются как относящиеся к этому событию. Очевидно, Иероним и его спутницы услышали это толкование при посещении святых мест, скорее всего, самой Голгофы, и его ссылка «говорят» (*dicitur*) предполагает в данном контексте устный источник.

Совпадающая версия предания содержится в *Панарионе* Епифания Кипрского, но с подробным обсуждением и доводами в его защиту (Т18, П18, Т19, П19)²⁰. Автор рассматривает и отвергает возможность происхождения названия Голгофа от очертаний местности. Главный довод против такого альтернативного объяснения — это то, что место распятия не представляет собой возвышенности, и поэтому не могло вызывать ассоциаций с черепом или головой. Епифаний уточняет, что из раны Христа вытекла не только кровь, но и вода, и, смешавшись с прахом Адама, они принесли очищение от грехов как прародителю, так и его потомкам. Подобно Иерониму, Епифаний считает, что слова *Послания к ефесянам* 5:14 обращены к погребённому Адаму. Он признаёт, что их можно прилагать и ко всем людям, умерщвлённым грехом и погружённым в сон неведения, но настаивает, что обобщающе-метафорическое толкование не исключает конкретно-физического, а сосуществует с ним, дополняя его. Сорок шестое письмо Иеронима (Т17, П17) и *Панарион* Епифания (Т18, П18) разделяют не только темы и образы, но и ряд выражений: «оттого и место, на котором был распят наш Господь, называется Череп, конечно потому, что там был положен череп древнего человека» — «Откуда же тогда наименование Череп, если не потому, что там был найден череп первозданного человека и там же были положены его останки, и оттого оно названо Место Череп?»; «чтобы... кровь Христа, капая со креста, смыла грехи» — «чтобы и нам показать окропление Его крови, совершающееся во очищение нашей скверны»; «[нашего] прародителя» — «[нашего] праотца»; «и тогда исполнились эти слова апостола» — «поэтому здесь исполнилось также сказанное».

Интересно, что при тождественности основных сведений с письмом Иеронима, Епифаний говорит о своём источнике «мы нашли в книгах» (ἐν βιβλοῖς ἡρώηκαμεν). Возможно, что те же или подобные им толкования, которые Павла, Евстохиум и Иероним слышали в церкви Воскресения, он встретил в книгах (множественное число может быть как условным языковым оборотом, так и отражением реального разнообразия источников, не все из которых непременно должны были быть письменными). Он родился в Елевтерополе воз-

²⁰ *Govett B. Epiphanius on Golgotha // Palestine Exploration Fund Quarterly Statement. Vol. 12.2. April. 1880. P. 109–110.*

ле Газы и провёл довольно много лет настоятелем местного монастыря, пока не был избран епископом кипрского Саламина, но и после этого посещал Палестину и Иерусалим. Эти обстоятельства могли дать Епифанию возможность ознакомиться с местными преданиями.

После такого положительного отзыва со стороны самого Иеронима, а также Епифания, бывшего для него важным авторитетом²¹, тем удивительнее наблюдать полную перемену в отношении вифлемецкого филолога к преданию об Адаме. В *Толковании на послание к ефесянам*, написанном после 386 г., Иероним говорит о сказании и подкрепляющем его объяснении стиха 5:14 с издёвкой, выученной у Цицерона и, в сочетании с желчью собственного характера, столь типичной для его полемических произведений (Г20, П20). Расположение креста над могилой Адама названо «театральным чудом» (*theatrale miraculum*), «никогда прежде невиданным явлением» (*numquam ante visam formam*), придуманным для заискивания перед толпой, которая, намекает автор, проявляет своё безвкусие, одобряя услышанную проповедь аплодисментами и притоптыванием. Проповедник не назван по имени, но, поскольку местом была, как мы видели, скорее всего церковь Воскресения, им должен был быть иерусалимский епископ или кто-то из его клира. То, что это мог быть местный епископ, не вызывает удивления. Иероним становился всё более враждебен к нему и кончил тем, что написал в 397 г. осуждающий памфлет *Против Иоанна Иерусалимского*.

Примечательно, что пересказ основных положений проповеди почти дословно соответствует тому, что он сам писал в недавнем восторженном письме:

Ер. 46.3.2 Говорят (*dicitur*), что в этом городе (Иерусалиме), вернее тогда на этом месте, жил и умер Адам. Оттого и место, на котором был распят наш Господь, называется Череп, конечно потому, что там был положен череп древнего человека, чтобы второй Адам и кровь Христа, капающая со креста, смыла грехи первого Адама, лежащего там [нашего] прародителя, и тогда исполнились эти слова апостола: *Пробудись, спящий, и восстань из мёртвых, и озарит тебя Христос*.

²¹ Точно не известно, когда параграф об Адаме на Голгофе был включён в текст Панариона, по-видимому подвергавшийся переработке, и когда Иероним мог познакомиться с этим отрывком.

Comm. Eph. 3.5.14 ... это место (Эф 5:14) является свидетельством и говорится (*dicitur*) об Адаме, похороненном на Месте Черепа, где был распят Господь. Оттого оно и названо Место Черепа, что там была положена голова древнего человека. Соответственно, в то время, когда распятый на кресте Господь висел над его (Адама) могилой, было исполнено это пророчество, гласящее: *Проснись, спящий Адам, и восстань из мёртвых*, и [далее] не так, как мы читаем: *ἐπιψαύσει σοὶ ὁ Χριστός*, то есть *воссияет для тебя Христос*, но *ἐπιψαύσει*, то есть *коснётся тебя Христос*.

Возможно, что повторение *dicitur* не случайно, так как это слово запомнилось Иерониму в контексте обсуждения Голгофы в услышанной им проповеди. Его замечания о различиях в тексте стиха подтверждаются наличием вариантов в рукописях²². Если в толковании Послания к ефесянам (после 386 г.) Иероним просто отвергает интерпретацию стиха 5:14 и предание о погребении Адама, то ко времени написания толкования на Евангелие от Матфея (после 398 г.) он находит текстологические основания для своей позиции (T27, P27). Чтобы опровергнуть наличие могилы первого человека в Иерусалиме, он, достаточно искусственно, переводит стих 14:15 в Книге Иисуса Навина как «Великий Адам находится там среди Енаким»²³. В дополнение Иероним приводит своё мнение, что название Место Черепа обязано своим происхождением отсечению там голов осуждённых, похожее на *argumentum ad hoc*.

Почему Иероним так резко изменил свои взгляды? Случай с толкованием Эф 5:14 и преданием об Адаме не является единственным примером кардинального пересмотра Иеронимом своего подхода к идеям и людям. Подобный перелом произошёл в его оценке Оригена и в отношениях с Руфином, и это случилось приблизительно в то же время, что и отвержение истории об Адаме на Голгофе. Возможно, что все три перемены отношений связаны друг с другом. Кто же был тот иерусалимский проповедник, чьи слова отражены в сочинениях Иеронима и Епифания? Местом проповеди скорее всего являлись окрестности самой Голгофы в пределах базилики Вос-

²² Novum Testamentum Graece / Ed. by [Nestle E.], Aland B. et al. 27 ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993. P. 511 (NA²⁷); *Robinson J.A.* St. Paul's Epistle to the Ephesians. 2 ed. London: Macmillan, 1904. P. 300.

²³ *De Lange.* Origen and the Jews ... P. 204, n. 36.

кресения, как это было с *Огласительными словами* Кирилла Иерусалимского. Как правило, обращался к народу сам епископ, и мы знаем, что Иоанн Иерусалимский был признанным проповедником. Ряд рукописей указывает его как автора *Тайноводственных поучений*, которые включены в издания трудов его предшественника Кирилла, и две его проповеди сохранились в грузинском переводе²⁴. Когда после нескольких лет враждебных отношений Иероним написал памфлет *Против Иоанна Иерусалимского*, то одним из главных пунктов претензий вифлеемского аббата к епископу стала его богословская терминология. Иоанн имел обыкновение говорить о «воскресении тела», а Иероним настаивал, что единственно правильным выражением является «воскресение плоти». В различии выражений он усматривал замаскированную ересь²⁵.

Среди произведений, обсуждающих погребение Адама на Голгофе, есть одно, которое разделяет все известные нам экзегетические и богословские позиции порицаемого Иеронимом проповедника, которым, скорее всего, был Иоанн Иерусалимский. Проповедь *О страстях и кресте Господа* (Т16, П16) сохранилась в рукописях под именем Афанасия Александрийского, но признана не принадлежащей ему. Данные текста указывают на палестинское происхождение, как возможное время создания предлагается период после Никейского собора²⁶. Автор, ссылаясь на «наставников евреев» (Ἐβραίων οἱ διδάσκαλοι) и привлекая этимологию имени, называет Голгофу местом захоронения прародителя, говорит о связи места крестных страданий с искуплением и воскрешением Адама и всего человечества, и привлекает в качестве довода толкование Эф 5:14. В специфическом контексте обсуждения слов послания о «пробуждении спящего» проповедник образно описывает воскресение как время, «когда было пробуждено тело Господа» (ἐγείρομένου τοῦ κυριακοῦ σώματος). Налицо сочетание всех элементов отвергаемой

²⁴ *Esbroeck van M.* Nathanaël dans une homélie géorgienne sur les archanges // *Analecta Bollandiana*. Vol. 89. 1971. P. 155–176; *Esbroeck van M.* Une homélie sur l'Église attribuée à Jean de Jérusalem // *Le Muséon*. Vol. 86. 1973. P. 283–304.

²⁵ S. Hieronymi Presbyteri Opera. Pars III: Opera Polemica. Vol. 2: Contra Iohannem / Ed. by J.-L. Feiertag. (CCSL 79A) Turnhout: Brepols, 1999. P. 37–59 (23–32).

²⁶ *Drobner H.R.* Eine pseudo-athanasianische Osterpredigt (CPG II. 2247) über die Wahrheit Gottes und ihre Erfüllung // *Christian Faith and Greek Philosophy in Late Antiquity* / Ed. by L. R. Wickham et al. Leiden: Brill, 1993. P. 43–51.

Иеронимом проповеди и богословского языка иерусалимского епископа. Для окончательной атрибуции необходим полный анализ гомилии *О страстях и кресте Господа*, но на основании рассмотренной части уже можно говорить о вероятности её принадлежности Иоанну Иерусалимскому или лицу, полностью разделявшему его богословские и экзегетические взгляды.

В те же последние два десятилетия IV в. мы встречаем упоминания о погребении Адама на Голгофе в сочинениях латинских богословов, хорошо осведомлённых о традициях христианского Востока — Амвросия Медиоланского (Т21, П21, Т22, П22) и Хроматия Аквилейского (Т29, П29). Первый знал греческий язык и широко опирался на сочинения восточных авторов, второй же состоял в переписке и поддерживал дружеские отношения как с Иеронимом, так и с Руфином. Августин же, не достаточно владевший греческим и, возможно, под влиянием позиции Иеронима, не обращается к преданию об Адаме. Обсуждая название Голгофа, он неоднократно опирается на этимологическую связь латинского *calvus* и *Calvaria*²⁷. Последнее упоминание о могиле Адама в рассматриваемый период принадлежит Василию Селевкийскому (Т31, П31). Он первый называет носителей предания о погребении Адама иудеями, а не евреями, что, возможно, связано с полемической направленностью и задачами его проповеди. Характер обсуждения темы сильно отличается от предшествующих примеров: отсутствуют богословское осмысление и ссылки на Писание, но вводится занимательный фольклорный рассказ о рождении ребёнка с «рогами», предвещавшими царский статус этому месту, а фигура Ноя, первый раз упомянутая Василием Великим, заменяется на Соломона, знавшего о могиле благодаря своей знаменитой премудрости. Богословский анализ сменяется живописной переработкой с элементами фольклора.

В заключение можно подвести предварительные итоги обзора традиции о погребении Адама на Голгофе. Отсутствие упоминаний в канонических Евангелиях и посланиях, а также во всей церковной письменности первых двух веков говорит о том, что предание, видимо, зародилось в кругах, не игравших ведущей роли в развитии

²⁷ Ziolkowski E. *Evil Children in Religion, Literature and Art: The Bad Boys of Bethel*. Basingstoke; New York: Palgrave, 2001 (Cross-Currents in Religion and Culture). P. 36–43.

вероучения. Ссылки первых свидетелей традиции, указывающие на еврейские предания как на источник, не вызывают подозрений, при этом форма традиции, с которой ознакомились Африкан и Ориген, могла быть как устной, так и письменной. Не исключено, что дополнительные сведения об Адаме на Голгофе могли содержаться в значительной части наследия Африкана и Оригена, которая была утрачена, поэтому некоторые фактические данные и богословские толкования, встречающиеся лишь позднее, могут восходить к ним. Даже на основании имеющихся текстов можно сказать, что последующие христианские авторы, упоминающие захоронение Адама, в основном опирались на сведения Оригена (и, возможно, Африкана), дополняя их путём логического объяснения полученных сведений. Некоторые из этих писателей, вероятно, имели возможность встретить предание и в устной форме, первоначально восходящей к сочинениям Оригена и Африкана, или же к еврейской традиции, из которой те сами черпали свои сведения. Постоянство, с которым носители традиции определяются как евреи, а не иудеи, может быть указанием на бытование предания об Адаме в кругах христиан еврейского происхождения, сохранявших определённую самобытность и самосознание²⁸. Отсутствие упоминаний предания об Адаме не всегда может быть доказательством неведения о нём. Некоторые авторы могли избегать этот сюжет в силу особенности богословских взглядов или церковной политики. Пример Иеронима показывает, как разрыв личных отношений (в его случае с иерусалимским епископом) мог вести к отрицанию определённой традиции, стойко ассоциирующейся с её носителем. Сам Иоанн Иерусалимский мог принять и использовать сказание об Адаме в связи с его попытками сблизиться с теми, кто уделял большое внимание ветхозаветным традициям²⁹. С богословской точки зрения, некоторые относились к образу останков Адама, лежащих на месте распятия, как к наглядному примеру, помогающему понять сложные богословские положения, высказанные апостолом Павлом. Для других, склонных к конкретно-физическому восприятию мира, в нахождении Адама на Голгофе заключалось необходимое условие общего спасения. Од-

²⁸ *De Lange*. *Origen and the Jews...* P. 126–127, 204.

²⁹ *Esbroeck van M.* *Nathanaël dans une homélie...* P. 155–176; *Esbroeck van M.* *Une homélie sur l'Église...* P. 283–304.

нако принятие или отвержение сказания об Адаме определялось не только особенностями богословско-экзегетического подхода, конкретные обстоятельства также играли свою роль. Так, Ориген, со всей склонностью к символическому толкованию физических деталей, принял сказание в его буквальном смысле из уважения к еврейской традиции. Одобрение же Епифанием, несмотря на его решительное противодействие оригенизму, было, напротив, вызвано его склонностью к осязаемости образа.

Приложение: тексты и переводы³⁰

Г1. Мф 27:33–34 Καὶ ἐλθόντες εἰς τόπον λεγόμενον Γολγοθᾶ, ὃ ἐστὶν Κρανίου Τόπος λεγόμενος, ἔδωκαν αὐτῷ πιεῖν οἶνον μετὰ χολῆς μεμιγμένον· καὶ γευσάμενος οὐκ ἠθέλησεν πιεῖν. Σταυρώσαντες δὲ αὐτὸν *διεμερίσαντο τὰ ἱμάτια αὐτοῦ βάλλοντες κλῆρον* (Πс 21 (22):19), καὶ καθήμενοι ἐτήρουν αὐτὸν ἐκεῖ.

П1. И пришедши на место, называемое Голгофа, которое называется Место Черепа, они дали Ему пить вино, смешанное с желчью, и, вкусив, Он не захотел пить. Распяв же Его, *они разделили одежды Его, метая жребий*, и сидя стерегли Его там.

Г2. Мк 15:22–24 Καὶ φέρουσιν αὐτὸν ἐπὶ τὸν Γολγοθᾶν τόπον, ὃ ἐστὶν μεθρημηνεῦόμενον Κρανίου Τόπος. Καὶ ἐδίδουν αὐτῷ ἐσμυρτισμένον οἶνον· ὃς δὲ οὐκ ἔλαβεν. Καὶ σταυροῦσιν αὐτὸν καὶ *διαμερίζονται τὰ ἱμάτια αὐτοῦ βάλλοντες κλῆρον ἐπ' αὐτὰ τίς τί ἄρη* (Πс 21 (22):19).

П2. И они приводят Его на место Голгофа, что переводится как Место Черепа. И давали Ему вино со смирной, Он же не принял. И распинают Его и *делят одежды Его, метая жребий о них*, кто что возьмёт.

Г3. Лк 23:33–34 Καὶ ὅτε ἦλθον ἐπὶ τὸν τόπον τὸν καλούμενον Κρανίον, ἐκεῖ ἐσταύρωσαν αὐτὸν καὶ τοὺς κακούργους, ὃν μὲν ἐκ δεξιῶν ὃν δὲ ἐξ ἀριστερῶν. Ὁ δὲ Ἰησοῦς ἔλεγεν· *πάτερ, ἄφες αὐτοῖς, οὐ γὰρ οἶδασιν τί ποιοῦσιν. Διαμερίζομενοι δὲ τὰ ἱμάτια αὐτοῦ ἔβαλον κλῆρους* (Πс 21 (22):19).

П3. И когда они пришли на место называемое Череп, там распяли на кресте Его и злодеев, одного справа, другого же слева. Иисус же говорил: «Отче, отпусти им [этот грех], ибо они не ведают, что творят». *Они же метали жребий, деля Его одежды.*

Г4. Ин 19:16–18 Τότε οὖν παρέδωκεν αὐτὸν αὐτοῖς ἵνα σταυρωθῆ. Παρέλαβον οὖν τὸν Ἰησοῦν, καὶ βασιτάζων ἑαυτῷ τὸν σταυρὸν ἐξῆλθεν εἰς τὸν λεγόμενον Κρανίου Τόπον, ὃ λέγεται Ἑβραϊστὶ Γολγοθᾶ, ὅπου αὐτὸν ἐσταύρωσαν, καὶ μετ' αὐτοῦ ἄλλους δύο ἐντεῦθεν καὶ ἐντεῦθεν, μέσον δὲ τὸν Ἰησοῦν.

П4. Тогда он предал Его им, чтобы был распят на кресте. Они же взяли Иисуса и, возложив на Него крест, вывели на так называемое Место Черепа, что

³⁰ Все переводы выполнены Н. А. Липатовым-Чичериным, за исключением П14, выполненного Н. С. Смеловой.

называется по-еврейски Голгофа, где распяли Его на кресте, и вместе с Ним двух других, с той и с другой стороны, посередине же Иисуса.

Т5. 221 г. Юлий Африкан. Упоминание: Catena in Ioannem in codice Parisino gr. 209, f. 298v (*Iulius Africanus. Chronographia* / Ed. by M. Wallraff. Berlin; New York: de Gruyter, 2007. P. 42–43. (GCS NF 15). Т17. Οὗτοι δὲ εἰσὶν οἱ περὶ τῆς ταφῆς τοῦ Ἀδάμ εἰρηκότες, Ἀφρικανὸς καὶ ὁ ἅγιος Ἀθανάσιος. Это те, кто сообщают о могиле Адама на Голгофе: [Юлий] Африкан и святой Афанасий [Александрийский]. Цитата там же (Т17) и в кн.: Symeonis Magistri et Logothetae Chronicon / Ed. by S. Wahlgren. Berlin; New York: de Gruyter, 2006. P. 25–26 (24.4). (CFHB. Series Berlinensis. Vol. XLIV/1). CPG 1690.

τοῦτον λέγεται πρῶτον εἰς τὴν γῆν, ἐξ ἧς ἐλήφθη, ταφῆναι, καὶ μῆμα αὐτῷ κατὰ τὴν Ἱεροσολύμων γεγενῆναι γῆν, ἑβραϊκῆ τις ἱστορεῖ παράδοσις.

П5. Говорят, что он (Адам) был первым погребён в земле, из которой был взят, и некое еврейское предание повествует, что его могила находится в земле Иерусалима.

Т6. 244–253 гг. Ориген. Origenes, Commentariorum series in evangelium Matthaei. (Origenes Werke XI: Origenes Matthäuserklärung II: Die lateinische Übersetzung der Commentariorum Series / Ed. by E. Klostermann. Leipzig: Hinrichs, 1933 (GCS 38). P. 265.1–8) = Fragmentum in catenis 551.II (Mat 27:3) (Origenes Werke XII.1: Origenes Matthäuserklärung III: Fragmente und Indices / Ed. by E. Klostermann. Leipzig: Hinrichs, 1941. (GCS 41). P. 225). CPG 1450 (2).

Περὶ τοῦ Κρανίου τόπου ἦλθεν εἰς ἐμέ, ὅτι Ἑβραῖοι παραδιδόασι τὸ σῶμα τοῦ Ἀδάμ ἐκεῖ τετάφθαι (катена: τεθάφθαι), ἵν' ἐπεὶ ἐν τῷ Ἀδάμ πάντες ἀποθνήσκομεν, ἀναστῆ μὲν ὁ Ἀδάμ, ἐν Χριστῷ δὲ πάντες ζωοποιηθῶμεν (1 Кор 15:22).

П6. Дошло до меня [известие] о Месте Черепа, что евреи передают, что там похоронено тело Адама, чтобы, поскольку *во Адаме мы все умираем*, Адам восстал, и *во Христе мы все стали оживотворены*.

Т7. Ориген. Fragmentum in catenis 551.III (Mat 27:33) (Origenes Werke XII.1: Origenes Matthäuserklärung III: Fragmente und Indices / Ed. by E. Klostermann. Leipzig: Hinrichs, 1941. (GCS 41). P. 225–226). CPG 1450 (3).

περὶ δὲ τοῦ κρανίου τόπου ἦλθεν εἰς ἐμέ ὅτι Ἑβραῖοι παραδιδόασιν τὸ σῶμα τοῦ Ἀδάμ ἐκεῖ τεθάφθαι καὶ ἐπεὶ ἐν τῷ Ἀδάμ πάντες ἀποθνήσκομεν, ἀνέστη καὶ Ἀδάμ διὰ τοῦ θανάτου τοῦ Χριστοῦ καὶ ἐν Χριστῷ πάντες ζωοποιηθήσονται (1 Кор 15:22). πολλῶν δὲ ὄντων θανάτων σταυροῦται ὁ Χριστός, ἵνα ἀπεκδυσάμενος τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας θριαμβεύσῃ (Кол 2:15) ἐν τῷ ξύλῳ καὶ συνεκταθῆ τῷ παντί.

П7. Дошло до меня [известие] о Месте Черепа, что евреи передают, что там похоронено тело Адама, и, поскольку *во Адаме мы все умираем*, Адам же восстал чрез смерть Христа, *во Христе все будут оживотворены*. И поскольку смертей много, Христос распинается на кресте, чтобы, *обезоружив начала и господства*, Он *восторжествовал* на древе³¹ и был сопричислен всему.

³¹ Ср. Iustinus Martyrus 1 *Apol.* 41.4 о Пс 95 (96):10 или 96 (97):1; *Derrett J.D.M.* Ὁ Κύριος ἐβασίλευσεν ἀπο τοῦ ξύλου // *Vigiliae Christianae*. Vol. 43. 1989. P. 378–392.

T8. Ориген. Origenes, Commentariorum series in evangelium Matthaei 126 (Origenes Werke XII.1: Origenes Matthäuserklärung III: Fragmente und Indices / Ed. by E. Klostermann. Leipzig: Hinrichs, 1941. (GCS 41). P. 264.31–265.14). CPG 1, 1450 (2). CPG 1450 (3).

locus autem Calvariae dicitur non qualemcumque dispensationem habere, ut illic, qui pro hominibus moriturus fuerat, moreretur. venit enim ad me traditio quaedam talis, quoniam corpus Adae primi hominis ibi sepultum est ubi crucifixus est Christus, ut *sicut in Adam omnes moriuntur sic in Christo omnes vivificentur* (1 Кор 15:22); ut in loco illo, qui dicitur Calvariae locus, id est locus capitis, caput humani generis resurrectionem inveniat cum populo universo per resurrectionem domini salvatoris, qui ibi passus est et resurrexit. inconveniens enim erat, ut cum multi ex eo nati remissionem acciperent peccatorum et beneficium resurrectionis consequerentur, non magis ipse pater omnium hominum huiusmodi gratiam consequeretur.

П8. Говорят, что Место Черепа было выбрано не случайно, чтобы там умер Тот, Кто собирался умереть за [всех] людей. Ибо дошло до меня некоторое предание, что это [случилось] по причине того, что тело первого человека Адама было похоронено там, где [потом] был распят на кресте Христос, чтобы *как во Адаме все умирают, так во Христе все были бы оживотворены*. Ибо на том месте, которое называется Местом Черепа, то есть местом головы, глава рода человеческого получил воскресение вместе со всем человечеством благодаря воскресению Господа Спасителя, Который там пострадал и воскрес. Ибо было бы несообразно, чтобы, когда многие рождённые от него получили прощение грехов и вместе с тем благодать воскресения, сам отец всех людей не получил бы такую благодать ещё больше.

T9. 324 г. Евсевий. Eusebius Caesariensis, Vita Constantini 3.33.3–34 (Eusebius Werke I/1: Vita Constantini / Ed. by F. Winkelmann. Berlin: Akademie-Verlag, 1975 (GCS 7). P. 99.19–100.2. CPG 3496.

καὶ δὴ τοῦ παντὸς ὡς περ τινὰ κεφαλὴν πρῶτον πάντων τὸ ἱερόν ἄντρον ἐκόσμηε μνήμα δ' ἦν αἰωνίου μνήμης γέμον, τοῦ μεγάλου σωτήρος τὰ κατὰ τοῦ θανάτου περιέχον τρόπαια, μνήμα θεσπέσιον, παρ' ᾧ φῶς ἐξαστράπτων ποτ' ἄγγελος τὴν διὰ τοῦ σωτήρος ἐνδεικνυμένην παλιγγενεσίαν τοῖς πᾶσιν εὐηγγελίζετο. Τοῦτο μὲν οὖν πρῶτον ὡσανεὶ τοῦ παντὸς κεφαλὴν ἐξαίρετοῖς κίσι κόσμῳ τε πλείστῳ κατεποίκιλεν ἡ βασιλείως φιλοτιμία, παντοίοις καλλωπίσμασι τὸ σεμνὸν ἄντρον φαιδρύνουσα.

П9. И прежде всего он начал украшать священную пещеру, как некую главу всего. Она была памятником, исполненным вечной памяти, содержа в себе трофеи великого Спасителя над смертью, божественным памятником, перед которым излучающий свет ангел некогда возвещал всем возрождение, явленное Спасителем. Так что её первой, как бы главу всего, царское почитание отделало отборными колоннами и полным убранством, светло покрывая священную пещеру разнообразными красотоми.

T10. Евсевий. Eusebius Caesariensis, Onomasticon (Eusebius Werke III/1: Onomasticon / Ed. by E. Klostermann. Leipzig: Hinrichs, 1904 (GCS 11/1). P. 74.20–22; Eusebius. Onomasticon / Ed. and transl. by R. S. Notley, Z. Safrai. Boston: Brill, 2005). CPG 3466.

Γολγοθά (Mat 27:33). κρανίου τόπος, ἔνθα ὁ Χριστός ἐσταυρώθη. ὃς καὶ δεῖκνυται ἐν Αἰλῖα πρὸς τοῖς βορείοις τοῦ Σιὼν ὄρους.

Π10. Голгофа, Место Черепа, где Христос был распят на кресте. Его показывают в Элии к северу от горы Сион.

Π11. 351 г. Кирилл Иерусалимский. Cyrillus Hierosolymitanus. Catechesis 13: De Christo Crucifixo et Sepulto 23 (S. Patris nostri Cyrilli Hierosolymorum archiepiscopi opera, quae supersunt omnia / Ed. by W. C. Reischl. Vol. 2. München: Lentner, 1860. P. 82–83. CPG 3585 (2); PG 33, 801A5–B6).

Γολγοθᾶς δὲ ἐρμηνεύεται Κρανίου Τόπος (Μκ 15:22; Ιη 19:17). Τίνες ἄρα οἱ προφητικῶς τὸν τόπον τοῦ Γολγοθᾶ τοῦτον ὀνομάσαντες, ἐν ᾧ ἡ ἀληθῆς κεφαλὴ Χριστὸς τὸν σταυρὸν ὑπέμεινε; Καθὼς ὁ ἀπόστολος φησιν· Ὅς ἐστὶν εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου (Κολ 1:15)· καὶ μετ' ὀλίγα· Καὶ αὐτὸς ἐστὶν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος τῆς ἐκκλησίας (Κολ 1:18), καὶ πάλιν· Παντὸς ἀνδρὸς ἡ κεφαλὴ ὁ Χριστὸς ἐστὶ (1 Κορ 11:3), καὶ πάλιν· Ὅς ἐστὶν ἡ κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας (Κολ 2:10). Ἡ κεφαλὴ ἐν τῷ τοῦ Κρανίου Τόπῳ πέπονθεν. Ὡς μεγάλης προφητικῆς ὀνομασίας. Μονονουχὶ γὰρ καὶ τὸ ὄνομα ὑπομιμνήσκει σε λέγων· Μὴ προσσχῆς ὡς ψιλῷ ἀνθρώπῳ τῷ σταυρωθέντι. Ἡ κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς ἐστὶ καὶ ἐξουσίας (Κολ 2:10). Κεφαλὴ μὲν πάσης ἐξουσίας ἡ σταυρωθεῖσα, κεφαλὴν δὲ ἔχουσα τὸν Πατέρα. Κεφαλὴ γὰρ τοῦ ἀνδρὸς ὁ Χριστὸς, κεφαλὴ δὲ τοῦ Χριστοῦ ὁ Θεὸς (1 Κορ 11:3).

Π11. Голгофа же переводится Место Черепа. Кто же те, кто пророчески назвали Голгофой это место, на котором истинная глава, Христос, принял крест? Как апостол говорит: *Который есть образ Бога невидимого*, и немного после: *И Он есть глава тела Церкви*, и ещё: *Глава всякого мужа есть Христос*, и ещё: *Который есть глава всякого начала и господства*. [Этот] глава пострадал на Месте Черепа. О великое пророческое наименование! Ибо и само имя почти что напоминает тебе, говоря: «Не относись к этому распятому на кресте как к обычному человеку». *Он есть глава всякого начала и господства*. Глава всякого господства распят на кресте, имея своей главой Отца. *Ибо глава мужа Христос, глава же Христа Бог*.

Π12. Кирилл Иерусалимский, Ibid. 13.39 (PG 33, 820A14–B1). ὁ Γολγοθᾶς οὗτος ὁ ἅγιος, ὁ ὑπερανεστῶς, καὶ μέχρι σήμερον φαινόμενος, καὶ δεικνύων μέχρι νῦν, ὅπως διὰ Χριστὸν αἱ πέτραι τότε ἐρράγησαν (Μφ 27:51).

Π12. Эта Голгофа: святая, превознесённая, до сего дня являемая и показывающаяся доныне, как из-за Христа камни тогда раскололись.

Π13. 361–363 гг. Василий Великий. Basilus Caesariensis. Enarratio in Isaiam 5.141 (PG 30, 348C1-349A2). CPG 2911.

Ἐν κέρατι, ἐν τόπῳ πίονι (Ιε 5:1)· τούτέστιν, ἐν στερεῷ καὶ τροφίμῳ. Ἄλτονται δὲ ἤδη τινὲς καὶ βαθύτερον λόγου ἐν τῇ ἐξηγήσει τοῦ ρητοῦ τούτου. Ὅτι ὡς περ ἡ κεφαλὴ τῶν κερασφόρων ζώων πρώτη προκύπτει κατὰ τὴν γέννησιν, τελευταία δὲ πληροῦται καὶ ὀψέ ποτε τὸν ἴδιον κόσμον ἀπολαμβάνει κατὰ τὴν ἔκφυσιν τῶν κερμάτων· οὕτω καὶ ὁ Ἰσραὴλ πρῶτος πάντων τῶν ἐθνῶν εἰς οἰκείωσιν Θεοῦ κληθεὶς (Ἐγενήθη γὰρ, φησί, λαὸς Κυρίου, μερὶς αὐτοῦ, σχολίσιμα κληρονομίας αὐτοῦ Ἰσραὴλ (Втор 32:9)), μετὰ πάντας μέλλει τῆς τελειώσεως ἀξιοῦσθαι. Ὅταν γὰρ τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν εἰσέλθῃ, τότε πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται (Рим 11:25–6).

141. Λόγος δὲ τίς ἐστὶ καὶ τοιόσδε κατὰ τὴν ἄγραφον μνήμην ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ διασφύζομενος ὡς ἄρα πρῶτον ἡ Ἰουδαία ἔσχεν οἰκήτορα τὸν Ἀδάμ μετὰ τὸ ἐκβληθῆναι τοῦ παραδείσου ἐν ταύτῃ καθιδρυθέντα εἰς παραμυθίαν ὧν ἔστερήθη. Πρώτη οὖν καὶ νεκρὸν ἐδέξατο ἄνθρωπον ἐκεῖ τοῦ Ἀδάμ τὴν καταδίκην πληρώσαστος. Καινὸν οὖν ἐδόκει εἶναι τοῖς τότε θέαμα ὁστέον κεφαλῆς τῆς σαρκὸς περιρρυσίσης καὶ ἀποθέμενοι τὸ κρανίον ἐν τῷ τόπῳ, κρανίου τόπον ὠνόμασαν. Εἰκὸς δὲ μηδὲ τοῦ³² Νῶε τοῦ ἀρχηγοῦ πάντων ἀνθρώπων ἀγνοῆσαι τὸν τάφον ὡς μετὰ τὸν κατακλυσμὸν ἀπ' αὐτοῦ διαδοθῆναι τὴν φήμην. Διόπερ ὁ Κύριος τὰς ἀρχάς τοῦ ἀνθρωπείου θανάτου ἐρευνήσας εἰς τὸν λεγόμενον κρανίου τόπον τὸ πάθος ἐδέξατο, ἵνα ἐν ᾧ τόπῳ ἡ φθορὰ τῶν ἀνθρώπων τὴν ἀρχὴν ἔλαβεν, ἐκείθεν ἡ ζωὴ τῆς βασιλείας ἄρξῃται καὶ ὡς περ ἴσχυσεν ἐν τῷ Ἀδάμ ὁ θάνατος, οὕτως ἀσθενήσῃ ἐν τῷ θανάτῳ Χριστοῦ. Διὰ τοῦτο καὶ *Ἐν κέρατι*, ὡς κατὰ τοῦ ἐχθροῦ ἀμυντήριον ἔχοντι τὸν σταυρὸν τοῦ Χριστοῦ καὶ, *Πίονι* ὡς μετὰ τὸν παράδεισον τῶν κατὰ πάσης τῆς ὕφ' ἡλίῳ τῶν πρωτείων ἤξιομένῳ.

Π13. *Na roge, na meste tuchnom*, то есть на крепком и питательном. Некоторые уже касаются и более глубокого смысла в истолковании этого речения. Потому что как голова рогоносных животных первой показывается во время рождения, последней же завершается и поздно получает своё украшение при вырастании рогов, так и Израиль, будучи первым из всех народов призван в принадлежность Богу (сказано: *Ибо Израиль стал народом Господа, долей Его, уделом наследия Его*), будет удостоен совершенства после всех. *Ибо когда войдёт полнота народов, тогда весь Израиль будет спасён.*

Есть некое сказание, которое сохраняется в Церкви неписаной памятью: что первым насельником Иудея имела Адама, поселённого в ней после изгнания из рая в утешение за то, чего он был лишён. Она первой поэтому приняла и мёртвого человека, когда Адам исполнил там время своего осуждения. Оттого вид кости головы, когда сошла с неё плоть, показался необычным тогдашним людям, и, отложив череп в том месте, они дали ему имя Место Черепа. Вероятно также и Ной, родоначальник всех людей, не был неосведомлён о захоронении, так как после потопа известие [о нём] было передано через него. Посему Господь, проследив начала человеческой смерти, принял страдание на так называемом Месте Черепа, чтобы на том месте, где гибель людей получила начало, там же началась жизнь царствия, и как смерть была сильна во Адаме, так чтобы она стала бессильной в смерти Христа. Поэтому и [говорится] *на roge*, как [на месте] имеющем крест Христа как защиту против врага, и *tuchnom*, как после рая удостоенном первенства среди всей [земли] под солнцем.

Т14. Василий Великий. Сирийский перевод отрывка о Голгофе. MS British Library Add.17193 (после него следуют переводы отрывков под именем Афанасия Александрийского и Ефрема Сирина).

f. 7v28–8r12:

³² Вероятно, ошибка переписчика. Вариант в письме Нила (Т15) даёт чтение, которое является предпочтительным.

.φωταίως κείναις .δὲς ἐς γὰρ παλαιό .κενὸν τὸ ἔργον .ἡθελῶν ἂν σὺν ἡμῶν κείναις ,ὅτι ἐστὶν
 .ὁμοίως ἀποδιδόναι τὴν δόξαν τῷ Θεῷ καὶ τὸν ἑαυτοῦ .καὶ οὐκ ἀποδιδόναι τὴν δόξαν
 τῷ Θεῷ καὶ τὸν ἑαυτοῦ .ἡθελῶν ἂν σὺν ἡμῶν κείναις ,ὅτι ἐστὶν ἀποδιδόναι τὴν δόξαν
 τῷ Θεῷ καὶ τὸν ἑαυτοῦ .καὶ οὐκ ἀποδιδόναι τὴν δόξαν τῷ Θεῷ καὶ τὸν ἑαυτοῦ .ὅτι ἐστὶν
 ἀποδιδόναι τὴν δόξαν τῷ Θεῷ καὶ τὸν ἑαυτοῦ .καὶ οὐκ ἀποδιδόναι τὴν δόξαν τῷ Θεῷ καὶ
 τὸν ἑαυτοῦ .ἡθελῶν ἂν σὺν ἡμῶν κείναις ,ὅτι ἐστὶν ἀποδιδόναι τὴν δόξαν τῷ Θεῷ καὶ
 τὸν ἑαυτοῦ .καὶ οὐκ ἀποδιδόναι τὴν δόξαν τῷ Θεῷ καὶ τὸν ἑαυτοῦ .ὅτι ἐστὶν ἀποδιδόναι
 τὴν δόξαν τῷ Θεῷ καὶ τὸν ἑαυτοῦ .καὶ οὐκ ἀποδιδόναι τὴν δόξαν τῷ Θεῷ καὶ τὸν ἑαυτοῦ .

Π14. Еще о том, что есть Голгофа, и о Кресте, и о том, что всякий умрет в конце его [жизни], святого Василия из Толкования на Исайю пророка. Отныне новое зрелище было возведено тем, кто был [там]: кости черепа, когда стянута плоть его. И положив череп на том месте, назвали его Место Черепа. Быть может, и Ною, что был родоначальником (букв. главой) людей, могила эта не была неведома, чтобы со времени (после)³³ Потопа знание (букв. известие) это передавалось через него. И потому Господь, исследуя начало рода человеческого, на этом месте, именуемом Череп, принял страдание, чтобы оттуда, где тление человеческое получило свое начало, пробилась жизнь Царствия [Божия], и тогда, подобно копыю, грозящему врагам, воздвиглось на нем распятие Христово.

Τ15. (Κонец IV – начало V в.) Нил Анкирский. *Nilus Ancyranus. Epistula I.2: Ptolemaeo syncnetico*³⁴ (PG 79, 84A2–B10 = *Com. Is. 5*, PG 141, 348C1–349A2). *CPG 6043*.

Πολυλάκις μὲν γράφειν σοι παρασκευάζεις, δυσωπῶν τὴν ἐμὴν ταπεινώσιν, οὐ γὰρ δὴ ἐγὼ πρὸς τοῦτο γε ὀκνηρός. Εἴρηκε τοίνυν τις πρὸ ἡμῶν, ὅτι λόγος [δέ τίς ἐστι καί] τοιόσδε κατὰ τὴν ἄγραφον μνήμην ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ διασώζεται, {διασωζόμενος} ὡς ἄρα πρώτη {πρώτον ἢ} Ἰουδαία ἄνθρωπον ἔσχεν οἰκήτορα, τὸν πρωτόπλαστον Ἀδὰμ μετὰ τὸ ἐκβληθῆναι τοῦ παραδείσου ἐν ταύτῃ καθιδρυθέντα πρὸς {εἰς} παραμυθίαν ὣν ἕστερήθη. Πρώτον {Πρώτη} οὖν Παλαιστίνῃ καὶ νεκρὸν ἐδέξατο ἄνθρωπον, ἐκεῖ τοῦ Ἀδὰμ τὴν καταδίκην πληρώσαντος. Καινὸν τοίνυν {οὖν} ἐδόκει εἶναι τοῖς τότε θεωρεῖν {θέαμα} ὁστέον κεφαλῆς τῆς σαρκὸς περιούσης, {περιρρευεῖσης} καὶ ἀποθέμενοι τὸ κρανίον ἐν [τῷ] τόπῳ, Κρανίου {κρανίου} τόπον ὠνόμασαν_{.} {εἰκόσ} {Εικόσ} δὲ μηδὲ τὸν {τοῦ} Νῶε, τοῦ ἀρχηγοῦ πάντων ἀνθρώπων ἀγνωῆσαι τὸν τάφον, ὡς μετὰ τὸν κατακλυσμὸν ἀπ' αὐτοῦ διασωθῆναι {διαδοθῆναι} τὴν ποιμνὴν {φήμην}. Διόπερ ὁ εἰς {Κύριος} τὰς ἀρχὰς τοῦ ἀνθρωπέου θανάτου ἐρευνήσας, εἰς τὸν λεγόμενον Κρανίου {κρανίου} τόπον τὸ πάθος ἐδέξατο, ἵνα ἐν τῷ τόπῳ ἢ φθορὰ τῶν ἀνθρώπων τὴν ἀρχὴν ἔλαβεν, ἐκεῖθεν ἢ ζωὴ τῆς βασιλείας ἀρξῆται_{.} {Καί} {καί} ὥσπερ ἴσχυσεν ἐν τῷ Ἀδὰμ ὁ θάνατος, οὕτως ἀσθενήσῃ ἐν τῷ θανάτῳ τοῦ Χριστοῦ. Διὰ τοῦτο εἴρηκεν Ἡσαΐας ὁ προφήτης {καί} Ἐν κέρατι, ἐν τόπῳ πίονι κέρατι μὲν ὡς κατὰ τοῦ θανάτου {ἐχθροῦ} ἀμυντήριος {ἀμυντηρίου} ἔχοντι τὸν

³³ Добавлено на полях.

³⁴ Текст приводится с разночтениями по отношению к исходному тексту Василия Великого. Квадратные скобки заключают выпущенные слова *Толкования*, фигурные скобки заключают варианты разночтений из *Толкования*, подчёркивание обозначает варианты разночтений в письме Нила, подчёркивание с курсивом обозначает добавления в письме, отсутствующие в *Толковании*.

σταυρὸν τοῦ Δεσπότης {Χριστοῦ} [καί,] πῖονι {Πίονι} δέ, ὡς μετὰ τὸν παράδεισον τῶν κατὰ πάσης τῆς ὑφ' ἡλίῳ [τῶν] πρωτείων ἡξιωμένον.

П15. Ты часто побуждаешь [меня] писать тебе, затрудняя моё смирение, ибо я не уклоняюсь от этого. Так, некто сказал прежде нас, что такое сказание сохраняется в Церкви неписаной памятью, что Иудея первая имела насельником человека, первозданного Адама, который был поселён в ней после изгнания из рая для утешения за то, чего он был лишён. Ибо Палестина приняла и первого мёртвого человека, когда Адам исполнил там время своего осуждения. Так, тогдашним людям показалось необычным видеть кость головы, облечённой плотью, и, отложив череп в [том] месте, они дали ему имя Место Черепа. Вероятно же, что и Ной не был неосведомлён о захоронении родоначальника всех людей, так как после потопа паства была спасена им. Посему Тот, Кто прослеживал начала человеческой смерти, принял страдание на так называемом Месте Черепа, чтобы на том месте, где гибель людей получила начало, там же началась жизнь царствия. И как смерть была сильна во Адаме, так чтобы она стала бессильной в смерти Христа. Поэтому Исайя пророк сказал *На роге, на месте тучном*. [На] *роге*, как на [месте] имеющем крест Господа как защиту против смерти, *тучном* же, как после рая удостоенном первенства среди всей [земли] под солнцем.

Т16. 386 г. Иоанн II Иерусалимский (?) = Псевдо-Афанасий Александрийский. Athanasius Alexandrinus. Dubia: De Passione et Cruce Domini 12 (PG 28, 208A5–B14). CPG 2, 2247.

Ἔθεν οὐδὲ ἀλλαγῆς πάσχει, οὐδὲ εἰς ἄλλον τόπον σταυροῦται, ἢ εἰς τὸν Κρανίου τόπον, ὃν Ἑβραῖοι οἱ διδάσκαλοι φασὶ τοῦ Ἀδάμ εἶναι τάφον. Ἐκεῖ γὰρ αὐτὸν μετὰ τὴν κατάραν τεθάφαι διαβεβαίουνται. Ὅπερ εἰ οὕτως ἔχει, θαυμάζω τοῦ τόπου τὴν οἰκειότητα. Ἐδει γὰρ τὸν Κύριον, ἀνανεῶσαι θέλοντα τὸν πρῶτον Ἀδάμ, ἐν ἐκείνῳ τῷ τόπῳ παθεῖν, ἵνα, ἐκείνου λύων τὴν ἁμαρτίαν, ἀπὸ παντὸς αὐτὴν ἄρῃ τοῦ γένους· καὶ ἐπειδὴ ἤκουσεν ὁ Ἀδάμ· Γῆ εἶ, καὶ εἰς γῆν ἀπελεύση (Быт 3:19), διὰ τοῦτο πάλιν ἐκεῖ τέθειται, ἵνα τὸν πρῶτον Ἀδάμ εὐρών ἐκεῖ, λύση μὲν τὴν κατάραν, ἀντὶ δὲ τοῦ· Γῆ εἶ, καὶ εἰς γῆν ἀπελεύση, λοιπὸν εἶπη· Ἐγειραι, ὁ καθεύδων, καὶ ἀνάστα ἐκ τῶν νεκρῶν, καὶ ἐπιφάσει σοι ὁ Χριστός (Еф 5:14)· καὶ πάλιν· Ἀνάστα, καὶ δεῦρο, ἀκολούθει μοι (Мф 9:9; Мк 2:14; Лк 5:27–8), ἵνα μηκέτι τεθῆς ἐπὶ γῆς, ἀλλ' ἐν οὐρανοῖς ἀνέλθῃς. Ἀνάγκη γάρ, ἐγειρομένου τοῦ Σωτῆρος, συνεγείρεσθαι τούτῳ καὶ τὸν Ἀδάμ, καὶ πάντας τοὺς ἐκ τοῦ Ἀδάμ γενομένους. Καὶ ὡσπερ, ἀποθνήσκοντος τοῦ Ἀδάμ, ἐμένομεν καὶ ἡμεῖς δι' αὐτὸν νεκροί, οὕτως ἐγειρομένου τοῦ κυριακοῦ σώματος, ἀνάγκη λοιπὸν πάντας συνεγείρεσθαι αὐτῷ. Αὕτη τοῦ Παύλου ἡ διάνοια τυγχάνει· γράφει γὰρ Κορινθίοις λέγων· Ὅσπερ γὰρ ἐν τῷ Ἀδάμ πάντες ἀποθνήσκουσιν, οὕτως ἐν τῷ Χριστῷ πάντες ζωοποιηθήσονται (1 Кор 15:22).

П16. Посему Он претерпевает страсти не где-то ещё, не в ином месте распинается на кресте, а на Месте Черепа, о котором наставники евреев говорят, что это могила Адама. Ибо они определённо утверждают, что он похоронен там после клятвы осуждения. Если это действительно так, я поражаюсь сообразности этого места. Ибо Господу, когда Он хотел обновить первого Адама, нужно было пострадать в том самом месте, чтобы, отрешая его грех, Он бы снял его со всего рода [человеческого]. И поскольку Адам услышал: «Земля ты, и в землю отойдёшь», поэтому Он снова поставлен там, чтобы, найдя там Адама, Он

разрешил клятву осуждения и вместо: «*Земля ты, и в землю отойдёшь*», сказал затем: «*Проснись, спящий, и восстань из мертвых, и воссияет тебе Христос*», и ещё: «*Восстань и иди, следуй за мной, чтобы ты не был более расположен на земле, но вошёл на небеса*». Ибо нужно было, чтобы когда пробудился Спаситель, то Адам тоже был пробуждён вместе с Ним, а также и все, кто произошёл от Адама. И так же как, когда Адам умер, то и мы пребывали мертвыми из-за него, так, когда было пробуждено тело Господа, тогда необходимо было, чтобы все были пробуждены вместе с Ним. Таков смысл [слов] Павла, ибо он пишет коринфянам говоря: «*Ибо как во Адаме все умирают, так во Христе все будут оживотворены*».

Т17. 386 г. Иероним Стридонский. *Paulae et Eustochii ad Marcellam: Hieronymus Stridonensis. Epistula 46.3.2* (Hieronymi Epistulae. Vol. I / Ed. by I. Hilberg. Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1996. (CSEL 54). P. 331.24–332.9). CPL 620.

denique, ut multo inordinatius aliquid proferamus, antiquiora repetenda sunt. in hac urbe (Ierusalem), immo in hoc tunc loco et habitasse dicitur et mortuus esse Adam. unde et locus, in quo crucifixus est dominus noster, Caluaria appellatur, scilicet quod ibidem sit antiqui hominis caluaria condita, ut secundus Adam et sanguis Christi de cruce stillans primi Adam et iacentis propagatoris peccata dilueret et tunc sermo ille apostoli completeretur: excitare, qui dormis, et exsurge a mortuis, et inluminabit te Christus (Эф 5:14).

П17. И в конце, чтобы добавить ещё что-нибудь совсем не по порядку, нужно обратиться к более древним [событиям]. Говорят, что в этом городе (Иерусалиме), вернее тогда на этом месте, жил и умер Адам. Оттого и место, на котором был распят наш Господь, называется Череп, конечно потому, что там был положен череп древнего человека, чтобы второй Адам и кровь Христа, капающая со креста, смыла грехи первого Адама, лежащего там [нашего] прародителя, и тогда исполнились эти слова апостола: Пробудись, спящий, и восстань из мёртвых, и озарит тебя Христос.

Т18. После 386 г. (375–377: 1 изд.; 377–403: 2+ изд.) Епифаний Кипрский. *Eriphanus Cyprius. Panarion 46.5.1–10: Contra Tatianum* (Eriphanus II: Panarion haer. 34–64 / Ed. by K. Holl, J. Dummer. Berlin: Akademie-Verlag, 1980) (GCS 31). P. 208.15–210.4. CPG 3745³⁵.

Διὸ καὶ θαυμάσαι ἔστι τὸν εἰδότα, ὡς καὶ ἐν βίβλοις ἠρήκαμεν, τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν τῷ Γολγοθᾶ ἔσταυρῶσθαι. οὐκ ἄλλη που ἄλλ' ἢ ἐνθα ἔκειτο τὸ τοῦ Ἀδάμ σῶμα. ἐξελθὼν γὰρ ἐκ τοῦ παραδείσου καὶ καταρκηκῶς κατέναντι αὐτοῦ (Быт 3:24) πολλῶ τῷ χρόνῳ καὶ διὰ πολλῶν τῶν ἡμερῶν διελθὼν ὑστερον ἦλθε καὶ ἐν τῷ τόπῳ τούτῳ, Ἱεροσολύμων δέ φημι, τὸ χρεῶν ἀποδεδωκῶς καὶ ἐκέισε ἐτάφῃ ἐν τῷ τόπῳ τῷ Γολγοθᾶ. ὅθεν εἰκότως τὸ ἐπώνυμον ὁ τόπος ἔσχε, Κρανίου ἐρμηνευόμενος τόπος, ἧς ὀνομασίας τὸ σχῆμα τοῦ τόπου ἐμφερείαν τινα οὐχ ὑποδείκνυσιν. οὔτε γὰρ ἐν ἄκρα τι κείται, ἵνα κρανίου τοῦτο ἐρμηνεύηται, ὡς ὁ ἐπὶ σώματος κεφαλῆς τόπος λέγεται, οὔτε ἐπὶ σκοπιᾶς. καὶ γὰρ οὔτε ἐν ὕψει κείται παρὰ

³⁵ Синтаксис обоих отрывков из *Панариона* Епифания является испорченным в рукописной традиции.

τοὺς ἄλλους τόπους· ἄντικρυς γάρ ἐστι τὸ τοῦ Ἑλαιῶνος ὄρος ὑψηλότερον καὶ ἀπὸ σημείων ὀκτὼ ἢ Γαβῶν ὑψηλοτάτη, ἀλλὰ καὶ ἡ ἄκρα ἡ ποτὲ ὑπάρχουσα ἐν Σιών, νῦν δὲ τμηθεῖσα, καὶ αὐτὴ ὑψηλότερα ὑπῆρχεν τοῦ τόπου. πόθεν οὖν ἡ ἐπωνυμία τοῦ Κρανίου, ἀλλ' ἐπειδὴ τοῦ πρωτοπλάστου ἀνθρώπου ἐκεῖ τὸ κρανίον ἠῦρηται καὶ ἐκεῖ τὸ λείψανον ἐναπέκειτο, τοῦτου ἕνεκα Κρανίου τόπος ἐπεκέκλητο· ἐφ' οὗ σταυρωθεὶς ὁ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς διὰ τοῦ ρεύσαντος ἀπ' αὐτοῦ ὕδατος καὶ αἵματος διὰ τῆς νυθθείσης αὐτοῦ πλευρᾶς αἰνιγματωδῶς ἔδειξε τὴν ἡμῶν σωτηρίαν. ἀπὸ τῆς ἀρχῆς τοῦ φωράματος (Рим 11:16) ἀρξάμενος ῥαντίζειν τὰ λείψανα τοῦ προπάτορος, ἵνα καὶ ἡμῖν ὑποδείξῃ τὸν ῥαντισμὸν τοῦ αὐτοῦ αἵματος, εἰς καθάρσιν τῆς ἡμῶν κοινώσεως καὶ ψυχῆς μετανοούσης καὶ εἰς ὑπόδειγμα φωράσεως καὶ καθαρμοῦ ῥύπου τῶν ἡμετέρων ἀμαρτημάτων γενόμενον, τὸ ἐκχυθὲν ὕδωρ ἐπὶ τὸν ὑποκείμενον τῷ τόπῳ καὶ τεθαμμένον εἰς ἐλπίδα αὐτοῦ τε καὶ ἡμῶν τῶν ἐξ αὐτοῦ γεννημένων. διὸ καὶ ἐνταῦθα ἐπληροῦτο τὸ εἰρημένον Ἐγειρε ὁ καθεδόντων καὶ ἀνάστα ἐκ τῶν νεκρῶν καὶ ἐπιφάσει σοι ὁ Χριστὸς (Ἐφ 5:14). εἰ γάρ καὶ περὶ ἡμῶν λέγει τῶν νενεκρωμένων τοῖς ἔργοις καὶ τῶν καθευδόντων ἐν βάθει ὕπνου τῆς ἀγνωσίας, ἀλλ' οὖν γε ἐκέθην ἡ ἀρχὴ τῆς αἰνίξεως περιέχει τὸν τρόπον. καὶ οὐχ ἀπλῶς οὐδὲ ἀργῶς· ἀνέστη, γάρ φησι, πολλὰ σώματα τῶν ἁγίων, ὡς ἔχει τὸ εὐαγγέλιον, καὶ εἰσῆλθον σὺν αὐτῷ εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν, καὶ οὐκ εἶπεν, ἀνέστησαν ψυχαὶ τῶν ἁγίων, ἀλλὰ σώματα φύσει τῶν ἁγίων καὶ εἰσῆλθον μετ' αὐτοῦ εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν καὶ τὰ ἐξῆς.

П18. Поэтому нужно удивляться знаемому, как и мы нашли в книгах, что Господь наш Иисус Христос был распят на кресте на Голгофе. Не где-то на другом месте, а именно там, где лежало тело Адама. Ибо, выйдя из рая и обитая напротив него долгое время, спустя много дней завершив [жизнь], он потом пришёл на это место, я говорю об Иерусалиме, и, воздав, что был должен, он был похоронен там на месте Голгофа. Вероятно из-за этого место получило [своё] наименование, которое переводится Место Черепа, [так как] форма этого места не проявляет никакой связи с названием. Ведь [это место] не находится ни на каком-нибудь выступе, чтобы [его форма] могла быть истолкована как череп, как говорится о месте головы на теле, ни на горной вершине. Ибо и по высоте оно не лежит над другими [окрестными] местами. Напротив него находится Гора Олив, которая выше, и [на расстоянии] восьми милевых столбов гора Гаваон, самая высокая [из них]. Даже та возвышенность, которая когда-то была на Сионе, теперь же срезана, даже она была выше этого места. Откуда же тогда наименование Черепа, если не потому, что там был найден череп первозданного человека и там же были положены его останки, и от того оно названо Место Черепа? Распятый на нём Господь наш Иисус Христос посредством воды и крови, текших из Него через пронзённый бок, загадочно указал наше спасение. Начав окроплять останки [нашего] праотца от начала смешения [воды и крови с прахом], чтобы и нам показать окропление Его крови, совершающееся во очищение нашей скверны и кающейся души, и для показания смешения и омовения грязи наших прегрешений, вода была излита на похороненного и лежащего на этом месте, для надежды его и нас, которые произошли от него. Поэтому здесь исполнилось также сказанное: Проснись, спящий, и восстань из мёртвых, и воссияет тебе Христос. Ибо хотя это говорится также и о нас, умерщвлённых [своими] деяниями и спящих в глубине сна неведения, но всё же здесь принцип иносказания подчиняет себе манеру выражения. И это говорится

не просто и не без намерения: *восстали многие тела святых*, как содержится в Евангелии, *и вошли с Ним во святой город*. Не сказано «восстали души святых», но естественные *тела святых и вошли с ним во святой город*, и так далее.

T19. Епифаний Кипрский. Eriphanus. Panarion 64.71.19 (Eriphanus II: Panarion haec. 34–64... P. 521.6–12). CPG 3745.

ὀφθέντες γὰρ ἐν τῇ πόλει πολλοῖς (Мф 27:52–53) οἱ πρόσφατον τελευτήσαντες μετὰ τῶν παλαιωτάτων — νομιζῶ γὰρ ὅτι ἀπὸ τοῦ Ἀδάμ ἤρξατο τὴν ἀνάστασιν ποιεῖσθαι, οἱ δὲ πρόσφατοι... τῶν αὐτῶν σωμάτων,... τεθαμμένους αὐτοὺς ἐν τῷ Γολγοθᾶ τόπῳ ἐπ’ αὐτῶν... σταυρωθεὶς καὶ πληρῶν τὸ γεγραμμένον ἔγειρε ὁ καθεὸν καὶ ἀνάστα ἐκ τῶν νεκρῶν καὶ ἐπιφάνσει σοὶ ὁ Χριστός (Эф 5:14), ὁ ἐπάνω σου ἐσταυρωμένος, — καὶ ἄλλων μετ’ αὐτῶν ἐκ τῶν ἰδίων [αὐτοῦς] ἐπιγνωσκόντων πρῶτον μὲν ἐξέπληττον τοὺς ὀρώντας.

П19. *Явились многим в городе* недавно умершие вместе с самыми древними, ибо я думаю, что воскресение началось с Адама, недавние же... их тел... их, похороненных на месте Голгофа над ними... распятый на кресте и исполняющий написанное Проснись, спящий, и восстань из мёртвых, и воссияет тебе Христос, который распят над тобой, — сперва они были поразительны для тех, кто их видел, из числа других родственников, узнавших их.

T20. **После 386 г.** Иероним Стридонский. Hieronymus Stridonensis. Commentarii in Epistolam ad Ephesios 3.5.14 (PL 26, 526A4–B10). CPL 591.

Scio me audisse quemdam de hoc loco in Ecclesia disputantem, qui in theatrale miraculum, numquam ante visam formam populo exhibuit, ut placeret, Testimonium hoc, inquiens: ad Adam dicitur in loco Calvariae sepultum, ubi crucifixus est Dominus. Qui Calvariae idcirco appellatus est, quod ibi antiqui hominis esset conditum caput: illo ergo tempore quo crucifixus Dominus, super eius pendebat sepulcrum, haec propheta completa est dicens: Surge, Adam, qui dormis, et exsurge a mortuis: et non ut legimus ἐπιφάνσει σοὶ Χριστός, id est, orientur tibi Christus; sed ἐπιφανῶσει, id est, continget te Christus (Эф 5:14). Quia videlicet tactu sanguinis ipsius, et corporis dependentis, vivificetur atque consurgat: et tunc typum quoque illum veritate compleri, quando Elisaeus mortuus mortuum suscitavit (2 Цар (4 Цар) 13:21). Haec utrum vera sint, necne, lectoris arbitrio derelinquo. Certe tunc in populo dicta placuerunt, et quodam plausu ac tripudio sunt excerpta. Unum quod scio, loquor, cum loci istius interpretatione atque contextu sensus iste non convenit.

П20. Я знаю, что слышал некоего [проповедника], рассуждавшего в церкви об этом месте, который, на манер театрального чуда, представил народу, чтобы угодить ему, никогда прежде невиданное явление, заявляя, что это место является свидетельством и говорится об Адаме, похороненном на Месте Черепя, где был распят Господь. Оттого оно и названо Место Черепя, что там была положена голова древнего человека. Соответственно, в то время, когда распятый на кресте Господь висел над его (Адама) могилой, было исполнено это пророчество, гласящее: Проснись, спящий Адам, и восстань из мёртвых, и [далее] не так, как мы читаем: ἐπιφάνσει σοὶ ὁ Χριστός, то есть воссияет для тебя Христос, но ἐπιφανῶσει, то есть коснётся тебя Христос. Поэтому, конечно, прикосновением Его (Христа) крови и тела, висящего [на кресте], он (Адам)

оживотворяется и также воскресает, и тогда также по истине исполняется тот прообраз, когда мёртвый Елисей воздвиг к жизни мёртвого. Истинны эти [слова] или нет, я оставляю суждению читателя. Тогда, сказанные народу, они определённо понравились и были приняты с некоторым рукоплесканием и топанием ногами. Одно, что знаю, скажу: этот смысл не сходится с толкованием и контекстом этого места.

T21. До 389 г. Амвросий Медиоланский. Ambrosius Mediolanensis. Expositio in Lucam 10,114 (PL 15, 1925C3–7). CPL 143.

Ipse autem crucis locus, vel in medio, ut conspicuus omnibus; vel supra Aadae, ut Hebraei disputant, sepulturam. Congruebat quippe ut ibi vitae nostrae *primitiae* (1 Кор 15:20, 23) locarentur, ubi fuerant mortis exordia.

P21. А само место креста [находится] или в середине [земли], как видное для всех, или над захоронением Адама, как уверяют евреи. Ибо, конечно, имеет смысл, чтобы первые плоды нашей жизни были расположены там, где прежде были истоки смерти.

T22. Амвросий Медиоланский. Ambrosius Mediolanensis. Epistulae 5.19.10 (Sancti Ambrosii opera. Pt. X: Epistulae et acta. Vol. 1: Epistularum libri I–VI / Ed. by O. Faller. (CSEL 82.1). Vienna: Hölder-Pichler-Tempsky, 1968. P. 145.83–88); CPL 160.

Haec est anima evangelica, haec est de gentibus, haec filia ecclesiae, longe meliore cursu quam illa ex Iudaea profecta ad dominum Iesum et ad superiora se bonis consiliis et operibus adtollens; quam suscepit in Golgotha Christus, ubi Aadae sepulchrum, ut illum mortuum in sua cruce resuscitaret. Ubi ergo in Adam mors omnium, ibi in Christo omnium resurrectio.

P22. Это евангельская душа, она [происходит] из язычников, она дочь Церкви, пришедшая ко Господу Иисусу гораздо лучшим путем, чем та, что из Иудеи, поднимаясь к высшим [благам] добрыми помыслами и делами. Её принял Христос на Голгофе, где гробница Адама, чтобы на Своём кресте воскресить его (Адама) мёртвого. Ибо где во Адаме смерть всех, там во Христе всех воскресение.

T23. 391 г. Иоанн Златоуст. Chrysostomus, In Iohannem homiliae 85.1 (PG 59, 459). CPG 4425.

Καὶ ἦλθεν εἰς τὸν Κρανίου Τόπον (Лк 23:33). Τινές φασιν ἐκεῖ τὸν Ἀδὰμ τετελευτηκέναι καὶ κεῖσθαι· καὶ τὸν Ἰησοῦν ἐν τῷ τόπῳ, ἔνθα ὁ θάνατος ἐβασίλευσεν, ἐκεῖ καὶ τὸ τρόπαιον στήσαι. Καὶ γὰρ τρόπαιον ἐξήρει βασιτάζων τὸν σταυρὸν κατὰ τῆς τοῦ θανάτου τυραννίδος· καὶ καθάπερ οἱ νικηταί, οὕτω καὶ αὐτὸς ἐπὶ τῶν ὤμων ἔφερε τὸ τῆς νίκης σύμβολον. Τί γάρ, εἰ καὶ ἑτέρα γνώμη ἐπέταττον ταῦτα οἱ Ἰουδαῖοι;

P23. *И Он пришёл на Место Черепя*. Некоторые говорят, что там скончался и погребён Адам, и что Иисус в том самом месте, где царствовала смерть, поставил трофей [своей победы]. Ибо Он также получил трофей против тирании смерти, подняв крест, и как победители [в войне], так же и Он носил на своих плечах знак победы. Ибо что с того, если иудеи устраивали это с другим намерением?

T24. **Ок. 390–392 г.** Иероним Стридонский. Hieronymus. Hebraicae Quaestiones in Libro Geneseos 23.2 (S. Hieronymi Presbyteri Opera. Pars 1: Opera exegetica. Vol. 1: Hebraicae quaestiones in libro Geneseos. Liber interpretationis hebraicorum nominum. Commentarioli in Psalmos. Commentarius in Ecclesiasten / Ed. by P. de la Garde, G. Morin, M. Adriaen. Turnhout: Brepols, 1959. (CCSL 72). P. 28.26–30). CPL 580.

Arboc enim nihil omnino significat. Sed dicitur *arbee*, hoc est quatuor, quia ibi Abraham et Isaac et Iacob conditus est et ipse princeps humani generis Adam: ut in Hiesu libro apertius demonstrabitur.³⁶

П24. «Арбок» совсем ничего не означает. Говорится же «арбее», то есть «четырёх», потому что там погребены Авраам, и Исаак, и Иаков, и сам глава рода человеческого Адам, как будет ясно показано в книге Иисуса Навина.

T25. **Ок. 390–392 г.** Иероним Стридонский. Hieronymus Stridonensis. Liber Locorum (PL 23, 950B1–4). CPL 581.

Golgotha locus Calvariae, in quo Salvator pro salute omnium crucifixus est, et usque hodie ostenditur in Aelia ad septentrionalem plagam montis Sion.

П25. Голгофа Место Черепа, на котором Спаситель был распят на кресте для спасения всех, и которое ныне показывают в Элии к северной стороне горы Сион.

T26. **392 г.** Епифаний Кипрский. Eriphanus Cyprius, De Mensuris et Ponderibus (excerptum Graecum 4) (Metrologiconum Scriptorum Reliquiae. Vol. 1: quo scriptores Graeci continentur / Ed. by F. Hulstsch. Leipzig: Teubner, 1864. P. 86.10.2–4). CPG 3746.

Γολγοθᾶ, ἐνθα φασὶν Ἑβραῖοι τὸν Ἀδὰμ ταφῆναι, ὅθεν καὶ τὸ ἐπώνυμον ἔχει ἢ ὅσον ὁ τόπος ὑψηλότερος πάσης τῆς οἰκουμένης.

П26. Голгофа, где, как говорят евреи, похоронен Адам, отчего она и имеет [такое] название, или же, по крайней мере, наиболее высокое место всего мира.

T27. **После 398 г.** Иероним Стридонский. Hieronymus Stridonensis. Commentarii in Matheum 4.27.33 (S. Hieronymi Presbyteri Opera. Pars 1: Opera Exegetica. Vol. 7: Commentariorum in Matheum libri / Ed. by M. Adriaen. Turnhout: Brepols, 1969. (CCSL 77). P. 270.1666–1685). CPL 590.

Et uenerunt in locum qui dicitur Golgotha quod est Caluariae locus (Мф 27:33). Audiui quendam exposuisse Caluariae locum in quo sepultus est Adam et ideo sic appellatum quia ibi antiqui hominis sit conditum caput, et hoc esse quod Apostolus dicat: *Surge qui dormis et exsurge a mortuis, et inluminabit te Christus* (Эф 5:14). Fauorabilis interpretatio et mulcens aurem populi nec tamen uera. Extra urbem enim et foras portam loca sunt in quibus truncantur capita damnatorum et Caluariae, id est decollatorum, sumpsere nomen. Propterea autem ibi crucifixus est Dominus ut ubi prius erat area damnatorum, ibi erigerentur uexilla martyrii; et quomodo *pro nobis maledictum crucis factus est* (Гал 3:13; Втор 27:26; 21:23) et flagellatus et crucifixus, sic pro omnium salute quasi noxius inter noxios crucifigitur. Sin autem quispiam contendere uoluerit ideo ibi Dominum crucifixum ut sanguis ipsius super Adam

³⁶ Vulgata Ios 14:15: Adam maximus ibi inter Enacim situs est (Нав 14:15: Великий Адам находится там среди Енаким).

tumulum distillaret, interrogemus eum quare et alii latrones in eodem loco crucifixi sint. Ex quo apparet Calvariae non sepulchrum primi hominis sed locum significare decollatorum, ut *ubi abundavit peccatum superabundaret gratia* (Рим 5:20). Adam uero sepultum iuxta Chebron et Arbe in Iesu filii Naue uolumine legimus.

