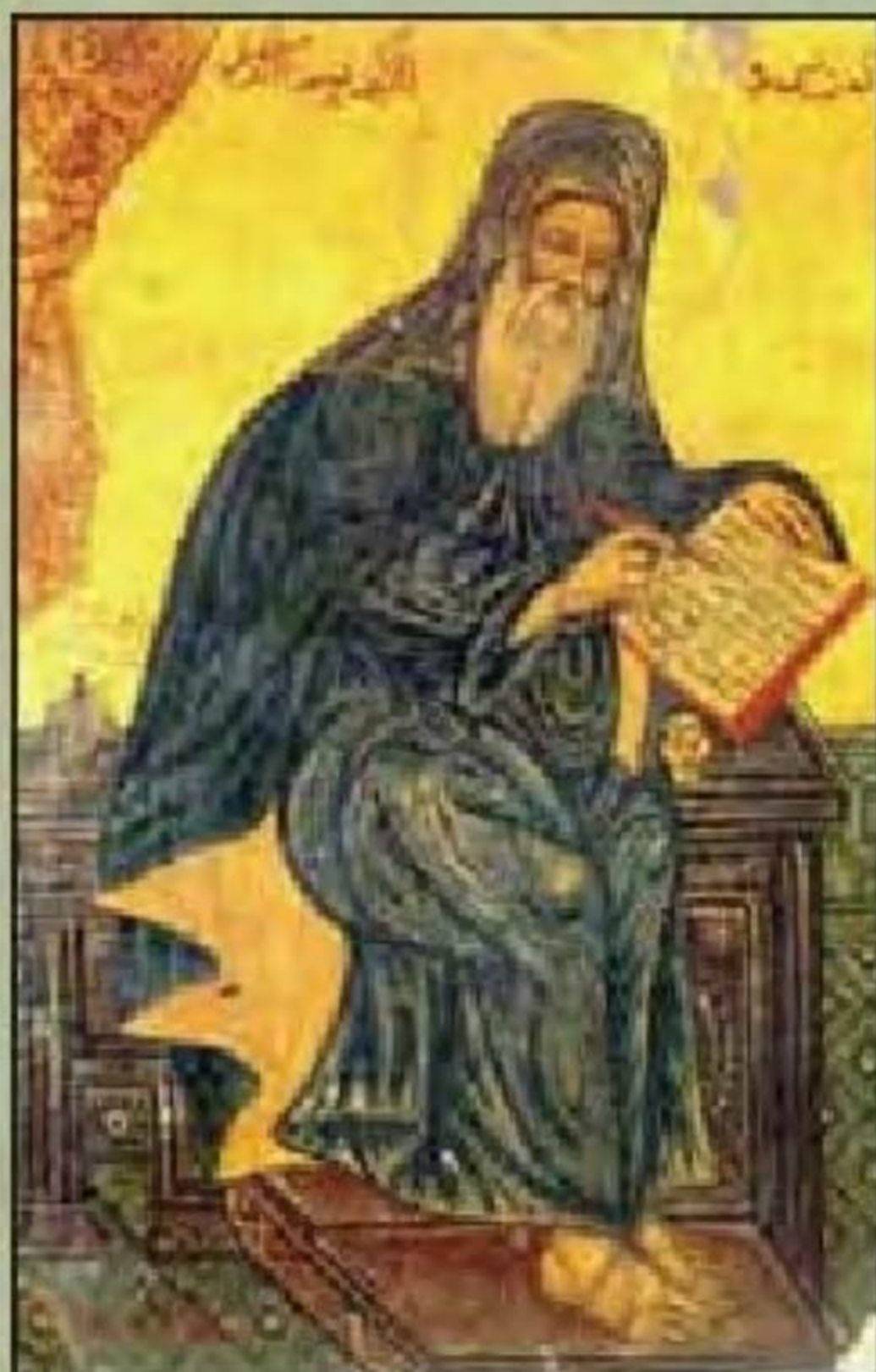


ЛИТЕРАТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ И ИСТОРИЯ
ХРИСТИАНСКОГО ВОСТОКА



Арабская мелькитская
агиография
IX–XI веков

С. А. Моисеева

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова
Институт стран Азии и Африки

СЕРИЯ
«ЛИТЕРАТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ И ИСТОРИЯ ХРИСТИАНСКОГО ВОСТОКА»

С. А. МОИСЕЕВА

АРАБСКАЯ
МЕЛЬКИТСКАЯ АГИОГРАФИЯ
IX—XI ВЕКОВ



Москва
Издательство ПСТГУ
2015

УДК 82.0
ББК 83.3(533)
М74

Ответственный редактор

член-корр. РАН, д-р филол. наук, профессор *Д. В. Фролов*

Рецензенты:

д-р ист. наук, доцент *К. А. Панченко*
канд. филол. наук, доцент *В. В. Лебедев*

В оформлении обложки использована
арабская икона преподобного Иоанна Дамаскина, приписываемая
мастеру Ни'ме Насеру ал-Хомси (XIX в., Сирия)

М74 **Моисеева С. А.**

Арабская мелькитская агиография IX–XI веков / С. А. Моисеева. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2015. — 192 с. — (Серия «Литературное наследие и история Христианского Востока»).

ISBN 978-5-7429-0973-6

В монографии рассматривается корпус агиографических текстов (произведений житийной литературы), созданных православными арабами (мелькитами) сиро-палестинского региона в раннеарабский период. Преимущественное внимание уделяется анализу оригинальных памятников с точки зрения основополагающих категорий жанра и стиля. Мелькитская агиография впервые рассматривается как целостное явление, что значительно расширяет современные представления о культуре и истории православных арабов IX–XI веков и динамике межкультурных контактов в восточнохристианском мире. В качестве приложений помещены переводы двух произведений — образцов соответственно самого раннего и самого совершенного стилей арабо-мелькитской агиографии рассматриваемого периода.

Монография является расширенным вариантом диссертационного исследования (автор — канд. филол. наук), удостоенного Макариевской премии 2013 года; предназначена для исследователей агиографии и Христианского Востока, арабистов, литературоведов.

УДК 82.0
ББК 83.3(533)

ISBN 978-5-7429-0973-6

© Моисеева С. А., 2015
© Издательство Православного Свято-Тихоновского
гуманитарного университета, 2015

Оглавление

ВВЕДЕНИЕ.....	4
Глава 1. ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА КОРПУСА АРАБСКОЙ МЕЛЬКИТСКОЙ АГИОГРАФИИ СО ВРЕМЕНИ ЕЕ ЗАРОЖДЕНИЯ ДО XI в.....	20
1.1. Агиографические сборники.....	22
1.2. Переводные произведения.....	24
1.3. Оригинальные сочинения.....	29
1.4. Общая характеристика корпуса в перспективе исторической поэтики.....	45
Глава 2. ЖАНРОВАЯ СПЕЦИФИКА АРАБСКОЙ МЕЛЬКИТСКОЙ АГИОГРАФИИ IX–XI вв.....	48
2.1. Агиографические жанры: мученичество, житие, чудеса.....	50
2.2. Неагиографические жанры.....	62
2.2.1. Жанр городской хроники.....	62
2.2.2. Жанр диспута.....	72
Глава 3. СТИЛИСТИКА АРАБСКОЙ МЕЛЬКИТСКОЙ АГИОГРАФИИ IX–XI вв.....	85
3.1. Мученичество 'Абд ал-Масиха.....	90
3.2. Мученичество Антония.....	96
3.3. Житие Иоанна Эдесского.....	103
3.4. Житие Иоанна Дамаскина.....	105
3.5. Житие Тимофея.....	108
3.6. Житие Христофора.....	117
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	131
Приложение 1. Мученичество 'Абд ал-Масиха, игумена Синайской горы.....	134
Приложение 2. <i>Ибрахим ибн Йуханна</i> . Житие Антиохийского патриарха Христофора.....	142
Библиография.....	177

ВВЕДЕНИЕ

Предлагаемая вниманию читателя книга посвящена мелькитской арабоязычной агиографии IX–XI веков. Выбранная тема имеет три составляющие, которые требуют предварительного разъяснения: религиозную, лингвистическую и литературную.

Термин «мелькитская» означает, что в данной работе речь пойдет о литературном творчестве одной из конфессиональных групп Христианского Востока — мелькитов¹, то есть христиан Александрийского, Антиохийского и Иерусалимского Патриархатов, единовременных с Византийской (Константинопольской) Церковью, но с VII века оказавшихся отторгнутыми от Византии в ходе арабских

¹ Буквально «царские» (от сир. *malikā* — царь), т. е. единовременные византийскому императору. Другая версия происхождения этого наименования, имевшая кратковременное распространение в мелькитской среде и интерпретировавшая это самоназвание как «люди Царя Небесного», дважды зафиксирована в рукописи В 1220 из собрания Института восточных рукописей РАН (1642 г.) — в анонимном тексте неизвестного происхождения (см.: *Treiger A. Unpublished Texts from the Arab Orthodox Tradition (1): On the Origin of the Term «Melkite» and on the Destruction of the Maryamiyya Cathedral in Damascus // Chronos. Balamand, 2014. № 29. P. 7–37*) и в ответе митрополита Анастасия ибн Муджаллы папе Римскому Григорию XIII (см.: *Панченко К. А. Антиохийская Православная Церковь и Рим в эпоху Контрреформации. Poleмический ответ папе Римскому Анастасию ибн Муджаллы // Панченко К. А. Православные арабы. Путь через века: Сборник статей. М., 2013. С. 292–322*).

В данной работе я избегаю обозначения этой этно-конфессиональной группы как «православные», поскольку оно прилагается к себе также другими восточнохристианскими конфессиями (сир-яковитами, коптами, эфиопами) и, таким образом, в контексте изучения Христианского Востока лишено терминологической точности. С 1724 года термин «мелькитская» официально используется также как самоназвание части Антиохийской Церкви, принявшей унию с Римом (Мелькитская католическая Церковь); в таком значении этот термин здесь употребляться не будет.

завоеваний¹. Наряду с мелькитами к этому времени уже оформились и другие основные восточнохристианские этноконфессиональные общности, сохранившиеся до настоящего времени, — несториане-ассирийцы, сирийцы-яковиты, копты, марониты и пр. Мелькитская традиция выбрана здесь по той причине, что именно в этой среде зародилась арабо-христианская литература в целом и житийная в частности и к ней относятся все известные нам ранние агиографические памятники на арабском языке.

Языковой критерий объекта исследования наиболее очевиден, и здесь следует дать лишь некоторое пояснение исторического характера. Процесс постепенной арабизации населения Ближнего Востока и Месопотамии в VII–VIII веках привел к тому, что христиане, принадлежавшие к различным этническим группам и говорившие на разных языках (греческом, сирийском, коптском), достаточно быстро усвоили арабский язык на разговорно-бытовом уровне, а после указа халифа 'Абд ал-Малика (685–705) о переводе делопроизводства на арабский язык и его статусе как государственного перешли на него уже в качестве литературного языка². Так возникла

¹ Истории, культуре и литературному наследию арабов-мелькитов посвящено значительное число исследований К. А. Панченко, в частности: *Панченко К. А. Османская империя и судьбы православия на Арабском Востоке (XVI — нач. XIX в.). М., 1998; Он же. Вехи развития культуры православных арабов в VIII–XVIII вв. // Арабские страны Западной Азии и Северной Африки (новейшая история, экономика и политика) / Отв. ред. Б. Г. Сейранян, А. О. Филоник. М., 1999. Вып. 3. С. 252–260; Он же. Ближневосточное Православие под османским владычеством. Первые три столетия. 1516–1831 / Отв. ред. С. А. Кириллина. М., 2012 (в библиографии указаны более ранние публикации автора); Он же. Православные арабы...*

² Наряду с этим у мелькитов в некоторой мере сохранялось литературное творчество на греческом и сирийском языках, которые оба имели преимущественно литургическое употребление (сирийский до XVII в., греческий до настоящего времени), а вплоть до XIII–XIV веков и литературная традиция на так называемом христианском палестинском арамейском, которая, впрочем, носила почти исключительно переводной характер (см.: *Griffith S. H. From Aramaic to Arabic: The Languages of the Monasteries of Palestine in the Byzantine and Early Islamic Periods // Dumbarton Oaks Papers. 1997. Vol. 51. P. 11–31, особенно: р. 16–24; Селезнев Н. Н. Сиро-палестинская мелькитская традиция: История обретения и утраты культурного своеобразия // Вестник РГГУ. Серия: Востоковедение, африканистика. М., 2011. № 2 (63) / 11. С. 221–231; Brock S. P. Christian Palestinian Aramaic // Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage. Piscataway, 2011. P. 96–97; Idem. Melkite Literature in Syriac // Ibid. P. 285–286).*

арабоязычная христианская литература, явившаяся наследницей ряда уже сформировавшихся христианских традиций. То, каким образом она их интегрировала, в какой мере сохраняла консервативную приверженность к их принципам, а в какой оказалась оригинальна, безусловно, представляет большой интерес для исследования.

При этом следует предположить, что, сменив язык, христиане, в том числе мелькиты, должны были в некоторой степени сменить и стиль своего письменного творчества, подчиняя его требованиям нового языка. Арабский же язык имеет одну важную особенность, которую нельзя не учитывать при работе с любым арабоязычным религиозным текстом: это язык, который в качестве литературного оформился на базе конкретной религиозной традиции — ислама, более того, именно для выражения и фиксации названной традиции. Это означает, что и в данном исследовании необходимо будет коснуться вопроса о возможном влиянии мусульманской литературной традиции на исследуемые памятники.

В рамках арабской мелькитской литературы выбрано для рассмотрения такое направление религиозной письменности, как агиография, или житийная литература. Термин «агиография» в современном словоупотреблении¹ имеет два значения: совокупности текстов, посвященных святым и святыням, и научной дисциплины, изучающей эти тексты². Употребляя этот термин в первом значении, я понимаю под ним особое *направление*³ церковной письменности,

¹ Первоначально греческое слово *ἁγιόγραφος* (от *ἅγιος* — святой и *γράφω* — пишу) служило либо для обозначения исторических книг Ветхого Завета: такое употребление встречается у святителя Епифания Кипрского («О мерах и весах», 392 г.; *Patrologia graeca*. Т. 43. Col. 244) и у преподобного Иоанна Дамаскина («Точное изложение православной веры», конец VII — первая половина VIII в.; *Ibid.* Т. 94. Col. 1180) — либо как эпитет со значением «духовный», «богодуховенный» — в сочинении «О церковной иерархии» Псевдо-Дионисия Ареопагита (не позднее VI в.; *Ibid.* Т. 3. Col. 376, 425).

² Подробнее см.: *Philippart G.* *Hagiographes et hagiographie, hagiologes et hagiologie: des mots et des concepts // Hagiographica: Rivista di agiografia e biografia della Società internazionale per lo studio del Medio Evo latino.* Turnhout, 1994. Т. 1. P. 1–16.

³ Об использовании этого термина применительно к средневековой литературе см.: *Михайлов А. Д.* Введение // *История всемирной литературы.* М., 1984. Т. 2. С. 16. А. Д. Михайлов, в частности, говорит о «клерикальном направлении», но, думается, это понятие можно использовать и уже, говоря об

которое включает в себя тексты различных жанров, составленные в рамках той или иной религиозной традиции (в данном случае христианской) и направленные на утверждение или поддержание культа человека, почитаемого в данной религии «святым»¹. Оговорить такое понимание тем более важно, что даже в строго научной, и тем более в научно-популярной, литературе агиография нередко определяется как *жанр*². Однако это представляется неверным: к христианским агиографическим текстам относятся столь разные по композиции и стилю произведения, как мученические акты, похвальное житие, описание перенесения мощей, сказание о чудесах и т. п., а такие жанры, как энкомий и синаксарь³, могут рассматриваться в рамках не только агиографической, но и литургической традиции.

агиографическом, литургическом, экзегетическом и других направлениях церковной письменности.

¹ Понятие «святости» как одно из ключевых для религиозного учения и практики, безусловно, заслуживает отдельного изучения и сопоставительного анализа. Однако в данном случае для нас важно не его конкретное смысловое наполнение в разных религиозных традициях, а общее для них представление о почитании людей, достигших некоего религиозного идеала (именно различное понимание этого идеала главным образом и определяет концепцию святости в той или иной традиции). В последнее время предпринимаются попытки сравнительного анализа агиографических традиций в разных религиях — см., например: *Mallison F.* *Cinq études pour un point de vue comparative sur les littératures hagiographiques en Asie // Bulletin de l'École française d'Extrême Orient.* P., 1998. Vol. 85. № 1. P. 256–263).

² См., например: *История русской литературы / Гл. ред. Н. И. Пруцков.* Л., 1980. Т. 1: Древнерусская литература. Литература XVIII в. / Ред. Д. С. Лихачев, Г. П. Макогоненко. С. 6 и далее; *Hagiography // The Oxford Dictionary of Byzantium / Ed. A. P. Kazhdan et al.* Washington, 1991. Vol. 2. P. 897. Впрочем, А. П. Каждан, называя агиографию одним из жанров византийской литературы (наряду с гомилетикой и гимнографией), признает, что «термин сам по себе носит условный характер, и еще более условным является представление о некоем едином жанре, состоящем в действительности из столь разнообразных поджанров» (*Каждан А. П.* *История византийской литературы (650–850 гг.) / В сотрудничестве с Ли Ф. Шерри и Х. Ангелиди; пер. с англ. А. А. Белозеровой и др.* СПб., 2002. С. 189–190).

³ Синаксарь (синаксарий; греч. *συναξάριον*, от *συναξίς* — собрание) — текст, содержащий краткие сведения о святом или празднуемом событии и предназначенный для чтения в определенные моменты богослужения; церковная книга, содержащая набор таких текстов в порядке церковного года (в славянской традиции — Пролог).

Агиография во втором значении этого слова — как наука — имеет достаточно долгую историю. Ее зарождение принято связывать с деятельностью иезуитского общества болландистов¹, которое с середины XVII по середину XX столетия осуществило беспрецедентный проект по критическому изданию житийной литературы на греческом и латинском языках². Это был прорыв в области научной работы с текстами в целом: «Предварительные рассуждения в начале житий стали первыми примерами критического метода работы с источниками. Впервые была сделана попытка в широких масштабах систематически классифицировать источники исходя из времени жизни их авторов и доверия, которое они заслуживают»³. Однако агиография оформилась в самостоятельную науку не сразу — как и в случае любой научной дисциплины, должна была появиться четкая методология, принципы работы с агиографическим материалом. Первые шаги в этом направлении были сделаны немецкой протестантской школой во главе с Г. Узенером (1834–1905), который попытался применить к агиографии метод сравнительного анализа религий, взяв за основу античную мифологию. Впоследствии его концепция была опровергнута болландистом И. Делеэ (1859–1941)⁴: он сформулировал новый подход, сохраняющий актуальность до настоящего времени, и таким образом стал «отцом» новой дисциплины — критической агиографии⁵. По его определе-

¹ Основатель общества и его эпоним — Жан Боллан (Иоанн Болланд; 1596–1665).

² «Acta Sanctorum» («Деяния святых») — собрание агиографических текстов, расположенных в соответствии с календарем Римско-католической Церкви, в 68 томах, издававшихся с перерывами с 1643 по 1940 год (проект остался незавершенным, так как не были охвачены святые, чья память приходится на декабрь).

³ Fueter E. Geschichte der neueren Historiographie. München, 1911. S. 328.

⁴ Программные работы: Delehayе H. Les légendes hagiographiques. Bruxelles, 1905; *Idem*. Les origines du culte des martyrs. Bruxelles, 1912; *Idem*. Les passions des martyrs et les genres littéraires. Bruxelles, 1921; *Idem*. Sanctus: Essai sur le culte des saints dans l'antiquité. Bruxelles, 1927; *Idem*. Cinq leçons sur la méthode hagiographique. Bruxelles, 1934.

⁵ Поскольку болландистский подход к изучению агиографических источников во многом аналогичен бурно развивавшейся в то же время библейской критике, подразумевавшей анализ текста с позиций различных «критиков» (в первую очередь текстологической), за научной агиографией со времени Делеэ закрепилось название *критической* (в противоположность агиографии

нию, агиография занимается изучением «любого письменного источника, вдохновленного культом святых и предназначенного для его распространения»¹. Основным вопросом, волновавшим Делеэ, был вопрос *достоверности* агиографических сказаний: в качестве главного принципа для определения историчности святого он ввел понятие «агиографические координаты» (в плане топографии — место захоронения = почитания святого; в плане хронологии — день его смерти = памяти). Таким образом, агиография, по Делеэ, хотя и опирается исключительно на тексты, главным своим предметом имеет генезис культа святого, его исторические модификации. Даже когда Делеэ уходит в чисто литературную область классификации агиографических жанров², основным критерием для него остается степень достоверности сообщаемых в источнике сведений, то есть критерий нелитературный. Неудивительно поэтому, что и сам Делеэ, и его последователи (в частности, Р. Эгрэн, автор большого обзорного труда, подводящего определенный итог деятельности болландистов) считали агиографию «особым по своему предмету направлением *исторических* исследований (курсив мой. — С. М.)»³. С другой стороны, если исходить из определения филологии как «содружества гуманитарных дисциплин, изучающих историю и выясняющих сущность духовной культуры человечества через языковую и стилистический анализ письменных текстов»⁴, агиографию, безусловно, можно отнести к этому содружеству. Наконец, излишне говорить, как много может дать изучение житийной литературы для понимания социокультурного мира той или иной эпохи (в данном случае — атмосферы, в которой жили христианские общины во вза-

в первом смысле, именуемой *практической*). Впрочем, это наименование неоднозначно — см., например, его очень субъективное понимание в недавней работе: Лурье В. М. Введение в критическую агиографию. М., 2009 (резкую, но обоснованную критику этой монографии см. в рецензии: Виноградов А. Ю. Два отечественных введения в агиографию // Богословские труды. М., 2012. Т. 43/44. С. 594–621).