П27. *И они пришли на место, которое называется Голгофа, то есть Место Черепа.* Я слышал одного [проповедника], который предлагал объяснение, что Место Черепа [это то место], на котором был похоронен Адам, и что оно так именуется по той причине, что там была положена голова древнего человека, и это то, о чём говорит апостол: *Проснись, спящий, и восстань из мёртвых, и озарит тебя Христос.* Приятное толкование и улаждающее слух народа, но не истинное. Ибо вне города за воротами находятся места, на которых отсекаются головы осуждённых, и они получают имя [Место] Черепа, то есть обезглавленных. Напротив, Господь был там распят на кресте для того, чтобы где прежде было место осуждённых, там были воздвигнуты знаки мученичества, и как ради нас Он был подвергнут проклятию креста, бичеванию и был пригвождён ко кресту, так ради спасения всех Он распинается как виновный среди виновных. Однако, если кто-нибудь захотел бы спорить о том, что Господь был там распят на кресте для того, чтобы Его кровь капала на захоронение Адама, мы спросим его, почему и другие разбойники были распяты на том же месте. Из этого становится ясно, что [Место] Черепа означает не погребение первого человека, а место обезглавленных, чтобы там где был обилён грех стала преизобильна благодать. На самом же деле Адам похоронен возле Хеврона и Арбы, как мы читаем в книге Иисуса сына Нави.

Т28. **Ок. 403 г.** Иероним Стридонский. Hieronymus Stridonensis. Epistulae 108. 11 (PL 22, 886). CPL 620.

Atque inde consurgens, ascendit Chebron, haec est Cariath-arbe, id est, oppidum viro- rum quatuor, Abraham, Isaac, Jacob, et Adam magni, quem ibi conditum, iuxta librum Iesu Nave Hebraei autumant: licet plerique Caleb quartum putent, cuius ex latere memoria monstrantur.

П28. Затем, поднимаясь оттуда, она достигает Хеврон, или Кириат-Арбу, то есть город четырёх мужей: Авраама, Исаака, Иакова и великого Адама, о котором евреи, в соответствии с книгой Иисуса Навина, утверждают, что он положен там, хотя очень многие считают четвёртым Калеба, чью гробницу показывают в стороне.

Т29. **До 406 г.** Хроматий Аквилейский. Chromatius Aquileiensis, Sermo 19 (Chromatius Aquileiensis Opera / Ed. by R. Étaix, J. Lemarié. Turnhout: Brepols, 1977. (CCSL 9A). P. 93.152–155). CPL 217.

Non sine causa in loco hoc crucifixus est, ubi corpus Adae sepultum adseritur. Ibi ergo Christus crucifigitur, ubi Adam sepultus fuerat, ut illic uita operaretur, ubi primum mors fuerat operata, ut de morte uita resurgeret.

П29. Не без причины Он был распят на том месте, где [Им] освобождается погребённое тело Адама. Ибо Христос распинается на кресте там, где был похоронен Адам, чтобы жизнь действовала на том месте, где прежде действовала смерть, чтобы жизнь воскресла от смерти.

T30. Кирилл Александрийский. Cyrillus Alexandrinus. Commentarii in Matthaeum (in catenis) Fr. 307.1–4. (Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche / Ed. by J. Reuss. Berlin: Akademie-Verlag, 1957. P. 263). CPG 5206.

Περὶ τοῦ κρανίου τόπου ἦλθεν εἰς ἡμᾶς, ὅτι Ἑβραῖοι παραδιδόασιν τὸ σῶμα τοῦ Ἀδάμ ἐκεῖ τεθάρθαι καὶ ἐπεὶ ἐν τῷ Ἀδάμ πάντες ἀποθνήσκουσιν, ἀνέστη καὶ ὁ Ἀδάμ καὶ ἐν Χριστῷ πάντες ζῶοποιήθησονται (1 Κορ 15:22).

P30. Дошло до нас [известие] о Месте Черепа, что евреи передают, что там похоронено тело Адама, и, поскольку *во Адаме все умирают*, Адам же восстал, то и *во Христе все будут оживотворены*.

T31. Василий Селевкийский. Basilius Seleuciensis, Homilia 38.3: Contra Iudaeos de Salvatoris adventu demonstratio (PG 85, 409A2–B1) CPG 6656.

...τόπον τινὰ ἐκτὸς ὄντα τοῦ προτειχίσματος, ὃν ἐκάλουν Κρανίου Τόπον, ἐν ᾧ ἔτεκε τις γυνὴ παιδίον ἔχον κέρατα ἄφ' οὗ συμβόλου ἐφρασάν τινες βασιλικὸν οἶκον ἐν τῷ τόπῳ ἔσσεσθαι, ὅπερ καὶ ἐγένετο. Ἐκεῖ γάρ τοῦ Κυρίου καταξίωσαντος σταυρωθῆναι, καὶ ταφῆναι, καὶ ἀναστῆναι τῷ καλουμένῳ Γολγοθᾶ· ἐκεῖ καὶ ἡ ἀγία τοῦ Θεοῦ καθιδρῦθη ἐκκλησία, ἐπονύμως, τὰ σωτήρια τοῦ Κυρίου πάθη φέρουσα μέχρι νῦν· τοῦ σταυροῦ δὴ λέγω καὶ τῆς ἀναστάσεως. Κατὰ δὲ τὰς τῶν Ἰουδαίων παραδόσεις, ὡς φασί, τὸ κρανίον τοῦ Ἀδάμ ἐκεῖσε εὐρεθῆναι· καὶ τοῦτο διεγνώκена τὸν Σολομῶντα διὰ τῆς ὑπερβαλλούσης αὐτῷ σοφίας. Τοῦτου χάριν, φασί, καὶ Κρανίου Τόπος ἐκλήθη ὁ τόπος ἐκεῖνος.

P31. ...некое место, находящееся за внешней стеной, которое называли Местом Черепа, на котором некая женщина родила ребёнка, имеющего рога, из-за этого предзнаменования некоторые сказали, что на этом месте будет царский дом, что как раз и случилось. Ибо там, на [месте], называемом Голгофа, Господь удостоил быть распятым на кресте, и быть погребённым, и восстать. Там обитает и святая Божия Церковь, имеющая от того своё имя, несущая донныне спасительные страдания Господа, я говорю о кресте и о воскресении. По преданиям же иудеев, как они говорят, там был найден череп Адама, и это понял Соломон благодаря избытку его мудрости. Из-за того, говорят, это место было названо Местом Черепа.

T32. псевдо-Афанасий Александрийский. St. Athanasius Alexandrinus, Spuria: Quaestiones ad Antiochum, Quaestio 47 (PG 28, 628B8–14). CPG 2257.

Ἐρώτησις μζ'. Ποῦ θέλομεν λέγειν, ὅτι ἐστὶν ὁ παράδεισος; Οἱ μὲν γάρ φασιν, ὅτι ἐν Ἱερουσαλῆμ, οἱ δὲ ἐν οὐρανοῖς. Ἀπόκρισις. Οὐδὲ εἰς τῶν δύο ἀληθής. Καὶ ὅτι μὲν οὐκ ἐν Ἱερουσαλῆμ ἐστὶν ὁ παράδεισος μαρτυρεῖ ὁ Ἀδάμ ὁ ἐν τῷ Κρανίῳ κείμενος. Εὐδῆλον δέ, ὅτι οὐκ ἐν τῷ παραδείσῳ ἐτάφη, ἀλλ' ἐξεβλήθη (Быт 3:23–24).

P32. Вопрос 47. Что нам следует говорить, [о том,] где находится рай? Ибо некоторые говорят, что в Иерусалиме, другие же, что в небесах. Ответ. Ни одно из этих двух [мнений] не истинно. И о том, что рай не в Иерусалиме, свидетельствует Адам, лежащий на [месте, называемом] Череп. Ясно же, что он не был похоронен в раю, но *извержен* из него.

«СТРАННЫЙ ЛИСТ» ПСАЛТЫРИ VnF Suppl. grec 188: КРАТЧАЙШИЙ УЧЕБНИК ГРЕЧЕСКОГО ЯЗЫКА?

В статье рассматривается один из примеров средневековой «диграфии» — явления, состоящего в смешении двух языков в пределах одного текста. Религиозно-политическое разделение Европы на две части, вызвавшее распад греко-латинского языкового единства, заставляет со вниманием относиться к любым отразившимся в рукописях свидетельствам знания иностранного языка, в частности знания греческого языка на Западе.

Рукопись, хранящаяся в Национальной библиотеке Франции (VnF) под шифром Suppl. grec 188, относится, на наш взгляд, к числу наиболее важных источников подобного рода и хранит следы работы высокообразованного латинского книжника, предположительно выходца из немецких земель.

I. Эта рукопись, состоящая из 154 лл. формата 222×170 мм., представляет собой Псалтирь на греческом языке, целиком транскрибированную на латыни раннеготическим минускулом XI–XII веков. Между строк рукописи тянется латинская версия псалмов Иеронима по Септуагинте (*Psalterium Romanum juxta LXX*)¹, добавленная основным писцом кодекса. Книга заключена в переплет с гербом парижского монастыря Сен-Виктор, на л. 10 имеется владельческая запись почерком XIII в.: «Iste liber est s(an)c(t)i victoris parisien(sis). q(ui)cu(m)q(ue) eu(m) furat(us) fu(er)it vel celau(er)it uel t(it)ul(u)m istu(m) deleu(er)it anathema sit. Ame(n)». («Сия книга [принадлежит монастырю] св. Виктора в Париже. Если кто-нибудь украдет ее, или утаит, или сотрет эту запись — да будет отлучен. Аминь».)

Анри Омон (1857–1940), приводя лист из нестандартного викторианского кодекса в альбоме факсимиле старейших греческих ру-

¹ Подробнее о трех версиях перевода Иеронима речь идет в части, посвященной *Psalterium quadruplex* Саломона Санкт-Галленского (см. далее).

копией Национальной библиотеки Франции, был уверен, что книга написана непосредственно в викторианском скриптории².

В старейшем из дошедших до нас каталогов рукописей аббатства Сен-Виктор, составленном Клодом Грандрю (Claudius de Grandevia) в 1514 г., Псалтирь значится под шифром В 18³. Эта первая в Европе публичная библиотека, издавна устроенная по систематическому принципу⁴, насчитывала в начале XVI в. по крайней мере три подлинных греческие рукописи: на одном попитре с *BnF suppl. gr. 188* стояли, прикованные цепью⁵, греческая Псалтирь В 17, утраченная

² Omont H. A. Fac-similés des plus anciens manuscrits grecs en onciale et en minuscule de la Bibliothèque nationale du IV^e au XII^e siècle. Paris, 1892. P. 11. Pl. XXIV. («texte grec, écrit en lettres latines, sans doute à Saint-Victor, avec une traduction latine interlinéaire contemporaine»).

³ Ms. *BnF lat. 14767*. Изд.: Le catalogue de la bibliothèque de l'abbaye de Saint-Victor de Paris de Claude de Grandrue 1514 / Introd. et concord. par G. Ouy, texte et index par V. Gerz von Buren / Édition du Centre national de la recherche scientifique. Paris, 1983. P. 10–11. — Средневековый «формуляр» рукописи чаще всего строился следующим образом: после пространного рассказа о содержании ставилась буква А, за которой выписывалось несколько первых слов *второго* листа; затем ставилась буква В, и за ней выписывались несколько последних слов *предпоследнего* листа; наконец, после буквы С, ставилось общее количество листов в рукописи. Судя по тому, что этот своеобразный *incipit BnF suppl. gr. 188* записан (или списан) у Грандрю с ошибкой, язык этой Псалтири был в XVI в. в монастыре непонятен. (Ibid. Introduction. P. XIX.)

⁴ В нескольких рукописях аббатства Сен-Виктор отыскивается до трех более ранних стертых шифров, видимых ныне в ультрафиолетовых лучах. Это, а также некоторые ошибки каталога Грандрю, типичные для переписчика рукописей, говорит о существовании более ранних вариантов описи состава библиотеки. Самая первая, примитивная система шифровки состояла, кажется, исключительно из одних порядковых номеров, записанных арабскими (!) цифрами — и, значит, могла восходить, по крайней мере, к XIV в. Две другие системы включали в себя разнообразные комбинации из букв латинского алфавита и арабских цифр, что говорит о росте коллекции и о начале ее систематизации. Еще один каталог потребовался монахам парижской обители св. Виктора Марсельского после перенесения в начале XVI в. книг, открытых для публичного доступа, в новый просторный читальный зал со множеством окон, построенный по приказу аббата Никасия Делорма. Здесь манускрипты располагались в закрывавшихся на всякие замки шкафах-попитрах, в среднем по 20 штук на одном стенде, до середины XVII в. Кроме того, существовало некоторое количество «неприкованных» (non enchaînés) рукописей, учет которым никогда не велся. (Ibid. Introduction. P. XX–XXI.)

⁵ Это собрание представляло собой пример ранней общедоступной библиотеки крупного университетского центра, где книги, в целях сохранности, было

к началу XVII⁶ в., иллюстрированное четвероевангелие XIII века В 19 (= *BnF suppl. grec 185*, ff. 1–153)⁷ и греческий лекционный южноитальянского происхождения X–XI вв. В 20 (= *BnF suppl. grec 185*, ff. 154–177 + *Leyden. B.P.G. 96*, ff. 1–6)⁸. Две сохранившиеся рукописи, снабженные идентичной записью библиотекаря XIII в., пришли к XVII в. в ветхое состояние и позднее были переплетены вместе. Из 137 лл. манускрипта В 20 уцелело в общей сложности 29, причем 6 из них, в том числе лист с владельческой записью, оказались в Лейдене, увезенные туда, вероятно, Герардом Воссием (1577–1649).

принято приковывать к попитру цепями. Своей открытостью для читателей Сен-Виктор изначально отличался от более древних «закрытых» очагов монастырской учености, вроде «ирландских» обителей Боббио или Санкт-Галлен. Еще до возникновения, в начале XIII в., колледжа Сорбонны для широких учащихся масс французской столицы была доступна богословская школа монастыря, во главе которой с 1108 г. стоял *doctor venerabilis*, архидьякон Парижский Вильгельм из Шампо (1068/70–1121/2), мистик и «реалист», удалившийся на тогдашнюю окраину города от яростной критики «номиналиста» Пьера Абеляра. После его избрания епископом г. Шалон-сюр-Марн в 1113 г. школу возглавил ученый приор Фома, а в 1115–1118 гг. сюда, через марсельское аббатство св. Виктора, прибыл учиться выходец из германских земель, будущий признанный глава «сен-викторской школы мистического богословия» брат Гуго Сен-Викторский (ок. 1096–1141), за свою эрудированность получивший от современников титул *Augustinus secundus*. С 1133 г. он непосредственно руководил школой. Под его руководством сложились богословские концепции Ахарта, Ришара, Вальтера, Адама, Готфрида, Андрея и Фомы Сен-Викторских. Косвенно его догматика повлияла на содержание «Sententiae» Петра Ломбардского и, соответственно, всей последующей обширной литературы комментариев к ним, вплоть до сочинений Альберта Великого, Фомы Аквинского, Бонавентуры и Иоанна Дунса Скотта. К середине XII в. школа вновь закрылась для сторонних студентов, но с ростом Парижского университета постепенно приобрела тот вид публичного читального зала, в котором ее представляет каталог Грандрю. (См.: *Michaud E. Guillaume de Champaux et les écoles de Paris au XII^{ème} siècle*. Paris, 1867²; *Hugonin F. Essai sur la fondation de l'école de St.-Victor de Paris* // PL 175. Col. XIII–C.) — Этот «послужной список» монастыря Сен-Виктор позволяет лучше понять роль его библиотеки, частью которой являлась и наша рукопись, в истории формирования западноевропейской схоластической образованности.

⁶ В рукописи «Каталога» стоит помета библиотекаря Pêre Picard. (Le catalogue de la bibliothèque de l'abbaye de Saint-Victor de Paris... P. 10.)

⁷ Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque nationale. T. III / Éd. par H. Omont. Paris, 1888. P. 229.

⁸ *Omont H.A. Catalogue des manuscrits grecs des bibliothèques de Pays Bas* (Zentralblatt für Bibliothekswesen, IV). Leipzig, 1887. P. 193; *Meyier K.A. de. Codices bibliothecae publicae Graeci* (Codices manuscripti, VIII). Leiden, 1965. P. 205–206.

В составе этой библиотеки, основанной в 1108 г. при августинской общине «уставных каноников» и представлявшей своего рода образцовый срез средневековой схоластической учености высокого средневековья, наряду с немногими аутентичными византийскими рукописями хранились и особые «полугреческие» манускрипты, существование которых стало возможным, как нам кажется, на фоне общего культурного подъема той эпохи. Это был результат первых неловких попыток возродить былое двуязычие античной Европы, вводя в церковный обиход латинского Запада элементы греческой литургии и греческой учености. На пюпитре JJJ, целиком посвященном латинским грамматическим сочинениям, рядом с *Ars grammatica* Элия Доната (сер. IV в.) и *Doctrinale puerorum* Александра из Вильдьё (XI–XII вв.) стояло сразу три (!) экземпляра (№№ 14–16) дидактической поэмы Эварда (Эберхарда) Бетюнского начала XIII в., получившей в кругах младших школьников, принужденных твердить ее наизусть, говорящее название «*Grecismus*» — за невнятное и в высшей степени неправдоподобное содержание главы *De nominibus exortis a greco*⁹. А в том же «ветхозаветном» шкафу, где хранилась занимающая нас Псалтирь, под номером В 10 (= *BnF lat. 14411*) числился гигантский сборник толкований редких (*scilicet* еврейских и греческих) слов Библии *Mammothreptus*, составленный в XIV в. францисканским монахом Джованни Маркезини¹⁰. В своем иско-

⁹ Ныне это Mss. *BnF lat. 14746, 14745* (с интерлинейрным толкованием) и *15133*. (Le catalogue de la bibliothèque de l'abbaye de Saint-Victor... P. 362–363.)

¹⁰ Ibid. P. 8. Латинизированная форма *mammotrectus* этого греческого прилагательного, дословно обозначающего «(толстое дитя) вскормленное мамкой или бабушкой», стала именем нарицательным: так стали называть книги большого формата и — незначительной ценности. Это же название, фривольно звучащее по-латыни (оно может быть произведено от слов *mammae* «женские груди» и *tracto* «щупать»), обыгрывает Эразм Роттердамский в сатире «Синод грамматиков» (*Colloquia*, 1.3.586.28–35.): «БЕРТУЛЬФ. Сие очень ясно объясняет книга, которую часто называют исковерканным именем *Mammotrectus*, а вообще правильное ее название *Mammothreptos*, то есть как будто бы «воспитанник бабушки». Альбин. Это что еще за название такое? БЕРТУЛЬФ. Чтобы ты понял, что в книге этой не найдешь ничего, кроме чистых услад, потому что *mammae*, то есть бабушки, больше балуют своих внуков, чем матери своих детей. Альбин. Вот это ты сладостнейшую историю рассказал! А то я тут недавно наткнулся на эту книжку, так чуть от смеха не лопнул». (Пер. Ю. В. Ивановой и М. В. Шумилина по изд.: *Opera Omnia Desiderii Erasmi Roterodami: Ordini Primi Tomus Octavus* / Éd. par L.-E. Halkin, F. Bierlaire, R. Hoven. Amsterdam, 1972.

ном виде это последнее сочинение, наряду со множеством других, действительных и вымышленных, фигурирует в пародийном списке фолиантов, прочтенных гигантом Пантагрюэлем в течение недели именно в библиотеке Сен-Виктор¹¹. При всем различии культурной ситуации в XII–XIII и XIV вв. нельзя не отметить возрождение и продолжение традиции позднеантичных латинских «этимологий» в эпоху позднего средневековья.

Однако в случае с более ранней рукописью *BnF suppl. gr. 188*, относящейся к рубежу XI–XII вв., следует говорить, на наш взгляд, не столько об очередном курьезном примере мнимой учености на латинском Западе, сколько о продолжении тех живых традиций греко-латинского двуязычия, которые зародились во времена так называемого Каролингского возрождения. Здесь необходимо заметить, что подлинное знание греческого языка в Европе не исчезало никогда на протяжении ранних средних веков, однако до VIII–IX вв. распространялось оно медленно и крайне неравномерно. Долгое время *studia graeca* культивировались исключительно в пределах отдельных замкнутых монастырских сообществ. В VI–VII вв. греческая культура на латинском Западе фиксируется в ирландских монастырях Галлии и севера Италии, таких как Луксей и Боббьо. Сюда прибывали островные паломники, возвращавшиеся из грекоговорящих земель Синая и Палестины, поэтому знакомство с греческим языком у монахов-ирландцев, пусть и варварское, было непосредственным. В VII – начале VIII века присутствие ирландских монахов отмечается в широкой лимитрофной полосе романо-германского двуязычия, простиравшейся от Санкт-Галлена на юге до современного Вюрцбурга на севере. Однако христианизация собственно германских зе-

См.: Науки о языке и тексте в Европе XIV–XVI веков / Отв. ред. Ю. В. Иванова, М. В. Шумилин. М.: НИУ ВШЭ, 2014. С. 122, прим. 346.)

¹¹ См. главу VII книги II. Исследователи полагают, что Ф. Рабле определенно был знаком с каталогом библиотеки монастыря, поскольку количество совпадающих или почти совпадающих названий в его списке и в каталоге Грандю весьма значительно. Более того, ранее считалось, что Рабле был настоящим автором каталога 1514 года! Первые два исследования о библиотеке Сен-Виктор — одно «несерьезное», а другое вполне научное, восстанавливающее истину, — носили однотипное название: *Catalogue de la bibliothèque de l'abbaye de Saint-Victor au XVIe siècle, redigé par Fr. Rabelais...etc.* Оба вышли в Париже в 1862 г. (См.: *Le catalogue...* P. XXVII–XXX.)

мель, сопровождавшаяся основанием монастырей, была уже делом англо-саксонских миссионеров начала VIII в. Тогда же из некогда скромной обители, основанной учениками ирландского миссионера Колумбана, Санкт-Галлен становится крупным центром монастырской образованности, где с середины IX в. уделялось существенное внимание изучению греческого языка и переписывались рукописи, его содержащие. С оригинала, происходившего из Боббьо,

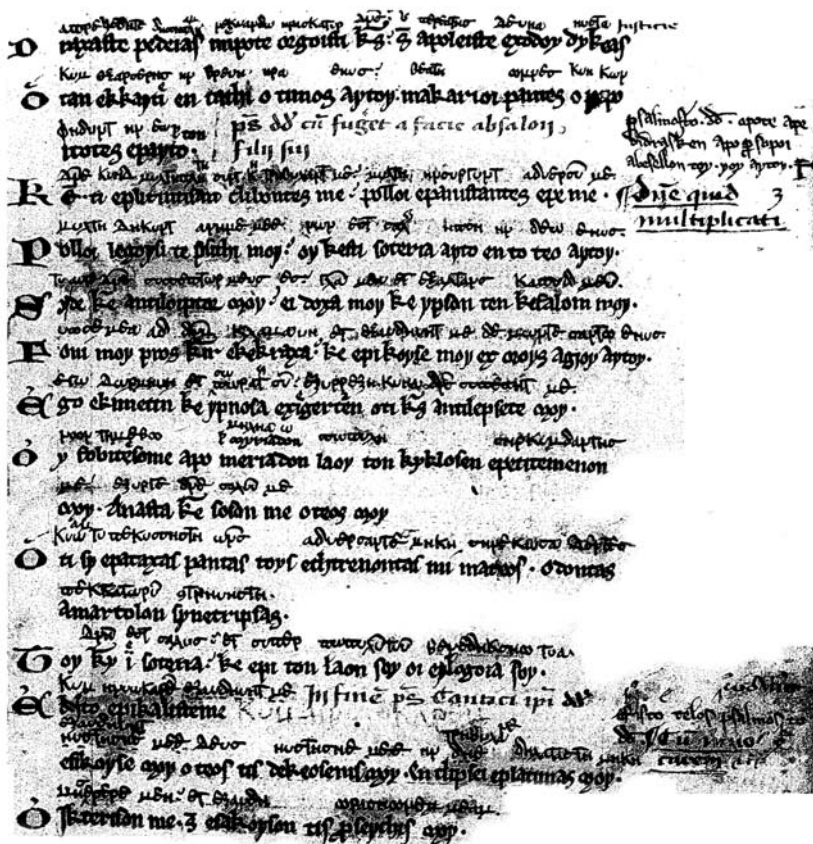


Рис. 1. BnF suppl. gr. 188, f. 3r.

Греческая Псалтирь, транслитерированная латинскими буквами. Латинский междустрочный текст передан греческими буквами. Печатается с микрофильма.

здесь были сделаны списки латинской грамматики Псевдо-Досифея с греческим интерлинейрным переводом, по которым учить язык можно было и «в обратном направлении». Трудно, однако, решить, насколько греческий язык был укоренен в повседневной литургической практике рядовых ирландских монастырей того времени.

Каролингское возрождение VIII–IX вв., опиравшееся на живую культурную традицию романской Галлии, было призвано исправить все то, что было «испорчено» в латинском церковно-книжном обиходе за минувшие 400–500 лет, путем прямого обращения к позднеантичному рукописному наследию. В этот момент знание «священного» греческого языка, сохраненное «скоттами» (ирландцами и англосаксами), оказалось весьма востребованным в обновленных интеллектуальных кругах Европы — в «придворной академии» Карла Великого, некоторых крупных франкских монастырях и школах семи свободных искусств. Важным было и прямое влияние на ведущие церковные центры эпохи Каролингов живой греческой традиции, непрерывно сохранявшейся в Риме и регионе Венето. Именно в Италии Карл Великий встретил своего ближайшего сподвижника в деле реформирования церковного устройства и образования, дьякона Алкуина, англосакса, владевшего, как считается, всеми тремя священными языками Библии. Позже, при Оттонах, каролингский «опыт возрождения» был механически перенесен на германскую почву. Существенная разница двух культур, отчетливо заметная, например, в особенностях живописи и архитектуры VIII–IX и X–XI вв., усматривается, в частности, и в отличии оттоновских рукописей от более ранних каролингских образцов. Впрочем, даже в это время в отдельных случаях на востоке империи могло иметь место прямое обращение к традициям Италии и Византии.

Применительно к раннему средневековью, включая XI век, можно говорить о целом ряде попыток западных монахов и каноников овладеть греческим языком с разными целями. Найденный нами на л. 3 парижской Псалтыри любопытный образец греческо-латинской диграфии, письма двойного алфавита, оставленный неизвестным латинским книжником, целиком переписавшим эту интерлинейрную рукопись, вероятно, представляет собой один из эпизодов подобного «искания».

II. Итак, на л. 3 рукописи *VnF suppl. grec 188* неизвестный писец приводит текст греко-латинской Псалтири в необычном виде: латинские слова перевода-подстрочника на этом листе (и только на нем!) записаны, в противоположность основному тексту, в греческой графике, особым «западным» минускулом, с большой долей унциальных форм и некоторыми нехарактерными для византийского письма лигатурами (см. рис. 1)¹². На остальных листах рукописи интерлинейрные латинские глоссы, передающие текст Иеронима, имеют нормальный вид (см. рис. 2).

В целом, греческие Псалтири, транслитерированные на латыни, явление не столь редкое в истории западной книжности. Прием транслитерации иностранного текста был типичен для времен поздней античности и раннего средневековья, когда постепенно утрачивалось живое двуязычие греко-римской по происхождению культуры. Он отражал потребность соотнести текст — конкретно Священное Писание христиан — на привычном для общины языке с текстом на языке незнаемом, не принимая в расчет графическую форму чужой речи. Так, еще в «Гекзапле» Оригена (ок. 185 – ок. 254) еврейский текст Библии был транслитерирован по-гречески. Появление полных греческо-латинских транслитерированных Псалтирей относится уже к эпохе каролингского Возрождения. Иногда эти источники выделяют в особый класс двуязычных манускриптов¹³. Старейший образец подобной рукописи, *Berlin, Deutsche Staatsbibliothek, MS Hamilton 552*, происходящий из монастыря св. Амвросия Медиоланского, датируется, по разным данным, 854, 856–867 или даже 899 гг. и связывается исследователями с ирландским влиянием на континенте¹⁴. Транслитерированный греческий текст этой Псалтири

¹² Это же псевдогреческое письмо встречается в рукописи на полях лл. 132–137, где представлены единичные слова греческого текста, пропущенные при переписывании или же взятые из разночтений. При этом греческий материал уже не транслитерировался, а сверху, той же рукой, были надписаны латинские переводы (см., например, глоссу на л. 132 об.: σπουδῶν αὐτῶν — *libationu(m) eoru(m)*). По этим вставкам можно убедиться, что рукопись изготовлена и отредактирована человеком, знавшим греческий язык в его правильной письменной форме.

¹³ Radiciotti P. Manoscritti digrafici grecolatini e latinogreci nell'alto Medioevo // *Römische historische Mitteilungen*. Bd. 40. 1998. S. 68–70 (класс 2-й).

¹⁴ McNamara M. *The Psalms in the Early Irish Church*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000. P. 64–66. (*Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series* 165.)

A. K. P. Ios to d. A. Neagrosfos parebraiost. xxvii.
AB.
 Evidente iusti in dno rectos decet laudare.
 Galliaſte dikeoi en ko. tui eyteſi preprieneſoiſ.
 Confiteamini dno in cybara in psalterio decet cordam
 homogeneſte to ko en kitarata en psalterio deſachordo
 psaltere ei Cantate ei cantic nouu bn psaltere
 psalato ayto. late ayto asma kenon: kalos psala-
 ei in uocacione Quia rectu uerbu dmi
 de ayto en alalagmo. ti eytoſ o logos toy ky. S
 oia opa ei in fide.
 panta ta eyta aytoy en pſti.
 Dilig misericordiam iudicium dno mia dmi plena;
 gape elemoſoinu s krefiu o ko: toy eleoyſ ky plurif
 in uerbo dmi oeli finata ſt i spu
 i. G. o logo ky i pſianoi eſtereotſan: s to pneuma-
 aut ei omniſ uerbo eoy
 ti toy ſtomatol aytoy paſa oi dinamit ayton.
 Congregat ſic in utre aqua maris ponent in tſel
 imagon of e askon idata talaffoiſ: tuiſ en toyſ
 aurit abyſſoiſ. Timore dmi omniſ tſu ab eo
 ayronſ abyſſoiſ. obitito ton kn paſa igoi: ayaytoy
 in amonante omniſ qui habitant aſteru tſu.
 de ſaleytioſan panteſ oi kerykoyntel tin oi koymenom.
 Quia ipſe dixit i tſu ſt ipſe mandauit i creaſt ſt.
 ti aytoſ epen s egenoſiſan: aytoſ enetilatō s ekroſiſoſan.
 Dnt diſſipat ſilia gentiu replat au cogitadel pſtaz
 s diſaſkedaxi boylal etnon: avertede logoſiſmoſi laon
 i rſpbat ſilia pucipiu Au ſilia dmi in
 s aſteti boylal archonton. de boylu toy ky iſ ton
 etiu manz cogitadel cordit ei in gſande i gſande.
 eona ment. logoſiſmoi tal kardial aytoy iſ geneau s geneau.

Рис. 2. BnF suppl. gr. 188, f. 29f.

Латинская интерлинейная версия имеет обычный вид.

Печатается с микрофильма.

находится на левой части разворота, собственно латинский текст — на правой; обе версии написаны каролингским минускулом, в манере «*cola et commata*», т. е. с разбивкой на короткие синтаксические периоды, облегчающей параллельное чтение¹⁵. В 909 г. стараниями епископа Саломона III Констанцкого, который был в то время аббатом бенедиктинского монастыря св. Галла (Санкт-Галлен, Швейцария), был создан известный *Psalterium quadruplex* — кодекс *Bamberg, Staatsbibl. 44* (A.I.14), представляющий в параллельных колонках три латинских версии Иеронима Стридонского (*Psalterium Romanum* — ревизию старого латинского текста *Vetus Latina* (II–III вв.) по греческой Септуагинте; *Psalterium juxta Hebraeos* — аналогичную ревизию текста *Vetus Latina* по еврейскому Писанию; *Psalterium Gallicum* — «компромисс» между двумя расходящимися версиями, результат кропотливой текстологической работы раннехристианского филолога); четвертую колонку рукописи занимает греческий текст Септуагинты в латинской транслитерации. Сохранилось порядка десяти ранних копий «четырёхчастной» Псалтири Саломона Санкт-Галленского.

К концу IX в. относят и возникновение на севере Франции особой *Missa graeca*, латинской евхаристии с греческими литургическими возгласами, в большинстве списков также транслитерированными латиницей¹⁶. Впрочем, известна более ранняя рукопись *Evangeliarium Spalatense*, VI–VII вв., из г. Сплит, Хорватия (*um. Spalato*), содержащая отрывок подобной грецизированной мессы *par excellence*: в ней на л. 245 об. читается серия греческих священнических возгласов, предшествующих грекоязычному прологу к Евангелию от Иоанна, — все эти тексты записаны латинским полуунциальным

¹⁵ Этот прием заимствован из позднеантичных двуязычных кодексов V–VI вв. (*Codex Bezae*, *Codex Laudianus*, *Codex Claromontanus* etc.), в которых греческий и латинский тексты представлены в практически идентичной унциальной форме.

¹⁶ Ранее ее появление связывалось учеными с первым переводом работ Псевдо-Дионисия Ареопагита на латынь, предпринятым Иоанном Скоттом Эригеной по инициативе аббата Сен-Дени Хильдуина в 827–835 гг., однако список сохранившихся рукописей *Missa graeca* указывает на последнюю треть IX в. и на монастырь Сент-Аман. (См.: *Atkinson C. M. Zur Entstehung und Überlieferung der "Missa graeca" // Archiv für Musikwissenschaft. Bd. 39. 1982. S. 113–145, bes. S. 120 ff.*)

письмом кодекса, однако чуть меньшего размера¹⁷. Вероятно, в IX в. *Missa graeca* появилась в Санкт-Галлене, однако наиболее ранние ее списки, выполненные в германских землях, относятся уже к рубежу X–XI вв. Настоящий расцвет *Missa graeca* приходится на XI в., после чего о ней слышно только в парижском монастыре Сен-Дени, где она дожила, в обновленной барочной форме, до времен Французской революции¹⁸.

Все эти двуязычные транслитерированные источники, исполненные в разной манере письма, от классического каролингского минускула до готической *scriptura formata*, свидетельствуют о существовании в каролингско-оттоновское время определенной устойчивой традиции, сохранявшейся наряду с традицией изготовления собственно диграфичных греческо-латинских рукописей в две и более колонки (т. н. «позднеантичная» модель), а также двуязычных интерлинейных манускриптов («ирландская», островная модель). Изучение каждого из этих классов рукописных памятников способно принести свои закономерные результаты. Псалтирь *BnF suppl. gr. 188*, будучи гибридом интерлинейного и транслитерирующего подходов, также оказывается в этом плане весьма интересна.

Каким образом мог быть разумно использован краткий «макаронический» образец, встречающийся на одном из первых же ее листов? Вся Псалтирь, очевидно, была рассчитана на произнесение (или распевание) ее вслух насельниками монастыря Сен-Виктор, уставными канониками, обязанными, по уставу, нести пастырское служение и содержать школу, открытую внешнему миру. Вероятно, большинство из них не владело по-настоящему греческим языком и письмом, но было знакомо с *Missa graeca*, широко вошедшей в западный церковный обиход незадолго до того, как была создана рукопись. Читающему основной текст псалмов в латинской транскрипции легко усвоить приблизительное звучание греческой речи — для нужд литургии, псалмодии, этого, мы думаем, вполне достаточно.

¹⁷ Lowe E. A. Codices Latini Antiquiores (CLA). Т. XI. №1669. Тип почерка близок к позднеантичной греко-латинской Псалтыри *Verona, Bibl. capit. I (1)*. (CLA. Т. IV. №472.)

¹⁸ См.: Iversen G. Tropes de l'Agnus Dei. Stockholm, 1980. P. 30, 59 ff., 293 f. Pl. I–IV. (Corpus Troporum 4); Atkinson C. M. «O amnos tu theu»: The Greek Agnus dei in the Roman Liturgy from the Eighth to the Eleventh Century // Kirchenmusikalisches Jahrbuch. Bd. 65. 1981. S. 7–30.

Так же поступают и нынешние церковные певчие, далеко не всегда сведущие в грамматике «священного» языка богослужения. Более искушенный богослов, прочитывая между строк транслитерированной греческой рукописи принятый латинский перевод Иеронима, получал возможность понимать смысл каждого конкретного отрывка звучащего в церкви греческого текста (*Missa graeca*), что порой могло быть важно и для интерпретации самого латинского Священного Писания.

Но, задумавшись, для кого и для чего могла быть предназначена транслитерация латинских слов подстрочника греческими буквами? Едва ли может показаться вероятной мысль о «пособии в помощь» монаху-греку в Париже рубежа XI–XII вв. — таковых там быть в то время практически не могло¹⁹. Переработанным оказывается случайный отрывок текста Псалтыри, Пс 2:12–4:2 (см. Приложение), уместившийся на лицевой стороне одного листа рукописи, никак не выделяемый тематически. Таким образом, эта работа была проделана, скорее, ради достижения какого-то формального, чисто графического эффекта. В то же время, образец этот несколько отличается от обыкновенных случаев проявления писцового «шика» в латинском средневековье, состоявшего в том, что «экзотическим»

¹⁹ Интересно, что даже интерлинейную Псалтирь особой формы *Trier; Stadtsbibl. 7/9* (а. 977–993), содержащую основной латинский текст, выполненный каролингским минускулом, и греческий междустрочник, записанный греческим же библейским «западным» маюскулом (унциалом), исследователи связывают прежде всего с латинской грецизированной средой, вращавшейся вокруг супруги западно-римского императора Оттона II Рыжего, византийской принцессы Феофано, прибывшей в кёльнскую обитель св. Пантелеймона (ум. там же в 991 г.). При Феофано наблюдалось общее оживление греческих студий в немецких землях (Лан, Санкт-Галлен). До наших дней дошел сборник элементарных материалов по греческой грамматике баварца Фромунда из Тегернзее (*Vind. lat. 114*, са. 990), получившего свое поверхностное эллинистическое образование в Кёльне. В этот же круг входил и архиепископ Трира Эгберт, временем правления которого (977–993) датируют создание двуязычного кодекса Псалтыри. (См.: *Aerts W. J. The Knowledge of Greek in Western Europe at the Time of Theophano and the Greek Grammar Fragment in Ms. Vindob. 114 // Byzantium and the Low Countries in the Tenth Century. Aspects of Art and History in the Ottonian Era / Ed. by V. D. van Aalst, K. N. Ciggaar. Dodrecht, 1985. P. 78–103; Berschin W. Medioevo greco-latino. Da Gerolamo a Niccolò Cusano / Edizione italiana a cura di Enrico Livrea. Napoli, 1989. P. 246–247. (Nuovo Medioevo 33); Radiciotti P. Manoscritti digrafici grecolatini e latinogreci... P. 74–75.)*

восточным письмом могли нарочно пользоваться для подчеркивания образованности писавшего, весьма часто — образованности мнимой²⁰. На наш взгляд, происхождение «двойной транслитерации» на листе парижской Псалтири было более осмысленным. В самом деле, если латинская транслитерация основного греческого текста всей рукописи *BnF suppl. gr. 188* облегчала его восприятие (и произнесение) не знавшими греческого языка монахами, то не была ли «зеркальная» запись латинского междустрочного текста средствами греческой графики на одном из листов следующим шагом на пути *облегчения* восприятия греческой грамоты — на этот раз предпринимаемым для молодого писца-латинянина, точно так же, как и остальная братия монастыря, не владеющего греческим языком, но принужденного в скором будущем копировать греческие вставки в латинских рукописях? Ведь находя между строк *BnF suppl. gr. 188* хорошо знакомый текст латинской Псалтири, записанный на этот раз в греческой графике, внимательный ученик мог быстро уяснить фонетические значения отдельных греческих букв. Поэтому мы и полагаем, что, помимо простого упражнения в каллиграфии, у листка парижской Псалтири имелось особое «дидактическое» предназначение: сей «варварский» способ позволял человеку, даже совершенно не знакомому с греческим языком, но обучаемому, быстро научиться «читать» на нем — т. е. по крайней мере научиться разбирать и проговаривать встречавшиеся в латинских рукописях иноязычные вставки (разумеется, с неизбежными при таком подходе ошибками интерпретации) и в дальнейшем использовать свое «графическое» знание греческого языка для более корректного копирования этих цитат. Таким образом количество «белых пятен» в рукописях аббатства Сен-Виктор могло существенно сокращаться.

Напомним, всего лишь один лист рукописи *BnF suppl. gr. 188* обладает столь «странным» устройством. На л. 144 об. к тексту Псалтири прилагается греческий алфавит, включающий транскрибированное на латыни название каждой буквы (*alpha, vita...*), варианты

²⁰ См, напр., грецизированную подпись корбийского аббата Адельгарда (814–821) на л. 36 рукописи *РНБ Q. v. I № 19* (=Paris, Saint-Germain 1276) и др. образцы использования греческой графики в ст.: *Добиаши-Рождественская О. А.* Греческие буквы в латинских рукописях // Сб. статей в честь С. А. Жебелёва. Л., 1926. С. 434–455. (Машинописная копия СПБНИИ РАН.)

ее начертания в различных типах греческого письма (минускульный, унциальный и капитально-эпиграфический), а также расшифровку фонетического значения графемы (*a, b consonum...*). Пользуясь этим нормальным для средневековых латинских рукописей пособием, западный учащийся мог, конечно, достичь схожих результатов: осилить небольшую греческую цитату в произведении латинского автора, возможно, даже воспроизвести на письме несколько слов на этом языке. До Вьеннского собора 1311 г. вопрос о целесообразности полноценного изучения иностранных языков латинянами всерьез не ставился, поэтому и принято считать, что для рядового латинского схоласта Средних веков, изучавшего «букву» Священного Писания, большего знания, чем греческий алфавит, не требовалось. Мы полагаем, однако, что обучение высококлассных писцов, по крайней мере в отдельных случаях, могло включать в себя и такие эффективные практики, как вышеуказанное «чтение с листа». Транслитерацию *BnF suppl. gr. 188* можно понять, в конце концов, как еще одну «интеллектуальную игру» средневековья, передаваемую от учителя к ученику. Но, на наш взгляд, здесь мы имеем дело, скорее, с оригинальным «звукотрагическим» методом тренировки латинских писцов аббатства, дополняющим традиционный «азбучный» метод. Возможно, таких образцов имеется больше²¹.

По своей внутренней организации рукопись *BnF suppl. gr. 188* близка к манускрипту *Vat. Reg. lat. 1595*, листы 50–67 которого, датируемые IX–X веком, также содержат отрывок из греческой Псалтири, транслитерированной латинским письмом, с латинской междустрочной версией. Однако в последнем случае интерлинеарный текст, исполненный, как и основная часть работы, каролингским минускулом, добавлен в рукопись позже другим писцом, внесившим при

²¹ За редким исключением, каталоги рукописей умалчивают о таких особенностях списков, как присутствие в них записей на иностранных языках или в отличной от основного текста графике. Для нас было настоящей неожиданностью встретить особый греческий минускул между строк Псалтири *BnF suppl. gr. 188*, которая, если верить инвентарю А. Омона, должна была бы быть целиком транслитерирована на латыни. Этот *casus* приводит нас к мысли о том, что несмотря на большие успехи в деле каталогизации и оцифровки фондов западных библиотек, древнейшие рукописи по-прежнему должны изучаться *de visu*.

этом поправки в греческий текст²². На данный момент не известно, имеется ли в ватиканской рукописи лист с латино-греческой транскрипцией, похожий на тот, что был обнаружен нами в Париже²³.

Конечно, навыки греческого письма, усвоенные «под копирку» с латыни, были бы целиком производными от этой латыни. Более серьезный уровень владения греческим языком требовал, естественно, и систематического освоения грамматики под руководством учителя. Напомним, однако, что до появления в самом конце XIV в. «Грамматических вопросов» Мануила Мосхопула (с латинской объясняющей версией Гварино Веронского) на Западе отсутствовал полноценный учебник греческого языка²⁴. За соответствующими знаниями нужно было отправляться на Восток. А «мини-учебник на одном листе», заключенный в нестандартной парижской рукописи, в сочетании с прилагающимся алфавитом, теоретически позволял западному студенту, или монаху, желающему приобрести некое общее представление о византийской книжной культуре и ввести отдельные элементы греческого языка в свой обиход, обойтись, по крайней мере на начальной стадии, без наставника-грека, что в условиях средневековой Западной Европы было спасительно.

III. Двойная транскрипция / транслитерация текста на л. 3 позволяет, на наш взгляд, сделать некоторые выводы, а вернее, предположения о звучании греческого языка в устах писавшего и одновремен-

²² Radiciotti P. Manoscritti digrafici grecolatini e latinogreci... P. 49–118, spec. 70. Fig. 8 e 10.

²³ Как видим, ватиканская рукопись происходит из фонда шведской королевы Кристины, к которой перешли многие рукописи и фрагменты, вывезенные Герардом Воссием из аббатства Сен-Виктор. Часто при этом исчезала не вся рукопись, но лишь выплетенная из нее часть. (Le catalogue de la bibliothèque de l'abbaye de Saint-Victor... Introduction. P. XXIII. См. тж. прим. 8 к настоящей статье.) Не таково ли происхождение и этого фрагмента?

²⁴ Особняком стоит греческая грамматика Роджера Бэкона (XIII в.), не получившая, однако, широкого распространения за пределами Оксфорда. В ходу на средневековом Западе были также *Hermeneumata pseudodositheana*, уже упоминавшиеся выше, — грамматический сборник, составленный итальянскими греками позднеантичной эпохи, желавшими самостоятельно изучать латынь. По нему, зная латынь, вполне можно было освоить греческий язык «в обратном направлении», дополняя этот процесс чтением различных «схедаграфий» — учебных грамматических диалогов византийской эпохи. (См.: Ciccolella F. Donati Graeci: Learning Greek in the Renaissance (Columbia Studies in the Classical Tradition 32). Leiden; New York: Brill, 2008. P. 254 ff.)

но — о диалектных особенностях его латинской речи. Отступления в работе книжника от фонетического принципа в сторону буквализма / орфографизма, вкупе с редакторской правкой интерлинейрных глосс, свидетельствуют, впрочем, о чисто школьном, искусственном характере этой «звукозаписи». Но сквозь все «помехи» мы, все же, можем попытаться «услышать» голос писца XI–XII вв.

Помимо общих ошибок итацизма (типа ὀργισθῆ — *orgoisti*, 2, ἡ εὐλογία — *oi eylogoia*, 13)²⁵, характеризующих живое произношение нашего писца как среднегреческое, «византийское», можно отметить, что одинаково звучащие греческие графемы *υ*, *η*, *ι* зачастую принимают у него в латинском написании разный вид:

1) *υ* чаще передается буквой *y* («*y* грес»), диграф *ou* — всегда сочетанием *ou* (кроме ошибочного *aro p(ro)soroι* в надписании третьего псалма)²⁶.

Иногда *υ* = *i* (ἐπιλήθυνθησαν — *epilitintisan*, 4) или *u* (ἐπλάτυνας — *eplatinas*, 14), но иногда неожиданно — *e* (μυριάδων — *meriadon*, 9, δικαιουσίνης — *dekeosenis*, 14, а также, с ошибочным словоделением, κύκλω συνεπιτιθεμένων — *kuklo-sen epepitemenon*, 9); последние два написания можно отнести на счет французского произношения сочетания *-in*.

2) *η* чаще всего соответствует *i* (с «икающим» вариантом *oi*: ἀντιλή(μ)πτωρ — *antiloiptor*, 6; κεφαλήν — *kefaloin*, 6); иногда *η* = *i^e* (μήποτε — *mi^epote*, 1; ἐκκαυθη — *ekkayti^e*, 2; ἡ (σωτηρία) — *i^e* (*soteria*), 13; ἐξηγέρθην — *exi^egerte^an*, 8), реже *η* = *e* (σωτηρία — *soteria*, 13; ἀντιλή(μ)ψεται — *antilepsete*, 8; τὴν κεφαλήν — *ten kefaloin*, 6) или *e^a* (ἐξηγέρθην — *exi^egerte^an*, 8) и даже *e^e* (φοβηθήσομαι — *fobite^esome*, 9)²⁷.

Возможно, «призвук» над *i* или *e*, выраженный выносной буквой, означает у писца долготу. В таком случае, этот нерегулярно появляющийся «знак удлинения» гласного формально может быть сопоставлен с *Dehnungen* германских языков, развившимися из диф-

²⁵ Цифрами отмечаем номера строк на л. 3.

²⁶ При этом в алфавите на л. 144 об. указано: *ou = u vocalis*. Таким образом, латинская транскрипция в данном случае, как и во множестве других, уступает место транслитерации.

²⁷ В алфавите: *η = i longa*.

тонгов. Уже это заставляет задуматься: не происходил ли писец *BnF suppl. gr. 188* из немецких земель?

3) ι в норме соответствует *i* (или, как уже указывалось, *oi*), но иногда, так же неожиданно, как *v*, выступает в форме *e* (δικαιοσύνης — *dekeosenis*, 14; συνεπιτιθεμένων — *sen-epetitemenon*, 9)²⁸.

Таким образом, как видим, в ряде случаев грамматически образованный латинский книжник пытался отразить на письме разницу трех исконно гетерогенных греческих «и». Среди его вариантов есть закономерные: *v=i* и *u*, *η=i* и *e*, а есть и «парадоксальные»: *v=e* и *ι=e*, появление которых можно объяснить если не простыми ошибками, то какими-то особенностями выговора (идиолекта) писца или же его предшествующей выучки.

Далее, показательно написание дифтонгов с ι:

1) αι — всегда *e*²⁹;

Написания αι — *ai* не возникает, вероятно, в силу традиционного для средневековой латыни упрощенного написания греческих слов с αι (*ae* → *e*)³⁰. Кроме того, здесь также можно предположить влияние живого французского произношения на орфографию.

2) οι чаще передается «этимологическим» *oi* (μακάριοι — *makarioi*, 2; πεποιθότες — *pepoitotes*, 3; πολλοὶ — *polloi*, 5; οἰκτίρησον — *oikterison*, 16), однажды — *ou* (μοι — *moι*, 9, омонимия с Gen. sing.) и лишь иногда *oi=i* (ἐκοιμέθη — *ekimetin*, 8; μοι — *mi*, 11), как предписывает таблица алфавита³¹;

3) аналогично, *ει* чаще сохраняет «исконную» форму *ei* (παιδείας — *pedeias*, 1; ἀπολείσθε — *apoleiste*, 1; εἶ — *ei*, 6; θλίψει — *tlipsei*, 14) и реже передается реально звучавшим *i* (τάχει — *tathi*, 2; ἐπικαλεῖσθαί με — *epikaliste-me*, 14); один раз, возможно, ошибочно или упрощенно, начальный дифтонг *ει* передан *e* (εἰσήκουσε — *esikoise*, 15)³².

В случаях (2) и (3) налицо конфликт живого «икающего» среднегреческого произношения и «ученой» латинской транслитерации.

²⁸ В алфавите: *i brevis*.

²⁹ ак же в алфавите.

³⁰ Стяжение дифтонга *ae* произошло уже в I в. н.э. (См.: Romanische Sprachwissenschaft / Hrsg. von Dr. Heinrich Lausberg. Berlin, 1956. S. 136.)

³¹ В алфавите: *οι=i*.

³² В алфавите: *ει=i*.

Правописание дифтонгов с *v*:

1) *av* — всегда *ay* (ἐπ' αὐτῶ — *ep-ayto*, 3; αὐτῶ — *ayto*, 5; αὐτοῦ — *aytoy*, 2, 5, 7)³³;

2) *ev* — всегда *ey* (ἐὐλογία — *eylogia*, 13; προσευχῆς — *p(ro)seythis*, 16)³⁴.

Здесь расхождение между реальным звучанием монофтонгизированных дифтонгов [af] и [ef], которое отражено в таблице алфавита на л. 144, и их этимологически верным написанием еще более показательно. Напомним, единичная *y* у писца в большинстве случаев звучит, очевидно, как узкий гласный [y], «и грек», а диграф *ou* передает греческое [u]. Можно допустить, что текст Псалтири (и вообще Священного Писания) читался в этой школе с особым «литургическим» протяжным произношением, нараспев.

Вывести какую-либо стройную систему в употреблении писцом дифтонгов и чистых гласных на столь кратком материале нам не удается. Можно лишь отметить, что звуки [e]-регистра появляются на месте звуков [i]-регистра несколько чаще, чем это могло бы быть обусловлено фонетикой одного только французского языка³⁵. Значимыми кажутся нам также спорадические «растяжения» (*Dehnungen*) этих гласных в латинской транскрипции на месте исконно долгого греческого [ī] (η). Можно сделать осторожное предположение о том, что писец был франкоговорящим иностранцем, на чью франко-латинскую, в целом, «орфографию» оказывал влияние родной германский языковой субстрат.

В области консонантизма заслуживают внимания следующие устойчивые соответствия:

1) β — всегда *b*³⁶;

2) θ — всегда *t*;

3) φ — всегда *f* (κεφαλήν — *kefaloin*, 6; φωνή — *fonī*, 7);

³³ В алфавите: *av = af*.

³⁴ В алфавите: *ev = ef*.

³⁵ До конца это необъяснимо также и на материале вульгарной латыни, где лишь краткий [i] переходил в закрытый [e]: *mittere* → *mettere*; в дальнейшем в открытом слоге на месте [e] на французской почве развивался новый дифтонг: *fide* → *fede (=um.)* → *foi*. (*Romanische Sprachwissenschaft...* S. 97, 105.)

³⁶ В алфавите: *Vita, b consonum*.

4) χ — всегда *ch* (τάχεται — *tachi*, 2; ψυχή — *psichi*, 5; ἔχθραίνοντάς — *echtrenontas*, 11; προσευχῆς — *p(ro)seychis*, 16).

Написание (1) строго орфографическое, не отражающее реального звучания греческой «виты», но проясняющее этимологию слов, ее содержащих; вероятно, в «ученой» речи писавшего это соответствие было регулярным. Написания (2) и (3) — упрощенные фонетические, вместо *th** и *ph**, которые более верно отражали бы средневековое (и современное) греческое «шепелявое» произношение придыхательных согласных; очевидно, оба они находятся в зависимости от фонетики разговорного языка писавшего. Напротив, написание (4), как нам кажется, подчеркнуто передает особенности звучания греческого шипящего. Обратим внимание на то, что латинский диграф *ch*, постепенно занимавший в средневековой латыни место «улетучивавшегося» *h* (*h* → *ch*), воспроизводится в интерлинейной версии *BnF suppl. grec 188* как греческое κ: *mi(c)hi* — μηκη (см. далее)³⁷.

В греческом интерлинейном письме *BnF suppl. gr. 188* некоторые латинские буквы принимают следующий вид:

1) *i* = η, при полном отсутствии *i*;

2) *o* = ω, при почти полном отсутствии *o* (лишь в «долгом» окончании *μυραδο^ω*, 9; см. т.ж. ниже).

Как нам кажется, для передачи этих латинских гласных из двух пар омофонных греческих графем были выбраны наиболее «экзотические» варианты. «Обычные» греческие [i] и [o], т. е. ι и ο, похожи на латинские буквы и легко могут быть угаданы в греческом унциальном тексте человеком, даже вовсе не сведущим в языке. Возможно, эта особенность транслитерации еще раз указывает на учебный, обучающий характер всего упражнения. Магистр, писавший текст, должен был владеть греческим письмом во всей его полноте, однако продемонстрировал своего рода последовательность в передаче латинских звуков, утративших количественные различия.

3) *h* (*ch*) = κ (*aprehendite* — απρεκε(ν)δητε, 1; *mih* — μηκη, 11).

Можно еще раз заметить, что латинский писец определенно старался выговаривать «исчезающий» звук [h] и даже подобрал для него в арсенале греческого письма выражение более «жесткое», чем

³⁷ Однако в транслитерации основного греческого текста κ (*kanna*) всегда корректно передается писцом «греческой» литерой κ (не *ch*).

придыхание³⁸. Трудно решить, говорит ли эта к об особенностях его природного произношения, или же является искусственной интезой, призванной подчеркнуть присутствие в соответствующих латинских словоформах исконной шипящей (так и написание *ch* усиливало исчезающую в среднелатинском произношении *h*)³⁹.

Интересна передача палатализованных латинских согласных:

4^a) *ci*, *ti* = ση (*disciplinam* — δησσηπλι(ν)αμ, 1; *circumdantis* — σηρκυμδαντησ, 9; *benedictio* — βενεδηκσηω, 13; *iustitiae* — ησστησηε, 14 (*bis*); *orationem* — ωρασηωνεμ, 16);

4^b) *ce* — σε (*susceptor* — συσσεπτωρ, 6; *voce* — υωσε, 7; *suscepit* — συσσεπηт, 8).

Перед нами пример чистой транскрипции латинской речи («пишется как слышится»), любопытный своей простотой. Палатализованная латинская [k], судя по этой звукопередаче, совсем утратила смычку и превратилась в свистящий звук; [t] произносится как спирант в сочетаниях *tio*, *tia*. Эта фонетическая особенность весьма близка к нормальному французскому произношению и может стать дополнительным аргументом в пользу парижского происхождения рукописи (но не писца!). В противоположность случаям (*c*)*h* — κ и χ — *th*, подобная «расслабленная» запись латинских слов греческими буквами передает, как нам кажется, не аффрикативное, а самое беглое, разговорное произношение часто читаемого в церкви библейского текста⁴⁰.

IV. В заключение — несколько слов о редакторской работе писца. Записав неверно (не на своих местах) несколько слов латино-греческого междустрочника в начале четвертого псалма, он «удаляет» их путем прерывистого подчеркивания и переписывает еще раз над

³⁸ Знаки придыхания (и ударения) он ставит в этом тексте лишь над малыми инициалами, начинающими стихи, и ставит правильно, а, значит, владеет системой диакритики.

³⁹ О подобных явлениях, отражающих попытки средневековых европейских нотариев искать способы «спасения» разлагающейся латинской фонетики, идет речь в статье: В. И. Мажуга Латинская орфография документов средневековой Падуи. (К изданию актов Падуи конца XIII — XIV в.) // Вспомогательные исторические дисциплины. Вып. 4. 1987. С. 261–285.

⁴⁰ Упрощение группы согласных имеет место и в соответствии *σαντω* — *sancto*, 7; беглость речи писавшего (а именно, регрессивная ассимиляция согласных по звонкости на стыке слов) отчетливо заметна в написании: *κατωδμευ*(μ), 6.

нужными греческими словами (см. строки 14–15 в Приложении). «Забыв» перевести в надписании того же псалма латинское (*psalmus*) *cantici*, он надписывает пропущенный греческий эквивалент, в греческой же графике, над латинской транслитерацией: *psalmos*^{^ωδῆσ}, используя при этом характерный значок вставки (^). Трижды на одной странице он приводит известные ему *variae lectiones* текста латинской Псалтыри: один раз (Пс 2:12) приписывает рядом с переводом абсолютный латинский синоним, без «облачения» его в греческую форму: (περεατησ δε-υηα) ηστα — *justitie*, 1; эта редактура, судя по ее виду, была произведена чуть позднее, возможно, в ходе общей проверки текста, и ее значение можно объяснить отсутствием какого бы то ни было определения к слову *via* в варианте Псалтыри *juxta Hebraeos*: слово *justitie* могло «индуцироваться» из Пс 4:2, стоящего на том же листе. В другом месте (Пс 2:13) писец даже пытается править греческий текст по известному ему латинскому варианту Иеронима *juxta Hebraeos*: (*confidunt*) *in eum* — (πεποιτοτες) ερ-αυτο^{(ve)l ton}, 3; при этом между строк он вписывает лишь вариант *juxta LXX*: ην εω (*in eo*=LXX επ' αυτω). Наконец, в третьем случае (Пс 3:7) он сопоставляет, через союз, рядом с нормальным латинским переводом (*milia*) исходное греческое чтение, не зафиксированное, насколько нам известно, в традиции латинской Библии, однако, как видно, вполне допустимое для грекоговорящего глоссатора: (απδ) μυριαδων (λαου) — μυλια^{(ve)l} μυριαδων, 9. Слово Вульгаты (*milia*) надписано над грецизмом, и, очевидно, сделано это было во вторую очередь; при этом форма μυριαδων практически совпала с аутентичным греческим написанием, за исключением гласной в падежном окончании *Gen. pluralis* (-ον вм. -ων) — что, возможно, и было тут же исправлено эрудированным писцом (-ον → οων). Этим данный случай, на наш взгляд, отличается от обозначений долготы греческого [ī] (η) при помощи надписывания дополнительного гласного ^e или ^a (см. выше).

Рассмотренных примеров, как нам кажется, вполне достаточно для того, чтобы сделать вывод о степени грамотности латинского писца и о его осведомленности в вопросах Священного Писания. Весьма вероятно, это был один из образованнейших людей своей эпохи, теолог по профессии и филолог по призванию, прибывший в Париж, как и Гуго Сен-Викторский (1096/97–1141), откуда-то из

3

fidunt in eo (in eum *juxta Hebraeos*)
 φηδυντ ην εω
 itotes epayto^{(ve)l ton.}
 ιθότες ἐπ' αὐτῷ.

Латинское надписание третьего псалма:

p(salmu)s d(avi)d cu(m) fug(er)et a facie absalon (sic),
 filii sui 3

Греческое надписание третьего псалма (на поле):

psalmos to^y d(ayi)d opote ape-
 didrasken apo p(ro)sopoi (sic)
 abesellon toy yoy aytoy. Γ

Латинский unicum (на поле):

D(omi)ne quid multiplicati

Пс 3:1-9

4

Domine quid multiplicati sunt qui tribulant me multi insurgunt adversum me
 δ(ωμη)νε κυηδ μλττηπλη(κα)τ^η συντ κ(υ)^η τρηβυλαντ με; μλττη ηνσυργυντ αδυερσυ(μ) με
 K(yri)e, ti eplintisan tlibontes me; polloi epanistantes epe me
 Κύριε, τί ἐπληθύνθησαν οἱ θλίβοντες με; πολλοὶ ἐπανίστανται ἐπ' ἐμέ.

5

multi dicunt animae meae non est salus ipsi in Deo eius
 μλττη δηκυντ ανημε μεε· υων εστ σαλ(υσ) ηψητη ην δεωειησ.
 Polloi legoyssi te psichi moy; oy kesti soteria ayto en to teo aytoy.
 πολλοὶ λέγουσιν τῇ ψυχῇ μου Οὐκ ἔστιν σωτηρία αὐτῷ ἐν τῷ θεῷ αὐτοῦ.

6

tu autem Domine susceptor meus es gloria mea et exaltans caput meum
 τυ αυτε(μ) δ(ωμη)νε συσσεπτωρ μευσ εσ. γλ(ωρη)α μεα ετ εξαλτανσ καυδ μευ(μ)
 Syde k(yri)e antiloiptor moy; ei(;) doxa moy ke ypson ten kefaloin moy.
 σύ δέ, κύριε, ἀντιλήπτωρ μου εἶ, δόξα μου καὶ ὑψῶν τὴν κεφαλὴν μου.

7

voce mea ad Dominum clamavi et exaudivit me de monte sancto suo
 υωσε μεα αδ δ(ωμη)νυμ κλαμαι ετ εξαυδηητη με δε μωντε σαντω εηυσ·
 Foni moy pros k(yri)o'n ekekraxa; ke epikoysse moy ex oroys agioy aytoy
 φωνῇ μου πρὸς κύριον ἐκέκραξα, καὶ ἐπήκουσεν μου ἐξ ὄρους ἁγίου αὐτοῦ·

8

ego dormivi et soporatus sum exsurrexi quia Dominus suscipiet (suscepit) me
 ἐγώ δωρμητη ετ σ^ωπωρατ(υσ) συ(μ)· εξυρρεξη. κυηα δ(ωμη)νυσ συσσεπητ με.
 'Ego ekimetin ke ypnosa exi'gerte'n oti k(yri)o's antilepsete moy.
 ἐγώ ἐκοιμέθην καὶ ὑπνωσα· ἐξηγέρθην, ὅτι κύριος ἀντιλήμψεταιί μου.

9

non timebo milia populi circumdantem
 νων τημεβω ^{μηλια} (ve) μυριαδων πωπυλη σηρκυμδαντησ
 'Oy fobite'some apo meriadon laoy ton kyklosen epetitemon
 οὐ φοβηθήσομαι ἀπὸ μυριάδων λαοῦ τῶν κύκλω συνεπιτιθεμένων

10

| | | | |
|------|---------|----------|-------------------------|
| me | exurge | Domine | salvum me fac Deus meus |
| με | ἐξυργε | δ(ωμην)ε | σαλυ(μ) με... |
| moy. | anasta | k(yri)ε | sonon me oteos moy |
| μοι. | ανάστα, | κύριε, | σώσον με, ό θεός μου, |

11

quoniam tu percussisti omnes adversantes mihi sine causa dentes
 κυ(ν)αμ τυ πε[ρ]κυσσηστη ω(μ)ν(ε)σ αδυερσαντες μηκη σηνε καυσα δευτεσ
 "Oti sy epataxas pantas toys echtrenontas mi mateos. odontas
 ότι συ έπαταξας πάντας τοϋς έχθραίνοντάς μοι ματαίως, όδόντας

12

| | |
|--------------|----------------|
| peccatorum | contrivisti |
| πεκκατωρυ(μ) | (κον)τρηνηστη· |
| amartolon | synetripsas. |
| άμαρτωλών | συνέτριψας. |

13

| | | | |
|--------------|-------------------------|---------------------------|-------------------|
| Domini | est salus | et super populum tuum | benedictio tua |
| δ(ωμη)νη | εστ σαλυσ; | ετ συπερ ποπυλυ(μ) τυυ(μ) | βεuedeηκηστω τυα. |
| Toy k(yriou) | i ^e soteria; | ke epi ton laon soy oi | eylogia soy. |
| τοϋ κυρίου | ή σωτηρία, | καί έπί τον λαόν σου | ή εύλογία σου. |

Латинское надписание четвертого псалма:

In fine(m) p(salmu)s cantici ip(s)i(us) d(avi)d

Греческое надписание четвертого псалма (на поле):

eⁱs is to telos psalmos[^] ώδησ to[u]

d(avi)d.

Латинский инициал (на поле):

Cu(m) inuo-
carem 4 (?)

Пс 4:1-2

14

Cum invocarem
 kum hnuwkare(m) exaudhuht me
 'En to epikalisteme
 'En τῷ έπικαλείσθαί με

15

exaudivit me Deus iustitiae meae in tribulatione dilatasti mihi
 ηυστησηε μεε εεαυδηητ δευσ ηυστησηε μεε ην δηε τρηβυλα(τιω)νε δηλαταστη μηκη
 esikoyse moy o teos tis dekeosenis moy. en tlipsei eplatanas moy.
 είσηκουσει(ν) μου ό θεός τής δικαιοσύνης μου· έν θλίψει έπλάτυνας μοι·

16

miserere mei et exaudi orationem meam
 μησερερε μεη ετ εξαυδη ωρασηωνεμ μεαμ.
 'Oikterison me, (kai) esakoyson tis p(ro)seychis moy.
 οϊκτίρησον με και είσάκουσον τής προσευχής μου.

К ВОПРОСУ О ВЛИЯНИИ ГРЕКО-РИМСКОЙ РИТОРИКИ НА ТВОРЧЕСТВО ЕФРЕМА СИРИНА (НА ПРИМЕРЕ МИМРЫ «О НИНЕВИИ И ИОНЕ»)

Ефрем Сирин (родился в 306 г.¹ в Нисибине, умер в 373 г. в Эдессе) — виднейший сирийский поэт-богослов IV в. н. э., отец Церкви. Его перу принадлежат как многочисленные поэтические произведения в жанрах *мадраше* «дидактические гимны» (сир. *m̄drš̄ʿ*), *мимре* «метрические гомилии» (сир. *m̄ʿmr̄ʿ*), так и прозаические произведения — *тургаме* «экзегетические комментарии» (сир. *twrgm̄ʿ*), догматико-полемиические работы против Бардесана, Маркиона и Мани, а также художественная проза. В статье мы хотели бы обратиться к считающейся аутентичной мимре Ефрема «О Ниневии и Ионе», для того, чтобы продемонстрировать возможное влияние греко-римской риторики на ее литературную форму².

¹ Дата рождения Ефрема Сирина (306 г.) принята в научной литературе условно (см., например, *Halleux de A. Saint Ephrem le Syrien // Revue théologique de Louvain. № 14. 1983. P. 330*). Дата смерти (373 г.) известна из «Эдесской хроники».

² Э. Бек и С. Брок не сомневаются в авторстве Ефрема Сирина. В качестве аргументов Э. Бек указывает на ряд соответствий между мимрой и другими подлинными произведениями Ефрема, в том, что касается, например, антииудейской полемики, упоминания о том, что идол Манассии или Михи был с четырьмя лицами (1851), игры слов *zedqâtâ* («подавания, милостыня») и *ʿenqâtâ* («жалобы») (107) и др. Наконец, он просто говорит о том, что произведение отличается такой глубиной мысли и психологизмом, что вряд ли в этот период его мог написать кто-либо кроме Ефрема (*Des Heiligen Ephraem des Syters Sermones II / Ed. by E. Beck. Louvain, 1970. (CSCO 312; Syr. 135. S. VI)*). А о том, что мимра написана скорее всего именно при жизни Ефрема, то есть ранее V в., свидетельствует, например, тот факт, что в ней отсутствуют всякие упоминания о споре между несторианами и монофизитами, нет следов монофизитской или несторианской христологии. В то же время К. Шепардсон и А. Алле высказывают сомнения в аутентичности произведения. Так, А. Алле указывает на то, что Ефрем вряд ли уже мог знать о «молении ниневилян» восточно-сирийского обычая (*Halleux de A. A propos du sermon ephrémien sur Jonas et la penitence des Ninivites // Lingua Restituta Orientalis. Festgabe für Julius Assfalg. Wiesbaden, 1990. P. 155. (Agypten und Altes Testament 20)*). Однако точное время установления этого поста у сирийцев неизвестно,

Особая важность риторики заключается в том, что риторические и философские школы являлись основой образования христианских богословов³. Риторика оказывала влияние на экзегезу через школьные риторические упражнения, которые к I в. до н.э. стали собираться в специальные сборники — *progymnasmata*⁴. Между тем, до сих пор не существует цельного описания риторических приемов, используемых Ефремом. Уте Поссекель в своей работе «Evidence of Greek Philosophical Concepts in the Writings of Ephrem the Syrian» отмечает только, что Ефрем использует греческую риторику, несмотря на «кажущееся противостояние по отношению к греческой философии и риторике»⁵. Исследовательница также предполагает, что «Ефрем мог получить риторическое образование»⁶. Ранее Себастьян Брок, говоря о стиле и жанре «Письма к Публию» Ефрема Сирина, упоминает о том, что многие риторические фигуры в этом произведении широко использовались и в произведениях современных ему греческих авторов, например, отцов-каппадокийцев, писавших под влиянием второй софистики⁷. С VI в. появляются переводы трудов Аристотеля на сирийский язык и оригинальные сирийские работы по грамматике и философии⁸. С этого момента влияние античной традиции на сирийскую литературу становится очевидным. Что же

и поэтому данное утверждение едва ли можно считать бесспорным аргументом против авторства Ефрема. К. Шепардсон считает, что данная мимра и другое произведение Ефрема, посвященное Ионе, десять гимнов из цикла гимнов «О Девстве» (гимны 42–50), вряд ли могли принадлежать перу одного человека (*Shepardson C. Interpreting the Ninevites Repentance: Jewish and Christian Exegetes in Late Antique Mesopotamia // Hugoye. Vol. 14. 2011. P. 260*). Но помимо отличий, которые приводит исследовательница, между этими произведениями есть и сходства, а различия могут быть вызваны тем, что произведения относятся к разным жанрам.

³ *Böhlig A. Zur Rhetorik im Liber Graduum // Gnosis und Synkretismus. Teil 1. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1989. S. 198.*

⁴ *Winter S. C. A Fifth Century Christian Commentary on Jonah // On the Way to Nineveh: Studies in Honor of George M. Landes / Ed. by Stephen L. Cook, Winter S. C. Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1999. P. 240.*

⁵ *Possekkel U. Evidence of Greek Philosophical Concepts in the Writings of Ephrem the Syrian. Louvain: Peeters, 1999. P. 53. (CSCO 580. Subs. 102).*

⁶ *Ibid. P. 54.*

⁷ *Brock S. Ephrem's Letter to Publius // Le Muséon. № 89. 1976. P. 266.*

⁸ *Watt J. Grammar, rhetoric, and the enkyklios paideia in Syriac // Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Vol. 143. 1993. P. 49.*

касается ранней сирийской риторики, то хотя имеются работы Лео Хефели, Роберта Маррея, Себастьяна Брока, Кэтлин МакВи, Александра Белига, посвященные различным аспектам риторики Аффраата, Ефрема, Нарсаия, до сих пор не существует ее полного описания и анализа традиций, которые на нее влияли⁹.

Первые дошедшие до нас сирийские тексты (например, письмо Мары бар Серапиона (II или III в. н.э.)¹⁰, произведения Бардесана (II в. н.э.)), которые, вероятно, были созданы в Эдессе, демонстрируют весьма сильное эллинистическое влияние. Так, «Книга законов стран» Бардесана построена в соответствии с принципами греческого философского диалога. Совсем другую ситуацию мы можем наблюдать в Сасанидской империи. Работы персидского поэта и богослова Аффраата (IV в.) либо вовсе лишены эллинистического влияния, либо эллинизированы очень мало и, видимо, зависят от нам почти неизвестной сегодня еврейско-арамейской традиции. Что же касается Ефрема Сирина, то многие исследователи, среди которых Эдмунд Бек, Себастьян Брок, Роберт Маррей, Глен Боверсок, Штен Хидаль, Винфрид Крамер, Петер Брунс, Томас Коонаммаккал подчеркивают его независимость от греческих источников, скорее всего, незнание Ефремом греческого языка и преобладающее влияние в его творче-

⁹ Приведем некоторые работы по сирийской риторике: *McVey K.* The Memra of Narsai on the Three Nestorian Doctors as an example of forensic rhetoric // *Orientalia Christiana Analecta.* №49. 1983. P. 87–96; *Murray R.* Hellenistic-Jewish Rhetoric in Aphrahat // *Orientalia Christiana Analecta.* №221. 1983. P. 79–85; *Murray R.* Some Rhetorical Patterns in Early Syriac Literature // *A Tribute to Arthur Vööbus* / Ed. by Robert H. Fischer. Chicago: the Lutheran School of Theology, 1977; *Haefeli L.* Stilmittel bei Afrahat dem Persichen Weisen. Leipzig: G/J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1932.

¹⁰ По вопросу риторической формы письма Мары бар Серапиона читатель может обратиться к следующим работам: *McVey K.* A Fresh Look at the Letter of Mara Bar Sarapion to his Son // *V Symposium Syriacum*, 1988. *Orientalia Christiana Analecta* 236 / Ed. by Lavenant R. Roma: Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, 1990. P. 257–272; *McVey K.* The Letter of Mara bar Serapion to His Son and the Second Sophistic: Palamedes and the 'Wise King of the Jews' // *Syriac Encounters: Papers from the Sixth North American Syriac Symposium*, Duke University, 26–29 June 2011 / Ed. by Doerfler Maria E., Fiano Emanuel, Smith K. Richard. Leuven: Peeters, 2015. P. 305–326; *Chin C.* Rhetorical Practice in the Chreia Elaboration of Mara bar Serapion // *Hugoye: Journal of Syriac Studies.* Vol. 9. №1. 2006. P. 145–171.

стве иудео-арамейской традиции¹¹. Так, С. Брок пишет, что произведения Ефрема представляют собой пример «сеMITO-азиатского христианства в его еще не эллинизированной, не европеизированной форме»¹². Но, как показали Сидни Гриффит и Уте Поссекель, такая точка зрения является несколько идеализированной. Ефрем не отделял свою Церковь от грекоговорящих христиан и, судя по некоторым произведениям, был хорошо знаком с греческой философией, особенно с учением стоиков.

Следует подчеркнуть, что жизнь Ефрема была связана с двумя городами. Он родился в Нисибине, городе на границе между Римской и Персидской империями. Но последние десять лет жизни с 363 года богослов провел в эллинизированной атмосфере Эдессы, где он мог познакомиться с новыми для него традициями. Исследователи полагают, что такие прозаические произведения, как «Письмо к Публию» или догматико-полемические работы, отражающие особенно сильное влияние эллинистической традиции, он написал именно в Эдессе¹³.

О риторике в мимре «О Ниневи и Ионе» ее издатель и исследователь Э. Бек говорит весьма кратко. Он отмечает только, что «стилистически речь представляет собой образец сирийской риторики, основные элементы которой, параллелизм и антитезы, можно найти во всех произведениях Ефрема. То, что Ефрем здесь даже больше чем обычно играет с этими элементами, при его мастерском владении языком совсем не удивительно»¹⁴. Однако нам представляется, что жанр и риторическая форма этой мимры не столь типичны для большинства произведений Ефрема. И, как мы постараемся продемонстрировать, в произведении имеются следы влияния греко-римской риторики.

¹¹ Следует отметить, что в ряде работ Э. Бек, С. Брок и Р. Маррей указывают на сходства между некоторыми представлениями Ефрема и современных ему греческих авторов, подчеркивая при этом, что нам очень трудно выявить его источники. Различные мнения исследователей на эту проблему приводит У. Поссекель: *Possekel U. Evidence ...* P. 1–8.

¹² *Brock S. The Luminous Eye: The Spiritual World Vision of St Ephrem. Rome: Center for Indian and Inter-Religious Studies, 1985. P. 15.*

¹³ *Klein W. Syrische Kirchenväter. Stuttgart: W. Kohlhammer, 2004. S. 40.*

¹⁴ *Des Heiligen Ephraem des Syrsers Sermones II / Ed. by E. Beck. Louvain, 1970. S. vi. (CSCO 312; Syr. 135).*

Рассмотрим, что представляет собой выбранное для исследования произведение. Мимра о пророке Ионе состоит из 2142 равносложных строк по семь слогов. Это типичный размер для данного жанра у Ефрема. Мимра посвящена событиям третьей и четвертой глав библейской книги пророка Ионы, но содержит также значительную долю небиблейского материала. Основными темами произведения являются милосердие и человеколюбие Бога, а также жесткая антииудейская полемика, которой отводится не менее четверти всего текста.

С. Брок определяет жанр произведения как библейский парафраз (*rewritten Bible*)¹⁵, но, кроме этого, в тексте имеются отличительные признаки жанра проповеди¹⁶, например, назидательные призывы к аудитории (97–110 и 2097–2116) и литургический *Sitz im Leben* — пост, к которому, по-видимому, приурочена проповедь¹⁷.

¹⁵ Брок С. П. Святой Ефрем певец слова Божия // Христианское чтение. 2012. №1. С. 36.

¹⁶ «Проповедь — это речь (λόγος), которая может быть составной частью богослужения, адресованное общине сообщение, носящее обучающий или торжественный характер» (*Siebert F. Drei hellenistisch-jüdische Predigten* // WUNT 61. Bd. II. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1992. S. 6.)

¹⁷ Происхождение данного поста вызывает ряд вопросов. Пост, несомненно, является одной из главных тем произведения. В мимре говорится: «Ибо мало тех, которые оставили // прегрешения в этот пост» (105–106). Постятся не только ниневитяне, как в книге пророка Ионы (3:5), но и сам пророк Иона (753–756). О каком же посте идет речь? Из сирийских литургических сборников известно, что текст мимры был приспособлен для литургического использования как в Церкви Востока, так и в сирийской православной Церкви, в течение трехдневного поста *b'wt' dnywuy'* («моление ниневитян»). Этот пост был введен в VI в. митрополитом Бет-Селока Савришо во время эпидемии чумы, но, возможно, традиция, связанная с этим постом, существовала и до VI в., свидетельством чего как раз может являться данное произведение. В иудейской литургической традиции книга пророка Ионы читается в качестве хафтары во время полуденной службы на праздник Йом-Киппур (Вавилонский Талмуд, Мегилла 31а), а пост являлся важной составляющей этого праздника. Существует латинский текст псевдо-Иоанна Златоуста *De solstitiis et aequinoctiis* (III–IV вв.), в котором говорится, что в сентябре в память о покаянии и спасении ниневитян иудеи каждый год постятся (*Ben Ezra D. The Impact of Yom Kippur on Early Christianity: The Day of Atonement from Second Temple to the Fifth Century*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 2003. P. 254). Вопрос, есть ли какая-либо связь между иудейской и сирийской традицией поста Ионы, требует отдельного исследования.

Особенностью литературной формы мимры является большое число пространных монологических речей, которые произносят персонажи (Бог, царь Ниневии, ниневитяне). Прямые и косвенные речи составляют более 40% текста. В других дошедших до нас произведениях Ефрема подобные монологические речи практически отсутствуют. Имеются только диалогические речи и монологи персонифицированных неодушевленных объектов (*prosôpooiia*) (например, речи шеола, смерти, синагоги и др.). Между тем, монологические речи персонажей представляют особенность античных исторических сочинений¹⁸. Например, в «Истории Пелопоннесской войны» Фукидида имеется более 40 прямых и косвенных больших речей, составляющих более 20% текста. Их форма отражает все три рода античной риторики, а именно: 1) торжественный (*ἐπιδεικτικὸν γένος, genus demonstrativum*), 2) совещательный (т. е. политический: *συμβουλευτικὸν γένος, genus deliberativum*) и 3) судебный (*δικανικὸν γένος, genus iudiciale* или *forense*), но в основном они принадлежат к совещательному роду — это речи полководцев перед войском и речи в народном собрании¹⁹.

Рассмотрим речь царя Ниневии в мимре (513–822) и речь спартанских полководцев Кнема и Брасида в «Истории» Фукидида (II. 87) и сравним их риторическую форму. Автор мимры значительно расширяет краткую речь царя из книги пророка Ионы (Ион 3:6–9) (общая структура речи отражена в таблице 1).

Таблица 1
Структура речи царя Ниневии в мимре
«О Ниневии и Ионе» Ефрема Сирина (514–822)

| | |
|---------------------------------|---|
| Введение (514–532) | Призыв царя к воинам |
| Доказательства (535–800) | Советы царя воинам (535–574) Пример из Библии: Ной и потоп (595–630) Призыв к воинам (631–636) Небольшая хвалебная речь пророку Ионе (637–686) Притча: врачи и халдеи (697–742) Пример из Библии: пост Моисея и Илии (749–764) Пример из Библии: Иов (775–800). |
| Заключение (801–822) | Призыв царя к воинам: покаяние, молитва и пост как оружие. Царь как образец для своих воинов. |

¹⁸ Scardino C. Gestaltung und Funktion der Reden bei Herodot und Thukydidides. Berlin: Walter De Gruyter, 2007. S. 3.

¹⁹ Brock S. Ephrem's Letter to Publius // Le Muséon. № 89. 1976. P. 266.

В то время как в Библии царь обращается к жителям Ниневии, в мире царь сначала обращается к своим воинам. Сравнивая структуру этой речи и речи спартанских полководцев Кнема и Брасида, можно заметить, что вся речь царя Ниневии в мире представляет собой пример политической речи полководца перед войском (см. таблицу 2)²⁰.

Таблица 2.

**Сравнение речи царя Ниневии в мире
«О Ниневии и Ионе» Ефрема Сирина²¹ и речи полководцев Кнема
и Брасида в «Истории Пелопоннесской войны» Фукидида²²**

| Структура речей | Пассажи из речи царя Ниневии (505–822) | Пассажи из речи полководцев Кнема и Брасида (II.87) |
|--|--|---|
| 1. Прембула Обстоятельства, которые привели к данной речи | Призвал царь воинства свои, и он оплакивал их, а они оплакивали его. Перечислял царь перед ними, во скольких войнах они получили (победные) венцы, объявил им также, во скольких сражениях они победили. Он стал умален и унижен, ибо нет того, кто бы спас и помог. | Кнем, Брасид и другие пелопоннесские военачальники желали дать бой афинянам до прибытия подкреплений из Афин. Поэтому они сначала созвали своих воинов на сходку и, видя, что большинство их угнетено недавним поражением, обратились к ним с такими словами ободрения: |
| 2. Вводные формулы | Начал он говорить им: | <...> обратились к ним с такими словами ободрения: |
| 3. Введение Призыв к воинам. Напоминание о прошлых победах/поражениях | Не война это, возлюбленные мои, чтобы мы вышли и победили по обычаю нашему евреем. Царей обращал в ужас наш голос, а его голос приводит в смущение нас. Множество городов мы уничтожили, а в нашем городе он победил нас. | Пелопоннесцы! Если вы из-за прошлой неудачи опасаетесь предстоящего сражения, то в действительности для таких опасений нет никакого основания. Ведь тогда, как вы знаете, мы были недостаточно подготовлены, да и отплыли мы не ради морской битвы, |

²⁰ Политическая речь начинается с 1) введения (*exordium*) (в политической речи может отсутствовать); затем следует 2) повествование (*narratio*) (в политической речи может отсутствовать), 3) доводы или доказательства (*argumentatio*), 4) заключение (*peroratio*).

²¹ Перевод с сирийского автора статьи.

²² Перевод с греческого по изданию Фукидид. История / Пер. и прим. Г. А. Стратановского. Отв. ред. Я. М. Боровский. Л.: Наука, 1981.

4. Доказательства

Советы царя воинам, особая роль мужества

Я советую вам, возлюбленные мои, и сейчас не ослабевать. Поборемся, как витязи, чтобы не погибнуть, как слабые. Ибо кто в испытании силен и мужественен, (то) если умирает, то как герой, а если живет, то как победитель. Ибо (если) смерть — то славная смерть, и если жизнь — то победоносная. Две выгоды приобретает победитель мужеством своим, так же как два мученья получает тот, кто слаб. Ибо и смерть его — позор, и также жизнь его — с плохой славой. <...>

Было бы ошибкой падать духом из-за неудачи, которая в самой себе содержит основание для того, чтобы восстановить наше доверие к собственным силам. Люди часто терпят неудачи по воле случая, но отважные при всех обстоятельствах сохраняют мужество, и неопытность никогда не может быть оправданием трусости. Но вы и не настолько уступаете врагам в опыте, насколько превосходите их отвагой. И лучшая выучка ваших врагов, которой вы так опасаетесь, может им пригодиться в опасную минуту лишь в том случае, если она сочетается с мужеством, позволяющим не забыть того, чему выучились. При отсутствии же мужества в минуту опасности не поможет никакая выучка. Ведь страх отнимает память, а умение без отваги в бою бесполезно. Итак, большей опытности врагов противопоставьте большую отвагу, а страху из-за вашей прошлой неудачи — понимание вашей неподготовленности в то время <...>

5. Заключение

Призыв к воинам быть мужественными. Царь и полководцы как образец для своих воинов.

В битвах побеждали вы царей. Сатану же побеждайте молитвой. Так пусть выходят шеренги ваши, чтобы биться с ним. Снимайте и бросайте латы ваши, вретischem против него вооружайтесь! Сломайте, бросьте лук и прибегнете к молитвам! Отбросьте слабый меч и изберите победоносный пост! Ибо лезвие

Итак, пусть каждый из вас, кормчие и гребцы, смело выполняет свой долг, не покидая указанного ему места. Мы же подготовим атаку, выполним наш долг лучше ваших прежних начальников и не дадим никому повода проявить малодушие. Если же кто-либо проявит трусость, то получит подобающее возмездие,

поста отсечет скрытое нечестие в нашем городе. Ничто — победа, которую вы одержали в войне. Если мы здесь победим, это будет самой большой из всех наших побед. И так как я выступал впереди в войнах и охотах, то я снова буду первым в этой жестокой битве. Так вооружитесь подобно мне, о, возлюбленные мои воины!

а отважный — заслуженную награду за доблесть.

В преамбуле, с помощью которой речи вводятся в контекст, Ефрем и Фукидид перечисляют обстоятельства, которые вызвали необходимость произнесения данной речи (см. графу 1 в таблице 2). Обе речи отделяются от основного повествования вводными формулами: «он начал им говорить» у Ефрема и «(они) обратились к ним с такими словами ободрения» у Фукидида (см. графу 2 в таблице 2). Обе речи начинаются с обращения к воинам и упоминания о прежних победах (у Ефрема) или поражении (у Фукидида) (см. графу 3 в таблице 2). Затем следуют указания царя/полководцев своим воинам, о том, каким образом можно одержать победу в предстоящем бою. При этом подчеркивается особая важность мужества (см. графу 4 в таблице 2). В заключении снова следует призыв к воинам о необходимости быть мужественными. Также говорится, что царь/полководцы должны служить образцом для своих воинов (см. графу 5 в таблице 2). Таковы основные тематические и структурные параллели между речью царя и речью полководцев в произведениях Ефрема и Фукидида. Подчеркнем, что мы не имеем в виду непосредственное влияние Фукидида на литературное творчество Ефрема. Речь из «Истории» приводится как образец жанра «речь полководца перед войском».

Таким образом, речь царя в мимре «О Ниневии и Ионе» начинается как типичная речь полководца перед своими воинами. Но есть и существенное отличие, ведь уже с первой строчки читатель понимает, что речь идет не о настоящем сражении, а о «невидимом» (573). Слушатели, которые должны быть знакомы с содержанием книги пророка Ионы, конечно, понимают, что это только метафо-

ра войны, так как в библейской книге никакой войны и воинов нет. Основная тема речи царя в мимре — это призыв воинов к битве покаяния, оружием в которой являются не лук, меч и броня, а вретище, молитва и пост. И противник в этой духовной войне — не вражеские народы, а «наши грехи» (768) и Сатана (802). Конечно, подобные образы войны широко распространены в ранней христианской литературе²³. Но у Ефрема это не отдельные метафоры, как «броня праведности» и «щит веры» у Павла; вся речь царя, построенная по образцу речи полководца перед войском, представляет собой метафору. Таким образом, христианская тема покаяния развивается в рамках античного речевого жанра. Почему Ефрем Сирийский использует подобную риторическую форму? Возможно, в Эдессе он мог испытать влияние греко-римской риторики и создать произведение, принимая во внимание привычки своих новых слушателей.

Другой причиной могло стать влияние проповеди ПсевдоФилона. До наших дней дошли три синагогальных иудео-эллинистических проповеди ПсевдоФилона, одна из которых, проповедь «Об Ионе», имеет определенное сходство с мимрой Ефрема Сирина²⁴. В этом произведении также имеется большое число пространственных прямых речей персонажей, например, речи моряков, Ионы, народного собрания, Бога, которые следуют трем родам античной риторики (список речей в мимре «Об Ионе» и в проповеди ПсевдоФилона приведен в таблице 3)²⁵.

²³ Свой источник военные метафоры, вероятно, имеют в Ветхом Завете — например, в 59-й главе книги пророка Исайи (59:17). Далее военные метафоры появляются в дветероканонических книгах — Премудрости Соломона, книги Иисуса, сына Сирахова. Большое распространение получают в Новом завете — например, у апостола Павла в послании к Эфессянам (6:14, 16), в Первом послании к Фессалоникийцам (5:8).

²⁴ Греческий оригинал проповеди не сохранился, существует только армянский перевод. О времени и месте происхождения текста, как пишет Ф. Зигерт, «мы можем только догадываться». (*Siegert F. Drei hellenistisch-jüdische Predigten // WUNT 20. Bd. I. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1980. S. 3*). За *terminus a quo* принимают II в. до н.э., за *terminus ad quem* — IV в. н.э. Место происхождения оригинала — возможно, Александрия. Время возникновения армянского перевода — это, возможно, период расцвета грекофильской школы (первая половина или, самое позднее, середина VI в. н.э.) (*Ibid. S. 3*).

²⁵ *Ibid. S. 6*.

Таблица 3.
Речи в мимре «О Ниневии и Ионе» Ефрема Сирина
и в проповеди «Об Ионе» ПсевдоФилона²⁶

| Речи в мимре «О Ниневии и Ионе» Ефрема Сирина | Речи в проповеди «Об Ионе» ПсевдоФилона |
|--|--|
| 97–110 Призыв проповедника к слушателям | § 10–19 Речь Бога к Ионе |
| 261–276 Жалобы детей ниневитян | § 35–37 Речь капитана к Ионе |
| 349–424 Ответ родителей | § 47–53 Речь моряков к Ионе |
| 513–822 Речь царя Ниневии | § 56f. Ответ Ионы |
| 901–920 Косвенная обвинительная речь против иудеев | § 58 Внутренний монолог Ионы |
| 1089–1164 Косвенная обвинительная речь против иудеев | § 65f. Обращение к Ионе |
| 1337–1388 Речь ниневитян после спасения | § 69–97f. Молитва Ионы в чреве кита |
| 1421–1450 Речь Бога | § 111–149 Речь народного собрания Ниневии |
| 1615–1670 Речь ниневитян | § 153–156 Благодарственная речь народного собрания ниневитян |
| 1695–1708 Хитрость Ионы | § 161–175 Протестная речь Ионы |
| 1810–1914 Обвинительная речь ниневитян против иудеев | § 176–178 Обращение к Ионе |
| 1928–1952 Речь ниневитян | § 179–181 Продолжение протестной речи Ионы |
| 1958–2096 Благодарственная речь ниневитян | § 183–196 Ответ Бога |
| 2097–2116 Призыв проповедника к слушателям | § 198–219 Продолжение ответа Бога |

Как подчеркивает Феликс Зигерт, проповеди ПсевдоФилона с их устными речами однозначно представляют собой продукт риторической школы²⁷. Кроме наличия монологических речей, между двумя произведениями наблюдаются и другие сходства. Так, оба текста принадлежат к одному жанру — проповеди, и обращаются к истории пророка Ионы, привлекая, однако, значительную долю небиблейского материала. Только в этих двух произведениях есть упоминания о празднике ниневитян после спасения. В обоих текстах содержатся медицинские образы, которых нет, по-видимому,

²⁶ Речи в таблице расположены соответственно ходу повествования, а не по тематическому сходству.

²⁷ *Siegert F. Drei hellenistisch-jüdische Predigten // WUNT 61. Bd. II. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1992. S. 294.*

в других произведениях об Ионе²⁸, подчеркивается, что ниневитяне освобождали рабов и др. Следует также упомянуть, как оба автора в их интерпретации истории пророка Ионы отражали политическое устройство в своих государствах. Для Ефрема очень важен образ царя, так как, возможно, он связывает его с царем Эдессы, для ПсевдоФилона же большую роль играет народное собрание в эллинистическом полисе²⁹. Поэтому в проповеди ПсевдоФилона отсутствует речь царя, зато имеется длинная речь народного собрания. Конечно, вопрос о возможном влиянии проповеди ПсевдоФилона на мимру «Об Ионе» требует отдельного исследования. Но, как кажется, схожая риторическая форма и рассказ о празднике ниневитян может указывать, по крайней мере, на некую общую традицию.

Основываясь на приведенном материале, мы можем сделать следующие выводы. Особенностью мимры «О Ниневии и Ионе» Ефрема Сирина является большое количество пространных прямых и косвенных речей. Такие речи отсутствуют в большинстве других произведений Ефрема и представляют собой отличительную черту античных исторических трудов, например, «Истории Пелопоннесской войны» Фукидида. Подобную же риторическую форму мы находим в проповеди ПсевдоФилона «Об Ионе». В статье мы указали только на одну особенность речи царя Ниневии в мимре, а именно, что она представляет собой синтез формы античной речи полководца перед войском и христианского содержания (призыв к покаянию и т. д.). То, что Ефрем использует подобную риторическую форму, может быть связано с его принадлежностью к некоей риторической школьной традиции, о которой он мог узнать во время своего пребывания в Эдессе. Он создал это произведение, используя риторическую традицию, хорошо знакомую его новой аудитории. Другое объяснение может быть связано с тем, что Ефрем знал проповедь ПсевдоФилона и использовал ее риторическую форму с многочисленными речами различных персонажей в качестве литературного эксперимента.

²⁸ Ibid. S. 103.

²⁹ Ibid. S. 175.

Слово ܘܫܘܪܐ (ʾwqyns) является заимствованием из древнегреческого языка, на что, в частности, указывает греческое окончание, передаваемое в сирийском через «семкат». В зависимости от того, как мы восстановим гласные, отсутствующие в рукописном тексте, это слово будет читаться либо как ʾēwqīānos/ʾōqīānos (ὠκεανός «океан»), либо как ʾēwqīnos/ʾōqīnos (ὄκρινος «крюк»)⁴. Первого чтения придерживаются Густав Бикелл и Глен Боуэрсок, второго — Карл Броккельман⁵.

Г. Бикелл перевел этот пассаж следующим образом: «als er Dieß hörte, machte ihn die Kunde von den Wundern Christi bestürzt, und die Nachricht von diesen Triumphen stürzte wie ein Ocean in seine Seeley»⁶. Г. Боуэрсок следует тому же прочтению («When he heard the good report of His signs, there fell upon his soul like ʾwqyns the sound of His victories»⁷) и предлагает следующую интерпретацию: «A well-documented Greek acclamation in late antiquity was ὠκεανέ, apparently invoking lavishness and prodigality (like the ocean). The sound of God's victories would therefore be compared with the cries of the audience in praise of all that God made possible, and we may perhaps have here an implicit role for God as agonothete, just as in the case of Perpetua. The news of God's miracles fell upon Rabbula's soul like a wave of acclamations in the stadium»⁸.

⁴ S. v. ܘܫܘܪܐ in: *Payne Smith J. Thesaurus Syriacus. Oxonii, 1879–1901. Col. 88. Sokoloff M. A. Syriac Lexicon: A Translation from the Latin, Correction, Expansion, and Update of C. Brockelmann's Lexicon Syriacum. Winona Lake; Piscataway, 2009. P. 20. Bernstein G. H. Lexicon linguae syriacae. Berlin, 1857. Col. 90; S. v. ܘܫܘܪܐ in: Duval R. Lexicon Syriacum auctore Hassano Bar Bahlul. Parisiis, 1901. Col. 86.*

⁵ S. v. ܘܫܘܪܐ in: *Brockelmann C. Lexicon Syriacum. Edinburgh; Berlin, 1895. P. 5.*

⁶ «Когда он это услышал, известие о чудесах Христа ошеломило его, и новост об этих триумфах, словно океан, устремилась в его душу». *Bickell, P. 168.*

⁷ «Когда он услышал доброе известие о Его знаменях, то в его душу, словно ʾwqyns, упал слух о Его победах». *Bowersock G. The Syriac Life of Rabbula and Syrian Hellenism // Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity / Ed. by T. Hägg, P. Rousseau. Berkeley, 2000. P. 260.*

⁸ *Ibid.* «Хорошо засвидетельствованным греческим восклицанием в поздней античности было ὠκεανέ, взывающее к щедрости и великодушию (как у океана). Таким образом, слух о победах Бога сравнивается с криками зрителей, восхваляющих все, что Бог сделал возможным. Вероятно, здесь также Бог выступает в роли устроителя агона, как в случае с Перпетуей. Известия о чудесах Господа упали в душу Раббулы, словно волна восклицаний на стадионе».

По поводу последней интерпретации можно высказать ряд возражений. Во-первых, нам ничего неизвестно об авторе биографии, кем он был и бывал ли в амфитеатре или на стадионе, где мог слышать это восклицание. Образ агона возникает в биографии далее (167:9), когда Раббула называется «духовным атлетом» (ܩܘܘܝ ܩܘܠܐܬܠܝܬܐ), на что указывает Боуэрсок, однако характеристика христианского подвижника как атлета или гладиатора в христианской литературе встречается часто, и биограф Раббулы мог ориентироваться на уже вошедшие в обиход метафоры⁹. Во-вторых, восклицание ὠκεανέ зафиксировано только в нескольких оксиринских папирусах¹⁰ и, предположительно, в надписи из Помпей¹¹, на основании которых нельзя утверждать, что оно было повсеместно распространено в Римской империи. Наконец, исследователь отмечает тот факт, что в рукописи над этим словом имеются две точки (*syāmē*), обозначающие множественное число, но при этом игнорирует его. Эрик Петерсон, на чью статью ссылается Боуэрсок, усматривает в ὠκεανέ из египетских папирусов семантическую связь с рекой Нил, с идеей плодородности и благотворности¹². К такому выводу он приходит, рассмотрев пассаж из Περὶ κενοδοξίας Иоанна Златоуста. Восклицание ὠκεανέ там отсутствует, но автор сообщает, что восторженные зрители сравнивают строителя театрального представления с Нилом. При этом Петерсон предполагает, что этот пассаж у Златоуста может восходить к какому-то трактату, созданному в Египте, и если это предположение верно, то ὠκεανέ могло быть локальным выражением¹³. Интерпретация Боуэрсока кажется нам недостаточно убедительной, тем более, что нам неизвестно употребление ʔwqynʔ/ʔwqyns в сирийском языке в качестве восклицания, поэтому обратимся к прочтению ʔwqyns как ʔēwqīnos/ʔōqīnos.

Греческое слово ὄρκινος является заимствованием из латыни

⁹ См., напр.: *Seesengood R. P. Competing Identities: the Athlete and the Gladiator in Early Christianity*. New York, 2006.

¹⁰ *Peterson E. Die Bedeutung der ὠκεανέ- Akklamation // RhM. 1929. Vol. LXXVIII. P. 221–223. Библиография: Robert J., Robert L. Bulletin épigraphique. 1958. P. 207.*

¹¹ *Olsson B. ΩΚΕΑΝΕ // Aegyptus: Rivista italiana di egiptologia e di papirologia. Vol. 6. 1925. S. 295–296.*

¹² *Peterson E. Ibid.*

¹³ *Ibid. P. 223.*

и восходит к *uncinus*¹⁴. Поскольку оба слова в литературе зафиксированы всего несколько раз и в основном встречаются в поздних текстах, имеет смысл рассмотреть случаи их употребления. *Uncinus* раньше всего встречается у Витрувия (I в. до н. э., *De architectura* 5.10.3) и обозначает железные крюки, при помощи которых балки подвешиваются к стропилам. У Апулея (II в. н. э.) оно употребляется в значении «*крюк дверного запора*» (*Metamorphoses* 3.15.4), у лексикографа Помпея Феста (II в. н. э.) речь идет о форме крюка как таковой (*De verborum significatione*, 375.31), наконец, у Сервия (IV в. н. э.) — о крючках канделябра, к которым прикрепляются свечи (*In Vergilii Aeneidos* 1.727.9). Таким образом, *uncinus*, по всей видимости, не является *terminus technicus*, но может обозначать разного рода крюки.

Греческое существительное ὄγκινος встречается у лексикографов и грамматиков: в произведении, дошедшем под именем грамматика Геродиана, в рассуждении о греческом ударении (II (?) в. н. э., *Περὶ ὀρθογραφίας*)¹⁵, у Гезихия (V или VI в. н. э., s. v. ἄρπάγη)¹⁶, в словаре Суды (X в. н. э., s. v. βάραθρον)¹⁷. Дважды во множественном числе встречается в апокрифе «Деяния Филиппа» (предположительно IV в. н. э.)¹⁸: во-первых, как инструмент пыток (крюки, которые вонзают в ноги Филиппа, чтобы подвесить его вниз головой)¹⁹. Во-вто-

¹⁴ S. v. ὄγκος in: *Chantraine P. Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. V. 1. Paris, 1968. P. 772.

¹⁵ S. v. πῆρ: *Grammatici Graeci*. 1867. Vol. 3. 1. P. 569. То же у византийского грамматика IX в. Георгия Херобоска (s. v. πῆρ in: *De orthographia*).

¹⁶ ἔστι τὸ σκεῦος ἔχον ὄγκινους, ᾧ τοὺς κάδους ἀνασπῶσιν ἀπὸ τῶν φρεάτων, ὃ καὶ λύκος «приспособление, имеющее крючки, при помощи которого ведро вытаскивают из колодца, оно же "волк"».

¹⁷ χάσμα τι φρεατῶδες καὶ σκοτεινὸν ἐν τῇ Ἀττικῇ, ἐν ᾧ τοὺς κακοῦργους ἔβαλλον· ἐν δὲ τῷ χάσματι τούτῳ ὑπῆρχον ὄγκινοι, οἱ μὲν ἄνω οἱ δὲ κάτω «пропасть в Аттике, темная и похожая на колодец, в которую бросают преступников. В пропасти этой сверху и снизу есть крючья».

¹⁸ Текст: *Acta Philippi* / Ed. by F. Bovon, B. Bouvier, F. Amsler. Vol. 1. Turnhout: Brepolis, 1999. 1999. Далее ссылки на это издание. Сирийская версия текста неизвестна; сирийский апокриф «История Филиппа» (*Wright W. Aposyphal Acts of the Apostles*. Londres, 1871) рассказывает об эпизоде, отсутствующем в *Acta Philippi*, хотя некоторые схожие черты у этого нарратива с *Acta Philippi* имеются.

¹⁹ Τινὲς δὲ τῶν πιστῶν προσέδραμον, ἵνα καθέλωσιν τὸν Φίλιππον καὶ ἄρῳσιν ἀπ' αὐτοῦ τοὺς σιδηροῦς κόρακας καὶ τοὺς ὄγκινους ἐκ τῶν σφυρῶν «Некоторые из верующих подошли, чтобы спустить Филиппа вниз и снять с него железные

рых, оно употребляется метафорически, в менее конкретном значении, но, возможно, с той же коннотацией, что и в первом случае:

Καὶ ἔκραξεν Ἀνανίας· «ὦ μεγάλη τις ἀληθῶς μαγγανεία, ὅτι ἡ γῆ ἔσχισεν αὐτήν, ἀπειλήσαντος αὐτὴν Ἑβραῖστί καὶ ἐνορκισαμένου τοῦ Φιλίππου. καὶ συνέχει με μέχρι τῶν γονάτων, καὶ ἐκ τῶν πτερνῶν εἰς τὰ κάτω τινὲς ὡσπερ ὀγκίνους καθέλκουσίν με, ἵνα πιστεύσω τῷ Φιλίππῳ».

«И воскликнул Анания: “Поистине могущественно колдовство! Ибо земля разверзлась, когда Филипп пригрозил ей на еврейском языке и произнес заклинание; она удерживает меня по колено, и за ступни кто-то будто бы крючьями тащит меня вниз, чтобы я поверил Филиппу”»²⁰.

Наконец, в греческом трактате, дошедшем под именем Ефрема Сирина (Περὶ ὀρθοῦ βίου, 31.5) читаем:

Μὴ ἐμπλεκε ἄγκυραν τῇ ἀγκύρᾳ, ἐὰν κοῦφόν τι ὑπολέλειπται ἐν σοί, ἵνα μὴ κατασπασθῆς ὑπὸ παθῶν εὐχερῶς. Ὁ γὰρ βουλόμενος ἀνελκύσει τὸν πεσόντα ἐν λάκκῳ, ἀνδρείῳ λογισμῷ ἐπιλαβέσθαι ὀφείλει, ἵνα μὴ ὑπὸ τῆς ἐκείνου ἀγκύρας κατασπασθῆ ἐν τῷ αὐτῷ βόθρῳ. Οἱ γὰρ ἐμπαθεῖς λόγοι, ὅταν εὕρωσι χῶρον, ὡς ὑπὸ ὀγκίνων καθέλκουσι τὴν ψυχὴν.

«Не привязывай якорь к якорю, если в тебе осталось что-то легкомысленное, чтобы страсти беспрепятственно не утащили бы тебя вниз. В самом деле, желающий вытащить упавшего в омут должен рассчитывать, хватит ли у него самого доблести, чтобы этот якорь не утащил бы и его вниз в ту же самую яму. Ведь внушенные страстями речи, когда находят себе почву, словно крючьями тащат [твою] душу вниз»²¹.

Существительное ὀγκίνοι имеет здесь негативную окраску, и следует отметить, что, как и в «Деяниях Филиппа» выше, оно употребляется с тем же глаголом: ὡς ὑπὸ ὀγκίνων καθέλκουσι τὴν ψυχὴν (Περὶ ὀρθοῦ βίου, 31) — ὡσπερ ὀγκίνους καθέλκουσίν με (Acta Philippi II. 18.7).

Таким образом, ὀγκίνος/ὀγκίνοι встречается в поздних текстах, включая лексикографов.

”вороны” и крюки с лодыжек» (Martyre, 34 (V)). В другой редакции (Martyre, 34 (A)) в том же пассаже κόρακας и ὀγκίνους не упоминаются.

²⁰ Ibid. II. 18.7.

²¹ Выражаю свою признательность С. А. Тахтаджяну за помощь при переводе данного пассажа.

latina 6.27.5)³² и при этом только один раз — в сочетании с *ἄγκυρα* в эпиграмме Тэетета Схоластика (ок. VI в. н. э.), из которой неясно, является *ἐχενής* *terminus technicus*, обозначающим вид якоря, или же выступает в роли поэтического эпитета.

Теперь обратимся к небиблейским текстам. В значении крюка как орудия пыток, в котором используется греческое существительное *δύκνιος*, мы находим *ʔwqunʔ* в житии святого Христофора (*ⲛⲓⲛⲁⲓ ⲛⲓⲃⲟⲗⲁⲥ* «железные крюки»)³³.

В остальных случаях оно употребляется в значении «якорь». Так, в «Хронике» Михаила Сирийца читаем:

ⲛⲓⲃⲟⲗⲁⲥ ⲁⲓⲛⲟⲗⲟⲥ ⲛⲓⲛ ⲛⲓⲃⲟⲗⲁⲥ ⲛⲓⲃⲟⲗⲁⲥ
«Я ухватился за эту надежду, словно за якорь»³⁴.

У Сахдоны *ʔwqunʔ* также встречается в сравнении:

ⲛⲓⲃⲟⲗⲁⲥ ⲁⲓⲛⲟⲗⲟⲥ ⲛⲓⲛ ⲛⲓⲃⲟⲗⲁⲥ ⲛⲓⲃⲟⲗⲁⲥ
«Духовный канат... поднял его, привязав словно бы к якорю, ... который нельзя сдвинуть»³⁵.

Оба пассажа представляют собой явную аллюзию на Евр 6:19. Более того, Сахдона прямо ссылается на апостола Павла чуть ниже после выражения *ⲛⲓⲃⲟⲗⲁⲥ* («истинный якорь»)³⁶.

Наконец, так называемый «Роман о Юлиане Отступнике» тоже содержит возможную, хотя и не настолько очевидную, отсылку, к Евр 6:19:³⁷

³² S. v. *ἐχενής* in: *Liddell H. G., Scott R.* A Greek-English Lexicon. Oxford, 1897⁸. P. 63. Этимология: *Chantraine P.* Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Paris, 1968. V. 1. P. 391.

³³ *Popescu J.* Die Erzählung oder das Martyrium des Barbaren Christophorus und seiner Genossen. Leipzig, 1903. S. 17. Zeile 12. Следует отметить, что в агиографической литературе в том же значении крюка для пыток встречаются существительные *ⲛⲓⲃⲟⲗⲁⲥ* (*Bedjan P.* Acta martyrum et sanctorum. Paris; Leipzig, 1890. Vol. 1. P. 281. Line 8) и *ⲛⲓⲃⲟⲗⲁⲥ* (*Bedjan P.* Acta martyrum... 1894. Vol. 4. P. 149. Line 20), которые, возможно, являются вариантом *ⲛⲓⲃⲟⲗⲁⲥ*.

³⁴ *Chabot J. B.* Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche, 1166–1199. Vol. 4. Paris, 1910. 218b. 23.

³⁵ *Bedjan P.* Martyrii qui est Sahdona quae supersunt omnia. Leipzig, 1902. P. 180. Line 22.

³⁶ *Ibid.* P. 181. Line 18.

³⁷ *Hoffmann G. E.* Iulianos der Abtruennige: Syrische Erzählungen. Leiden, 1880. S. 124. Zeile 22.

ܘܢܘܩܪܝܢ ܡܢ ܥܘܠܡܝܗܘܢ ܕܥܘܠܡܝܗܘܢ ܕܥܘܠܡܝܗܘܢ ܕܥܘܠܡܝܗܘܢ ܕܥܘܠܡܝܗܘܢ
 «Якорю, держащему город в душе его жителей, подобна вера, кото-
 рую твои отцы передали ему»³⁸.

В трех из рассмотренных фрагментов слово ³wqyn² (ῥκινος) встречается в метафорах или сравнениях в сочетании с существительным *prš²* (ܨܘܚܐ): в Евр 6:19 с якорем сравнивается надежда, в «Романе о Юлиане Отступнике» с ним сравнивается вера, в Пері ὀρθοῦ βίου с крюками сравниваются «внушенные страстями речи». Кроме того, у Сахдоны, Михаила Сирийца и, предположительно, в «Романе о Юлиане Отступнике» содержится аллюзия на метафору из Евр 6:19, что говорит о ее распространенности в сирийской традиции.

Вполне возможно, что пассаж в «Деяниях Раббулы» также связан с метафорой из Евр 6:19, и тогда сочетание слов ³wqyns и *prš²* неслучайно. Если ³wqyns означает «якорь», то это место можно интерпретировать следующим образом: слух о чудесах, совершаемых именем Иисуса, для Раббулы стал якорем веры, благодаря которому начался его постепенный переход в христианство. Однако в этом случае неясно, почему ³wqyns стоит во множественном числе, если только это не ошибка переписчика, не понявшего это место. Впрочем, как мы видели выше, в Пешитте ³wqyns во множественном числе также употребляется в значении «якорь». В значении «крюки» во множественном числе встречается только форма ³wqyn², однако она имеет негативную коннотацию и используется в контексте попыток, поэтому нам кажется, что понимание ³wqyns как «якорь» — предпочтительнее.

³⁸ В лексиконе М. Соколова ссылка на это место приводится под значением «океан» (*Sokoloff M. A Syriac Lexicon...* P. 20), однако Герман Голланц переводит ³wqyns как «якорь» (*Gollancz H. Julian the Apostate. Oxford, 1928. P. 136*).

БАР ПЕНКĀЙĒ И АЛЬФОНС МИНГАНА: ИСТОРИЯ ОДНОЙ РУКОПИСИ

Статья посвящена рукописной традиции сочинения Йōханнāна бар Пенкāйē «Суть вещей, или История временного мира», а в частности судьбе одного манускрипта, который оказался разделен между двумя коллекциями.

Предположительно в конце VII в. восточносирийский монах Йōханнāн бар Пенкāйē¹ по просьбе настоятеля монастыря в Камуле², где он жил, написал сочинение «Суть вещей, или История временного мира» (*ktābā d-rēš mellē taššūtā d-šālmā d-zabnā*)³, которое должно было прояснить смысл несчастий, постигших жителей северной Месопотамии. Около 687 г. (последняя дата, упоминаемая в «Истории» явным образом)⁴ в регионе начался сильный голод, после этого разразилась эпидемия чумы. Все это случилось на фоне политической нестабильности: после смерти халифа Му‘авии I (603–680) на некоторое время на подвластных халифату территориях установилось безвластие. Йōханнāн подошел к заданию очень ответственно и начал искать причины этих бед издалека: с момента творения мира.

¹ Подробнее о Йōханнāне бар Пенкāйē и его сочинениях см. в: Baumstark A. Eine syrische Weltgeschichte des siebten Jahrh.s. // Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte. 1901. S. 273–280; Jansma T. Projet d’édition du K’tābā D’rēš Mellē de Jean Bar Penkaye // L’Orient syrien. Vol. 8. 1963. P. 87–106; Фурман Ю. В. Йōханнāн бар Пенкāйē и его «История»: курьезы интерпретации имени автора и названия произведения // Вестник РГГУ. Серия «Востоковедение. Африканистика». Т. 100:20/12. 2012. С. 93–109.

² По сообщению самого Йōханнāна монастырь располагался в области Бет-Забдай (юго-восток современной Турции).

³ В дальнейшем «История».

⁴ Йōханнāн в пятнадцатой главе вскользь упоминает о смерти Ибн аз-Зубайра, который, как известно, был убит в 692 г. в Мекке. Скорее всего сочинение было написано в 692 г. или вскоре после этого. С. Брок предлагает такую же датировку (Brock S. North Mesopotamia in the Late Seventh Century: Book XV of John Bar Penkāyē’s Rīš Mellē // Studies In Syriac Christianity. (Variorum). Aldershot: Ashgate, 1992. P. 52.)

В результате возникло сочинение в двух частях и пятнадцати главах (*mēmre*). Первые девять глав составляют первую часть и повествуют о событиях от сотворения мира и до рождения Иисуса, вторая часть состоит из шести глав и охватывает период от Рождества Христова до 687 г. Причину бедствий, произошедших с его современниками, Бар Пенкәйе видит в неспособности людей подчиниться Божественной воле. Поэтому его мировая история — это история отношений Бога и людей, приведшая к таким печальным последствиям, в которых Йбхәннән видит признаки приближающегося конца света.

Сам текст «Истории» дошел до нас в двенадцати надежных списках, которые датируются концом XIX – началом XX в. Все эти рукописи, в конечном итоге, имеют один протограф, который был написан в 1262 г. (1573 г. по селевкидской эре) в Табризе священником Сабрйшō⁴. Рукопись эта хранилась в Кудшанысе в библиотеке патриархата Церкви Востока. Однако след ее пропал, и на сегодняшний день сказать, сохранилась ли она, невозможно. Но, до ее пропажи в конце XIX в. с нее были сделаны четыре списка, с которых впоследствии были скопированы остальные рукописи «Истории». Самый ранний из них был сделан монахом Йбнәном Тхәмнәйә в 1874 г. и подарен халдейскому патриархату в Мосуле (Мосул, №26)⁵, откуда рукописи около 1960 г. были перевезены в Багдад.

Помимо двенадцати надежных списков известны еще три неполные рукописи неясного происхождения. Часть «Истории» была найдена внутри рукописи конца XIX в., принадлежащей библиотеке Кембриджского университета (Or.1318, f.161r–176v)⁶. В ней содержатся часть седьмой и восьмая книги.

Вторая рукопись предположительно была написана в конце XIX в. и хранится в библиотеке Джона Райландса в Манчестере

⁵ Описание рукописи Мосул, №26 см. *Scher A.* Notice sur les manuscrits syriaques conservés dans la Bibliothèque du Patriarcat Chaldéen de Mossoul // *Revue des bibliothèques.* Vol. 17. 1907. P. 235.

⁶ Описание рукописи Or.1318 см. *Goodman A. E.* The Jenks Collection of Syriac Manuscripts in the University Library, Cambridge // *The Journal of the Royal Asiatic Society.* 1939. P. 595–596.

(John Rylands Library, JRL Syg. 43)⁷. Эта рукопись также неполная: в ней содержатся только первые девять книг.

В библиотеке халдейского кафедрального собора в Мардине хранится неполная рукопись «Истории», содержащая ее вторую часть (10–14 книги), которая, вероятно, была создана в конце XIX – начале XX в.⁸

Работая над описанием рукописной традиции и изучая данные каталогов, мы обратили внимание, что мардинская рукопись и JRL Syg. 43 совпадают сразу по нескольким параметрам. Во-первых, размеры листов, приведенные в каталогах, практически идентичны: 29×19,5 см (JRL Syg. 43) и 30×20×0,4 см (мардинская рукопись). Во-вторых, как удалось установить, количество рукописных строк в обеих рукописях равно 21. Обе рукописи были написаны восточносирийским письмом, огласованы и содержат пометы, сделанные карандашом. Джеймс Ф. Коукли пишет, что последняя страница рукописи JRL Syg. 43 обрывается на слове ܘܘܐܢܐ, написанном в кустоде⁹, что указывает на то, что рукопись имеет продолжение и следующая страница должна начинаться со слова ܘܘܐܢܐ. Среди образцов страниц мардинской рукописи, доступных на сайте HMML, находится первая страница рукописи, которая начинается как раз со слова ܘܘܐܢܐ¹⁰. Все эти совпадения натолкнули нас на мысль, что мы имеем дело с одним списком, который был некогда поделен между двумя коллекциями. Эту гипотезу нам помог доказать Г. М. Кессель, который, имея доступ к рукописям библиотеки Джона Райландса в Манчестере, проверил JRL Syg. 43 и подтвердил нашу догадку¹¹. Однако эта находка поставила перед нами еще больше нерешенных вопросов: как и при каких обстоятельствах части этой рукописи оказались в разных библиотеках.

⁷ Описание рукописи JRL Syg. 43 см. *Coakley J. F. A Catalogue of the Syriac Manuscripts in the John Rylands Library // Bulletin John Rylands Library. Vol. 75. 1993. P. 167–168.*

⁸ Онлайн каталог HMML (<http://news2.arcasearch.com/hmmlsearch/>).

⁹ *Coakley J. F. Op. cit. P. 168.*

¹⁰ <http://cdm.csbsju.edu/cdm/singleitem/collection/HMMLMicrofi/id/217898/res/1>.

¹¹ Мы выражаем благодарность Григорию Михайловичу Кесселю за его помощь и отзывчивость.

Дж. Ф. Коукли в каталоге сирийских рукописей библиотеки Джона Райландса сообщает, что сирийский рукописный фонд был сформирован из трех источников¹². Первые шесть рукописей были приобретены миссис Райландс для библиотеки у графов Кроуфорд и Балкаррес в 1901 г. Другую часть манускриптов библиотека приобрела у Джеймса Рендел Харриса. А третья часть была куплена у Альфонса Минганы, который в 1915 г. был принят в штат и стал работать над каталогом арабских рукописей, хранившихся в библиотеке. Причем часть рукописей, которые А. Мингана, видимо, привез с собой из Ирака, была приобретена сразу, в 1915 г. К этой партии относится и наша рукопись — JRL Syr. 43. Другую же часть рукописей, приобретенную им в экспедиции по Ближнему Востоку, А. Мингана продал библиотеке в 1924 г. Итак, наше исследование привело нас к Альфонсу Мингане, одной из самых загадочных фигур в истории сирологии.

Установив, что рукопись библиотеки Джона Райландса попала туда из личной коллекции А. Минганы и исходя из того факта, что эта рукопись и манускрипт из халдейского епископата в Мардине являются частями одного списка, мы приходим к выводу о том, что некогда вся рукопись принадлежала А. Мингане. По-видимому, именно она легла в основу издания второй части «Истории» Бар Пенкэйё, которое А. Мингана опубликовал в 1908 г.¹³ В предисловии к изданию ученый пишет, что оно основано на двух рукописях: одной из его личной коллекции и другой из епископальной библиотеки в Мосуле (Мосул, № 26, о которой мы упоминали выше)¹⁴. Как сообщает издатель, его личная рукопись оказалась неполной и обрывается на середине пятнадцатой главы. Губерт Кауфхольд, который тоже интересовался рукописной передачей этого текста, задавался вопросом, какой же все-таки из известных нам рукописей обладал А. Мингана и на основании какой рукописи издал вторую часть «Истории»¹⁵. Установив, что ни с одной из созданных до 1908 г. эту загадочную личную рукопись А. Минганы отождествить нельзя, Г. Кауфхольд

¹² Coakley J. F. Op. cit. P. 106–108.

¹³ *Mingana A. Sources Syriaques*, II. Bar-Penkayé. Leipzig, 1908. P. *1–*171.

¹⁴ Ibid. P. VIII.

¹⁵ Kaufhold H. Anmerkungen zur Textüberlieferung der Chronik des Johannes bar Penkâyé // Oriens Christianus. Vol. 87. 2003. S. 78.

предположил, что этот список он приобрел во время своего преподавания в мосульской семинарии, о чем речь пойдет ниже. Однако исследователь оставляет все свои вопросы без ответов. Казалось, что след рукописи пропал, а никаких данных о ее происхождении и возрасте А. Мингана в своем издании не привел. Конечно, Г. Кауфхольд знал о существовании рукописи из библиотеки Джона Райландса, как знал и то, что некогда она принадлежала А. Мингане. Но за недостатком сведений (ведь до того, как библиотека мардинского епископата была каталогизирована на сайте Hill Museum and Manuscript Library (HMML), упоминания об этой рукописи нигде не встречались) в качестве кандидата на место загадочной рукописи А. Минганы он ее не рассматривал.

Примечательно, что А. Мингана, по-видимому, оказался участником и другой загадочной истории, связанной с рукописями «Истории» Йб̄ханнāна бар Пенкāйē. Собственно, именно ей и посвящена упомянутая статья Г. Кауфхольда. Дело в том, что колофоны двух самых ранних рукописей, а именно мосульской (Мосул, № 26) и петербургской (Sir 24)¹⁶, идентичны. О мосульской рукописи достоверно известно, что она была скопирована монахом Йб̄нāном Тх̄омнāйē в 1874 г. и подарена халдейскому патриархату в Мосуле. Об истории создания петербургской рукописи нам ничего не известно. В 1911 г. она, наряду с другими сирийскими манускриптами, была приобретена Густавом Диттрихом, как сообщает Г. Кауфхольд, при содействии А. Минганы¹⁷. Исследователь справедливо замечает, что А. Мингана, интересовавшийся произведением Бар Пенкāйē, должен был знать об этой рукописи. В своих рассуждениях он идет дальше и предполагает, что А. Мингана мог заказать точную копию мосульской рукописи, и после выхода в свет издания второй части «Истории», продать ее. Во всяком случае, как отмечает автор, на какой рукописи на самом деле было основано издание А. Минганы еще следует доказать¹⁸.

¹⁶ Описание рукописи см. *Пигулевская Н. В.* Каталог сирийских рукописей Ленинграда. Палестинский сборник. Т. 69. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1960. С. 130–133.

¹⁷ *Kaufhold H.* Op. cit. S. 69.

¹⁸ *Ibid.* S. 73.

Вернемся к истории нашей рукописи. Перед нами возникает вопрос, когда и при каких обстоятельствах А. Мингана приобрел ее, и когда и каким образом ее часть оказалась в Мардине. На все эти вопросы мы можем ответить лишь частично с помощью доступных нам источников. Как сообщает Халил Самир в очерке, посвященном жизни и творчеству А. Минганы, по окончании семинарии в Мосуле А. Мингана, будучи преподавателем сирийского и арабского языков, путешествовал по окрестным деревням и собирал сирийские рукописи¹⁹. За период с 1902 по 1910 г., когда он занимал должность учителя семинарии, ему удалось собрать 70 манускриптов. Нужно полагать, что и наша рукопись была добыта А. Минганой в окрестностях Мосула в промежутке между 1902 и 1908 г. В 1910 г. А. Мингана оставил должность учителя семинарии, а в январе 1913 г. покинул Мосул. Как сообщают его библиографы, в течение нескольких месяцев он путешествовал по Персии и Османской империи²⁰. Примечательно, что есть сведения о том, что А. Мингана во время этого путешествия посетил и Мардин, где встретил американского миссионера, протестанта Эндрюса, который снабдил отправлявшегося в Великобританию А. Мингану рекомендательным письмом к Дж. Рендел Харрису.²¹ Что же касается нашего расследования, то можно предположить, что часть манускрипта была оставлена им в Мардине во время этого путешествия. Во всяком случае, Аддай Шер в каталоге библиотеки халдейского епископата в Мардине среди имеющихся там 83 сирийских рукописей не упоминает нашу²². Каталог вышел в 1908 г., стало быть рукопись попала туда уже позже. Конечно, возможность того, что часть рукописи оказалась в Мардине в любой промежуток между 1908 и 1913 г., остается открытой. По какой причине А. Мингана решил оставить там часть рукописи, не ясно. Было ли это случайностью или сделано умышленно, но и в этой истории с рукописями А. Мингана оста-

¹⁹ Samir K. Alphonse Mingana 1878–1937 // Selly Oak Colleges Occasional Paper no. 7. Birmingham, 1990. P. 8.

²⁰ Ibid. P. 16. Margoliouth D. S., Woledge G. Alphonse Mingana 1881–1939 // Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts. Vol. 3. Cambridge, 1939. P. VI.

²¹ Samir K. Op.cit. P. 16.

²² Scher A. Notice sur les manuscrits syriaques et arabes conservés dans la bibliothèque de l'évêché chaldéen de Mardin // Revue des bibliothèques. Vol. 18. 1908. P. 64–95.

вил для исследователей «Истории» Йб̄ханнāна бар Пенкāйē загадку. Уильям Макомбер, описывая свои находки в ближневосточных библиотеках, упоминает и ту самую библиотеку халдейского епископата в Мардине²³. Однако среди ценных на взгляд исследователя наша рукопись не значится, что и не удивительно, учитывая, что она включает в себя только лишь неполную вторую часть «Истории».

На этом интерес А. Минганы к произведению Бар Пенкāйē не угас. Уже переехав в Великобританию, ученый совершил оттуда три путешествия на Восток с целью приобретения манускриптов для библиотеки в Сэлли Оук, Бирмингем. Видимо, во время третьего, последнего, путешествия в 1929 г. он приобрел еще одну рукопись «Истории», которая была написана в 1928 г. в Алкоше²⁴. К счастью, никаких загадочных происшествий с ней уже не случилось.

Так с именем этого удивительного человека оказались связаны три истории из рукописной традиции «Сути вещей, или Истории временного мира» Йб̄ханнāна бар Пенкāйē.

²³ *Macomber W.* New Finds of Syriac Manuscripts in the Middle East // *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Supplement 1.2. XVII. Deutscher Orientalistentag vom 21. bis 27. Juli 1968 in Würzburg: Vorträge. Teil 2 / Ed. by W. Voigt. Wiesbaden: Franz Steiner, 1969. P. 481.

²⁴ Описание рукописи см.: *Mingana A.* Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts now in the Possession of the Trustees of the Woodbrooke Settlement, Selly Oak, Birmingham. (Woodbrooke Catalogues 1–3). Vol. 1. Cambridge: W. Heffer & Sons, 1933. P. 395–396.

Н. С. Смелова

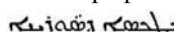
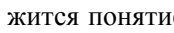
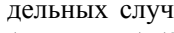
**«ПО ЧИНУ МЕЛХИСЕДЕКОВУ»:
МАТЕРИАЛЫ ДЛЯ КЛАССИФИКАЦИИ
СИРО-МЕЛЬКИТСКОГО ОКТОИХА**

Настоящая статья содержит краткий типологический обзор сиро-халкидонитских (мелькитских) рукописей XI–XIII вв., содержащих ранние формы Октоиха — литургической книги, включающей в себя тексты седмичного круга богослужения, организованные в соответствии с восьмигласовой структурой¹. В корпусе богослужebной литературы сирийцев-халкидонитов, который представлен значительной по объему рукописной традицией, именно Октоих выделяется особым разнообразием. Можно сказать, что каждая отдельная рукопись представляет собой определенный тип сборника, который редко полностью повторяется в других памятниках. Сравнительное исследование этого материала и попытка его классификации позволяет выделить ряд проблем, существенных для понимания феномена сиро-мелькитской литературы и определения временных и пространственных границ распространения сирозычных халкидонитских общин на Ближнем Востоке в эпоху зрелого и позднего средневековья². Вопросы могут быть сформулированы следующим образом. Являются ли сиро-мелькитские богослужebные книги точным воспроизведением греческих прототипов, их структуры и содержания, и отражают ли во всей полноте особенности византийского богослужения (с его палестинской и константинопольской составляющими)? Был ли перевод греческих книг единовременным актом или имеются свидетельства поэтапного заимствования и обработки исходного материала? Возможно ли на основании имею-

¹ Сердечно благодарю Александру Юрьевну Никифорову за помощь и ценные замечания, высказанные при обсуждении этой статьи. Работа выполнялась при поддержке Исследовательского института Джона Райлендса (John Rylands Research Institute) Манчестерского университета, Великобритания (Visiting Fellowship, 2015 г.).

² Понятия, условно относимые к истории Ближнего Востока по аналогии с периодами западноевропейской истории.

щихся рукописей выделить различные стадии формирования формуляра сиро-мелькитского Октоиха в диахронической перспективе, локализовать их и выявить наиболее близкие им памятники, принадлежащие греко-византийской традиции?

Пути решения обозначенных выше проблем были намечены порядка 40 лет назад специалистом в области византийской и сирийской церковной музыки, основателем и первым директором Института музыковедения Гамбургского университета, профессором Хайнрихом Хусманном (1908–1983). На основании изучения рукописей из монастыря св. Екатерины на Синае он подчеркивал в целом ряде своих работ, что отдельные типы сиро-мелькитского Октоиха следуют так называемому «сирийскому чину», который противопоставляется «греческому чину» и является свидетельством древнего пласта переводной сирийской гимнографии, не подвергнутого позднейшей переработке³. В дополнение к этому следует отметить, что само понятие «сирийский чин» употребляется, главным образом, не в заглавиях или колофонах рукописей⁴, а в заголовках отдельных гимнографических текстов — преимущественно стихир, в форме  (букв. «по чину/уставу сирийцев»). Здесь же содержится понятие  (букв. «по чину/уставу греков»), в отдельных случаях оно сопровождается уточняющим словом  («перевод») (Sinai Syg. 208, л. 19v). Очевидно, эти определения указывают на то, что, по версии переписчиков, одна часть песнопений была переведена с греческого, а другая относилась к исконно сирийской литературной и богослужебной традиции. При этом возникает вопрос, служит ли понятие «сирийцы» указанием на носителей сирийского языка вне четкого географического контекста или оно

³ *Husmann H.* Die syrische Auferstehungskanonnes und ihre griechischen Vorlagen // OCP. Vol. 38. 1972. P. 209–242; *Idem* Die melkitische Liturgie als Quelle der syrischen Qanune iaonaie. Melitene und Edessa // OCP. Vol. 41. 1975. P. 5–56; *Idem* Die syrische Handschriften des Sinai-Klosters, Herkunft und Schreiber // OKS. Vol. 24. 1975. P. 281–282; *Idem* Eine alte orientalische christliche Liturgie: Altsyrisch-Melkitisch // OCP. Vol. 42. 1976. P. 156–196.

⁴ Исключением является колофон рукописи BL Add. 17233, в котором говорится буквально следующее: «...конец Октоиха по греческому чину, полностью переведенного заново». Интересно отметить, что при наличии общего определения книги «по греческому чину», в нее включен целый ряд стихир, обозначенных как «сирийские» (подробнее см. ниже).

относится к жителям определенной области, а именно исторической провинции Сирия?

Еще одно весьма интересное наблюдение Х. Хусманна относится к заглавию одной из рукописей, в котором присутствует не вполне понятное определение «чин Мелхиседека» (ܡܠܚܝܨܝܕܝܩܐ, букв. «перевод/ истолкование Мелхиседека») (Sinai syg. 65, XI в. ?, л. 43v), суть которого (чина) сводится к присутствию в формуляре каждого гласа лишь одного крестовоскресного канона Космы Маюмского, в отличие от других рукописей мелькитского воскресного Октоиха, в формуляр которого обычно включен также канон Воскресению Иоанна Дамаскина⁵. Хотя Х. Хусманн отождествляет «чин Мелхиседека» с «сирийским чином», состав рукописей с этими определениями различен. Как будет показано ниже, Sinai syg. 65 имеет краткий, необычно оформленный формуляр, что, наряду с архаичным по-

⁵ Husmann H. Die melkitische Liturgie... P. 50–52; *Idem* Die syrische Handschriften... P. 281–282.

Пешитта Пс 109(110):4 дает чтение ܡܠܚܝܨܝܕܝܩܐ («по подобию Мелхиседека»), причем, в одной рукописи, BL Add. 17112, первое слово выпущено. (The Old Testament in Syriac According to the Peshitta Version. Pt. II, fasc. 3: The Book of Psalms. Leiden: Brill, 1980. P. 135); та же формулировка содержится в Послании к Евреям 5:6, 10; 6:20; 7:11, 15, 17, 21 (UBS Peshitta text, Peshitta New Testament (веб-сайт), <dukhrana.com/peshitta/index.php>, 12.05.2016). Интересно отметить, что в Септуагинте и греческом Новом Завете в данном контексте употребляются два выражения: κατὰ τὴν ὁμοιότητα Μελχισέδεκ («по подобию Мелхиседека», Евр 7:15), которое соответствует Пешитте, и κατὰ τὴν τάξιν Μελχισέδεκ («по чину Мелхиседека», Пс 109(110):4; Евр 5:6; 6:20; 7:11, 17, которое вошло в широкий обиход (в издании Евр 7:21 выражение κατὰ τὴν τάξιν Μελχισέδεκ отсутствует, хотя в аппарате указан целый ряд рукописей, включая 8, в которых содержится эта формулировка; Novum Testamentum Graece / Ed. by [Nestle E.], Aland B. et al. 27 ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993. P. 572 (NA²⁷)).

Понятие ܡܠܚܝܨܝܕܝܩܐ (основные значения — «перевод/истолкование», см. Payne Smith R. Thesaurus Syriacum. T. 2. Oxford: Clarendon Press, 1901. Col. 3327) в заглавии рукописи Sinai Syg. 65 не соответствует ни одному из библейских вариантов и, на первый взгляд, имеет иной семантический оттенок. Однако Бар Бахлуд приводит еще одно толкование термина: «порядок, чин литургических чтений» (Lexicon syriacum auctore Hassano bar Bahlule: voces syriacas graecasque cum glossis syriacis et arabicis complectens. Collection orientale 15–17 / Ed. by R. Duval. T. 2. Paris: Typographeo Reipublicae, 1901. Col. 1530). Можно предположить, что в рукописи этот термин мог быть употреблен в значении «чин богослужения», и таким образом, положение Х. Хусманна о тождестве двух понятий: «сирийский чин» и «чин Мелхиседека», находит дополнительное, хотя и не окончательное подтверждение.

черком рукописи (квадратное мелькитское письмо), может говорить о ее большей древности по отношению ко всем прочим рассмотренным нами памятникам.

Еще одна рукопись, которую Х. Хусманн классифицирует как образец «чина Мелхиседека», Sinai sug. 69, по почерку может быть отнесена к XI в., местом ее переписки является монастырь Бет Загба в Сирии, к северу от Апамеи, известный благодаря колофону Евангелия Раббулы⁶. Рукопись не имеет заглавия, а в колофоне содержание характеризуется, как «сборник канонов Святому Воскресению» (ܩܢܘܢܐ ܕܩܕܝܫܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܝܘܢܝܘܬܐ) (л. 307r), следовательно, идентификация строится только на присутствии в формуляре одного крестовоскресного канона Космы Маюмского. Тем не менее, важнейшей составляющей «сирийского чина» является, по-видимому, не столько канон, сколько стихиры, которые наряду с седальными занимают особое место в формуляре мелькитского Октоиха XI–XIII вв., так как именно эти жанры демонстрируют состав и последовательность седмичных памятей.