¹ Delehayе H. Les légendes hagiographiques. P. 2.

² Delehayе H. Les passions des martyrs...

³ Aigrain R. L'hagiographie: Ses sources, ses méthodes, son histoire. Bruxelles, 2000 (reproduction inchangée de l'édition originale de 1953). P. 7. (Subsidia hagiographica; 80). Ср.: Delehayе H. Cinq leçons... P. 7.

⁴ Аверинцева С. С. Филология // Краткая литературная энциклопедия. М., 1972. Т. 7. Кол. 973.

имодействии с мусульманским окружением в раннеарабский период). Таким образом, при обращении к агиографическому источнику открываются разные перспективы исследования: исторические, филологические, культуроведческие¹, что ставит перед каждым ученым вопрос о выборе основного для него направления. В настоящей работе акцент сделан на филологическом (конкретнее — литературоведческом) аспекте изучения агиографии, и лишь попутно затрагиваются вопросы, связанные с отражением в исследуемых памятниках исторических реалий и динамики развития культуры.

Корпус арабо-мелькитской (как и вообще арабо-христианской) агиографии очевидно распадается на две группы — переводные и оригинальные тексты, которые требуют различного подхода к их рассмотрению. Применительно к переводным памятникам на первый план выходят вопросы соотношения с оригиналом и другими версиями, принципов перевода, степени его свободы и т. п., в то время как для исследования композиции, жанрового своеобразия и стиля наиболее продуктивным будет обращение к оригинальным произведениям. Поэтому основным объектом данного исследования является оригинальная арабо-мелькитская житийная литература.

По поводу отнесения конкретного агиографического памятника к той или иной группе можно заметить следующее:

1. Как правило, если герой повествования жил до времени становления арабского языка у христиан как литературного, его арабское житие будет переводным.

2. Поскольку большинство авторов периода формирования арабо-христианской письменности помимо арабского обычно владели греческим и/или сирийским языком, их арабоязычные тексты содержат лексические и синтаксические заимствования вне зави-

¹ Об этом наглядно свидетельствует тот факт, что диссертационные исследования на темы, связанные с агиографией, защищаются по разным специальностям (в качестве примеров указываются недавние отечественные работы): по истории (Афиногенова О. Н. *Культ архангела Михаила в Византийской империи*: Дисс. ... канд. ист. наук. М., 2008), культурологии (Королев А. А. *Св. Углан и истоки ирландской агиографии*: Дисс. ... канд. культурологии. М., 2009), филологии (Крюкова А. Н. *Поэтика сновидений в раннехристианской литературе: на материале «Мученичества Перпетуи и Фелицитаты», «Мученичества Мариана и Иакова» и «Мученичества Монтана, Луция, Флавиана и других мучеников»*: Дисс. ... канд. филол. наук. М., 2013).

симости от переводного или непереводного характера. Поэтому относить такие арабские жития к разряду оригинальных можно лишь предположительно — при отсутствии выявленного иноязычного оригинала или явных признаков перевода¹.

Иногда зарождение оригинальной арабо-мелькитской агиографии относят ко второй половине VIII века², но такая датировка гипотетична: от этого времени мы имеем лишь точно датированный перевод агиографического текста с греческого на арабский язык³. Поэтому за нижнюю хронологическую границу исследования принят IX век (более ранние переводы, безусловно, упоминаются, но лишь в общем обзоре). В качестве верхней границы взят конец XI века, когда на Ближнем Востоке появляются крестоносцы: их почти двухвековое господство, сопровождавшееся ущемлением прав местных христианских общин, регулярные военные столкновения с мусульманами, когда основные жертвы приходились на долю местного христианского населения, а также подъем религиозной нетерпимости в мусульманском мире, порожденный обстановкой непрерывного джихада против «неверных», — все это пагубно сказалось на культуре и, в частности, на литературном творчестве мелькитов⁴. Период, заключенный внутри выбранных хронологических рамок, насколько можно судить по сохранившимся памятникам, является наиболее плодотворным в истории арабо-мелькитской агиографии. Вместе с тем для проведения сопоставительного анализа я буду обращаться к агиографическим и неагиографическим произведениям других традиций, главным образом византийской, в том числе более

¹ Освещение этого вопроса на ином языковом материале см.: Лихачев Д. С. *Текстология (на материале русской литературы X–XVII веков)* / При участии А. А. Алексеева и А. Г. Боброва. СПб., 2001³. С. 397–404. (Славянская библиотека. Bibliotheca slavica).

² См.: Binggeli A. *L'hagiographie du Sinaï en arabe d'après un recueil du IX siècle (Sinaï arabe 542)* // *Parole de l'Orient*. Kaslik; Beyrouth, 2007. Vol. 32. P. 177.

³ См. разд. 1.2.

⁴ Об этом периоде см., например: Todt K.-P. *Region und griechisch-orthodoxes Patriarchat von Antiochia in mittel-byzantinischer Zeit und im Zeitalter der Kreuzzüge (969–1204)*. Wiesbaden, 1998; Пляк П. *Православные христиане Св. Земли во времена крестовых походов (1099–1187)* // *Альфа и Омега*. М., 2000. № 4 (26). С. 180–191; Jotischky A. *Greek Orthodox and Latin Monasticism around Mar Saba under Crusader Rule* // *The Sabaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present*. Leuven, 2001. P. 85–96.

раннего и более позднего времени. Но и при выборе этого вспомогательного материала я остаюсь в рамках средневековой литературы, поскольку произведения Нового и Новейшего времени, посвященные святым, как правило, создаются уже по другим принципам и мало отличаются от светских биографий.

По сравнению с византийской и другими восточными агиографическими традициями арабо-мелькитская и, шире, арабо-христианская агиография менее всего служила объектом целостного изучения. По всей видимости, первой научной публикацией арабской агиографии в Европе можно считать издание житий апостолов-евангелистов П. Кирштайном (1608)¹. В последующие века, особенно активно в течение XX столетия, шло постепенное накопление материала, включающее в себя введение в научный оборот рукописей, публикацию и перевод источников — процесс, который продолжается и в настоящее время. Издания такого рода будут указаны в первой главе работы при упоминании конкретных памятников. Там же будут приведены и исследования, посвященные отдельным произведениям, которые часто приурочены к изданию/переводу и носят характер вступительной статьи. Отмечу лишь, что, насколько мне известно, все ученые, которые обращались к арабо-мелькитской агиографии, делали это потому, что она так или иначе соприкасалась с основной областью их научных интересов — в связи с изучением рукописных фондов, становления арабо-христианской литературы, развития мусульмано-христианских отношений, формирования агиографических «досье»² отдельных святых и т. д.

Немаловажное место изучение арабских агиографических памятников занимало в ранних работах выдающегося русского арабиста академика И. Ю. Крачковского (1883–1951)³, однако, как он

¹ *Vitae Evangelistarum quatuor* / Ed. P. Kirstenius. Breslae, 1608.

² Объяснение этого термина см. в разд. 1.2.

³ *Крачковский И. Ю.* Новозаветный апокриф в арабской рукописи 885–886 года по Р. Х. // *Византийский временник*. СПб., 1907. Т. 14. С. 246–275; *Он же.* Арабская версия легенды о Талассионе // *Записки Императорского Русского географического общества по Отделению этнографии: Сборник в честь 70-летия Г. Н. Потанина*. СПб., 1909. Т. 34. С. 1–12; *Он же.* Легенда о святом Георгии Победоносце в арабской редакции // *Живая старина*. СПб., 1910. Т. 19. Вып. 3. С. 215–232; *Он же.* Одна из мелькитских версий арабского синаксаря // *Христианский Восток*. СПб., 1913. Т. 2. С. 389–398; *Он же.* Абу-Худейфа буха-

сам впоследствии отмечал относительно исследования восточно-христианской традиции в целом, «от занятий этой литературой уже с начала 20-х годов пришлось окончательно отказаться». «Это..., — признавался он, — «осталось раной на всю мою жизнь», именно потому, что здесь я чувствовал большую мощь нашей науки»⁴.

Что касается работ общего характера, то их в прямом смысле можно пересчитать по пальцам. Агиографии, как части арабо-христианской и мелькитской литератур, посвящены разделы соответствующих обзорных монографий Г. Графа⁵ и Ж. Насраллы⁶. Впрочем, по причине справочного характера этих работ авторы дают лишь фактические сведения о рукописях и изданиях и в самом общем виде указывают место агиографических памятников в истории рассматриваемой литературы (Граф — в минимальной, Насралла — в большей степени). К сожалению, далеко не полным, а на сегодняшний день и сильно устаревшим является справочник по восточнохристианской агиографии (на армянском, сирийском, коптском, эфиопском и арабском языках), подготовленный в начале XX века болландистом П. Петерсом⁷. Единственным специальным обзорным исследованием по мелькитской агиографии долгое

рец и легенда о св. Георгии Победоносце // *Христианский Восток*. СПб., 1916 (1915). Т. 4. Вып. 2. С. 171–179. Переиздание этих и других исследований акад. И. Ю. Крачковского по Христианскому Востоку с добавлением ранее не публиковавшихся трудов см.: *Труды И. Ю. Крачковского по Христианскому Востоку* / Сост. А. А. Долинина, С. А. Французов, Л. И. Николаева (в печати).

⁴ *Крачковский И. Ю.* Испытание временем: Мысли к 45-летию науч. работы / Публ. и примеч. А. А. Долининой // *Петербургское востоковедение*. СПб., 1996. Вып. 8. С. 576.

⁵ *Graf G.* Geschichte der christlichen arabischen Literatur. Città del Vaticano, 1944. Bd. 1. S. 487–555. (Studi e testi; 118).

⁶ *Nasrallah J.* Histoire du mouvement littéraire dans l'Église melchite du V^e au XX^e siècle. Louvain; P., 1988. Vol. 2. T. 2. P. 155–168; 1983. Vol. 3. T. 1. P. 301–305, 334–338; 1981. Vol. 3. T. 2. P. 145–146; 1979. Vol. 4. T. 1. P. 99–114, 256.

⁷ *Bibliotheca hagiographica orientalis* / Ed. P. Peeters. Bruxelles, 1910, 1954⁴ (далее: ВНО). Для своего времени это было очень серьезное издание, и даже сейчас, honoris causa, в научной литературе принято на него ссылаться при упоминании произведений восточнохристианской агиографии. Аналогичный справочник по греческой агиографии: *Bibliotheca hagiographica graeca* / Ed. Fr. Halkin. Bruxelles, 1957³. 3t. (Subsidia hagiographica; 8a) (далее: BHG), по латинской: *Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis*. Bruxelles, 1898–1901, 1992². 2t. (Subsidia hagiographica; 6) (далее: BHL).

время оставалась работа Ж.-М. Соже, посвященная синаксарной литературе¹, однако она, во-первых, носит сугубо источниковедческий характер, а во-вторых, соприкасается с рассматриваемым мной корпусом лишь своей нижней хронологической границей, так как наиболее ранний арабо-мелькитский синаксарь датируется 1095 годом². Из современной арабоязычной литературы следует упомянуть труд архимандрита Тумы (Битара) «Забытые святые в антиохийском наследии»³, но опять же с оговоркой: он содержит преимущественно *пересказ* житий с выдержками из рукописей и текстологическими и историческими комментариями автора. Наконец, в самое последнее время появился сравнительно небольшой, но обстоятельный обзор арабоязычной христианской агиографии М. Свансона⁴. Хотя формально автор не ограничивает себя конфессиональными рамками, де-факто он сосредоточивается главным образом на двух традициях — мелькитской и коптской. Естественно, эта публикация, как и предполагает ее формат, не претендует на анализ конкретных произведений, а лишь обозначает основные линии развития арабо-христианской житийной литературы. Примечательно, что статья готовилась и вышла в свет как часть коллективной монографии, посвященной *византийской* агиографии⁵. Это наглядно свидетельствует о справедливом признании издателями глубинных генетических связей между арабо-христианской и византийской традициями, а также единого восточнохристианского «поля» агиографической литературы.

Как становится очевидно, до настоящего времени и в отечественной, и в мировой науке отсутствовали как детальный обзор мелькитской арабоязычной агиографии периода ее зарождения

¹ *Sauget J.-M.* Premières recherches sur l'origine et les caractéristiques des Synaxaires melkites (XI^e–XVII^e siècles). Bruxelles, 1969. (Subsidia hagiographica; 45).

² *Sin. Arab.* 417 (см.: *Ibid.* P. 41–45).

³ *Tūmā (Bītār), archim.* Al-Ḳiddisūn al-mansiyyūn fī at-turāth al-anṭākī. [Bayrūt, 1995].

⁴ *Swanson M. N.* Arabic Hagiography // *Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography* / Ed. S. Efthymiadis. Aldershot; Burlington (VT), 2011. Vol. 1: *Periods and Places*. P. 345–368.

⁵ В разделе «Агиография периферии Византийской империи и Христианского Востока», куда вошли также обзоры палестинской, итало-греческой, сирийской, грузинской, армянской, коптской, славянской и переводной с латинского греческой агиографических традиций.

и расцвета до XI века включительно, так и комплексный анализ оригинальных произведений этой литературной традиции в жанровом и стилистическом аспектах. Очевидно, что решение этих задач помимо собственной научной значимости может предоставить полезный материал для разработки более широких тем: арабоязычной агиографии других эпох и конфессий, христианской агиографии в целом, арабской средневековой литературы и, наконец, Средневековья как одной из основных эпох, характеризующихся традиционалистским художественным сознанием¹. В этой связи следует отметить, что литературоведческая направленность данного исследования созвучна современным тенденциям в изучении агиографии вообще (по преимуществу византийской), где после длительного периода доминирования иных подходов в последние десятилетия все больше осознается необходимость литературного анализа памятников и делаются важные шаги в этом направлении.

Кроме того, данное исследование представляется по преимуществу важным для возрождающегося после длительного перерыва изучения арабо-христианской литературы в России. Говоря о сложившихся еще в дореволюционной российской науке направлениях этого изучения, профессор А. А. Долинина наряду с историческим и лингвистическим выделяет сравнительно-литературоведческое и фольклористическое, имея в виду «многочисленные жития святых... представляющие любопытные параллели к их западноевропейским и славянским вариантам». Однако «если труды в первых двух направлениях... время от времени просачивались в советское востоковедение, то третьи... скоро стало совсем под запретом: даже если абстрагироваться от религиозной сути житийной литературы, нельзя забывать, что сам по себе литературоведческий подход к произведениям этого жанра неизбежно был связан с гонимой школой А. Н. Веселовского»². Поэтому возобновление подобного рода

¹ См.: *Аверинцев С. С., Андреев М. Л., Гаспаров М. Л., Гринцер П. А., Михайлов А. В.* Категории поэтики в смелые литературных эпох // *Историческая поэтика: Литературные эпохи и типы художественного сознания: Сборник статей.* М., 1994. С. 3–38. Подробнее см. разд. 1.4.

² *Долинина А. А.* Отражение традиций классической арабской поэзии в диване Джирмануса Фархата, архиепископа Халебского // *Долинина А. А.* Арабски: Избранные научные статьи. СПб., 2010. С. 100–101.

исследований, безусловно, необходимо для дальнейшего полноценного развития отечественной науки.

Очевидно, что при почти полном отсутствии специальных исследований художественной стороны арабо-мелькитских житийных памятников важным и даже необходимым подспорьем для ее исследователя становятся работы по изучению других агнографических традиций, в первую очередь византийской. К счастью, данная область разработана гораздо лучше — об этом свидетельствует уже тот факт, что существует несколько обзоров исследований по византийской агнографии¹. Хотя долгое время здесь преобладали историко-критический и культурологический подходы к анализу источников², с 80-х годов XX века серьезное внимание стало уделяться и их литературной стороне³. Значительный вклад в развитие этого направления внесли такие крупные византилисты, как А. П. Каждан⁴ и Л. Рюден⁵. Особенно ценными для проведения

¹ Последний по времени — в предисловии к упоминавшемуся выше «Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography» (2011). См. также: Ševčenko I. Observations on the Study of Byzantine Hagiography in the Last Half-Century, or Two Looks Back and One Look Forward. Toronto, 1995; Efthymiadis S. New Developments in Hagiography: The Rediscovery of Byzantine Hagiography // Proceedings of the 21st International Congress of Byzantine Studies. London, 2006. Vol. 1: Plenary Papers / Ed. E. Jeffreys. Aldershot, 2006. P. 157–171 (переизд. см.: Efthymiadis S. Hagiography in Byzantium: Literature, Social History and Cult. Aldershot, 2011).

² См., например: Рудаков А. П. Очерки византийской культуры по данным греческой агнографии. М., 1917; Halkin F. L'hagiographie byzantine au service de l'Histoire // 13th International Congress of Byzantine Studies: Oxford 1966. Main Papers, XI. Oxford, 1967. P. 1–10 (переизд.: Halkin F. Recherches et documents d'hagiographie byzantine. Bruxelles, 1971. P. 260–269. (Subsidia hagiographica; 51); Patlagean E. Ancienne hagiographie byzantine et histoire sociale // Annales: Économies, Sociétés, Civilisations. P., 1968. Vol. 23. № 1. P. 106–126.

³ Несколько раньше вышли в свет фундаментальные труды Д. С. Лихачева (Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы. Л., 1967) и С. С. Аверинцева (Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977), которые сыграли ключевую роль в понимании художественной природы средневековой христианской литературы.

⁴ Каждан А. П. История византийской литературы (650–850 гг.); *Он же*. История византийской литературы (850–1000 гг.): Эпоха византийского энциклопедизма / Пер. с англ. Д. Р. Абдрахмановой и др. СПб., 2012. (Византийская библиотека. Исследования).

⁵ Rydén L. Byzantine Hagiography in the Ninth and Tenth Centuries: Literary Aspects // Kungl. Humanistiska Vetenskaps-Samfundet: Uppsala. Årsbok, 1986. P. 69–79;

компаративного анализа представляются модели, созданные в результате обобщения значительного агнографического материала, в частности выделенная Х. М. Лопаревым на основании анализа памятников VIII–IX веков схема «классического» похвального жития¹ и своего рода «инвентарь» агнографических топосов, составленный на базе житий VII–XI веков Т. Прачем².

Поскольку арабо-мелькитскую агнографию можно считать частью таких обширных традиций, как восточнохристианская агнография и средневековая арабская литература, то для выявления ее специфики наиболее продуктивным представляется использование сравнительного метода. При этом в качестве объектов сравнения выступают разноуровневые элементы поэтики: жанровые формы, элементы канонической композиции, повторяющиеся сюжеты, агнографические топосы, которые могут реализовываться и на уровне отдельных выражений и тропов, и на уровне мотивов и композиционных единиц, наконец, риторические фигуры и тропы. Данный сравнительно-литературный метод сочетается в настоящей работе с историческим, поскольку анализируемое произведение всегда рассматривается в историко-литературной перспективе. Немаловажным представляется и выбор комплексного подхода к исследованию, который позволил получить по возможности разностороннее представление о рассматриваемой литературной традиции, пусть и ограниченной хронологическими, конфессиональными и языковыми рамками. Этот подход отчасти созвучен опыту востоковедов XIX — начала XX века, для которых «недостаточно было предоставить в распоряжение желающих понять Восток груды частных фактов и концепций... Нужен был образ “экзотической” культуры, понятный, яркий, запоминающийся, который заменил бы то, чем располагает каждый из нас в отношении родной культуры, — кон-

Idem. Überlegungen zum literarischen Wert oder Unwert hagiographischer Texte // Eranos. Uppsala, 1993. Vol. 91. P. 47–60; *Idem*. Literariness in Byzantine Saints' Lives // Les vies des saints à Byzance: Genre littéraire ou biographie historique? Actes du II^e colloque international philologique, Paris, 6–7–8 juin 2002 / Éd. P. Odorico, P. A. Agapitos. P., 2004. P. 49–58.

¹ Лопарев Х. М. Греческие жития святых VIII и IX вв.: Опыт научной классификации памятников агнографии с обзором их с точки зрения исторической и историко-литературной. Пг., 1914. С. 16–36.

² Pratsch T. Der hagiographische Topos: Griechische Heiligenviten in mittelbyzantinischer Zeit. Berlin; N. Y., 2005. (Millennium-Studien; 6).

текст, в который укладываются любые частности»¹. После значительного перерыва в изучении арабоязычного христианского Востока в нашей стране его культурная традиция даже для большинства ориенталистов может по праву считаться «экзотической», а раскрытие ее целостного образа — задача, выходящая далеко за рамки возможностей одного исследователя, — должно осуществляться путем синтеза различных работ достаточной степени обобщенности.

В качестве приложений к работе помещены переводы двух наиболее, на мой взгляд, показательных произведений: Мученичества 'Абд ал-Масиха и Жития Христофора, — которые представляют собой образцы соответственно самого раннего и самого совершенного стилей арабо-мелькитской агиографии рассматриваемого периода².

Цитаты на арабском языке приводятся в транскрипции на латинице в соответствии с системой, принятой в академическом издании «Encyclopaedia of Islam». Учитывая, что средневековые авторы часто игнорировали классическую флексию, восстановленные окончания, равно как и другие произносимые в паузальной форме конечные огласовки, помещаются в верхнем регистре.

* * *

Книга является дополненным и незначительно переработанным вариантом диссертационного исследования автора, подготовленного и защищенного в Институте стран Азии и Африки МГУ имени М. В. Ломоносова в 2012 году и удостоенного премии памяти митрополита Московского и Коломенского Макария (Булгакова) по номинации «История православных стран и народов» в 2013 году. Я выражаю самую глубокую благодарность своему учителю Дмитрию Владимировичу Фролову, под научным руководством которого было выполнено настоящее исследование, а также всем, кто в

¹ Фролов Д. В. Время собирать камни: Судьба классического востоковедения // Фролов Д. В. Арабская филология: Грамматика, стихосложение, корано-ведение: Статьи разных лет. М., 2006. С. 10.

² В тех случаях, когда важно было показать структуру арабского текста, перевод фраз, приводимый в основном тексте монографии, может несколько отличаться от приводимого в приложении, где я руководствовалась принципами художественного перевода.