Обзор различных форм сиро-мелькитского Октоиха (см. ниже), организованный в соответствии с разработанной нами схемой, основан на знакомстве с ограниченным числом рукописей, главным образом, из британских собраний, а также с микрофильмами сирийской коллекции монастыря св. Екатерины на Синае. В совокупности они представляют весьма репрезентативный корпус — типологически и в историческом отношении: среди рассмотренных памятников большинство составляют датированные рукописи, сохранившие имена переписчиков и содержащие указания на место их переписки.

Безусловно, наибольший интерес представляют рукописи, условно относимые к раннему периоду (XI–XII вв.). Однако из этих памятников колофон имеется лишь в одном — рукописи BL Add. 14510, переписанной в 1056 г. в монастыре пророка Илии (также известном как монастырь Богоматери и пророка Илии, или монастырь св. Пантелеимона) на Черной горе (в других рукописях называемой «Голова вепря», ܩܘܠܘܒܐ ܕܩܝܘܢܐ), к западу от Антиохии⁷. Эта рукопись

⁶ Husmann H. Die syrische Handschriften... P. 282–283; см. также Mango M. M. Where was Beth Zagba? // Harvard Ukrainian Studies. Vol. 7. 1983. P. 405–430.

⁷ Brock S. Syriac Manuscripts Copied on the Black Mountain, near Antioch // *Lingua restituta orientalis. Festgabe für Julius Assfalg* / Ed. by R. Schulz, M. Görg.

тельно, по крайней мере, на протяжении XI–XIII вв., что согласуется с данными синайских рукописей, исследованных Х. Хусманном.

В рукописях раннего периода представлено значительное разнообразие форм Октоиха, включая до-константинопольский «чин Мелхиседека» (Sinai Syr. 65), воскресный Октоих с циклами стихир и седальнов на разные дни недели, включающий как «греческие», так и «сирийские» песнопения (BL Add. 17133, Sinai Syr. 25), дополняющий его сборник канонов будних дней с идентичным набором седмичных памятей (Древний Параклит) (BL Add. 14510, SGP), а также архаичная форма Большого Октоиха (Параклита), включающая песнопения (каноны, стихирь, седальны) всех дней недели (BL Add. 14508). Два последних типа, по-видимому, следует отнести к «греческому чину», так они не содержат иных упоминаний.

Большинство датированных рукописей мелькитского Октоиха относится к XIII в. — времени крайней политической нестабильности и постоянной смены правителей на Ближнем Востоке (крестоносцы, Айюбиды, монголы, мамлюки). Местом переписки целого ряда рукописей этого периода указывается Синайский монастырь (Sinai Syr. 25, Sinai Syr. 210, Sinai Syr. 156), кроме того, в колофонах упоминаются «Величественная гора» (Джебель ал-А'ля) в провинции Кеннешрин, к западу от Алеппо (Sinai Syr. 208), Майферкат (BL Add. 14510), Кара (BL Add. 14710). Из поздних приписок также известно, что отдельные памятники впоследствии находились в монастыре Сайднайа близ Дамаска и монастыре свв. Сергия и Вакха в Маалуле (BL Add. 21031, Mingana Syr. 582) — важных арамео- и арабоязычных центрах халкидонитского христианства. Значительная часть рукописей и поныне хранится в монастыре св. Екатерины на Синае. В это время продолжался процесс усвоения греко-византийской гимнографии в ее сочетании с предшествующей местной (условно) традицией, как явствует из синайских памятников, охарактеризованных Х. Хусманном как «смешанный тип». Хотя формуляр гласов Октоиха построен по богослужебному принципу, в рукописях зачатую имеют отступления от схемы. Стандартный формуляр сиро-мелькитского Октоиха XIII в. можно представить следующим образом: стихирь на «Господи, воззвах» и на стиховне (вечерни) (среди последних чаще всего встречаются определения

«сирийские/по сирийскому чину» или «греческие/по греческому чину, перевод») — воскресные каноны Иоанна и Космы — экапостиларий — стихиры на Хвалитех — стихиры тематические с вседневными памятями и богородичны на стихирах — седальны на «Бог Господь» — ипакои (факультативно) — троичны по кафизмам — седальны тематические с вседневными памятями и богородичны на седальнах. Характерной чертой этой традиции является вынесение тематических седальнов в гласовое приложение, помещенное после канона и прочих песнопений⁹.

Фактически все типы Октоиха, представленные в рукописях XI–XIII вв., сохраняются и в памятниках позднего периода, XV–XVI вв., которые, в свою очередь, демонстрируют осязаемое присутствие арабского элемента (зачастую рубрики написаны по-арабски, в то время как сами тексты — по-сирийски), указывая на постепенное вытеснение сирийского из богослужебного обихода. В это же время (до сер. XV в.) происходит очередной этап переработки литургических книг по константинопольским образцам, в результате которого в сиро-мелькитской традиции появляется Большой Октоих (Параклит) в его современной форме. Ярким примером этого процесса является рукопись Октоиха из Библиотеки Джона Райлендса в Манчестере (JRL Syg. 6), датированная 1449 г.¹⁰

⁹ По сообщению А.Ю. Никифоровой, собранные по гласам тематические седальны — воскресные, апостолам, пророкам, преподобным, усопшим, отрокам, богородичные, мученикам — известны также среди греческих новых находок Синая, из рукописи Sin. Gr. MG 24 (IX–X вв., 27 л., сохранились частично 3-й, 4-й и 5-й гласы). В Sin.Gr. MG 83 (IX–X вв., фрагменты свитка, 5-й глас), тематические седальны — воскресные, отрокам, богородичны, покаянные, на литании — помещены после канона, стихир на Хвалитех, прокимнов, песнопения на Великий Вход, поемых на отпуст богородичных, покаянных и крестных тропарей. О формуляре греческих рукописей Октоиха VIII–XII/XIII вв. из монастыря св. Екатерины см.: *Husmann H.* Hymnus und Troparion. Studien zur Geschichte der musikalischen Gattungen von Horologion und Tropologion // *Jahrbuch des Staatlichen Instituts für Musikforschung, Preussischer Kulturbesitz.* 1971. P. 7–86; *Лозовая И.Е.* Древнерусский нотированный Параклит XII века: Византийские источники и типология древнерусских списков. М.: Научно-издательский центр «Московская консерватория», 2009. С. 38–69.

¹⁰ *Coakley J.F.* A Catalogue of the Syriac Manuscripts in the John Rylands Library // *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester.* Vol. 75:2. 1993. P. 126–127.

Окончательное решение вопросов, обозначенных в начале статьи, будет возможно лишь в результате сравнительного исследования текстов и структуры различных форм сиро-мелькитского Октоиха с привлечением максимально возможного числа рукописей XI–XVI вв., и затем — соотнесения выявленных типов Октоиха с сохранившимися образцами греко-византийской богослужебной литературы. В настоящей статье отражен лишь начальный этап этой работы: попытка предварительной классификации наиболее показательных и доступных на данный момент памятников. Ниже приводится их характеристика в соответствии с типами и подтипами, выделенными на основании изучения формуляра сиро-мелькитского Октоиха XI–XIII вв.¹¹

1. Октоих воскресный с циклами стихир и седальнов на все дни недели

1.1 Смешанный тип (греческий и сирийский чин)

1.1.1 Сокращенный формуляр

VL Add. 17133¹², IX в., Сирия (?). Заглавие отсутствует. Колофон отсутствует.

Формуляр гласа 3 (глас 1 утрачен, глас 2 сохранился частично):

стихиры Воскресению [на «Господи, воззвах»] (ܩܘܠܘܢ ܕܘܠܘܟܘܢ ܕܘܠܘܟܘܢ) (3)

на стиховне (ܩܘܠܘܢ ܕܘܠܘܟܘܢ) (1)

сирийские (ܩܘܠܘܢ ܕܘܠܘܟܘܢ) (2)

канон ночной [Воскресению] о. Иоанна (ܩܘܠܘܢ ܕܘܠܘܟܘܢ ܕܘܠܘܟܘܢ)

(ирмосы включены)

[канон] о. Космы (ܩܘܠܘܢ ܕܘܠܘܟܘܢ) (песни канонов чередуются)

стихиры утрени [Воскресению] (ܩܘܠܘܢ ܕܘܠܘܟܘܢ) (3)

на стиховне (ܩܘܠܘܢ ܕܘܠܘܟܘܢ) (2)

покаянные (ܩܘܠܘܢ ܕܘܠܘܟܘܢ) (5–8 в каждом разделе)

Кресту (ܩܘܠܘܢ ܕܘܠܘܟܘܢ)

апостолам (ܩܘܠܘܢ ܕܘܠܘܟܘܢ)

мученикам (ܩܘܠܘܢ ܕܘܠܘܟܘܢ)

усопшим (ܩܘܠܘܢ ܕܘܠܘܟܘܢ)

богородичны на стихирах (ܩܘܠܘܢ ܕܘܠܘܟܘܢ ܕܘܠܘܟܘܢ) (10)

седален Воскресению на «Бог Господь» (ܩܘܠܘܢ ܕܘܠܘܟܘܢ ܕܘܠܘܟܘܢ) (1)

ипакои (ܩܘܠܘܢ ܕܘܠܘܟܘܢ)

[седален] по «Благословен еси [Господи]» (ܩܘܠܘܢ ܕܘܠܘܟܘܢ)

¹¹ Для иллюстрации приводятся фрагменты заглавий и колофонов, включающие характеристику содержания соответствующих рукописей. Сокращения, за исключением числительных, раскрыты, пунктуация опущена, так как в данном случае не несет смысловой нагрузки. Стихи псалмов, предшествующие текстам стихир, не приводятся ввиду обзорного характера статьи.

¹² Wright W. Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum, Acquired since the Year 1838. Vol. 1. London: Trustees of the British Museum, 1870. P. 324.

[троичен], прославление Святой Троицы (ܩܘܠܘܢܐ ܕܗܘܢܐܢܐ ܕܩܘܕܫܐ)
седальны покаянные (ܩܘܠܘܢܐ ܕܩܘܕܫܐ) (4–5 в каждом разделе)
Кресту (ܕܝ ܠܘܟܐ)
апостолам (ܩܘܠܘܢܐ)
мученикам (ܩܘܠܘܢܐ)
усопшим (ܩܘܠܘܢܐ)
богородичны на седальнах (4) (ܩܘܠܘܢܐ ܕܩܘܕܫܐ ܕܩܘܕܫܐ)

1.1.2 Полный формуляр, каноны в формуляре гласа

Sinai Syr. 25¹³, частично XI в. (?), [реставрирована и дополнена в] 1255 г. (6763 г. Адама), Синай, для церкви Пресвятой Богородицы (ܩܘܠܘܢܐ ܕܩܘܕܫܐ ܕܩܘܕܫܐ ܕܩܘܕܫܐ), переписчик — монах Иоанн, сын Мансура (ܩܘܠܘܢܐ ܕܩܘܕܫܐ) (л. 253r).

Заглавие (л. 1r):

ܩܘܠܘܢܐ ܕܩܘܕܫܐ ܕܩܘܕܫܐ ܕܩܘܕܫܐ ܕܩܘܕܫܐ¹⁴ ܩܘܠܘܢܐ ܕܩܘܕܫܐ ܕܩܘܕܫܐ ܕܩܘܕܫܐ

(Во имя Божие приступаем к написанию Октоиха 8 гласов, [состоящих] из стихир, канонов и прочего).

Колофон (л. 253r) не содержит названия и сведений о составе книги.

Формуляр гласа 1:

- стихиры Воскресению [на «Господи, воззвах»] (3)¹⁵
- на стиховне [стихира] вечерни (ܩܘܠܘܢܐ ܕܩܘܕܫܐ) (1)
- сирийские (2)
- канон ночной [Воскресению] о. Иоанна (... ܩܘܠܘܢܐ ܕܩܘܕܫܐ ...) (ирмосы включены)
- [канон] о. Космы (ܩܘܠܘܢܐ ܕܩܘܕܫܐ) (песни канонов чередуются)
- стихиры утрени [Воскресению] (2)
- на стиховне (2)
- другие, по сирийскому [чину] (ܩܘܠܘܢܐ ܕܩܘܕܫܐ) (3)
- стихиры покаянные (3)
- другие (3)
- другие (...) ангелам (...) по греческому чину (ܩܘܠܘܢܐ ܕܩܘܕܫܐ ... ܩܘܠܘܢܐ ܕܩܘܕܫܐ) (3)
- стихиры вторника, св. Иоанну Крестителю
(ܩܘܠܘܢܐ ܕܩܘܕܫܐ ܕܩܘܕܫܐ ܕܩܘܕܫܐ) (3)
- стихиры Кресту (2)
- другие (3)
- стихиры среды, Богоматери (ܩܘܠܘܢܐ ܕܩܘܕܫܐ ܕܩܘܕܫܐ) (3)
- стихиры апостолам (3)
- другие, четверга, апостолам (ܩܘܠܘܢܐ ܕܩܘܕܫܐ ܕܩܘܕܫܐ) (4)
- [в] четверг, апостолам (1)
- [в] пятницу, Богоматери (ܩܘܠܘܢܐ ܕܩܘܕܫܐ ܕܩܘܕܫܐ) (3)
- стихиры мученикам (2)
- другие, мученикам (3)
- другие, мученикам (3)

¹³ Husmann H. Die syrische Handschriften... P. 283.

¹⁴ В рукописи ܩܘܠܘܢܐ.

¹⁵ Здесь и далее, сирийские названия рубрик приводятся лишь в том случае, если они не соответствуют предыдущему описанию.

- блаженным (ܐܘܨܬܘܪܐ) (1)
 стихира усопшим (1)
 стихира мученикам (1)
 стихира усопшим (?) (1)
 (далее следует древняя часть сборника, л. 17г–23v)
 другие (3)
 богородичны, произносимые на стихирах (ܐܘܨܬܘܪܐ ... ܐܘܨܬܘܪܐ ܘܘܨܬܘܪܐ) (9)
 другие (1)
 седальны на «Бог Господь», святому и прославленному Воскресению
 (ܐܘܨܬܘܪܐ ܘܘܨܬܘܪܐ ܐܘܨܬܘܪܐ ܘܘܨܬܘܪܐ ܘܘܨܬܘܪܐ) (1)
 ипакон
 седален по «Благословен еси [Господи]» (ܐܘܨܬܘܪܐ ܘܘܨܬܘܪܐ) (1)
 [троичны], восхваления Святой Троицы, воспеваемые по кафизме на ночной
 службе (ܐܘܨܬܘܪܐ ܘܘܨܬܘܪܐ ܘܘܨܬܘܪܐ ܘܘܨܬܘܪܐ ܘܘܨܬܘܪܐ) (3)
 седальны покаянные (ܐܘܨܬܘܪܐ ܘܘܨܬܘܪܐ) (2)
 другой (2)
 Кресту (3)
 апостолам (1)
 другой (1)
 седальны мученикам (2)
 (далее следует вставка XIII в., л. 24)
 другой (1)
 седальны усопшим (2)
 богородичны [на седальнах] (7)

Sinai Syr. 208¹⁶, 1224 г. (1536 г. Александра), монастырь св. Теллалия в селении Талфита на «Величественной горе»¹⁷ в провинции Кеннешрин¹⁸ (ܐܘܨܬܘܪܐ ܘܘܨܬܘܪܐ ܘܘܨܬܘܪܐ ... ܐܘܨܬܘܪܐ ܘܘܨܬܘܪܐ ܘܘܨܬܘܪܐ), переписчик — священник Михаил, сын священника Петра (ܐܘܨܬܘܪܐ ܘܘܨܬܘܪܐ ... ܐܘܨܬܘܪܐ) (л. 284г)

Заглавие (л. 4г): ܐܘܨܬܘܪܐ ܘܘܨܬܘܪܐ ܘܘܨܬܘܪܐ ܘܘܨܬܘܪܐ ܘܘܨܬܘܪܐ
 (Во имя святой Троицы приступаем к написанию восьми гласов)

Колофон (л. 284г):

... ܐܘܨܬܘܪܐ ܘܘܨܬܘܪܐ ܘܘܨܬܘܪܐ ܘܘܨܬܘܪܐ ܘܘܨܬܘܪܐ

(Написана и закончена книга Октоих, то есть восьми гласов...)

¹⁶ Husmann H. Die syrische Handschriften... P. 284.

¹⁷ Джебель ал-А'ля, جبل الأعلى, часть горного массива Харим на Алеппском плато в северо-западной Сирии.

¹⁸ Сир. ܐܘܨܬܘܪܐ в данном случае имеет значение «провинция, диоцез», отмеченное Р. Пейн Смитом (Payne Smith R. Thesaurus Syriacum... Vol. 2. Col. 2914). Возможно, речь идет о военном округе (джунде), созданном Омейядами в ходе разделения провинции Сирия I. Однако к XIII в. название округа уже было титулярным, так как еще в конце XI в., в результате захвата и разрушения города Сельджуками, Кеннешрин утратил свое значение, и центр джунда переместился в Алеппо.

- Формуляр гласа 1:
стихиры воскресные Воскресению [на «Господи, воззвах»]
(ܩܘܠܘܢ ܕܘܠܘܢ ܕܩܘܠܘܢ ܕܩܘܠܘܢ) (3)
на стиховне [стихира] вечерни (1)
другие, по сирийскому чину (ܩܘܠܘܢ ܕܩܘܠܘܢ ܕܩܘܠܘܢ) (3)
канон ночной [Воскресению], творение о. Иоанна, сына Мансура, священника
Дамаскина (ܩܘܠܘܢ ܕܩܘܠܘܢ ܕܩܘܠܘܢ ܕܩܘܠܘܢ ܕܩܘܠܘܢ ܕܩܘܠܘܢ) (первая
песнь во всех гласах названа песнью Моисея (ܩܘܠܘܢ ܕܩܘܠܘܢ ܕܩܘܠܘܢ)) (ирмосы
включены)
[канон], творение о. Космы (ܩܘܠܘܢ ܕܩܘܠܘܢ ܕܩܘܠܘܢ) (песни канонов чередуются)
эксапостиларий (ܩܘܠܘܢ ܕܩܘܠܘܢ ܕܩܘܠܘܢ)
на стиховне (1)
другая (1)
другие, сирийские (ܩܘܠܘܢ ܕܩܘܠܘܢ ܕܩܘܠܘܢ) (3)
стихиры [понедельника] покаянные, перевод, на «Господи, воззвах»
(ܩܘܠܘܢ ܕܩܘܠܘܢ ܕܩܘܠܘܢ ܕܩܘܠܘܢ) (3)
другие, по сирийскому чину (ܩܘܠܘܢ ܕܩܘܠܘܢ ܕܩܘܠܘܢ) (2)
другие, о. Григория¹⁹ (ܩܘܠܘܢ ܕܩܘܠܘܢ ܕܩܘܠܘܢ) (3)
стихиры понедельника, ангелам (ܩܘܠܘܢ ܕܩܘܠܘܢ ܕܩܘܠܘܢ ܕܩܘܠܘܢ)
стихиры вторника, св. Иоанну Крестителю
(ܩܘܠܘܢ ܕܩܘܠܘܢ ܕܩܘܠܘܢ ܕܩܘܠܘܢ ܕܩܘܠܘܢ) (3)
стихиры Кресту, на «Господи, воззвах» (ܩܘܠܘܢ ܕܩܘܠܘܢ ܕܩܘܠܘܢ ܕܩܘܠܘܢ) (3)
другие (2)
другие, творение о. Григория (ܩܘܠܘܢ ܕܩܘܠܘܢ ܕܩܘܠܘܢ ܕܩܘܠܘܢ) (3)
стихиры среды, Богоматери (ܩܘܠܘܢ ܕܩܘܠܘܢ ܕܩܘܠܘܢ ܕܩܘܠܘܢ) (3)
стихиры апостолам (1)
другие, по сирийскому чину (ܩܘܠܘܢ ܕܩܘܠܘܢ ܕܩܘܠܘܢ) (3)
другие четверга, апостолам, по греческому чину, перевод
(ܩܘܠܘܢ ܕܩܘܠܘܢ ܕܩܘܠܘܢ ܕܩܘܠܘܢ ܕܩܘܠܘܢ ܕܩܘܠܘܢ) (3)
стихиры пятницы, Богоматери (ܩܘܠܘܢ ܕܩܘܠܘܢ ܕܩܘܠܘܢ ܕܩܘܠܘܢ ܕܩܘܠܘܢ) (3)
стихиры субботы, мученикам, на «Господи, воззвах»
(ܩܘܠܘܢ ܕܩܘܠܘܢ ܕܩܘܠܘܢ ܕܩܘܠܘܢ ܕܩܘܠܘܢ) (4)
стихиры по греческому чину (ܩܘܠܘܢ ܕܩܘܠܘܢ ܕܩܘܠܘܢ ܕܩܘܠܘܢ) (4)
другие, усопшим (ܩܘܠܘܢ ܕܩܘܠܘܢ ܕܩܘܠܘܢ) (3)
другие (3)
богородичны на стихирах (ܩܘܠܘܢ ܕܩܘܠܘܢ ܕܩܘܠܘܢ ܕܩܘܠܘܢ ܕܩܘܠܘܢ) (10)
другие (3)
другие (2)
седальны Воскресению, на «Бог Господь» (ܩܘܠܘܢ ܕܩܘܠܘܢ ܕܩܘܠܘܢ ܕܩܘܠܘܢ ܕܩܘܠܘܢ) (5)
троичен, [тропарь] Святой Троице, воспеваемый на ночной кафизме
(ܩܘܠܘܢ ܕܩܘܠܘܢ ܕܩܘܠܘܢ ܕܩܘܠܘܢ ܕܩܘܠܘܢ ܕܩܘܠܘܢ) (3)
седальны покаянные (ܩܘܠܘܢ ܕܩܘܠܘܢ ܕܩܘܠܘܢ) (1)
другой (1)
другой (2)

¹⁹ Других примеров такой атрибуции тематических стихир на данный момент выявить не удалось.

седален Кресту (ܡܫܠܡܢܐ ܕܝ ܟܪܨܬܐ) (1)
 другой (3)
 седален апостолам (ܡܫܠܡܢܐ ܕܝ ܥܡܠܝܢܐ) (2)
 седален мученикам (ܡܫܠܡܢܐ ܕܝ ܡܫܚܝܢܐ) (1)
 другой, усопшим (ܡܫܠܡܢܐ ܕܝ ܡܫܘܦܝܢܐ) (1)
 богородичны, произносимые на седальнах (ܡܫܠܡܢܐ ܕܝ ܩܝܡܬܐ ܕܝ ܡܪܝܡܐ ܕܝ ܩܝܡܬܐ) (1)
 другие (4)

BL Add. 14710²⁰, 1259 г. (1570 г. Александра), переписчик — священник из селения Кара (ܩܪܐ ܕܝ ܩܪܐ) (л. 227r).

Заглавие утрачено; колофон (л. 227r) не содержит названия и сведений о составе книги.

Структура сборника в целом соответствует Sinai Syr. 208, кроме того, обе рукописи имеют ряд сходных черт (полное именование Иоанна Дамаскина и др.). Основное различие заключается в том, что в данном случае каноны Иоанна и Космы содержат лишь по четыре песни (1, 3, 4, 9), которые не чередуются, а приводятся отдельно. Кроме того, большинство стихир следует греческому чину.

В качестве приложения содержатся эксапостиларии на 8 гласов, богородичны на эксапостилариях на 8 гласов, стихиры на 12 Евангелий и др.

Формуляр гласа 3 (гласы 1 и 2 дефектны):

стихиры Воскресению (3)
 на стиховне (1)
 другие, по сирийскому чину (3)
 канон ночной [Воскресению]... песнь 1 Моисея, о. Иоанна, священника Дамаскина, сына Мансура (ܩܢܘܢܐ ܕܝ ܡܘܨܝܐ ܕܝ ܝܘܗܢܢܐ ܕܝ ܕܡܫܩܝܢܐ ܕܝ ܡܢܨܘܪܐ) (первая песнь во всех гласах названа песнью Моисея) (песни 1, 3, 4, 9; ирмосы включены)
 канон другой Воскресению, творение о. Космы (ܩܢܘܢܐ ܕܝ ܩܘܫܡܐ)
 стихиры утрени, восточны (?), воскресные (ܡܫܠܡܢܐ ܕܝ ܩܝܡܬܐ ܕܝ ܩܝܡܬܐ) (2)
 на стиховне греческие (ܡܫܠܡܢܐ ܕܝ ܩܝܡܬܐ ܕܝ ܩܝܡܬܐ) (1)
 другая, по греческому [чину] (ܡܫܠܡܢܐ ܕܝ ܩܝܡܬܐ ܕܝ ܩܝܡܬܐ) (2)
 стихиры [понедельника] покаянные (3)
 другие греческие (ܡܫܠܡܢܐ ܕܝ ܩܝܡܬܐ ܕܝ ܩܝܡܬܐ) (3)
 стихиры понедельника, ангелам (3)
 стихиры вторника, св. Иоанну Крестителю (3)
 стихиры Кресту (4)
 стихиры среды, Богоматери (3)
 стихиры апостолам (3)
 другие (3)
 стихиры четверга, апостолам (3)
 стихиры пятницы, Богоматери (3)
 стихиры мученикам (7)
 [другая] (1)

²⁰ Wright W. Catalogue... Vol. 1. P. 325.

вторник, канон св. Иоанну Крестителю ($\text{ܩܘܠܘܢܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ}$)

(ирмосы отсутствуют)

среда, канон Богоматери ($\text{ܩܘܠܘܢܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ}$)

(ирмосы отсутствуют)

четверг, канон апостолам ($\text{ܩܘܠܘܢܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ}$)

(ирмосы отсутствуют)

пятница, канон Кресту ($\text{ܩܘܠܘܢܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ}$)

(в отдельных случаях включает ирмосы)

суббота, канон мученикам и усопшим ($\text{ܩܘܠܘܢܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ}$) (ирмосы отсутствуют)

Сирийский палимпсест Галена, SGP³⁵ (частная коллекция, США), XI в. (?), Северная Месопотамия/Сирия (?)

Рукопись содержит молебные каноны будних дней. Структура книги полностью соответствует BL Add. 14510, во всех канолах ирмосы отсутствуют³⁶.

Заглавие: $\text{ܩܘܠܘܢܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ}$ (Во имя Святой Троицы пишем молебные каноны будних дней).

Колофон отсутствует.

BL Add. 21031³⁷, 1215 г. (1524 г. Александра), место переписки стерто, переписчик — Иосиф, сын ‘Антара ($\text{ܩܘܠܘܢܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ}$) (л. 110v).

Рукопись содержит молебные каноны будних дней. Структура книги в целом соответствует BL Add. 14510, в заглавиях разделов каноны, как правило, названы молебными, ирмосы присутствуют нерегулярно.

Заглавие (л. 1r):

$\text{ܩܘܠܘܢܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ}$

(С помощью Божией пишем восемь гласов канонов, возглашаемых в будние дни всего года).

Колофон (л. 110v) не содержит названия и сведений о составе книги.

³⁵ Нижний текст рукописи представляет собой сочинение Галена «De simplicium medicamentorum temperamentis et facultatibus» в переводе Сергия Реш‘айнского. См. *Bhayro S., Brock S.* The Syriac Galen Palimpsest and the Role of Syriac in the Transmission of Greek Medicine in the Orient // *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester*. Vol. 89. Supplement. 2013. P. 25–43.

Другие части того же палимпсеста (выявлены Г.М. Кесселем): Vat. sir. 647, л. 38–39, Sinai NF syr. Sp. 65, BnF syr. 382, л. 10, Houghton Library, syr. 172, Vat. sir. 623, л. 227. См. *Kessel G.* Membra disjecta sinaïtica I: a reconstitution of the Syriac Galen Palimpsest // *Manuscripta Graeca et Orientalia. Mélanges monastiques et patristiques en l’honneur de Paul Géhin* / Ed. by A. Binggeli, A. Boud’hors, M. Cassin. Orientalia Lovaniensia Analecta 243. Leuven: Peeters, 2016. P. 469–496.

³⁶ По-видимому, отсутствие ирмосов в Октоихе свидетельствует о регулярном использовании Ирмология в литургической практике. Ранние образцы сирымелькитских Ирмологиев — Sinai Syr. 40 (1056 г.), Sinai Syr. 64 (1255 г.). См. *Husmann H.* Die syrische Handschriften... P. 289–290.

³⁷ *Wright W.* Catalogue... Vol. 1. P. 327–328.

Д. А. Морозов

СИРИЙСКИЕ РУКОПИСИ МОСКВЫ

Настоящая работа является в значительной мере результатом сплошного просмотра неидентифицированных восточных рукописей и старопечатных изданий хранилищ Москвы. Часть этих памятников довольно хорошо известна в литературе, но их дальнейшая судьба часто оставалась неясной, либо их позднейшие упоминания содержали прямые ошибки. В этих случаях автор ограничился подбором литературы, в которой упоминаются эти рукописи.

Другая часть памятников выявлена впервые, здесь приводится минимум общей информации, преимущественно о месте хранения. Кроме того, приводятся рукописи и документы на других языках, содержащие цитаты на сирийском языке как представляющие несомненный интерес для истории востоковедения, а также фрагменты на арабском языке в графике каршунй. Собранные сведения имеют, безусловно, предварительный характер, но можно надеяться, что они окажутся полезными исследователям в соответствующих областях и со временем подарят им неожиданные открытия.

1. Рукописи и документы с пространными текстами на сирийском языке

1. ГИМ ОР, Музей 3683, VII–VIII вв.(?) 1°, 34 л. Евангелие. Гераклеяская версия. Фрагменты. Упоминания рукописи: *Никольский М. В.* Сирийские пергаменные Евангелия Императорского Московского археологического общества // *Древности Восточные*. Т. 2. Вып. 2. М., 1901. С. 94–101, 134; *Нельдеке Т.* Семитские языки и народы. В обработке А. Крымского. Ч. 1. М.: Типография Варвары Гатцук, 1903. С. 153; *Wagner R.* Neue Peschittahandschriften. II. Drei syrische Evangelienhandschriften in Moskau // *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*. Bd. 6. 1905. S. 284–292; *Крымский А. Ю.* Твори в п'яти томах. Т. 5. Кн. 2. Київ: Наукова думка, 1973. С. 59 [24.11./6.12.1896], 99 [10/22.1.1897]; *Крымский А. Е.* Письма из Ливана. М.: Наука, 1975. С. 65 [24.11./6.12.1896], 99 [10/22.1.1897], 297; *Metzger B.* The

Early Versions of the New Testament. Their Origin, Transmission, and Limitations. Oxford: Clarendon Press, 1977. P. 71; *Меццерская Е. Н.* Сирийская рукописная книга // *Рукописная книга в культуре народов Востока.* Кн. 1. М.: Наука, 1987. С. 121; *Меццер Б.* Ранние переводы Нового Завета. Их источники, передача, ограничения. М.: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2002. С. 77.

2. РГБ, Ф. 201, №18(1), IX в., 28,9 × 22,6, 4 л. Фрагменты Псалтыри на греческом, сирийском и арабском языках. Содержит Пс 70:7–16; 73:4–14; 77:28–38; 79:9–18. Упоминания рукописи: *Полов Д.* Описание греческих рукописей, принадлежащих г-ну Норову // *Журнал Министерства народного просвещения.* Кн. 12. СПб., 1836. С. 411–412, №2/20; Библиотека Авраама Сергеевича Норова. Ч. 1. СПб: Тип. Императорской Академии наук, 1868. С. 12. №74. Упомянутый в тексте описания факсимильный снимок с рукописи в доступном автору экземпляре каталога (ГПИБ, Москва) не обнаружен; *Rahlfs A.* Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testaments // *Mitteilungen des Septuaginta Unternehmens.* Bd. 2. Göttingen, 1914. S. 141; *Пигулевская Н. В.* Греко-сиро-арабская рукопись IX в. // *Палестинский сборник.* 1(63). Л., 1954. С. 59–90 + 8 илл. То же в серии «Доклады советской делегации на XXIII международном конгрессе востоковедов». М., 1954. 22 с. (с англ. переводом); *Baars W.* New Syro-Hexaplaric Texts edited, commented upon and compared with the Septuagint. Leiden, 1968. P. 12; *Brock S. A.* Fourteenth-Century Polyglot Psalter // *Studies in Philology in Honour of Ronald James Williams / Ed. by G. E. Kadish, G. E. Freeman.* Toronto: Society for the Study of Egyptian Antiquities, 1982. P. 10. Ошибочно указано место хранения: «in Leningrad»; *Griffith S. H.* The Monks of Palestine and the Growth of Christian Literature in Arabic // *The Muslim World.* Vol. 78. Issue 1. Hartford, 1988. P. 19. Ошибочно указано место хранения: «in Leningrad»; *Hiebert R. J. V.* The «Syrohexaplaric» Psalter. Atlanta: Scholars Pr., 1989. P. 12–13, 275, 280–281; *Sīrikūf N.* Mawādd li-l-qāmūs al-‘arabī al-yūnānī al-hāṣṣ bi-n-nuṣūṣ li-l-qurūn al-wuṣṭā (al-ḡsr [al-ḡuz’ ?] raqm 1) // *Abḥāt ḡadīda li-l-musta‘ribīn as-sūfīt.* Al-kitāb ar-rābī’. Mūskū, 1989. Ṣ. 210–269; *Fonkič B. L., Polyakov F. B.* Paläographische Grundlagen der Datierung des Kölner Mani-Kodex // *Byzantinische Zeitschrift.* Bd. 83. 1990. S. 22–30. S. 30, f. 3b; *Serikoff N. I.*

Ancient Greece and Byzantium through Arabic Eyes // *Byzantinoslavica*. LIV. 1993. P. 199; *Фонкич Б.Л.* Греческие рукописи А.С. Норова // Православный палестинский сборник. Вып. 98 (35). 1998. С. 123, 127, 129; *Фонкич Б.Л.* Греческие рукописи европейских собраний. М.: Индрик, 1999. С. 18–27. II. Рис. 3.

3. РГАДА, Ф. 191. Г. Я. Кер. №130, лл. 38–11 (текст идет именно в этом порядке). Рукопись в графике серто, очевидно, маронитского происхождения. Не позднее 1732 г., времени приезда ее владельца, Г.Я. Кера, в Россию. «Чинопоследование Воскресения Господня». Конец текста отсутствует. Упоминание рукописи: Краткий каталог арабских рукописей и документов Российского государственного архива древних актов / Сост. Д. А. Морозов. М.: Археографический центр, 1996. С. 93.

4. Библиотека церкви Мат Марйам (Ассирийская Церковь Востока), 4^о, 140 л. Комментарий к Псалтири, атриб. еп. Натниэлу Сирзорскому. Позднее восточносирийское письмо¹.

5. РГБ, Ф. 186. № 47, XIX в. Кодекс на бумаге. Малый формат. Восточносирийское письмо.

6. ГИМ ОПИ, Ф. 346. №6, XIX в. Бумага².

2. Рукописи и документы на других языках с сирийскими цитатами

7. РГАДА, Ф. 191. №60, лл. 1–58. Рукописная копия печатного издания: *Abrahami Ecchelenensis Grammatica Syriaca. Romae, 1628*. Грамматика сирийского языка на латинском языке. Цитаты в графике серто.

8. РГАДА, Ф. 191. Г.Я. Кер. №134, лл. 126, 131 (две половины разорванной пополам карточки). Автограф Каролуса Рали Дадиhi (1694–1734) на латинском, арабском, сирийском и греческом языках. 1718 г. Опубликован факсимильно: Краткий каталог арабских рукописей и документов Российского государственного архива древних

¹ Сведениями об этой рукописи и определением содержания предыдущей я обязан Николаю Николаевичу Селезневу, которому и выражаю глубокую признательность.

² Во время написания статьи ее автору в силу ряда причин было невозможно ознакомиться с содержанием последних двух документов. Поскольку публикация имеет предварительный характер, автор надеется на то, что в дальнейшем эти рукописи станут объектом изучения специалистов.

актов / Сост. Д. А. Морозов. М.: Археографический центр, 1996. С. 113. Ил. 3. См. также: Морозов Д., Герасимова Е. Каролус Рәли Дәдихи и «Восточная библиотека» Ассемани: восточный взгляд на популяризацию сирийской литературы в Европе. [Dmitry Morozov, Ekaterina Gerasimova. Carolus Rali Dadichi et la *Bibliotheca orientalis* d'Assemani: L'avis d'un oriental sur la popularisation de la littérature syriaque en Europe] // Символ. Париж–Москва, 2012. № 61. С. 357–370.

Этот автограф имеет особое значение в связи с утверждениями о европейском происхождении Дадихи и, следовательно, его шарлатанстве: сирийский почерк Дадихи представляет собой безусловно беглый серто, совершенно не характерный для европейских востоковедов, как правило, перерисовывавших типографский шрифт искусственного рисунка, далекого от рукописного, что наглядно обнаруживается, в частности, в следующем пункте настоящего обзора.

9. РГАДА, Ф. 191. Г.Я. Кер. № 30. Alphabeta. Hebraicum, Chaldaicum, Syriacum, Arabicum. Сборник алфавитов различных языков с приложением текста Молитвы Господней на этих языках. Факсимильное издание этой подборки в 1876 г. выпустил литографическим способом тиражом 45 экз. директор Архива Федор Андреевич Бюлер (1821–1896) по просьбе и на средства туркестанского генерал-губернатора К. П. фон Кауфмана (1818–1882). Рукописный оригинал и издание упоминаются в литературе как «Алфавета / Альфавета проф. Г. Я. Кеера / Кера». Упоминания рукописи: Сборник Московского главного архива Министерства иностранных дел. Вып. 1. М.: Издание Комиссии печатания грамот и договоров, 1880. С. 74; Вып. 2. М., 1881. С. 161; Вып. 3–4. М., 1883. С. 15; Вып. 5. М., 1893. С. 99; Токмаков И. Ф. Каталог выставки древне-письменных памятников в Московском главном архиве Министерства иностранных дел. М., 1890. С. 16; Краткий каталог арабских рукописей и документов Российского государственного архива древних актов. Сост. Д. А. Морозов. М.: Археографический центр, 1996. С. 49. № 134.

Более мелкие сирийские цитаты, приведенные в разной связи, обнаружены также в других единицах хранения того же фонда: № 13, л. 39 и далее; 172 об.; № 17, лл. 10–14, 17; № 61, лл. 3–4, 6–7, 10; № 95, лл. 24, 26, 28; № 96, л. 53; № 105, лл. 442–443; № 126 *passim*.

10. РГБ, Ф. 186. № 70 (Ин. 954), 28,5 × 19,5. 34 л. Trattato di mo-

gale. На языке малаялам (?) с сирийскими цитатами на лл. 206–3 и с итальянским предваряющим письмом. Нач. XIX в., не позднее 1826 г., даты записи на итальянском языке.

11. РГБ, Ф. 735. Рязанское собрание. № 32, л. 153. Обиход-демественник на крюковых нотах. Большая старообрядческая певческая рукопись в кожаном переплете. Отрывок Ин 3:16 в восточносирийской графике воспроизвел Ибрагим Хусаин Султанович Арсланов (род. 1926), перешедший в старообрядчество и получивший известность как протоиерей Никола(й) Ф. Филиппов. Источником текста является, возможно, наиболее доступное издание: Священное писаніе на языкахъ вселенной или образцы переводовъ, изданныхъ Британскимъ и Иностраннымъ Библейскимъ обществомъ съ 1804 г. по 1890 г. Печатано <...> у Горація Гарта, типографшика Оксфордскаго Университета. 1893. С. 76³.

12. ГАРФ, Ф. 850. Р. П. Блейк (Robert Pierpont Blake 1886–1950), Оп. 1, № 6, лл. 10–11; № 8, лл. 58, 72. Мелкие выписки из печатных изданий ок. 1915 г.⁴

3. Фрагменты на арабском языке в графике каршуні

13. РГАДА, Ф. 52. Сношения России с Грецией, Оп. 2, № 6. 18.4.1594. Публикации и упоминания документа: *Regel W. Analecta Byzantino-russica. Petropoli*, 1891. P. CVII–CVIII, 116–119; *Панченко К. А.* Россия и Антиохийский патриархат: начало диалога (середина XVI – первая половина XVII в.) // Россия и Христианский Восток. Вып. 2–3. М.: Индрик, 2004. С. 209–210; *Панченко К. А., Фонкич Б. Л.* Грамота 1594 г. Антиохийского патриарха Иоакима VI царю Федору Ивановичу // Монфокоп. Исследования по палеографии, кодикологии и дипломатике. 1. М.; СПб.: Альянс-Архео, 2007. С. 166–184; *Ченцова В. Г.* Грамота антиохийского патриарха Иоакима VI 1594 г.: несколько замечаний по поводу нового издания // *Palaeoslavica*. 17. Cambridge, Massachusetts, 2009. No. 1. P. 280–310; *Фонкич Б. Л.* О некоторых «новых открытиях» в истории греческо-русских связей

³ Информацией об этом редком памятнике, свидетельствующем об интересе к сирийской традиции в старообрядческой среде, я обязан Юрию Дмитриевичу Рыкову, которому и выражаю глубокую признательность.

⁴ Информацией о них я обязан Илье Владимировичу Зайцеву, которому и выражаю глубокую признательность.

XVII в. // Очерки феодальной России. Вып. 14. СПб.: Альянс-Архео, 2010. С. 518–529; Панченко К. А. Ближневосточное Православие под османским владычеством. Первые три столетия. 1516–1831. Москва: Индрик, 2012. Вклейка между с. 352 / 353 [л. 10 об., ил. 1, 3], С. 512.

Грамота содержит единственный, насколько можно судить, известный пример мелькитского каршунӣ — подписи Макария, «служителя престола» Забадани, и Гедеона, иерарха Ба'альбекка и окрестностей, возможно, изображенные одной рукой — в числе 16 подписей наряду с 10 греческими и 4 в арабской графике под благодарственной грамотой Антиохийского патриарха Иоакима (ибн Зийада 1593–1604), отправленной 18 апреля 1594 г. русскому царю Федору Иоанновичу (1584–1598) с автором знаменитого «хождения» Трифоном Коробейниковым. В обеих подписях обращает на себя внимание неуверенность написания, замена части сирийских букв аналогичными арабскими, а также замена сирийских начертаний близкими к ним характерными арабскими начертаниями совершенно других букв.

14. РГАДА, Ф. 30. Новые дела, № 649, 15,8 × 11, л. 60. Заключительный фрагмент — последний лист рукописи неустановленного содержания. Упоминание рукописи: Краткий каталог арабских рукописей и документов Российского государственного архива древних актов. Сост. Д. А. Морозов. М.: Археографический центр, 1996. С. 49. № 136.

15. РГАДА, Ф. 191. Г. Я. Кер. № 61, л. 11. Арабский текст Молитвы Господней (Мф 6:9–13) в графике каршунӣ с параллельным воспроизведением арабской графикой. Джирджис 'Ата-Аллах ад-Димашқи. Ок. 1718 г. Упоминание рукописи: Краткий каталог арабских рукописей и документов Российского государственного архива древних актов. Сост. Д. А. Морозов. М.: Археографический центр, 1996. С. 49. № 135.

4. Ошибочное упоминание в литературе

16. ГИМ ОР, Греч. 5 (468). X, XVI вв., 403 л., лл. 2–1 об. Описание рукописи: Систематическое описание рукописей Московской Синодальной (Патриаршей) библиотеки. Ч. 1. Рукописи греческие / Сост. архим. Владимир. М., 1894. С. 6. Ошибочно: «с сирийскими подписями». В действительности эта запись сделана на арабском языке.

Feci quod potui faciant meliora potentes.

УПОМИНАНИЕ САМАРИТЯН В РЕЧИ ПОСЛЕДНЕГО ГАССАНИДСКОГО ЦАРЯ

Среди источников по истории Великих арабских завоеваний составленная около 204/819 г.¹ *Kitāb al-Futūḫ* «Книга завоеваний» Ибн А'сама ал-Кūфй² занимает особое место. Опубликованный сравнительно недавно арабский оригинал этого труда³ пока не вполне введен в научный оборот и еще не стал объектом детального историко-лингвистического анализа. К его отличительным особенностям относятся почти полное отсутствие *иснадов* и вообще ссылок на других авторов⁴, а также, добавим от себя, полуфольклорный характер значительной части передаваемых им сообщений, целый ряд которых не засвидетельствован в иных сочинениях.

Одно из таких сообщений, озаглавленное *Зикр Джабала (и)бн ал-Айхам ва-мухāтабати-хи ма'а-л-муслимйн мин қибали Хирақл малик ар-Рўм* «Упоминание о Джабале ибн ал-Айхаме и его переговорах с мусульманами от имени Ираклия, царя Ромейского»⁵ привлекает внимание неожиданным уподоблением мусульман самаритянам. Оно принадлежит к категории рассказов арабо-мусульманских авторов «о многочисленных совещаниях Ираклия со знатью и дискуссиях о вере с мусульманскими послами», которые, по мнению О. Г. Большакова,

¹ Здесь и ниже первым приводится год хиджры, затем год юлианского (григорианского) календаря.

² *Ибн А'сам ал-Кūфй, Абў Мухаммад Ахмад*. *Kitāb al-Futūḫ*. Дж. 1–8. Nuderabad: The Da'iratu'l Ma'arifi'l-Osmania (Osmania Oriental Publications Bureau), Osmania University, 1388–1395/1968–1975. Об этом авторе почти не сохранилось сведений. Дата его кончины — 314/926 г., приведенная на титульном листе *Kitāb al-Futūḫ*, несомненно ошибочна и «омолаживает» его лет на сто (ср. *Shaban M. A. Ibn A'tham al-Kūfī* // *IEP*. Vol. III. 1986. P. 723).

³ Прежде был доступен выполненный в 1199 г. персидский перевод первой его половины, который привлек внимание исследователей уже в середине XIX в. (*Большаков О. Г.* История Халифата. II: Эпоха великих завоеваний (633–656). М.: «Восточная литература», РАН, 2000. С. 6, 216–217, примеч. 9).

⁴ *Большаков О. Г.* Ук. соч. С. 217, примеч. 9.

⁵ *Ибн А'сам ал-Кūфй*. Ук. соч. Дж. 1. С. 126.

«явно выдуманы во славу ислама, и их нельзя принимать всерьез»⁶. Пусть так, но и в подобных недостоверных сообщениях не могли не найти отражения представления, сложившиеся у мусульман об их противниках, в частности о том, с кем те их сравнивали. Главный герой этого небольшого раздела — последний царь из династии Гассанидов (банū Гассāн), точнее Джафнидов (банū Джафна)⁷, Джабала ибн ал-Айхам, один из любимых персонажей предания о завоевании арабами Сирии. Его переход на сторону мусульман с отрядом арабо-христианской кавалерии на третий день битвы при ал-Йармўке, 22 августа 636 г., способствовал их победе⁸, затем Джабала принял ислам, но после сопровождавшего рукоприкладством конфликта с простым бедуином во время хаджжа, который халиф ‘Умар решил не в его пользу, вернулся в лоно веры Христовой и отбыл в Константинополь⁹. Его партнером по переговорам оказался родной брат будущего завоевателя Египта, «арабского Одиссея», ‘Амра ибн ал-‘Аса Хишāм ибн ал-‘Ас, погибший то ли при Аджнадаине, то ли при ал-Йармўке¹⁰.

Переговоры проходили в ал-Гўте, под Дамаском, в богато украшенном зале для заседаний, принадлежавшем Джабале. Сам предводитель Гассанидов возлежал на высоком ложе, одесную которого стояли седалища из золота и серебра, на которых восседали «йеменитские цари» (мулўк ал-Йаман), разумеется, именовавшиеся так не потому, что они прибыли туда из Йемена, а потому, что возглавляемые ими племена, состоявшие в союзе с племенем гассāн, пре-

⁶ *Большаков О.Г.* Ук. соч. С. 24.

⁷ Джафниды — их родовое имя, по которому принято называть династии, как на Востоке, так и на Западе, а гассāн — наименование племени, к которому они принадлежали (см. подробнее: *Французов С.А.* Гассаниды // Православная энциклопедия. Т. X: Второзаконие – Георгий. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2005. С. 442–444).

⁸ *Большаков О.Г.* Ук. соч. С. 57.

⁹ Эта история, получившая чрезвычайную популярность, вошла даже в самые общие труды по истории арабов и ислама (см., например: *Hitti Ph. K.* History of the Arabs. 3rd edition, revised. London: Macmillan and Co., 1946. P. 80).

¹⁰ Палестина от завоевания ее арабами до Крестовых походов по арабским источникам. Приложения. II (3). СПб.: Типография В. Киришаума, 1897. С. 1677. Переговоры, о которых идет речь в рассматриваемом сообщении, состоялись до битвы при Аджнадаине (см. оглавление части 1 *Kitāb al-Futūḥ. Ibn A‘ṣam al-Kūfī*. Ук. соч. Дж. 1. С. ба’-джīm).

тендовали на хахтанидское, сиречь южноарабское, происхождение¹¹. Интерьеры были задрапированы парчой черного цвета, и на самом Джабале были черные одежды. Как водится, Хишām ибн ал-‘Ас предложил гассанидскому царю принять ислам, прочитав отрывки из Корана и расписав достоинства рая и ужасы ада. Получив отказ, он попросил у Джабалы разрешения задать вопрос, после чего и завязался интересующий нас диалог:

قال هشام بن العاص : ما هذه الثياب السود التي أراها عليك ؟ فقال جبلة : إذا أخبرك أنى لبستها نذرا على أن لا أنزعها حتى أخرجكم من الشام ، فتبسم هشام ثم قال : يا جبلة ! إنك والله لن تقدر أن تمنع مجلسك هذا منا ! والله لناخذنه و لناخذن ملك الملك الأعظم ! وبذلك خبرنا / نيينا الصادق عليه السلام ، فقال جبلة : فأنتم إذا السمرء ، قال هشام : وما السمرء ؟ قال جبلة : السمرء قوم نجدهم فى الإنجيل أنهم يصومون النهار ويقومون الليل ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقتحون من المشرق إلى المغرب ، قال هشام : فنحن والله أولئك الموصوفون فى الإنجيل ! فلا تشك فى ذلك يا جبلة !

«Сказал Хишām ибн ал-‘Ас: “Что это за черные одежды, которые я вижу на тебе?” И сказал Джабала: “Так вот сообщаю я тебе, что я их надел, приняв обет не снимать их, пока не изгоню вас из Сирии”. Улыбнулся тогда Хишām, затем сказал: “О Джабала! Да ты, клянусь Аллахом, не сможешь защитить от нас этот твой зал совета! Клянусь Аллахом, мы точно захватим его и мы непременно захватим царство царя величайшего! Ведь об этом поведал нам наш правдивый пророк, мир ему”. Сказал тогда Джабала: “Ведь вы в таком случае — самаритяне”. Сказал Хишām: “А кто это самаритяне?” Сказал Джабала: “Самаритяне — народ, про которых мы находим в Евангелии, что они постятся днем, проводят ночь в молитве, повелевают совершать одобряемое и запрещают неодобряемое, ведут завоевания от Востока до Запада”. Сказал Хишām: “Так мы, клянусь Аллахом, те самые, описанные в Евангелии! Не сомневайся же в этом, о Джабала!”¹²»

С одной стороны, отождествление ас-Самрā’ (السمرء)¹³ с самаритянами подкрепляется не только формой их имени, но и тем, что они

¹¹ См. подробнее: *Пиотровский М.Б.* Предание о химйаритском царе Ас‘аде ал-Камиле. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1977. С. 10–34.

¹² *Ибн А‘сам ал-Кūфй.* Ук. соч. Дж. 1. С. 127. Конечно, нельзя исключить здесь столь излюбленной арабами игры слов, с учетом того, что ас-Самрā’ являлась формой этнонима мн. ч. (ж. р. ед. ч.) со значением «смуглые», хотя эта особенность вряд ли отличала вторгнувшихся в Сирию арабов от ее коренного населения.

¹³ Вокализация условна.

неоднократно упомянуты в Евангелиях. С другой, в арабо-мусульманской традиции самаритяне известны как ас-Сāмира (السامرة)¹⁴, или ас-Сāмирийа (السامرية), а в евангельских контекстах, где они засвидетельствованы, о них не сказано ничего даже близко похожего на приписываемые им в приведенном выше диалоге качества: у Матфея (Мф 10:5) речь идет о запрете входить в город Самаритянский, который Иисус дал апостолам, у Луки встречаются притча о добром самаритянине (Лк 10:30–37) и рассказ об исцелении самаритянина от проказы (Лк 17:12–19), Иоанн же поведал, как после встречи Иисуса с самаритянкой у колодца близ Сихаря (Сихема), в него уверовали ее соплеменники из этого города (Ин 4:4–42).

Следует подчеркнуть, что в сирийской традиции, представители которой через несколько столетий после прихода ислама в полной мере освоили язык завоевателей, по отношению к самаритянам наряду с сирийской формой **ܫܡܪܝܝܢܐ** применялись арабские, две из которых совпадают с теми, что были в ходу у мусульман (السامرة، السامرية), а еще одна, ас-Самара (السمرّة)¹⁵, очень напоминает ту, которая встречается в речах Джабалы, причем к ней приложен термин *мазхаб*, используемый у мусульман для обозначения крупных правовых школ¹⁶.

О содержании Евангелий мусульмане имели самое общее представление. Так, согласно следующему разделу того же сочинения Ибн А'сама ал-Кўфй, император Ираклий якобы показал прибывшей в Антиохию мусульманской делегации во главе с тем же Хишāмом ибн ал- ал- 'А'сом парсуну Мухаммада и поведал им, что Иисус предсказал в Евангелии, что христианам суждено будет уверовать в пророка на верблюде, не сведущего в Писаниях (*ал-уммй*), прочие черты которого однозначно указывали на Мухаммада¹⁷. Конечно, никакого дневного поста у самаритян нет, а ночные молитвы как подвиги благочестия отмечены у представителей самых разных религий. Из того, что касается поощрения одобряемого и запрещения неодобряемого, помимо общих для иудеев, самаритян и мусульман пищевых запретов (прежде всего, вкушать свинину), на ум при-

¹⁴ См., например: *Noja Nosedā S. al-Sāmira* // EF². Vol. VIII. 1995. P. 1044.

¹⁵ Вокализация условна.

¹⁶ *Payne Smith R. Thesaurus Syriacus*. Т. II. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1901. P. 4223, col. 1.

¹⁷ *Ибн А'сам ал-Кўфй*. Ук. соч. Дж. 1. С. 131.

ходит лишь то, что их священнослужители не пьют вина и вообще соблюдают назорейский закон¹⁸.

Но самое удивительное: какие завоевания могли вести представители маргинальной этноконфессиональной общности, которых в наши дни осталось около 600 человек? Однако столь малочисленными самаритяне были не всегда: накануне ислама и в первые его столетия их исчисляли десятками тысяч. При Юстиниане, в 529 г., самаритяне, вероятно, подстрекаемые Ираном, восстали в Палестине, поставили над собой правителем (тираном) некоего Юлиана и творили ужасные бесчинства в отношении христиан, вырезая целые селения. Необходимо подчеркнуть, что в подавлении выступления самаритян самое деятельное участие принял величайший гассанидский царь ал-Хāрис ибн Джабала, дед Джабалы ибн ал-Айхама¹⁹. На основании сирийских и греческих источников ход этого мятежа проследила Н. В. Пигулевская, особое внимание уделившая роли Харита, т. е. ал-Хāриса²⁰.

¹⁸ *Noja Nosedá S.* Op. cit. P. 1045.

¹⁹ *Caskel W. Gamharat an-nasab. Das genealogische Werk des Hišām ibn Muḥammad al-Kalbī.* Bd I. Leiden: Brill, 1966. Taf. 193.

²⁰ *Пигулевская Н. В.* Арабы у границ Византии и Ирана в IV–VI вв. М.; Л.: Наука, 1964. С. 187–189.

К сожалению, вне ее внимания остался, по меньше мере, один ценный источник, сообщающий об этом восстании: хроника Иоанна Никиуского, изначально составленная на греческом, многие века бытовавшая на арабском, но дошедшая до нас только в переводе на гезз, хотя и опирающаяся в основном на Иоанна Малалу. Вот, что сказано там в главе 93: «И был один муж из самаритян, и устроил он большую войну и увенчал он себя венцом царства в городе Наблусе (Неаполе) и говорил: “Я есмь царь”. И совратил он многих из народа своего речью лживой, говоря: “Господь послал меня, дабы я установил царство для самаритян”, — наподобие Ровоама, сына Набата, который совратил народ Израиля и склонил его к поклонению идолам, а он — тот, кто царствовал после Соломона Мудрого, сына Давида. И когда тот (самаритянский царь) пребывал в городе Наблусе, были три всадника, которые соревновались между собой на ристалище: 1 христианин, 1 иудей, 1 самаритянин. И победил христианин на ристалище и тотчас спешился, и преклонил он голову свою, чтобы получил приз. А тот задал вопрос и сказал: “Кто же это пришел первым на ристалище?” И сказали ему: “Христианин”. И тотчас же отрубили (христианину) голову мечом. И поэтому прозвали их войско войском филистимлян. И собрались войска Финикии, Ханаана, Аравии и многие другие христиане и воевали с тем бесчестным самаритянином и убили его вместе с теми, кто был с ним, и вельможами его. И отрубили ему голову и отослали ее в город Константинополь к царю Юстиниану, дабы укрепить царство его» (*Chronique de Jean, évêque de Nikiou / Texte éthiopien publié et traduit par H. Zotenberg // Notices et*

По-видимому, столь тяжелое унижение христиан от мало кому знакомого народа произвело сильное впечатление на весь восточно-христианский мир. Для Гассанидов же участие в подавлении этой смуты стало предметом особой гордости: вполне вероятно, что память о тех событиях сохранялась среди них и сто лет спустя. О самаритянах они знали наверняка лишь то, что те были единобожниками. Вряд ли Гассаниды находились с ними в контакте после 529 г.: ведь обитали тогда самаритяне в Кесарии и Неаполе (араб. Наб(у)лус), палестинских городах, располагавшихся на порядочном удалении от кочевий этого племени. Когда же в начале 30-х гг. VII в. в Сирию неожиданно вторглись арабы-монотеисты, четко отделявшие себя и от христиан, и от иудеев, гассанидская молва могла отождествить их с самаритянами и назвать, возможно, под влиянием сирийской языковой традиции, ас-Самрā', а мусульманское предание вложило этот слух в уста Джабалы.

Интересно, что в ходе покорения Сирии мусульмане столкнулись с реальными самаритянами, которые, очевидно из-за давних счетов с христианами, встретили завоевателей весьма сочувственно и служили им проводниками и лазутчиками²¹. Численность их тогда все еще оставалась довольно значительной: после взятия в 640 г. Кесарии²² будущий основатель династии Умаййадов Му'авийа ибн Абй Суфйāн застал там 30 тысяч самаритян²³. В Халифате их с полным основанием причислили к «людям Писания». Представители этой религиозной общности были сконцентрированы почти исключительно на территории Иорданского и Палестинского *джундов* (военно-административных округов), где их обложили подушной податью *джизьей*, которую должны были платить оставшиеся в своей вере *зимми*, и *хараджем*, стандартным поземельным налогом²⁴.

extraits de la Bibliothèque nationale et autres bibliothèques. T. XXIV. 1^{ère} partie. Paris: Imprimerie nationale, 1883. P. 284–285 (164–165)).

²¹ Liber expugnationis regionum, auctore Ahmed ibn Jahja Ibn Djābir al-Belādsorī / Ed. by M. J. de Goeje. Lugduni Batavorum: E. J. Brill, 1866. P. 158.

²² Датировку этого события см. в: *Большаков О. Г.* Ук. соч. С. 161–163.

²³ Liber expugnationis regionum... P. 141.

²⁴ Ibid. P. 158–159.

АДАМ И СЛОВО: ВТОРОЕ СОБЕСЕДОВАНИЕ ИЛИИ НИСИВИНСКОГО И АБУ-Л-ҚАСИМА АЛ-МАҒРИБӢ¹

«Книга беседований» (*Kitāb al-mağālis*) Илии Нисивинского — примечательный памятник арабо-христианской письменности XI в., представляющий собой литературно обработанную запись бесед митрополита Нисивина с мусульманским собеседником, визиром Абу-л-Қасимом ал-МағрибӢ. Второе собеседование содержит христологическую дискуссию о концепции *al-ḥulūl* — [Бого]вселения (или пребывания). Текст этой беседы складывается из двух основных частей. В первой части — на которой сосредоточено внимание в настоящей публикации — предметом обсуждения является христианское исповедание особого характера «пребывания» Бога во Христе. Вниманию читателей предлагается русский перевод этой части, выполненный по старейшей рукописи «Книги беседований» (с учетом разночтений в других рукописях) и снабженный вводной статьей.

Илия Нисивинский и Абу-л-Қасим ал-МағрибӢ

Илия Нисивинский родился в 975 г., в христианской семье интеллектуалов, принадлежавшей к Церкви Востока (именуемой ее профессиональными оппонентами «несторианской»), в селении Шёнā (откуда его «нисба» — Бар Шёнāйā), расположенном на Тигре, ниже устья реки Малый Заб². В 1008 г. Илия был возведен на кафедру митрополита Нисивина, которую занимал до своей кончины в 1046 г.³

Письменное наследие Илии Нисивинского обширно и многогранно. Наиболее популярными его творениями стали «Книга со-

¹ Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта №16-04-00017.

² *Assemanus J. S. Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana. T. III:1. De Scrip-toribus Syris Nestorianis. Romae: Typ. Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, 1725. P. 226 (прим. 6).*

³ *Samir S. Kh. Foi et culture en Irak au XIe siècle: Elie de Nisibe et l' Islam. (Variorum). Aldershot: Ashgate, 1996. Essay I. P. [4]/258.*

беседований» и сочинение «Изгнание тревоги и уничтожитель печали»⁴ (*Kitāb Daf' al-hamm wa-muzīl al-ġamm*)⁵. Помимо практической философии и апологетики (интерес к последней засвидетельствован также в «Книге доказательства правильности веры» — *Kitāb al-burhān 'alā ṣaḥīḥ al-ʿīmān*⁶ — и посланиях⁷), предметами изучения и творчества Илии были история (см. его «Хронографию»⁸ — *Maktābānūtā d-zabnē, Kitāb al-azmina*, — написанную по-сирийски и по-арабски), а также грамматика⁹ и лексикография¹⁰. Проявил он себя и в сферах церковного права¹¹ и гимнографии¹².

Литературный оппонент Илии, везир Абӯ-л-Қасим ал-Хусайн ибн ʿАлӣ ал-Мағрибӣ, родился в 981 г. Его семья, служившая фāтимидам, была в 1010 г. полностью вырезана по приказу неуравновешенного халифа Хāкима би-амри-Ллāх. Единственный уцелевший, Абӯ-л-Қасим бежал, безуспешно попытавшись поднять мя-

⁴ *Elia di Nisibi (975–1046), Il libro per scacciare la preoccupazione (Kitāb Daf' al-hamm)* / Ed. by Kh. Samir, D. Righi, P. Pizzi, P. La Spisa, A. Pagnini. Vol. 1–2. (Patrimonio culturale arabo cristiano, 9–10). Torino: Silvio Zamorani, 2007–2008.

⁵ Об этом можно судить по замечанию, которое Салӣбā ибн Йўханнā (XIV в.) оставил в своем энциклопедическом труде «Книги тайн» (*Asfār al-asrār*). См.: Samir S. Kh. Foi et culture en Irak au XIe siècle... II.124–125.

⁶ Horst L. Des Metropolitien Elias von Nisibis Buch vom Beweis der Wahrheit des Glaubens. Colmar: Eugen Barth, 1886.

⁷ Monferrer Sala J. P. Elias of Nisibis // Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History. Vol. 2 (900–1050) / Ed. by D. Thomas, A. Mallett [et al.]. Leiden; Boston: Brill, 2010. P. 727–741 (оcоб. 733–736).

⁸ *Eliae metropolitae Nisibeni Opus chronologicum* / Ed. & tr. by E. W. Brooks, I.-B. Chabot. (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 62–63, Scriptorum Syri, Ser. 3, 7–8). Romae: K. de Luigi; Parisiis: Typ. Reipublicae, 1909–1910; *Delaporte L.-J. La Chronographie d'Élie Bar-Šinaya, métropolitain de Nisibe*. Paris: Honoré Champion, 1910.

⁹ A Treatise on Syriac Grammar by Mār(i) Eliā of Šôb'â / Ed. & tr. by R. J. H. Gottheil. Berlin: Wolf Peiser; London: Trübner & Co.; New-York: B. Westermann & Co., 1887.

¹⁰ *Lagarde de P. Praetermissorum libri duo. Kitāb at-Tarġumān fī ta'lim luġat as-suryān*. Göttingae: Sumptibus editoris, 1879; *McCollum A. Prolegomena to a New Edition of Eliya of Nisibis's Kitāb al-tarġumān fī ta'lim luġat al-suryān* // Journal of Semitic Studies. № LVIII/2. 2013. P. 297–322.

¹¹ *Perzel I. (ed.) The Nomocanon of Abdisho of Nisibis: A Facsimile Edition of MS 64 from the Collection of the Church of the East in Thrissur. (Syriac Manuscripts from Malabar, 1)*. Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2005. P. XV–XVI.

¹² *Basanese L. Le Cantique d'Élie de Nisibe (975–1046)* // Orientalia Christiana Periodica. № 78:2. 2012. P. 467–506.

теж в Палестине, затем снова бежал, оказавшись в конечном счете в Ираке. Убежище ему предоставил эмир Диярбакыра и Маййафарикина Наṣр ад-Даўла Ахмад ибн Марвāн, известный своим покровительством интеллектуалам. Там Абӯ-л-Қāсим занял пост министра (*wazīr*), на котором оставался вплоть до своей смерти в 1027 г. Он известен также как автор нескольких сочинений: о правильности речи, генеалогии и истории арабских племен и государственном управлении¹³.

Собеседования Илии и Абӯ-л-Қāсима датированы летом 1026 г.; они начались сразу после первой встречи митрополита и везира в Нисивине. Всего состоялось семь диалогов, последующая литературно обработанная запись которых составила «Книгу собеседований», соответственно, из семи разделов¹⁴.

Второе собеседование

Второе собеседование продолжает обсуждение вопросов, составивших первый разговор, в ходе которого митрополит Илия утверждал, что исповедание Бога «сущностью в трех ипостасях» не содержит противоречий, т. к. «сущность» (*ḡawhar*) прежде всего значит «существующий Сам по Себе» (*qā'im bi-nafsi-hi*), а «ипостаси» (*aqānīm*) следует понимать в том смысле, что Бог — «живой жизнью и глаголящий глаголанием», и поскольку «самость Творца — не приемлющая акциденций и составности», Его Слово (глаголание) и Дух (жизнь) не акцидентальны, но сущностны. Реплику везира об антропоморфичности такой образности митрополит парирует указанием на соответствующие коранические аяты, содержащие антропоморфную образность. Завершается эта часть разъяснением того, что христиане различают во Христе божественное (вечное, нетварное) и человеческое (возникшее, тварное). Здесь Илия говорит о том подчеркнутым различии, которое свойственно традиции Церкви Вос-

¹³ *Samir S. Kh.* Foi et culture en Irak au XIe siècle... I. [5]/259; *Smoor P.* Al-Maghribī, 4 // *Encyclopaedia of Islam. New Edition. Vol. 5.* Leiden: Brill, 1986. P. 1211:2–1212:2.

¹⁴ *Ṣayḥū L.* Maḡālis ʿIlīyyā muṭrān Niṣībīn // *al-Maṣriq.* 1922. № 20. Ṣ. 35–44, 112–117, 117–122, 267–270, 270–272, 366–377, 425–434; *Monferrer Sala J. P.* Elias of Nisibis... P. 731.

тока, им самим представленной. В контексте диалога с мусульманским собеседником эта эмфаза весьма заметна.

В ходе второго собеседования тема христологии была продолжена. Дискуссия в начале беседы вкратце повторно затрагивает ранее обсуждавшиеся вопросы. В ходе предыдущего собеседования Абӯ-л-Қасим утверждал, что отнесение понятия сущности (*al-ḡawhar*) к Богу ведет к утверждению, что Он «определен и принимает акциденции», т.е. ограничен и изменчив, поскольку «в данности» (*fi-l-muṣāhad*) сущность — это то, что определено и принимает акциденции. Илие такой аргумент представляется неубедительным, потому что аналогичным же образом можно было бы сказать, что и само утверждение, что Творец существует Сам по Себе (приемлемое для мусульманской мысли), ведет к утверждению, что Он «определен и принимает акциденции», т.к. в наблюдаемой нами реальности всё самостоятельно существующее «определено и принимает акциденции». Более того, при таком рассуждении уже того утверждения, что Бог — не акциденция, достаточно, чтобы сделать вывод, что Он «определен и принимает акциденции», потому что в наблюдаемой реальности нет ничего, что не было бы акциденцией, кроме как нечто «определенное и принимающее акциденции». Столь же неубедительным он находит и другое возражение Абӯ-л-Қасима — повторенное в ходе второго собеседования — что отнесение понятия сущности к Богу ведет к утверждению, что «Он есть тело» — понимание, соответствующее осмыслению понятия *ḡawhar* в исламской мысли¹⁵ — т.к. «в данности» в виде тела представлено не только всё, что существует само по себе, но и всякий, о ком можно сказать, что он живой, действующий, способный, знающий, так что утверждение, что Бог — живой, действующий, способный, знающий, ведет, если следовать такому рассуждению, к тому, что Он есть тело. «Аристотелевская» аргументация, т.е. суждение о Боге с опорой на категории «данности», или наблюдаемой реальности, в данном случае проигрывает собственно «богословской» аргументации, мыслящей о Боге с опорой на откровение о Нем как о совершенно ином по отношению к «данности».

¹⁵ *Frank R. M. Bodies and Atoms: The Ash'arite Analysis // Marmura M. E. (ed.) Islamic Theology and Philosophy. Studies in Honor of George F. Hourani. Albany: State University of New York Press, 1984. P. 39–53.*

Далее следует дискуссия о том, насколько обосновано христианское исповедание уникальности Христа. О содержании этой части читатель может составить представление по предлагаемому ниже русскому переводу. После слов «было достоинство вселения в него [Бога] особо выделяющимся по сравнению со вселением в [оставших пророков и праведников]» текст второго собеседования в издании Луиса Шейхо обрывается¹⁶. Сопоставление с рукописями текста «Книги собеседований» показывает, что в издание не вошла заключительная часть второго собеседования. Причины изъятия этого фрагмента рассматриваются автором настоящего исследования в отдельной готовящейся к публикации работе¹⁷. Напомним, что концепция «вселения» в христианском богословском языке основана на словах пролога Евангелия от Иоанна «И Слово стало плотью, и обитало с нами» (слав.: «и вселися въ ны») (1:14). В арабском переводе, бытовавшем в то время (на который опирались, очевидно, и христианские мыслители, и мусульманские полемисты), слова «καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν» («и вселися въ ны») были переданы как «*wa-ḥalla fī-nā*»¹⁸. Образность вселения Слова в человечество и обитания в нем как в храме (ср. также Ин 2:19) активно использовалась представителями сирийской традиции, как сироязычными авторами, так и грекоязычными «антиохийцами», в особенности Феодором Мопсуэстийским¹⁹. Впоследствии оппоненты антиохийской традиции сочли эту образность «несторианской» и стали от нее отказываться²⁰, что, очевидно, и явилось основным мотивом изъятия заклю-

¹⁶ *Šayḥū L. Maḡālis...* §. 117.

¹⁷ Селезнев Н. Н. «И вселися въ ны»: Боговселение (*al-ḥulūl*) в мусульманско-христианском диалоге. Илия Нисивинский и Абӯ-л-Қāсим ал-Мағрибӣ // Христианский Восток (готовится к изданию).

¹⁸ *Maḡariyūs Yū. Tafṣīr al-Maṣriqī, ay al-qass Abū-l-Faraḡ, li-l-araba'at anāḡīl. Ğ. 2. al-Qāhira: at-Tawfiq, 1910. §. 387–388.* Основное значение глагола *ḥalla* — «развязать, отпустить», отсюда «распрячь, остановиться, поселиться, расположиться»; в более отвлеченном контексте «оказаться, находиться».

¹⁹ Селезнев Н. Н. Христология Ассирийской Церкви Востока. Анализ основных материалов в контексте истории формирования вероучения. М.: Euroasiatica, 2002. С. 31–32, 39, 47, 56–57, 63–64, 84–86, 88.

²⁰ *Трейсер А. С.* Христология «Послания христиан Кипра» // *Miscellanea Orientalia Christiana* / Ред. Н. Н. Селезнев, Ю. Н. Аржанов. М.: ИВКА РГГУ, Пробел-2000, 2014. С. 337–338.

чительной части текста второго собеседования, в которой речь идет о «[Бого]вселении» как об особенности «исповедания несториан»²¹.

Использованные рукописи

В основу нижеследующего перевода положен текст рукописи: **(V)** Ватикан, Biblioteca Apostolica Vaticana — Ar. 143, XIII(?) в., fol. 29r–42r²² (нумерация листов этой рукописи отмечена в тексте перевода). Разночтения приведены по рукописям: **(V̄)** Ватикан, Biblioteca Apostolica Vaticana — Ar. 180, XIII в., fol. 82r–88v²³; **(K)** Берлин, Staatsbibliothek — Syr. 115 (Sachau 67), XVI в., каршунный, fol. 9v–15v²⁴; **(A)** Алеппо, Fondation Georges & Mathilde Salem — Ar. 274 (Sbath 1080), 1863 г., fol. [54]v–[59]v²⁵; **(S)** Берлин, Staatsbibliothek — Syr. 114 (Sachau 205), XIX в., fol. 9v/§. 17–13r/§. 24²⁶; **(M)** Мосул, Собрание доминиканского монастыря (ныне в Эрбиле) — 203, XIX–XX в., fol. 13v–18r²⁷. Текст издания Л. Шейхо (**Š**) сверялся по рукописи: **(B)** Beirut, Bibliothèque orientale — 564, 1826 г., §. 21–30²⁸. Благодарю Г.М. Кесселя, а также Hill Museum & Manuscript Library и лично Джули Дитман (Julie Dietman) за по-

²¹ Наглядно конфессиональная правка представлена в рукописи **M** (см. перечень использованных рукописей ниже), где поздней рукой последовательно вычеркнуты все те элементы и части текста, которые отражают «исповедание несториан».

²² Описание ркп.: *Mai A. Scriptorum veterum nova collectio. Romae: Typis Vaticanis, 1831. Т. IV. P. 270.*

²³ Описание ркп.: *Mai A. Scriptorum veterum nova collectio. Romae: Typis Vaticanis, 1831. Т. IV. P. 325–327.*

²⁴ Описание ркп.: *Sachau E. Verzeichniss der syrischen Handschriften. (Die Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin XXIII. Bd.). Berlin: A. Asher & Co., 1899. Abth. 1, S. 405–407.*

²⁵ Описание ркп.: *Del Río Sánchez F. Catalogue des manuscrits de la fondation Georges et Mathilde Salem (Alep, Syrie). (Sprachen und Kulturen des christlichen Orients, Bd. 16). Wiesbaden: Reichert Verlag, 2008. P. 153–154.*

²⁶ Описание ркп.: *Sachau E. Verzeichniss... Abth. 1. S. 403–405.*

²⁷ Описание ркп.: *Šinī B. Fihris maḥṭūṭāt dayr al-'ābā' ad-dūminikān al-Mawṣil. al-Mawṣil, 1997. № 203. §. [162].* См. перечень известных рукописей и библиографию в *Monferrer Sala J. P. Elias of Nisibis... P. 731–732.*

²⁸ Описание ркп.: *Cheikho L. Catalogue raisonné des manuscrits de la Bibliothèque orientale. V. Patristique, conciles, écrivains ecclésiastiques anciens, hagiologie // Mélanges de l'Université Saint-Joseph (Beyrouth). Tome XI, fasc. 5. Nendeln; Liechtenstein: Kraus Reprint, 1973. P. 249/[343].*

мощь в получении копий рукописного материала. Перевод выполнен Н. Н. Селезневым под редакцией Д. А. Морозова.

Второе собеседование: ¹О вселении «и единстве»²⁹⁾³⁰

Когда после [предыдущей беседы] настало воскресенье³¹, [везир³²] послал за мной, и я явился³³ к нему. После того, как он расспросил о моих делах [и обратился ко мне со словами любезности, а я в ответ призвал на него [благословение]]³⁴, он сказал мне³⁵: «Знай, что я раздумывал о том, что ты изложил о единобожии христиан, и возникло ^[29v] у меня другое подозрение, обусловившее сомнение в нем³⁶».

Я сказал: «Упомянул бы его везир — да поддержит его Бог! — чтобы я сказал то, что у меня есть ¹об этом³⁷».

Он сказал: «Не говорят ли христиане³⁸ о вселении (*bi-l-hulūl*)³⁹ [Бога в человека]?».

Я сказал: ¹«Мы — я имею в виду, несториане — говорим о вселении, а что касается яковитов и мелькитов, то они отрицают его»⁴⁰.

Он сказал: «И как может быть правильным ¹у вас единобожие⁴¹ ¹при вашем высказывании, что⁴² Творец⁴³ Всевышний вселился в человеческое [существо]⁴⁴, ¹воспринятое от Марии⁴⁵? Ведь вы же знаете, что не может быть иначе чем, чтобы было вселение Его в него либо внесением (*al-hulūl*)

²⁹ **AM** *abs.*

³⁰ **Š** Изложение того, что было в разговоре о вселении Сына Божия и Его единства с человеческой природой.

³¹ **В** пятница; **В** содержит на полях и в тексте множество редакторских помет и исправлений, рассмотрение которых вышло бы за рамки настоящей работы; в примечаниях ниже приводится перевод разночтений только по тексту самой рукописи.

³² **Š** *sic*

³³ **BS** отправился

³⁴ **AM** *abs.*

³⁵ **AM** *abs.*

³⁶ **В** них

³⁷ **AM** *abs.*

³⁸ **AKMS** *abs.*

³⁹ **BS** единстве

⁴⁰ **BS** Да; **AM** Да, мы говорим об этом и исповедуем это ; **KS** Да, мы говорим об этом и исповедуем это. Мы — я имею в виду, несториане — говорим о вселении, а что касается яковитов и мелькитов, то они отрицают его.

⁴¹ **AM** ваше высказывание единобожия

⁴² **В** если

⁴³ **BS** Бог

⁴⁴ **М** здесь и далее зачеркнуто и исправлено на «человечество» (*an-nāsūt*)

⁴⁵ **В** *abs.*

[30^г] признака/акциденции в сущность/субстанцию (*al-‘arad fī-l-ġawhar*)⁴⁶, а это приводит к утверждению, что Бог Всевышний — акциденция, либо помещением (*al-ḥulūl*) тела в тело, а это ¹приводит к утверждению⁴⁷, что Бог Всевышний⁴⁸ — тело, и оба эти высказывания — безбожие (*kufī^{am}*)⁴⁹. И так же не может быть иначе чем, чтобы либо Божия сущность во всей своей полноте вселилась в человеческое [существо], ¹воспринятое от Марии⁵⁰, либо же некая часть ее; и если [вселившимся] был Он весь⁵¹, то Он стал ограниченным ¹в человеческом [существо], и Сам стал конечным⁵², а если вселилась в него часть Его, а не ¹[30^в] весь Он, то Он разделился и распался, и оба утверждения — тоже⁵³ безбожие».

Я сказал: «Вселение Творца Всевышнего⁵⁴ в человеческое [существо], ¹воспринятое от Марии⁵⁵, не было внесением признака/акциденции в сущность/субстанцию, потому что ¹Он⁵⁶ — возвышенно упоминание Его!⁵⁷ — не есть акциденция; и не было оно также помещением тела в тело, потому что Он не есть тело; и не вселяется ни вся Его сущность полностью, ни часть ее ¹в него⁵⁸, потому что Он не ограничивается каким-либо местом и не разделяется и не распадается, [так, чтобы] оказалась часть Его в одном месте и часть Его — в ¹[31^г] другом, но вселение Его ¹в него — благословенно имя Его!⁵⁹ — было вселением ¹достоинства (*al-waqār*), довольства (*ar-riḍā*) и воли (*al-maṣī‘a*), а не вселением самости (*ad-dāt*) и сущности (*al-ġawhar*),

⁴⁶ При переводе произведений арабо-мусульманской философской классики термин *ġawhar* обыкновенно передается как «субстанция» (Смирнов А. В. Словарь средневековой арабской философской лексики // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения / Отв. ред. Е. А. Фролова. М.: Восточная литература, 1998. С. 416, № 484). В арабо-христианских текстах термин *ġawhar* фигурирует как аналог греческого термина οὐσία, традиционно передаваемого по-русски как «сущность». Так, в тексте «Никейского Символа веры», слова ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς («из сущности Отца»; Kelly J. N. D. Early Christian Creeds. London; New York: Continuum, 2006. P. 215; Дьяния Вселенских Соборовъ. Т. 1–7. Казань: КДА, 1892–1913. Т. 1. С. 69) переданы как *min ġawhar abī-hi*.

⁴⁷ В довод

⁴⁸ BŠ abs.

⁴⁹ В тело

⁵⁰ BV abs.

⁵¹ MSV во всей полноте; MSSV add. вселился в него

⁵² BŠ abs.

⁵³ BŠ abs.

⁵⁴ AKMV да святится имя Его!; BŠ add. слава Ему!

⁵⁵ В abs.

⁵⁶ SŠ Всевышний

⁵⁷ AM Творец Всевышний; В Он; Š abs.

⁵⁸ ABMŠ abs.

⁵⁹ AM abs.; BŠ благословен Он, Всевышний

потому что самость Его и сущность Его во всяком месте в равной мере, и именно оказывается (*yaḥullu*) в одном месте, а не в другом, и в одном лице, а не в другом, вселением (*al-ḥulūl*) довольства, воли и достоинства, как Его пребывание (*al-ḥulūl*) на небе, а не на земле, и в домах⁶⁰ для поклонения Ему, а не в других, и во пророках и избранных, а не в других людях»⁶¹.

Он сказал: «Раз пребывание (*al-ḥulūl*) Творца⁶² [31v] в сем человеческом [существо]⁶³ было [пребыванием довольства, достоинства и воли]⁶⁴, как Его пребывание во пророках и избранных⁶⁵, в которых Он пребывал (*halla*)⁶⁶⁶⁷ Своим довольством⁶⁸ и волей, то нет разницы между ним и ими, ¹а если нет разницы между ним и ими⁶⁹, то и не нужно, чтобы вы его предпочитали перед ними».

Я сказал: «Само слово⁷⁰ “вселение/пребывание” (*al-ḥulūl*) — из общих слов, каждое из которых прилагается к вещам различным, подобно [слову] “сущее” (*al-mawḡūd*)⁷¹, применимому ко Творцу Всевышнему, и к человеку⁷², ¹и к земле, и к огню⁷³, и к камню и другому [32r] из сущих, и подобно слову “животное/живое существо” (*al-ḥayawān*), применимому к человеку⁷⁴, и к быку⁷⁵, и другим животным⁷⁶. И как несопоставим человек с Творцом⁷⁷, пусть даже слово “сущий” применяется к ним обоим, ¹и бык несопоставим с человеком, хотя слово “животное/живое существо” применяется к ним обоим⁷⁸, так и пророки несопоставимы с ¹человеческим

⁶⁰ **ABKŠŠ** *add.* предназначенных

⁶¹ **M** зачеркнуто и исправлено на: сущности и единства лица

⁶² **AKS** *add.* Всевышнего; **B** *abs.*

⁶³ **Š** *add.* воспринятом от Марии

⁶⁴ **B** *abs.*

⁶⁵ **Š** праведниках

⁶⁶ **A** *add.* Сам

⁶⁷ **M** зачеркнуто и исправлено на: не пребывает Творец Всевышний во пророках и избранных

⁶⁸ **S** *add.* и достоинством

⁶⁹ **B** *abs.*

⁷⁰ Букв. имя

⁷¹ **Š** бытие (*al-wuḡūd*)

⁷² **AM** *add.* и животному

⁷³ **AM** *abs.*

⁷⁴ **AM** *add.* и коню

⁷⁵ **BKŠŠ** *add.* и ослу

⁷⁶ **AM** *abs.*; **Ÿ** текст испорчен.

⁷⁷ **ABKMŠ** *add.* Всевышним

⁷⁸ **AMS** *abs.*

[существом], воспринятым от Марии¹⁷⁹, [хотя слово⁸⁰ “вселение/пребывание” применимо и к нему, и к ним¹⁸¹, потому что вселение/пребывание, [которое было в нем¹⁸², было вселением единства (*ḥulūl al-’ittihād*), которое не^[32v] подвержено разделению, и вселением [довольства и полного [благо]воления, а вселение в них¹⁸³ — не вселением единства и не вселением полноты/совершенства (*ḥulūl al-kamāl*). И если бы возможно было быть приравненным кому-то из пророков к <человеческому [существу], воспринятому¹⁸⁴ от Марии¹⁸⁵, из-за применения слова “вселение” и к ним, и к нему, то можно было бы, чтобы были приравнены и ученики Христа⁸⁶ [ко Христу¹⁸⁷ в пророчестве из-за применения слова “пророчество” и к нему, и к ним, по тому, что обуславливает его высказывание [к ним¹⁸⁸. “Взойду к Отцу моему и Отцу вашему, [и Богу моему и Богу вашему¹⁸⁹”⁹⁰. И подобно тому, как когда он сказал, что Бог Всевышний⁹¹ — Отец его^[33r] и Отец их, а они не равны в пророчестве, так же говорится, что Бог вселился в него и во пророков [без того, чтобы были равными ему пророки во вселении¹⁹². Кроме того, вселение в него отличается от вселения во пророков и посланников⁹³ по нескольким причинам; из них — что вечный Сын, который есть Слово, соединился с ним⁹⁴, и стал он единым помазанником, и поэтому мы называем его Христом, и вы называете его Словом Бога, и нет среди пророков никого, кто именовался бы у нас [и у вас¹⁹⁵ [Христом, [33v] в силу единства, и Словом Бога⁹⁶]⁹⁷; и из них — что он не был от соития⁹⁸ и не знал соития, [и нет во всем человеческом роде никого, кто не был бы от соития и не знал

⁷⁹ М зачеркнуто и исправлено на: Христом в человечестве его

⁸⁰ АКМ *abs.*

⁸¹ В *abs.*

⁸² В *abs.*

⁸³ М зачеркнуто и исправлено на: истинной сущности, а что касается их, то было вселение в них довольства и полного (благо)воления

⁸⁴ М зачеркнуто и исправлено на: Иисусу, рожденному

⁸⁵ В *abs.*

⁸⁶ Š *add.* Господа их

⁸⁷ ВŠ *abs.*

⁸⁸ ВŠ *abs.*

⁸⁹ Ṽ *abs.*

⁹⁰ Ин 20:17.

⁹¹ К *abs.*

⁹² В *abs.*

⁹³ АВКМСṼ избранных ; Š праведников

⁹⁴ М зачеркнуто и исправлено на: с человечеством

⁹⁵ В *abs.*

⁹⁶ А *margin. add.* кроме него ; М *add.* кроме него

⁹⁷ ВŠ Словом Бога, кроме Христа, в силу единства

⁹⁸ М здесь и далее зачеркнуто и исправлено на: порождения человеческого

соития⁹⁹; и из них — что у него есть из знамений ^и чудес¹⁰⁰ то, чего нет ни у кого, помимо него, из пророков и избранников; и из них — что Бог вознес его ^{к Себе}¹⁰¹ на небо, и он там¹⁰² живой, и нет среди пророков того, кого вознес бы Бог к Себе; и из них — что он не знал греха, ни мыслью, ни словом, ни делом, ^[34^v] и нет среди пророков того, о ком засвидетельствовало бы Писание подобное сему. И поскольку его особенности таковы, из этого необходимо следует, что пребывание (*al-ḥulūl*) в нем [Бога] было иным, чем пребывание в других».

Он сказал: «Эти¹⁰³ особенности, которые вы относите к этому человеческому [существу], все они обнаруживаются во пророках, а то, что¹⁰⁴, мусульмане именуют его Словом Бога, то это потому что он был создан повелением Бога¹⁰⁵, так же, как была создана всякая вещь из вещей¹⁰⁶ тем, что было сказано¹⁰⁷ ей “Будь!” и стала¹⁰⁸. Что касается ваших слов, что он, дескать, был не от соития, то и ^[34^v] Адам тоже был не от соития; а ваших слов, что он, дескать, не знал соития, то и Иоанн сын Захарии¹⁰⁹ также не знал соития; а ваших слов, что у него, дескать, есть знамения и чудеса, которыми он выделяется, то нет у него никакого знамения и никакого чуда, подобного которому не было бы у Моисея; а ваших слов, что, дескать, Бог вознес его к Себе¹¹⁰ на небо, то и Идриса¹¹¹ также ^{Бог}¹¹² вознес ^{к Себе}¹¹³ на небо; а ваших слов, что он, дескать, не знал греха, то и все остальные пророки были удержаны от греха. И поскольку эти вышеупомянутые¹¹⁴ пророки были равны ему в ^[35^v] таковых особенностях, то необходимо также, чтобы были они равны ему в пребывании (*al-ḥulūl*) [в них Бога], а поскольку дело обстоит так, то нет у него достоинства перед ними».

⁹⁹ **BSŠV** abs.

¹⁰⁰ **BŠ** abs.

¹⁰¹ **AKMŠ** abs.

¹⁰² **AM** add. у Него

¹⁰³ **BŠ** add. все

¹⁰⁴ **ABKMSŠV** ваше утверждение

¹⁰⁵ **AM** Его

¹⁰⁶ **AM** из не-вещи (=из ничего— *kull šay' min lā šay'*)

¹⁰⁷ **BŠ** Он сказал

¹⁰⁸ Коран 2:117/111; 3:47/42, 59/52; 6:73/72; 16:40/42; 19:35/36; 36:82; 40:68/70.

¹⁰⁹ Имеется в виду Иоанн Креститель (Лк 3:2).

¹¹⁰ **AM** add. то есть

¹¹¹ Имеется в виду Енох. Об отождествлении Идриса и Еноха см. примечание в тексте рукописи: Aleppo, Fondation Georges & Mathilde Salem— Ar. 318 (Sbath 1131), 1737г., fol. 11v (по нумерации коптским курсивом— 12v). Описание ркп.: *Del Río Sánchez F. Catalogue...* P.178.

¹¹² **KS** abs.

¹¹³ **KSŠ** abs.

¹¹⁴ **Š** abs.

Я сказал: «Даже если бы дело обстояло так, как утверждают мусульмане — да хранит их Бог!¹¹⁵ — что они именуют его!¹¹⁶ Словом Бога потому, что он был¹¹⁷ по повелению Бога, как и все вещи¹¹⁸, <и что нет различия между ним и Адамом¹¹⁹, ¹так как и тот, и другой появились без соития¹²⁰, и между ним и Иоанном ¹сыном Захарии¹²¹ в воздержании от соития, и между ним и Моисеем в величии знамений ^[35v] и чудес, которые были явлены и тем, и другим, и между ним и Идрисом в вознесении их обоих на небо, и между ним и остальными пророками в убереженности от греха, то был бы он при всем этом более достойным, чем все они вместе взятые. И это потому, что каждый из них выделен одним достоинством, а он сочетал в себе все их вместе взятые. И если бы не было у него достоинства, кроме как то, что он собрал в себе все их достоинства, следовало бы, что вселение в него [Бога] было полным и всеобщим, а в них — неполным, ^[36r] частичным¹²². Но это, если бы дело было таковым, как они утверждают, а ведь на самом деле наоборот. А именно, что касается их слов, что он был назван Словом Бога, потому что был сотворен повелением Бога¹²³; тогда не было бы разницы между ним и всеми остальными людьми¹²⁴, и верховыми животными, и безжизненными телами, потому что все они были созданы¹²⁵ повелением Бога, и будь это так, не было бы смысла в выделении его¹²⁶ этим именем, ¹и невозможно, чтобы он выделялся этим именем, а другой не выделялся им, без какого-то смысла. И поскольку установлено, что он не был назван Словом Бога, потому что создан ^[36v] повелением Бога, то¹²⁷, значит, он назван Словом Бога, именно по единству с ним¹²⁸ Слова, как именуют тело

¹¹⁵ **ABKMSŠV** *abs.*

¹¹⁶ **Š** Христа

¹¹⁷ **Š** создан

¹¹⁸ **BŠ** создания

¹¹⁹ **AKS** ими; **M** ими — зачеркнуто и исправлено на: и Адамом и Евой

¹²⁰ **AKM** в появлении их обоих без соития (**M** зачеркнуто и исправлено на: порождения)

¹²¹ **B** *abs.*

¹²² **AM** вынужденным

¹²³ **BKS** *add.* несостоятельно, потому что если бы так именовалось всё, что сотворено повелением Бога

¹²⁴ созданиями

¹²⁵ **Š** то это опровергается, потому что если бы было так, то не было бы между ним и всеми остальными созданиями разницы, потому что каждое из них, даже животные и остальные тела безжизненные, были созданы

¹²⁶ **Š** Христа

¹²⁷ **B** *abs.*

¹²⁸ **Š** вечного

словесным (*nāṭiq^{an}*) по единству с ним души словесной/разумной (*an-naḥs an-nāṭīqa*).

Что же касается их слов, что нет разницы между ним и Адамом в появлении их обоих без соития, то ответ на это — что появление Адама без соития не есть достоинство Адама, по причине появления без соития — ведь и появление ¹первого осла, и первого коня, и первого быка тоже было создано¹²⁹ без соития. «А что касается¹³⁰ ¹человеческого [существа]¹³¹, воспринятого¹³² от Марии без соития,^[37r] то у него есть достоинство, потому¹³³ что «Адам появился без соития в то время, когда не было особой мужского и женского пола, от которых он мог бы появиться. ¹Человеческое же [существо], воспринятое от¹³⁴ Марии, ¹появилось без соития¹³⁵ в то время, когда число особой мужского пола было несчетным, и он мог бы быть из потомства одного из них. Поскольку же Бог явил его в такое время без соития¹³⁶, явно, что¹³⁷ Он [тем самым] почтил его перед всем человеческим родом. «И подобно тому, как не должен быть равен первый бык, первый осел и первый ^[37v] конь Адаму в достоинстве, поскольку они равны в появлении без соития, по предпочтению Богом Адама перед другими, так же не должен быть равным Адам ¹человеческому [существу], воспринятому¹³⁸ от Марии, в достоинстве, пусть даже они были равны в появлении без соития¹³⁹, по предпочтению Богом ¹человеческого [существа], воспринятого от¹⁴⁰ Марии, перед всем остальным человеческим родом¹⁴¹. Кроме того¹⁴², поскольку Адам воспротивился Господу своему и взбунтовался против Него в ¹первый день, в который был сотворен¹⁴³, а ¹человеческое [существо], воспринятое от¹⁴⁴ Марии, не знало греха совершенно, ^[38r] Адам был изгнан из Сада [райско-

¹²⁹ **AM** первый рода лошадиного, и первый рода бычьего, и первый рода ослиного также были созданы ; **Š** все первые животные были созданы без соития

¹³⁰ **AM add.** появления

¹³¹ **B** человечества (*an-nāsūt*)

¹³² **M** зачеркнуто и исправлено на: Христа, рожденного

¹³³ **Š abs.**

¹³⁴ **M** зачеркнуто и исправлено на: Христос, сын

¹³⁵ **Š** выделилось

¹³⁶ **AKMSŠ** мужа

¹³⁷ **Š abs.**

¹³⁸ **M** зачеркнуто и исправлено на: Христу, рожденному

¹³⁹ **B** текст испорчен и сокращен

¹⁴⁰ **M** зачеркнуто и исправлено на: сына

¹⁴¹ **Š abs.**

¹⁴² **Š** затем, что Христос был более достойным, чем Адам и все человеческие [существа]

¹⁴³ **Š** раю

¹⁴⁴ **M** зачеркнуто и исправлено на: сын ; **BŠ** человечество, избранное от Марии

го], а сие ¹человеческое [существо], воспринятое от Марии¹⁴⁵, было вознесено на небо. И Адаму [Бог¹⁴⁶] пригрозил трудами, горестью, голодом и усталостью, и обращением во тлен¹⁴⁷, а ¹сие человеческое [существо]¹⁴⁸ было почтено и возвеличено, и было дано ему самое благородное из имен, и соделаны величественными звания, и обещано последователям его райское блаженство в [райском] Саду. И поскольку всё было так, то не следует уравнивать ¹человеческое [существо], воспринятое от¹⁴⁹ Марии, с Адамом, пусть даже они были равными в сущности (*fī-l-ğawhariyya*), человечности (*al-bašariyya*)^[38v] [и появлении без соития]¹⁵⁰.

Что же касается их слов, что нет разницы между ним и Иоанном сыном Захарии в воздержании от соития, «то мы не полагаем воздержание от соития достоинством, которым мы выделяем ¹человеческое [существо], воспринятое от¹⁵¹ Марии, по отношению к другим, поскольку множество народа¹⁵² ¹не знает соития¹⁵³, либо из набожности, либо по природе. А мы именно то сказали, что нет во всем человеческом роде того, кто соединил бы в себе достоинство появления без соития и воздержание от соития, кроме ¹человеческого [существа], воспринятого от¹⁵⁴ Марии^{155,156}, ведь Адам не был от соития,^[39r] но знал соитие, и Иоанн сын Захарии не знал соития, но был¹⁵⁷ от соития, а ¹человеческое [существо]¹⁵⁸, воспринятое от¹⁵⁹ Марии, не появилось от соития и не знало соития, и этого достоинства не было ни у Адама, ни у Иоанна.

А то, что они говорят, что не было у Христа ничего из знамений и чудес, подобного которому не было бы у Моисея, ¹то это несостоятельно¹⁶⁰, потому что Моисея не упоминал кто-либо из предшествовавших ему избранни-

¹⁴⁵ **М** человеческое [существо] — зачеркнуто и исправлено на: Христос; **Š** Христос

¹⁴⁶ **В** Бог Всевышний

¹⁴⁷ **Š** *add.* и прах

¹⁴⁸ **М** зачеркнуто и исправлено на: сын Марии; **Š** Христос; **В** сей

¹⁴⁹ **М** зачеркнуто и исправлено на: сына

¹⁵⁰ **Š** *abs.*

¹⁵¹ **М** зачеркнуто и исправлено на: сына

¹⁵² **В** Бог сотворил

¹⁵³ **М** зачеркнуто и исправлено на: девственники

¹⁵⁴ **М** зачеркнуто и исправлено на: Христа, сына

¹⁵⁵ **В** человечество (*an-nāsūt*)

¹⁵⁶ **Š** и что он не отличался этим достоинством один, то мы именно имели в виду, [что] бытие Христа объединяло в Его лице оба достоинства вместе, то есть появление без соития и воздержание от соития

¹⁵⁷ **Š** *add.* рожден

¹⁵⁸ **BŠ** человечество (*an-nāsūt*)

¹⁵⁹ **М** зачеркнуто и исправлено на: Христос, сын

¹⁶⁰ **К** *abs.*

ков. Когда Бог¹⁶¹ послал его к фараону, Он¹⁶² не являл его посредством чуда тотчас, но по повелению от Бога или после ^[39v] мольбы. И в конце своей жизни он совершил небольшую погрешность, и не дал ему Бог по причине ее войти в святую землю. Он воззвал и просил и взмолился, чтобы [Бог] простил его, и извинил его и позволил ему войти в нее, но не было принято прошение его. Что касается¹⁶³ Христа, то пророки упоминали о нем и благовествовали¹⁶⁴ о нем прежде явления его более чем за две тысячи лет, ¹и говорили о нем, что он ожидаем и [что он] — обладатель повеления (*ṣāhib al-amr*), и тот, кого чают народы¹⁶⁵. И были его знамения и чудеса [совершаемы] тотчас же и без прекращения¹⁶⁶, подобно тому, как он сказал ^[40r] мертвому “Встань!”, и тот встал, и расслабленному — “Поднимись!”, и тот поднялся, и прокаженному — “Вот, ты очистился”, и тот очистился, и больному — “Вот, ты выздоровел”, и тот выздоровел, и слепому — “Тебе дано зрение”, и тот прозрел, и шайтану — “Выйди из человека!¹⁶⁷”, и тот вышел¹⁶⁸, и волнению моря — “Успокойся!”, и оно успокоилось, и иное, помимо сего, о чем сообщает¹⁶⁹ Евангелие. И Коран засвидетельствовал, что он говорил в колыбели, и что он делал из глины подобия птиц, и вдыхал в них, и они становились птицами¹⁷⁰. И как тогда возможно тому из мусульман, кто так считает, ^[40v] сравнивать положение Моисея со Христом в отношении знамений и чудес, которые были совершены посредством их?..

А то, что они говорят, что нет разницы между Христом и Идрисом в вознесении их обоих на небо, то это несостоятельно в силу [сообщаемого] Евангелием ¹у христиан¹⁷¹, и в силу [сообщаемого]¹⁷² Кораном ¹у мусульман¹⁷³, потому что Евангелие не сообщает, что Идрис — на небе, и Коран тоже, пусть даже и сообщает, что он был поднят в место возвышенное¹⁷⁴, но не упомянул, что на небо. Что касается Христа, то Евангелие сообщает, что он был вознесен на высшее ^[41r] [из] небес (*'a 'lā-s-samawāt*)¹⁷⁵, и Коран также

¹⁶¹ АМ Творец

¹⁶² Š Бог

¹⁶³ BŠ *add.* Господа

¹⁶⁴ АМ воспели

¹⁶⁵ АМ *abs.*

¹⁶⁶ Š *add.* и без прошения к Богу

¹⁶⁷ АМ *abs.*

¹⁶⁸ АМ *add.* тотчас

¹⁶⁹ BŠ святое

¹⁷⁰ Коран 3:46/41–49/43.

¹⁷¹ В у нас

¹⁷² АМ *abs.*

¹⁷³ АМ *abs.*

¹⁷⁴ Коран 19:56/57–57/58.

¹⁷⁵ Ср. Евр 7:26 (Пешитта) *l- 'el men šmauū*

подтверждает это словами: “Сказал Бог: ‘О Иисус [сын Марии]¹⁷⁶, Я заберу тебя, и вознесу тебя ко Мне, и очищу тебя от тех, кто не веровал, и соделаю тех, кто последовал за тобой, выше тех, кто не уверовал, до дня воскресения”¹⁷⁷, и словами его: “вознесу тебя ко Мне” указывает на его возвышение до предельной высоты и величие в степени. И поскольку дело обстоит так, то несравнимо положение [человеческого [существа], воспринятого от Марии]¹⁷⁸, в вознесении его на небо с положением Идриса.

^[41v] А то, что они говорят, что нет разницы между ним и остальными пророками в осторожности от греха, ответ такой, что грех бывает либо мыслью, либо словом, либо делом, и нет среди пророков того, о ком засвидетельствовало бы Писание осторожность от нечаянности и ошибки в его мыслях, словах и делах, а о Христе Евангелие и книги пророков, благоговевших о нем¹⁷⁹, сообщают, что [человеческое [существо], воспринятое от Марии]¹⁸⁰, не знало греха ни мыслью, ни словом, ни делом.

^[42r] И если дело обстояло так, и было¹⁸¹ [человеческое [существо], воспринятое от Марии, соединенным с вечным Сыном, который есть Слово, и стал единым Христом]¹⁸², и нет такого у всех остальных пророков и праведников, то необходимо сказать, что было его достоинство вселения в него [Бога] особо выделяющимся по сравнению со вселением в них¹⁸³».

¹⁷⁶ Š *abs.*

¹⁷⁷ Коран 3:55/48.

¹⁷⁸ BŠ Христа

¹⁷⁹ AM Христе

¹⁸⁰ M зачеркнуто и исправлено на: Христос

¹⁸¹ B пропуск текста

¹⁸² M зачеркнуто и исправлено на: Христос, который есть вечное Слово, соединившийся с человечеством, воспринятым от Марии, и он есть Христос единый

¹⁸³ Š *add.* подобно выделению его между ними

К ВОПРОСУ О ВРЕМЕНИ ПОЯВЛЕНИЯ ТРОПАРЯ ТРЕТЬЕГО ЧАСА В СЛАВЯНСКОЙ ЛИТУРГИИ

В современной литургии Иоанна Златоуста в момент призвания Святого Духа на хлеб и вино священник трижды произносит тропарь: «Господи, иже Пресвятаго Твоего Духа в третий час Апостолом Твоим низпославый, Того, Благий, не отими от нас, но обнови нас, молящих Ти ся». Время и причины введения этой интерполяции относятся к одному из малоизученных и спорных вопросов. Так, появление этого тропаря в греческом и славянском богослужении было предметом рассмотрения в работе архм. Киприана Керна об Евхаристии. По мнению исследователя, тропарь является нововведением позднего происхождения, которое «разделило литургическую практику Востока надвое. Греческая традиция этого тропаря не содержит, а славянская сохранила его до сегодняшнего дня». В обзоре мнений по этому вопросу указывается, что первое объяснение этому явлению принадлежит Дом Меестру¹, который предположил, что тропарь мог уже произноситься на литургии в XII–XIII веках, потому что в кодексе из Гроттаферратской библиотеки Г.β.1 XI в. этот тропарь записан во время причащения священника. Епископ Порфирий Успенский (1804–1855) связывал введение этого тропаря с константинопольским патриархом Филофеем Коккином († 1379) и объяснял это следующим образом: Филофей был синайским монахом и проводил александрийские традиции в константинопольское богослужение. В одной из рукописей, принадлежащих Джуванийскому подворью Синайского монастыря в Каире, якобы содержится этот тропарь на епиклезе. Профессор Киевской духовной академии А. А. Дмитриевский (1856–1929) был не согласен с мнением Порфирия Успенского, утверждая, что в уставе патриарха Филофея этого тропаря нет. По его мнению, тропарь этот распространился через Венецианские издания по всему Востоку и оттуда попал в александ-

¹ Скорее всего, имеется в виду монография: *Dom Placid de Meester. The Divine Liturgy of Our Father Among the Saints John Chrysostom.* London, 1926.

дрийскую рукопись, известную еп. Порфирию. Сам архм. Киприан Керн объяснял его появление антилатинской полемикой накануне Ферраро-Флорентийского собора, подчеркивающей важность эпиклезы (момент призывания св. Духа на Дары), которая из римского обряда была устранена².

Исследование славянских служебников, осуществленное Ю. И. Рубаном, позволило однозначно утверждать, что тропарь третьего часа появился в славянских служебниках в начале XV в., значит этот тропарь был в богослужении гораздо раньше Флорентийской унии и антилатинской полемики, разгоревшейся вокруг этой проблемы³.

В данной статье не ставится проблема богословского объяснения введения данного тропаря, а исследуются литургические источники, содержащие данный тропарь, с целью проследить, как он проникал в славянское богослужение. Исследование славянского перевода Устава Божественной литургии (Диатаксиса), составленного уже упомянутым патриархом Филофеем Коккином, проведенное автором данной статьи, позволило отчасти ответить на спорные вопросы появления этого тропаря в эпиклезе литургии Иоанна Златоуста и литургии Василия Великого. Как нам удалось показать, славянских переводов Диатаксиса было несколько. Самым ранним, по-видимому, является перевод болгарского патриарха Евфимия Тырновского (до 1393), немногим позже появляется Афонская редакция, связанная, видимо, с Хиландарским монастырем на Афоне. Обе редакции не содержат тропаря третьего часа, как в ранних списках (конца XIV в.), так и в списках на протяжении всего XV в.

Последняя по времени появления редакция устава Филофея, сделанная митрополитом Киприаном (†1406), разбивается в русской рукописной традиции на три вида. Первый вид, первоначальный, и второй, где в рубрики Диатаксиса вставляются молитвы литургии,

² архм. Киприан Керн. Евхаристия (из чтений в Православном богословском институте в Париже). Париж, 1947. С. 277–279. Интернет-версия: http://azbyka.ru/otechnik/Kiprian_Kern/evharistija/2_4

³ Рубан Ю. И. Об одной литургийной интерполяции (тропарь третьего часа в анафорах Иоанна Златоуста и Василия Великого. По данным рукописей XIII–XVII в.) // Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского богословского института: Материалы 2000 г. М., 2000. С. 107–116.

не содержат тропаря третьего часа. Тропарь появляется лишь в третьем виде, который характеризуется существенным сокращением рубрик Диатаксиса в литургии и ликвидацией имени Филофея из заголовка. Рубрики Диатаксиса сохраняются лишь в начале последования литургии, при описании облачения и проскомидии, далее следуют молитвы и ектении с очень краткими указаниями, но при этом во всех рукописях данного типа имеется тропарь третьего часа в литургии Иоанна Златоуста⁴. Через некоторое время этот тропарь появляется в литургии Василия Великого, в служебнике Евфимия Новгородского (ГИМ, Син. 606 сер. XV в.) уже наблюдается это явление. Таким образом, этот тропарь появляется в русском богослужении при создании третьей версии Киприановского перевода Диатаксиса патриарха Филофея Коккина. Когда и кем была осуществлена эта версия? Попытаемся ответить на этот вопрос.

В греческих еххологиях тропарь третьего часа появляется в диатаксисе (уставе) патриаршей литургии, составленном протонотарием храма св. Софии в Константинополе Димитрием Гемистосом в августе 1386 года, о чем нам известно из приписки в афонской рукописи Vatoped. gr. 135⁵. Он известен уже в самом раннем списке Ватопедском № 135⁶ и читается в большинстве ранних списков памятника, например, в списке из Александрийской библиотеки в Каире № 371 1407 года, который был издан А. А. Дмитриевским⁷, а также в рукописи из Парижской национальной библиотеки № 1362, л. 254b, по филиграммам датирующейся 1399–1402 гг.⁸ Известно также, что в основе этого диатаксиса лежит устав Филофея о литургии: именно он полностью воспроизводится в описании проскомидии. Существенной особенностью этого устава является то, что в него

⁴ *Афанасьева Т. И.* К вопросу о редакциях славянского перевода Диатаксиса Божественной литургии патриарха Филофея Коккина и об авторстве его древнерусской версии // *Лингвистическое источниковедение и история русского языка.* М., 2013. С. 67–85.

⁵ *Rentel A.* The Origin of the 14th Century Patriarchal Liturgical Diataxis of Dimitrios Gemistos // *Orientalia Christiana Periodica.* № 71. 2005. P. 363–385.

⁶ Выражаю глубокую благодарность о. Александру Рентелю, который готовит критическое издание диатаксиса Димитрия Гемистоса, за предоставленную информацию.

⁷ *Дмитриевский А. А.* Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках православного Востока. Т. II: *Εὐχολόγια.* Киев, 1901. С. 312.

⁸ Филигранные Huchet (Рожок) типа Briquet № 7675 и 7676.

была вставлена молитва на чтение Евангелия «Воссияй в сердцах наших», которой не было в диатаксисе Филофея⁹. Если мы обратимся к литургии Иоанна Златоуста, имеющей тропарь третьего часа, то увидим, что в ней всегда будет та же молитва на чтение Евангелия. Поэтому мы предполагаем, что редактирование третьего вида Диатаксиса было осуществлено при обращении к патриаршему диатаксису Димитрия Гемистоса. Полного перевода патриаршего устава литургии осуществлено не было, в рукописях нет никаких следов существования славянского перевода этого текста, однако по нему были внесены изменения в диатаксис Филофея, уже переведенный на Руси при митрополите Киприане. В него были внесены указанные нововведения, но текст указаний и молитв не подвергся сверке с греческим текстом и сохранил киприановский перевод.

Служебники XV в., содержащие третью редакцию диатаксиса, все без исключения имеют тропарь третьего часа на литургии Иоанна Златоуста и большинство на литургии Василия Великого. Как видно из таблицы, составленной Ю. И. Рубаном, все служебники XV в., отмеченные им знаком «минус» (не имеющие тропаря), относятся к Афонской редакции. Остальные служебники содержат русскую редакцию диатаксиса в ее поздней разновидности, т. е. содержат тропарь третьего часа и молитву на чтение Евангелия.

В юго-западной Руси тропарь третьего часа попадает в литургию значительно позже, чем в Московской. У нас не было возможности просмотреть служебники из собраний библиотек Киева и Вильнюса, мы прибегли к просмотру печатных изданий. Тропарь третьего часа встречается в печатных изданиях конца XVI века, наиболее раннее из которых относится к 1598 г. — это служебник, изданный в Вильно в типографии Мамониной. С этого периода тропарь третьего часа фиксируется во всех просмотренных нами печатных изданиях: из Киево-Печерской лавры 1620 г., служебнике Петра Могилы 1629 г., в виленском издании 1624 г.

Когда же тропарь попадает в литургию у южных славян? Наиболее ранний служебник из собраний российских библиотек, где читается тропарь третьего часа, — это молдавский служебник Погод. 38, который в каталоге рукописей из собрания М. П. Пого-

⁹ *Пентковский А. М.* Иерусалимский типикон в Константинополе в Палеологовский период // Журнал Московской Патриархии № 5. (2003). С. 86.

дина¹⁰ датирован рубежом XVI–XVII вв.¹¹ Он написан на пергамене и содержит Афонскую редакцию, однако в литургии Иоанна Златоуста имеется тропарь третьего часа. Изучение интерполяции тропаря третьего часа в литургию по рукописям Хиландарского монастыря, показало, что в сербских служебниках он появляется с конца XVI в. Это сербская рукопись Хил. 319, которая датируется 1587 г.¹²

Что касается печатных изданий, то просмотр всех старопечатных служебников из собрания редкой книги Российской национальной библиотеки в Санкт-Петербурге представил нам следующую картину. В наиболее раннем венецианском служебнике 1519 г. из типографии Божидара Вуковича тропаря третьего часа нет, нет его в венецианских изданиях 1527, 1554 и 1570 гг. Появление этого тропаря, видимо, следует отнести также к концу XVI века.

В греческом первопечатном евхологии тропарь третьего часа отсутствует. Так, в евхологии, изданном в Риме в 1526 году, не встречается данная интерполяция. Зато мы видим ее появление в венецианском евхологии 1558 г. Здесь тропарь вставлен в литургию Иоанна Златоуста (л. 21) и в литургию Василия Великого (л. 35об.). В венецианском евхологии 1564 г. тропарь имеется только в литургии Иоанна Златоуста (л. 12). Таким образом, в греческом богослужении появление тропаря третьего часа можно отнести к периоду между 1526 и 1558 гг. Более точную дату можно будет определить, просмотрев большее число изданий этого периода, поэтому мы будем пока пользоваться широкими датировками.

Итак, ранее всех тропарь третьего часа известен в Московской Руси — здесь он вводится в начале XV в., по-видимому, при митрополите Фотии, по инициативе которого в 1411 г. был заключен династический брак между дочерью великого князя Василия Дми-

¹⁰ Рукописные книги собрания М.П. Погодина. Каталог. Вып. I. Л., 1988. С. 43.

¹¹ В перечне служебников Ю. И. Рубана находится под номером 78 и ошибочно датирован концом XV — началом XVI в. См. *Рубан Ю. И.* Об одной литургийной интерполяции // Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского богословского института: Материалы 2000 г. М., 2000. С. 107–116.

¹² Работа с рукописями Хиландарского монастыря проводилась по микрофильмам, хранящимся в Hilandar Research Library, Ohio State University, USA. Я искренне благодарю проф. Предрага Матеича и М. Джонсон за помощь в работе с данными источниками.

триевича Анной и наследником византийского престола Иоанном, старшим сыном императора Мануила Палеолога¹³. Самый ранний русский служебник, имеющий этот тропарь, — пергаменная рукопись Син. 952, получивший в научной традиции название служебник Сергия Радонежского, но написанный уже после смерти св. Сергия, и по-видимому, после смерти митрополита Киприана¹⁴. Интерес Москвы к кафедральной патриаршей традиции проявляется в том, что в конце XIV в. осуществлен перевод Евхология Великой церкви — патриаршего требника, содержащего чины коронования царя, молитвы патриарха за царя и другие службы, совершаемые патриархом. Видимо, третья редакция диатаксиса Божественной литургии проводится с учетом диатаксиса патриаршей литургии Димитрия Гемистоса, благодаря чему была осуществлена интерполяция тропаря третьего часа.

В греческих и южнославянских богослужебных книгах введение данной интерполяции приходится примерно на одно и то же время: середину — третью четверть XVI в. С конца XVI в. этот тропарь появляется в юго-западной Руси: в служебниках Киева и Вильно. В связи с чем он вводится? Однозначного ответа мы предложить не можем, однако выскажем следующее предположение.

Как показал в своем исследовании о. Александр Рентель, диатаксис патриаршей литургии, составленный в 1386 году протономартием Великой церкви Димитрием Гемистосом, содержал тропарь третьего часа. Во всех списках он имеется. В дальнейшем этот диатаксис стал использоваться не только в патриаршей литургии, но и в литургии, совершаемой архиереем и иереем. В более поздних списках этого устава обнаруживается целая текстологическая ветвь, где происходит сознательное редактирование текста, при котором упраздняются все элементы патриаршей литургии и отсылки

¹³ *Медведев И. П.* Внучка Дмитрия Донского на византийском престоле? // ТОДРЛ. Т. XXX. Л., 1976. С. 255–262.

¹⁴ *Афанасьева Т. И.* Служебник Сергия Радонежского (Син. 952) и его место среди славянских служебников XIV–XV вв. // Преподобный Сергей Радонежский: история и агиография, иконописный образ и монастырские традиции. Материалы международной научной конференции Москва. ГИМ 27–28 мая. М., 2015. С. 110–114. (Труды ГИМ, вып. 202).

к практике храма св. Софии в Константинополе¹⁵. Не явилось ли это одной из причин, по которой тропарь третьего часа перестал быть особенностью патриаршего богослужения и переместился в архиерейскую литургию, а затем и в иерейскую, что открыло ему дорогу в богослужение других греческих храмов? Внедрение тропаря третьего часа в обычную литургию у греков сразу же было заимствовано в южнославянские служебники и позже в киевские и литовские. При реформе патриарха Никона на Руси, в служебнике 1655 данная интерполяция была сохранена, так как в это время в греческих евхологиях она уже активно использовалась и, следовательно, рассматривалась как литургически правильная.

В Греции в XVIII веке приходит осмысление того, что данная интерполяция в эпиклесисе литургии совершенно неуместна. Появился трактат некоего «иерокирикса», в котором доказывалось, что данное новшество совершенно безграмотно и недопустимо. В результате этого протеста в греческих евхологиях тропарь был изъят¹⁶. В русских служебниках тропарь сохраняется до сих пор. Таким образом, интерполяция тропаря третьего часа в русской литургии существует самое долгое время.

¹⁵ *Fr. Alexander Rentel*. The 14th Century Patriarchal Liturgical Diataxis of Dimitrios Gemistos Edition and Commentary. Thesis abstract. <http://www.svots.edu/fr-alexander-rentel-thesis-abstract/>

¹⁶ *Успенский Н.Д.* Византийская литургия. Анафора. М., 2003. С. 308.

«СКАЗАНИЕ О НОЕВОМ КОВЧЕГЕ» В ДРЕВНЕРУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Среди библейских апокрифов Толковой палеи, переведенных с еврейского и греческого оригиналов, сохранилось любопытное сказание о Ноевом ковчеге (далее — Сказание). Сюжетно оно делится на три части. В первой из них рассказано о постройке ковчега и о кознях чинимых дьяволом Ноем в этой работе: Ной строил ковчег секретно на горе (Арапат?), по научению дьявола жена Ноя напоила его брагой, он раскрыл тайну, и вся работа погибла. Во второй — о хитрости, которую употребил дьявол, чтобы войти в ковчег: уже подступают воды, но жена Ноя медлит, Ной в нетерпении говорит ей: «Входи, дьявол!», и это позволяет дьяволу незримо проникнуть в ковчег. В третьей части речь идет о мыши, в которую превратился дьявол, чтобы прогрызть дно ковчега и утопить его обитателей, но дело спас лев: он чихнул, явились кот и кошка и расправились с мышью. Текст зафиксирован в первые годы XV века в Новгороде в известной толковой палее из собрания Барсова (ГИМ, 619), но очевидно появился намного раньше. Повествование издавалось многократно по различным спискам палеи¹ и по Откровению Мефодия Патарского², куда оно было включено на славянской почве, при этом

¹ *Попов А.* Книга бытия небеси и земли (Палея историческая). С приложением сокращенной Палеи русской редакции. М., 1881. С. 9–13; *Каган М. Д.* 1) Легенда о дьяволе в Ноевом ковчеге по древнерусским рукописным сборникам // Исследования по древней и новой литературе. Л., 1987. С. 106–110; 2) О потопе // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 3. XI–XII века. СПб., 1999. С. 108–113, 372–373; *Водолазкин Е. Г.* 1) Ефросиновская палея: До и после (на материале апокрифа о мыши в Ноевом ковчеге) // *Russica romana*. V. 14. 2007. P. 9–22 (параллельно издано три списка памятника); 2) Как создавалась Полная Хронографическая Палея // ТОДРЛ. Т. 60. 2009. С. 327–353; *Бондарь К. В.* Повести Соломонова цикла. Из славяно-еврейского диалога культур. Харків: Новое слово, 2011.

² В составе третьей редакции этого произведения: *Тихонравов Н.* Летописи русской литературы и древности. Т. 1. М., 1859. С. 158–160; *Пытин А. Н.* Памятники старинной русской литературы. Вып. 3. СПб., 1862. С. 17–18;

отмечались параллели в русских, украинских и южнославянских сказках и сказаниях³. С фольклорными параллелями на польском и финно-угорских языках под индексом А 1811.2 оно включено в указатель Аарне-Томпсона⁴. Два десятилетия жизни изучению Сказания посвятил известный американский фольклорист Атли (Francis Lee Utley, 1907–1974), собранный им каталог версий внушительен⁵. Ни одна из них, однако, не охватывает всех трех сюжетных единиц вместе, почему фольклористическая трактовка материала не кажется исчерпывающей. Это признал и сам Атли, отметив, что соединение или склеивание трех эпизодов в один сюжет хотя и предполагается теорией фольклора⁶, но в данном случае не объясняет всего, ибо единство поддерживается прежде всего единством персонажей и действия в целом, и последовательность функций не может быть представлена иначе. Магия слова говорит о древности сюжета, сам он по своему происхождению явно связан с Палестиной и Малой Азией, где испокон веку известны львы и кошки, что естественно могло вызвать к жизни этиологическую легенду, заключенную в третьем эпизоде сюжета. В эпоху его появления у восточных сла-

Истрин В. М. Откровение Мефодия Патарского и апокрифические Видения Даниила в византийской и славяно-русской литературах. М., 1897. Приложение.

³ *Белова О.* Легенды о Потопе в славянской и еврейской фольклорной традиции // От Бытия к Исходу. Отражение библейских сюжетов в славянской и еврейской народной культуре. М., 1998. С. 163–180; «Народная Библия»: Восточнославянские этиологические легенды / Сост. и коммент. О. В. Беловой. М., 2004. С. 256–285 (раздел «Легенды о потопе»). Часть материала восходит к современным публикациям.

⁴ *Thompson S.* Motif-Index of Folk-Literature. A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books, and Local Legends. Revised and Enlarged Edition. Bloomington: Indiana University Press, 1955–1958.

⁵ *Utley F. L.* The Devil in the Ark // The Flood Myth / Ed. by A. Dundes. University of California Press, 1988. P. 337–356. Это посмертное переиздание работы впервые опубликованной в 1959 г., первое издание использовано в обеих публикациях по этой теме М. Д. Каган. Хорошо проработанная сводка сведений о распространении сюжета «дыра в ковчеге» (A1853.1. .15.27.–29.31.–35) размещена в интернете известным этнографом Ю. Е. Березкиным (<http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/115-4.html>). Некоторые версии являются простым пересказом нашего сюжета и заимствованы, по всей вероятности, из современных публикаций.

⁶ Здесь Атли ссылается на авторитет нашего соотечественника: *Пропт В. Я.* Морфология сказки. Л., 1928.

вян ни львы, ни кошка известны не были⁷. Любопытной деталью является встроенный в сюжет рассказ о изобретении пива или браги, какое под руководством беса осуществляет жена Ноя, этот эпизод уместно обогащает тему Ноя как культурного героя, основоположника виноградарства и виноделия. В Новгород, по мнению Атли, Сказание могло прийти через Балканы, где отмечаются болгарские и румынские параллели, но не греческие. Удивительно его отражение в Ирландии, что в другой своей публикации Атли объясняет новгородским влиянием⁸. Атли указывает также на одну интересную параллель — записанную в XIX в. песню марокканских берберов о происхождении льва, кошки и крысы. Сюжет ее таков: некий кабан (или свинья? — во французской записи *le sanglier*) три ночи подряд разрушает дневную работу Ноя по строительству ковчега. Ной стремится его наказать, ранит себе руку, из пролитой на песок крови (*sang*) рождается лев, который готов пожрать кабана в наказание за обиды, причиненные Ноем. Когда все вместе они оказываются в ковчеге, то от чихания кабана рождается крыса (*rat*), от чихания льва — кот (*chat*) и в свою очередь преследует крысу⁹. Как видно, несколько значимых черт славянского повествования находят себе соответствия в северо-африканском фольклоре, где лев и кошка находятся в своем природном ландшафте и этиологическая легенда занимает свое естественное место. Рассказ о том, какмышь спаслась в ковчеге от кошки, известен и в еврейской традиции¹⁰, в ней же представлено мнение вавилонского раввина *Hana ben Bizna* (III–IV в.) о том, что лев, находящийся в Ноевом ковчеге, был простужен¹¹.

⁷ Лев назван в Сказании *лютый зверь*, что типично для ранней эпохи восточнославянской письменности. Но в окружающем переводном тексте — везде гречизм *лев*. См.: *Лихачева О. П.* Лев — лютый зверь // ТОДРЛ. Т. 48. 1993. С. 129–137. См. также: *Охотникова В. И.* Коты древнерусской литературы // Круги времен. В память Е. К. Ромодановской. Т. 2. М.: Индрик, 2015. С. 275–283.

⁸ *Utley F. L.* Noah, His Wife and the Devil // *Studies in Biblical and Jewish Folklore* / Ed. by R. Patai, F. L. Utley and D. Noy. Bloomington: Indiana State University Press, 1960. P. 59–91.

⁹ *Basset R.* *Contes populaires berbères*. Paris, 1887. P. 25–26.

¹⁰ *Frankel E.* *The Classic Tales. 4000 Years of Jewish Lore*. Jerusalem, 1989. P. 41–42.

¹¹ Вавилонский талмуд, Санхедрин 108b; см.: *Lewis J. P.* *A Study of the Interpretation of Noah and the Flood in Jewish and Christian Literature*. Leiden: Brill, 1978. P. 145.

Но для славянского повествования более значимы параллели из той литературной сферы, к которой оно само принадлежит по месту своего расположения и своему содержанию. На его связь с несохранившейся апокрифической «книгой Нории» указал в свое время М. Р. Джеймс (1862–1936), известный исследователь средневековой письменности и беллетрист¹². Здесь сюжет таков: Ной не допускает Норию, свою жену, в ковчег, в отместку по ночам она сжигает сделанную им за день работу; на это толкает ее злой дух Барбело. Сведения о книге Нории и о гностическом источнике легенды восходят к «Панариону» Епифания Кипрского (†403), в 26-й главе которого описаны «гностики-барбориты»¹³. Представления об активной отрицательной роли злого духа в истории спасения характерны для гностической мысли.

В составе Барсовской палеи Сказание выступает во всей полноте своего содержания: все сюжетные линии получают полное развитие, нет лакун, перестановок, путаницы. Однако текст Сказания нелегко или даже местами невозможно отделить от сопровождения.

В этом сопровождении присутствуют два пласта библейского текста. Первый — обычный текст книги Бытия, имевший хождение на Руси по крайней мере с XI века и представленный также в Геннадиевской Библии 1499 г. Его нетрудно опознать благодаря тщательному и полновесному изданию А. В. Михайлова. Некоторые эпизоды и отдельные стихи библейского текста приводятся в Палее неоднократно, при этом между ними обнаруживается разница. Например, наряду с исполинами и гигантами в Быт 6.4 появляются *чудове* (*чудове*) и *волотове* (этот способ обозначения великанов известен, как кажется, только восточнославянским источникам), наряду с *женами сынов* в Быт 6.18 и 7.7 называются *снохи*, рядом с гречизмом *двое двое* Быт 7.9 дается естественный перевод *по двое*. Первый вариант

¹² James M. R. The Lost Apocrypha of the Old Testament. Their Titles and Fragments. London, 1920. P. 12–15. Славянский материал Джеймс берет из интерполяции в Откровении Мефодия Патарского в объеме сведений, приведенных в фольклористическом труде: Dähnhardt O. Natursagen. Eine Sammlung naturdeutender Sagen, Märchen, Fabeln und Legenden. Leipzig; Berlin, 1907. Bd. 1. S. 258–267, 271–276.

¹³ Новейший обзор гностических материалов в связи с «книгой Нории» см.: Minov S. Noah and the Flood in Gnosticism // Noah and his Book(s) / Ed. by M. E. Stone, A. Amihay, V. Hillel. Atlanta, 2010. P. 215–236.

во всех трех случаях принадлежит стандартному у славян библейскому тексту, который представлен в библейских кодексах¹⁴, второй вариант известен только здесь. Для названия злого духа применяется грецизм *диаволь*, но один раз употреблен исконный термин *бѣсъ*. Как кажется, именно этот специфический библейский перевод формирует текст Сказания, но с полной уверенностью утверждать этого нельзя из-за скудости данных, не исключено, что он принадлежит иному, третьему, источнику. В принципе Сказание сохраняет свою полноту и без этих эпизодов. Нужно, впрочем, отметить, что такого рода свободный пересказ библейского текста не раз встречается в традиции Палеи. Так, в рассказе о постройке Вавилонской башни по Архивскому хронографу можно прочесть: «Зиждеша же стльпъ за 40 лѣтъ и несъвершень бысть. И сниде гсь бгъ видѣти градъ и стльпа и рече: Се родъ единъ и языкъ единъ. И смѣси бгъ языки и раздѣли на 70 и два языка. По размѣшении же языкъ бгъ вѣтромъ великымъ раздруши стльпъ. Есть останокъ его промежи асоура и вавилона на поли»¹⁵.

То же самое можно сказать о сопровождающих библейский текст толкованиях, которые тоже можно разделить на два слоя.

Один из них характерен для всей Палеи как жанра, он создан на Руси при составлении Палеи, носит характер прямой полемики с иудаизмом и основан на двух источниках — Новом Завете и Иудейской войне Иосифа Флавия, оба используются в их славянском переводе¹⁶. Собственные мысли полемиста иногда очень любопытны, если не сказать, забавны. Противоречивое соединение человека и животных в замкнутом пространстве ковчега порождает такой пассаж: «Да разумѣеши ли ты, оканьныи, како собра Нои звери и птица

¹⁴ Михайлов А. В. Опыт изучения текста книга Бытия пророка Моисея в древнеславянском переводе. Варшава, 1912. С. 209, 230, 243.

¹⁵ Истрин В. И. Замечания о составе Толковой Палеи. СПб., 1898. С. 9. Этот пассаж восходит, вероятно, к древнему переводу книги Козьмы Индикоплова, где есть и другие библейские пассажи со сходным словоупотреблением и стилистикой. См.: Пиотровская Е. К. Древнерусская версия Христианской Топографии Козьмы Индикоплова и «Толковая Палея» // ТОДРЛ. Т. 48. 1993. С. 138–142. Издание текста: Книга нарицаемая Козьма Индикоплов / Изд. подг. В. С. Голышенко, В. Ф. Дубровина. М., 1997.

¹⁶ На это мы указывали прежде: Алексеев А. А. Палея в системе хронографического жанра // ТОДРЛ. Т. 57. 2006. С. 30–31.

паращая, гады же и вса пресмыканья? Юство бо звѣрьско и птице [=птичье] не имать приблизити сѧ къ члвѣку лютои ради, ино же не приблизити сѧ страха ради. Како можемъ сусѣдство имѣти со лвыи страшными?» (л. 2 об.). Ему открыта эстетика художественной речи и высокая эмоциональность. Вот одна из интерполяций, дополняющая картину потопа, Быт 7.17–18: «И иде дождь на землю 40 дни и 40 ноции [прапрудю без кропель. И быѥ туга и плачь горькъ в людехъ, и преврати сѧ радость их в печаль и веселье ихъ в сѣтованье, и без млсти пожре вода вса сушая на земли]. И умножи сѧ вода и взат сѧ ковчегъ верху водъ» (л. 3 об.). Характеристика проливного дождя *прапрудю* «завесою» встречается только в I Новгородской летописи под 1421 г., художественный оборот в середине вставки восходит к Амос 8.10 (с вариантами в Пс 29.12, Иер 31.13, Ин 16.20–21, Иак 4.9)¹⁷. Как и в других случаях, в частности, в двух составленных на Руси квази-библейских компиляциях — Сказании о трех пленениях Иерусалима и Слове блаженного Зорававеля¹⁸ — комментатор упрекает иудеев в забвении Бога: «Како убо єдинѣми римланы поплени бѣс, Титомъ, правителемъ ихъ? Или како убо Сенахириму, цѣрю Асурьску, пришедшу на Иєрѣлмъ съ силою тажкою, єгда своєю силою побѣдисте? И не анѣлмъ ли Бѣемъ быша посѣчени вои его? Како же ли днѣ предани есте в работу подъ языки? Но єгда бо бѣсте съ Бѣмъ, и Бѣ с вами, єгда убо вы от Ба отступисте, то и Бѣ от васъ отступи» (л. 4 об.–5). Эта тема возникает с удивительным постоянством: «Єгда убо пришедшу Титу на Иєрѣлмъ, то не жажею ли или гладомъ измросте? Да не тогда ли убо худии ваши гнои ядаху земнии, вельможа же оставшую часть хлѣба выторгаху? Наричаемии же ревнителі, видаще члвѣка жру-

¹⁷ Ср. по той же модели, но не так искусно в описании посмертных чудес Николая Мирликийского: «И бывше в радости мѣсто плачь, и въ пѣнии мѣсто на святаго Николы днь рыдание въ нихъ и сѣтование». (См.: *Макеева И. И.* Чудеса Николы Мирликийского // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 2. СПб., 1999. С. 228); в Новгородской летописи под 1299 г. со ссылкой на пророка Исаию: «и бысть заутра печаль и сѣтование в радости мѣсто» (Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М.; Л., 1950. С. 90). Слегка иначе Амос 8.10 цитируется также в славянских интерполяциях Иудейской войны, см.: *Алексеев А. А.* Интерполяции славянской версии «Иудейской войны» Иосифа Флавия // ТОДРЛ. Т. 59. 2008. С. 69.

¹⁸ *Алексеев А. А.* Библейский канон на Руси // ТОДРЛ. Т. 62. 2012. С. 183–185.

ща кусь, задавивше горло и выторгше кусь, расхытаху. Не тогда ли убо мѣи, заклавъши своима рукама младенецъ, испекши, снѣде?» (л. 1 об.)¹⁹. По глагольным формам *заклавъши*, *испекши* видно, что цитируется текст Иудейской войны, а не Хроники Амартола с этим эпизодом, где употреблены глаголы *зарѣза*, *свари*. Можно считать, что составление Толковой палеи принадлежит тому же автору или литературному кругу, где были созданы Сказание о трех пленениях Иерусалима и Слово блаженного Зороваеля (см. ниже).

К этому же слою толкований, основанному на славянских источниках, принадлежит блестящий по стилистике пассаж, представляющий картину допотопного падения нравов: «Чада беществоваху оци свои, а оци [=отцы] гнушася чадъ своихъ. Жены отмѣтахутся мужии, а мужи не храняху съвѣсти женам, и унии бладаху на старыя, старци же унахутся на уныа. Тогда бо не имахуть вѣры другъ другы, ни надѣяхутся о братьствѣ. Възгѣлаша бо мирная когождо къ ближнему своему, а в собѣ помышляша бранная. Зависть и лесть жировашеть в нихъ, и несытость держажуть <...> Отмѣтаемъ ими блше бѣ, но живаху скотьскы²⁰» (л. 2 об.). Источником пассажа является Слово о мирской суете Ефрема Сирина, сохранившееся в сборнике Троице-Сергиевой лавры 11 (Златая цепь) конца XIV в., л. 94–94 об. Увещания Ефрема обращены к пастве, потому глаголы даны во втором лице мн. числа настоящего времени, здесь вся картина повернута в доисторическое прошлое, что вовсе не вредит ее эмоциональной этике²¹. Интересно отметить, что Поучение о маловерии Серапиона Владимирского заимствует кое-что из Слова Ефрема, но его источником могла быть как раз Палея, поскольку пастьерская инвектива «зависть и лесть жирует в вас» соединяется у владимирского проповедника с темой Потопа²².

Другой слой комментариев связан с библейским текстом и со Сказанием гораздо теснее. Так, к стихам 6.2 и 4 о смешении сынов божиих с дочерьми человеческими и рождении гигантов добавлено:

¹⁹ См.: *Мещерский Н. А.* История иудейской войны Иосифа Флавия в древнерусском переводе. М.; Л., 1958. С. 144, 413.

²⁰ Ср. «живуще скотьски» о древлянах в Начальной летописи.

²¹ Некоторые части текста Ефрема имеют более полный вид в Барс., что может пригодиться исследователям «Златой цепи».

²² Слова и поучения Серапиона Владимирского // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 5. СПб., 1997. С. 382 (публикация В. В. Колесова).

«За невъздержанье снѣвъ Сифовыхъ ко дочеремъ, ишадию Каинову. Не велѣлъ бо баше Гѣъ Бѣ смѣшати сѧ тѣмъ, лукавства ради племени Каина, от тѣхъ ражахут сѧ волотове, члвци от вѣка нарочити, быша Сифа радъ красни и велици и силни, Каина ж ради лукави и несмыслни» (л. 2). В другом месте этот мотив повторен: «Потребити убо помысли Влдѣка безаконьнии родъ тѣ Каиновъ, лукавства ихъ ради, и блгочѣтивоѣ плема Сифово остави» (л. 3). Возвышение потомков Сифа против потомков Каина хорошо отразилось в широком круге раввинских источников, где «сыны божи» рассматриваются как потомки Сифа²³. Эти воззрения могут восходить к тому кругу гностиков²⁴, где существовала «книга Нории». Волотове упоминаются в тексте еще раз: в 6.15 рассматриваются размеры ковчега, что сопровождается таким толкованием: «Тогда бо быша щудове на земли, рекъше волотовѣ, тѣхъ же 300 лакоть, а наших 3000, тѣхъ же 50, а наших полторѣ тысящи, тѣхъ же 30, а наших 900. Егупти убо локтѣмъ сажень зовутъ» (л. 3). По употреблению слова *волотове* видно по крайней мере то, что этот второй слой толкований совпадает со вторым слоем библейского текста. Упоминание о египетских мерах длины, возможно, как-то связано с Хроникой Амартола, где при указании размеров ковчега отмечено, что в Египте впервые появилось землемерие²⁵, но и только: об отождествлении локтя и сажени в Хронике речи нет. Этот пассаж Сказания заимствован в Речь философа, которая является частью Начальной летописи²⁶. Считать, что заимствование шло в обратном направлении²⁷, невозможно: при цитировании библейского текста в Речи философа фигурируют *снохи* и собирательное числительное *по двоему*, как в Сказании, и повисает упоминание о том, что над Ноем насмеялись за его угрозы предстоящим потопом (см. ниже). Оба эпизода с упоминанием щудов, волотов и египтян присутствуют в Коломенском списке Толко-

²³ Ginzberg L. Legends of the Jews. Philadelphia, 2003. P. 138–140.