той или иной форме высказывал свое мнение, советы и замечания относительно текста работы на разных этапах ее формирования: А. Б. Куделину, А. А. Долининой, С. А. Кириллиной, К. А. Панченко, В. В. Лебедеву, С. А. Французову, Н. Н. Селезневу и его коллегам-арабистам из Института восточных культур и античности РГГУ, Н. Г. Головниной, М. В. Грацианскому, П. В. Кузенкову, А. Р. Гайнутдиновой, К. Т. Осиповой, В. В. Сафронову. Хочу также поблагодарить прот. Олега Давыденкова и весь преподавательский состав кафедры восточно-христианской филологии и Восточных Церквей ПСТГУ, а также сотрудников кафедры арабской филологии ИСАА МГУ и своих коллег по работе в Церковно-научном центре «Православная энциклопедия» и лично его руководителя С. Л. Кравца — всех тех людей, под влиянием и при содействии которых проходило мое становление как исследователя.

ГЛАВА I

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА КОРПУСА АРАБСКОЙ МЕЛЬКИТСКОЙ АГИОГРАФИИ СО ВРЕМЕНИ ЕЕ ЗАРОЖДЕНИЯ ДО XI ВЕКА

Завоевание арабами юго-восточных регионов Византийской империи в 30–40-х годах VII века стало началом многовекового периода существования мелькитов (и ряда других христианских конфессий) под властью мусульман — периода, который с недолгими локальными перерывами продлился до наших дней. Тем не менее эта резкая перемена на политической карте Ближнего Востока не сразу сказалась на алгоритмах развития его христианского населения. Первые полтора века арабского владычества, по меткому выражению К. А. Панченко, можно по праву назвать «Византией после Византии»: и археологические данные, и письменные источники свидетельствуют, что завоеванная арабами восточная половина империи еще составляла единое культурное пространство с государством ромеев. В частности, палестинский регион, согласно мнению многих исследователей, считается важнейшим центром греческой культуры VIII столетия¹. Предпосылки нарастающего кризиса, начиная с землетрясения 749 года и прихода к власти в халифате династии Аббасидов, постепенно усугублялись во второй половине VIII века и в конце концов привели к гибели ближневосточного социума «византийского типа»². Вместо него в IX веке мы видим уже другое этноконфессиональное сообщество с новым набором

¹ См.: *Magno C. Greek Culture in Palestine after the Arab Conquest // Scrittura, libri e testi nelle aree provinciali di Bisanzio / Ed. G. Cavallo et al. Spoleto, 1991. Vol. 1. P. 149–160; Blake R. P. La littérature grecque en Palestine au VIII^e siècle // Le Muséon. Louvain, 1965. Vol. 78. P. 367–380; Griffith. From Aramaic to Arabic...*

² Осмысление этого процесса, а также наиболее полный на сегодняшний день обзор эпохи см.: *Панченко. Ближневосточное Православие... С. 19–57.*

экономических, социальных, культурных характеристик, но, самое главное, с новым самоопределением: оно очевидно осознает себя частью не византийского, а арабского мира.

Одним из решающих факторов этой трансформации, несомненно, был переход мелькитов на арабский язык, сопровождавшийся массовым переводом церковной литературы и появлением оригинальных арабоязычных сочинений в традиционных жанрах христианской письменности. Насколько позволяют судить данные современных исследований, зарождение арабо-христианской литературы¹, в том числе житийной, произошло в VIII–IX веках в мелькитских монастырях сиро-палестинского региона, главными из которых являются монастырь Неопалимой Купины на Синае² и лавры святого Саввы Освященного (Мар-Саба)³ и святого Харитона (Мар-Харитун) в Палестине. В Египте литературное творчество мелькитов надежно фиксируется лишь в X веке (труды Са'ида ибн Битрика, который в 933–940 гг. занимал кафедру Александрийского патриарха с именем Евтихий). Однако и в X–XI веках мы можем лишь с большой долей условности предполагать у египетских мелькитов оригинальную агиографию на арабском языке — если согласиться с доводами В. М. Лурье, что Мученичество Георгия Нового (пострадал за переход из ислама в христианство в 978 г.), сохранившееся в копто-арабской и эфиопской версиях, в своей первоначальной (несохранившейся) редакции должно происходить из мелькитской среды⁴.

Следующей важной вехой в истории мелькитов стала так называемая византийская реконкиста — отвоевание византийцами

¹ Разностороннему исследованию этого процесса посвящены многочисленные работы проф. С. Гриффита (см., в частности, сборник его статей: *Griffith S. H. Arabic Christianity in the Monasteries of Ninth-Century Palestine. Aldershot etc., 1992*). См. также: *Leeming K. The Adoption of Arabic as a Liturgical Language by the Palestinian Melkite // Aram Periodical. Leuven, 2003. Vol. 15. P. 239–246.*

² Приблизительно с XI века именуется также в честь святой великомученицы Екатерины; в XIII–XIV веках это название окончательно вытеснило первое.

³ Насельником этого монастыря, возможно, был первый известный нам по имени христианский автор, начавший писать по-арабски, — Феодор Абу Курра (750–825/30), впоследствии ставший епископом города Харран в Северной Месопотамии.

⁴ См.: *Лурье В. М. Три крещения одного святого: случай св. Георгия Нового, египетского: К истории Православной (мелькитской) церкви в Египте // Христианский Восток. СПб.; М., 2002. Т. 3 (9). С. 445–456.*

в X — первой половине XI века Северной Сирии и пограничных с ней районов. Кульминацией этой многоэтапной военной кампании стало взятие Антиохии в 969 году, а результатом — возвращение под власть христианского императора значительной части территорий Антиохийского Патриархата. Именно антиохийский регион становится в этот период центром культурной жизни и литературного творчества мелькитов¹ — неслучайно именно с ним связано создание половины анализируемых в данном исследовании оригинальных памятников арабо-мелькитской агиографии.

1.1. Агиографические сборники

Все известные произведения ранней арабо-мелькитской агиографии сохранились в составе сборников агиографического либо смешанного (как правило, гомилетико-агиографического или аскетико-агиографического) характера в рукописях, которые следующим образом распределяются по столетиям:

IX век

- Sin. Arab. 514²
- Sin. Arab. 542³
- рукопись, восстанавливаемая из фрагментов: Strasbourg Orient. 4226 (Arab. 151), Mingana Chr. Ar. 93, Mingana Chr. Ar. Add. 136, РНБ. Ар. н. с. 263⁴

¹ См.: *Кривов М. В.* Арабы-христиане в Антиохии X—XI вв. // Традиции и наследие Христианского Востока: Материалы международной конференции. М., 1996. С. 247–255.

² *Atiya A. S.* The Arabic Manuscripts of Mount Sinai: A Hand-list of the Arabic Manuscripts and Scrolls Microfilmed at the Library of the Monastery of St. Catherine. Baltimore, 1955. P. 19; *Kamil M.* Catalogue of All Manuscripts in the Monastery of St. Catherine on Mount Sinai. Wiesbaden, 1970. P. 42.

³ *Atiya.* The Arabic Manuscripts... P. 22; *Kamil.* Catalogue... P. 50. Подробный анализ см.: *Binggeli.* L'hagiographie du Sinaï... Почерк схож с почерком Антония-Давида Багдалского, переписывавшего рукописи в лавре святого Саввы в 885–886 годах, и Фомы Фустатского, работавшего на Синае около 901 года (см.: *Ibid.* P. 165, not. 2).

⁴ *Eshbroek M., van.* Un feuillet oublié du codex arabe or. 4226 à Strasbourg // *Analecta Bollandiana.* Bruxelles, 1977. Vol. 96. P. 383–384; *Mingana A.* Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts. Cambridge, 1936. Vol. 2. P. 57–59; 1939. Vol. 3.

- греческо-арабский палимпсест — фрагменты: РНБ. Греч. 26; Lips. Gr. 2¹
- Vat. Arab. 71²

IX–X века (?)

- Sin. Arab. 461³
- Strasbourg Orient. 4225⁴

X век (?)

- Sin. Arab. 428⁵
- Sin. Arab. 431⁶
- Sin. Arab. 457⁷
- Sin. Arab. 460⁸
- Sin. Arab. 508⁹
- Sin. Arab. 513¹⁰
- Sin. Arab. 520¹¹
- Sin. Arab. 545¹²
- Sin. Arab. 549¹³

Р. 45. Петербургский фрагмент рукописи опубликован И. Ю. Крачковским: *Крачковский.* Новозаветный апокриф...

¹ *Eshbroek M., van.* Le codex rescriptus Tischendorf 2 à Leipzig et Cyrille de Scythopolis en version arabe // Actes du deuxième congrès international d'études arabes chrétiennes / Éd. Kh. Samir. Rome, 1986. P. 81–91. (*Orientalia christiana analecta*; 226).

² *Mai A.* Scriptorum veterum nova collectio. Roma, 1831. T. 4. P. 143–145; *Leeming K.* Byzantine Hagiographies in Arabic: Three Translations from a Ninth-Century Manuscript Copied at the Monastery of Mar Saba in Palestine (*Vaticanus Arabicus 71*): Ph. D. Dissertation. Oxford, 1997.

³ *Atiya.* The Arabic Manuscripts... P. 15; *Kamil.* Catalogue... P. 43–44.

⁴ *Mansour J.* Homélies et légendes religieuses: Un florilège arabe chrétien du X^e s. (Ms. Strasbourg 4225). Strasbourg, 1972.

⁵ *Atiya.* The Arabic Manuscripts... P. 12; *Kamil.* Catalogue... P. 38–39.

⁶ *Atiya.* The Arabic Manuscripts... P. 12; *Kamil.* Catalogue... P. 39.

⁷ *Atiya.* The Arabic Manuscripts... P. 15. Подробный анализ см.: *Sauget J.-M.* La collection homilético-hagiographique du manuscrit Sinaï arabe 457 // *Proche-Orient Chrétien.* Jérusalem, 1972. T. 22. P. 129–167.

⁸ *Atiya.* The Arabic Manuscripts... P. 15; *Kamil.* Catalogue... P. 43.

⁹ *Atiya.* The Arabic Manuscripts... P. 18; *Kamil.* Catalogue... P. 45.

¹⁰ *Atiya.* The Arabic Manuscripts... P. 19; *Kamil.* Catalogue... P. 45.

¹¹ *Atiya.* The Arabic Manuscripts... P. 19; *Kamil.* Catalogue... P. 45.

¹² *Kamil.* Catalogue... P. 50.

¹³ *Atiya.* The Arabic Manuscripts... P. 22.

- рукопись № 14 по каталогу антиквара К. Хирземана¹, синайского происхождения; была приобретена университетом Лувена, сгорела при пожаре в 1940 году. Оглавление к этой рукописи и один из ее листов, по всей видимости, попали в собрание А. Минганы — *Mingana. Chr. Arab. Add. 172* и 195 соответственно².

XI век

- *Sin. Arab. 311*³
- *Sin. Arab. 417*⁴
- *Sin. Arab. 521*⁵
- *Sin. Arab. 551*⁶
- *Sin. Arab. 552*⁷
- одним из наиболее значительных по объему является сборник XI века, хранящийся в Британской библиотеке в двух частях (*Lond. Brit. Lib. Add. 26117*, *Lond. Brit. Lib. Orient. 5019. Fol. 16–206*; часть листов утрачена)⁸.

1.2. Переводные произведения

Первые арабоязычные произведения житийной литературы, как и других жанров церковной письменности, естественно, носили переводной характер. Благодаря интенсивному литературному обмену между Византией и народами Христианского Востока многие

жития¹, особенно древних святых, дошли в нескольких редакциях на разных языках. Постепенно вокруг многих святых сложились комплексы разновременных и нередко разножанровых текстов, получившие в современной науке название агнографических «досье». Жития на восточных языках дополняют «досье» многих общехристианских святых, а иногда формируют «досье» древних святых, почитание которых сохранилось лишь в так называемых дохалкидонских восточных Церквах или утрачено вовсе. Поскольку арабоязычная литература в ряду письменных традиций Христианского Востока сформировалась последней, переводные арабские жития могут восходить к любому более раннему иноязычному источнику (чаще всего греческому, сирийскому или коптскому). По этой причине арабские части агнографических «досье» обычно включают в себя наибольшее количество редакций² и могут оказать неоценимую помощь при восстановлении утраченного текста оригинала или его частей³.

К сожалению, из огромного массива арабских переводных версий агнографических произведений⁴ лишь немногие благодаря колофонам рукописей могут быть с уверенностью отнесены к рассматриваемому периоду и атрибутированы мелькитам. Самый древний из известных агнографических переводов с греческого датирован 772 годом (*Sin. Arab. 542. Fol. 15^v*; *Lond. Brit. Lib. Orient. 5019. Fol. 58^v*)⁵ — это перевод Сказания об убиении синайских и раифских монахов, атрибутируемого монаху Аммонию⁶.

Ряд житий были переписаны в лавре святого Саввы монахом Антонию-Давидом в 885/6 году (согласно колофонам рукописей

¹ *Hiersemann K. W. Katalog 500: Orientalische Manuskripte: arabische, syrische, griechische, armenische, persische Handschriften des 7.–8. Jahrhunderts. Leipzig, 1922. S. 10–12.*

² *Mingana. Catalogue... Vol. 3. P. 46, 52.*

³ *Atiya. The Arabic Manuscripts... P. 8; Kamil. Catalogue... P. 36.*

⁴ *Atiya. The Arabic Manuscripts... P. 12; Kamil. Catalogue... P. 20; Крачковский. Одна из мелькитских версий...*

⁵ *Atiya. The Arabic Manuscripts... P. 19–20; Kamil. Catalogue... P. 45.*

⁶ *Atiya. The Arabic Manuscripts... P. 22; Kamil. Catalogue... P. 48.*

⁷ *Atiya. The Arabic Manuscripts... P. 22; Kamil. Catalogue... P. 48.*

⁸ Сборник описан М. ван Эсбруком: *Esbroek M., van. Un recueil pré-métaphrastique arabe du XI^e siècle (Brit. Mus. Add. 26.117 et Or. 5019) // Analecta Bollandiana. Bruxelles, 1967. Vol. 85. P. 143–164.*

¹ В данном случае термин «житие» употребляется не в жанровом (см. разд. 2.1), а в самом общем смысле — как более краткая и удобная замена понятия «агнографическое произведение».

² См.: *Graf. Geschichte... Bd. I. S. 487.*

³ См.: *Esbroek M., van. Incidence des versions arabes chrétiennes pour la reconstitution des textes perdus // Traduction et traducteurs au Moyen-Age / Éd. G. Contamine. P., 1989. P. 133–143.*

⁴ Обзор по рукописям см.: *Graf. Geschichte... Bd. I. S. 487–555.*

⁵ О сложностях, связанных с этой датировкой, см.: *Griffith S. H. The Arabic Account of 'Abd al-Masih an-Nağrānī al-Ghassānī // Le Muséon. Louvain, 1985. Vol. 98. P. 337–339 (перевод. см.: Griffith S. H. Arabic Christianity in the Monasteries of Ninth-Century Palestine. Aldershot etc., 1992).*

⁶ Греческий оригинал: ВHG, № 1300.

Vat. Arab. 71 и Strassbourg Orient. 4226 / Mingana Chr. Ar. 93 / Mingana Chr. Ar. Add. 136 / РНБ Ар. н. с. 263)¹, а переведены, вероятно, там же, но раньше². В эту группу входят жития святых Ксенофонта и Марии, Епифания Саламинского, Григория Чудотворца, Чудеса святителя Николая и составленные Кириллом Скифопольским жития преподобных Саввы Освященного, Феодосия Великого³, святителя Авраама Кратейского (в последнем случае полная версия Жития сохранилась только в арабском переводе⁴). Как отмечают исследователи, при сравнении с сохранившимися греческими версиями перевод отличается большой свободой⁵. Лишь в редких случаях можно найти точный оригинал⁶. Арабский перевод Жития Палладия, выполненный в неизвестную эпоху (Ж. Насралла относит его к периоду до X в. включительно⁷) врачом 'Исой ибн Кустантином и сохранившийся в нескольких рукописях XVII–XIX веков, также содержит интересные дополнения к греческому оригиналу, являющиеся переработкой соответствующей главы «Истории боголюбцев» Феодорита Кирского⁸.

¹ Не исключено, но менее вероятно, что Антоний-Давид был также переписчиком рукописи РНБ. Греч. 26 / Lips. Gr. 2 (см.: *Eshbroek. Le codex rescriptus...* P. 84–85).

² См.: *Griffith S. H. Anthony David of Baghdad, Scribe and Monk of Mar Saba: Arabic in the Monasteries of Palestine // Church History. Cambridge, 1989. Vol. 58. P. 7–19.*

³ Издание по рукописи Lips. Gr. 2 с французским переводом: *Eshbroek M., van. La vie arabe de Saint Théodose le Cénobiarque // Parole de l'Orient. Kaslik: Beyrouth, 1993. Vol. 18. P. 45–73.*

⁴ Издание по рукописи Lips. Gr. 2: *Aṭḥar naṣrānī qadīm: Un manuscrit arabe-chrétien du IX siècle / Éd. G. Graf // Al-Maṣḥrīq, Bayrūt, 1905. T. 8. 258–265* (латинский перевод: *Peeters P. Historia S. Abramii ex apographo arabico // Analecta Bollandiana. Bruxelles, 1905. Vol. 24. P. 349–356*; немецкий перевод: *Graf G. Die arabische Vita des hl. Abramios // Byzantinische Zeitschrift. Leipzig, 1905. Bd. 14. S. 509–518* (общая рец. И. Ю. Крачковского: *Византийский временник. СПб., 1907 (1906). T. 13. Вып. 3/4. С. 704–705.*

⁵ См., в частности: *Leeming. Byzantine Hagiographies in Arabic...*

⁶ Например, *Vatop. Gr. 114. Fol. 95^v–115^v* для *Strassbourg Orient. 4226. Fol. 33–45* (Житие Григория Чудотворца авторства святителя Григория Нисского).

⁷ *Nasrallah. Histoire...* Vol. 2. T. 2. P. 163.

⁸ *Theodoretus Cyrrensis. Historia religiosa VII // Patrologia graeca. T. 82. Col. 1364–1365.*

Сохранилась арабская версия (Sin. Arab. 551 (XI в.), Sin. Arab. 538 (1211 г.), Paris Arab. 147 (XIII в.) и другие) Жития Феодора Эдесского¹, которое представляет собой «агиографический роман»² и известно также в греческой³ (вероятно, оригинальной; датируется не позднее 1023 г.), грузинской и славянской редакциях. В числе прочего в Житии рассказывается, как святой Феодор обратил в христианство правителя, в греческой версии названного «персидским царем Мавией». Наиболее близким к этой греческой форме является арабское имя Му'авия, однако халифы с таким именем правили лишь в VII веке, и не в Багдаде, который византийцы могли бы назвать «персидским Вавилоном», а в Дамаске. Возможно, по этой причине в арабской версии вместо Мавии фигурирует багдадский халиф ал-Мамун (813–833), вообще пользовавшийся популярностью в арабо-христианской литературе⁴.

¹ *Vasiliev A. A. The Life of St. Theodore of Edessa // Byzantion. Bruxelles: Paris, 1942/1943. Vol. 16. P. 165–225* (английский перевод фрагментов: P. 193–197). См. также: *Лонгеев Х. М. Византийские жития святых VIII–IX веков // Византийский временник. СПб., 1912. Т. 19. С. 52–60, 62–64*; *Bonwetsch N. Die Vita des Theodor, Erzbischofs von Edessa // Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher. Athens: Berlin, 1921. Bd. 2. S. 285–290*; *Abel A. La portée apologétique de la «Vie» de st. Théodore d'Edesse // Byzantinoslavica. Praha, 1949. Vol. 10. P. 229–240*; *Meimaris Y. E., Selim A. An Arabic Version of the Life of St. Theodore of Edessa (ar-Raha) the Sabaite // Graeco-Arabica. Athens, 1983. Vol. 2. P. 113–117*; *Griffith S. H. The Life of Theodore of Edessa: History, Hagiography, and Religious Apologetics in Mar Saba Monastery in Early Abbasid Times // The Sabaite Heritage in the Orthodox Church from the 5th Century to the Present / Ed. J. Patrich. Leuven, 2001. P. 147–169*; *Todt K.-P., Swanson M. N. Life of Theodore, bishop of Edessa // Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History. Leiden; Boston, 2010. Vol. 2: 900–1050 / Ed. D. Thomas, A. Mallett et al. P. 585–593.*

² Термин, введенный И. Делеэ (*Delehayé. Les passions des martyrs...* 1966², P. 227–230) и развитый П. Петерсом (см., например: *Peeters P. La légende de S. Orentius et de ses six frères martyrs // Analecta Bollandiana. Bruxelles, 1938. Vol. 56. P. 241–264*); обозначает произведение, в котором главный герой — реальный святой, но повествование псевдонсторическое, часто строится по модели «греческого романа». Большинство западных исследователей (П. Петерс, М. Свансон, С. Гриффит) считают, что за образом святого Феодора Эдесского «скрывается» знаменитый полемист Феодор Абу Курра.

³ Житие иже во святых отца нашего Феодора, архиепископа Едесского / Изд. греч. текста И. С. Помяловского. СПб., 1892.

⁴ См.: *Swanson M. N. The Christian al-Ma'mūn Tradition // Christians at the Heart of Islamic Rule / Ed. D. Thomas. Leiden; Boston, 2003. P. 63–92. A. A. Ba-*

Важное место арабская составляющая занимает в «досье» предподобного Стефана Савваита (Старшего) († 794). Его ценное в историческом плане греческое Житие, написанное Леонтием Савваитом¹ в первой трети IX века, — ключевой источник сведений о жизни палестинского монашества VIII столетия — сохранилось в единственной рукописи со значительными лакунами. Арабский же перевод, выполненный непосредственно с греческого в 903 году в лавре святого Саввы Освященного Йаннахом ибн Истифаном ал-Фахури, известен полностью в двух рукописях — Sin. Arab. 409 (1238 г.) и Sin. Arab. 505 (XIII в.?) — и нескольких фрагментах².

Мелькитские переводчики рассматриваемого периода сохранили и небольшую часть арабского агиографического «досье» мучеников-бессребреников Кира и Иоанна, основная составляющая которого принадлежит коптам³. К мелькитским переводам относятся фрагмент Мученичества Кира и Иоанна и мученицы Афанасии с дочерью из рукописи синайского происхождения рубежа

силев первоначально (Журнал Министерства народного просвещения. СПб., 1893. Ч. 286. Март. С. 209–210) предположил, что историческим прототипом Мавии мог являться Аббас, сын халифа ал-Мамуна, казненный своим дядей халифом ал-Му'тасимом (833–842) за попытку захватить власть и за сношения с Византией (согласно армянской версии хроники Михаила Великого, Аббас принял христианство). Впоследствии Васильев отказался от этой гипотезы и поддержал мнение большинства ученых (Х. М. Лопарёв, Н. Бонвеч), видевших возможный прототип Мавии в ал-Му'айяде, сыне халифа ал-Мутавакклия и современнике Феодора Элесского (тайно был убит своим братом ал-Му'таззом 8 августа 866 г.).

¹ Lamoreaux J. C. *Leontius of Damascus // Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*. Leiden; Boston, 2009. Vol. 1: 600–900 / Ed. D. Thomas, B. Rogge-ma et al. P. 406–410.

² Первое издание с итальянским переводом: *Leonzio di Damasco. Vita di santo Stefano Sabaita (725–794) / Testo arabo, Introduzione, Traduzione e Note a cura di B. Pirone*. Cairo, 1991. (Studia Orientalia Christiana — Monographiae; 4); второе, более качественное, издание с английским переводом: *Leontius of Damascus. The Life of Stephen of Mar Sabas / Ed., transl. J. C. Lamoreaux*. Louvain, 1999. 2 vol. (Corpus scriptorum christianorum orientaliuum; 578–579). Арабская версия в свою очередь послужила источником для грузинского перевода (*Garitte G. Un extrait géorgien de la vie d'Étienne le Sabaïte // Le Muséon*. Louvain, 1954. Vol. 67. P. 71–92).

³ См.: Ramez B. *Le culte des saints Cyr et Jean chez les Coptes à la lumière des sources hagiographiques arabes // Alexandrie médiévale / Éd. J.-Y. Empereur, C. Dé-cobert*. Le Caire, 2008. Vol. 3. P. 115–143.

IX и X веков¹ и Чудо Кира и Иоанна в их церкви в Монебвасии из рукописи Paris. Arab. 276 (XI в.?. греческий оригинал неизвестен)², сюжет которого имеет параллели в греческой агиографии³.

1.3. Оригинальные сочинения

Переходя к оригинальным арабо-мелькитским агиографическим памятникам, следует отметить, что житийная литература наряду с апологетико-полемической была в числе первых литературных направлений, в которых арабы-христиане стали создавать самостоятельные произведения. Объясняется это тем, что тексты такого рода по преимуществу давали возможность христианам, оказавшимся в мусульманском окружении, сохранять свою религиозную идентичность⁴.

Наиболее ранним из известных нам оригинальных произведений арабской мелькитской агиографии предположительно является *Мученичество 'Абд ал-Масиха*⁵. Оно повествует об арабе-христианине из Наджрана по имени Раби' ибн Кайс ибн Йазид ал-Гассани, который перешел в ислам, но потом возвратился в христианство и стал игуменом Синайского монастыря с именем 'Абд ал-Масих, а впоследствии был казнен в городе Рамла, в Палестине. Текст сохранился в трех рукописях⁶. Древнейшая из них — Sin. Arab. 542, датируемая IX либо рубежом IX и X веков⁷, положена в

¹ Graf G. *Forschungen und Funden // Oriens Christianus*. N. S. Leipzig; Wiesbaden, 1915. Bd. 5. S. 341.

² ВНО, № 239; издание и латинский перевод: *Peters P. Miraculum Cyri et Iohannis in urbe Monembasia // Analecta Bollandiana*. Bruxelles, 1906. Vol. 25. P. 233–240; см. также: *Sauget J.-M. Le paterikon du ms. arabe 276 de la Bibliothèque Nationale de Paris // Le Muséon*. Louvain, 1969. Vol. 82. P. 363–404.

³ Ramez. *Le culte des saints Cyr et Jean...* P. 119, not. 17.

⁴ См., например: *Swanson M. N. The Martyrdom of 'Abd al-Masih, Superior of Mount Sinai (Qays al-Ghassāni) // Syrian Christians under Islam / Ed. D. Thomas*. Leiden; Boston, 2001. P. 121–122.

⁵ Vila D. *The Martyrdom of 'Abd al-Masih // Christian-Muslim Relations*. Vol. 1. P. 684–687. В средневековых мелькитских синаксарях поминался под 9 марта (*Sauget. Premières recherches...* P. 366–367).

⁶ Известно также, что *Мученичество 'Абд ал-Масиха* входило в состав ныне утраченной рукописи № 14 по каталогу Хирземана.

⁷ Binggeli. *L'hagiographie du Sinaï...*

основу издания С. Гриффита¹. Другая рукопись — Lond. Brit. Mus. Orient. 5019. Fol. 103^v–105^v (X–XI вв.), по которой Мученичество 'Абд ал-Масиха было впервые опубликовано Х. Заййатом², — учтена Гриффитом в примечаниях к изданию. Еще одна рукопись — Sin. Arab. 396 (XIII в.), где Мученичество 'Абд ал-Масиха входит в состав Минология за ноябрь, — была введена в научный оборот лишь в 2003 году, когда ее учел в своей диссертации Й. Соффер, осуществивший новое издание Мученичества 'Абд ал-Масиха с английским переводом³.

Первоначально считалось, что датировать описываемые в Мученичестве 'Абд ал-Масиха события можно лишь очень условно: в качестве *terminus post quem* выступают 715–717 годы, когда была построена упоминаемая в тексте соборная мечеть Рамлы⁴, а для *terminus ante quem* единственным твердым основанием служит датировка самой ранней рукописи, в которой дошло Мученичество — Sin. Arab. 542 (рубеж IX и X вв.). Кроме того, в Мученичестве говорится о встрече 'Абд ал-Масиха с Иерусалимским патриархом Иоанном. Патриархов с таким именем в обозначенных временных границах было два — Иоанн V (705–735) и Иоанн VI (839–843). С. Гриффит, издатель памятника, склонялся к тому, чтобы отнести события к IX веку. Поэтому он считал ошибочным добавление, сделанное в заглавии позднейшим переписчиком (Lond. Brit. Mus. Orient. 5019), согласно которому 'Абд ал-Масих пострадал в правление Омейядов (661–750)⁵. Однако А. Бинджели обратил внимание на указание в

¹ Griffith. The Arabic Account... Попытка вписать памятник в литературный контекст эпохи была предпринята М. Свансоном (*Swanson, The Martyrdom of 'Abd al-Masih...*). См. также: *Swanson M. Obscure Text. Illuminating Conversation: The Martyrdom of Qays al-Ghassani ('Abd al-Masih) // Currents in Theology and Mission. Chicago, 2008. Vol. 35. P. 374–381.*

² *Zayyāt, Ḥabīb. Min al-khizānah aṣḥ-ṣarḥiyyah: Shuhadā' an-naṣraniyyah fī al-Islām // Al-Maṣḥriq. Bayrūt, 1938. T. 36. P. 359–365.*

³ *Soffer Y. The Use of Early Literary Tradition for Expressing New Realities: A Case Study of Christian Arabic Hagiography under Islam: Diss. Jerusalem, 2003.* Английский перевод с незначительными отступлениями приведен в антологии: *The Orthodox Church in the Arab World, 700–1700: An Anthology of Sources / Ed. S. Noble, A. Treiger. DeKalb (Illinois), 2014. P. 123–128.*

⁴ Рамла была основана в качестве резиденции мусульманского наместника Палестины Сулеймана, ставшего впоследствии халифом (715–717), но продолжавшего проживать в этом городе.

⁵ Griffith. The Arabic Account... P. 352–353.

Мученичестве о том, что налоги жителей Синая уходили в Палестину, в то время как в середине IX века, по свидетельству Ибн Хурдадбеха (846 г.), Синай уже находился в административном подчинении Египта. Таким образом, мученическая кончина 'Абд ал-Масиха, вероятнее всего, приходится на первую половину VIII столетия, а его Мученичество, написанное, судя по стилю, ненамного позже, можно датировать началом IX или даже второй половиной VIII века¹.

В науке дебатировался вопрос о языке оригинала Мученичества 'Абд ал-Масиха. Г. Граф, первым поднявший его, высказывался в пользу греческого, ссылаясь на наличие в тексте греческих заимствований и включение текста в сборник, преимущественно состоящий из переводов с греческого. С. Гриффит показал неубедительность этих доводов и выдвинул несколько контраргументов, основным из которых является отсутствие памяти 'Абд ал-Масиха в греческих и грузинских календарях, что было бы практически невозможно при наличии его греческого Мученичества. Наряду с этим Гриффит, отмечая очевидное сирийское языковое влияние, считает весьма маловероятным и сирийский оригинал, поскольку неизвестно ни одно оригинальное произведение IX–X веков на сирийском языке, которое бы происходило с Синая. Таким образом, Мученичество 'Абд ал-Масиха, по всей видимости, было написано автором, для которого родным еще оставался сирийский, но которого общая языковая ситуация той эпохи вынуждала писать на ставшем общеупотребительным арабском. В этой связи Мученичество 'Абд ал-Масиха представляет особый интерес с точки зрения процесса становления арабского языка в качестве литературного среди христиан палестино-синайского региона в IX–XI веках. Эта специфика была выявлена Гриффитом, использовавшим в своем издании две рукописи синайского происхождения, древнейшая из которых (Sin. Arab. 542) показывает, что ее автор (скорее переписчик, чем составитель) писал хотя уже «на арабском», но еще «по-сирийски». Для переписчика более позднего манускрипта (Lond. Brit. Mus. Orient. 5019) арабский, напротив, очевидно является родным, и он часто исправляет своего предшественника. Это редактирование включает: 1) исправления в области синтаксиса, грамматики и лексики в соответствии с нормами литературного арабского языка; 2) введе-

¹ *Binggeli. L'hagiographie du Sinaï... P. 175–177.*

ние дополнительных слов, поясняющих фразу; 3) корректировку цитат из Священного Писания.

Мученичество Антония (Равха) (далее: Мученичество Антония)¹ рассказывает о бывшем знатном мусульманине из Дамаска, носившем имя Равх², обратившемся в христианство, принявшем монашество с именем Антоний в Палестине и казненном за отречение от ислама в сирийском городе Ракка в 799 году. Почитание святого Антония зафиксировано в средневековых календарях нескольких этноконфессиональных групп³. Уже начиная с первой четверти IX века о нем также известно из неагиографических источников — трактата мелькитского Харранского епископа Феодора Абу Курры «О почитании святых икон» (первая четверть IX в.)⁴ и ряда западно-сирийских (яковитских) хроник⁵.

¹ См.: *Samir S. Kh. Saint Rawḥ al-Quraṣī: Étude d'onomastique arabe et authenticité de la passion // Le Muséon. Louvain, 1992. Vol. 105. P. 343–359; Vila D. The Martyrdom of Anthony (Rawḥ al-Qurashī) // Christian-Muslim Relations. Vol. 1. P. 498–501.*

² В научной литературе встречаются и другие варианты прочтения имени: Равах и Рувах.

³ Мелькитский календарь Хорезма X века, зафиксированный в сочинении мусульманского энциклопедиста ал-Бируни «Хронология, или Памятники минувших поколений» (под 29 декабря: *Mohammad Al Birouni. Sur la célébration des jours de l'année syrienne chez les chrétiens Melchites / Éd., trad. R. Griveau. P., 1914. Turnhout, 1988. P. 299. (Patrologia orientalis; T. 10. Fasc. 4)*; маронитский синаксарь на каршуни из рукописи Vat. Syr. 243, основанный на мелькитском календаре из лавры святого Саввы Освященного (под 24 декабря; см.: *Peeters P. L'autobiographie de Saint Antoine le néo-martyr // Analecta Bollandiana. Bruxelles, 1914. Vol. 33. P. 63*), сиро-яковитский мартиролог раббан Слибы (XIV в.; под 25 декабря: *Le Martyrologe de Rabban Sliba / Éd., trad. P. Peeters // Analecta Bollandiana. Bruxelles, 1908. Vol. 27. P. 144*), ряд грузинских средневековых календарей (под 18–19 января: *Le calendrier Palestino-Géorgien du Sinaïticus 34 (X^{ème} siècle) / Éd. G. Garitte. Bruxelles, 1958. P. 136, 197. (Subsidia hagiographica; 30)*), эфиопский синаксарь (не ранее XV в.; под 25 йаккатита (19 февраля): *Le synaxaire éthiopien: Mois de yakkātit / Éd., trad. G. Colin. Turnhout, 1992. P. 583–587. (Patrologia orientalis; T. 45. Fasc. 3)*) и, возможно, коптский календарь Абу-ль-Бараката († 1324; под 16 кихака (12 декабря): *Le Calendrier d'Abou'l-Barakāt / Éd., trad. E. Tisserant. P., 1913. P. 260. (Patrologia orientalis; T. 10. Fasc. 3)*).

⁴ *Theodore Abū Qurrah. A Treatise on the Veneration of the Holy Icons / Transl. S. H. Griffith. Leuven, 1997. P. 74. (Eastern Christian Texts in Translation).*

⁵ Наиболее раннее упоминание содержится в анонимной хронике 813 года (*Chronica minora / Ed., interpr. E. W. Brooks et al. Louvain, 1960. Vol. 1. P. 253–254 [сирийский текст]; Vol. 2. P. 192 [латинский перевод]. (Corpus scriptorum*

Мученичество Антония сохранилось в трех арабских редакциях. Первая (основная) редакция с небольшими вариациями представлена рукописями Sin. Arab. 513. Fol. 363–372 (X в.?), Sin. Arab. 445. Fol. 437'–447' (1233 г.), Sin. Arab. 448. Fol. 95'–99' (XIII в.)¹. Как показал в недавнем исследовании Х. П. Монферрер-Сала на основе текстологического анализа трех этих версий, наиболее древней из них следует считать содержащуюся в Sin. Arab. 445². Близкий вариант текста, имеющий, однако, ряд важных дополнений, присутствует в уже упоминавшейся рукописи Lond. Brit. Lib. Orient. 5019 (Fol. 100'–103')³.

Вторая редакция, главной особенностью которой является превращение значительной части текста в автобиографию святого⁴, сохранилась не полностью (обрывается на рассказе о пересылке мученика из Дамаска в Хорасан) в рукописи Vat. Arab. 175. Fol. 116'–121' (новая нумерация — Fol. 122'–127'). В единственном полном печатном каталоге арабских рукописей Ватиканской библиотеки А. Маи этот манускрипт в соответствии с колофоном датируется

christianorum orientalium; 5–6). Более позднее сообщение хроники патриарха Михаила Великого (XII в.; *Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche (1166–1199) / Éd., trad. J.-B. Chabot. P., 1905. T. 3. P. 18–19 [французский перевод]; T. 4. P. 487–488 [сирийский текст]*) и почти полностью повторяющей ее в этом месте хроники епископа Григория Бар Эвройо (XIII в.; *Gregorius Barhebraeus. Chronicon Syriacum / Ed. P. Bedjan. P., 1890. P. 132*) восходит, по всей видимости, к несохранившейся хронике патриарха Дионисия Тель-Махрского († 845) (см.: *Binggeli A. Converting the Caliph: A Legendary Motif in Christian Hagiography and Historiography of the Early Islamic Period // Writing «True Stories»: Historians and Hagiographers in the Late Antique and Medieval Near East / Ed. A. Papaconstantinou, M. Debié, H. Kennedy. Turnhout, 2010. P. 80–81*).

¹ Издана с французским переводом: *Dick I. La passion arabe de St. Antoine Ruwah, néo-martyr de Damas († 25 Dec. 799) // Le Muséon. Louvain, 1961. Vol. 74. P. 119–133.*

² Ее критическое издание и испанский перевод, предваряемые текстологическим анализом «синайских» версий, см.: *Monferrer-Sala J. P. Šahādat al-qiddīs Mār Anṭūniyūs: Replanteamiento de la «antigüedad» de las versiones sinaïticas a la luz del análisis textual // Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos: Sección Árabe-Islam. Granada, 2008. Vol. 57. P. 237–267.*

³ Издание и итальянский перевод: *Pirone B. Un altro manoscritto sulla vita e sul martirio del nobile qurayshita Rawḥ // Biblica et Semitica: Studi in memoria di F. Vattioni / Ed. L. Cagni. Napoli, 1999. P. 479–509.*

⁴ См.: *Peeters. L'autobiographie...* Подробнее об этой литературной форме см. в разд. 3.2.

1285 годом¹. П. Петере уточняет, что датировка относится только к одной из частей рукописи, притом не самой древней, а для той части, что содержит Мученичество Антония, без каких-либо аргументов предлагает датировку второй половиной VIII века². Учитывая, что святой Антоний пострадал на самом исходе этого периода (799 г.) и что от этого времени мы вообще не имеем датированных арабо-христианских рукописей, можно предположить опечатку, истинная же датировка, предполагавшаяся Петерсом, остается неизвестной. Наконец, согласно рукописному каталогу Г. Графа³, кодекс Vat. Arab. 175 — это сборник конволют из фрагментов четырех разных рукописей: ту, в состав которой входит Мученичество Антония, Граф датировал XIII–XIV веками. Очевидно, что это рукопись коптского происхождения (помимо дополнительной коптской нумерации страниц об этом говорит тот факт, что Мученичеству Антония предшествует Мученичество Колуфа с указанием его памяти по коптскому календарю (Fol. 115^r = 121^r). Однако, по всей вероятности, данная редакция является по происхождению мелькитской и относится к рассматриваемому здесь периоду, поскольку не позднее X века от нее произошла грузинская версия⁴. Издатель последней И. А. Кипшидзе предполагал существование кратких записок о жизни Антония — если и не автобиографического характера, то, во всяком случае, сделанных современником — и считал, что автобиография, хотя и не является подлинной, лучше передает историческую основу сказания, чем Мученичество в первой редакции. Однако Петере убедительно доказал, что автобиография вторична по отношению к Мученичеству.

Третья редакция арабского Мученичества Антония (рукопись № 625 Восточной библиотеки университета святого Иосифа в Бейруте, л. 99–104, XVII в.)⁵ является сокращенным вариантом эфиоп-

¹ См.: *Mai. Scriptorum veterum...* 1831. Т. 4. P. 317–319.

² См.: *Peeters. L'autobiographie...* P. 56.

³ Воспроизведен в электронном каталоге Ватиканской библиотеки (<http://www.mss.vatlib.it>).

⁴ Издание и русский перевод: Житие и мученичество св. Антония-Раваха / Изд., пер. И. А. Кипшидзе // *Христианский Восток*. СПб., 1914. Т. 2. Вып. 1. С. 54–97.

⁵ Издана с латинским переводом: *Peeters P. Saint Antoine le néo-martyr // Analecta Bollandiana*. Bruxelles, 1912. Vol. 31. P. 440–450. Новое издание этой и опубликованной И. Диком версий с итальянским переводом: *Storia di Rawh al-*

ской версии¹, которая, в свою очередь, содержит неточный, а местами сильно искаженный перевод с арабского языка (оригинал неизвестен).

Житие Иоанна Эдесского² сохранилось на арабском языке в отрывках (*Sin. Arab. 411. Fol. 191^r–198^r, 1287 г.*)³ и, вероятно полностью, в рукописи № 2252 монастыря Дайр ал-Мухалис (XIX в., не издана)⁴, а также полностью в грузинском переводе в составе агиографического сборника (*Lond. Brit. Lib. Add. 11281, между 1034 и 1042 гг.*)⁵. Житие также входило в состав утраченной рукописи № 14 по каталогу Хирземана, отрывок которой, посвященный испытанию Иоанна ядом, был издан с латинским переводом П. Петерсом⁶. Сличение Дж. Ламоро этого фрагмента с соответствующим отрывком изданного им текста показало, что речь идет о двух арабских версиях, восходящих к более раннему тексту, который, вероятно, лег в основу грузинского перевода. Языком оригинала Кекелидзе считал сирийский или арабский, Петерс — греческий, Ламоро и Хейралла — арабский. Архиепископ Иоанн может быть одним лицом с Иоанном Эдесским, которому адресован трактат «О почитании святых икон» Феодора Абу Курры; исходя из языка произведения, его издатель И. Дик считал, что речь идет о мелькитском епископе Эдессы⁷. Известно о почитании Иоанна Эдесского в Гру-

Quraši: Un discendente di Maometto che scelse di divenire cristiano / Ed. E. Braida, C. Pelisetti. Torino, 2001.

¹ Рукопись *Paris. d'Abbadie. 179. Fol. 36^r–38^r*. Издание и латинский перевод: *Peeters. Saint Antoine...* P. 422–440.

² *Graf. Geschichte...* 1947. Bd. 2. S. 25–26; *Nasrallah. Histoire...* 1988. Vol. 2. T. 2. P. 162–163; *Lamoreaux J. C. The Life of John of Edessa // Christian-Muslim Relations*. Vol. 1. P. 898–901.

³ Издание и английский перевод: *Lamoreaux J. C., Khairallah H. The Arabic Version of the Life of John of Edessa // Le Muséon. Louvain, 2000. Vol. 113. P. 439–460* (далее: *Life of John of Edessa*).

⁴ *Haddad R. La Trinité divine chez les théologiens arabes (750–1050)*. P., 1985. P. 29.