²⁴ Smith A. P. A Dictionary of Gnosticism. Wheaton, IL, 2009. S.v. Sethians.

²⁵ Истрин В. М. Хроника Георгия Амартола. Т. 1. Пг., 1920. С. 55.

²⁶ Лихачев Д. С. Повесть временных лет. 2-е изд. СПб., 1996. С. 42.

²⁷ Лихачев Д. С. Повесть временных лет... С. 456. Так вслед за предшественниками склонен думать издатель. Редактор 2-го издания М. Б. Свердлов энергично поддержал эту мысль, сославшись на авторитет Г. Подскальского (С. 614).

вой палеи (столбцы. 200, 203)²⁸. Поскольку Сказание известно только Барсовскому списку, наличие этих особенностей в других списках палеи можно толковать двояко: либо эти толкования не связаны своим происхождением со Сказанием, либо Сказание было изъято из протографа прочих списков Палеи, оставив следы своего бывшего присутствия. В принятой текстологической классификации палейных списков Барсовская палея находится в изоляции, а ей противостоит более двадцати списков трех редакций этого произведения²⁹.

Ной получает инструкцию проповедать покаяние человечеству, чтобы избегнуть потопа, уже в ходе изготовления ковчега: «И глї имь, да покаются от грѣхъ своихъ. Дѣлаемо же ковчегу за 100 лѣтъ, и повѣдаше Нои, яко быти потопу, и посмихаху сѧ ему» (л. 2 об.). Такое поручение свыше противоречит логике библейского повествования, но на нем настаивает традиция еврейских и ранних христианских толкователей³⁰, а также и книги Сивиллы 1.125³¹, поскольку благочестие всегда отводит задачам теодицеи почетное место. Приведенный пассаж (кроме первой фразы) сохранился и в Коломенском списке (столбец 202), где, как сказано, прочий текст Сказания отсутствует. Что касается продолжительности постройки, то она определяется двумя указаниями библейского текста: в Быт 5.32 сказано, что Ною было 500 лет, когда у него появились три сына, в Быт 7.6 указано, что ему было 600 лет при начале потопа. Кроме того в раввинских толкованиях дается дополнительная мотивировка этого периода тем, что Ною пришлось самому выращивать нужные деревья³².

Ной обеспокоен тем, как ему собрать в ковчег животных: «О собрании же всего народа скорбѣше: Како възмогу собрати от всего животнаго? <...> Но рече Гсѣ Ноеви: Не скорби, но удари в било,

²⁸ Палея толковая по списку, сделанному в Коломне в 1406 г. / Труд учеников Н. С. Тихонравова. М., 1892.

²⁹ *Адрианова В. П.* К литературной истории Толковой Палеи. Киев, 1910. Схема воспроизведена в работе: *Алексеев. А. А.* Палея в системе хронографического жанра... С. 32.

³⁰ *Ginzberg L.* Legends of the Jews... P. 139–140. Это же добавление воспроизводят Иосиф в «Древностях иудейских» (1.3.1), Ефрем Сирийский в толковании на книгу Бытия (глава 7).

³¹ *The Old Testament Apocrypha and Pseudepigrapha.* Vol. 1. New York et al.: Doubleday, 1983. P. 338–341.

³² *Lewis J. P.* A Study... P. 130.

и имже будетъ повелѣно препитати сѧ с тобою, и ти сберутсѧ» (л. 3 об.). О том же говорят еврейские источники³³. В Коломенском списке опущен самый вопрос Ноя, но осталась первая фраза о его скорби и ответ Господа (столбец 206), хотя из-за пропуска вопроса не совсем ясна причина скорби. Далее Ной действует согласно этому указанию: он ударяет в било, и все животные, кому положено, сами входят в ковчег. Этот эпизод также сохранен в Коломенском списке (столбец 207), равным образом и в Хронографической палее 1477 г., л. 58 об.³⁴, где рассказ о потопе представлен небольшим отрывком. Следовательно, изъятие большей части Сказания, если оно действительно имело место, было произведено в общем протографе двух этих копий.

Маленькая апокрифическая деталь скрывается в стихе 8.6, действие которого совершается после прибытия к горе Арарат: «и посла врань видѣти, аще есть уступило воды. И шедь, [врань сѣде на тѣлѣщахъ] и не возвратисѧ, дондеже исѧце вода» (л. 4 об.). Слова, заключенные в скобки, отсутствуют в Коломенском списке; употребленный воинский термин обозначает трупы, на которые набросился изголодавшийся ворон, что отмечено в еврейской традиции толкования³⁵.

Божественное наставление Ною о размерах ковчеге сопровождается на л. 2 об. немаловажным разночтением. Первоначальное «рече Бг Ноеви» зачеркнуто и заменено на нижнем поле словами «Посла гъ архангела своего Михаила Ноеви, гла». По сообщению раввина Елеазара из Вормса (1176–1238), автора комментария на книгу Бытия, Ной получил от архангела Рафаила книгу премудрости с описанием плана ковчег³⁶. Таким образом, данное исправление может говорить о том, что оно было введено в состав Барсовского списка вместе со Сказанием. При обсуждении этого места Н. В. Савельева обратила мое внимание на то, что Барсовский список открывается книгой 2 Еноха, в которой архангелу Михаилу отведено почетное место, чем и могла быть вызвана корректура. Действительно, его

³³ *Ginzberg L. Legends of the Jews...* P. 143; *Lewis J. P. A Study...* P. 138.

³⁴ Толковая палая 1477 года. Воспроизведение Синодальной рукописи № 210. Издание ОЛДП ХСIII. 1892.

³⁵ *Ginzberg L. Legends of the Jews...* P. 148.

³⁶ *Ginzberg L. Legends of the Jews...* P. 142–143. *Lewis J. P. A Study...* P. 13.

имя как посредника несколько раз встречается в названном произведении³⁷ и, в частности, в истории Мельхиседека, которая является составной частью 2 Еноха и остатки которой с именем Михаила сохранились в Барсовской палее на л. 2, где как раз начинается повествование о Ное. Сходным образом он упоминается и в 1 Енохе³⁸. В эпоху Второго храма архангел Михаил в наибольшей мере воплощал в себе мессианские ожидания³⁹, поэтому его появление здесь не лишено значимости.

Следующие выводы могут быть сделаны из разбора отдельных чтений Сказания и экзегетического текста Палеи.

Использованы два славянских библейских текста: обычный, южнославянского происхождения, получивший бытование на Руси в виде списков Пятикнижия, и другой, то ли специально переведенный для данного случая, то ли представляющий собою фрагменты какого-то другого переводческого начинания. Та часть толкований, которая отражает древнюю экзегезу, совпадает с этим вторым текстом по словоупотреблению. Материал не слишком обилен, но в целом создается впечатление, что этот слой имеет общее происхождение со Сказанием. В двух случаях, когда речь идет о проповеди Ноя и собирании обитателей ковчега, элементы этих древних толкований имеют логические пропуски в Коломенском и других списках палеи, и кажется, что исходный более полный текст в этих случаях сохранен Барсовским списком⁴⁰. Поэтому мы склонны ото-

³⁷ См. по изданию Л. М. Навтанович в «Библиотеке литературы Древней Руси» (Т. 3, 1999). С. 214. Стоит отметить, что в некоторых версиях книги Еноха Михаил заменяется Гавриилом. Так, например, в названном издании Навтанович, с. 238, 240, как и в «Сказании о Мельхиседеке» (*id.* P. 114, 118, 375).

³⁸ *Peters D. M. Noah Traditions in the Dead Sea Scrolls. Conversations and Controversies of Antiquity. Atlanta, 2008. P. 37.* Сегодня «книгой Ноя» называют некоторые разделы 1 Еноха, где фигура Ноя систематически появляется; упоминается он также в Пророчествах сивиллы и Книге юбилеев. См.: *The Old Testament Apocrypha and Pseudepigrapha / Ed. by J. H. Charlesworth. Vol. 1–2. New York et al.: Doubleday, 1983–1985.*

³⁹ См.: *Hannah D. D. Michael and Christ: Michael Traditions and Angel Christology Early Christianity. Tübingen, 1999.*

⁴⁰ В сложной текстологической теории Е. Г. Водолазкина (Как создавалась Полная Хронографическая Палея, см. прим. 1) о формировании разновидностей Толковой палеи эти фрагменты обойдены молчанием, что снижает надежность теории. Я думаю, что эти апокрифические добавки вошли в Палею вместе со Сказанием, а если не вместе с ним, то в каком виде и каким образом? Тогда

ждествлять Сказание по его происхождению с той группой апокрифов (мы назовем их ниже), которая отличает Барсовскую палею от прочих списков палеи и переведена с еврейских оригиналов, и считаем, что у всех у них была общая судьба.

По характеру сопровождающих Сказание толкований можно вполне уверенно утверждать, что оно приобрело свою славянскую форму не в ходе какого-то устного бытования и устного же перехода из одной языковой области в другую, как это принимается на веру в кругах фольклористов и закрепилось в науке XIX века концепцией «странствующих сюжетов», а в результате определенной литературной работы писателя-переводчика, который не только адаптировал текст Сказания, но и его непосредственное богословское истолкование.

В целом Сказание отличает тот легкий и простой стиль, каким выполнены переводы с еврейского, вошедшие в Палею (см. ниже). Они сделаны людьми менее осведомленными в норме церковнославянских текстов, но хорошо владевшими живым словоупотреблением. Так, принимая от жены чашу с хмельным напитком, Ной произносит следующую речь: «Се естъ хмель рыванѣць — умному на веселье, на сватбу, на кумовьство, на братъство и на все доброе, безумному же на побои, на работу и на все злое. И испивъ три чашѣ, весель сѧ створи» (л. 2 об.–3). По стилю это место перекликается с подобной сценой в истории Соломона и Китовраса, переведенной с еврейского оригинала: «И приде, перехотѣвъ воды и приникъ, видѣ вино и отвѣща и рече: Вскѣхъ пѣяи вино, не умудрит. Якоже перехотѣ воды и рече: Ты еси вино, веселашчею срѣца члвкомъ. И выпи всѣ три кладазѣ» (л. 234). Что касается языка оригинала, с которого сделан перевод, то и тут не хватает надежных данных. Иноязычные заимствования или синтаксические обороты, которые выдавали бы иноязычный оригинал, не бросаются в глаза. Можно напомнить, что и переводы с еврейского в Палею лишены лингвистических признаков иноязычного оригинала, количество заимствований в них ничтожно, это имена собственные *Шамиръ*, *Малкатошва* и *Китоврасъ*. Последний казался А. Н. Веселовскому

придется думать, что составитель Палеи сам работал с древними иудео-христианскими источниками и ввел из них в свой текст отдельные незначительные по объему фрагменты.

усвоением индийского Гандарвы или же прямым переводом с греческого *kéntauros*⁴¹.

Лингвистическую загадку представляет одно место в тексте, где говорится о новой постройке ковчега после того, как первый погиб. Ангел указывает Ною тот материал, из которого следует строить: «и указа юму дрѣво негнѣющеє, рекомое трьклинь» (л. 3). Еврейский оригинал (Быт 6.14) дает здесь *ḥarax*: *ḥāše-gofer* (עֲשֵׂה־גֹפֶר), что может обозначать смолистое или смоленное дерево и что синагогальная традиция понимала как обозначение кедра⁴². Именно заимствованное из греческого *qadrinin* (קדרנין) «кедр» находится в этом стихе в арамейском таргуме, который служил комментарием для чтения Торы в синагоге⁴³. В Ефросиновской палее это место представлено с некоторым отличием «древо негниющее, рекомое треклинь» с маргиналией «кедр»⁴⁴, тогда как в некоторых других славянских версиях, в частности в тексте Палеи XVI в. (РНБ, Соф. 1448), оно читается так: «древо негнеющее, рекомое кѣдр»⁴⁵. Что касается греческого текста, то его основное чтение вместо перевода дает свободное толкование «из четырехугольных досок» (ἐκ ξύλων τετραγώνων), но есть варианты ἄσητος «негниющий» и κέδρινος «кедровый»⁴⁶. Славянская версия Бытия отражает весь спектр греческой вариантности, но в русских списках, в Геннадиевской Библии и подобных, обычным соответствием является «негниющий»⁴⁷. Странное и неуместное в данном случае *трѣклинь*, которое читается в Барсовской палее и некоторых других списках, относится, по всей вероятности, к подразумеваемой, но опущенной второй половине стиха, где речь идет о множестве отдельных помещений, в которых должны нахо-

⁴¹ *Веселовский А. Н.* Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе и западные легенды о Морольфе и Мерлине. СПб., 1872. С. 139, 212.

⁴² *Lewis J. P.* A Study... P. 136. В Библии, конечно, есть упоминания кедр *ḥaraz* (חֲרָז) и кипариса *broš* (בְּרוֹשׁ).

⁴³ Так в таргуме Неофити (см.: *McNamara M.* Targum Neophiti 1. Genesis. Collegeville, 1992). В других таргумах приводятся различные грамматические и орфографические варианты того же слова.

⁴⁴ *Водолазкин Е. Г.* Ефросиновская палее... С. 13.

⁴⁵ *Каган М. Д.* О потопе... С. 110. Оба варианта употреблены уже в Хронике Амартола (*Истрин В. М.* Хроника... С. 55).

⁴⁶ *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum. Vol. I. Genesis / Ed. by J. W. Wevers. Göttingen, 1974. S. 111.*

⁴⁷ *Михайлов А. В.* Опыт изучения... С. 220.

даться обитатели ковчега. В еврейском это qen (קֶן) «гнездо, угол», в греческом νεοσσία «гнездо», κιβωτός и καλιά «ящик». В арамейском таргуме в стихе 6.14b отмечено только mdora (מְדוּרָא) «обитатель», во мн. числе mdorin и mdoronin. Греч. τρίκλινον обозначает столовую комнату, но ни одной версией в этом стихе не подтверждается; оно было, однако, заимствовано в арамейский и засвидетельствовано здесь в форме triqlin (טְרִיקְלִין)⁴⁸. В тексте Сказания, как он представлен в Откровении Мефодия Патарского, также читается что-то странное — *килитнор*⁴⁹. Это чтение может говорить о том, что *тръклинъ* заменило в Барсовском списке что-то такое, что было еще менее понятно. В антологии мидрашей XIII в. Yalkut Shimoni в рассказе о Ноевом ковчеге отделения для размещения обитателей (Быт 6.14b) названы qilin (קִילִין)⁵⁰, форма qolin (קוֹלִין) использована в таргуме ПсевдоИонатана⁵¹.

Кое-что для понимания ранней истории славянской версии Сказания мог бы иметь тот факт, что оно было удалено из протографа Коломенской палеи 1406 г. вместе с другими апокрифами, переведенными с еврейских оригиналов. Вряд ли редактор, изымая этот материал, руководствовался только содержанием фрагментов. В самих ветхозаветных книгах есть немало соблазнительных сцен, чтобы не поддаваться чрезмерной щепетильности. Ничего юдофильского эти произведения не содержат, почему и были включены в антииудейскую по замыслу Толковую палею. Позже такое изъятие действительно случалось, как показывает обзор рукописей⁵². Вполне вероятно, что редактор просто знал о происхождении этого разряда литературных источников, которые недаром же названы «кошунами» одним из блюстителей нормы в конце XV века⁵³. В частности, могла ощущать-

⁴⁸ См. Jastrow M. A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature. New York, 1903. S. v.

⁴⁹ Истрин В. М. Откровение Мефодия Патарского... Приложение. С. 116.

⁵⁰ Jastrow M. A Dictionary... P. 1359.

⁵¹ Targum Pseudo-Jonathan. Genesis. Translated, with Introduction and Notes by M. Maher. Collegevill, 1992. P. 39.

⁵² Об удалении этих апокрифов из двух рукописей путем вырезания см.: Каган М. Д., Поньрко Н. В., Рождественская М. В. Описание сборников XV в. книгописца Ефросина // ТОДРЛ. Т. 35. 1980. С. 184.

⁵³ См. по списку Соловецкого собрания 856/966 в работе: Грицевская И. М. Индексы истинных книг. СПб., 2003. С. 166.

ся их литературная новизна, обязанная тому, что вместе с евреями они пришли из новой Европы, а не древней Византии.

Независимо от того, с какого языка был совершен перевод Сказания, можно сделать вывод о том, что оно возникло в древности на Ближнем Востоке и попало на Русь в руки образованных и способных к литературной работе лиц. Независимо от того, в какой среде возникло Сказание, оно прибыло на Русь в сопровождении адекватного богословского истолкования в духе той традиции, которая отразилась в других произведениях эпохи Второго храма. И эти соображения позволяют несколько иначе ставить вопрос о талмудических и таргумических апокрифах, переведенных с еврейских оригиналов и сохранившихся в древнерусских источниках.

Сказание далеко не единственный памятник, потерянный в той литературной среде, к которой он принадлежит по своему происхождению, и сохраненный в славянской, и это несмотря на географическую и хронологическую разобщенность двух культурных зон. Такова же судьба 2 Еноха⁵⁴, Откровения Авраама, Лествицы Иакова (сохранившихся как раз в составе Толковой палеи), особой разновидности 3-го Варуха. Опубликованная более тридцати лет назад Джеймсом Чарльзвортом обширная антология ветхозаветных апокрифов представляет эти литературные творения, возникшие в эпоху Второго храма, исключительно на базе славянских источников. С широкой опорой на славянские материалы изданы в ней также история Иосифа и Асенефи и 4-й Варух⁵⁵. Думаю, что нужно преодолеть имеющуюся инерцию и рассмотреть возможность приобщения к кругу этой около-библейской литературы, которая в последние десятилетия привлекает к себе все большее внимание, и других апокрифов, сохраненных славянскими источниками. Собственно говоря, такое движение в науке уже началось. Изданная недавно антология славянских апокрифов⁵⁶ включает в себя кроме редакторского предисловия обзор значения названных только что выше славянских

⁵⁴ Лишь в конце XX в. обнаружен эфиопский фрагмент этого произведения. См.: *Навтанович Л. М.* Больше не Славянский 2 Енох и его «вечные вопросы» // Библистика, славистика, русистика. СПб., 2011. С. 211–237.

⁵⁵ *The Old Testament Apocrypha and Pseudepigrapha...*

⁵⁶ *The Old Testament Apocrypha in the Slavonic Tradition. Continuity and Diversity* / Ed. by L. Di Tomaso, C. Böttrich. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011. В дальнейшем сокращенно: ОТ Апокрифа. См. также сборник исследований А. А. Орлова

источников⁵⁷, а также несколько свежих тем и предметов⁵⁸. Однако следовало бы обозначить границы того материала, о котором сейчас идет речь. В целом именно Барсовская папья является центральным источником для многих вопросов такого рода. Действительно, именно в ней находится наиболее полная версия Жития Моисея, а также цикл сказаний и притч, связанный с именем Соломона. Список их таков:

а) Житие Моисея⁵⁹, которое в полном своем составе на еврейском языке известно из поздних источников — книги Яшар и хроники Иерахмееля, сложившихся во втором тысячелетии н. э., но нашло отражение уже в «Жизни Моисея» Филона и «Древностях иудейских» Иосифа⁶⁰ и даже в Евангелии от Матфея через историю Ирода во второй главе⁶¹, почему древнее происхождение этого произведения не вызывает сомнений.

б) Повесть о Соломоне и Китоврасе, сохранившаяся в трактате Гиттин Вавилонского талмуда⁶².

в сопровождении сводной библиографии по славянским апокрифам: *Orlov A. A. Selected Studies in the Slavonic Pseudepigrapha*. Boston; Leiden, 2009.

⁵⁷ *Charlesworth J. H. The Uniqueness and Importance of the Slavonic Pseudepigrapha* // *ОТ Апокрыфа*. P. 5–11.

⁵⁸ См. в частности: *Badalanova Geller F. The Sea of Tiberias: Between Apocryphal Literature and Oral Tradition* // *ОТ Апокрыфа*. P. 13–158; *Miltenova A. Slavonic Eratoapokriseis: Sources, Transmission, and Morphology of the Genre* // *ОТ Апокрыфа*. P. 279–302; *Swoboda M. The Old Testament ‘Apocrypha’ in Early Russian Drama* // *ОТ Апокрыфа*. P. 429–452.

⁵⁹ Славянский текст по Барсовскому списку опубликован. См.: *Рождественская М. В. Житие пророка Моисея* // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 3. СПб., 1999. С. 120–149, 376–378. В своем первоначальном виде это произведение, по всей вероятности, не сохранилось. Дошедший текст перемешан с текстом книги Бытия, а также разными интерполяциями примерно так, как в разобранном выше Сказании. См. попытку установления границ текста и его историю в связи с разными типами палеинового текста на Руси: *Vodolazkin E. G. Zu einer Rohfassung der Polnaja Chronografičeskaja Paleja und zum Verhältnis zwischen den verschiedenen Paleja-Redaktionen* // *ОТ Апокрыфа*. S. 453–470.

⁶⁰ *Алексеев А. А. Апокрифы Толковой Палеи, переведенные с еврейских оригиналов* // *ТОДРЛ*. Т. 58. 2007. С. 44–47; *Taube M. The Slavic Life of Moses and its Hebrew Sources* // *Jews and Slavs*. Vol. 1. Jerusalem; SPb., 1993. P. 84–119.

⁶¹ *Brown R. E. The Birth of the Messiah: A Commentary on the Infancy Narratives in Matthew and Luke*. New updated edition. New York, 1993. P. 114–115.

⁶² Соломонов цикл опубликован по списку Полной хронографической палеи XV в., собр. Погодина 1435 (РНБ). См.: *Прохоров Г. М. Суды Соломона* // Биб-

с) Загадки мудрецов царицы Савской, заимствованные из трактата Бехарот Вавилонского талумда (bBekh 8b)⁶³, где их загадывает в диспуте с «афинскими мудрецами» Иисус бен Ханания, крупный представитель еврейской мысли эпохи падения Второго храма.

d) Посещение Соломона царицей Савской, заимствованное из второго таргума книги Есфирь⁶⁴.

e) Притча Соломона о царе Адариане, как он возомнил себя богом, представляет собою перевод эпизода, привязанного к имени императора Адриана (117–138). В мидраше раввина Танхумы она используется для комментирования стиха Быт 1.27 «по образу Божию сотворил его»⁶⁵.

f) Суды Соломона: О подлинном и ложном сыне, Об испытании женской мудрости, О двухголовом человеке, О трех путниках, восходят к малым мидрашам, опубликованным в свое время Адольфом Еллиником⁶⁶. Из них только первый связан в еврейских текстах с именем Соломона. Еще для одного суда — о трех сыновьях, деливших наследство, источник не обнаружен.

g) Загадки царицы Савской, оригинал которых находится в мидраше книги Притчей (Midrash Mishle)⁶⁷.

В этом перечне еврейские источники под литерами a-d принадлежат эпохе Второго храма и во всяком случае не старше III века н.э., источники под литерами e-g датируются концом первого — началом второго тысячелетия н.э. Если иметь в виду, что 3 Енох, представленный источниками VII в., сегодня рассматривается как ценный свидетель иудейского мистицизма эпохи Второго храма, то традиция толкований библейских книг, имевшая долгую историю, не может быть целиком датирована лишь тем временем, к которому

лиотека литературы Древней Руси. Т. 3. СПб., 1999. С. 172–191, 385–386. О еврейском источнике см.: Алексеев А. А. Апокрифы... С. 47–48.

⁶³ Алексеев А. А. Апокрифы... С. 51.

⁶⁴ Ego B. Targum Scheni zu Esther. Tübingen, 1996. S. 75–76.

⁶⁵ Борисов А. Я. К вопросу о восточных элементах в древнерусской литературе // Палестинский сборник. Т. 29. 1987. С. 163.

⁶⁶ Оригиналы указаны: Веселовский А. Н. Талмудический источник одной Соловецкой легенды в русской Палее // ЖМНП. 1880. Т. 208. Апрель. С. 298–300; Борисов А. Я. К вопросу... С. 163. В качестве народных сказок изложены в книге: Frenkel E. The Classic Tales... P. 218, 220.

⁶⁷ Алексеев А. А. Апокрифы... С. 50.

относятся ее надежно выявленные источники, и потому заслуживает полного внимания.

Славянская версия названных еврейских текстов обладает своеобразием. Во-первых, все они (разумеется, за исключением Жития Моисея) собраны в один блок и объединены фигурой Соломона, чего нет в еврейской письменности. Во-вторых, они представляют собою не столько перевод, сколько умелый пересказ, в котором сняты лишние детали нарративного и культурного характера, но хорошо сохранена сюжетная линия. Обе эти особенности свидетельствуют о работе образованного и рационально мыслящего автора.

Но этим вопрос не исчерпывается. В это же время и в той же, или очень похожей, языковой среде появляются переводы из книги «Иосиппон». Не касаясь вопроса об этих переводах в его полном объеме⁶⁸, хочу обратить внимание на то, что с привлечением этих источников у славян появляется два новых квази-библейских сочинения: Повесть о трех пленениях Иерусалима и Слово блаженного Зоровавеля. В первом из них⁶⁹ речь идет о трех событиях — взятии Иерусалима Навуходоносором в 587 г., Антиохом Епифаном в 167 г. до н.э. и Титом в 70 г. Два первых взятия описаны по Хронике Амартола, третье — по «Иосиппону» с заменой в некоторых списках на славянский текст «Иудейской войны». Слово Зоровавеля⁷⁰ состоит из двух частей: первая рассказывает о том, как Зоровавель, проявив свою мудрость при дворе персидского царя Дария, получил в награду право восстановления Храма, материалом послужил не пассаж из 2 Ездры 3.1–5.6, а более подробное изложение этого же события в «Иосиппоне»⁷¹. Вторая часть Слова на материале славян-

⁶⁸ См. подробнее: *Алексеев А. А.* *Adversus ioudaeos*: Восточнославянская версия XI–XV вв. // Межэтнические и межконфессиональные связи в русской литературе и фольклоре. СПб., 2013. С. 31–41.

⁶⁹ Публикация текста: *Истрин В. М.* Хронограф Академии наук 45.13.4. Одесса, 1905.

⁷⁰ Первая публикация текста и комментарии: *Навтанович Л. М.* Слово блаженного Зоровавеля // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 3. СПб., 1999. С. 158–159, 378–380. К новому изданию текста добавлено обстоятельное исследование перевода и языка. См.: *Navtanovich L.* *The Slavonic Aposcraphon of Zorobabel* // *OT Aposcrapha*. P. 304–355.

⁷¹ По вопросу об арамейском языке оригинала и распространении сюжета см.: *Torrey C. C.* *Ezra Studies*. Chicago, 1910; *Zimmermann F.* *The Story of the Three Guardsmen* // *Jewish Quarterly Review*. Vol. 54. 1963–1964. P. 179–200; *Tal-*

ского перевода «Иудейской войны» описывает разрушение Второго храма. Оба произведения дополняют историческую часть Ветхого Завета связным изложением истории Иерусалима и истории Храма, оба опираются на одну и ту же морализаторскую норму: пока иудеи держались Бога, они были непобедимы⁷².

Фактически на Руси было составлено что-то вроде 2 Ездры. Это не исторический анекдот и не игра случая, а закономерное проявление активности не утративших своей значимости культурных моделей. Мне уже пришлось отметить, что развитие библейского канона повторяло у славян в эти столетия черты, характерные для эпохи распространения христианства на востоке империи — в Армении и Сирии в III–V вв.⁷³ Естественно, что то же самое можно наблюдать в развитии неканонических писаний. В древнем мире культурные эпохи сменяли друг друга весьма неспешно, хронологический разрыв между сходными событиями не следует воспринимать как указание на отсутствие культурно-типологического сходства или прерывность в процессе развития. С большим опозданием и несмело восточноевропейские славяне все-таки приняли участие в общем цивилизационном процессе. Малочисленное еврейское население сыграло и здесь свою историческую роль.

shir Z., Talshir D. The Story of the Three Youths (1 Esdras 3-4): Towards the Question of the Language of Its Vorlage // *Textus*. Vol. 18. 1995. P. 135–155.

⁷² Обвинения евреев в отступничестве от истины характерны для ранней христианской письменности, но там, начиная от Оригена, им определенно ставилось в вину распятие Иисуса и преследование его сторонников. См.: *Mason S.* Josephus and the New Testament. 2nd ed. Massachusetts: Hendrickson Publishers, Inc. Peabody, 2003. P. 13–16.

⁷³ *Алексеев А. А.* Библейский канон на Руси // *ТОДРЛ*. Т. 61. 2010. С. 171–193.

ПОСЛАНИЕ ПЕТРА III АНТИОХИЙСКОГО ДОМИНИКУ АРХИЕПИСКОПУ ГРАДО В СЛАВЯНСКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ

Соперничество между Римом и Константинополем в религиозных вопросах нашло отражение в большом пласте полемической литературы, которая является важнейшим источником для изучения истории церкви и развития богословской мысли. *Rex Slavia Orthodoxa* оказался тоже включен в противостояние между Востоком и Западом. Это соперничество нашло отражение в переводах византийской полемической литературы. Одному из этих сочинений и его славянским переводам и посвящена эта статья.

Великой схизме 1054 года, окончательно разделившей Рим и Константинополь, предшествовала так называемая Фотиева схизма (863–867), положившая начало полемике между Восточной и Западной церковью не только по догматическим вопросам, но и по вопросам обрядового характера. Патриарх Фотий I (820–896) первый указывает на главное догматическое различие в символе веры, *filioque*, в трактате «*Περὶ τῆς τοῦ Ἁγίου Πνεύματος μυσταγωγίας*»¹ (Слово тайноводственное о Святом Духе) и в окружном послании «*Εὐκύκλιος ἐπιστολὴ πρὸς τοὺς τῆς Ἀνατολῆς ἀρχιερατικοὺς θρόνους*»² (Окружное послание к восточным патриархам), которое также известно в славянском переводе³. Помимо различия в символе веры Фотий обвиняет Рим в субботнем посте, сокращении Великого поста на одну неделю, в требовании celibата для всего клира и повторном миропомазании. После убийства императора Михаила III и смещения Фотия с патриаршего престола схизма заканчивается, а проблемы, обозначенные Фотием, не находят решения.

¹ *Migne J. P. Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca. Parisiis, 1900. Vol. 102. P. 279–400.*

² *Ibid. P. 722–742.*

³ *Понов А. Историко-литературный обзор древнерусских полемических сочинений против латинян XI–XV вв. М., 1875. С. 12.*

Новый виток конфликта между Римом и Константинополем происходит в середине XI века при патриархе Константинополя Михаиле Керуларии и Римском папе Льве IX. Примечательно, что принципиальное различие в символе веры на какое-то время остается забытым и на первый план выходит спор об опресноках. Об этом вопросе пишет болгарский епископ Лев Охридский, монах и пресвитер студийского монастыря Никита Стифат, наконец, и сам патриарх Константинополя Михаил Керуларий. Вне спора не мог остаться и Петр III (1028–1051) патриарх Антиохии.

Когда отношения между Константинополем и Римом стали весьма натянутыми, Петр III⁴ отправляет письмо папе Льву IX с просьбой прекратить этот спор, оставив взаимные укоры и обиды, не совершать ошибку, расколовшую Кафолическую церковь⁵. Затем вступает в переписку с патриархом Градо Домиником.

В отличие от большинства трактатов и посланий того времени переписка Доминика и Петра III носит примирительный характер. Доминик пишет небольшое послание «Γράμμα Δομνίκου πατριάρχου Βενετίας πρὸς τὸν Ἀντιοχείας πατριάρχην» (Послание Доминика патриарха Венеции к Антиохийскому патриарху)⁶. Он пишет, что, несмотря на отделяющие его церковь и Антиохию моря, между ними всегда была любовь и понимание. Его церковь (в Аквилее) была основана св. Марком, а Аквилейский предстоятель на соборе сидит справа от самого папы. К сожалению, до него дошла весть, что Римскую церковь поносят на востоке из-за причастия облатками, о чем он весьма сожалеет. Доминик полагает, что бесквасный хлеб Рим унаследовал от самих апостолов, а они в свою очередь от Христа. Квасной же хлеб распространился на востоке. Послание очень краткое, поднимает фактически два спорных вопроса: древность и значимость Аквилейского престола, следовательно, права называться

⁴ Подробнее о личности Петра III и его роли в великой схизме см.: Лузовић В., Николић Б. Антиохијски патријарх Петар III (1052–1056) и црквена криза 1054. г. // Сборник радова Византолошког института LI. Београд: Византолошки институт САНУ, 2014. С. 71–91.

⁵ Чельцов М. Полемика между греками и латинянами по вопросу об опресноках. СПб., 1880. С. 7; Michel A. Die Botschaft Petros III von Antiochia an seine Stadt über seine Ernennung // Byzantinische Zeitschrift 1, 1938. S. 111–118.

⁶ Will C. Acta et scripta quae de controversiis Ecclesiae Graecae et Latinae, Lipsiae et Marpurgi. MCCCXLI. Paris: Lipsiae et Marpurgi, 1861. P. 205–208.

патриархом для архиепископа Градо, а также использование для причастия квасного и пресного хлебов.

Ответ Петра III оказался более развернутым: «Τῷ σεβασμίῳ ἰσαγγέλῳ δεσπότῃ καὶ πνευματικῷ ἡμῶν ἀδελφῷ, τῷ ἁγιωτάτῳ ἀρχιεπισκόπῳ Граδένσης ἤτοι Ακυλίας, Πέτρος ἐλέῳ θεοῦ πατριάρχης Θεουπόλεως μεγάλης Ἀντιοχείας» (Почтеннейшему равноангельному господину и духовному нашему брату, святейшему архиепископу Градо, что в Аквилее, Петр милостью Божьей патриарх Божьего града великой Антиохии)⁷. Сразу надо отметить, что Петр называет Доминика архиепископом Градо, а не патриархом. Вопросу пентархии посвящена первая часть послания, которая уже превосходит по объему послание Доминика. Петр согласен признать Доминика не просто равным патриархом, но равным самим ангелам. Тем не менее, нигде не написано и не сказано, что «первопрестольник» Аквилейский именуется патриархом. Патриархов всего пять: первый в Риме, второй в Константинополе, третий в Александрии, которого также называют папой, четвертый в Антиохии и пятый в Иерусалиме. Таким образом, церковь подобна человеку, у которого пять чувств. А то, что Аквилея большая страна и должна иметь патриарха, не может служить серьезным аргументом, поскольку Болгария, Вавилония, Хорасан гораздо больше, однако не управляются своими патриархами. Затем Петр переходит ко второму вопросу, который поднял Доминик, — опреснокам. Собственно рассуждение о том, каким хлебом нужно причащаться и составляет большую часть послания. Некоторые аргументы Frgm. 10 (о мертвом теле); 16; 17 (о хронологии) скорее всего восходят к сочинениям Никиты Стифата⁸.

Петр выражает глубокое сожаление в том, что причастный хлеб стал причиной разделения между восточными церквями и Римом, поскольку Папа Римский не хочет «единоудрствовать» с четырьмя другими патриархами и причащаться хлебом (ἄρτος), как причащался Иисус и апостолы. Причастие же пресным хлебом (ἄζυμος) Петр называет причастием Ветхого Завета. В основе такого символизма причастного хлеба лежит противопоставление Пасхи Израиля, связанной с освобождением из египетского рабства, и Пасхи христиан-

⁷ Ibid. P. 208–227.

⁸ Чельцов М. Указ. соч. С. 100; Бармин А. В. Полемика и схизма. История греко-латинских споров IX–XII веков. М., 2006. С. 171–173.

ской, связанной с воскресением Иисуса. Символом ветхозаветной Пасхи является пресный хлеб, поскольку согласно Исх 12:15 перед праздником Пасхи израильтяне должны избавиться от любого квасного хлеба, и в пятницу вечером у них может быть только пресный хлеб. Тогда как хлеб квасной является символом Нового Завета, поскольку именно квасной хлеб, по мнению Петра III, ел Иисус с учениками на тайной вечере.

Далее Петр прибегает к своеобразной лингвистической аргументации. Дело в том, что в Новом Завете используется лексема ἄρτος, которая называет любой хлеб, безотносительно того, был ли он испечен с использованием закваски или нет. Петр называет его τέλειος ἄρτος — совершенный хлеб. Именно эта лексема и используется при описании тайной вечери как у синоптиков, так и у Иоанна. Опреснок же не называется совершенным хлебом, поскольку он не живой (ἄζωος). Вероятно, не последнюю роль в этом аргументе играет «народная этимология» ἄζωος — ἄζυμος⁹. Бродящая и поднимающаяся опара тоже может вызвать ассоциации с чем-то «живым». Из этого Петр заключает, немного перефразируя послание Галатам 5:3, что тот, кто причащается облатками, должен исполнять закон Моисея. Дальше Петр только развивает аргументацию, прибегая к свидетельствам евангелистов. Тайная вечеря прошла до праздника Пасхи, когда квасной хлеб еще не был уничтожен, таким образом, именно этот хлеб и ели ученики вместе с Иисусом. Синоптики указывают на то, что тайная вечеря состоялась уже тогда, когда начался праздник опресноков (Мф 26:17; Мк 14:12; Лк 22:7), но тем не менее используют лексему ἄρτος, а не ἄζυμος, что, по мнению антиохийского патриарха, говорит о том, что они ели квасной хлеб. Согласно Ин 13, тайная вечеря происходит накануне Пасхи, таким образом, квасной хлеб еще не был уничтожен. Свидетельство же Иоанна Петр III считает самым важным, поскольку Евангелие от Иоанна было составлено последним. После доказательств истинности причастия квасным хлебом, следует разъяснение в чем состоит опасность причастия опресноками. Во-первых, Римский престол противопоставляет себя остальным четырем, не соблюдая заповедь Иисуса Мф 18:20: «ибо, где двое или трое собраны во имя

⁹ Безжизненный — ἄζωος; безквасный — ἄζυμος; обе лексемы имеют морфологическое и графическое сходство, а также отчасти созвучны.

Мое, там Я посреди них». Во-вторых, четыре патриарха вероятнее всего более правы, чем обособившийся от них Папа Римский. В-третьих, причащающиеся опресноками впадают в аполлинариеву ересь, потому как причащаются только мертвому телу Христа. Ведь опреснок бездушен (ἄψυχος) и является мертвой плотью, тогда как закваска (προζύμη) символизирует душу, а соль (ἄλας) — ум. Заканчивается послание в примирительном духе. Петр пишет, что сначала христиане и обрезались, и архиереи жили в браке, и опресноками причащались. Потому как евангельская истина должна была распространяться постепенно, подобно тому как надо сгибать прочное дерево, чтобы оно не сломалось. В конце Петр отмечает, что все это он два года назад излагал в письме Папе Римскому, а теперь пишет Доминику, надеясь, что он перешлет это послание в Рим. С надеждой на прекращение разделения и благословениями Петр заканчивает послание.

В славянской письменности послание Петра Антиохийского существует в трех вариантах. Первый вариант представляет собой небольшой текст, вошедший в состав сербской кормчей в раздел канонических сочинений¹⁰. Входит в состав Рязанской кормчей 1284 г. РНБ ФпП 1 л. 212–212 об. петра архиеп^спа александрьскаго¹¹. кь бенетьскому архиеп^споу бѣ же съ при патриарсѣ константина града алексии (Петра архиепископа Александрийского к Венецианскому архиепископу, было это при патриархе Константинополя Алексии). Текст в Рязанской кормчей имеет несколько лакун, поэтому мы решили поместить здесь текст из сборника Толстовского собрания РНБ Оп1₇ л. 148 об.–149.

л. 148 об.

посланькѣ архієсппа петра александрьскаго. к венѣдискому архієсппоу. бѣ же при патрнарсѣ константинѣ града алексѣи.

Нигде же написано первопрестолникоу аклинискому. рекше бенедискому. именовати сѧ патриархомъ. во всемъ во мирѣ .ѿ. патриархъ познахомъ. римскаго. константинаграда. александрьскаго. антиохискаго. нѣрслимскаго. тако же во тѣло наше патрю чювьствъ стронит сѧ. тако и хсво тѣло. юже ксть вѣрныхъ цркви. тако же патрю чювьствъ.

¹⁰ Шапов Я. Н. Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси XI–XIII вв. М.: Наука, 1978. С. 117.

¹¹ Sic. Должно быть: антиохискаго.

пятью престоломъ патриархъ стронитса того же Петра Александрьска о опрѣсноцѣхъ кже причащатиса опрѣснокъ. ветхыа жертвы причащениы ксть. а не новаго завѣта. и не л. 149 опрѣснока бо х̄съ. но хлѣвъ примъ блгсви. и рче. примѣте и ядите. како же глѹтъ согласно ·д· коугалисты. и великий павелъ азъ рче приахъ ѿ га. како же и предахъ вамъ тако гс̄ъ исъ х̄съ въ ночь въ ню же предашеся. примъ хлѣвъ блгдривъ преломивъ и рече. примѣте ядите. мы же плоть х̄своу. живуу обженоу ядоуще. оуже нѣсмы подъ закономъ. но подъ блдтью. закон же глѹтъ соущимъ въ законѣ. ветхаа и минмодоша. се вса быша нова. хоташе и же части опрѣсноки понеже глѹтъ како х̄съ яде. да обрѣжют са понеже и х̄съ обрѣза са но вопиеть павелъ азъ павелъ глѹю вамъ. аще обрежете са. х̄съ васъ ничтоже ползѹеть. иде же авѣ ксть. преже законныа вечера бѣс х̄сва. рче во кѹгалистѣ иванъ. ведоша исса ѿ канафы въ преторъ да не осквернат са. но да ядат пасхоу преже во законныа пасхы не бѣ в законно части опрѣснокъ.

**(Послание архиепископа Петра Александрийского
к Венецианскому архиепископу, было же это при патриархе
Константинополя Алексии).**

Нигде ведь не написано пердстоятелю Аквилейскому, или как его еще называют Венецианскому, называться патриархом. Поскольку во всем мире мы знаем только пять патриархов: Римского, Константинопольского, Александрийского, Антиохийского, Иерусалимского. Ибо как тело наше имеет пять чувств, так и Христово тело. Те церкви, которые верные, пятью патриаршескими престолами управляются. **Того же Петра Александрийского об опресноках.** Если причащаться опресноками, то это причастие ветхой жертвы, а не Нового Завета. И не опреснок ведь Христос взял, благословил и сказал: «возьмите и ешьте» — как говорят согласно четыре евангелиста и великий Павел. «Я» — говорит — «принял от Господа, так и вам передал, что Господь Иисус Христос в ночь, в которую был предан, взял хлеб, благодарив, преломил и сказал: возьмите и ешьте». Мы же, вкушая плоть Христову живую обоженую, не пребываем под законом, но находимся под благодатью. Закон же говорит тем, кто есть в законе ветхом и проходящем, а это все новое. Те кто хотят есть опресноки, поскольку говорят, что Христос их ел, то пусть и обрезаются, поскольку Иисус был обрезан. Павел ведь как провозглашает: «Я, Павел, говорю вам, если обрезаетесь, Христос вам ничем не поможет». Там ведь ясно, до вечера Закона была вечера Христова. Иоанн Еванге-

лист говорит так: «вели Иисуса от Каиафы в преторию, чтобы не оскверниться и есть пасху». До Пасхи Закона нельзя было есть опресноки.

Этот краткий текст, представляет основные тезисы из послания Петра Антиохийского об опресноках. Его иногда путают с другим сочинением, написанным Киевским митрополитом Иоанном II, и другим вариантом послания Петра Антиохийского об опресноках (о нем речь пойдет ниже)¹². Путаница вызвана тем, что начиная с ранних древнерусских списков сербской кормчей, (см. наш пример из Рязанской кормчей) Петра III Антиохийского начинают путать с Петром Александрийским, которому принадлежат правила, признанные каноническими Трульским VI собором¹³. Петру Александрийскому приписывают также текст Иоанна митрополита Русского, который тоже посвящен субботнему посту, мирпомазанию, *filioque*, опреснокам и другим расхождениям между церквями.

Второй вариант, древнейший список которого содержится в том же Толстовском сборнике XIV–XV вв. РНБ Оп1₇, л. 127–138 об. **Петра антѣохіскаго патріарха архієпископу венеціанскому о опрѣсноцѣхъ** (Петра Антиохийского патриарха архиепископу Венецианскому о опресноках). Нач.: **написа же ми се стѣни твоя. тако...** представляет собой перевод с греческого языка второй части послания Петра Антиохийского. Первая часть с рассуждением о законности титула патриарха для архиепископа Градо отсутствует. Текст полностью приводится в исследовании А. Попова¹⁴ по рукописи РНБ Оп1₇. Можно предположить, что разногласия между иерархами о титуле шестого патриарха мало интересовали древнерусского книжника, поэтому эта часть осталась без перевода. С другой стороны, в тексте содержится весьма любопытная «ошибка», существующая во всех известных нам списках (РНБ Солов. собр 477/496 л. 136; РНБ Собр. Вяз. Q 213 б. л. 96 об.; БАН Доброх. 31 л. 88) **и будемъ братолюбци. а не самолюбци** (РНБ Оп1₇. 135 об). Ср. καὶ γενόμεθα φιλάδελφοι μᾶλλον ἢ φίλοι. Возможно, протограф известных нам списков имел обе части, что сделало возможным подобную описку. Отсутствие первой части не единственный случай серьезной редактуры.

¹² *Личхадзе А. А.* Переводческая деятельность в домонгольской Руси. Лингвистический аспект. М., 2011. С. 42–43.

¹³ *Шапов Я. Н.* Указ. соч. С. 228.

¹⁴ *Попов А.* Указ. соч. С. 165–173.

Помимо небольших пропусков и вставок в тексте присутствуют два фрагмента, греческий вариант которых нам не известен. Первый РНБ Оп1, 136 об.–137:

послѣди¹⁵ же¹⁶ при велицѣ^м константинѣ. вѣгующе жидове привѣгующе¹⁷ въ римѣ. и пребываху тѣ. и почаша оучити ѿ¹⁸ люди помалу отан. твораше¹⁹ крѣтъяни. и помалу развращаху люди. и тщахуся обрати²⁰ та на свою вѣру отинуды²¹. хвалаще²² вѣру крѣтъяньскы²³ глше . мы страха ради цѣрва²⁴ крѣтихомса. а понеже видѣша тако тверда ксть вѣра крѣтъяньская. за бнику блг^атью. а людк не обратят са но болѣ хотатъ²⁵ та²⁶ извити. и оумолчаша²⁷ жидове. и паки по малу наоучиша люди оплаткомъ²⁸. и ѿ толѣ и до сего дни л. 137 ксть оу васъ. злок то²⁹ оучни³⁰ жидовьскок.

После же при великом Константине бежали евреи и прибежали в Рим. И стали там жить и начали учить людей понемногу в тайне от христиан. И понемногу развращали людей, пытаясь обратить их в свою веру, совсем не хваля веру христианскую, говоря: «Мы из-за страха перед Кесарем крестились». А когда увидели, что крепкая вера христианская божьей благодатью, а люди не обращаются, а скорее хотят их побить. И замолчали евреи, но так понемногу научили людей облаткам. И от того до сего дня есть у вас злое то учение еврейское.

¹⁵ БАН Доброхотов. 31. л. 89 об. #

¹⁶ БАН Доброхотов. 31. л. 89 об. #

¹⁷ РНБ Соловецкое собрание 477/496 л. 316 об. привѣгоша.

¹⁸ РНБ Соловецкое собрание 477/496 л. 316 об. #

¹⁹ БАН Доброхотов. 31. л. 89 об. РНБ Собрание Вяземского. Q 213 б. л. 97 об.; РНБ Соловецкое собрание 477/496 л. 316 об.: твораше са.

²⁰ БАН Доброхотов. 31. л. 90. вбращати.

²¹ БАН Доброхотов. 31. л. 90. и штинод.

²² РНБ Соловецкое собрание 477/496 л. 316 об. хулаще ; БАН Доброхотов. 31. л. 90. не хвалаще.

²³ РНБ Соловецкое собрание 477/496 л. 316 об. и.

²⁴ РНБ Солов собр 477/496 л. 316 об.; Собрание Вяземского Q 213 б. л. 97 об. цѣрва.

²⁵ РНБ Соловецкое собрание 477/496 л. 316 об. хота.

²⁶ РНБ Соловецкое собрание 477/496 л. 316 об. #

²⁷ РНБ Соловецкое собрание 477/496 л. 316 об. оумолчат.

²⁸ РНБ Соловецкое собрание 477/496 л. 316 об. опрѣснокомъ.

²⁹ РНБ Соловецкое собрание 477/496 л. 316 об. #

³⁰ РНБ Собрание Вяземского. Q 213 б. л. 98. поучение.

Для этого фрагмента, отражающего антииудейские предубеждения своего времени, нам параллели найти не удалось. Следующая вставка: РНБ Оп1, 137 об:

в началѣ проповѣданью послаблаху людемъ тѣжка закона. тако же оумень ратан не въпражеть юго³¹ в³² тѣжко что. но помалу³³ наоучить³⁴ дажь изучить и. тогда въ³⁵ тѣжко въпражеть и. а конь неоукъ не наоучити юго в борознѣ³⁶. но помалу. тако же и стѣни апѣли первок оуставити потѣснѣшасѣ³⁷ в людехъ правую вѣру. а потомъ крѣпни³⁸. а потомъ комканик и прочек тако корабля и храмину не можетъ въ одинъ³⁹ часть дѣлати⁴⁰. но помалу. а вѣру кто можетъ оуставити единою⁴¹. ци одного члѣка оучаху но миръ весь того ради⁴² за мало дѣни оплатки⁴³ комкаху. и много женъ вожаху. и обрѣзаху сѣ. и ина многа твораху. тако⁴⁴ написахомъ послѣди же тако въ зрѣсте вѣра т^о все исправн сѣ.

В начале проповеди послабляли людям тяжесть закона. Как умный пахарь не запряжет его во что-то тяжелое, но помалу будет учить, а когда научит его, тогда и в тяжелое впряжет его. А конь неук, не научить его быстро, но потихоньку. Также и святые апостолы сначала постарались установить у людей правую веру, а потом крещение, а потом причастие и прочее. Как ни корабля, ни дом нельзя сразу построить, но помалу. А веру кто может установить сразу?! Ведь не одного человека учили, но весь мир, поэтому и облатками причащались, и много жен имели, и обрезались, и еще много другого делали. Как мы написали, потом, когда возросла вера, то все исправилось.

³¹ БАН Доброхотов. 31. л. 91. **конѣ.**

³² РНБ Собрание Вяземского. Q 213 б. л. 98 об. **Omit.**

³³ РНБ Соловецкое собрание 477/496 л. 317. **помалѣ.**

³⁴ РНБ Соловецкое собрание 477/496 л. 317. **тогда в тѣжко въпражеть и.**

³⁵ РНБ Собрание Вяземского. Q 213 б. л. 98 об. **#**

³⁶ **и** зачеркнуто киноварью.

³⁷ БАН Доброхотов. 31. л. 91. **потѣснѣшасѣ.**

³⁸ РНБ Соловецкое собрание 477/496 л. 317. **#**

³⁹ БАН Доброхотов. 31. л. 91.; РНБ Собрание Вяземского. Q 213 б. л. 98 об.; РНБ Соловецкое собрание 477/496 л. 317.: **въ единъ.**

⁴⁰ БАН Доброхотов. 31. л. 91. **сѣдѣлати.**

⁴¹ РНБ Собрание Вяземского. Q 213 б. л. 98 об. **единою.**

⁴² РНБ Соловецкое собрание 477/496 л. 317. **а того ради.**

⁴³ РНБ Соловецкое собрание 477/496 л. 317. **опрѣсноки.**

⁴⁴ РНБ Соловецкое собрание 477/496 л. 317. **ажѣ.**

Этот фрагмент по крайней мере можно сопоставить с рассуждением о том, что первым христианам делалось послабление (см. выше) и с образом твердого дерева, которое не надо быстро согнуть⁴⁵.

Перевод на древнерусский язык выполнен в домонгольский период, на что обратил внимание А. И. Соболевский⁴⁶. В тексте используются грамматические и лексические восточнославянизмы, форма супина, а также несколько терминов, заимствованных из латыни (*комканик*, *оплатокъ*)⁴⁷. Перевод достаточно сложный, прочтение некоторых мест без греческого оригинала затруднительно. Вероятно, перевод появился непосредственно в эпоху схизмы, поскольку русские митрополиты были вовлечены также в этот спор в XI в. Известно сочинение русского митрополита Леона и послание митрополита Иоанна II антипапе Клименту III⁴⁸.

Третий вариант является полным новым независимым переводом. Перевод включает в себя послание Доминика Петру Антиохийскому и ответное послание Петра Антиохийского Доминику. Самый ранний список этого текста — сербский требник XV в. ГИМ Синод. собр. 374. л. 376 об.:

Писание Дѡминика архїеїпѣкпа венетїскаго еже посла къ сѣѡмоу петроу патрїарху прѣвыскаго прѣстола иже въ антїѡхїсон цѣркви прѣвопрѣстолному аѣплѣсъ въразномуу моужоу хоте его прѣпрѣти писанїемъ о ереси своен и о шпрѣснокоу.

Послание Доминика, архиепископа Венецианского, которое он послал к святому Петру, патриарху превысокого престола, который в Антиохийской церкви, первопрестольному апостольского образа мужу, желал его убедить писанием о ереси своей и о опресноках

⁴⁵ Will C. Указ. соч. Frgm. XXV. P. 227.

⁴⁶ Соболевский А. И. Материалы и исследования в области славянской филологии и археологии. Филологический вестник. Т. 88. СПб., 1910. С. 124.

⁴⁷ Сизиков А. В. Послание Петра Антиохийского в древнерусской письменности // Вестник СПбГУ. Серия 2. Вып. 3. № 18. 2000. С. 107–113.

⁴⁸ Мошин В. Послание русского митрополита Леона об опресноках в Охридской рукописи // *Byzantinoslavica*, 1963. Т. 24. С. 87–105; Поннэ А. В. Русские митрополии константинопольской патриархии в XI столетии (окончание) // *Византийский временник*. Т. XXIX. 1968. С. 95–102. Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси. Изд. 2. СПб.: Византинороссика, 1996. С. 280–290.

Нач.: Доминикъ бж҃ею благ҃тїю градѣнскыи и акильнискыи цр҃кве
архїеп҃кпѣ

Л. 378–388: Ѡписаниїе съпротивно посланиїю сѣмоу.

Нач.: Ч҃тномоу и равноаг҃лагому влцѣ и дх҃вномоу братоу на-
шемоу.

Перевод издан М. Чельцовым⁴⁹ по рукописи РНБ Соф. собр. 1320 в приложении к его книге. Этот же текст упоминается А. И. Ивановым⁵⁰. Он ошибочно относит его к переводному творчеству Максима Грека. Перевод выполнен, несомненно, одним переводчиком, и оба послания всегда следуют друг за другом в известных нам рукописях. Перевод выполнен с греческого языка. В тексте перевода отсутствуют какие-либо существенные отклонения от греческого текста, который представлен в издании Корнелиуса Вилля. Судя по высокой степени нормализации языка и отсутствию каких-либо ярких черт того или иного извода, можно предположить, что текст был создан не ранее XIV века. Переводчик пытается по возможности передавать одну греческую лексему одной славянской, в большинстве случаев сохраняется греческий порядок слов. Текст входит с состав требников и сборников богословского содержания различного состава. Всегда следует вместе с посланием Доминика. Вероятно, новый перевод был выполнен уже после того, как сложился внушительный корпус антилатинских сочинений. Исторической предпосылкой для перевода могла послужить Флорентийская уния 1439 г., осужденная Иерусалимским 1443 г. и Константинопольским 1484 г. соборами.

⁴⁹ Чельцов М. Указ. соч. С. 325–326.

⁵⁰ Иванов А. И. Литературное наследие Максима Грека. Л., 1969. С. 84–85.

Ф. Бадаланова Геллер

ПРАМАТЕРЬ ЕВА И БОГОМАТЕРЬ: РАЗЫСКАНИЯ В ОБЛАСТИ ЭТНО-ЭКЗЕГЕЗЫ¹

1. Вводные замечания

Настоящая работа посвящена фольклорному восприятию Богоматери как «Новой Евы». Этот параллелизм, вообще говоря, выступает в качестве константы не только «книжного» богословия (начиная с периода ранней патристики), но и «некнижной» народной веры. Одна из задач данной статьи — рассмотреть его сквозь призму соприкосновения церковного Предания с этногерменевтикой; речь пойдет о некоторых имманентных для фольклорной экзегезы семиотических механизмах или, точнее, о «прочтении» в устной культуре православных славян определенных конфессиональных постулатов, которые были впервые сформулированы и закреплены в трудах отцов Церкви. В работе также вводится новый эмпирический (фольклорный и этнолингвистический) материал, обогащающий наше знание о мифо-ритуальных составляющих бытового христианства; при этом некоторые взгляды на эти составляющие подвергаются критическому пересмотру в теоретическом плане. В наш обзор входит как собственно теологическая дефиниция параллелизма «Богоматерь=Новая Ева», так и антропологическая интерпретация проблемы взаимосвязей между определенными письменно зафиксированными концептами догматической традиции и восприятием этих концептов в устной культуре — подход, который не только учитывает гетерогенность культурных явлений, вовлеченных в процесс эволюции культа Богородицы в социальном и религиозном контексте «византийской ойкумены» (*Byzantine Commonwealth*)², но и вы-

¹ Настоящая статья является переработанной и значительно дополненной версией публиковавшегося ранее текста *Notes on the Cult of the Virgin Mary in Slavia Orthodoxa: the Interpenetration of Folk and Christian Themes* // Славянское и балканское языкознание. Человек в пространстве Балкан: поведенческие сценарии и культурные роли. М.: Индрик, 2003. С. 159–203.

² Об объеме понятия «византийская ойкумена» (*Byzantine Commonwealth*) см.: *Obolensky D. The Byzantine Commonwealth: Eastern Europe, 500–1453*. Crestwood,

являет функциональные параметры этих явлений внутри конфессиональной парадигмы Православной Славии (*Slavia Orthodoxa*). В самом деле, фольклорная ипостась Богоматери играет ключевую роль в традиционной духовной культуре славян (как православных, так и католиков и протестантов); на ее примере можно проанализировать многовековое взаимодействие между «высоким» церковным каноном и «низовыми» поэтическими приемами народного словесного творчества.

Что касается письменно-догматического происхождения параллелизма «Ева = Дева Мария», то он представлял собой одну из ветвей теологического осмысления образа Богоматери и был впервые предложен в раннехристианскую эпоху в трудах одного из первых философов христианства св. Юстина Мученика (ум. 165) и был затем развит св. Иринеем Лионским (ок. 130–200) и Тертуллианом (ум. после 220). Одна из целей данной работы — показать, что свидетельства этих авторов можно использовать в качестве надежной отправной точки для описания некоторых базовых моделей народно-религиозного мышления тогдашней эпохи.

В противоположность мнению, согласно которому христианская традиция развивалась преимущественно (если не исключительно) в русле социокультурных практик, связанных с письменностью, эмпирическое исследование выявляет существенно более сложную взаимосвязь между «книжниками» и «невегласами». Таким образом, почитание Богоматери в культурном пространстве «византийской ойкумены» можно лучше понять, анализируя этот феномен в терминах характеризовавшей его диглоссии.

Кроме того, можно утверждать, что фольклорные составляющие образа Богоматери в культуре *Slavia Orthodoxa* совмещают в себе не только определенные реминисценции конвенционального теологического дискурса, но и конкретные апокрифические мотивы. Таким образом, параллелизм «Дева Мария = Новая Ева» как бы сочетает в себе элементы христианского богословского учения и мифо-поэтические представления, имманентные средиземноморскому культурному наследию поздней античности. В работе отмечены также некоторые общие культурные стереотипы, присущие христианской

NY, 1982. P. 13–18, 117–118, 141–160, 211–213, 266–273, 309–321, 330–334, 342–361, 466–477.

традиции в ее фольклорном варианте; выдвигается предположение, что такие стереотипы являются реализациями определенных тенденций, характерных для Балканского региона в качестве мостика между различными этническими и религиозными традициями.

В данном контексте народный культ Богоматери не просто демонстрирует определенные приемы перевода культурных образцов со священного языка на разговорный язык или стратегии регулирования соотношения письменного и устного модусов коммуникации; не является он и простой иллюстрацией дискретных механизмов трансмиссии определенных концептов учения из «высокого» церковного канона в систему «низовой» народной веры. Те фольклорные параметры культа Богоматери, с которыми современные слависты-фольклористы, антропологи и этнолингвисты сталкиваются в процессе полевой работы, скорее должны рассматриваться как калейдоскопические ремэйки матриц некоторых архаичных представлений, предшествовавших теологической дефиниции Девы Марии как Новой Евы, а также и как своего рода «стоп-кадры», запечатлевшие различные пласты ее культа.

Как показывают, далее, полевые исследования последнего времени в среде православных славян в Восточной Европе и на Балканах, фольклорная версия культа Св. Богородицы все еще «помнит» не только раннехристианскую, но и дохристианскую эпоху. Более того, фольклорную ипостась Богоматери можно рассматривать как воплощение определенных концептов, «восхождение» которых из устной традиции в каноническую письменность и/или «нисхождение» из теологического дискурса в область мифопоэтического творчества сделало возможным включение Пресвятой Богородицы в круг теологом. Вслед за Д.Г. Ньюэном (имею в виду его монографию о Деве Марии как «Второй Еве») можно полагать, что учение отцов Церкви о Богоматери «отражало традиционную доктрину, принятую ими же в соответствующую эпоху и на соответствующей территории [was the received doctrine of their own respective times and places]; ибо писатели в конечном итоге суть лишь свидетели фактов и верований, и именно поэтому их писания используются противоборствующими сторонами в дискуссии [for the writers after all are but witnesses of facts and beliefs, and as such they are treated by all parties

in controversial discussion]. Более того, конвенциональность доктрины ими изложенной, а также, вместе с тем, ее полнота во всей ее противоречивости, говорят о том, что не отцы Церкви это учение придумали [Moreover, the coincidence of doctrine which they exhibit, and, again, the antithetical completeness of it, show that they themselves did not originate it]. Возникает вопрос: а кто? [The next question is, Who did?]; <...> ведь должно же оно было иметь начало в определенной институции или источнике, месте или человеке [for from one definite organ or source, place or person, it must have come]. И мы должны выяснить, сколько времени могло занять распространение такого рода учения и его усвоение во II в. н.э. на столь большой территории [Then we must enquire, what length of time it would take for such a doctrine to have extended, and to be received, in the second century over so wide an area].»³

Итак, данная работа посвящена определенным аспектам почитания Богоматери в народной культуре, которые исследуются из несколько иной по сравнению с Д. Г. Ньюманом перспективы. Здесь предлагается обзор эмпирических данных фольклорной традиции образа Девы Марии как Новой Евы, а также делаются определенные выводы о ценности этих данных для теоретической дискуссии о взаимодействии между богословской доктриной и этнопоэтикой. Другими словами, в фокусе настоящей работы находится проблема взаимосвязи между книжным наследием отцов Церкви и устным религиозным повествованием (сказительством и/или пением). Сферы письменного и устного понимаются в терминах диглоссии — которая присуща культурному «словарю» почитания Богородицы — как параллельные каналы в трансмиссии христианского учения⁴. Кроме

³ Newman J. H. *The New Eve*. Oxford, 1952. P. 17.

⁴ Об оппозиции «устное/письменное» (их противопоставленности и взаимодействии), и о современных подходах и дискуссиях на эту тему см.: Finnegan R. *Oral Traditions and the Verbal Arts. A Guide to Research Practices*. London; New York, 1992; Goody J. *The Interface between the Written and the Oral*. Cambridge, 1987; об оппозиции устного и письменного в контексте иудеохристианского контакта см.: Andersen Ø. *Oral Tradition // Jesus and the Oral Gospel Tradition* / Ed. by H. Wansbrough. Sheffield, 1991. P. 17–58. (*Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series* 64); Aune D. *Oral Tradition // Jesus and the Oral Gospel Tradition...* P. 59–106; Kelber W. H. *The Oral and the Written Gospel. The Hermeneutics of Speaking and Writing in the Synoptic Tradition, Mark, Paul and Q*. Philadelphia, 1983; Niditch S. *Folklore and the Hebrew Bible*. Minneapolis, 1993; Ruge H. *Oral Tradition in the Old Testament // Jesus and the*

того, в настоящей работе делается попытка прояснить взаимосвязь между теологическими разработками и мифопоэтическими образами с точки зрения культурной антропологии.

Должна признаться, что мой подход к параллелизму «Дева Мария = Новая Ева» в известной степени сближается со структуралистским подходом к библейской мифопоэтике в том виде, как он изложен у Эдмунда Лийча в предисловии к его (совместному с Д. А. Эйкоком) сборнику статей на эту тему (*Structuralist Interpretations of Biblical Myth*). Главной целью сборника было «эксплицировать те коды и модели, которые отцами Церкви принимались как данность, но которые с трудом распознаются многими современными читателями Библии»⁵.

В этом состоит одна из главных целей и данной работы. Более того, как показывают фольклорные и этнолингвистические исследования последнего времени в славянских и балканских деревнях, те модели, которые оказываются скрытыми от читателей Библии, по-

Oral Gospel Tradition... P. 107–120; Soards M. Oral Tradition Before, In, and Outside the Canonical Passion Narratives // *Jesus and the Oral Gospel Tradition*... P. 334–350. С другой стороны, как полагают некоторые современные теологи, православная религиозная мысль внесла особый вклад «в рефлексию экуменистической идеи в качестве попытки ответа на противопоставление Писания и Предания в протестантизме» (*Ciobotea D. The Orthodox Witness in the Ecumenical Movement // The Legacy of St. Vladimir. Byzantium — Russia — America. Papers presented at a Symposium Commemorating the Fiftieth Anniversary of St. Vladimir's Orthodox Theological Seminary / Ed. by J. Breck, J. Meyendorff, E. Silk. Crestwood, NY, 1990. P. 167–178 (173)*). Особый интерес представляет в этой связи понимание апостольской традиции в православной религиозной мысли: «Заключенная в Евангелии Апостольская традиция передается Церковью и внутри нее на протяжении столетий. В этом смысле Писание *есть* церковное Предание, а церковное Предание составляет содержание передаваемого по традиции Писания, т.е. переживаемого и интерпретируемого от поколения к поколению. Апостольская традиция сохраняется в Писании, и Писание сохраняется, или живет в церковном Предании. Писание и Предание одинаковы по содержанию, но различны по форме. Форма Писания закреплена раз и навсегда, форма же Предания обновляется с каждым поколением, чтобы сохранить верность первоначальному Откровению Христа и донести его до каждого нового поколения. Признавая равноправие в содержании Писания и Предания, православный предпочтет заменить девиз *Sola Scriptura* на *Sola Traditio*, так как само Писание понимается им как Предание». (*Ciobotea D. Ibid.*) Подробнее о принципах православной герменевтики, в частности, об интерпретации Священного Писания как «продукта, или плода Предания» см. *Breck J. Orthodoxy and the Bible Today // The Legacy of St. Vladimir*... P. 141–157.

⁵ *Leach E. Introduction // Structuralist Interpretations of the Biblical Myth / Ed. by E. Leach, D. Alan Aycock. Cambridge, 1983. P. 3.*

прежнему сохраняют очевидность для тех, кто устно воспроизводит (рассказывает или поет) Священное Писание и для кого Библия существует только в устном предании и исполнении как сакральный текст *in statu*.

Наш опыт работы с «не умеющими читать и писать» певцами и сказителями *Slavia Orthodoxa* был разнообразным, однако услышанные от них тексты привели меня к выводу, что во многих случаях коды и модели, которые, по-видимому, были естественны для отцов Церкви, но неочевидны для «современных читателей Библии», все еще прозрачны и ясны для моих информантов. При этом их *modus operandi* в отношении такого рода моделей, как будет показано ниже, весьма специфичен. В самом деле, не называя Деву Марию впрямую Новой Евой, народные сказители отождествляют их посредством применения при описании легендарной «биографии» ветхозаветной Евы (= *Матери всего живого*) и при жизнеописании Св. Богородицы (= *Матери Бога Живого*) идентичных повествовательных моделей; а поскольку эти сюжеты могут бытовать как функционально эквивалентные, параллелизм «Ева=Дева Мария» оказывается общей для них глубинной структурой. «Морфология» таких нарративов (т. е. устойчивая конфигурация мотивов, составляющих основную нить повествования) не изменяется. В то же время «синтагматика» нарратива отражает не только «грамматику» Библии как сакрального рассказа, но и правила парадигматики данной локальной традиции сказительства. Соответственно, в некоторых фольклорных версиях Бытия имя Богоматери может выступать заместителем имени прародительницы Евы, в то время как имя Евы может использоваться в устных евангельских текстах о Благовещении для обозначения Девы Марии. Тем самым рассказ о сотворении мира может строиться по модели сюжета Благовещения (недаром существует поверье, что мир был создан именно на Благовещение), а «Непорочное Зачатие Сына Божьего» может восприниматься как прототип Творения и т. д. В терминах Ольги Фрейденберг (1890–1955), одной из предтеч структурно-семиотического подхода к мифу и литературе, поэтика структуры текста может определять семантику сюжета⁶. О. Фрейденберг представляла себе гипотети-

⁶ В настоящей работе почти нет эксплицитных ссылок на труды О. Фрейденберг (большая часть которых увидела свет через более чем два с половиной десятка лет

ческое «декодирование» текста Священного Писания как процесс, обнаруживающий не только совместимость библейской мифологии и мифологии классической античности Средиземноморья, но и соответствия между текстами Писания и устойчивыми структурами фольклорной традиции. Полвека спустя Эдмунд Лийч высказал сходную мысль, указав на то, что «сходство — это вопрос структуры, но не содержания»⁷.