⁵ Издание и русский перевод: Житие и подвиги св. Иоанна, католика Урхайского / Изд., пер. К. С. Кекелидзе // *Христианский Восток*. СПб., 1914. Т. 2. Вып. 3. С. 301–348.

⁶ *Peeters P. La Passion de St. Michel le Sabaïte // Analecta Bollandiana*. Bruxelles, 1930. Vol. 48. P. 87–89.

⁷ *Théodore Abuqurra: Traité du culte des icônes / Éd. I. Dick. Jounieh; Rome, 1986. P. 39–40.*

зинской Православной Церкви в X веке: служба ему содержится под 13 ноября в Иадгари Микаела Модрекили (978–988)¹, однако она была составлена раньше и с явной опорой на Житие, которое, таким образом, было переведено на грузинский не позднее первой половины X века. Следовательно, оригинал Жития был написан не позднее рубежа IX и X веков².

Житие Антиохийского патриарха Христофора (далее: Житие Христофора)³ было составлено в конце X — начале XI века Ибрахимом ибн Йуханной ал-Антаки⁴. Оно повествует о предстоятеле Антиохийской Православной Церкви (с 960 г.), убитом по заговору мусульман в 967 году. Его почитание сохранялось вплоть до Нового времени⁵, но впоследствии было утрачено⁶.

Об авторе этого произведения известно следующее. Содержащееся в Житии Христофора указание, что в конце патриаршества Агапия ибн Ка'баруна (953–959)⁷ агиограф был еще мальчи-

¹ Издание: Житие и подвиги св. Иоанна, католикоса... С. 340–348.

² Возможно, этот святой почитался также в Антиохийской Православной Церкви, если к нему относится упоминание «Иоанна Эдесского» в календаре Антиохийского патриарха Макария III аз-За'има (Lond. Brit. Lib. Add. 9965. Fol. 54^v, XVII в.) среди святых, не имеющих отдельного дня памяти и поминаемых в день всех святых.

³ *Zayat H. Vie du patriarche melkite d'Antioche Christophore (967) par le protospathaire Ibrahim b. Yuhanna: Document inédit du X^e siècle // Proche-Orient Chrétien. Jérusalem, 1952. T. 2. P. 11–16 [предисловие], 17–38, 333–366 [арабский текст с параллельным французским переводом] (далее: Vie de Christophore).*

⁴ См. о нем: *Graf. Geschichte... Bd. 2. S. 45–48; Nasrallah J. Deux auteurs melchites inconnus du X^e siècle // Oriens Christianus. Leipzig; Wiesbaden, 1979. Bd. 63. S. 75–82; Idem. Histoire... Vol. 3. T. 1. P. 289–305; Lamoreaux J. C. Ibrahim ibn Yuhanna al-Anṭāki // Christian-Muslim Relations. Vol. 2. P. 611–616.*

⁵ Память патриарха Христофора отмечена под 21 аййара (мая) (на два дня ранее даты его кончины, указанной в Житии) в ряде мелькитских синаксарей XIII–XVIII веков, наиболее ранний из них — в рукописи Sin. Arab. 418 (1237 г.) (см.: *Sauget. Premières recherches... P. 380–383*). Краткая заметка о священномученике Христофоре под 22-м числом того же месяца имеется в календаре Антиохийского патриарха Макария III.

⁶ О стремлении возродить это почитание свидетельствует включение краткого изложения Жития Христофора и молитв к этому святому в сборник «Забытые святые в антиохийском наследии» (*Tūmā (Bīṭār). Al-Ḳiddisūn... P. 373–390*).

⁷ Упоминание Агапия как предшественника Христофора по патриаршеству служит важным опровержением того, что Антиохийская кафедра вдовствовала до Христофора в течение 12 лет (948–959) — этого мнения придержи-

ком¹, позволяет отнести дату его рождения приблизительно к 950 году и считать Ибрахима уроженцем Антиохии. В зрелом детстве он находился под личным попечением Христофора², возможно, был одним из его ближайших учеников³ и одним из 12 знатных антиохийских детей, выбранных для обучения церковным наукам на средства патриарха⁴. Большая часть жизни Ибрахима ибн Йуханны пришлось на время, когда Антиохия находилась в составе Византийской империи: она была отвоевана у мусульман в 969 году, в ходе «византийской реконквисты», о чем повествуется и в Житии Христофора. Во всех рукописях, содержащих его труды, имя Ибрахима неизменно сопровождает почетный византийский титул протоспафария⁵ (ал-Абротосбатыар).

В церковной среде Ибрахим ибн Йуханна был известен прежде всего как переводчик с греческого на арабский язык творений отцов Церкви, в частности Иоанна Златоуста, Григория Назианзина⁶ и Ефрема Сирина. Заниматься этой работой он начал в возрасте не позднее 30 лет, поскольку переведенный им сборник творений

живались К. Каралевский и В. Грюмель: *Karalevskij C. Antioche // Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique. P., 1924. Vol. 3. P. 602; Grumel V. Le Patriarcat et les patriarches d'Antioche sous la seconde domination byzantine (969–1084) // Échos d'Orient. P., 1934. Vol. 33. P. 134*. Помимо Жития Христофора о семилетнем патриаршестве Агапия свидетельствуют Йахья Антиохийский (*Histoire de Yahya-ibn-Sa'īd d'Antioche, continuateur de Sa'īd-ibn-Bitriq / Éd., trad. J. Kratchkovsky, A. Vasiliev. P., 1924. Pt. 1. P. 770. (Patrologia orientalis; T. 18. Fasc. 5)*) и список Антиохийских патриархов архидиакона Павла Алеппского из летописи священника Михаила Бурейка (*Burayk, Miḳhā'īl. Al-Ḥaḳā'īq al-waḳīyah fi tariḳh baṭārikat al-kanīseh al-anṭakiyyah. Bayrūt, 2006. P. 109* (русский перевод: *Порфирий (Успенский), ep. Восток Христианский. Сирия: Список Антиохийских патриархов // Труды Киевской Духовной Академии. Киев, 1874. № 6. С. 404*).

¹ См.: *Vie de Christophore. P. 22*.

² См.: *Ibid. P. 362*.

³ См.: *Ibid. P. 28, 32*.

⁴ См.: *Ibid. P. 36*.

⁵ См.: *Protospatharios // The Oxford Dictionary of Byzantium. Vol. 3. P. 1748*.

⁶ Деятельность Ибрахима ибн Йуханны по переводу наследия Григория Назианзина освещается в работах Ж. Гранд-Анри. См., например: *Grand'Henry J. La méthode de révision d'une version patristique arabe ancienne chez Ibrahim fils de Yuhanna d'Antioche // Annales du Département des Lettres Arabes. Beyrouth, 1996. Vol. 6B (1991–1992): In Memoriam Prof. J.-M. Fiey. P. 161–172*.

Ефрема Сирина датируется 980 годом¹. Другая сфера литературной деятельности Ибрахима — агиография — не ограничивалась составлением Жития Христофора. В последней главе этого сочинения автор перечисляет учеников патриарха, каждому из которых он «уже посвятил особое повествование, хотя и был предельно краток»². К сожалению, ни одно из этих кратких житий до нас не дошло.

Для датировки Жития Христофора в тексте есть лишь одно точное хронологическое указание — перенесение мощей Христофора из соборной церкви в «дом святого Петра» при Антиохийском патриархе Николае II³, правившем в 1025–1030 годах. Однако эти годы можно считать *terminus post quem*, только если упоминание принадлежит самому Ибрахиму ибн Йуханне, которому тогда должно было быть около 80 лет⁴. Если же предположить, что этот эпизод является позднейшей вставкой, то Житие Христофора было написано раньше. Впрочем, заканчивая свой труд, автор просит у патриарха Христофора прощения за то, что долгое время откладывал исполнение своего долга — описать его жизнь и подвиг⁵. Следовательно, Ибрахим писал через некоторый ощутимый промежуток времени после убийства патриарха. Таким образом, Житие Христофора можно датировать последней четвертью X — первой третью XI века.

Житие известно в двух рукописях. Первая, из частной коллекции Х. Заййата, принадлежит перу сына Антиохийского патриарха Макария III архидиакона Павла Алеппского (1627–1669) и пред-

¹ Graf. Geschichte... Bd. 2. S. 45; Samir S. Kh. Le recueil éphrémien arabe des 52 homélies // *Orientalia Christiana Periodica*. Roma, 1973. Vol. 39(2). P. 307–332; *Idem*. Eine Homilien-Sammlung Ephrāms des Syrer: Codex Sinaiticus arabicus nr. 311 // *Oriens Christianus*. Wiesbaden, 1974. Bd. 58. S. 51–75.

² Vie de Christophore. P. 366.

³ См.: Ibid. P. 358.

⁴ В таком случае весьма вероятным представляется отождествление Ибрахима ал-Антаки с протоспафарием Авраамием, в 1030 году в числе прочих подписавшим синодальный акт Константинопольского патриарха Алексия Студита, касавшийся прозелитической деятельности монофизитов в Мелитине (см.: Erlasse des Patriarchen von Konstantinopel Alexios Studites / Hrsg. G. Ficker. Kiel, 1911. S. 20; Les registres des actes du Patriarcat de Constantinople / Ed. V. Grumel, J. Darrouzès. P., 1989². № 839). Предположение высказано Ж. Насраллой (см.: *Nasrallah. Histoire...* Vol. 3. T. 1. P. 289).

⁵ См.: Vie de Christophore. P. 364.

ставляет собой сборник текстов, относящихся к истории Сирии¹. По этой рукописи Житие Христофора было издано ее владельцем Х. Заййатом в 1952 году с параллельным французским переводом. Издатель знал о существовании еще одной рукописи в библиотеке Синайского монастыря (Sin. Arab. 405, 1335 г.)², однако непредвиденные обстоятельства воспрепятствовали его поездке на Синай, и он решил издать текст по рукописи Павла Алеппского, приводя следующие доводы: «Утраченные или сложные для прочтения фрагменты относятся, как правило, лишь к второстепенным деталям, фигурам речи или похвалам патриарху в стиле той эпохи. Общий же ход мыслей остается безупречно ясным. Действительно важные детали повествования, касающиеся жизни и смерти патриарха, а также событий, которыми было отмечено его время... благополучно сохранены и известны нам только благодаря Ибрахиму б. Йуханне ал-Антаки»³. После издания памятник неоднократно привлекал

¹ Текст Жития Христофора Павел предварил следующими словами: «...в начале патриаршества моего отца я нашел этот удивительный и уникальный рассказ в конце одной очень старой книги. Он был записан плохо, без диакритических знаков, почти недоступен для чтения и изъеден молью. Кроме того, многие отрывки были утеряны. Ни в одной арабской стране со всеми их церквами и монастырями мне не удалось найти другой копии текста, и я счел необходимым воспроизвести его здесь — настолько он драгоценен» (Ibid. P. 15). Павел рассказывает о патриархе Христофоре и в своей «Истории Антиохийских патриархов» (сохранилась в составе летописи священника Михаила Бурейка: *Burayk. Al-Ḥaḡā'ik...* P. 109–112 (русский перевод: *Порфирий (Успенский)*. Восток Христианский... С. 404–407), однако в этом повествовании он «опирался только на сочинение Яхьи Антиохийского. Единственный момент, которого нет у Яхьи, а есть у Павла и... в “Житии”, — упоминание города Шейзар в связи с биографией Христофора и того факта, что он ранее был писцом» (Панченко К. А. Антиохийский патриарх Христофор († 967): Личность и эпоха // Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского богословского института: Материалы 2004 г. М., 2005. С. 217). Возможно, Павел Алеппский составил «Историю Антиохийских патриархов» до того, как обнаружил рукопись Жития.

² Рукопись представляет собой фрагмент Миналогия с 5 айяра (мая) по 29 хазира (июня). Описание см.: *Gibson M. D. Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Convent of St. Katharine on Mount Sinai*. L., 1894. P. 72. (*Studia Sinaitica*; 3); *Atiya. The Arabic Manuscripts...* P. 11. Житие Христофора помещено под 23 айяра (мая) (Fol. 111'–131').

³ Vie de Christophore. P. 15–16.

ся к исследованию европейскими и отечественными историками¹. Ж.-М. Соже, знакомый с текстом Жития Христофора по синайской рукописи, констатировал, что он за редкими исключениями совпадает с текстом, изданным Х. Заййатом, но при этом гораздо лучше сохранился, поэтому может служить для восполнения имеющихся в издании лакун². Несмотря на это, критическое издание Жития Христофора до сих пор отсутствует; изданы лишь разночтения относительно отрывка об учреждении католикосата³ и списка учеников патриарха⁴.

Житие и чудеса Тимофея из Кахушты (далее: Житие Тимофея)⁵ повествует о жизни и чудесах святого Тимофея⁶, подвизавшегося последовательно в Иерусалиме и малоизвестных сирийских селениях Кафр-Зума и Кахушта⁷ (близ Антиохии), вероятнее всего во

¹ См., например: *Canard M. Une Vie du patriarche melkite d'Antioche, Christophore // Byzantion. Bruxelles; P., 1953. Vol. 23. P. 561–569; Nasrallah J. L'Église melchite en Iraq, en Perse et dans l'Asie centrale // Proche-Orient Chrétien. Jérusalem, 1975. T. 25. P. 135–173; 1976. T. 26. P. 16–34, 319–353; Benner H. Das chalcedonensische Patriarchat von Antiocheia in der Mitte des 10. Jahrhunderts // Syrisches Christentum weltweit: Studien zur syrischen Kirchengeschichte. Festschrift Prof. Hage / Hrsg. M. Tamcke, W. Schwaigert, E. Schlarb. Münster, 1995. S. 98–115. (Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte; 1); Todt K.-P. Notitia und Diozesen des griechisch-orthodoxen Patriarchates von Antiocheia im 10. und 11. Jahrhundert // Orthodoxes Forum. München, 1995. Bd. 9. S. 173–185; Idem. Region und griechisch-orthodoxes Patriarchat von Antiocheia... S. 184–186; Klein W. Das orthodoxe Katholikat von Romagyris in Zentralasien // Parole de l'Orient. Kaslik; Beyrouth, 1999. Vol. 24. P. 235–265; Панченко. Антиохийский патриарх Христофор...*

² См.: *Sauget. Premières recherches...* P. 382.

³ См.: *Nasrallah. L'Église melchite...* T. 25. P. 154–155.

⁴ См.: *Idem. Histoire...* Vol. 3. T. 1. P. 302–305 [французский перевод].

⁵ *Lamoreaux J. C. The Life of Timothy of Kakhushṭā // Christian-Muslim Relations. Vol. 1. P. 919–922.* Издание с английским переводом: *The Life of Timothy of Kakhushṭā / Ed., transl. J. C. Lamoreaux, C. Cairala. Turnhout, 2000. (Patrologia orientalis; T. 48. Fasc. 4) (далее: Life of Timothy).* При ссылках на этот источник используется введенное издателем деление на параграфы; во всех случаях, кроме специально отмеченных, ссылки даются на пространную версию из рукописи Saidnaya, 94).

⁶ Как показывает анализ памятника, святой Тимофей был столпником. Подробнее об этом и об исторической стороне текста см.: *Милакович Ж. В., Мусеева С. А. Забытый сирийский столпник Тимофей из Кахушты // Вестник ПСТГУ. III: Филология. 2014. Вып. 5 (40). С. 45–54.*

⁷ Деревня Кахушта (или Кахашта) неизвестна из других источников. Открытым остается вопрос о ее отождествлении с деревней Бабушта (или Бабаш-

второй половине VIII — начале IX века. Первая арабская редакция памятника сохранилась в рукописи Paris. Arab. 259. Fol. 104^v–150^v, которая по палеографическим данным датируется XIV веком¹; впоследствии она поновлялась еще двумя писцами. Вторая арабская редакция была составлена, по всей видимости, в Антиохии специально для включения в *Минологий*, в составе которого она и сохранилась (Saidnaya. 94. Fol. 129^v–154^v, 1396 г.; рукопись впоследствии также редактировалась)². Она датируется временем после кончины Антиохийского патриарха Феодора III (1042)³, но не позднее конца XI века, поскольку в этом столетии уже появилась грузинская версия⁴, связанная со второй арабской редакцией через греческое посредство. Вторая редакция более пространная: она включает введение с обоснованием выбора дня памяти святого (9 сентября) и ряд дополнительных эпизодов, в том числе одно чудо. Кроме того, лаконичность повествования первой редакции восполняется здесь пространными пассажами, иногда вкладываемыми в уста персонажей, а иногда принадлежащими анонимному автору. Однако, по мнению издателей, вторая редакция происходит не от первой, а от близкой к ней и не сохранившейся более ранней версии⁵.

Сохранившееся арабское **Житие Иоанна Дамаскина**⁶ было составлено вскоре после 4 декабря 1085 года иеромонахом Михаилом

та), также располагавшейся в восточных окрестностях Антиохии и упоминаемой в синаксаре под 24 таммуза (июля) в связи с чудесным явлением там иконы Богородицы (время явления не указано; см.: *Sauget. Premières recherches...* P. 419–421).

¹ *Catalogue des manuscrits arabes / Bibliothèque nationale, département des manuscrits. P., 1972. Pt. 1: Manuscrits chrétiens / Éd. G. Troupeau. Vol. 1. P. 222–223.*

² Небольшой фрагмент второй редакции, содержащий повествование об одном из чудес Тимофея, сохранился также в рукописи Saidnaya. 63 (датировка и происхождение неизвестны).

³ Об этом свидетельствует сообщение о перенесении мощей Тимофея в Антихию «во дни» (*alā 'ahd') Феодора, — выражение, указывающее на то, что патриарх вряд ли был еще жив (*Life of Timothy. P. 447*).

⁴ Издана К. С. Кекелидзе: *Известия института языка, истории и материальной культуры имени акад. Н. Марра. Тбилиси, 1940. № 7. 9–150 (на грузинском языке). Перизд.: Кекелидзе К. С. Эпюды по истории древнегрузинской литературы. Тбилиси, 1960. Т. 6. С. 311–406 (с русским и грузинским введением — с. 276–311).*

⁵ *Life of Timothy. P. 455–456.*

⁶ Издание: *Biographie de saint Jean Damascène: Texte original arabe / Éd. C. Vacha. Harissa, 1912; русский перевод: Васильев А. А. Арабская версия жития*

из монастыря преподобного Симеона Дивногорца близ Антиохии. Как сообщает агиограф в предисловии, поводом для написания Жития стало чудесное освобождение пленных, среди которых он находился, после взятия Антиохии турками-сельджуками в 1084 году. Избавление совершилось 4 декабря, в день памяти преподобного Иоанна Дамаскина. Год спустя Михаил, желая прочесть житие святого, обнаружил, что его не существует ни на греческом, ни на арабском языке, и взялся в знак благодарности за свое спасение составить его на основании доступных сведений. Однако это арабское Житие в целом совпадает по содержанию с так называемым Иерусалимским житием Иоанна Дамаскина¹, автором которого в рукописях назван Иоанн, патриарх Иерусалимский (или ошибочно — Антиохийский)². Из текста этого сочинения следует, что оно восходит к несохранившемуся арабскому оригиналу³, к которому, таким образом, следует возводить и сохранившееся арабское Житие, считая, что иеромонах Михаил написал только предисловие и внес незначительные добавления. С этой версии был сделан несохранившийся греческий перевод Самуила, митрополита Аданы, который в свою очередь лег в основу грузинской версии Ефрема Мцире (середина — вторая половина XI в.)⁴.

св. Иоанна Дамаскина. СПб., 1913; немецкий перевод и исследование: *Graf G.* Das arabische Original der Vita des hl. Johannes von Damaskus // *Der Katholik*. Mainz, 1913. Bd. 93. S. 164–190, 320–331; английский перевод: *Portillo R. D.* A Life of St John of Damascus // *Parole de l'Orient*. Kaslik; Beyrouth, 1996. Vol. 21. P. 157–188.

¹ ВHG, № 884. Впоследствии это Житие было переведено на латинский и славянский языки и в сокращенном виде включено в славянские Четьи-Миннеи (*Иванова К.* Bibliotheca Hagiographica Balcano-Slavica. София, 2008. С. 335–336).

² Решение вопроса об авторстве этого сочинения зависит от датировки двух древнейших рукописей этой версии — Vindob. Phil. 158 и Ath. Vatop. 497, которые исследователи датируют X или XI веком. По мнению большинства ученых, автором является патриарх Иоанн VII (964–966).

³ По подсчетам Б. Хеммердингера, арабский оригинал был составлен между 808 и 969 годами (см.: *Hemmerdinger B.* La Vita arabe de saint Jean Damascène et ВHG 884 // *Orientalia Christiana Periodica*. Roma, 1962. Vol. 28. P. 422–423) и поэтому, по всей видимости, является самым ранним житием преподобного Иоанна Дамаскина.

⁴ Издание и русский перевод: Грузинская версия арабского Жития св. Иоанна Дамаскина / Изд., пер. К. С. Кекелидзе // *Христианский Восток*. СПб., 1914. Т. 3. Вып. 2. С. 119–174.

В связи с некоторыми сочинениями уже упоминалось о грузинских переводах, сделанных с арабских агиографических произведений в рассматриваемый период. Благодаря трудам многих западных (П. Петерс, Ж. Гаритт, М. ван Эсбрук, Б. Утье и др.) и грузинских (Н. Я. Марр, К. С. Кекелидзе, И. Абуладзе, А. Санидзе, Р. Гварамия и др.) исследователей было доказано значительное влияние арабской житийной (а также гомилитической) литературы на грузинскую, имевшее место в монастырях Палестины (прежде всего, лавра святого Саввы Освященного) и Сирии (монастырь преподобного Симеона Дивногорца близ Антиохии) в IX–XI веках¹.