Как мне представляется, записи устного фольклора, собранные в процессе антропологического исследования народной культуры (сохраняющейся у славянских народов и в наше время), могут быть значимым источником для понимания древнейших текстов христианства. И так как я не намерена подвергать всестороннему разбору комплексные вопросы происхождения культа Богородицы (задача, вероятно, невыполнимая), моя цель скромнее: увидеть глазами «простого народа» определенные аспекты христианского почитания Девы Марии как Новой (и/или Второй Евы)⁸. Этой задачей определяются отбор и ограничение моих источников. Мне предстоит

после ее смерти). Тем не менее подход автора к «фольклорной Библии» учитывает ее стратегию «палеонтологии сюжета»; см.: *Фрейденберг О. М.* Поэтика сюжета и жанра / Подг. текста и общая ред. Н. В. Брагинской. М., 1997.

⁷ *Leach E.* Introduction... P. 21.

⁸ О развитии идеи Девы Марии как Новой, или Второй Евы в христианской догматике см.: *O'Carroll M.* Theotokos. A Theological Encyclopaedia of the Blessed Virgin Mary. Wilmington; Delaware, 1983. P. 139–141; о параллелизме Ева/Мария как общем предмете христианской теологии и культурной антропологии см.: *Benko S.* The Virgin Goddess. Studies in the Pagan and Christian Roots of Mariology. Leiden; New York; Cologne, 1993. P. 18, 168–169, 195, 229–262; *Baring A., Cashford J.* The Myth of the Goddess. Evolution of an Image. London, 1993. P. 537–539; о параллелизме Ева/Мария в патристике см.: *Graef H.* Mary. A History of Doctrine and Devotion. Vol I. From the Beginnings to the Eve of Reformation. London; New York, 1963. P. 37–100; о концепте Новой Евы в патристике византийского периода см.: *Meyendorff J.* Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes. New York, 1983. P. 146–149; о сотериологии мариологической библейской тематики в византийской литургии, в частности, о параллели Ева/Мария см.: *Samaha J.* Mary in the Byzantine mind // *Byzantinoslavica*. T. LVIII. Fasc. 2. Prague, 1997. P. 341; о теме «Второй Евы» в культурно-религиозной жизни Константинополя в эпоху поздней античности см.: *Limberis V.* The Virgin Mary and the Creation of Christian Constantinople. London; New York, 1994. P. 90–91, 102–107; об идее Марии как «второй Евы» как экстраполяции введенной апостолом Павлом дефиниции Христа как «нового, или второго Адама» см.: *Pelikan J.* Mary Through the Centuries. Her Place in the History of Culture. New Haven, Conn.; London, 1996. P. 14–15, 39–52; *Warner M.* Alone of All her Sex. The Myth and the Cult of the Virgin Mary. London, 1976. P. 59–61, 245, 254.

описать специфические фольклорные параметры культа Богоматери в Восточной Европе и на Балканах и проследить их параллельное присутствие в литературных и/или иконографических (кон)текстах, релевантных для народного благочестия *Slavia Orthodoxa*⁹. Вместе с тем, наряду с задачей теоретического изучения пересекающихся процессов адаптации христианства в народной культуре и христианизации фольклорной традиции, данная работа имеет целью ввести в научный оборот материалы, собранные автором на протяжении последних двадцати лет XX века в ходе полевой работы в Болгарии и бывшего Советского Союза. Особую значимость для меня имела экспедиционная работа в Полесье совместно с профессором Никитой Ильичом Толстым и коллегами из отдела этнолингвистики и фольклора московского Института славяноведения и балканисти-

⁹ Устная народная традиция восприятия образа Св. Богородицы черпала сведения не только из немногочисленных известий в новозаветных текстах (Мф 1–2, Мк 3:31, Лк 1–2, Ин 19, Деян 1:12–14), но и из Акафиста (традиционно приписываемого Роману Сладкопевцу), в котором параллель Ева/Мария играет важную организующую роль (см. *Limberis V. The Virgin Mary...* P. 89–97). Глубокое воздействие оказали на устную традицию и некоторые другие источники, в особенности апокрифическое Первоевангелие Иакова, славянский перевод которого получили широкое распространение как у южных, так и у восточных славян (сохранилось большое число рукописей этого перевода, охватывающих период от XI до XIX вв.). О роли апокрифического Первоевангелия в христианской традиции поздней античности и средневековья, см.: *Graef H. Mary. A History...* P. 9, 13, 35–36, 90, 183, 201, 204, 261; *O'Caroll M. Theotokos...* P. 39–40; *Benko S. The Virgin Goddess...* P. 18, 38, 196–197; *Limberis V. The Virgin Mary...* P. 102–103, 119, 146; *Pelikan J. Mary Through the Centuries...* P. 46–48; *Warner M. Alone of All her Sex...* P. 244–245; *Христова Б. Протооевангелието на Иаков* в старата българска книжнина. София, 1992. С. 21–26. См. также комментарии и библиографию в *New Testament Apocrypha. Vol. 1: Gospels and Related Writings / Ed. by Wilhelm Schneemelcher; translated by R. McL. Wilson. Cambridge, 1991. P. 421–437*. Кроме того, у православных славян на Балканах распространялись и другие апокрифы, в частности, «Хождение Св. Богородицы по мукам». Этот эсхатологический текст, созданный в VI веке и переведенный с греческого на старославянский в X в., существовал в трех основных славянских версиях — болгарской, сербской и русской. Необходимо отметить, что «Хождение» получило распространение чрезвычайно быстро и на большой территории. Более того, этот апокриф можно рассматривать как представительный текст классической «неканонической» раннехристианской литературы. В апокрифе описывается схождение Богородицы в ад, причем на первый план выдвигается ее роль в качестве медиатора между Богом и «грешным человечеством». Подробнее см.: *Романска-Вранска Ц. Апокрифите за Богородица в българската народна песен // Списание на Българската академия на науките. Кн. 34. София, 1940. С. 1–208; O'Caroll M. Theotokos...* P. 37–44; *Рождественская М. В. Хождение Богородицы по мукам // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 3. СПб, 2000. С. 306–321, 407.*

ки РАН. Именно в полесских экспедициях берут начало некоторые идеи и соображения данной статьи.

2. Фольклорная мариология

Изучение культа Св. Богородицы, как правило, опиралось на одну из двух парадигм: парадигму христианской традиции, представленной как каноническими, так и апокрифическими текстами, или парадигму древнего обожествления Великой Матери в тех его формах, которые предшествовали христианству¹⁰. При этом сходные явления религиозных культов женского божества в разных культурах сопоставлялись друг с другом с целью выявления прототипа христианского культа Девы Марии; таким образом, его корни виделись в почитании женских божеств плодородия и материнства в античном Средиземноморье. Божественная Дева оказывалась при таком подходе одной из реализаций обобщенного образа женского божества.

В данной работе я следую иному подходу. Определенные модели «народной канонизации» Богоматери как Новой Евы рассматриваются здесь на материале записанных за последние 30 лет фольклорных текстов, показательных с точки зрения определенных аспектов славянской народной религиозности в различных ее формах, отражающих многовековое устное «Предание», которое является своеобразным дополнением и/или альтернативным субститутом письменных канонических (и апокрифических) текстов Ветхого и Нового заветов; в нем как бы «запечатлена» фольклорная мариология. Более того, в качестве осторожной гипотезы можно высказать предположение, что некоторые из этих текстов, хотя и записаны недавно, сохраняют память о древнейшей стадии развития той традиции, которая предшествовала письменной фиксации евангельского сказания, являясь, тем самым, «живыми» реликтами его этиологии и эволюции. Такие тексты в особенности поразительны.

Вместе с тем, как отмечает Стивен Бенко, почитание Девы Марии «не может рассматриваться изолированно, и было бы неверно

¹⁰ Так, некоторые ученые возводят почитание *Maria Mater Dei* к культу фригийской богини Кибелы, идентифицируя ее с Великой Матерью. Культ Богородицы связывали также с трансформациями античного культа Деметры, богини зерна и земледелия, почитавшейся как Мать-земля и источник плодородия (см.: *Baring A., Cashford J. The Myth of the Goddess...; Benko S. The Virgin Goddess...; Warner M. Alone of All her Sex...*).

видеть в нем исключительно христианский феномен, выросший на почве христианства вне каких-либо влияний извне»¹¹. Было бы также некорректно отвергать возможность связей почитания Богоматери с синкретическим средиземноморским культом Великой Матери. Равным образом ошибкой было бы думать, что почитание Св. Богородицы началось лишь после Эфесского собора 431 г. Более логичным кажется предположение, что, утверждая именование *Theotokos* (греч. 'рождающая Бога')¹², отцы Собора лишь легитимировали имплицитно существовавший культ Девы Марии, придав ему формулировку в терминах христианской догматики. Постановление Эфесского собора отражает также, вероятно, следующую стадию в оформлении Церковью догматики богородичного культа, признавая ее «Второй Евой».

Принято считать, что сам параллелизм «Богоматерь = Новая Ева» восходит к текстам посланий апостола Павла, в которых Христос сопоставляется с Адамом и противопоставляется ему: «Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут» (1 Кор 15:22) и «первый человек Адам стал душою живущею; а последний Адам есть дух животворящий» (15:45). Сходная идея содержится в Послании к римлянам: «Как непослушанием одного человека сделались многие грешными, так и послушанием одного сделаются праведными многие» (Рим 5:19), что соотносится с 2 Кор 11:3, где говорится об ослушании Евы (и, разумеется, имплицитно подразумевается по-

¹¹ Benko S. The Virgin Goddess... P. 265.

¹² Первое использование аппелятива *Theotokos* (= Богородица) по отношению к Деве Марии относится к 325 году и связывается с Александром Александрийским (ум. 328), одним из наиболее активных сторонников православия на Никейском соборе (*O'Carroll M. Theotokos...* P. 13–14); о происхождении и дальнейшей эволюции аппелятива *Theotokos* (= Богородица) в философско-терминологической системе патристики и византийской мысли см. *Meyendorff J. Byzantine Theology...* P. 39, 123, 147–149, 155, 165. Обширная библиография вопроса указана в соответствующей статье энциклопедии *O'Carroll M. Theotokos...* P. 342. О литургическом контексте образа Богоматери в византийской культурной сфере см. *Samaha J. Mary in the Byzantine Mind...* P. 338–342; о почитании Девы Марии в *Slavia Orthodoxa* см.: *Булгаков С. Почитание Богоматери и святых в Православии* // Православие. Очерки учения Православной церкви. М., 1991. С. 253–276 (впервые опубликовано в Париже); *Федотов Г. П. Мать-земля (к религиозной космологии русского народа)* // Полное собрание статей в четырех томах. Т. III: Тяжба о России (статьи 1933–1936). Париж, 1982. С. 219–240; *Федотов Г. Стихи духовные (русская народная вера по духовным стихам)*. М., 1991. С. 49–57.

слушание Марии): «Но боюсь, чтобы, как змий хитростью свою прельстил Еву, так и ваши умы не повредились, уклонившись от простоты во Христе». Как будет показано ниже, мотив соблазнения Евы в славянской и балканской устных традициях призван был стать базовой субструктурой нарративных и ритуальных текстов, связанных с темой Благовещения. В устной традиции образ Евы как «Матери всего живого» воспринимался в качестве прототипа образа Пречистой Богородицы, через которую пришло избавление от первородного греха. Как свидетельствуют записи фольклора славян (см. ниже), мотив соблазняющего змея воспринимался не только как библейская метафора грехопадения человечества, но и как фольклорная «референциальная рамка», служившая основой традиционных ритуалов празднования Благовещения. Фольклорные тексты этого круга, в свою очередь, содержат реминисценции как ветхозаветного мотива вражды змея и женщины (Быт 3:15), так и сюжета Благовещения, в котором сравнение Марии с Евой становится центром диалога между будущей Богородицей и посланцем Бога, архангелом Гавриилом¹³.

В обоих случаях образ Девы — Евы или Марии — играет ключевую роль. Оба эти образа коррелируют с образом Матери-земли, которая, согласно фольклорной традиции, должна оставаться девицей до дня Благовещения¹⁴. Говоря более определенно, в терминах фольклорного земледельческого словаря, ни один мужчина не может притронуться к «ней» — «Матери-земле» — до праздника Благовещения. Он не может ни погрузить в нее свой плуг, ни посеять свое семя. Если кто-либо из общины нарушит этот запрет, то его земля и/или его жена останется бесплодной. Более того, в результате его действий весь род может лишиться дождя и/или урожая, что зна-

¹³ Анализируя параллель Ева/Мария, многие исследователи считают необходимым отметить важность для западной традиции приветствия лат. *ave* 'радуясь', с которым Архангел Гавриил обращается к Марии в латинской версии Библии, так как слово *ave* представляет собой анаграмму имени Евы, см. об этом: Warner M. Alone of All her Sex... P. 60–61. При этом Благовещение интерпретируется как оппозиция-анаграмма Грехопадения, а Богородица понимается как аллегорическая противоположность Матери всего живого. Соответственно, верили, что приветствие Гавриила — *ave* — полностью отменяет наказание, полученное Евой.

¹⁴ Толстой Н. И., Толстая С. М. Благовещение // Славянские древности. Этнолингвистический словарь славянских древностей. Т. 1 (А — Г) / Под общей ред. Н. И. Толстого. М., 1995. С. 184.

чит лишиться Божьего благословения¹⁵. Итак, образ Девы — будь то Евы или Марии — может оказаться тождественным как с дающей жизнь Матерью-землей, так и с любой женщиной данного социума. И тут возникает ряд вопросов. Не являются ли эти народные обычаи просто народной интерпретацией темы «Новой Евы» в терминах традиционного ритуального словаря? Или мы должны рассматривать их как «живые древности» с истоками в доапостольской эпохе? Или было бы более адекватным видеть в них реликты некоторых гипотетических субструктур античных религиозных практик, эволюция которых, вероятно, определила и конструкцию библейского текста? В поисках ответа на эти вопросы не следует забывать о том, что отцы Церкви говорили о силе предания, «записанного не на бумаге, но в сердце человеческом»¹⁶. Так, святой Ириней Лионский (ок. 130–200), глубоко проникший в образ Марии как Новой Евы, в рассуждении о «спасении Преданием, а не Писанием» писал следующее: «Многие языческие народы, уверовавшие во Христа, соглашаются следовать за ним и обретают спасение, записанное без бумаги и чернил Духом Святым в их сердцах, и свято соблюдают древнюю традицию. Верят во единого Бога, Творца неба и земли и всего, что на них, и в Иисуса Христа, Сына Божия, который по бесконечной любви к Своему творению изволил родиться от Девы, Сам от Себя (Himself through Himself), соединяя человека и Бога, и пострадал при Понтии Пилате и воскрес и был взят на небо во славе и придет во славе спасти спасенных и судить осужденных, посылая в вечный огонь искажающих правду и хулящих Его Отца и Его Собственное пришествие. Те, кто уверовали в это без посредства букв, суть для нас чужестранцы [1 Кор 14:11], но, благо-

¹⁵ Что касается темы дождя как божественной благодати, параллелизм фольклорной и библейской традиций очевиден. Так, согласно книге Бытия, сотворению человека предшествовало сотворение дождя: «Вот происхождение неба и земли, при сотворении их, в то время, когда Господь Бог создал землю и небо, и всякий полевой кустарник, которого еще не было на земле, и всякую полевую траву, которая еще не росла, ибо Господь Бог не посылал дождя на землю, и не было человека для возделывания земли, но пар поднимался с земли и орошал все лице земли. И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою» (Быт 2:4–7).

¹⁶ Цитата из письма св. Иринея Флорину, частично сохранившегося в «Церковной истории» Евсевия. Подробнее см.: *Grant R. M. Irenaeus of Lyons*. London; New York, 1997. P. 2.

даря вере, они в высшей степени мудры в мыслях, обычаях и образе жизни и они угодны Богу, так как живут в полной справедливости, чистоте и мудрости»¹⁷.

Замечу, что духовным учителем св. Ириней Лионского был св. Поликарп Смирнский, один из учеников апостола Иоанна Богослова. Вспоминая о своем детстве, св. Ириней признавался: «События тех дней я помню лучше, чем последних, так как детское познание растет вместе с душой и составляет с нею единство, и потому я могу рассказать о месте, на котором блаженный Поликарп сидел поучая, о том, где и когда он бывал, как он жил, как выглядел, о чем он говорил толпе, как он связал свою жизнь с Иоанном и другими, видевшими Господа, и как он запомнил их слова, и что он услышал от них о Господе, о его учении и чудесах — как Поликарп принял все это от очевидцев жизни Слова и объявил это в согласии с Писанием. По дарованной мне благодати я уже тогда слушал обо всем этом со вниманием и записал не на бумаге, но в моем сердце и я размышляю об этом со тщанием по милости Божией»¹⁸.

Насколько можно судить по «тезаурусу» процитированного пассажа, стратегия Ириней в вопросах сохранения, изложения и распространения христианского учения (которая характерна и значима для апостольской/раннехристианской эпохи) совпадала с некоторыми основными правилами, лежащими в основе устной передачи и сохранения фольклорных произведений в традиционной культуре. Подобная постановка вопроса позволяет нам рассматривать механизмы устной диссеминации христианского учения¹⁹ и механизмы трансмиссии фольклорной словесности как изоморфные.

Вместе с тем, конечно, имел место и другой процесс: письмо и/или чтение обретали статус сакрального действия, в процессе которого «через Слово Божие» созидалось и воссоздавалось Тело Господне. Для «некнижного» крестьянства, однако, эманацией Бога был не только письменный, но и — в равной мере — устный текст.

¹⁷ *Adv. haer.* III.4.2, цит. по английскому переводу в *Grant R. M. Irenaeus of Lyons...* P. 127.

¹⁸ *Ibid.* P. 2.

¹⁹ О взаимосвязи между устной традицией и проблематикой «books and readers», в частности, в истории восприятия раннехристианских текстов см.: *Gamble H. Y. Books and Readers in the Early Church. A History of Early Christian Texts.* New Haven, Conn.; London, 1997.

Божественное Слово, воплощенное в песне и сказании считалось — в одинаковой степени — Его ипостасью. Собственно, для «невегласов» передаваемая *устно* «фольклорная Библия» воспринималась как священный текст, тогда как сказительство и/или пение воспринимались как сакральное действие. Иными словами, если в «верхних» слоях общества христианство воспринималось как религия Книги и, соответственно, письмо и/или чтение считались боговдохновенным актом, то для «простого народа» сакральный характер имели также сказительство и пение.

Вместе с тем, как хорошо известно, в славянских языках «написано» не только Писание, но и иконы²⁰. Показательно также, что в словоупотреблении «некнижных» православных славян слово, обозначающее ‘писать’ было (и все еще остается) элементом опре-

²⁰ Так, в славянских языках слово, обозначающее «иконописание» (болг. *иконопис*, рус. *иконопись*) представляет собою композит, составленный из двух основ — ‘икона’ и ‘писать’. Формула, которой обозначается процесс покрытия существующего изображения на иконе новым слоем, новым изображением (часто на тот же сюжет, что и прежнее) — рус. *записывание иконы* — также связывает икону с предствлением о письменном тексте. Любопытны в этом отношении данные, приведенные И. И. Срезневским. (*Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам*. Т 1–3. СПб., 1893–1912). В частности, в некоторых текстах XI века существительное *писатель* использовалось в значении ‘живописец’ (ζωγράφος), а глагол *писати* мог означать как ‘писать’, так и ‘изображать (о живописи, иконописи), украшать, расписывать’ (*Срезневский И. И. Материалы...* Т. 2. С. 936–937). Кроме того, слово *письма* имело не только значение ‘буква’ (littera, γράμμα), но и значение ‘изображение’ (там же, С. 939). Как отмечает Б. А. Успенский (*Uspensky B. A. The Semiotics of the Russian Icon*. Lisse, 1976. P. 9–10), «семиотическая, то есть языковая природа иконы ясно осознавалась отцами Церкви и даже провозглашалась ими в качестве догмата. Особенно показательно в этом отношении проводившееся с самых древних времен (по сути, с эпохи зарождения иконописания) сравнение между иконописанием и языком, иконой и словесным текстом. Так, Нил Синайский в 5 в. писал, что иконы помещаются в церквях «чтобы неграмотный, не способный читать Священное Писание, мог бы, глядя на образы, приобщиться» вере. Сходную мысль, выраженную практически в тех же словах, находим в письме папы Григория Великого Серену епископу Марсельскому: «Что для умеющего читать книга, то образ — для глядящих на него неученых людей. Так как в образе даже неученые могут видеть, какому образцу они должны следовать; с изображения могут читать и те, кто не знает грамоты».

По данным славянских языков, терминология иконописания до сих пор «помнит» эту идею. Икона мыслится как словесный текст, записанный в виде идеограммы. Как показывает анализ профессионального словаря иконописцев, эта идея выражается в нем прямо и недвусмысленно. Об отношении к иконам как к священным книгам см. *Uspensky B. A. Semiotics...* P. 10–11.

деленных идиоматических формул. Так, например, один из символов Воскресения — пасхальное яйцо (болг. *писано яйце*) — должно быть покрашено, *расписано* (ср. *писать* ‘scribere’)²¹, точно так же как ритуальный пасхальный хлеб как символ Тела Христова должен

²¹ Ср., в частности, связанную с формулой *писано яйце* фразеологию, которая в болгарском языке используется в идиомах со значением ‘драгоценный, почитаемый объект’, ср.: *Гледа го [пзи го] като писано яйце* (букв. Он/она хранит это/его как крашеное яйцо), *Хубав като писано яйце* (букв. Красивый как крашеное яйцо), *Обича го като писано яйце* (Любит это/его как крашеное яйцо) и др. под., см. толковый словарь болгарского языка Н. Герова (Ръчник на Българският език съ тълкуване рѣчи-ты на български и на руски. Събралъ и изтъкувалъ Найдень Геровъ. Ч. 4. Пловдив, 1901. С. 33). Подробнее о семантике слова *писанка* ‘крашеное, расписное яйцо’ в болгарском языке см. также *Маринов Д.* Избрани произведения. Т. 1: Народна вяра и религиозни народни обичаи / Съст. и ред. М. Василева. София, 1981. [первое издание 1914 г.] С. 414–416, 426–430; о ритуальном крашении яиц и связанной с ним терминологии см. *Миков Л.* Български великденски обреден фолклор. София, 1990. С. 22–51. В русском и белорусском фольклоре лексема *писанка* также имеет значение ‘крашеное пасхальное яйцо’, см. *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка. Второе издание, исправленное и значительно умноженное по рукописи автора. Т. III. М.; СПб., 1882. С. 113; *Сумцов Н.* Писанки. Киев, 1891; *Расторгуев П.* Словарь народных говоров Западной Брянщины (материалы для истории словарного состава говоров). Минск, 1973. С. 210; *Newall V.* An Egg at Easter. A Folklore Study. London; Boston; Melbourne; Henley, 1971. P. 177–305. Существенно в этой связи, что в своем «Сербском словаре» (1852) Вук Караджич отмечает для слова *писалка* не только значение ‘инструмент для письма, перо’ (instrumenti scriptorii genus), но и ‘инструмент для расписывания и крашения яиц’: «из тонкой оловянной тарелочки сделан род воронки, и широкий ее конец вставлен в кусок дерева; держа за дерево, окунают узкую часть в разогретый воск и проводят ею полоски по белому яйцу, а когда яйцо покрашено, навощеные места остаются белыми» (*Karadžić V. St. Srpski Rječnik // Sabrana Dela Vuka Karadžića. Knjiga 2. Izdanie o stogodišnici smrti Vuka Stefanovića Karadžića (1864 — 1964) / Priredio Pavle Ivić. Beograd, 1966. S. 694*). В то же время, старославянский глагол *писати* ‘писать’ и родственные слова славянских языков (болг. *пиша*, серб. *писати*, рус. *писать*, укр. *писати*, белорус. *писаць*, чеш. *psát* и т. д.) этимологически связаны, с одной стороны, со славянскими словами со значением ‘пестрый, разноцветный’ (рус. *пестрый*, укр. *пістрий*, болг. *пѣстър*, чеш. *pestrý* и т. д.), а с другой — с греч. ποικίλος ‘пестрый, многоцветный; веселый’ и лат. *pingo* ‘окрашивать, красить, раскрашивать, расшивать, рисовать’. Сюда же относятся санскритское *pṛ̥c̥as* и авестийское *paēsa-*, означающие форму, тип (род, вид, сорт), украшение и цвет (см. *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. Т. III. М., 1986. С. 251, 266), свидетельствующие о существовании мощной взаимосвязи между архаичными понятиями, которые они выражали. Другими словами, семантический сдвиг, связанный с понятием ‘написанный’ в индоевропейских языках, указывает на то, что это понятие охватывало круг значений, относящихся к различным видам деятельности — как к тем, что были связаны с изображением и крашением, так и к тем, которые означали собственно создание и творчество.

быть не украшен, но «писан»²². Узор на ткани (орнамент) — тка- ный, вышитый — также «пишется» и рассматривается как сакраль- ный текст²³. В словаре традиционной культуры *Slavia Orthodoxa* все эти виды деятельности — крашение и расписывание яиц, выпечка хлеба, прядение и ткачество — рассматриваются как формы жен- ского труда²⁴ и несут в себе смысл таинства рождения и возрож- дения/воскресения. Иначе говоря, крашение яиц, выпечка хлеба, прядение/ткачество и чтение/письмо — все эти виды деятельности составляют, как кажется, единый ряд в общей системе символов, и выступают синонимами Боговоплощения. В этой перспективе есте- ственным представляется тот факт, что центральный образ компози- ции Благовещения — Дева Мария — в православной традиции может изображаться за прядением²⁵. В этом контексте семантический параллелизм между прядением и Воплощением проявляется очень ярко²⁶. Образ прядущей Девы Марии связан, разумеется, с апокри-

²² Ср. семиотику понятия «написанный» в таких формулах, как *писан (шарен) ка- равай, писан (шарен) колак, писан (шарен) хляб* для обозначения украшенного хлеба, пирога, что демонстрирует связь лексемы *писан* в некоторых болгарских диалектах с семантикой ритуального хлеба. См. также *Маринов Д.* Народна вяра... С. 417–425; *Миков Л.* Великденски фолклор... С. 52–73.

²³ См., в частности, такие формулы для описания женской красоты в традицион- ных рождественских колядках, как *писани поли* ‘вышитые, или пестрые юбки’, *пи- сани ръкави* ‘вышитые, или пестрые рукава’, *писани пазви* ‘вышитые, или пестрые вороты’ и под., которые также ассоциируются с семантикой ‘письма’. Сходный стереотип находим в некоторых русских и белорусских диалектах, см. материалы словаря Туровских говоров (Тураўский слоўнік / Сост. А. А. Крывицки, Г. А. Цы- хун, И. Я. Яшкин, П. А. Михайлаў. Минск, 1985, особенно Т. 4. С. 52). Подробнее о мотивах орнамента как тексте, закодированном в ткани, и о символических значе- ниях цвета в традиционном ткачестве и/или вышивке см.: *Михайлова Г.* Костюмът в българската обредност // Обреди и обреден фолклор. София, 1981. С. 52–84.

²⁴ О распределении видов труда между мужчиной и женщиной в традиционной культуре *Slavia Orthodoxa*, в частности, о женских занятиях, см. *Кабакова Г.* Женщи- на // Славянские древности. Т. 2: Д — К. М., 1999. С. 205–208.

²⁵ Древнейшую иконографическую версию диалога между Архангелом Гаврии- лом и прядущей Марией в культурной сфере *Slavia Orthodoxa* находим на мозаи- ках XI в. собора св. Софии в Киеве. Образ прядущей Марии приобретает функцию «женской» версии таинства Воплощения и в Устюжском иконографическом типе Благовещения. На наиболее ранней иконе этого типа, датированной временем между 1119 и 1130 гг., Иисус изображен в утробе Богородицы, в то время как Мария с пря- жей красных ниток обращена к Архангелу, появляющемуся справа от нее.

²⁶ Данный иконографический тип Благовещения (с пряжей) находит соответствия также в западной традиции. Любопытные примеры можно найти на фреске XII в. из церкви Сан Педро де Сорпе (Каталония), где великолепный образ Богоматери —

фическим Первоевангелием Иакова (11:1–3), согласно которому в день Благовещения она пряла нить для пурпурной Храмовой завесы²⁷. Имеется в виду следующий пассаж (гл. 10–12): «Тогда было совещание у жрецов, которые сказали: сделаем завесу для храма Господня. И сказал первосвященник: соберите чистых дев из Рода Давидова. И пошли слуги, и искали, и нашли семь дев. И первосвященник вспомнил о молодой Марии, которая была из рода Давида и была чиста перед Богом. И слуги пошли и привели ее. И ввели девиц в храм Господнен (так! — Ф. Б.). И сказал первосвященник: бросьте жребий, что кому прясть: золото, и амиант, и лен, и шелк и гиацинт, и багрянец и настоящий пурпур. И выпали Марии настоящий пурпур и багрянец, и, взяв их, она вернулась в свой дом. В это время Захария был немым, заменял его Самуил (пока не стал Захария снова говорить). А Мария, взяв багрянец, стала прясть.

И, взяв кувшин, пошла за водой; и услышала голос, возвещающий: Радуйся, благодатная! Господь с тобою; благословенна ты между женами. И стала оглядываться она, чтобы узнать, откуда этот голос. И, испугавшись, возвратилась домой, поставила кувшин и, взяв пурпур, стала прясть его. И тогда предстал перед нею ангел Господнен (так! — Ф. Б.) и сказал: «Не бойся, Мария, ибо ты обрела благодать у Бога и зачнешь по слову Его». Она же, услышав, размышляла, говоря сама себе: «Неужели я зачну от Бога живого и рожу, как женщина любая рождает?» И сказал ангел: не так, Мария,

с веретеном в руке — изображен в центре композиции рядом с Архангелом Гавриилом. Примечательное сходство как с каталонской фреской, так и с «Устюжским Благовещением» различимо в шедевре начала XIV в. «Дева Мария за прядением» верхнерейнского мастера — Мария изображена с младенцем Иисусом в утробе, сидя рядом с прялкой, так что нить пряжи пересекает на изображении утробу с младенцем.

²⁷ Согласно руководству для иконописца, составленному Дионисием Фурнийским, сцена Благовещения должна изображаться следующим образом: «Пресвятая Дева стоит перед сидищем, голова ее слегка наклонена. В одной руке она держит веретено, на которое намотана шелковая нить; правую же свою руку она протягивает к Архангелу Гавриилу, который стоит перед нею, благословляя ее десницей, а в шуйце держа копые. Над домом небо, а из него исходит Святой Дух в луче света, падающем на голову Девы». (Цит. по английскому переводу в: *The «Painter's Manual» of Dionysius of Fourna / Transl. and commentary by P. Hetherington. Torrance, CA, 1996. P. 32*).

Подробнее об эволюции иконографической традиции изображения Благовещения см.: *Maguire H. Art and Eloquence in Byzantium. Princeton, NJ, 1994. P. 11, 45–52, 54–56, 63–64, 105–106, 109*, а также монографию: *Кондаков Н. П. Иконография Богоматери. Т. 1–2, М., 1998, особ. Т. 1. С. 25–28, 58, 111, 115–123*.

но сила Всевышнего осенит тебя, потому и рожденное тобой Святое наречется сыном Всевышнего. И наречешь ему имя Иисус, ибо Он спасет народ свой. И сказала Мария: Я — раба Господа, да будет мне по слову твоему.

И окончила она прясть багрянец и пурпур и отнесла первосвященнику. Первосвященник благословил ее и сказал: Бог возвеличил имя твое, и ты будешь благословенна во всех народах на земле. Обрадовавшись, Мария пошла к родственнице своей Елизавете»²⁸.

Мифологическую основу этого рассказа некоторые исследователи возводят к архетипическому образу Великой Матери, которая прядет свое потомство из себя самой и таким образом дает человечеству воплотиться и одевает его²⁹. С этой метафорой мы имеем дело во множестве славянских загадок. Прялка выступает в них аллегорией матери, прядущей нить жизни, в то время как веретено символизирует растущего в ее утробе младенца, ср., например: (болг.) *Майката тънее, детото дебелее. Що е то?* ‘Мать все тоньше, а дитя все толще. Что это?’ и ряд сходных загадок, в которых прялка аллегорически изображается как мать, которая прядет своего ребенка, давая ему жизнь из своего собственного тела, ср. также: *Майката посталей, детото дебелей* ‘Мать худеет, дитя толстеет’; *Майката се суше, детото се гоје* ‘Мать сохнет, дитя растет’; *Майката се сиромашит, детото се богатит* ‘Мать нищает, дитя богатеет’; *Телето дебелей, кравата слабей* ‘Теленок толстеет, корова слабеет’³⁰. Своими корнями аллегорический образ матери-прялки очевидным образом связан также с образом прядущих мойр — трех богинь судьбы. Устная славянская традиция все еще сохраняет глухую память о них во многих нарративных текстах и песнях на тему судьбы; сказка о «Спящей Красавице» восходит, разумеется, к тому же мифологическому сюжету.

²⁸ См.: Апокрифы древних христиан: Исследование, тексты, комментарии / Пер. И. С. Свенцицкой. М., 1989. С. 121. Славянский перевод Протоевангелия Иакова был, по мнению некоторых исследователей, выполнен в Болгарии в IX–X вв., подробнее см.: *Христова Б.* Протоевангелието на Иаков... ср. прим. 14.

²⁹ См.: *Baring A., Cashford J.* The Myth of the Goddess... P. 559–560; *Христова Б.* Протоевангелието на Иаков... С. 167, прим. 35.

³⁰ Все эти образцы включены в прекрасное собрание болгарских народных загадок, изданное Стефаной Стойковой: *Български народни гатанки.* София, 1970. С. 375.

Как уже упоминалось, в иконографической традиции Благовещения Дева Мария часто изображается за прядением (с прялкой и веретенем). Как правило, Мария держит клубок красных ниток в руке, а пряжа спускается по линии ее тела³¹. В этой связи важно отметить, что, согласно православной иконографической традиции, изображение Благовещения помещается на Царских Вратах при входе в алтарное пространство церкви³². Будучи универсальным женским образом входа, образ двери в данном контексте также означает таинственное зачатие Христа Логоса. Таким образом, и сами Царские Врата служат метафорой изображенного на них Благовещения³³. Они и есть то, образом чего призваны служить — вход³⁴. Царские Врата вновь (на этот раз в контексте церковного интерьера с помощью присущих ему средств визуального выражения) выражают обращенную к Марии весть Архангела Гавриила: «И зачнешь, и родишь сына». Одновременно Царские врата указывают на ключевую позицию изображенного на них события — Воплощения Слова, входящего в мир людей. При этом прядущая Богоматерь мыслится как медиатор между земным и небесным мирами, и нить в ее руках символизирует не только нить нашей земной жизни, но и нить нашего Спасения³⁵.

³¹ Такой тип прядущей Марии появляется, в частности, в сцене Благовещения на фресках восточной стены в крипте Роженского монастыря (1662 г.), а также на Царских Вратах во многих церквях Болгарии.

³² См.: *Ouspensky L., Lossky V. The Meaning of Icons* / Transl. by G. E. Palmer, E. Kadloubovsky. Crestwood, NY, 1999. P. 66, а также *Baggley J. Festival Icons for the Christian Year*. London, 2000. P. 21. О характерных чертах композиций иконостаса и Царских Врат в *Slavia Orthodoxa* и об их символике см. *Ouspensky L., Lossky V. The Meaning of Icons...* P. 66–69; *Uspensky B. A. The Semiotics...* P. 19 (note 6); *Florensky P. Iconostasis* / Transl. by D. Sheehan, O. Andreyev. Crestwood, NY, 1996. P. 59–69, также илл. 5.

³³ Согласно «Эрминии» Дионисия Фурнийского, образ Богородицы как «дверей» рассматривался в качестве центральной метафоры, которая непременно требовала выражения в каждом изображении Рождества Богородицы. Основой метафоры служил пассаж Езек 44:2: «Ворота сии будут затворены, не отворятся, и никакой человек не войдет ими», см.: *The Painter's Manual of Dionysius of Fourna...* P. 31.

³⁴ Православная иконография Благовещения выявляет разительное сходство символического значения «ворот» в христианской традиции и в традиционной культуре, где символика дверей связывается с образом невесты в свадебных обрядах.

³⁵ У балканских православных славян существует верование, согласно которому души идут на «тот» свет по конопляной или льняной нити. В болгарской легенде св. Петр получает от Бога разрешение вывести свою грешную мать из ада, дав ей конопляную или льняную нить. Эту легенду не только рассказывают, но и поют (см.: *Стоилов А. Легенда за грешната майка* // Българска сбирка. Т. VIII. 1901. № 3.

Иконописцы иногда изображали за прядением (с веретеном и/или прялкой в качестве атрибутов) не только Марию, но и Еву, в то время как Адам изображался как земледelec — копающим или за пахотой. Так в символическом языке иконографической традиции находило выражение представление о человеке как образе Бога — Садовника или Жениха (Ин 15:1). Одновременно женщина ассоциируется с садом или невестой. Муж должен пахать свою землю/жену, а его семя — взрастать в почве/утробе. С самого начала он должен быть «работником», она же должна быть «обрабатываема». Более того, образ пашущей женщины (или мужчины за прядением) есть знак «мира наоборот»³⁶.

Изображение Адама за пахотой и Евы за прядением относится к числу наиболее популярных сюжетов в иконографии первых глав Бытия. Как правило, они помещаются на плитах или досках у основания иконостаса в наосе церкви. Прялка и веретено изображались различными способами, но в целом сохраняли функцию классической эмблемы³⁷ как «Матери всего живого» Евы после изгнания ее из Рая, так и Богоматери в момент Благовещения, и указывали, таким образом, на взаимосвязь между этими двумя событиями. Помещая изображение «Матери всего живого» Евы у основания иконостаса, С. 161–166). В болгарский каталог фольклорной сказки данный сюжет вошел под № 804 (*Даскалова-Перковска Л., Добрева Д., Коцева Й., Мицева Е.* Български фолклорни приказки. Каталог. София, 1994. С. 282–283).

³⁶ Показательны в этом отношении некоторые славянские ритуалы, совершаемые в кризисные времена (в частности, во время засухи или эпидемии). В традиционном сознании время бедствия ассоциируется с концом света, и, чтобы восстановить естественный порядок вещей, «неправильный» мир должен быть перевернут. При этом женщины и мужчины меняются ролями: если перевернулся макрокосмос, то должен перевернуться и микрокосмос. Такая ритуальная стратегия призвана служить восстановлению первоначальной гармонии в мире. Так, согласно славянской народной традиции, обряды вызывания дождя сопровождаются ритуальной пахотой, которую совершают женщины (подробнее см.: *Толстой Н. И., Толстая С. М.* Заметки по славянскому язычеству. 2. Вызывание дождя в Полесье // Славянский и балканский фольклор. М., 1978. С. 121–123; *Толстая С. М.* Пахание реки // Славянский и балканский фольклор. М., 1986. С. 18–22; *Толстой Н. И., Толстая С. М.* О вторичной функции обрядового символа (на материале славянской традиции) // Историко-этнографические исследования по фольклору. Сборник памяти Сергея Александровича Токарева. М., 1994. С. 238–255, 246–247).

³⁷ В частности, на миниатюре, изображающей Еву за прядением, из лицевой рукописи 1796 года, писанной и иллюстрированной попом Пунчо из деревни Мокреш близ Лома (северо-западная Болгария); а также на иконе конца XIX века из церкви св. Николая в деревне Мусомиште близ города Гоце Делчев (юго-западная Болгария).

под основной горизонтали изображений Богоматери с Младенцем и ее Сына Христа Логоса Пантократора, иконописцы артикулировали — в терминах церковной архитектоники — роль «Адамовой супружницы» в истории Творения мира. В то же время, помещение иконы Богородицы над изображением «первой Евы» в языке сакрального пространства означает Воплощение Слова и тем самым новый завет между Богом и человечеством. Как видим, образ прядущей Евы символизирует Творение, в то время как прядущая Дева Мария на Царских Вратах является эмблемой Спасения. Так получается выражение не только противопоставление Марии и Евы друг другу, но и взаимосвязь двух этих образов между собой.³⁸ Параллелизм между Первой и Второй Евой разрабатывается тем самым не только средствами поэтического языка литературной или устной традиции, но и средствами визуального искусства, где образ пряжи воспринимается как икона материнства³⁹. При этом образ Евы-пряжи функционирует как имплицитный прототип образа прядущей Девы Марии.

3. Параллель Ева/Мария в раннехристианской экзегезе

Изучая эволюцию христианского учения о Деве Марии, о. Иоанн Мейендорф сосредоточился на корнях идеи Непорочного зачатия, которая, по Мейендорфу, напрямую следует из восприятия Марии как Второй Евы⁴⁰. В отношении этиологии параллели Ева/

³⁸ Показательна в этом отношении исходная семантическая близость лексем со значениями 'текст' и 'ткань': ср., например, термин «плетение словес» в славянской книжности. Аналогичным образом, в латинском языке *texo* значит 'ткать', тогда как *textus* — 'сотканый материал'. Тем самым прядение — как этап процесса изготовления ткани — сопрягается с «чтением» как стадия «усвоения» текста и, в определенном смысле, его «совершения». Отсюда понятно, почему Дева Мария зачинает своего Сына Логоса «прядением» или «чтением»: в языке мифопоэтической образности оба действия оказываются синонимичными.

³⁹ См. также в этой связи *Badalanova Geller F. The Spinning Mary: Towards the Iconology of the Annunciation: Between Christian Iconography and Slavonic Ethno-Hermeneutics // Cosmos 20 (2004). P. 211–260.*

⁴⁰ Говоря об образе «Новой Евы» в контексте исторического развития догматических тем в византийской теологии, о. Иоанн Мейендорф указывает на то, что «уже в эпоху Юстина и Иринея в ранней христианской традиции утвердилась параллель между 2-й главой книги Бытия и рассказом о Благовещении в версии евангелиста Луки, а также противопоставление двух дев, Евы и Марии, как символов двух возможных для человека путей использовать данную ему свободу: в одном случае поддаться дьяволу, польстившись на ложное обожествление, в другом случае — сми-

Мария позиция Мейендорфа близка позиции Д. Г. Ньюмэна, утверждавшего, что ипостась Богородицы как Второй Евы является «важнейшим продуктом резидуального учения античности, восходящему корнями к древнейшим временам» (the great rudimental teaching of Antiquity from ist earliest date)⁴¹.

Наиболее ранние фиксации идеи уподобления Марии Еве обнаруживаются, как кажется, в послеапостольскую эпоху, в частности, в писаниях отцов Церкви. Идея такого уподобления была выдвинута в рамках ранней мариологии одним из первых христианских философов — св. Юстином Мучеником (ум. 165) в «Диалоге с Трифоном». Рассматривая пути, которыми Иисус Христос явил нам «все то, что мы поняли из Писания по Его благодати», св. Юстин задается вопросом о том, как «Он воплотился от Девы Марии»⁴². Затем он размышляет о символических значениях Благовещения как предвестия грядущего Спасения человечества. При этом Юстин подчеркивает, что Иисус Христос «стал человеком, родившись от Девы, чтобы тем же путем, каким по искушению змея было положено начало греху, произошло бы и его истребление»⁴³. Тот текст, который считается первоначальным зерном сравнения Марии с Евой как теологической идеи, звучит следующим образом: «Ибо Ева, непорочная девица, приняла в себя слова змея и произвела на свет грех и смерть, тогда как Мария Дева приняла в себя веру и благодать, когда ангел Гавриил принес ей благовест о том, что Дух Божий сойдет на нее, и сила Всевышнего осенит ее, и что Святое Дитя, что

ренно принять Божью волю» (*Meyendorff J. Byzantine Theology...* P. 146–147). Мейендорф отмечает также, что «хотя после Эфесского собора концепция Новой Евы была вытеснена почитанием Марии как Богоматери, или Богородицы (Theotokos), на протяжении всего византийского периода она присутствует в патристической традиции как образ той, которая от лица всего павшего человечества была способна принять приход нового закона» (*Ibid.* P. 147).

⁴¹ Выражение «резидуальное учение» (rudimental teaching), как поясняет Д. Г. Ньюмэн, подразумевает «самый общий (prima facie) взгляд на ее [Богородицы] личность и роль, широкий охват ее образа, тот аспект, в котором она предстает нам в писаниях Отцов. Она — Новая Ева» (*Newman J. H. The New Eve...* P. 13, ср. прим. 6. Признавая заслуги Д. Г. Ньюмэна в изучении параллели (и/или антитезы) Евы/Марии, М. О'Кэрролл замечает, что «происхождение идеи о том, что Мария была Новой, или Второй Евой, трудно определить» (*O'Carroll M. Theotokos...* P. 140).

⁴² *Justin Martyr The Dialogue with Trypho / Transl., introduction and notes by A. Luykn Williams. London; New York; Toronto. 1930. P. 208.*

⁴³ *Ibid.* P. 210.

родится от нее, есть Сын Божий, ответив ему: Да будет со мной по слову твоему»⁴⁴.

Субструктура приведенного пассажа строится на отчетливом противопоставлении двух центров. Один из них связан с интерпретацией темы Сотворения мира (и, в частности, первородного греха) в противопоставлении теме Воплощения Слова Божьего; другой центр связан с изложением события Благовещения как грехопадения «наоборот». Таким образом, слово, произнесенное змеем, производит грех и смерть, произнесенное же посланником Бога Архангелом Гавриилом оно производит на свет веру и благодать и спасение от смерти. Существенно однако, что в обоих случаях девичья утроба — Евы ли, Марии ли — рассматривается как почва, в которую падает слово-семя, чтобы принести плод. Тем самым образы двух дев не только антитетически противопоставлены друг другу, но и схожи друг с другом. Продолжив начатую выше цитату из сочинения Юстина, можно видеть, что сравнение Марии с Евой служит метафорическим мостиком между Ветхим и Новым заветами: «И ею был рожден Он, о котором мы испытали столь многое сказанное в Писании, через которого Бог уничтожает змея и тех ангелов и человек, которые ему уподобились, тем же, кто раскаивается в своих дурных делах и верит в Него — тем дает Он избавление от смерти»⁴⁵.

Исследователи, изучавшие текст св. Юстина Мученика как образцовый трактат о параллели Мария/Ева, неизменно отмечали, что последний процитированный пассаж перекликается с библейским «И вражду положу между тобою и между женою, и между семенем твоим и между семенем ее; оно будет поражать тебя в голову, а ты будешь жалить его в пяту» (Быт 3:15), сопрягая, таким образом, свидетельства Ветхого и Нового заветов об истории человечества. Как будет показано ниже, данное утверждение станет постоянным компонентом всякой попытки определить суть параллелизма Мария/Ева. Более того, данный пассаж сохранится в истории мысли не только в качестве устойчивого элемента теологического осмысления образа Девы Марии как Новой Евы, но и в качестве субструктуры традиционных ритуальных практик, связанных с днем Благовещения.

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ Ibid.

Приведенная цитата из «Диалога с Трифоном» содержит целую серию утверждений, связанных с философскими и религиозными течениями эпохи Юстина Мученика. Так, Юстин выдвигает субструктуру «Искупление через Воплощение» как общехристианскую парадигму, имплицитно строящуюся на параллели между Евой и Марией, причем соотносит мотив первородного греха с мотивом инкарнации Слова.

Как видим, св. Юстин строит свое рассуждение на цепочке последовательных утверждений:

- 1) Ева была девицей, Мария также;
- 2) *девица* значит ‘непорочная’;
- 3) как Ева, так и Мария зачала Слово, сохранив девственность.

Однако ни в одном из двух случаев (ни у Евы, ни у Марии) причиной зачатия не было мужское семя. Таким образом, можно, вероятно, предположить, что оба сюжета — и Благовещение Богородицы, и Падение «Матери всего живого» — имеют в основе общую модель, а именно, мотив чудесного зачатия. Кто же был «чудесным плодом»?

Показательно, что когда Юстин обсуждает религиозный контекст теологемы Воплощения Слова, в его рассуждении появляется известное беспокойство и напряжение. В сочинении «Апология и толкование христианской веры и практики» он прибегает к некоторым «параллелям христианским верованиям в мифологии язычников о сыновьях богов и их чудесным рождениям» и заключает⁴⁶: «Моя цель — доказать, что наша вера, которую мы получили от Христа и пророков, которые были до него, есть единственно истинная и более древняя, чем все эти рассказы, и что мы ищем признания не потому, что наше учение совпадает с их учениями, но потому, что оно есть истина. И истина в том, что Иисус Христос, и только Он стал Богом как единственный Сын Бога, будучи уже его Словом, его Первенцем и его Силой. По желанию Бога Он стал человеком и дал нам учение ради обращения и восстановления человечества. До того, как Он пришел как человек в среду людей, некоторые бас-

⁴⁶ См. комментарий Г. Беттенсона к его переводу этого пассажа (*Bettenson H. The Early Christian Fathers. A Selection from the Writings of the Fathers from St. Clement of Rome to St. Athanasius. London; New York; Toronto, 1956. P. 82.*

нословцы использовали поэзию, чтобы, служа тем злым духам, о которых я говорил, выдать свои мифы за истину»⁴⁷.

Знаменательно, что традиция «баснословцев» о чудесных рождениях героев⁴⁸ по-прежнему жива среди сказителей и певцов славянского (и, в частности, болгарского) героического эпоса. Так, в некоторых болгарских деревнях Бессарабии и Таврии в канун дня «Рождества Сына Божия от Богоматери» молодые неженатые парни поют, кроме традиционных колядок, в которых прославляется Рождество Иисуса Христа, также дополнительный энкомический цикл песен. Одна из этих песен⁴⁹ рассказывает о родившей героя деве. Однако в этой песне ни девица не именуется Марией, ни ее сын не именуется Иисусом Христом. О герое говорится как о «спасителе» Вселенной. Ему назначено сразиться с чудесным оленем, запершим ключи плодородия Матери-земли и/или всего живого. Нет необходимости говорить, что в этой песне не только протагонист рожден девицей, но и антагонист тоже. Приводимый ниже текст служит яркой иллюстрацией тому, как мотив чудесного зачатия интерпретировался в устной традиции болгарского фольклора. В то же время этот текст демонстрирует, хотя и имплицитно, «использование поэзии» в изложении мифа, «выдаваемого за истину». Народная песня, о которой идет речь, существует во множестве вариантов и основана на одном из наиболее популярных сюжетов как эпической, так и песенно-ритуальной традиции православных славян на Балканах. Текст песни таков:

| | |
|--------------------------|---------------------------------------|
| Добър юнак с добра коня, | Добрий молодец на добром коне |
| Той си гони сура илена, | гонится за серым оленем, |
| Кък а гони да я фани. | гонится, чтобы схватить его. |
| Отговаря сура илена: | Говорит серый олень: |
| — Ни е илена за гонени, | — Я не олень, которого можно загнать, |
| за гонени й ловени, | загнать и поймать, |

⁴⁷ Цит. по английскому переводу Г. Беттенсона (*Bettenson H. The Early Christian Fathers...* P. 82–83).

⁴⁸ См.: *Пронн В. Я.* Мотив чудесного рождения // *Фольклор и действительность.* М., 1976. С. 205–240.

⁴⁹ Согласно местной традиции, только юношам, которые достигли брачного возраста, положено ходить колядовать. Вместе с тем следует отметить, что обычное право запрещало парням, которые не колядовали, свататься; жениться могли только те, которые колядовали на Рождество.

| | |
|--|---|
| чи е илен от дивойка, от дивойка първескинка, тя засука първо мляко. Отговаря добър юнак: — Не е юнак за лъгани, за лъгани, за мамени, чи и юнак от дивойка, от дивойка първескинка ⁵⁰ . | ведь рожден я от девицы, девицын я первенец, вскормлен первым ее молоком. Отвечает добрый молодец: — Я не молодец, которого можно обмануть, обмануть и обвести, ведь рожден я от девицы, девицын я первенец. |
|--|---|

Как можно видеть, устная традиция, против которой св. Юстин Мученик боролся более чем восемнадцать столетий назад, по-прежнему жива среди крестьян Юго-Восточной Европы. С другой стороны, процитированный текст свидетельствует о том, насколько сильна среди православных славян была культурная традиция почитания Девы. Текст показывает также, насколько сложным был процесс формирования идеи Непорочного Зачатия, и приводит к заключению, что всякая попытка понять культ Богородицы в узко ограниченных рамках обречена на неудачу.

Возвращаясь к эпохе II в., обратимся вновь к фигуре Иринея Лионского, который предпринял дальнейшую разработку антитезы/параллелизма «Ева/Мария». В сочинении «Против ересей» (кн. 3), Иринея размышляет о «Воплощении-как-Искуплении» и останавливается на «искуплении греха Евы Марией», обосновывая свой подход следующим образом: «Ибо что было связано, не может быть развязано, если не вынуть веревки из узла так, что вторая развяжет первую и первую высвободит вторая: и так достигается, что вторая веревка дает первой выход из узла и у второй есть место для первой»⁵¹.

Терминология Иринея в приведенном отрывке примечательна; она указывает на то, что концепция «Воплощения-как-Искупления» получает определенное типологическое развитие. В этом контексте образ Девы Марии как Второй Евы оказывается не только логически

⁵⁰ Запись была сделана болгарским фольклористом Николаем Кауфманом в апреле 1967 года в деревне Новые Трояны (Болградский район Одесской области, Украина). Песню исполнила 67-летняя болгарка Стефанида Васильевна Серт, которая родилась и выросла в той же деревне (Кауфман Н. Народни песни на българите от УССР и МССР. Т. 1–2. София, 1982. С. 553, тексты № 868, 869 и 870); см. также текст № 83 в собрании братьев Миладиновых (*Миладиновци Д. и К.* Български народни песни собрани от братя Миладиновци Димитрия и Константина и издани от Константина в Загреб в книгопечатницата на А. Якича. Загреб, 1861).

⁵¹ Grant R. M. Irenaeus of Lyons... P. 140, прим. 21, 22.

естественным, но и необходимым. Выдвигаются два противопоставленных друг другу и все же параллельных сюжета. Один основан на мотиве грехопадения, причем грех описывается как завязанный узел; в центре другого сюжета — понятие искупления, призванного развязать узел. Первый сюжет имплицитно подразумевает ветхозаветный рассказ о Грехопадении, в то время как второй сюжет является его противоположностью. В фокусе первого сюжета находится образ Евы, в то время как в фокусе другого сюжета — Богоматерь: «Дева Мария, как и Господь, проявляет послушание, когда говорит: «Се, раба Господня, да будет мне по слову твоему» (Лк 1:38), Ева же — непослушание, так как она вышла из повиновения во время своего девства. Ибо если Ева имела Адама мужем, но все же была девственна <...>, и непослушанием навлекла смерть на себя и на все человечество, то Мария, также имея назначенного ей мужа и все же девица, явила послушание и стала причиной спасения для себя самой и для всего человечества. <...> Так узел Евиного непослушания был разрешен благодаря послушанию Марии, ибо узел, завязанный девой Евой в ее неверии, был разрешен верою Девы Марии»⁵².

Разбирая сюжет грехопадения в его ветхозаветной версии, св. Ириной отмечает, что «вся сила проклятия, однако, пала на змея, введшего их (Адама и Еву) в искушение». Ириной сравнивает формулировку проклятия змею с тем пассажем в Новом Завете, где «Христос то же «скажет и тем, которые по левую сторону: идите от меня, проклятые, в огонь вечный, уготованный диаволу и ангелам его» (Мф 25:41), указывая таким образом на то, что вечный огонь был уготован в первую очередь не для человека, но для того, кто ввел его в искушение». Другими словами, в рамках аллегорезы христианской типологии в версии Ирины Лионского новозаветный сюжет проклятия и свержения дьявола силою слова Христа Логоса интерпретируется как параллель ветхозаветному сюжету проклятия змея и изгнания его Богом-Отцом из Рая.

Цель дальнейшего изложения — выяснить, следует ли данный параллелизм по-прежнему рассматривать не более как теологическую конструкцию или — принимая во внимание фольклорные и этнолингвистические данные, собранные в недавнее время в Юго-

⁵² Ibid. P. 140–141.

Восточной Европе — надлежит смотреть на него иначе и предположить, что рядом с параллелью, выдвинутой Иринеем Лионским, существовала (и все еще существует) альтернативная реализация той же идеи в народной культуре. И если такое предположение верно, какими путями эта идея передавалась? Сохраняет ли устная традиция «в памяти» гипертекст той традиции, из которой Ириной черпал свои взгляды?

Существенно, что болгарская фольклорная традиция до сих пор сохраняет отзвуки этой темы. Так, верят, что Грехопадение совершилось в праздник Благовещения; поэтому история о «том, как змей прогнали из Рая» в этот день не только рассказывается, но и разыгрывается на языке ритуала, в котором обязаны принять участие все «Евины дочери». В день, когда, как считается, Мать всего живого Ева послушалась совета змея и когда Богородица услышала слова Божьего посланника, все женщины деревни должны принять участие в особом ритуале «изгнания змей»⁵³. Более того, в некоторых деревнях (в частности, в д. Стакевцы и Репляна на северо-западе Болгарии, Винограды и Златолист на юго-западе страны, Доситеево и Браница в юго-восточной Болгарии, а также во многих деревнях болгарских поселенцев в Бессарабии и Таврии) считается — судя по отдельным комментариям, сопровождающим собственно ритуальные действия — что «изгнание змей» должно отменить «первородный грех». Нет нужды говорить, что змея воспринимается как воплощение зла, в то время как изгоняющая ее женщина приобретает статус, противопоставленный статусу «Первой Евы». Во время ритуала женщина должна громко выкрикивать следующий текст: «Змеи, уходите! Благовещение прогоняет вас!» В некоторых регионах Болгарии существует, однако, особая версия этого «женского» заклинания, в котором слово со значением ‘змея’ заменяется именем *Ева*:

⁵³ Подробнее об обычае изгнания змей см. «Благовещъ» в толковом словаре болгарского языка Н. Герова (Рѣчникъ на българскый языкъ съ тълкувание рѣчи-ты на българскы и на рускы. Събралъ, нарядилъ и на свѣтъ изважда Найдень Геровъ. Ч. 1. Пловдивъ, 1895 С. 44); *Маринов Д.* Народна вяра... С. 526–528; *Лулева А.* За символиката на вещите в два пролетни обичая // *Българска етнология.* 1–2. 1998. С. 79–94; *MacDermott M.* Bulgarian Folk Customs. London; Philadelphia, 1998. P. 194.

Ево! Аз като съм в доле,
 Ти да си в поле.
 Аз като съм в поле,
 Ти да си в доле⁵⁴.

Ева! Когда я внизу в логу,
 Ты будь в поле.
 Когда же я в поле,
 Ты будь в логу.

В этом случае ритуальный диалог с Евой = змеей обладает ритмическими и аллитерационными свойствами фольклорного песенного стиха, основанного на определенных речевых формулах. Можно, далее, полагать, что в системе традиционной народной культуры *Slavia Orthodoxa* приведенное заклинание служит родом «либретто» ритуала Благовещения, в котором имя первой женщины функционирует в качестве кода, не только порождающего ритуал, но и определяющего структурную и смысловую динамику его исполнения. Имя *Ева* в данном контексте приобретает, таким образом, двойное значение, одновременно отсылая и к ветхозаветной версии грехопадения «Матери всего живого», и к утверждению св. Иринея о том, что «вся сила проклятия, однако, пала на змею», введшую Еву в искушение (см. выше).

Такой сценарий подразумевает, как уже говорилось, что празднование Благовещения, в частности, исполнение ритуала «изгнания змей» среди православных славян на Балканах воспринимается как строго «женский» комплекс обычаев.

Как показывают полевые исследования, эта традиция все еще сохраняется у болгар. Больше того, люди верят, что чем громче женщины будут выкрикивать свои заклинания в праздник Благовещения, тем меньше змей будет летом. Верят также, что после Благовещения дьявол-змея исчезнет с территории «Евиных дочерей» — его прогонят женские голоса. Тут существенна функция голоса/речи. Очевидна параллель как с представлением о творческой силе голоса Бога (во время творения Вселенной), так и с представлением о деструктивной силе голоса змея (в сюжете Грехопадения). Иначе говоря, если в ветхозаветной версии Творения голос соблазняющего змея вызывают послушание Евы, в болгарской фольклорной традиции слова Евиного потомства отменяют первородный грех и его вхождение в человеческий мир. Следовательно, в этом обычае ветхозаветный рассказ о Грехопадении приобретает свою противополо-

⁵⁴ Более подробное описание ритуала см.: Венедиков И. Митове на българската земя: Медното гумно. София, 1995. С. 242–244.

ложность; голос играет при этом решающую роль: благодаря ему каждая женщина есть одновременно и «Ветхая» и «Новая» Ева.

Как показывает проведенный выше анализ, тема Благовещения функционирует в контексте традиционной болгарской культуры и как корпус определенных фольклорных метафор, и как сценарий определенных ритуальных действий⁵⁵.

Возвращаясь вновь к писаниям отцов Церкви, обратимся к интерпретации параллели Ева/Мария Тертуллианом (III в.). Тертуллиан внес ощутимый вклад в мариологию и усиленно размышлял о «непорочном зачатии», связывая эту идею с божественным материнством. В его рассуждениях типология Евы/Марии приобрела космическое измерение: «Бог освободил из плена образ и подобие Свое, плененные дьяволом, совершив ответное действие. Ибо в Еву, до тех пор деву, вкралось слово, причиняющее смерть; равно в деву должно было войти и Слово Божье, создающее жизнь, — дабы то, что через этот пол подверглось погибели, через тот же пол было направлено к спасению. Ева поверила змею; Мария поверила Гавриилу. Грех, который одна совершила, поверив, другая, поверив, загладила. — «Но Ева тогда не зачала во чреве своем от слова дьявола». — Нет, зачала. Ибо с тех пор слово дьявола было для нее семенем, чтобы рождала отвергнутое и *рождала в скорби* [Быт 3:16]. Родила она даже дьявола-братоубийцу. Напротив, Мария произвела на свет Того, Который некогда имел спасти телесного брата и губителя Своего, Израиль. Стало быть, Бог ниспослал во чрево Слово Свое, благого брата, дабы стереть память о брате недобром. И Христу для спасения человека надлежало выйти оттуда [из греховного состояния плоти], куда вошел человек по осуждению своему»⁵⁶.

Как видно из приведенной цитаты, точка зрения Тертуллиана сходна со взглядами Юстина и Иринейя. Вновь мы видим два проти-

⁵⁵ Разумеется, сюжет изгнания змей имеет и свою нехристианскую сторону (и, несомненно, дохристианские корни). Благовещение вместе с некоторыми другими праздниками, такими, в частности, как день Сорока Мучеников (9/22 марта) и день Пророка Иеремии (1/14 мая), составляет период «змеиных праздников» по всей юго-восточной Европе. Более того, как показали полевые исследования последних полутора столетий, «змеиная» тема захватывает также женские обряды наступления весны (Маринов Д. Народна вяра... С. 526–530, 623–627).

⁵⁶ Тертуллиан О плоти Христа // Избранные сочинения / Сост. и общ. ред. А. А. Столярова. М., 1994. С. 180.

вопоставленных друг другу центра: один представлен идеей слова как творца смерти, другой — идеей слова как создателя жизни. Первый из них связан с парадигмой потомков Евы в плену у дьявола, в то время как другой зиждится на противоположной идее, а именно на идее восстановленного спасения человечества. Один связан с образом Евы, поверившей дьяволу и — парадоксальным образом — в своей вере впавшей в грех, в то время как другой представлен образом Марии. Оба эти комплекса, очевидно, рассматриваются как сосуществующие. Обе девы — Ева и Мария — зачинают через ухо. Слово — будь то самого Господа или дьявола — понимается как семя, которое должно быть посеяно. Одновременно происходят два симметричных друг другу процесса. Аллегорическое зерно первого заключено в образе Каина/Иуды, в центре же другого процесса находится образ Иисуса Христа (имплицитно сетуя на Авеля как его прототипа). Что касается «макрокосмического» измерения борьбы между «Словом Бога» и «словом дьявола», то ключевую роль здесь играет женский пол: с образом женщины оказываются связаны как Грехопадение, так и Спасение человечества, что маркирует границы земного и небесного миров. Если «Первая Ева» репрезентирует locus проклятия, то «Новая Ева» означает пришествие Христа, которому «для спасения человека надлежало выйти оттуда [из греховного состояния плоти], куда вошел человек по осуждению своем»⁵⁷. Мотив зачатия от слова через уши служит не просто композиционной рамкой для рассуждения в тексте Тертуллиана, но составляет суть параллели Ева/Мария. Замечу, что мотив чудесного зачатия через ухо используется в некоторых магических ритуалах народной культуры, основанных на субструктуре Благовещения Матери земли. Кроме того, согласно некоторым народным верованиям, именно на Благовещение Господь благословил землю рожать и «воткнул свою палку в землю»⁵⁸. Верили также, что девочкам следует прокалывать уши на Благовещение, так как в этот день «Божье слово коснулось уха

⁵⁷ Ibid.

⁵⁸ По словам 52-летней Иваны Николовой Куратовой, уроженки бессарабского села Кирсово, Комратского р-на бывшей Молдавской ССР (ныне Молдова), «на Благушениѐ Госпудь си фърлил пръчката в земята — отишла девет педи надолу! И благуслувил да сеят. Най-напред сеят гръцкио боб. Сетне сеят мамулите, сетне белио боб. До Благушениѐ се не сее. До Благушениѐ и добитъка не пушат да тъпче по земята — да си починела! Да си починела земята, да не я тъпчат. Благушениѐту — голям

Богородицы», и что только в этот день операция будет безболезненной, и ранка заживет легко и быстро. Можно предположить, что этот обычай также связан с интерпретацией Благовещения в терминах народной культуры. Кроме того, мотив Благовещения Матери-земли вызывает в памяти не только тему Благовещения Богородицы, но и «благовещения» о беременности⁵⁹ любой жаждущей ребенка женщины. Ритуальное прокалывание ушей девочкам, как нам кажется, служит знаком, предвещающим их будущее материнство. Каждая женщина, таким образом, очевидно рассматривается как «грешная Ева», но одновременно и как «праведная Мария». Как видим, в болгарской традиционной культуре парадигма противопоставления образов Матери-земли и/или Марии (и/или, по сути, каждой женщины данной общины) функционирует как своего рода символический код для ритуалов празднования Благовещения. Он представляет собой «грамматическую структуру фразы ритуала»⁶⁰, то есть его «морфо-

празник, като Велигден: даже пгичето полог не праи. Жеравите идат на Благушение от топлата земя... От Благушение начеват да сеят.» (зап. автора).

⁵⁹ На материале славянского фольклора можно было бы провести ретроспективный анализ символического образа Матери-земли как прототипа почитания Богородицы в качестве Новой Евы. Такой анализ мог бы продемонстрировать, насколько мощным было влияние греко-романских религиозных традиций на формирование культа Девы Марии. В частности, существует очевидный параллелизм между образом Матери-земли, рождающей хлеб и вино, и Богородицей, рождающей Сына, тело Которого символизируется хлебом, а кровь Которого символизируется вином, чем обусловлены некоторые аналогии между христианской Евхаристией и культом Диониса. Дополнительные сведения на эту тему можно почерпнуть в болгарской иконографической традиции начиная с периода Национального возрождения. Многие иконы, фрески и миниатюры этого времени, имплицитно отражая определенные фольклорные версии христианских (православных) сюжетов, демонстрируют «словарь» среднего иконописца. Используемые в этих произведениях средства выражения являются также важными свидетельствами парадигмы метафор в болгарской народной культуре этого времени. Так, согласно «Руководству по иконописанию» болгарского мастера Дичо (по рукописи XVIII века из собрания Национальной библиотеки в Софии), изображение сцены Благовещения непременно должно включать изображение колоса и/или лозы, а над фигурой Архангела Гавриила должен быть следующий текст: «Ты родишь пшеничный колос, как поле, которое не пахали». Истоки этого представления следует искать в болгарской устной традиции, в частности, в волшебных сказках и ритуальных свадебных песнях; ключевую роль играют при этом определенные формулы, такие как *неорана нива* 'непаханое поле' или *вита лоза* 'завитая лоза' как обозначения девицы/девы, в то время как *брантия* 'заброшенное поле; неогороженный виноградник' символизирует блудницу.

⁶⁰ Толстой Н. И. Из «грамматики» славянских обрядов // Ученые записки Тартуского государственного университета. Вып. 576. Труды по знаковым системам. Т. 15:

логию» и «синтаксис». Иначе говоря, в определенных обычаях образ Матери-земли воспринимается в качестве синонимического образу «Матери всего живого» Евы, с одной стороны, или Богоматери, Марии, с другой. В то же время, эти образы функционируют как универсальная модель материнства. Таким образом, в языке ритуала каждая женщина может приобретать роль Матери-земли или Евы или Марии, «связывая» при этом в один узел *humanum* и *divinum*.

Сходным образом, Благовещение предстает как череда одновременных событий: в традиционных представлениях Мать-земля в этот день теряет девственность и отдается пахарю, который становится ее «делателем» и/или мужем; одновременно другая девица, Ева, поддается на совет змея, и Дева Мария зачинает Слово Божье. Празднуя эти события, девочки меняют свой социальный статус и становятся девицами. Таким образом, в праздник Благовещения социум символическим языком ритуала «сообщает» о том, что его молодое поколение готово к материнству. В этом «космическом действе» девицы выступают дублерами не только Матери-земли, но и Евы, и Марии, и становятся при этом «почвой жизни», получившей благословение родить.