Помимо названных выше грузинских переводов с арабского (Мученичество Антония Равха, Житие Иоанна Эдесского) имеются грузинские жития, особенности языка которых предполагают утраченный или еще не обнаруженный арабский оригинал. К их числу относятся сохранившиеся в рукописях X века Мученичество Романа Нового († 780)², атрибутируемое Стефану Савваиту (Младшему; † ок. 807)³, Мученичество Михаила Савваита (описывает события конца VII — начала VIII века, арабский оригинал датируется IX–X веками⁴; далее: Мученичество Михаила)⁵ и Мученичество

¹ См.: *Nasrallah*. Histoire... Vol. 2. T. 2. P. 164–166; *Pataridze T.* Christian Literature Translated from Arabic into Georgian: A Review // *Annual of Medieval Studies at CEU* / Ed. J. Russon, M. Sághy. Budapest, 2013. Vol. 19. P. 47–65.

² *Кекелидзе К.* Новооткрытый агиологический памятник иконоборческой эпохи // *Труды Киевской Духовной Академии*. Киев, 1910. Июнь. С. 201–238 [русский перевод по дефектной рукописи с лакунами]; *Хаханов А.* Материалы по грузинской агиологии // *Труды по востоковедению Лазаревского института в Москве*. М., 1910. № 31. С. 25–46 [полное издание без лакун]; *Peeters P. S.* Romain le néomartyr († 1 mai 780) d'après un document géorgien // *Analecta Bollandiana*. Bruxelles, 1911. Vol. 30. P. 393–427 [исследование и латинский перевод].

³ *Vila D. H., Nanobashvili M.* Stephen Mansūr // *Christian-Muslim Relations*. Vol. 1. P. 388–393.

⁴ *Griffith S. H.* Michael, the Martyr and Monk of the Mar Sabas Monastery, at the Court of the Caliph 'Abd al-Malik // *Aram Periodical*. Leuven, 1994. Vol. 6. P. 115–148; *Roggema B.* The Martyrdom of Michael of Mar Saba // *Christian-Muslim Relations*. Vol. 1. P. 911–915.

⁵ *Kekelidze C. S.* Monumenta hagiographica georgica. Tiflis, 1918. Pars 1: Keimena. P. 165–173 [издание]; *Peeters*. La Passion de St. Michel... P. 65–98 [исследование и латинский перевод]; *Blanchard M.* The Georgian Version of the Martyrdom of Saint Michael, Monk of Mar Sabas Monastery // *Aram Periodical*. Leuven, 1994. Vol. 6. P. 149–163 [английский перевод]. Кроме того, в несколько измененном виде это сочинение включено в состав Жития Феодора Эдесского.

Элиана Филадельфийского (в основе, возможно, лежит несохранившаяся греческая версия VI–VII веков).¹

Чаще всего арабская версия служила посредником между греческим оригиналом и грузинским переводом, как в случае Сказания об убийстве синайских и раифских монахов (древнейшая грузинская рукопись — 864 г.), Жития Стефана Савваита (Старшего) (переведено на грузинский между 903 и 983 гг.), Мученичества Пантелимона (в так называемой второй кименной редакции; рукописи X в.), Жития Кириака Отшельника авторства Кирилла Скифопольского (рукопись 1034–1042 гг.)², а также, возможно, Мученичества савваитов, описывающего расправу арабов-бедуинов над 20 монахами лавры святого Саввы Освященного в конце VIII века³. Более сложная картина складывается в отношении агиографических памятников, имеющих раннюю сирийскую версию, которая могла попасть в грузинскую литературу через арабское посредство (Житие Ефрема Сирина, Житие подвижницы Нисимы)⁴.

Наконец, иногда арабские жития могли проникать в грузинское литературное пространство через греческое посредство. Уже отмечалось, что грузинский перевод Жития Иоанна Дамаскина, по свидетельству переводчика Ефрема Мцире, был сделан с греческой версии (несохранившейся), переведенной в свою очередь с арабского Самуилом, митрополитом Аданы. Как можно заключить из формулировок Ефрема Мцире, метод работы у греческого и грузинского переводчиков был разный: если первый переводил вольно, «разукрашивая» текст, то второй строго следовал оригиналу. Б. Флюзен в специальном исследовании объяснил это разным отношением к языку оригинала: греческий воспринимался грузинами как сакральный язык церковной традиции, поэтому Ефрем стремился избежать даже незначительных отступлений, для грекоязыч-

¹ Garitte G. La Passion de Saint Élien de Philadelphie ('Amman) // *Analecta Bollandiana*. Bruxelles, 1961. Vol. 79. P. 412–446.

² Garitte G. La Vie géorgienne de Saint Cyriaque et son modèle arabe // *Garitte G. Scripta Disiecta: 1941–1977*. Louvain-la-Neuve, 1980. Vol. 2. P. 662–675. (Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain; 22).

³ Blake R. P. Deux lacunes comblées dans la passio monachorum Sabaitorum // *Analecta Bollandiana*. Bruxelles, 1950. Vol. 68. P. 27–53. Издание греческого текста: Συλλογή παλαιστινῆς καὶ συριακῆς ἀγιολογίας / Ἔκδ. Α. Παπαδόπουλος-Κραματιές. СПб., 1907. С. 1–41. (Православный палестинский сборник; Вып. 19 (3)).

⁴ См.: Pataridge. *Christian Literature...* P. 56–59.

ного же Самуила арабский не имел подобного статуса¹. Не позднее XI века тот же путь от арабского оригинала через греческую редакцию к грузинской прошло, как уже упоминалось, Житие Тимофея.

1.4. Общая характеристика корпуса в перспективе исторической поэтики

Прежде чем перейти к анализу оригинальных произведений арабо-мелькинской агиографии с точки зрения жанра и стиля, представляется целесообразным обосновать выбор данных категорий. Для этого необходимо поместить рассматриваемый корпус на векторе исторического развития литературы, в интерпретации которого я придерживаюсь сформулированной рядом отечественных исследователей теории «смены литературных эпох»². С такой точки зрения христианская агиография, в том числе арабо-мелькинская, принадлежит к эпохе, которая характеризуется традиционалистским, или нормативным, типом художественного сознания³. В творчестве писателей этой эпохи, охватывающей древность и Средневековье, определяющую роль играл образец, или *канон*⁴. Между канонem и конкретным произведением, созданным в его рамках, — «отношение вариации, которое должно быть зримым, очевидным»⁵. При таком понимании встает вопрос о соотношении традиционалистского канона с авторским началом. Долгое время

¹ См.: Flusin B. De l'arabe au grec, puis au géorgien: Une vie de S. Jean Damascène // *Traduction et traducteurs au moyen âge*. P., 1989. P. 51–61.

² См.: Аверинцев и др. Категории поэтики...

³ См. также: Рифтин Б. Л. Типология и взаимосвязи средневековых литератур (вместо введения) // Типология и взаимосвязи средневековых литератур Востока и Запада. М., 1974. С. 9–116 (особенно с. 37 и след.).

⁴ А. Ф. Лосев определяет канон как «количественно-структурную модель художественного произведения такого стиля, который, являясь определенным социально-историческим показателем, интерпретируется как принцип конструирования известного множества произведений» (Лосев А. Ф. О понятии художественного канона // Проблема канона в древнем и средневековом искусстве Азии и Африки. М., 1973. С. 15). См. также: Он же. Художественные каноны как проблема стиля // Вопросы эстетики. М., 1964. Вып. 4. С. 351–399.

⁵ Тамарченко Н. Д. Методологические проблемы теории рода и жанра в поэтике XX века // Теория литературы. М., 2003. Т. 3. С. 84–85.

каноничность литературы приравнивалась к монотонности, банальности, ущербности индивидуально-творческой инициативы. Однако в ходе активного изучения различных литературных традиций древности и Средневековья в XX столетии это представление постепенно разрушалось. Первым шагом стало признание за традиционалистской литературой определенной самобытности, восприятие которой с течением времени притупляется, оставляя на долю современного читателя только «графарет, безотменный канон художественной продукции»¹. Следующей ступенью в постижении природы канонического искусства можно считать мысль, что его самобытность проявляется не *вопреки* канону, а в каком-то смысле *благодаря* ему, однако характер этой связи все еще ускользает от исследователя: «Художественно-эстетическая значимость канона заключается в том, что каноническая схема, закрепленная как-то материально или существующая только в сознании художника (и реципиентов данной культуры), являясь конструктивной основой художественного символа, *как бы провоцирует* (курсив мой. — С. М.) талантливому мастеру на конкретное преодоление ее изнутри, посредством системы малозаметных, но художественно значимых отклонений от схемы».² Наконец, во многом благодаря

¹ Ларин Б. А. О лирике как разновидности художественной речи (семантические этюды) // Ларин Б. А. Эстетика слова и язык писателя. Л., 1974. С. 77.

² Бычков В. В. Канон художественный // Философия: Энциклопедический словарь / Под ред. А. А. Ивина. М., 2004. С. 120. Очень яркий и наглядный образ, позволяющий разграничить канон и штампы, приводит в полемике с Я. С. Лурье, отождествлявшим эти понятия, Д. С. Лихачев: «Произведение реалистического искусства (“письменный памятник современности” у Лурье) в результате рутинности может обрести штампы. Эти штампы действительно никакого отношения к искусству не имеют. Они появляются незаметно для художника, в результате какой-то ущербности его творчества, недостатка творческой инициативы и художественного недосмотра. Канон же — нечто совсем другое. Средневековый художник сознательно пользуется канонами. Он творит в пределах канонов. Можно каждый день носить один и тот же костюм, и от этого он только заносится, но не станет мундиром. Мундир же надевается не всегда, а только тогда, когда он полагается по этикету. Затрапезный, лоснящийся костюм — это литературный штамп. Блестящий мундир, который всегда один и тот же по форме и надевается в приличествующих случаях, — это канон. Искусство средневековья подчинено этикету, и оно обряжается канонами, оно нарядно. Автор... — церемониймейстер, создающий парадное шествие» (Лихачев. Поэтика... С. 131, примеч. 4).

изучению средневековых поэтов, отражающих взгляды современных рассматриваемой литературе теоретиков словесного творчества, в том числе арабских, стало очевидно, что отношения между автором и каноном носят диалектический характер: к процессу канонического творчества «автор может приобщиться... лишь усвоив предшествующие достижения и в полной мере опираясь на них. Соответственно и оригинальность автора определялась размерами его вклада в общую сумму знаний... Эстетическое чувство требовало не противопоставления автора традиции и не слияния с нею, а диссимилиации, специфического «расподобления» с предшественниками, включающего одновременно оба момента в двуедином начале, которое можно было бы уподобить магниту с нерасчленимостью его полюсов»¹.

Итак, литература традиционалистского типа в качестве диалектической основы своего существования и развития «предполагает опору на образец (стилистический, жанровый, тематический, сюжетный и т. д.)... и поэтому естественно, что и в поэтике, и в литературной практике на первый план выдвигаются нормативные категории стиля и жанра»². Рассмотрению двух этих категорий в оригинальных произведениях ранней арабо-мелькильской агнографии и будут посвящены следующие главы.

¹ Куделин А. Б. Автор и традиционалистский канон // Куделин А. Б. Арабская литература: Поэтика, стилистика, типология, взаимосвязи. М., 2003. С. 215–216. Такое понимание отношений автора и канона связано с особым пониманием природы самого канона традиционалистским сознанием, согласно которому канон «предвечен»: «Неиссякаемая оригинальность творчества обеспечивается возможностью постепенного углубления в канон, бесконечностью познания его первосущности... В данном понимании канон не только неисчерпаем, но и принципиально неизменен. Однако символы (“лучшие” образцы), обозначающие канон, могут и должны меняться, поскольку они имеют предназначение указывать последние достижения и подготавливать новые успехи на пути постижения канона». Напротив, оценивая канон с позиций нашего посттрадиционалистского сознания, мы видим, что он «представляет собой динамическую систему, которая способна претерпевать существенную эволюцию. Эта эволюция... постоянно создавала новые возможности для проявления индивидуально-авторской инициативы. В этом понимании “лучшие” образцы суть не символы канона, а сам канон или, вернее сказать, его определенные фазы. Цепь сменяющих друг друга “лучших” образцов отмечает вехи эволюции канона» (Там же. С. 215).

² Аверинцев и др. Категории поэтики... С. 15.

ГЛАВА 2

ЖАНРОВАЯ СПЕЦИФИКА АРАБСКОЙ МЕЛЬКИТСКОЙ АГИОГРАФИИ IX–XI ВЕКОВ

Начиная говорить о жанровой проблематике, мы обращаемся к одному из самых сложных вопросов теории литературы¹. Дискуссионными являются не только само понятие жанра, но и принципы его определения, методика классификации жанров, вопрос об их трансформации в ходе исторической эволюции². Очевидно, что жанрообразующие принципы неодинаковы для произведений различных литературных эпох и регионов. Но даже применительно к одной литературной эпохе, как показал С. С. Аверинцев на примере Античности³, понятие «жанр» может отличаться большой терминологической размытостью: в одном случае жанр (трагедия) — это «литературный вид», аналогичный биологическому, имеющий це-

¹ Наиболее современная обобщающая работа по этому вопросу в отечественном литературоведении — сводный труд, подготовленный Институтом мировой литературы РАН: *Теория литературы: В 4 т. Т. 3: Роды и жанры (основные проблемы в историческом освещении)* / Отв. ред. Л. И. Сазонова. М., 2003.

² См., в частности: *Аверинцев С. С. Историческая подвижность категории жанра: опыт периодизации* // *Историческая поэтика: Итоги и перспективы изучения*. М., 1986. С. 104–116. Применительно к литературам Востока см. также: *Теория жанров литератур Востока* / Ред. Е. П. Челышев, И. В. Стеблева и др. М., 1985; *Мелетинский Е. М. Заметки о средневековых жанрах, преимущественно повествовательных* // *Проблема жанра в литературе средневековья* / Ред. А. Д. Михайлов. М., 1994. С. 7–26; *Рифтин Б. Л. Жанр в литературе китайского средневековья* // *Историческая поэтика: Литературные эпохи и типы художественного сознания: Сборник статей*. М., 1994. С. 266–295.

³ См.: *Аверинцев С. С. Жанр как абстракция и жанр как реальность: Диалектика замкнутости и разомкнутости* // *Аверинцев С. С. Риторика и истоки европейской литературной традиции*. М., 1966. С. 191–219, особенно с. 197–199.

лый набор формальных признаков и фактически непроницаемый для других жанров; в другом — имеет лишь один признак: формальный (эпистолярный жанр) или тематический (биография), — такие жанры открыты для взаимодействия с другими без ущерба для их жанровой природы. Примечательно, что к разряду последних Аверинцев относит биографию (*βίος*) — античный жанр, наиболее близкий к житийной литературе и отчасти стоящий у ее истоков¹. Однако на саму агиографию в целом, как отмечалось выше, не может распространяться даже такое, широкое, понимание жанра.

Жанры агиографической и, шире, церковной литературы относятся к одним из наименее исследованных. Как уже говорилось, даже в таких многообещающих по своему названию работах, как «Мученичества и литературные жанры» И. Делеэ² или раздел «Определение литературного жанра» обзорного исследования по агиографии Р. Эгрена³, основным критерием в определении жанров раннехристианской литературы о мучениках полагается степень их историчности, то есть критерий внелитературный. В действительности основные агиографические жанры, как и все жанры вообще, выделяются либо по тематическому (житие, мученичество, чудеса, рассказ о перенесении мощей), либо по функциональному (синачсарное сказание, энкомий)⁴, либо, крайне редко, по формальному признаку (мученические акты в противовес мученичеству)⁵. Конечно, по мере формирования жанра он «обрастает» определенными стилистическими чертами, которые впоследствии тоже становятся его признаками. Однако эти признаки менее существенны для литератур второго поколения, каковой является арабо-мелькитская агиография по отношению к византийской, «так как при переходе в новый язык... толика сохраняется тверже, чем стиль, и для облика жанра оказывается важнее»⁶.

¹ См., например: *Попова Т. В. Античная биография и византийская агиография* // *Античность и Византия*. М., 1975. С. 218–266.

² *Delehaye. Les passions des martyrs...*

³ *Aigrain. L'hagiographie...* P. 206–246.

⁴ Ср.: *Лухачев Д. С. Система литературных жанров Древней Руси* // *Славянские литературы: V Международный съезд славистов*. М., 1963. С. 47–70.

⁵ Чаще всего, если у агиографического произведения есть оригинальное заглавие, оно содержит в себе жанровую характеристику, хотя и не всегда адекватную.

⁶ *Аверинцев и др. Категории поэтики...* С. 22.

Приступая к рассмотрению памятников оригинальной арабо-мелькитской житийной литературы IX–XI веков, я сначала попытаюсь определить их жанровую принадлежность в рамках агиографии, а затем отметить черты других жанров, которые в той или иной степени присутствуют в этих текстах.

2.1. Агиографические жанры: мученичество, житие, чудеса

Как и агиография вообще, арабо-мелькитская житийная литература начинается с произведений о мучениках¹. В греко- и латиноязычной агиографии так называемые акты мучеников, основанные на судебных протоколах и, таким образом, тесно связанные с римской системой судопроизводства, остались главным образом отличительным жанром первых веков христианства и затем уступили место жанру мученичества², в котором организация материала уже не зависит напрямую от схемы протокола допроса, но содержательно и композиционно по-прежнему сосредоточивается вокруг смерти святого за веру. Именно к этому жанру принадлежат два наиболее ранних, насколько можно судить, памятника арабо-мелькитской агиографии — Мученичество Антония и Мученичество 'Абд ал-Масиха. Начальная часть в них посвящена не детству и юности святого как таковым, а лишь тем обстоятельствам, которые привели к обращению (в случае Равха) или возвращению (в случае ал-Гассани) в христианство из ислама, что и стало предпосылкой их мученической кончины³.

¹ Применительно к агиографии вообще это утверждение требует оговорки: практически одновременно с актами мучеников и мученичествами появляются апокрифические деяния апостолов — произведения сложной жанровой природы, стоящие на стыке литературы Нового Завета и агиографии.

² Греч. *μάρτυριον*, лат. *martyrium*, откуда вариант «мартирий», однако этот термин, широко распространенный в исследованиях по западноевропейской литературе, малоупотребим применительно к восточнохристианской.

³ К этому же жанру следует отнести Мученичество Михаила и Мученичество Романа Нового, сохранившиеся только в грузинском переводе. Обзор этих и других мученичеств раннеарабской эпохи см.: *Griffith S. H. Christians, Muslims, and Neo-Martyrs: Saints' Lives and Holy Land History // Sharing the Sacred: Reli-*

Следующий жанр, появление которого связано с окончанием массовых гонений на христиан и переменой основного типа святости от мученичества к праведности, — (пространное/похвальное) житие. Он характеризуется относительно равномерным повествованием о жизни святого, от рождения до смерти, сопровождающимся большим или меньшим количеством риторических украшений и похвал¹. Повествование следует достаточно устойчивой композиционной схеме: заглавие (включает дату памяти и эпитет(ы) святого) — предисловие — главная часть (родители, родина, имя святого, посвящение Богу, имущественное положение, обучение, отношение к браку, аскеза, историческая часть, предсмертное наставление, кончина, чудеса) — заключение (сравнение с ветхо- и новозаветными святыми, молитвенная просьба о помощи)².

Обычно в этом жанре составлялись жизнеописания святых, еще при жизни прославившихся своими подвигами и «почивших в мире», то есть умерших ненасильственной смертью. Арабская мелькитская агиография унаследовала от византийской традиции и этот, прочно устоявшийся к IX–X векам жанр. Наиболее очевидным примером является Житие Иоанна Дамаскина, выстроенное по следующей схеме: пространное заглавие с перечислением эпитетов святого — историческое предисловие — риторическое предисловие — родина и родители святого — обучение — исповедничество — уход из мира — аскетические подвиги — церковное служение — кончина — заключение. Особенностью повествования является здесь лишь «отвлечение» автора на других героев. Вполне объяснимы небольшие отступления, касающиеся соученика святого Иоанна — Космы Маюмского³ — и их наставника — Кось-

gious Contacts and Conflicts in the Holy Land, First-Fifteenth Centuries CE / Ed. A. Kofsky, G. G. Stroumsa. Jerusalem, 1998. P. 163–207.

¹ Первым произведением этого жанра, которое стало образцом для последующих авторов, считается Житие Антония Великого, составленное святителем Афанасием Александрийским вскоре после кончины этого подвижника (356): *Athanase d'Alexandrie. Vie d'Antoine / Introd., texte crit., trad., notes et index par G. J. M. Bartelink. P., 1994. (Sources Chrétiennes; 400); русский перевод: Афанасий Великий, свт. Творения. Сергиев Посад, 1903. Т. 3. С. 178–250.*

² Условная реконструкция классической схемы похвального жития приводится по книге: *Лопарев. Греческие жития святых... С. 16–36.*

³ См.: *Biographie de saint Jean Damascène... P. 23–24.*

мы Калабрийца¹, однако явным отклонением выглядит рассказ о святом Стефане Новом², занимающий около восьмой части всего текста Жития, причем вводится он, по словам агиографа, исключительно для иллюстрации суждения о важности сочинений Иоанна Дамаскина, направленных против иконоборцев. Как заметил уже издатель текста К. Баша³, этот отрывок, хотя и с небольшими купюрами, был взят из Жития Стефана Нового⁴ и включен в Житие Иоанна Дамаскина без соотнесения с композицией последнего.

В свое время Х. М. Лопарев высказал мнение, что хотя «мученичества случались и в более позднее время (относительно эпохи массовых гонений на христиан в Римской империи конца I — начала IV века. — С. М.)... от рук сарацин, персов, болгар... однако *μαρτύρια* этих святых в сущности уже ничем не отличаются от житий: та же риторика, та же схема там и тут»⁵. Как мы видели, примеры ранних арабских мученичеств наглядно опровергают этот взгляд. Впрочем, случаи, отмеченные Лопаревым, когда повествование о мученике вписано в рамки жития, также встречаются в агиографии. В качестве примера из византийской традиции можно указать на Житие Галактиона и Епистимии⁶, первая часть которого посвящена рассказу о юности героев, их встрече, женитьбе, удалении в монастыри и аскетических подвигах, или жития мучеников, пострадавших от иконоборцев, в частности уже упоминавшееся Житие Стефана Нового⁷. В ранней арабо-мелькитской агиографии тоже имеется

¹ См.: *Biographie de saint Jean Damascène...* P. 12–15.

² См.: *Ibid.* P. 24–28.

³ См.: *Ibid.* P. 28, not. 1.

⁴ *La vie d'Étienne le Jeune par Étienne le Diacre / Introd., éd., trad. M.-F. Auzéru.* Aldershot, 1997. (Birmingham Byzantine and Ottoman Monographs; 3).

⁵ *Лопарев.* Греческие жития... С. 13.

⁶ ВHG, № 665–666. Произведение испытало влияние греческих позднеантичных романов «Левкиппа и Клитофон» Ахилла Татия и «Эфиопика» Гелиодора. В переводе на церковнославянский язык Житие было широко распространено на Руси (списки с конца XIV в.). См. о нем: *Коробейникова Л. Н.* О сюжетосложении «Жития Галактиона и Епистимии» (к проблеме типологии переводных византийских житий) // *Герменевтика древнерусской литературы.* М., 2004. Сб. 11. С. 321–350; *Она же.* История текста «Жития Галактиона и Епистимии»: Предварительные наблюдения // Там же. С. 351–366.

⁷ Его анализ см.: *Каждан.* История византийской литературы (650–850 гг.). С. 239–258.

образец такого рода — Житие Христофора. Хотелось бы подробнее остановиться на этом случае, поскольку выбор литературной формы связан здесь, как представляется, со спецификой мученичества главного героя.

Патриарх Христофор был убит по заговору мусульман, однако его убийство не носило отчетливо выраженного религиозного характера; причиной стала зависть к привилегированному положению иерарха, которым он пользовался при эмире Сейф ад-Дауле, а формальным основанием — обвинение в политической измене и тайной переписке с византийцами. Однако сам агиограф не сомневается, что его герой — мученик: так он называет патриарха уже в первой фразе. Следовательно, перед автором, Ибрахимом ибн Йуханной, выбравшим в качестве основной композиционной схемы канон похвального жития, стояла задача в рамках этого жанра тем не менее изложить жизнеописание мученика, и то, какими средствами он этого достигает, представляет несомненный интерес.

Прежде всего, следует обратить внимание, что Ибрахим ибн Йуханна не злоупотребляет наименованием своего героя «мучеником» — оно появляется всего несколько раз, но с поразительной закономерностью именно в ключевые для мученичества моменты: сцена убийства («Когда же *мученик* пал на землю, его голова была отрублена...»¹), наказание убийц («горняя справедливость не могла не воздать за кровь *мученика*...»²), обретение мошей («[новый патриарх] навел справки об истории *мученика* и разыскал останки его непорочного тела... его досточтимый прах явился уже спустя восемь дней после его *мученичества*»³), небесная слава («он поселился на горных небесах, водворяясь... в лике святых *мучеников*»⁴) (курсив везде мой. — С. М.). Даже если эта закономерность не является продуманным стилистическим приемом, она все же свидетельствует о следовании автором, хотя бы и подсознательном, композиции мученичества, которая таким образом прочитывается сквозь более очевидную композицию похвального жития.

¹ *Vie de Christophore.* P. 350.

² *Ibid.* P. 352.

³ *Ibid.* P. 358.

⁴ *Ibid.* P. 360. Кроме того, есть еще одна фраза, в которой автор прямо называет убийство патриарха «мученичеством» (*Ibid.* P. 342).

Однако агиограф не ограничивается простой констатацией факта мученичества — ему необходимо показать, *в чем* он видит мученический характер смерти своего героя. Наиболее естественным в такой ситуации был путь прямой аргументации, какую можно наблюдать, например, в греческом Мученичестве савваитов, где описывается гибель монахов при разграблении арабами лавры святого Саввы Освященного¹. Как и в случае патриарха Христофора, «столкновение монахов и арабов не имеет под собой явно выраженной религиозной почвы. Нападавших интересовала не вера монахов, а богатства монастыря»² (за убийством Христофора также последовало разграбление его резиденции, которому посвящена отдельная глава). Автор Мученичества савваитов, бывший очевидцем событий, «осознавал, что пишет маририй нового типа, и он сам подчеркивает полемический характер своего труда»³: «...кто еще сомневается, что они не поставлены с мучениками? <...> Или только убиваемые за отказ служить идолам и отречься от Христа должны называться мучениками? Я же говорю, следуя и повинаясь словам мудрых и боголюбивых учителей, что и всякий убиваемый за малейшую из заповедей Христовых... есть совершенный мученик... и если не дерзостно сказать, а скорее нужно сказать смело и свободно, — что убиваемые за соблюдение заповедей Христовых суть больше убиваемых просто за веру в Него. Ибо отречение от Бога, как действие важное, великое и влекущее за собою явную гибель, часто возбуждает к соревнованию и негодованию даже более слабые и упавшие души, пострадать же за доблесть свойственно людям очень разумным... и возвышенным... ибо умирающий ради заповеди Христовой, очевидно, может умереть и ради Него, а избирающий умереть ради Него не во всяком случае умрет и ради заповеди Его»⁴. Далее собственное рассуждение автора подтверждается примерами и цитатами из Священного Писания и авторитетом святителя Иоанна Златоуста. Таким образом, агиограф является здесь выразителем общецерковного сознания. Первым новозаветным мучеником Церковь считает Иоанна Крестителя, обезглавленного не за исповедание веры, а за нравственную бескомпромиссность.

¹ Συλλογή παλαιστινῆς καὶ σιριακῆς ἀγιολογίας. С. 32.

² Каждан. История византийской литературы (650–850 гг.). С. 229.

³ Там же. С. 230.

⁴ Συλλογή παλαιστινῆς καὶ σιριακῆς ἀγιολογίας. С. 32.

В его случае она выразилась в обличении нечестивого царя, чем открывается ряд житий, в которых «мученик свидетельствует не сам факт своей веры перед царем-язычником, как диктует логика агиографического жанра, а отстаивает право на нравственную оценку поведения властей»¹. Обличение власть имущих вело к мученичеству (или исповедничеству, если опала не доходила до убийства) в первую очередь высших церковных иерархов — в силу их важного общественного положения (в качестве примера можно назвать святителей Иоанна Златоуста и Фотия Константинопольского).

Возможность подобного мученичества реально стояла и перед Христофором, и он был к нему готов. Ибрахим ибн Йуханна передает рассказ о том, как патриарх временно запретил в служении одного священника за небольшую провинность, но тот, состоя врачом у одного из хамданидских эмиров, привлек своего хозяина к разрешению конфликта — «ситуация типичная для средневекового Христианского Востока, когда какой-нибудь придворный врач или секретарь, будучи в сани, например, диакона, возводил или свергал патриархов, пользуясь своим влиянием на халифов и визиров»². Христофор отказал эмиру в просьбе смягчить наказание, указав, что вмешательство иноверца в церковные дела недопустимо. В ответ эмир пригрозил патриарху смертью. В данном случае конфликт с властью имущим имел под собой церковно-дисциплинарное основание, а потому касался и веры. В этой ситуации мученический характер смерти был бы вполне очевиден. Однако угрозы эмира не оправдались (автор не поясняет, по какой причине), и патриарх Христофор остался жив. Несмотря на это, рассказ, на мой взгляд, введен не просто для иллюстрации стойкости патриарха. Во-первых, он подчеркивает внутреннюю готовность Христофора к смерти в тех обстоятельствах, когда она являлась бы признанным мученичеством; а для читателя-христианина очевидно, что сердечное намерение перед Богом равноценно поступку. Во-вторых, на-

¹ Муравьев А. В. Флавий Клавдий Юлиан в Антиохии в преддверии персидской кампании 363 г. // Вестник древней истории. М., 2004. Вып. 4. С. 184. Автор статьи считает такой тип мученичества «развитием древнегреческого явления парресии, т. е. гласной и прямой критики правителей». С этим мнением трудно согласиться: традиция скорее идет из Ветхого Завета, где обличение правителей пророками встречается очень часто.

² Панченко. Антиохийский патриарх Христофор... С. 223.

ряду с несомненным мужеством патриарха автор счел нужным отметить, что герой Жития все-таки удалился из того места, где ему угрожала опасность. Так поступали многие мученики, чувствуя, что время подвига еще не настало, и полагая благоразумным не подвергать себя опасности без нужды. Таким образом, приведенный эпизод имеет своей целью раскрыть перед читателем внутреннее расположение патриарха Христофора к мученичеству еще в «мирный» период его жизни.

Однако основную аргументацию автор вкладывает в уста самого героя, причем использует форму, характерную для древних мученичеств, — диалог¹, но не с мучителем, а с единоверцем. При этом главному диалогу предшествует другой, на первый взгляд полностью нарушающий похвальный характер Жития, поскольку весь эффект раскрывается лишь спустя несколько глав. Во время антиохийского мятежа (глава 11), когда патриарх покинул город, один из приближенных, Феодул, упрекнул его за отъезд: «Как же ты скажешь, владыка, в церкви: “Я пастырь добрый”, — если овец своих ты оставил на расхищение волкам?..» Патриарх тогда прервал этот разговор². Но когда, более года спустя, его предупредили о заговоре и посоветовали бежать (глава 14), он сам призвал к себе Феодула и спросил, как следует поступить. В ответ на одобрение Феодула патриарх ответил: «Если я уйду, то ты первый со злой усмешкой спросишь меня: “И после этого ты готов сказать: “Я пастырь добрый”?”» Феодул возразил, что сейчас совсем другой случай. Патриарх согласился и пояснил: в прошлый раз, уйдя из города, он не заслуживал осуждения и обвинений в малодушии, потому что его не хотели убивать, а теперь, наоборот, этого страстно желают. «Если я ускользну из их рук, не дав им выпустить в меня этот яд, они не пощадят ни одного христианина и ни одной церкви. Пойми, что пришло время, когда я должен сказать не только: “Я пастырь добрый”, — но еще: “Пастырь добрый — тот, кто полагает душу свою за овец своих”. Будь уверен, скоро ты увидишь эту бороду обгавленную моею кровью. — Патриарх коснулся рукой бороды и прекратил разговор»³.

Именно благодаря сопоставлению этих отрывков подвиг патриарха Христофора открывается перед читателем во всей своей силе.

¹ См.: *Delehaye. Les passions des martyrs...* P. 106.

² См.: *Vie de Christophore.* P. 336.

³ *Ibid.* P. 344–346.

Патриарх не вызывался дерзко на смерть (первый диалог, как и в эпизоде со священником-врачом), пока она не стала для него неизбежной, но тогда уже шел на нее не колеблясь (второй диалог). Именно такое поведение всегда считалось в Церкви эталоном мученичества. Интересно отметить, что историк Йахья Антиохийский, использовавший Житие Христофора при написании хроники X–XI веков, этих диалогов не передает, и из его повествования складывается впечатление, будто патриарх Христофор до самого конца не верил, что его могут предать: «Патриарх решил отправиться к Ибн Манику (главному заговорщику. — С. М.), так как был уверен в прочности существовавшей между ними любви»¹. Для Йахьи как историка важен был факт убийства, для Ибрахима как агиографа — его религиозный смысл.

Сцена убийства на первый взгляд не прибавляет ничего нового к раскрытию образа патриарха как мученика. Напротив, создается видимость политического убийства. Глава заговора дважды высказывает ложное обвинение против Христофора в том, что тот хочет сдать город византийцам: первый раз — в лицо патриарху, второй раз — побуждая убийц к нападению. Однако внимательный взгляд читателя должен остановиться на описании самой расправы: «...агнец Христов вытянул шею, сидя без тревоги, в ожидании усекновения главы. У тех не было с собой меча, но длинные кинжалы. Один из них поднял патриарха во весь рост, а другой ударил его длинным кинжалом, так что вся сталь вошла ему в живот... Когда же мученик пал на землю, его голова была отрублена и брошена в банную печь... А его непорочное тело было тогда же ночью вынесено за ворота города и брошено в реку»². Усекновение главы — наиболее распространенный вид казни мучеников. Автор подчеркивает, что патриарх ожидал именно его. Однако когда убийство совершилось иначе (специально оговаривается почему), голова все же была отрублена, а тело брошено в реку. Именно такой была участь ряда мучеников задолго до Христофора: Иринея, епископа Сирмийского (III в.), римского воина Александра (III в.), 42 восначальников крепости Аморий (847). При этом в двух последних случаях тела, как и в Житии Христофора, были вскоре чудесно обреты. Таким образом,

¹ *Histoire de Yahya-ibn-Sa'id...* Pt. 1. P. 808.

² *Vie de Christophore.* P. 348–350.

при описании убийства Ибрахим ибн Йуханна подчеркивает, что тело патриарха, несмотря даже на отсутствие меча, пострадало и прославилось типичным для мученика образом.

Более того, нужно сказать, что подвиг Антиохийского патриарха — как он изображен у Ибрахима ибн Йуханны — имеет большое сходство с подвигом Христа, что в целом характерно для агиографических произведений и мученичеств в частности, но в данном случае носит ярко выраженный характер. Прежде всего, политические мотивы, как и в Евангелии, были лишь прикрытием для убийства, а главной причиной являлась зависть, как неоднократно подчеркивается¹ (ср.: Мф 27. 18). Предателями оказываются люди, избавленные патриархом от пыток, жившие с ним по соседству, а главный из них был даже спасен Христофором из рук эмиссаров Сейф ад-Даулы, что явно напоминает неблагодарность Иуды Искариота. Конечно, в основе такой параллели лежит психологическая закономерность, как пишет об этом сам Ибрахим ибн Йуханна: «...таково уж естественное свойство зависти в порочных душах — она скорее воспламеняется от благодеяний, чем потухает от них»². Но дальше сходство между рассказом Ибрахима ибн Йуханны и евангельским повествованием приобретает более конкретные и выразительные черты. Для убеждения соучастников главный заговорщик ссылается на возможность смены власти: «Можно ли позволить неверному жить, чтобы и при новом правителе... он восседал, а нас истязали?!»³ — как и первосвященники, составляя заговор против Христа, ссылались на приход римлян (Ин 11. 48). Для побуждения к убийству не посвященных в заговор хорасанцев создается видимость законности через формальное вынесение смертного приговора по ложному обвинению; так же вели себя и члены синедриона, чтобы побудить народ просить распятия Иисуса (Мф 26. 63–66). В предсмертном разговоре патриарх подчеркивает, что отказывается от бегства и жертвует собой добровольно ради спасения ближних, — эта же мысль часто звучит в беседах Христа, а в одной из них ключевым является образ «добротного пастыря» (Ин 10. 1–16), примененный к себе и Христофором⁴. Пока время пожертвовать со-

¹ См.: Vie de Christophore. P. 338, 342, 346.

² Ibid. P. 338.

³ Ibid. P. 342.

⁴ См.: Ibid. P. 336, 344.

бой не пришло, патриарх дважды уклонялся от опасности, подобно Христу (ср.: Ин 8. 59 и др.). Убийство патриарха Христофора, как и арест Иисуса, совершается ночью, после трапезы, разделенной с учениками (ср.: Мф 26 и др.). Предатель встречает жертву притворным лобзанием любви (ср.: Лк 22. 47–48). Убийство совершают иноплеменники-хорасанцы — Христа распинали римские воины (Мф 27. 27–31 и др.). Патриарх дважды назван «агнцем»¹ — наименование Христа, восходящее к пророчеству Исаии о Его кротости в страданиях (Ис 53. 6–7; Ин 1. 29). Наконец, антиохийские христиане, «как только узнали, что поражен их пастырь, пришли в смятение и рассеялись в страхе от грозивших бед», подобно апостолам после взятия Христа (Мф 26. 31; Мк 14. 50; Ин 16. 32). Однако, как отмечает агиограф, «никто не искал их, ибо надлежало исполниться предсказанию их отца (Христофора. — С. М.): “Поистине, когда они излечатся моим убийством и извергнут яд, который накопили в своих сердцах против меня, они не будут искать других”»². Это пророчество подобно тому, об исполнении которого говорит евангелист Иоанн: «Иисус отвечал... итак, если Меня ищете, оставьте их, пусть идут, — да сбудется слово, реченное Им: из тех, которых Ты Мне дал, Я не погубил никого» (Ин 18. 8–9).

Таким образом, рассказ об убийстве патриарха Христофора отличается поразительным сходством с Евангелием, а наименование «агнцем», лобзание предателя, исполнение пророчества об учениках, несомненно, являются подчеркнутыми аллюзиями. Учитывая, что имя, носимое патриархом как до хиротонии («Иса — Иисус»), так и после (Христофор), создало благоприятную почву для проведения прямого *типологического синкрисиса* в рассказе о помощи голодающим³, можно предположить, что и во всем повествовании о мученичестве Христофора (главы 13–19) использован тот же прием, только скрытый. В таком случае следует считать, что в глазах автора Христофор является мучеником, поскольку уподобился Христу образом своей смерти — как в ее внутренних предпосылках, так и во внешних обстоятельствах.

¹ Vie de Christophore. P. 348.

² Ibid. P. 350.

³ См.: Ibid. P. 34. О типологическом синкрисисе см. в разд. 3.5.

Другим примером соединения двух агиографических жанров в корпусе ранней арабо-мелькитской агиографии является Житие Тимофея. Первая половина повествования (17 глав в первой и 22 главы во второй редакции) построена по обычной схеме: рассказывается о семье и родине святого, о его детстве, учебе, отказе от женитьбы, уходе из мира, начале аскетических подвигов в другом селении и их продолжении у него на родине. Однако эта часть Жития значительно драматизирована за счет того, что Тимофей был вынужден в детстве покинуть семью и вернулся лишь 30 лет спустя уже известным подвижником. Поэтому значительное место отведено описанию горя его родных, попыток отыскать Тимофея и, наконец, тому, как он открылся им по возвращении¹. Вторая же половина повествования представляет собой собрание совершенных Тимофеем чудес.

Вообще, чудеса, в силу того что они служат одним из наиболее ярких свидетельств о святости, являются характерной частью почти любого (за редким исключением) агиографического произведения. Однако способы повествования о них могут быть различными. Прежде всего, даже на терминологическом уровне² существует различие между чудом прижизненным (πρῆξις) и посмертным (θούμα). В произведениях византийской агиографии прижизненные чудеса, как правило, бывают инкорпорированы в ткань повествования. Даже в редких для византийской традиции житиях, в значительной мере состоящих из описаний чудес, например в Житии Феодора Сикеота (первая половина VII в.)³ и в двух Житиях Иоанникия Великого (вторая половина IX в.)⁴, эти чудеса хотя и объединены в большие группы, однако расположены в хронологической последовательности и перемежаются сообщениями о «земных» вехах в жизни святого. В отдельные же собрания объединялись обычно посмертные чудеса

¹ Подробнее об этом см. в разд. 3.5.

² Это терминологическое различие используют многие исследователи, в том числе болландисты.

³ Издание с французским переводом: *Vie de Theodore de Sykéon / Éd., trad. A.-J. Festugière. Bruxelles, 1970. 2 vol. (Subsidia hagiographica; 48); русский перевод: Житие преподобного Отца нашего Феодора, архимандрита Сикеонского, написанное Георгием, учеником его и игуменом той же обители / Пер. с греч., предисл. и коммент. Д. Е. Афиногенова. М., 2005.*

⁴ *Vita S. Ioannicii auctore Saba Monacho // Acta sanctorum. Nov. T. 2. Col. 332–383; Vita S. Ioannicii auctore Petro Monacho // Ibid. Col. 384–435.*

(например, великомучеников Артемия¹, Георгия², Димитрия³ и других⁴), и эти сборники бытовали самостоятельно.

Житие Тимофея, по всей видимости, являет собой попытку сочетать эти два подхода: во второй части рассказывается о прижизненных чудесах, но они составляют подобие сборника, в котором каждая глава имеет заголовок «Чудо первое (второе и т. д.)», причем это распространяется даже на последнюю главу, хотя единственно «чудесное» в ней — указание на то, что Тимофей предвидел свою кончину (очевидно, что это не основное содержание главы, которая объединяет сразу несколько важных разделов похвального жития: прощальную речь святого, сообщение о его кончине и заключительное молитвенное обращение к нему). По всей видимости, именно как сборник чудес воспринимал Житие Тимофея и первый переписчик рукописи Saidnaya. 94, который начал их нумерацию уже с первой главы (!) и таким образом довел их число до 42 вместо 26; впоследствии это побудило других переписчиков исправлять нумерацию, что вызвало определенную путаницу⁵.

Акцент, который Житие Тимофея делает на чудесах даже в жанровом отношении, возможно, связан с попыткой поставить «провинциального» подвижника в один ряд с общепризнанными византийскими святыми. Это намерение имплицитно высказано в предисловии к версии из рукописи Saidnaya. 94⁶, которая была со-

¹ *Varia graeca sacra: Сборник греческих неизданных богословских текстов IV–XV веков с предисловием и указателем / Изд. А. И. Пападопуло-Керамевса. СПб., 1909. С. 1–75. См. также: Каждан. История византийской литературы (650–850 гг.). С. 49–59.*

² *Miracula Sancti Georgii / Ed. J. Aufhauser. Lipsiae, 1913; Жития византийских святых / Пер., вступ. ст., примеч. С. В. Поляковой. СПб., 1995. С. 391–419.*

³ *Lemerle P. Les plus anciens recueils des Miracles de St. Démétrius et la pénétration des slaves dans les Balkans. P., 1979–1981. 2 vol.*

⁴ Подробнее см.: *Delehaye H. Les recueils antiques de miracles des saints // Analecta Bollandiana. Bruxelles, 1925. Vol. 43. P. 1–85; Efthymiadis S. Greek Byzantine Collections of Miracles: A Chronological and Bibliographical Survey // Symbolae Osloenses. Oslo, 1999. Vol. 74 (1). P. 195–211.*

⁵ См.: *Life of Timothy. P. 460–463.*

⁶ «День памяти праведного Тимофея... ромей не установили в Константинополе, так как он был сирийцем, а у них в обычае пренебрегать такими святыми, особенно учитывая, что он жил под агарянами-измаильянами — я имею в виду мусульман. Между тем они точно знали, сколь великие дары Божьи получил Тимофей и совершал знамения, которые неспособно передать ни одно

ставлена специально для включения в арабо-мелькитский Миналогий, основанный на византийском¹. Аналогичным образом и в Житии Иоанникия Великого «чудеса имеют явную идеологическую цель: прославление святого с вифинского Олимпа, превосходящего в святости константинопольских праведников, которые в изображении своих агиографов были скорее политиками и носителями высоких нравственных норм, чем чудотворцами»².