Существует, очевидно, глубинный параллелизм между славянскими ритуалами сбора урожая и ритуалами, связанными с рождением ребенка⁶¹. Общих черт много — как на структурном, так и на семантическом уровне. Прежде всего, они используют один и тот же символический язык, причем некоторые метафоры выполняют роль ритуальных моделей. Так что каждая женщина предстает в качестве динамического соответствия как Еве, так и Марии.

Так, в соответствии с символикой славянского фольклора, слово со значением 'почва' (болг. почва; ср. тж. рус. починок) используется в сочетании со словами, обозначающими 'начинать', 'зачинать' (болг. почвам, да почна / да почена, да зачна / да зачена и др.), при этом урожай воспринимается как эмблема плодородия и плодовитости.

Вместе с тем существует множество текстов, связанных с ритуалом перерезания пуповины серпом; все они апеллируют к образу Матери-земли — она рождает хлеб, который срезают также серпом. Очевидно, что если пахота воспринимается как синоним полового

Типология культуры и взаимное воздействие культур. Тарту, 1982. С. 57–71.

⁶¹ См.: Терновская О. А., Бадаланова Ф. Жатвенный ребенок. (К проблеме болгаро-лехитских соответствий) // *Etnolingvistika*. No. 7. Lublin, 1995. S. 63–79.

акта, то ритуал, сопровождающий рождение ребенка, рассматривается как праздник урожая-родов.

Больше того, вплоть до начала XX века женщины должны были рожать на ложе из соломы — так как Иисус Христос был рожден в хлеву и, согласно народным легендам, «в начале», в Сочельник, Он и Его Мать лежали на ложе из соломы. Именно поэтому болгары верили, что всякий христианин должен быть рожден, как Иисус — на сене, и что всякая мать должна рожать, как Мария — на сене. В Рождественский Сочельник хозяйка должна была приготовить постель из соломы — для Девы Марии и ее Сына. Таким образом любовью крестьянский дом становился сакральным местом Рождества, как если бы Иисус должен был родиться именно под его крышей, и каждая деревня превращалась в Вифлеем.

Этнолингвистический подход к предмету позволяет увидеть еще одно очевидное сходство между ритуалами Рождества и обрядностью вокруг рождения ребенка. Для обозначения Рождества и рождения ребенка используются слова от одной и той же основы, ср., соответственно, церковнославянское *рождѣство*, его болгарское и русское соответствие *рождество*, с одной стороны, и болг. *ражда-не*, рус. *рождение* — с другой. Названные лексемы связаны, в свою очередь, с основой *род-* (ст.-сл. *родъ*), имеющей семантику ‘урожай’ (болг. *родитба*, рус. *урожай*) и ‘плодородие’ (болг. *родовитост*, рус. *плодородие*), а также ‘родство’ (ср. болг. *родственник*, *род*, *рода*; рус. *родня* и др.) и, наконец, ‘отечество, родина’ (болг., рус. *родина*)⁶².

Следует, наконец, отметить, что в славянских языках слова *Ева*, *Дева*⁶³ и *диво*⁶⁴ (как обозначение чудесного, божественного) похожи по своему звучанию.

⁶² См.: Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Издание второе, стереотипное. Т. III. М., 1987. С. 490–493.

⁶³ Об этимологии славянских слов со значением ‘девица, дева’ (белорус. *дэва*, болг. *дева*, рус. *дева*, *девица*, серб. *дјева*, слов. *deva*, чеш. *děva*, *děvice*, пол. *dziewa*) см. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. I. М., 1986. С. 491; Георгиев В., Гълъбов И., Заимов Й., Илчев С. Български етимологичен речник. Т. 1. София, 1971. С. 330–331.

⁶⁴ Ряд ученых подвергают сомнениям этимологическое родство славянских слов, обозначающих ‘дева’ и ‘диво’, тем не менее его нельзя исключать. Так, лексеме *дева* можно сопоставить с санскритским *dēvās* ‘бог’ и *devī* ‘богиня’, а также с авестийским *daēva* ‘старый бог; демон’. Кроме того, этот круг слов может рассматриваться как развитие индоевропейских слов со значением ‘бог’: **deivo-s* (и **deiwā* ‘богиня’),

Отмеченное фонетическое сходство заставляет, в свою очередь, задуматься о дальнейших сходствах на семантическом и/или семиотическом уровнях текста. Так, имя *Ева* может быть преобразовано в имя со значением ‘девица’ — *Дева*, и наоборот; равным образом, именование *Дева Мария* может быть преобразовано в *Ева-Мария*. В некоторых текстах данные именованья оказываются синонимами. Это происходит в ряде устных версий первых глав Бытия и первых глав Евангелия (от Матфея, Марка или Луки). В некоторых текстах имя *Ева* может получать или прародительница, или Богородица. В то же время определение *дева* (в сочетании с именем *Мария* или без него) может придаваться равным образом Матери всего живого Еве и Богородице. Наконец, именованья *Ева* и *Дева Мария* могут взаимно замещаться.

Приведу текст из деревни Котеновци (западная Болгария), записанный мной со слов Дафины Атанасовой Ангеловой (родилась в 1909 году в соседней деревне Черешовица). Согласно моей информантке, первую женщину звали Дева/Ева Мария: «Адам и Ева. Като е сътворил Бог землята, сътворил и од земля напра[в]ил Адам. Направил Адам и го пуснал у Райската градина да еде от сички плодове — там свекакви плодове има [в тази градина]. «А од една ябълка, — рекъл [Бог на Адам], — нема да ядеш! Од най-убавата ябълка нема да ядеш!» И он не ял. И така-а-а... Поседел [Адам] сам и рекъл, Бог [си] рекъл: «Не можем да държим тоа човек сам! Треба да се пуци плод на таа земля!» Зел та извадил на Адам едно од левата страна ребро — на мъжете сега нема од левата страна едно ребро!⁶⁵ На мъжете! А на жените са свите ребра, а на мъжете нема едно ребро! Извадил на мажо, на Адам, едно ребро и от кал напраил и Дева Мария. И я напраил и нъея и ги пуснал и ухнал и она се събудила. Ухнал и у нъея и напраил я от кал и нъея. И нъего така го бил направил и ухнал и он се събудил. Също и нъея така. И ин ги казал: «Тука че седите, от свичко че ядете, те от таа ябълка нема да ядете!» А оно — много плодове! И свичко са плодове яли — като стока... А не са тру-

к которому восходят лат. *deus*, *dīvus*, греч. Διός, латыш. *dievs* ‘небо; бог’ и *dīva* ‘чудище, чудовище’, лит. *diēvas* ‘бог’; см.: Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. I. С. 491 (дева, девица); 513–514 (диво); Георгиев В. и др. Речник... С. 381–385.

⁶⁵ См.: Thompson S. Motif-Index: A1275.1 (Creation of first woman from man’s rib).

дили като сега, да ядеме [х]леб и гозба. И змията се увила — една голема змия се увила у таа ябълка, дека не давал Бог да едат од нъеа... А он [Адам] не ял и она [Ева/Дева Мария] не яла! Казал ин ги Бог — и нъеа да [ядат]! А они са били облечени [с косми]! Като козите сме били! Коса си е било — те, като козите!⁶⁶ Като козите сме били. Са били и они... А [Бог] като казал: «Нема да ядете!», а змията рекла: «Що от всички плодове ядете, а от тия не щете?», а она [Ева] зела, та откинала един [плод], една ябълка и разрежала и дала [на мъжа] и му рекла да яде и он, и Адам. А она нали жена, она по-сръчна, она глътнала [хапката]. Глътнала това она [жената]...»

В самом деле, в некоторых фольклорных версиях Благовещения и Рождества Дева Мария именуется Евой.

Следующий текст может служить иллюстрацией дальнейшего развития отмеченной тенденции. 89-летняя Тота Дончева Колева из деревни Васил Левски (община Карлово, южная Болгария) рассказала мне следующее: «Адам и света Богородица са биле двамата... На света Богородица са викали Йева. Света Йева Мария. Да — така е било! Света Йева Мария тя е била при Адам. И то от много [хора] съм чула, че... — лъжеа ли ме, де...?! — че си станала [трудна] от Адам, та родила Млади Бога. Добре, ама от други съм чула, по-стари ора, че съ казувало, че била станала [трудна] на Адам от навушавата, от навушаата... била. Така било речено — от навушата. Прапа ли ги е? На тях ли седнъла? И станала във положение. И родила Млади Бога. Ея! Сега как да ти кажа друго, казъм?... Сега можеш ли да повярваш това? Аз като стара жена да ти кажа, мойш ли да повярваш, че така мой да стане...»

Из приведенного текста явствует, что имена Ева и Дева Мария используются как синонимы. Таким образом, фонетическое сходство *Ева* — *Дева* подчеркивает библейскую симметрию и воплощает собой корреляцию между ветхо- и новозаветными свидетельствами об истории человечества. Это позволяет, как кажется, предположить, что в контексте славянской и балканской устной традиции фольклорные ипостаси Евы и Марии восходит к метафорической образности эпохи раннего христианства. Действительно, фольклорное понимание параллелизма Ева/Мария поразительным образом

⁶⁶ См.: *Thompson S. Motif-Index: A1281.2 (Man at first covered with hair).*

«пересказывает» (разумеется, в терминах фольклорной поэтики!) сложную концепцию ученой теологии отцов Церкви.

Более того, в некоторых болгарских легендах вокруг темы Благовещения говорится о том, что Дева Мария зачала Иисуса Христа, съев яблоко в день Благовещения. Так фольклорная традиция вновь подтверждает понимание Девы Марии как Новой Евы. Многие народные легенды о чудесном зачатии могут быть возведены к аналогичному мотиву. В частности, существует распространенное верование, согласно которому бесплодная женщина чудесным образом может зачать после того, как скушает яблоко в праздник Благовещения. В деревне Горни Воден близ Пловдива есть даже церковь «Золотое Яблоко». Бесплодные женщины совершают туда паломничество, чтобы помолиться Богородице о даровании чада. Почему эта церковь называется «Золотое Яблоко»? Потому что перед храмом растет яблоня с особыми плодами: если женщина, страдающая бесплодием, съест яблоко с этого дерева в день Благовещения, она чудесным образом зачнет. Яблоко она получает вместе с благословением священника. Давая женщине яблоко, священник благословляет ее «во имя Девы», даруя ей таким образом плодородие. Таким образом, библейский рассказ о Еве как Матери всего живого коррелирует с культом Девы Марии как Святой Матери.

Культурный фон данного мотива включает также широко распространенную у южных славян легенду об Архангеле Михаиле, согласно которой он, именуемый *душевадникът* ('тот, который вынимает душу из тела'), нисходит с небес на землю, держа в руке золотое яблоко. Это яблоко Архангел Михаил дает человеку в знак того, что ему пришла пора умирать. Яблоко катится к смертному одру, у которого порой сидит также Богородица, и в тот момент, когда умирающий, взглянув на золотое яблоко, улыбнется, Архангел достает свой меч. Смерть приходит с улыбкой, и ее приносит тот же плод, который (согласно некоторым версиям легенды о Сотворении мира) лишил Адама и Еву Рая и бессмертия. И тот же плод, согласно некоторым фольклорным интерпретациям темы Благовещения, стал причиной рождения Нового Адама — Иисуса Христа. Так один и тот же плод лишает человека бессмертия и вновь ему его возвращает.

Таким образом, пространственный цикл «Рай → земная жизнь → Рай» обретает завершенность. И образ Девы Марии как Новой Евы служит символом космической целостности.

4. Заключение

Параллель между Евой и Девой Марией, сформулированная прежде всего как тезис ученой теологии в сочинениях отцов Церкви, в определенных формах присуща также народным верованиям православных славян. В этом смысле, ученая теология как бы превращается в фольклорный конструкт, в то время как теологическая идея «становится» устным текстом. Однако можно ли быть уверенными в том, что истоки названного параллелизма нужно искать только в контексте «письменной» теологической мысли?

Как нам кажется, параллель Ева = Дева (Мария) сохраняет некий дискретный гипертекстуальный узел архаических культурных моделей. Данный феномен демонстрирует не только метаморфозы определенной теологической идеи на протяжении столетий, но также трансмиссию этой идеи в «высоких» и «низких» стратах общества. Славянская устная традиция и есть подтверждение этому.

Наконец, фольклорные интерпретации параллели Ева = Дева (Мария) выявляют некоторую парадигму традиционных концептов, соотносимых не только с христианской образностью, но и с античными мифологическими сюжетами, восходящими к культуре Матери-земли.

Как когда-то писал Николай Бердяев, «догмат — не внешнее откровение, не внешняя данность, а внутреннее откровение, озарение, имманентное человеческому духу. Догматические формулы давали лишь онтологическую транскрипцию религиозному опыту, были демократическим выражением и закреплением устойчивых и вечных элементов религиозного опыта. И в догматах есть абсолютная, непреходящая истина»⁶⁷.

⁶⁷ Бердяев Н. Стилизованное православие // Собрание сочинений. Т. III. Типы религиозной мысли в России. Париж, 1989. С. 555.

А. Г. Грушевой

О ПРОЕКТАХ ПРЕОБРАЗОВАНИЯ ШКОЛ ПАЛЕСТИНСКОГО ОБЩЕСТВА В СИРИИ И ПАЛЕСТИНЕ

Многочисленные отчеты, составленные по итогам ревизии всех институтов Палестинского общества в 1910 году, позволяют понять, как во время подготовки новых школьных программ (их планировалось внедрить с осени 1914 г. в учительских семинариях Общества) собирались решать вопрос о направленности обучения. За этим формально частным и незначительным вопросом скрывалась существенная политическая проблема. Российские представители стояли перед необходимостью выбора между преимущественно светским и преимущественно духовным образованием детей арабов-христиан, рассматривавшихся в начале XX в. в качестве естественных союзников России. Актуальность же вопроса объяснялась тем, что в начале XX в. прочные дружественные отношения Российской империи и арабов-христиан только складывались.

Школьная деятельность организованного в 1882 году Императорского Православного Палестинского общества с первых дней курировалась отделением Общества, называвшимся Отделением поддержания православия в Святой Земле¹. Иными словами, школьная деятельность Общества служила не столько образовательным целям, сколько целям укрепления и сохранения православия среди арабов-христиан. Остающийся нам неизвестным автор отчета об общем собрании Палестинского общества 8 апреля 1901 года писал вполне определенно: «Переходя затем к Отделению поддержания православия, вся деятельность общества в этом отношении исключительно была направлена к тому, чтобы удержать в православных учреждениях наибольшее количество православных детей, не дать им в ран-

¹ Лучшие в настоящий момент общие обзоры истории Палестинского общества: *Дмитриевский А. А.* Императорское Православное Палестинское общество и его деятельность за истекшую четверть века 1882–1907. СПб., 2008; *Лисовой Н. Н.* Русское духовное и политическое присутствие в Святой Земле и на Ближнем Востоке в XIX — начале XX в. М., 2006.

нем возрасте впитать в себя отраву инославных учений и чтоб, возмужав, они сознательно могли сказать: мы учились в православной школе, нас не принуждали креститься латинским крестом»².

Российские школы как система появились в Сирии в результате совпадения целого ряда факторов. Одним из самых важных стало активное нежелание Иерусалимского патриархата видеть на подконтрольной территории большое количество русских школ³. В Сирии, на территории Антиохийской патриархии, ситуация была иной. Желание избавиться от греков в рядах церковной иерархии и кризис в Антиохийской патриархии привели к стремлению искать поддержки в России и организовать обучение по российским стандартам.

Палестинское общество откликнулось, но у Общества не было изначального стремления разворачивать активную деятельность именно в Сирии, ибо отношение к русским школам было сдержанным не только у некоторых иерархов из числа арабов-христиан, но и у турецких властей. Все же правительству и Императорскому Православному Палестинскому обществу оказалось невозможным удержаться от вмешательства в борьбу арабов-христиан с греками в церковной жизни Антиохийского и Иерусалимского патриархатов. В. Н. Хитрово в известной работе о православии в Святой Земле пишет о том, что православие находилось на грани гибели⁴. Сейчас трудно сказать, насколько такая категоричная оценка была справедливой. Все же, упадок православия легко доказывается по источникам⁵. Количе-

² Общее собрание ИППО 8 апреля 1901 г. // СИППО. Т. 12. 1902. С. 17 (автор отчета не указан).

³ См. подробнее: Письмо иерусалимского патриарха Никодима министру иностранных дел Н. К. Гирсу (конец декабря 1889 г.) // РНБ ОР Ф. 253. Д. 43 Л. 12–20 об. См. также: *Ямиленец Б. Ф.* Россия и Палестина. Очерки политических и культурно-религиозных отношений (XIX — начало XX века). М., 2003. С. 131–132.

⁴ Хитрово Васлий Николаевич (1834–1903) основатель, почетный член и Секретарь Императорского Православного Палестинского общества. В данном случае см., прежде всего: *Хитрово В. Н.* Собрание сочинений и писем. Т. 1. Православие в Святой Земле / Под ред. Н. Н. Лисового. М.; СПб., 2011. С. 188–189. В работе В. Н. Хитрово собраны многочисленные свидетельства упадка православия среди арабов-христиан во второй половине XIX века. См. тжж.: *Ямиленец Б. Ф.* Россия и Палестина... С. 50–67.

⁵ *Панченко К. А.* В. Н. Хитрово и кризис ближневосточного православия: взгляд через столетие // Православные арабы. Путь через века. М., 2013. С. 433–435.

ство православных начало падать из-за постепенно усиливавшегося перехода православных христиан в иные конфессии⁶. Именно поэтому Российская империя активно стремилась укрепиться на Ближнем Востоке в качестве основного покровителя арабов-христиан региона и особенно — защитника православных ценностей.

В интересующее нас время арабы-христиане рассматривались как естественные союзники России. Необходимо иметь в виду, что тогда количество арабов-христиан было значительно выше, нежели в начале XXI века, и надежды, возложенные на арабов-христиан, представлялись вполне обоснованными⁷.

Первым успехом России на этом направлении стало утверждение султаном в качестве патриарха Антиохийского араба по крови митрополита Мелетия, являвшегося до этого момента митрополитом Латакии. Лишенный с этого момента какой-либо поддержки со стороны греческих патриархов, и особенно Вселенского, не желавшего войти в каноническое общение с новым антиохийским патриархом, Мелетий, естественно, должен был искать поддержки и помощи в России.

Массовое открытие русских школ в Сирии началось даже несколько раньше патриаршества Мелетия. Еще в 1897 году было открыто 19 школ в 12 селениях, в следующем 1898 году — 5 школ в 5 селениях. В целом же за шесть лет патриаршества Блаженнейшего Мелетия Общество открыло в Сирии еще 24 школы: в 1899 г. — 2 школы, в 1900 г. — 9, в 1901 г. — 4, в 1902 г. одну школу, в 1903 г. — 6 школ, и в 1905 г. — 2 школы. Таким образом, в первые годы XX в. Общество содержало в Сирии 78 школ в пятидесяти городах и селениях, расценивая просвещение наиболее действенным

⁶ См. подробно: *Хитрово В. Н.* Письма о Святой Земле // Собрание сочинений и писем. Т.2. Статьи о Святой Земле. Из истории русской Духовной миссии в Иерусалиме. Из истории русского паломничества в Святую Землю / Под ред. Н. Н. Лисового. М.; СПб., 2011. С. 46–51.

⁷ Автор отчета об общем собрании Палестинского общества 8 апреля 1901 года (Общее собрание ИППО... С.17.) пишет, что численность православного населения в Сирии и Палестине составляло 250 тысяч человек. Иную цифру в том же номере СИППО называет В. Н. Хитрово (*Хитрово В. Н.* Новое положение Православия в Сирии и Палестине // СИППО. Т. 12. 1902. С. 770, С. 766–772). Он сообщает о 191.945 христианах в Ливанском и Иерусалимском мутесаррифликах.

способом расширения своего влияния среди христианских жителей региона. Действия эти были успешными, и при Мелетии большинство школ Антиохийской патриархии перешли в заведывание Общества, благодаря совместным действиям русских дипломатов и сотрудников Императорского Православного Палестинского Общества.

После смерти Мелетия его преемником в 1906 году был избран второй патриарх из арабов — Григорий IV. Однако лишь через три года, при содействии российского посла в Константинополе, последовало признание патриарха Григория IV всеми восточными патриархами и возобновлено каноническое общение антиохийского патриархата с греческими патриархами Константинополя, Александрии и Иерусалима.

Последовавшее затем расширение сети школ, находящихся под контролем Общества, укрепило позиции России, но одновременно поставило перед Палестинским обществом множество непростых проблем как материальных, так и идеологических. В рассматриваемое время в регионе за умы местных жителей конкурировали миссионерские просветительские организации многих европейских стран⁸.

Общее направление деятельности для российских представителей было очевидным, Палестинское общество считало необходимым организовать хорошее, христианское просвещение и благотворительность для всех нуждающихся⁹.

Реализация же этого постулата была непростой из-за частого отсутствия в поселениях оборудованных помещений и школьного инвентаря. В условиях Ближнего Востока того времени сложной проблемой была и организация быта как учеников, так и педагогов школ. Жалованье, выплачиваемое Палестинским Обществом, позволяло педагогам вести лишь очень скромную жизнь¹⁰. Не каждый че-

⁸ См., например: *Дмитриевский А. А.* Современное русское паломничество в Св. Землю // *Дмитриевский А. А.* Деятели русской Палестины / Сост. *Н. Н. Лисовой*. М.; СПб., 2010. С. 150–153.

⁹ Объяснительная записка к смете по содержанию сирийских школ Императорского Православного Палестинского общества // СПбФ АРАН. Ф. 110. Оп. 1 Д. 101. Л. 210 об.

¹⁰ О заработке педагогов школ и о покупательской способности их жалованья см., например, конкретный материал в Отчете А. А. Дмитриевского: *Дмитриевский А. А.* Отчет о ревизии учебных учреждений Императорского Православ-

ловец, приехавший на Ближний Восток из России, оказывался в состоянии терпеть особенности местного быта.¹¹

Однако не менее сложным было организовать в школах Палестинского общества обучение в правильном идеологическом направлении. А. А. Дмитриевский, на пути в Сирию с целью инспекции всех институт Общества, обсудил этот вопрос в Константинополе с посланцем Н. В. Чарыковым. Рассказ об этой беседе сохранился в одном из писем А. А. Дмитриевского вице-президенту Палестинского общества, князю А. А. Ширинскому-Шихматову¹².

А. А. Дмитриевский сообщает А. А. Ширинскому-Шихматову о согласии посла с идеей, высказанной вице-президентом Общества ранее, об организации в Сирии максимум двух богословско-профессиональных школ¹³. Проблема заключалась в необходимости принятия решения об организации в Сирии среднего специального учебного заведения для арабов-христиан в тех условиях, когда в регионе было 96 начальных школ, две семинарии по подготовке педагогов (одна в Назарете, другая в Бейт-Джале) и расположенные в тех же городах две образцовые школы с программами близкими к учительским семинариям.

И А. А. Дмитриевский, и посол, с учетом мнения А. А. Ширинского-Шихматова, пришли к выводу, что этого вполне достаточно, так как российским представителям необходимо прежде всего думать об образовании для священнослужителей высшего и низшего рангов. Что же касается светского обучения, то его следовало оставить только для тех, кто не способен к духовному званию или не испытывает желания становиться духовным лицом.

ного Палестинского Общества // *Дмитриевский А. А.* Палестинское общество и русские школы на Востоке. Статьи, очерки, отчеты / Под ред. Н. Н. Лисового. М., 2014. С. 270–275.

¹¹ См., например: *Дмитриевский А. А.* К 25-летию юбилею служения в епископском сане митрополита. Эмесского Афанасия // *Дмитриевский А. А.* Деятели русской Палестины / Сост. Н. Н. Лисовой. М.; СПб., 2010. С. 244; *Кин (Кондрушкин С.)* Начальная школа в Сирии // СИППО. Т. 13. 1903. С. 230–231.

¹² Дмитриевский Алексей Афанасьевич (1856–1929) — византист и историк церкви, член-корреспондент Академии Наук. Секретарь Императорского Православного Палестинского общества в 1907–1917 гг.

¹³ Письмо от 30 декабря 1909 года. (РНБ ОР Ф. 253. Д. 31. Л. 3–3 об; л. 66).

А. А. Дмитриевский, со ссылкой на мнение посла, далее добавляет: «В отдаленных местах от культурных центров, быть может достаточно и наших начальных школ, а посему и, по мнению Чарыкова, посещение наших захолустных школ весьма желательно и даже предпочтительно пред школами на железной дороге и в богатых деревнях.»¹⁴

Такова была теория, реализовать которую на практике было очень сложно. Наши основные источники о ревизии всех институтов Палестинского общества в 1910 году содержат необычную на первый взгляд информацию. И Н. В. Кохманский, и А. А. Дмитриевский в той или иной форме подчеркивают, что ни местное православное духовенство, ни общины пока еще не в силах поддержать эти школы, в том числе и на том уровне, до которого они доведены Императорским Православным Палестинским Обществом. Н. В. Кохманский, автор обстоятельного отчета о состоянии школ Общества в 1910 году, в этой связи неоднократно замечает, что местным жителям во всем том, что касается образования, нельзя доверить серьезное дело, так как они не справятся, не объясняя конкретно, что именно он имеет в виду¹⁵.

Эта недосказанность объясняется, на наш взгляд, прежде всего тем, что документы по ревизии всех структур Общества в 1910 году писались для служебного пользования. Авторы отчетов не поясняют некоторые моменты, которые для них были очевидны.

Все же мы можем сказать, что именно здесь имелось в виду. Подробный рассказ Н. В. Кохманского об инспекции школы в селе-

¹⁴ РНБ ОР. Ф. 253. Д. 31. Л. 3 об. Иными словами, посол в Константинополе советовал проявлять осмотрительность, не стремиться посещать все поселения в Сирии, где проживало христианское население, а ограничиваться захолустными, жители которых рады и начальной школе. А. А. Дмитриевский в этом письме на затрагивает еще одного аспекта образования арабов-христиан, предусмотренного российскими представителями: наиболее способных молодых людей отправляли в Россию для получения высшего образования в Духовных академиях. См. подробно: *Крымский А. Е.* История новой арабской литературы XIX – начало XX века. М., 1971. С. 311–314.

¹⁵ Кохманский Николай Вячеславович (1876–1955) — профессиональный дипломат, востоковед по образованию, служил на должности консула в разных городах Османской империи. Основная сфера деятельности Н. В. Кохманского — поддержание контактов МИДа Российской империи и христианских церквей на Ближнем Востоке.

нии Талия показывает, чем была вызвана и в чем выражалась сложность взаимопонимания российских представителей и местных арабов-христиан. Рассказ о посещении российскими инспекторами школы в Талии встречается и в отчете Н. В. Кохманского, и в отчете А. А. Дмитриевского. Первый из них гораздо более подробный¹⁶.

По рассказу Н. В. Кохманского, Талия, — большое поселение (1500 жителей) с преобладанием христианского населения, находившееся в часе езды от Баальбека и по многим внешним признакам являвшимся зажиточным поселением, что было видно даже по архитектуре. В Талии не было школы Палестинского общества, но местные жители встретили российских инспекторов весьма радушно, ибо они были убеждены в превосходстве православия над другими христианскими конфессиями и хотели передать свою школу под покровительство Палестинского общества. Местные жители особо подчеркивали собственную стойкость в православии и то, что протестантская пропаганда совершенно напрасно работала в селе долгие годы, а когда местные священнослужители открыли православную школу, протестанты ушли из Талии, признав свое поражение.

С тем большим интересом русские инспекторы решили посетить школу в Талии, основанную местными священнослужителями, устоявшими против протестантской пропаганды. На общем фоне зажиточного села впечатление от школы, находящейся в темном помещении, своего рода сарае, оказалось неожиданным. Здесь находилось 50 детей под руководством одного учителя, являющегося по своему убеждению православным, но окончившим протестантское училище¹⁷. В результате все обучение в школе шло по протестантским учебникам и протестантским схемам. Успехи учеников по всем

¹⁶ Рассказ Н. В. Кохманского о посещении Талии: АВ ИВР РАН Ф. 120. Оп. 1 Д. 178. Л. 38 об — 40 об.). Отчет А. А. Дмитриевского о совместной с Н. В. Кохманским командировке в Сирию в первые месяцы 1910 года находится в Архиве внешней политики Российской империи, опубликован Н. Н. Лисовым: *Дмитриевский А. А. Палестинское общество и русские школы на Востоке. Статьи, очерки, отчеты / Сост., вступ. статья и науч. ред. Н. Н. Лисового. М.: СПб., 2014. С. 216–349 (отчет в целом), С. 332–333 (рассказ о посещении Талии).*

¹⁷ А. А. Дмитриевский пишет, что школа вызывает откровенную жалость на фоне богатого села, населенного состоятельными обывателями, которые могли бы оказать школе больше «материального сочувствия». *Дмитриевский А. А. Палестинское общество и русские школы на Востоке... С. 332.*

предметам были средними. Ученики не знали многих элементарных особенностей грамматики родного языка. Н. В. Кохманский утверждает, что в этом и заключается основная печальная особенность инославных народных школ, видимо, имея в виду, что только православные могут организовать обучение на должном уровне и по всем предметам.

Описывая обучение Закону Божьему, Н. В. Кохманский отмечает, что обучение идет механически и ограничивается в основном заучиванием наизусть текстов псалмов и Евангелий, однако же детям не рассказывают о Священном Предании — сумме сведений, не содержащихся непосредственно в Ветхом или Новом Завете. Н. В. Кохманский отмечает также, что дети ничего не знают о значимом для Православия празднике Воздвижения Креста Господня.

Весь этот материал позволяет Н. В. Кохманскому сделать следующий вывод. Формально ушедшие из села протестанты фактически остались в нем и дальше, ибо все преподавание, в том числе Закон Божий, идут в школе по протестантским схемам, которые вольно или невольно принес с собой новый педагог школы. Выражается это в том, что преподаватель наставляет детей в совершенно протестантском духе, по руководствам американского издания, в котором говорится о Священном Писании как источнике вероучения, но умалчивается о значении Св. Предания; о Воздвижении Креста Господня дети ничего не слышали, так как этот праздник протестантами не признается. Среди специфических проблем, показывающих протестантское влияние на программы обучения в данной школе, Н. В. Кохманский отмечает также стремление учить молитвы исключительно по Часослову, поверхностное знакомство с событиями Ветхого и Нового Завета, основанное к тому же на непосредственном чтении Ветхого Завета и Нового Завета, которые трудны для детского восприятия.

В итоге дети не могут дать ни одного толкового ответа на отвлеченные вопросы из библейской истории или даже из событий земной жизни Спасителя; им даже оказался неизвестным день празднования Рождества Христова.

Н. В. Кохманский завершает описание инспекции школы в Талии выводом, который — по его словам — поразил всех жителей де-

ревни. Несообразности в обучении показывают, что процесс обучения в школе Талии был и оставался протестантским, хотя и жители, и педагог были убеждены в твердости собственного православия. Эта необычная ситуация объяснялась не длительным воздействием протестантской пропаганды, а обучением педагога школы у протестантов и совмещении в его голове догматов обеих конфессий. Иными словами, самоощущение арабами-христианами собственного православия и представления российских инспекторов о том, что такое православие и православная вера, очень сильно различались между собой¹⁸. Н. В. Кохманский отмечает также, что этот вывод не понял и митрополит Герман, в ведении которого находилась Талия и расположенная в деревне школа.

Рассказ о Талии важен и еще в одном отношении. Судя по рассказу Н. В. Кохманского, русские инспектора, после того как вынесли свой вердикт о протестантском характере обучения в школе, воспринимаемой всеми как православная, отправились по своему маршруту дальше, не предложив никаких вариантов для исправления ситуации, кроме расплывчатого обещания взять в будущем школу в Талии под свою опеку¹⁹.

Суть проблемы заключалась в том, что инспекторам Палестинского общества нечего было предложить, ибо они прекрасно понимали, что у них нет возможности исправить представление взрослых людей о своей вере. Единственной надеждой исправить положение и приблизить понимание у местных жителей сути православия заключалось в систематической работе с подрастающим поколением и именно поэтому в школьных программах особое внимание всегда уделялось Закону Божьему и всему комплексу духовных дисциплин.

Однако русских представителей и на этом пути ждала еще одна сложная проблема. Это находящиеся в Бейруте школы Марии Александровны Черкасовой. Мария Александровна долгое время работала в Японии, после конфликта с православным епископом Япо-

¹⁸ См. также *Хитрово В. Н.* Собрание сочинений и писем. Том. 3 Из эпистолярного наследия / Под ред. Н. Н. Лисового. М., 2012. С. 128.

¹⁹ АВ ИВР РАН Ф. 120. Д. 178. Л. 39(38 об.). Это тем более удивительно, что — по словам А. А. Дмитриевского — финансовую поддержку школе в Талии оказывал Синод (*Дмитриевский А. А.* Палестинское общество и русские школы на Востоке... С. 332).

нии на седьмом десятке перебралась на Ближний Восток и основала в Ливане и в Бейруте целую серию школ, оказавшихся к рассматриваемому времени под контролем Палестинского общества.

Первая школа М. А. Черкасовой была основана в 1887 году. В начале XX в. таких школ было шесть, из которых пять были школами для девочек, одна — для мальчиков. В шести школах начальное образование получали 1200 детей. Из шести школ Палестинское общество признавало пять, кроме шестой, школы для мальчиков, которая была насильственно отторгнута М. А. Черкасовой у митрополита Бейрутского.

Вследствие независимости характера, М. А. Черкасова организовывала учебный процесс в школах по собственному разумению, и программы обучения в этих школах было невозможно согласовать с программами школ Палестинского общества, но школы М. А. Черкасовой признавались Обществом, и русские инспектора всячески подчеркивали хорошее к ней отношение, затушевывая противоречия. А они были. М. А. Черкасова считала самым важным правильное обучение морали, нравственности и основам православной веры по стандартам православия. Общеобразовательные предметы в школах М. А. Черкасовой оказывались оттесненными на второй план ради большего количества часов на Закон Божий и все богословские предметы, адаптированные самой М. А. Черкасовой для восприятия детьми арабов-христиан. Эта ситуация ставила инспекторов Палестинского общества в неловкое положение. Преподавание всех предметов морально-нравственного характера было безупречным и полностью отвечало российским представлениям о православии и православном образовании, но все общеобразовательные предметы находились в явном небрежении. В итоге школы М. А. Черкасовой в отчетах хвалили, но вынужденно отмечали слабость общеоб-

разовательных дисциплин²⁰. Н. В. Кохманский, всегда отличавшейся трезвостью оценки описываемых им явлений, при характеристике школ М. А. Черкасовой добавляет, что ее школы держатся только благодаря ее авторитету и только до тех пор, пока она жива²¹.

В результате при обсуждении новых программ, которые собирались внедрить с осени 1914 года в учительских семинариях Общества в Назарете и Бейт-Джале, в рамках специального Совещания всех заинтересованных сторон, было принято решение о внедрении в учебную программу не только Закона Божия, как и во всех остальных учебных заведениях Российской Империи, но и курса апологетического богословия со следующим обоснованием²²: «В настоящее время в местной интеллигенции и средних классах получили значительное развитие отрицательные мнения о христианских догматах и правилах жизни и теперь православию приходится бороться не столько с инославными христианскими миссионерами, сколько с масонами и неверующими людьми, одинаково враждебными всем христианским исповеданиям. Совещание признает желательным введение апологетического богословия. Вовсе не задаваясь специальными миссионерскими целями агрессивного характера, требующими специальной подготовки, богословской учености, или, по крайней мере, начитанности, Совещание полагает, что теперь народный учитель должен быть лучше, чем прежде, вооружен против неверующих врагов христианства, не оставляющих в покое ни его самого, ни его учеников, ни родителей их, — и не столько для ак-

²⁰ У А. А. Дмитриевского в отчете о школах встречается обстоятельная и весьма критическая оценка учебного процесса в школах М. А. Черкасовой: *Дмитриевский А. А. Палестинское общество и русские школы...* С. 299–308. Основная претензия А. А. Дмитриевского в избытке внешнего, показного, всего того, что связано со школами М. А. Черкасовой. В письмах А. А. Ширинскому-Шихматову А. А. Дмитриевский писал о М. А. Черкасовой гораздо более сдержанно. (РНБ ОР. Ф. 253. Д. 31. Л. 28–28 об). Образец позитивного восприятия деятельности М. А. Черкасовой: «Московские школы» Ливана. 1887–1914. Фотографии Императорского Православного Палестинского общества из собрания Государственного музея истории религии. Бейрут; Петербург, 2012. С. 19–40.

²¹ АВ ИВР РАН. Ф. 120. Д. 178. Л. 7.

²² Совещание по выработке новых программ учительских семинарий Общества, расположенных в Назарете и Бейт Джале, проходило летом 1913 года в Назарете (АВ ИВР РАН. Ф. 120. Оп. 3. Д. 2. Л. 64 об).

тивной борьбы с этими врагами, сколько для развития в себе самом и учащихся сознательного отношения к вопросам веры и нравственности, твердости и ясности убеждений и для защиты себя и вверенных ему детей от соблазнительных внушений религиозных скептиков или неверующих людей. Конечно, апологетика христианства невозможна без критики его. Но лучше, если будущий народный учитель пройдет эту школу сомнений и критического отношения к догматам веры и правилам морали под руководством опытного и верующего наставника в семинарии, чем по выходе из семинарии под руководством случайных людей с отрицательным образом мыслей; человека, идущего в среду врагов и обязанного защищать себя и других, нельзя лишать оружия только из опасения, как бы он, по неосторожности, не ранил этим оружием самого себя или не потерял его в борьбе с лучше вооруженным врагом»²³.

Однако иное решение приняла Комиссия совета Палестинского общества, рассматривавшая весной 1914 года материалы Совещания в Назарете по программам. Члены Комиссии приняли решение отказаться от внедрения этого курса и ограничиться преподаванием Закона Божия на арабском и расширенным изучением катехизиса. Члены Комиссии исходили из того, что даже в рамках Совещания в Назарете была отмечена неподготовленность учеников, особенно девочек, к такому предмету. На арабском языке в то время не было доступной детям учебной литературы. Кроме того ученики были слабо знакомы с богословско-филофской литературой и различиями во взглядах между различными христианскими конфессиями и соответствующей терминологией.

Комиссия отметила также и перегруженность учебной программы иными, общеобразовательными, предметами, от которых отказываться не представлялось возможным ввиду особой заинтересованности местного христианского населения в современном образовании.

В итоге православный фактор, несмотря на его особую роль в жизни Российской Империи, занял в школьных программах Палестинского общества более скромную роль, чем планировали российские представители. Обучение основам православия в школах

²³ АВ ИВР РАН Ф. 120. Д. 3 Д. 2. Л. 64а–64а об.

Палестинского общества было признано неосуществимым. Кроме того, из-за отсутствия учебной литературы и из-за неготовности школьников воспринимать философские рассуждения на должном для освоения такого предмета уровне²⁴.

Для программ в школах был выбран компромисс — расширенное изучение катехизиса и обучение Закону Божьему на арабском. Русские представители не могли не учитывать запросы местного населения, заинтересованного прежде всего в общеобразовательных предметах.

В конечном счете, из многочисленных планов Палестинского общества по преобразованию школьных программ почти ничего не удалось реализовать, так как в связи с началом Первой Мировой войны новые программы обучения в школе не были внедрены в жизнь²⁵.

²⁴ А. А. Дмитриевский в своем отчете приводит множество примеров поверхностного усвоения Закона Божьего и Священной истории учениками школ — *Дмитриевский А. А.* Палестинское общество и русские школы... С. 281–284.

²⁵ В одной из своих работ А. А. Дмитриевский следующим образом сформулировал то новое, что должны были внести разработанные программы в работу семинарий Общества: 1) Преобразование 3-х классных курсов учительских семинарий в шестиклассные; 2) Введение новых предметов (теория русской словесности, английский или французский язык по желанию учащихся, природоведение, физика, алгебра, усиление преподавания Закона Божия, русского языка, географии и истории с обращением особого внимания на Россию); 3) Сокращение на 10 минут продолжительности урока; 4) Отмена рождественских и пасхальных канкул и удлинение летних; 5) Разработка нового положения о семинариях и внедрение должности помощника начальника. См.: *Дмитриевский А. А.* Общее годовое собрание Императорского Православного Палестинского Общества 1 мая 1916 г. // *Дмитриевский А. А.* Палестинское Общество и русские школы на Востоке. Статьи, очерки, отчеты. М.; СПб., 2014. С. 388–389.

Е. К. Пиотровская

**СБОРНИК № 161 ИЗ КОЛЛЕКЦИИ Н.П. ЛИХАЧЕВА
В СОБРАНИИ АРХИВА
САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОГО ИНСТИТУТА ИСТОРИИ РАН**

«Достигнуть зари можно только троюю ночи»

{Джебран Халиль Джебран (1883–1931),
основатель объединения «Ассоциация пера» арабских писателей —
эмигрантов из Сирии и Ливана в США}

С Еленой Никитичной Мещерской связаны и мои университетские годы в стенах Санкт-Петербургского государственного университета, и работа в Академии наук в нашем городе, и многие археографические экспедиции, и даже участие в археологической экспедиции в Крыму на Мангупе в 1975 г. Именно там я поняла, с каким пиететом относились к Е.Н. ученые разных научных интересов: гебраисты, археологи, хранители мусульманских святынь, краеведы.

Безусловно, влияние Елены Никитичны, и на научное, и на нравственное развитие исследовательских проблем моих изысканий не поддается скромным, обычным характеристикам в юбилейных сборниках. Мне трудно представить, как могла бы сложиться моя жизнь, если бы осенью 1965 года я не познакомилась с Е.Н., о которой я конечно же знала из рассказов моих родственников. Они говорили, что Е.Н. — дочь известного отечественного ученого-филолога Никиты Александровича Мещерского (1906–1987), с которым были связаны еще годы молодости моего дяди Бориса Борисовича Пиотровского (1908–1990) и моего отца Константина Борисовича Пиотровского (1913–1993). Они также рассказывали, что Н.А. был широко образованным, ученым редких знаний и культуры. Он знал древние языки и современные западные языки, прекрасно ориентировался в славяно-русском письменном наследии. В молодые годы учился у всех известных востоковедов и древников Санкт-Петербурга (Б.А. Тураева, В.В. Струве, В.М. Истрина, П.К. Коковцова, П.В. Ернштеда, Н.Я. Марра). Он был увлечен христианским письменным наследием.

ем и искусством и за это ему выпало быть в сталинских лагерях и ссылке. На удивление Н. А. был чрезвычайно благожелательным к начинающим исследователям. И мне довелось впоследствии учиться у Н. А., слышать его напутственные лекции о русском языке при поступлении на филологический факультет нашего Университета в 1964 году и посещать семинары и спецкурсы по истории переводной письменности средневековой Руси и многие другие занятия, посвященные письменному наследию прошлых веков. Среди семинарских занятий особенно памятливы занятия по тексту «Истории Иудейской войны Иосифа Флавия». Из работ Н. А. мы впервые узнали, что древнеславянские книжники занимались переводами не только с греческого, но и с древнееврейского и сирийского языков. И вот именно тогда, в 1965 году, Е. Н. в одной из аудиторий твердым голосом объяснила мне, что Н. А. не понимает, почему я до сих пор не пришла к нему представиться, и мне должно быть стыдно (а я ведь в те годы стеснялась даже задать ему вопрос во время лекций).

Время летит, и уже 50 лет мы общаемся с Е. Н., не только обсуждая научные темы, но и проблемы, которые ставит перед нами жизнь. Особые этапы влияния Е. Н. и полученного вдохновения в моей жизни занимают историко-культурные и паломнические поездки, которые мы стали совершать на рубеже веков. По-видимому, совместные экспедиции, участие в византийских конференциях и конгрессах, устройство памятных заседаний СПб Отделения Археографической комиссии РАН и СПб Отделения Императорского Православного Палестинского общества, посвященные выдающимся ученым-востоковедам, знакомство с христианскими, мусульманскими, а также караимскими памятниками Крыма, пещерными городами, Кавказа, Великого Новгорода, Ростова Великого, Владимира, Суздаля, Москвы, Троице-Сергиевой Лавры — все это не могло не побудить нас к стремлению посетить святыни, которые именно в это время и начали активно восстанавливать. Пожалуй, еще одним толчком к этому этапу послужила возможность посетить Палестину, Св. Град Иерусалим — центр трех религий, и мне посчастливилось присутствовать на церковной службе у Гроба Господня, которую вместе со священнослужителями вели два хора — мужской Свято-Гробского братства

и женский из обители «Горняя». Служба велась по древней традиции на двух языках: греческом и церковнославянском. Это счастье мне также подарила Е. Н. в 1996 году. А потом были и Изборск, и Коневец, и святыни Пскова, Кронштадта, Почаевская Лавра, Чернигов, Киев и Киево-Печерская Лавра и многие другие обители и пустыни.

В наш общий труд, подготовленный в честь учителя, коллеги, верного друга предлагаю некоторые размышления по поводу одной рукописи из собрания Н. П. Лихачева, которая хранится в Архиве СПб Института истории РАН в его Доме на Петрозаводской улице 7.

Среди уникальных коллекций академика Николая Петровича Лихачева (1862–1936), историка, искусствоведа, коллекционера, ученого, стоявшего у истоков отечественного исторического источниковедения и становления вспомогательных исторических дисциплин, выделяется собрание славяно-русских и древнерусских рукописей XIII–XX вв. (фонд 238, Русская секция Архива).

Для нашего сборника могут представлять интерес собранные им рукописи с текстами «Житий святых», и особенно первых ранних святых, которые поминались на протяжении тысячелетней истории нашего государства, последовавшей после его официального крещения Св. равноапостольным князем Владимиром.

Напомним, что по предварительным обследованиям О. А. Белобровой в собрании коллекции находится более 150 списков агиографических текстов, посвященных русским святым, особенно святым XV–XVIII вв.

В рукописях дошли не только тексты житий, но и службы, похвалы, молитвы. Они представлены в отдельных списках, в сборниках, в составе Киево-Печерского патерика, в Прологах и Торжественниках. Многие тексты житий представлены в нескольких списках (например, Житие Бориса и Глеба — в пяти списках XV–XVII вв., Сергия Радонежского — в семи списках XV–XVI вв. и др.). Сохранились в коллекции Н. П. и списки редких славяно-русских житий (например, Артемия Веркольского и др.). Эти наблюдения были отмечены в работах Н. П. Барсукова, Г. М. Прохорова, М. Д. Каган¹. Однако нет печатного каталога собрания рукописей Лихачева, что крайне необходимо

¹ Белоброва О. А. О русских житиях в рукописном собрании академика Н. П. Лихачева // Историческое источниковедение и проблемы вспомогательных исторических дисциплин. СПб., 2002. С. 14–16.

для изучения и сохранения бесценного отечественного агиографического наследия. Как хорошо известно, более всего изучены — лицевое Житие Бориса и Глеба — еще Н. П. Лихачевым в 1907 г., затем Анджеем Поппэ в 1966², лицевая Повесть о Петре и Февронии — О. И. Подобедовой в 1954 и 1957 гг., Р. Ф. Дмитриевой — в 1979 и 1985 гг., И. Н. Лебедевой — в 1983 г., А. А. Туриловым — в 80-е гг. XX в.³, Л. А. Дмитриев в 1973 г. изучал списки северорусских житий⁴, В. И. Охотникова изучила Псковские жития. Б. М. Клосс, подготовивший несколько редакций Жития Сергия Радонежского, также привлекал материалы из коллекции Н. П. Лихачева⁵.

В настоящее время под руководством сотрудников Отдела древнерусской литературы Пушкинского Дома собран банк данных о списках русских житий в петербургских архивохранилищах, и рукописи из коллекции Н. П. Лихачева в нем отражены, а сотрудники Сектора постоянно трудятся в нашем Архиве.

Итак, Сборник № 161, в 4-ку, написанный на бумаге, в позднем кожаном переплете XIX в. В машинописной Описи, которую составили наши предшественники по материалам коллекции Н. П. Лихачева после смерти ученого, по-видимому, еще до Великой Отечественной войны, эта рукопись фигурирует как «Торжественник круга месяцесловного, озаглавленный «Соборник»: «Книга глаголемая собрание святых русских. Жития и Патерик Печерский» (л. 1. XVI в.). Открывается «Соборник» текстами житий мученицы Людмилы и Вячеслава, князя чешского, и чтением памяти апосто-

² *Лихачев Н. П.* Лицевое житие святых благоверных князей русских Бориса и Глеба по рукописи конца XV столетия. СПб., 1907. (ОЛДП, №124). См. также: «Звучат лишь письма...» К 150-летию со дня рождения академика Николая Петровича Лихачева. Каталог выставки. С. 220, 288–295. Указана библиография.

³ «Звучат лишь письма...» К 150-летию со дня рождения академика Николая Петровича Лихачева. Каталог выставки. С. 219, 288–295. Указана библиография.

⁴ *Дмитриев Л. А.* Житийные повести русского Севера как памятники литературы XIII–XVII вв. Л., 1973.

⁵ *Клосс Б. М.* Избранные труды. Т. 1: Житие Сергия Радонежского: рукописная традиция, жизнь и чудеса. Тексты. М., 1998. Обширный библиографический свод исследований, изданий, критики см.: Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2 (вторая половина XIV–XVI вв.) Часть 3. Библиографические дополнения. Приложение / Сост. Д. М. Буланин, О. В. Творогов. СПб., 2012. С. 156–166.

ла Андрея 30 ноября. Затем, после хронологического сбоя, следуют чтения памяти мучеников Саватия и Трофима (сентябрь 19), и память преставления благоверного и христоролюбивого князя Феодора Смоленского и Ярославского, мучение Св. князя Михаила Черниговского и Феодора Болярина. Далее сбоя хронологической последовательности памяти святых нет, но тексты посвящены избранным и особо почитаемым: Житие преподобного Сергия Радонежского, Житие Св. Никона, ученика Сергия, Слово о житии исповедника Стефана, архиепископа Сурожского, Петра митрополита Киевского и всея Руси, священномученика Леонтия, епископа Ростовского, преподобного Никиты Столпника Переяславского, преподобного Кирилла Белозерского, Чудо Богородицы, избавившей от нашествия Темир-Аксака, и, что особенно важно для тематики нашего сборника (для широкой тематики исследования Е. Н.), в этом Торжественнике из собрания Н.П. Лихачева присутствуют конечно же тексты, посвященные Успению «блаженного и великого князя Володимира, крестившего русскую землю (июля 15-го)», и Успению «блаженныа Ольги, княгини, предтечи Русьское к Богу (11 июля)», а также память о перенесении мощей святых мучеников Бориса и Глеба (2 мая), память о дне их убиения (24 июля), а также «Месяца того 12 день (т. е. 12 июля — *Е. П.*) блаженою мученику варяга и сына его Иоанна убиеною в Кыевъ». Этот текст помещен после памяти Св. княгини Ольги и перед памятью Св. князя Владимира, согласно июльскому минейному канону.

Несколько слов о кодексе. Согласно современной классификации подобных сборников это — Торжественник минейного типа 2-й редакции⁶. Анализ филиграней позволяет отнести его к последней четверти XV в. (а не XVI в.)⁷. По своему составу тексты житий

⁶ См. ст. «Торжественник», написанную Т.В. Черторицкой // Словарь книжников и книжной Руси. Вып. 2 (2-я пол. XIV–XVI вв.) Часть 2. Л–Я / Отв. ред. Д.С. Лихачев. Л., 1989. С. 432–435.

⁷ Наши наблюдения над филигранями совпадают с выявленными ранее Б.М. Клоссом. Филиграния следующие: «Литера Р под цветком», первый вариант и второй вариант, №№ 8584, 8591, «Голова быка под стержнем с перекрестием» № 14256, «Корона» № 4646. Все знаки филиграней отождествлены по альбомам Брике (*Briquet Ch. M. Les filigranes. Dictionnaire historique des marques du papier dès leur apparition vers 1282 jusqu'en 1600.* Genève, 1907. Vol. 1–4). См.: Клосс Б.М. Избранные труды. Т. II. М., 2001. С. 73.

и памятней святым охватывают период древнеславянской и русской агиографии от 30-х гг. X в. до середины XV в. По-видимому, этот Торжественник может считаться редким кодексом.

Вернемся к тексту Убиения Федора варяга и его сына Иоанна. Известно, что в летописной традиции (Повести временных лет, Радзивилловской летописи, Никоновской летописи) этот рассказ помещен под 983 г. Радзивилловская летопись сохранила и одно из изображений этой трагической истории, которая, как считали ученые XIX в., могла побудить князя Владимира к принятию крещения и, возможно, к строительству Десятинной церкви. Рассказ, помещенный в Торжественнике из коллекции Н. П. Лихачева, — краткий, в нем опущены многие детали по сравнению с летописями (нет описания внешности Иоанна, говорится только о том, что его отец пришел из Царьграда, и не говорится, что жил он на том месте, где в дальнейшем князь Владимир построил Церковь, нет характеристики нападавших и убивших отца и сына, т. е. нет слов — «бяху бо тогда челоувѣци невѣголови и погани»; нет и пространных характеристик дьявола). Время почитания первомучеников неизвестно. Как писал А. С. Хорошев, вслед за историографами XIX – нач. XX в. Н. Барсуковым, архимандритом Сергием, Е. Е. Голубинским и др.: «Их церковное почитание не подтверждается каким-либо канонизационным актом»⁸.

Текст о первомучениках издавался неоднократно, начиная от А. Ф. Бычкова. Но в последнем фундаментальном труде, посвященном наследию Древней Руси в средневековом мире в статье о мучениках отмечается, что сохраняются отдельные ранние списки XV в., а XVI–XVIII вв. — десятки⁹. Полного обзора дошедшей рукописной традиции не выполнено. В Православной энциклопедии статья еще не напечатана, публикация ожидается в томе под именем Феодор. Однако, нельзя не сказать и о том, что существует текст о Первомучениках в болгарском Прологе и датируется он XIII в. В нем сохраняют-

⁸ Хорошев А. С. Политическая история русской канонизации (XI–XVI вв.). М., 1986. С. 49. В исследовании приводится анализ обширной библиографической традиции.

⁹ Древняя Русь в Средневековом мире: Энциклопедия / Институт всеобщей истории РАН; под общей ред. Е. А. Мельниковой, В. Я. Петрухина. М.: Ладмир, 2014; Православная энциклопедия. Т. XXIII. М., 2010. С. 315.

ся Памяти первомучеников, княгини Ольги и князя Владимира, они свидетельствуют о раннем почитании древнерусских святых в общей славянской традиции. Специальное исследование, основанное на обширной археографической, историографической, источниковедческой и лингвистической традиции, посвященное этому дошедшему циклу прославления первых святых Древней Руси, выполнили А. А. Пичхадзе, В. А. Ромодановская и Е. К. Ромодановская. Они положили в основу своего исследования тексты из Синайского палимпсеста XIII в., хранящегося в Российской национальной библиотеке (Q. п. I. 63)¹⁰. Авторы высказывают предположение о существовании определенной выборки Житий, отражающей следы «Сказания о распространении христианства на Руси». О существовании последнего в составе «Древнейшего летописного свода» предполагал и писал Д. С. Лихачев¹¹. Таким образом, дальнейшая классификация и текстологическое исследование всей дошедшей рукописной традиции Житий первомучеников Древней Руси является актуальной задачей.

Есть и еще одна замечательная особенность рукописи № 161 (фонд 238) из собрания Архива Санкт-Петербургского Института истории РАН. На ее титульном листе есть приписка о том, что эту книгу читал: «Авраам Мяндин... месяца апреля 17 дня..... 1801 года....» По-видимому, это — автограф дяди Ивана Степановича Мяндина, Усть-Цилемского книжника и писателя, чьим творчеством много занимался В. И. Малышев¹².

Заключить свое краткое повествование хотелось бы еще несколькими воспоминаниями и пожеланиями. Елена Никитична в силу своего воспитания, образования и характера никогда не забывает своих корней, учителей, традиций. Она много сил и умения отдает подготовке неизданных работ наших предшественников, пере-

¹⁰ Пичхадзе А. А., Ромодановская В. А., Ромодановская Е. К. Жития княгини Ольги, Варяжских мучеников и князя Владимира в составе Синайского палимпсеста (РНБ, Q. п. I. 63) // Русская агиография. Исследования. Публикации. Полемика. СПб., 2005. С. 288–308.

¹¹ Там же. С. 293–294. В исследовании высказывается и предположение, что в Прологи и в Служебные сборники предполагаемый цикл Житий вошел позднее. См. также: Лихачев Д. С. Русские летописи и их культурно-историческое значение. М.; Л., 1947. С. 58–76.

¹² Малышев В. И. Переписка и деловые бумаги Усть-Цилемских крестьян XVIII–XIX вв. // ТОДРЛ. Т. XVIII. М.; Л., 1962. С. 442–457.

изданию их трудов: Н. В. Пигулевской, К. Б. Старковой, своего отца и многих других. Она наделена способностями начинать трудные, казалось бы, на первый взгляд, невыполнимые дела: возрождение издания «Христианского востока», издания каталогов армянских, грузинских рукописей в собраниях Санкт-Петербурга, разработку концепции каталога рукописных памятников из Музея палеографии Н. П. Лихачева, волею трагических и бюрократических обстоятельств начала 30-х гг. XX в. оказавшихся в разных научных учреждениях города, и еще многое-многое другое.

Мне же вспоминается и деревня Борок на Северной Двине, откуда нам пришлось подолгу ходить пешком между деревнями, бывшими когда-то владениями Марфы Борецкой, и даже в белые ночи возвращаться по лесной дороге назад к хозяйке дома, что нас приютила, а на дорогу сварила несколько яиц, которыми она нас только и могла поддержать в те бедные 70-е гг. Я желаю Елене Никитичне и ее многочисленным ученикам, коллегам новых творческих озарений, добра и света.



Иллюстрация. Лист с текстом рукописи № 161 из коллекции Н. П. Лихачева в собрании Архива Санкт-Петербургского Института истории РАН.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

| | | |
|-------------------|---|--|
| АВ ИВР РАН | — | Архив востоковедов Института восточных рукописей РАН. |
| ар. | — | арабский. |
| арам. | — | арамейский. |
| ГАРФ | — | Государственный архив Российской Федерации. |
| ГИМ | — | Государственный исторический музей. |
| ГИМ ОПИ | — | Государственный исторический музей. Отдел письменных источников. |
| ГИМ ОР | — | Государственный исторический музей. Отдел рукописей. |
| греч. | — | греческий. |
| евр. | — | еврейский. |
| ИВР РАН | — | Институт восточных рукописей РАН. |
| лат. | — | латинский. |
| МТ | — | масоретский текст. |
| нем. | — | немецкий. |
| ОЛДП | — | Общество любителей древней письменности. |
| ПСТГУ | — | Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет. |
| РАН | — | Российская академия наук. |
| РГАДА | — | Российский государственный архив древних актов. |
| РГБ | — | Российская государственная библиотека. |
| РНБ | — | Российская национальная библиотека. |
| РНБ ОР | — | Российская национальная библиотека. Отдел рукописей. |
| СИППО | — | Сообщения Императорского Православного Палестинского общества. |
| СПбФ АРАН | — | Санкт-Петербургский филиал Архива РАН. |
| сир. | — | сирийский. |
| ТОДРЛ | — | Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы (Пушкинский дом) РАН. СПб.: Наука. |
| халд. | — | халдейский. |
| эф. | — | эфиопский. |
| <i>Ad Cor.</i> | — | Дидим, «Комментарий на 2-е послание к Коринфянам». |
| <i>Adv. haer.</i> | — | Ириной, «Опровержение всех ересей». |
| <i>Adv. Marc.</i> | — | Тертуллиан, «Против Маркиона». |
| <i>AJPh</i> | — | American Journal of Philology. (Baltimore: Johns Hopkins University Press). |
| <i>Ant. Jud.</i> | — | Antiquitates Judaicae. |

| | | |
|------------------------------|---|---|
| <i>Aristob.</i> | — | Aristobulus. |
| BETL | — | Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium. (Leuven: Peeters). |
| BFChTh | — | Beiträge zur Förderung christlicher Theologie. (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus). |
| <i>Bibl.</i> | — | Bibliotheca (сочинение патриарха Фотия). |
| BIOSCS | — | Bulletin of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies. |
| BL | — | British Library. |
| CBET | — | Contributions to Biblical Exegesis and Theology. |
| CCSL | — | Corpus Christianorum. Series Latina. |
| CEJL | — | Commentaries on Early Jewish Literature. |
| CFHB | — | Corpus Fontium Historiae Byzantinae. |
| CLA | — | <i>Lowe E. A.</i> Codices Latini Antiquiores. A Paleographical Guide to Latin Manuscripts Prior to the Ninth Century. Oxford, 1934–1966; 1971 (Supplementum). Toronto, 1985–1992 (Addenda). |
| <i>Comm. Joh.</i> | — | Ориген, «Комментарий к Евангелию от Иоанна». |
| <i>Comm. Matth.</i> | — | Ориген, «Комментарий к Евангелию от Матфея». |
| CPG | — | <i>Geerard M.</i> Clavis Patrum Graecorum. Vol. 1–5. Turnhout: Brepols, 1974–1987. |
| CPL | — | <i>Dekkers E.</i> Clavis Patrum Latinorum. Ed. 3. Turnhout: Brepols, 1995. |
| CSEL | — | Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. |
| CSCO | — | Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. |
| <i>De Princ.</i> | — | Origen, De principiis. |
| <i>Demosth. Orat.</i> | — | Demosthenes, Orationes. |
| E. g. | — | exempli gratia. |
| <i>Ep. Arist.</i> | — | Epistula Aristaei. |
| EP ² | — | The Encyclopaedia of Islam. New Edition. Leiden: Brill; London: Luzac & Co. |
| <i>Eus. Praep. Ev.</i> | — | Eusebius, Praeparatio Evangelica. |
| FRLANT | — | Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments. |
| FTS | — | Frankfurter theologische Studien. |
| GCS | — | Die griechischenchristlichen Schriftsteller. |
| <i>Herodot. Hist.</i> | — | Herodotus, Historiae. |
| <i>Hippolyt. De antichr.</i> | — | Hippolytus, De antichristo. |
| Jacoby FG ^r Hist | — | Die Fragmente der griechischen Historiker / Hrsg. von Felix Jacoby. Teil 2, B. Leiden: Brill, 1986. |
| JAL | — | Jewish Apocryphal Literature. |
| JSS | — | Journal of Semitic Studies. (Oxford: Oxford University Press). |
| JTS | — | The Journal of Theological Studies. (Oxford: Oxford University Press). |
| HMML | — | Hill Museum & Manuscript Library. |

- JRL Syr. — John Rylands Library (Manchester, UK), Syriac.
 KAV — Kommentarzuden Apostolischen Vätern /
 Hrsg. von Norbert Brox, Georg Kretschmar, Kurt
 Niederwimmer. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
 LSJ — *Liddel H. G., Scott R., Jones H. S.* A Greek-English
 Lexicon. Oxford, 1996⁹.
 NF — Neue Folge.
 NHS — Nag Hammadi Studies.
 OCP — Orientalia Christiana Periodica.
 OKS — Ostkirchliche Studien. (Würzburg: VerlagEchter).
 OLA — Orientalia Lovaniensia Analecta.
 Pan. — Epiphanius, Panarion.
 PG — Patrologia Graeca; Patrologiae cursus completus. Series
 graeca / Ed. by J.-P. Migne. Paris: Migne, 1850–1887.
 PL — Patrologia Latina; Patrologiae cursus completus. Series
 latina / Ed. by J.-P. Migne. Paris: Migne, 1878–1890.
 Plut. Alex. — Plutarchus, Vita Alexandri.
 Plut. Mor. — Plutarchus, Moralia.
 PO — Patrologia Orientalis.
 Praescr. — Тертуллиан «О прескрипции против еретиков».
 PTS — Patristische Texte und Studien.
 RE — Paulys Realencyclopädie der classischen
 Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung begonnen
 von Georg Wissowa / Hrsg. von W. Kroll,
 K. Mittelhaus. München: Druckenmüller, 1980.
 RechBib — Recherches bibliques.
 RhM — Rheinisches Museum.
 SBL. MS — Society of Biblical Literature. Monograph series.
 SGP — Syriac Galen Palimpsest
 (Сирийский палимпсест Галена).
 SS — Scriptores Syri.
 Strab. — Strabo.
 SUC — Schriften des Urchristentums.
 SC — Sources Chrétiennes.
 S. v. — subvoce.
 Syr — syri (сирийский).
 Syr^h — Гераклеяская версия Библии.
 TGF Nauck — Tragicorum Graecorum Fragmenta / Recensuit
 Augustus Nauck. Lipsiae, 1889².
 Theod. — Theodectes.
 Theopomp. — Theopompus.
 TU — Texte und Untersuchungen.
 VT — Vetus Testamentum.
 VTSup — Vetus Testamentum Supplementum.
 WUNT — Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen
 Testament.
 ZNW — Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

- Алексеев** Анатолий Алексеевич — доктор филологических наук, профессор, заведующий кафедрой библеистики филологического факультета Санкт-Петербургского государственного университета.
- Афанасьева** Татьяна Игоревна — доктор филологических наук, доцент кафедры русского языка филологического факультета Санкт-Петербургского государственного университета.
- Бадаланова Геллер** Флорентина — доктор филологических наук (Dr. habil.), приглашенный профессор *Topoi Excellence Cluster* Свободного университета Берлина (Германия).
- Битнер** Кирилл Андреевич — кандидат исторических наук, старший преподаватель кафедры библеистики филологического факультета Санкт-Петербургского государственного университета.
- Бумажнов** Дмитрий Фёдорович — доктор филологических наук (Dr. habil.), приват-доцент, научный сотрудник исследовательского центра CRC EDRIIS университета имени Георга Августа (Геттинген, Германия).
- Вартанов** Юрий Павлович — кандидат филологических наук, заведующий отделом литературы стран Азии и Африки Российской национальной библиотеки, доцент кафедры библеистики филологического факультета Санкт-Петербургского государственного университета.
- Грушевой** Александр Гаврилович — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник отдела Ближнего и Среднего Востока Института восточных рукописей Российской академии наук (Санкт-Петербург), доцент Петербургского института иудаики.
- Дружинина** Екатерина Андреевна — кандидат филологических наук, доцент кафедры библеистики филологического факультета Санкт-Петербургского государственного университета.
- Ермакова** Лия Леонидовна — студент магистерской программы «*Religious Roots of Europe*» университета Орхуса (Дания).
- Карначев** Александр Евгеньевич — ассистент кафедры библеистики филологического факультета Санкт-Петербургского государственного университета.
- Липатов-Чичерин** Николай Арсеньевич — доктор философии (Ph.D.), преподаватель Фиатирской духовной семинарии (TMES) (Волсалл, Великобритания).
- Морозов** Дмитрий Александрович — действительный член Императорского Православного Палестинского Общества (Москва).

- Немировская** Адель Владимировна — кандидат филологических наук, доцент кафедры Древнего Востока восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета.
- Пиотровская** Елена Константиновна — доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник группы источниковедения Санкт-Петербургского института истории Российской академии наук; член Археографической комиссии Санкт-Петербургского отделения Российской академии наук.
- Селезнев** Николай Николаевич — кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Института восточных культур и античности Российского государственного гуманитарного университета (Москва).
- Сизиков** Александр Владимирович — старший преподаватель кафедры библеистики филологического факультета Санкт-Петербургского государственного университета.
- Смелова** Наталия Семеновна — кандидат исторических наук, доцент Петербургского института иудаики, научный сотрудник проекта The Syriac Galen Palimpsest Project, Манчестерский университет (Великобритания).
- Фионин** Максим Владимирович — старший лаборант Архива востоковедов Института восточных рукописей Российской академии наук (Санкт-Петербург).
- Фомичева** Софья Владимировна — научный сотрудник проекта SFB 1136 «*Bildung und Religion in Kulturen des Mittelmeerraums und seiner Umwelt von der Antike bis zum Mittelalter und zum Klassischen Islam*» в университете имени Георга Августа (Геттинген, Германия).
- Французов** Сергей Алексеевич — доктор исторических наук, доцент, заведующий отделом Ближнего и Среднего Востока, главный научный сотрудник Института восточных рукописей Российской академии наук (Санкт-Петербург), профессор кафедры семитологии и гебраистики восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета, ведущий научный сотрудник Центра азиатских и африканских исследований Санкт-Петербургской школы социальных и гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики».
- Фурман** Юлия Владимировна — соискатель кафедры истории и филологии Древнего Востока Института восточных культур и античности Российского государственного гуманитарного университета (Москва).
- Хосров** Александр Леонович — доктор исторических наук, главный научный сотрудник отдела Ближнего и Среднего Востока Института восточных рукописей Российской академии наук (Санкт-Петербург).
- Шухман** Екатерина Олеговна — библиотекарь I категории отдела рукописей и документов Института восточных рукописей Российской академии наук (Санкт-Петербург).

**Источниковедение культурных традиций Востока:
гебраистика – эллинистика – сирология – славистика**

Сборник научных статей

Редактор и корректор: *А. Г. Ковачевич (Маштакова)*

Верстка *И. В. Азаровой*

Подписано в печать 10.06.16. Формат 60 × 84 ¹/₁₆.

Печать офсетная. Печ. л. 23,625. Тираж 300 экз.

Отпечатано с готового оригинал-макета

Типография ООО «ГАЛАНИКА», СПб., ул. Правды, д. 15.

Тел.: (812) 294-37-76; 670-56-68; www.galanika.com