Таким образом, из трех текстов о мучениках, входящих в корпус ранней арабо-мелькитской агиографии, два (Мученичество 'Абд ал-Масиха и Мученичество Антония) представляют собой в жанровом отношении мученичества, а одно (Житие Христофора) вписано в композицию похвального жития (которой следует также Житие Иоанна Дамаскина). При этом, пытаясь доказать религиозный смысл смерти главного героя художественными средствами, автор использует различные литературные приемы, характерные для жанра мученичества. В результате мы имеем пример взаимопроникновения жанров мученичества и жития (Житие Христофора), а также жития и чудес (Житие Тимофея), что еще раз говорит о возможности творческого соединения агиографических жанров в рамках одного произведения.

2.2. Неагиографические жанры

2.2.1. Жанр городской хроники

Рассмотренное выше «наложение» на жанр похвального жития жанра мученичества в Житии Христофора — не единственная черта жанровой неоднородности этого произведения. В нем освещается не только жизненный путь патриарха, но и ряд исторических сюжетов, соответствующих трем аспектам истории Антиохии 50–60-х годов X века: церковно-административному — спор между общинами Багдада и Шаша (Ташкента) о местопребывании католикоса Вос-

описание, поскольку они превосходят все мыслимое, и не может постичь их разум, только искренняя вера, на которой основывается приятие этих знаменитий и доверие к ним» (Ibid. P. 526).

¹ См.: *Sauget. Premières recherches...* P. 110.

² *Каждан. История византийской литературы (650–850 гг.)*. С. 429.

тока, назначавшегося Антиохийским патриархом; внутривосточному — два антиохийских мятежа, поднятые против династии Хамданидов и лично эмира Сейф ад-Даулы; внешнеполитическому — отвоевание Антиохии у мусульман византийцами. Указанные события, естественно, не могли остаться незатронутыми в Житии Христофора хотя бы в той мере, в какой они касались судьбы патриарха. Однако легко заметить, что при их описании Ибрахим ибн Йуханна передает множество деталей, никак не влияющих на образ главного героя. От одной до двух третей повествования в каждом из отрывков даже не содержит упоминания основных действующих лиц Жития. Очевидно, что описываемые события интересуют автора и сами по себе. При этом характерно, что, излагая каждый из исторических сюжетов, автор периодически прибегает к их драматизации за счет вымышленных диалогов или речей, вкладываемых им в уста действующих лиц¹ (в отличие от слов, которые он приводит по памяти²). Этот прием является отличительным признаком античной и средневековой историографии, стиль которой «не обходится без больших, обычно вымышленных речей — они служат целям драматически наглядного изображения событий, а иногда и

¹ «Христиане из Багдада заявляли: “Есть все основания, чтобы католикос жил у нас: его местопребывание было в Ктесифоне, а Ктесифон рядом с нами, прямо по соседству”. Община Шаша возражала: “А мы — исконные жители Ктесифона, и католикос всего Востока переселился сюда вместе с нами. Вы требуете себе первенства на основании камней и праха, но важнее всего на земле — человек, единственный из всех творений наделенный даром речи. Значит, куда переехал католикос, там и должна находиться его кафедра”» (Vie de Christophore. P. 22); «Император, человек рассудительный и осторожный, ответил им так: “Денег я не принимаю: империя ромеев в них не нуждается, да и мусульмане могут дать их сегодня, но отказать в них завтра. Не принимаю я и заложников, поскольку до их судьбы большинству нет никакого дела. Я прошу лишь одного. Если бы вы рассудили, что вам будет это стоить, и согласились, то решить дело было бы легко и просто. Я хочу возвести на скале внутри вашего города крепость, чтобы у меня там был стратиг с небольшим сторожевым отрядом и они служили мне защитой”» (Ibid. P. 334); «...мусульмане из Тартуса, бывшие с хорасанцами, советовали им не вступать в бой и не слишком геройствовать, говоря: “С вами будет сражаться само императорское войско, и вам против него не выстоять”» (Ibid. P. 352).

² «Я, рассказчик и автор, будучи еще мальчиком, видел их в нашей церкви, где они остановились. Они говорили, что не вернутся назад, пока их не выслушают и не признают за ними право иметь католикоса, так как они пришли за ним с края земли» (Ibid. P. 22).

целям изложения значительных политических и моральных идей и убеждений — в любом случае это риторические жемчужины всего повествования»¹.

Первой теме — проблеме католикосата — посвящены целиком 2-я и 5-я главы Жития. Во 2-й главе рассматривается «предыстория вопроса» и деятельность 'Исы (будущего Христофора) в этом направлении до избрания на патриаршество; в 5-й — окончательное разрешение им проблемы по восшествии на Антиохийскую кафедру. До открытия Жития Христофора основным источником по этой теме была *Notitia episcopatum* Антиохии, подробно исследованная С. Вайэ². В течение последующего полувека проблема католикосата за неимением новых источников практически не затрагивалась. Именно введение в научный оборот Жития Христофора Х. Заййатом вызвало новый всплеск интереса к данному вопросу. В том же самом номере журнала «Proche-Orient Chrétien», непосредственно вслед за текстом Жития, была опубликована статья Н. Эделби «Заметка о католикосате Ромагириса»³, в которой на основании новоизданного памятника значительно корректируются и дополняются имевшиеся ранее сведения. Только с открытием данного источника стало возможным верно установить местонахождение и время возникновения этого церковного института, а также воссоздать целостную историческую картину разных этапов его существования⁴.

Второй исторический сюжет Жития — описание антиохийских мятежей — занимает главы с II-й до середины 17-й (включая повествование об убийстве патриарха). Следует сразу отметить, что эта тема, в отличие от предыдущей, по сути, является частью мусульманской, а не мелькитской истории, поэтому и круг параллельных источников здесь совершенно иной и более широкий. Междоусобицы 960-х годов описывают многие мусульманские историки:

¹ Ауэрбах Э. Мимесис: Изображение действительности в западноевропейской литературе / Пер. с нем. М.: СПб., 2000. С. 39.

² Vailhé S. Une *Notitia episcopatum* d'Antioche du X^e siècle // *Echos d'Orient*. P., 1907. Vol. 10. P. 90–101.

³ Edelby N. B. A. Note sur le catholicosate de Romagiris // *Proche-Orient Chrétien*. Jérusalem, 1952. T. 2. P. 39–45.

⁴ Новейший обзор см.: Klein. Das orthodoxe Katholikat...

Мискавайх (ум. 1030)¹, Ибн ал-Асир (1160–1234)², Камал ад-Дин (1192–1262)³, 'Изз ад-Дин ибн Шаддад (1217–1285)⁴. Из христианских авторов известно лишь повествование Йахьи Антиохийского⁵. Соотношение рассказов Ибрахима ибн Йуханны, Йахьи и двух мусульманских авторов было подробно рассмотрено К. А. Панченко, который констатировал, что Йахья активно обращался к Житию Христофора, но при этом пользовался и другим источником, общим для него и Камал ад-Дина, — несохранившимся историческим сочинением конца X века, написанным в Халебе, который исследователь назвал «халебским первоисточником»⁶. Дальнейшие наблюдения приводят Панченко к выводу, что с этим произведением был знаком и Ибрахим ибн Йуханна и только этим можно объяснить почти дословные совпадения трех авторов, — «редкий случай: православный агиограф при написании жития святого использовал мусульманскую хронику, чтобы освежить воспоминания юности»⁷. Впрочем, «халебский первоисточник» закончился на событиях весны 966 года. Описание подавления первого мятежа у всех трех авторов сильно различается, причем Ибрахим, «хотя и уступает по информативности двум другим авторам, выгодно дополняет их деталями антиохийской жизни и антиохийским восприятием событий... Яхья заимствует из этого кое-что,

¹ *Fragmenta historicorum arabicorum*. Lugduni Batavorum, 1871. T. I. Отдельное издание: *The Tadjārib al-Umam or History of Ibn Miskawayh* (Abu 'Alī Ahmad b. Muhammad) ob. A. H. 421 / Reproduced in facsimile from the MS. at Constantinople in the Ayā Şūfiyya library with a summary and index by L. Caetani. L., [S. a.]. (E. J. W. Gibb Memorial Series).

² *Ibn-el-Athiri Chronicon quod perfectissimum inscribitur* / Ed. C. J. Tornberg. Lugduni Batavorum, 1862. Vol. 8.

³ *Kamāl ad-Dīn 'Umar ibn Aḥmad ibn al-'Adīm*. *Zubdat al-ḥalab fī tārikh Ḥalab*. Dimashq, 1951. Pt. 1.

⁴ *Izz al-Dīn ibn Şaddād*. *Description de la Syrie du Nord* / Trad. A.-M. Eddé-Tergasse. Damas, 1984. Арабский текст опубликован тем же автором: *Bulletin d'Études Orientales*. 1980–1981. Vol. 32–33. P. 265–402. Ранее издавались отдельные главы разными исследователями в разное время. Главу, посвященную пограничным областям, в число которых входит Антиохия, см.: al-Mashriq. Bayrūt, 1935. P. 161–223, 586–608.

⁵ *Histoire de Yahya-ibn-Sa'id...* Pt. 1.

⁶ См.: Панченко. Антиохийский патриарх Христофор... С. 230.

⁷ Там же. С. 231.

Камал ад-Дин с антиохийским ракурсом абсолютно не знаком»¹. Затем, накануне второго антиохийского мятежа (весна 967 г.), линии христианского и мусульманского летописаний резко расходятся: Камал ад-Дин и Ибн ал-Асир оставляют Антиохию вне поля зрения, а Йахйя, наоборот, пишет об антиохийских событиях, опираясь на Житие Христофора, хотя в тексте встречаются и некоторые посторонние вкрапления². Таким образом, для периода антиохийской истории с 967 (второе восстание) по 969 год (взятие города византийцами) Ибрахима ибн Йуханну следует признать, по сути, единственным передатчиком событий, тем более ценным, что он был их очевидцем.

На материале этого отрывка можно наблюдать не только «уклон» агиографа в жанр городской хроники, но и специфику соединения исторического повествования с агиографическим. Как следует из текста, поводом к первому антиохийскому мятежу стало прибытие в город из Тарсуса (Тарса) после его захвата византийцами командира Рашика ан-Насими. Он убедил антиохийцев направить к византийскому императору Никифору посольство, чтобы передать ему собранные средства и заключить договор с выдачей заложников³. Никифор вместо этого попросил права построить в городе цитадель и оставить там стратига для обороны. «Когда же антиохийцы отказались от этого, Рашик подумал *со стыдом*, что он окажется подобным человеку, в котором нет никакой *признательности* (курсив мой. — С. М.). Итак, он решил, как говорится, «обнажить свою голову» в мятеже против Сейф ад-Даулы»⁴. В контексте повествования Ибрахима ибн Йуханны реакция Рашика представляется странной: совершенно непонятно, о каких стыде и признательности идет речь. Картину проясняет рассказ 'Изз ад-Дина ибн Шаддада⁵.

¹ Панченко. Антиохийский патриарх Христофор... С. 232.

² См.: Там же. Ибн Шаддад также ничего не знает о втором мятеже. По его сведениям, после кончины Сейф ад-Даулы Антиохия перешла к его сыну, под властью которого оставалась до самого наступления императорских войск (см.: 'Izz al-Dīn ibn Šaddād. Description... P. 241).

³ Насколько нам известно, рассказ Ибрахима ибн Йуханны о переговорах уникален: его нет ни у мусульманских, ни у византийских историков, которые подробно описывают военные столкновения Фок с арабами.

⁴ Vie de Christophore. P. 335.

⁵ См.: 'Izz al-Dīn ibn Šaddād. Description... P. 246.

Он сообщает, что Рашик еще ранее написал византийскому императору, что готов встать на его сторону и в случае захвата Халеба и передачи ему власти выплачивать Никифору ежегодно по 100 тысяч дирхемов из городских доходов. Затем Рашик также предложил Сейф ад-Дауле вносить ежегодную дань 600 тысяч дирхемов при условии назначения его правителем Антиохии. Сейф ад-Даула согласился, но в Антиохии у него уже был наместник — гулям Абу-т-Тамали Фатх ал-Йамки. Желая во что бы то ни стало получить единоличную власть, Рашик собрал своих соратников и сказал: «Для греков не подлежит никакому сомнению, что они завладеют Антиохией. Итак, я постарался найти у них убежище и решил ту дань, которую я собирался выплачивать Сейф ад-Дауле, вносить царю греков, с тем чтобы он позволил мне сохранить этот город». Из этого следует, что Рашик ан-Насими был лично заинтересован в перемирии греков с антиохийцами, и посольство к императору являлось для него попыткой осуществить собственный план. Он был готов согласиться на любое новое требование Никифора, лишь бы присвоить себе город. Поэтому ему должно было быть досадно и «стыдно» перед императором за то, что антиохийцы отказались; а за обещание предоставить ему власть в Халебе Рашик должен был быть ему «признателен».

Интересно, что тайный сговор Рашика с византийцами выдают у Ибрахима ибн Йуханны только две приведенные фразы. Создается впечатление, что автор сознательно о нем умолчал, а здесь просто «проговорился». Вероятно, его молчание объясняется нежеланием противопоставлять в Житии эмира и императора. Ведь Рашик был врагом Сейф ад-Даулы и именно в этом качестве имел сношения с Никифором. Кроме того, сам Сейф ад-Даула показал себя в данной ситуации не с лучшей стороны, отдавая Рашику наместничество при уже назначенном Фатхе. Тот факт, что Ибрахим ибн Йуханна как здесь, так и в других местах ничего не говорит о наиболее известной деятельности Сейф ад-Даулы — непрерывной борьбе с Византией, — объясняется, вероятно, его одинаковым почтением как к хамданидскому правителю, так и к византийскому василевсу: восторженная характеристика Никифора не отличается по тону от восхвалений Сейф ад-Даулы. Естественно, ему не хотелось представлять равно восхваляемых им на страницах Жития лиц как две враждующие стороны.

Третий исторический сюжет — возвращение Антиохии в состав Византийской империи в 969 году¹, — в отличие от предыдущих тем, в изложении Ибрахима ибн Йуханны краток (конец 17-й главы), не составляет обособленного повествования² и выглядит оторванным от общего исторического контекста. На самом же деле это событие явилось завершением длительной кампании крупного византийского военачальника — а с 963 года императора — Никифора Фоки. «В 961 году после восьмимесячной осады Никифор взял о. Крит — главную стоянку мусульманских пиратов, пятью годами позже пал Кипр, а вместе с ним и безраздельное господство ислама на Средиземном море. В 962 году Никифор вступает в Алеппо, в 965 году сдается Массиса и, наконец, героически сопротивлявшийся Тарс, наиболее мощный оплот мусульман... В 968 году Никифор захватывает

¹ Это событие описывают три византийских автора: современник Лев Диакон (X в.; Leonis Caloënsis Historiae libri decem et liber de velitatione bellica Nicephori Augusti / E recensione C. V. Nasii. Bonn, 1928. P. 81–82 (русский перевод: Лев Диакон. История / Пер. М. М. Копыленко. М., 1988) и два более поздних хрониста: Иоанн Скилица (XI в.; Ioannis Scylitzae Synopsis Historiarum: Editio princeps / Rec. I. Thum. Berlin; N. Y., 1973. P. 272–273. (Corpus Fontium Historiae Byzantinae: 5) и Иоанн Зонара (XII в.; Ioannis Zonarae Epitomae Historiarum Libri XIII–XVIII / Ed. Th. Büttner-Wobst. Bonn, 1897. P. 509–510). Что касается последнего источника, то он однозначно является переработкой хроники Иоанна Скилицы, а потому в данной связи может не учитываться. Относительно же двух других историков установлено, что оба они независимо друг от друга пользовались общим, не дошедшим до нас источником, причем Лев последовательно искажал в пользу императора Никифора те сведения, которые в неизменном виде находятся у Скилицы. Таким образом, несмотря на хронологическую близость к описываемым событиям, «История» Льва Диакона должна быть признана второстепенным источником, приемлемым только с учетом своей тенденциозности, а основным источником для второй половины X века следует считать хронику Иоанна Скилицы. Из арабских источников актуальными по-прежнему остаются труды Йахьи Антиохийского, Камал ад-Дина и Ибн ал-Асира. Ибн Шадлад, по замечанию его комментатора, опирался при описании взятия Антиохии на Камал ад-Дина; Мискавайх как параллельный повествователь не назван. Кроме того, это важное событие упомянуто в некоторых восточнохристианских хрониках, в частности у Степаноса Таронца (XI в.), Михаила Великого (XII в.), в анонимной сирийской хронике XIII века.

² Сообщив о захвате власти бунтовщиком ар-Ругайли, автор пишет: «Но его владение не устояло после этого, и срок его не был долгим, потому что спустя малое время прибыл стратопедарх Петр...», а затем сразу описывает осаду (см.: Vie de Christophore. P. 354–356).

зает города Хама и Химс... затем берет Латакию, а в последующую зиму — почти непобедимую Антиохию»¹. Из всех перечисленных завоеваний, приходящихся главным образом на патриаршество Христофора, в его Житии упоминается только взятие Тарса² — оно было существенно необходимо Ибрахиму ибн Йуханне, чтобы объяснить прибытие в Антиохию тарсян, послужившее толчком к первому антихамданидскому мятежу. Кроме того, только из Жития Христофора мы знаем о переговорах Никифора Фоки с антиохийцами в 965 году, после взятия Тарса, когда посольство было направлено к нему на север, а сам он не приступал к Антиохии³. Однако и эти переговоры введены в повествование ради иллюстрации не внешней, а внутренней политики, а именно для раскрытия динамики антиохийского восстания.

Таким образом, при описании возвращения Антиохии в состав Византийской империи Ибрахим ибн Йуханна оказался наиболее лаконичен и сдержан не только по сравнению с другими источниками, но и на фоне собственного изложения политической ситуации в городе накануне его взятия. Как ни странно, в произведении, составленном в то время, когда Антиохия уже находилась под властью византийского императора, больше места уделено внутримусульманскому соперничеству за местную власть, чем важнейшей победе византийского оружия в ходе многовекового противостояния двух держав. На первый взгляд это ставит под вопрос склонность автора к историческому (с литературной точки зрения) повествованию. Но дело не в этом. С одной стороны, мы уже видели, что Ибрахим ибн Йуханна вообще предпочитал не заострять внимания на противостоянии императора Никифора и эмира Сейф ад-Даулы. С другой стороны, сколь бы кратко ни сообщалось в Житии Христофора о взятии Антиохии, характерно, что агиограф, как и писатели-историки, останавливается на *причинах* события. Причем трактовка этого вопроса разделяет авторов на три группы, четко соответствующие их этноконфессиональной принадлежности. Арабы-христиане (Ибрахим ибн Йуханна и повторяющий его Йахья) приводят в качестве главного объяснения крайнюю ослабленность города из-за

¹ Мец А. Мусульманский Ренессанс / Пер. с нем., предисл., библиогр. и указатель Д. Е. Бертельса. М., 1996. С. 18.

² См.: Vie de Christophore. P. 333.

³ См.: Ibid. P. 334.

нападений на его округу, добавляя, что и жители пренебрегли охраной крепостной стены¹. Византийская сторона также указывает на эти причины, однако главный акцент ставит на храбрости императорских военачальников и солдат². Что же касается мусульманских историков (Камал ад-Дина, опиравшегося на него Ибн Шаддада и Ибн ал-Асира), «то они винят во всем христиан из крепости Хисн Бука (или Лука), которые, по сговору с византийцами, проникли в город под видом беженцев за два месяца до штурма, а потом указали ромеям самый уязвимый участок укреплений»³.

Учитывая все приведенные выше наблюдения, Ибрахима ибн Йуханну можно справедливо считать «не только агиографом, но и полноценным историком, а “Житие Христофора” — произведением смешанного жанра, сочетающим элементы агиографии и исторической хроники», если говорить точнее, «зарождающегося на антиохийской почве жанра городской хроники, подобного локальным историям Дамаска, Халеба, Мосула и т. д., возникающим примерно в это же время»⁴. Впрочем, в этом отношении Житие Христофора не является уникальным. Попытка вписать в рамки жития историческое повествование встречается у авторов разных

¹ См.: Vie de Christophore. P. 354–356; Histoire de Yahya-ibn-Sa'id... Pt. 1. P. 822.

² См.: Лев Диакон. История. С. 46.

³ Панченко. Антиохийский патриарх Христофор... С. 233; 'Izz al-Dīn ibn Šaddād. Description... P. 241–242. Таким образом, при сравнении имеющихся трактовок вариант Ибрахима ибн Йуханны представляется, во-первых, фактически верным (поскольку также присутствует у других авторов, хотя и в меньшей степени), а во-вторых, политически нейтральным, в отличие от византийского и мусульманского. Впрочем, в обстановке обострения политической ситуации политически нейтральная версия часто является наименее адекватной, поэтому объяснения византийцев и мусульман также имеют право на существование: и Михаил Вурца был храбрый полководец, и «под версией о заговоре христиан есть реальная почва. В Антиохии 967–969 гг., действительно, царил анархия, власть оспаривали друг у друга мухаджире из Тарсуса, хорасанские газы, банды “солдат удачи” из курдов и дейлемитов. В такой обстановке было бы странно, если бы христиане, самая незащищенная часть населения, не мечтали о приходе византийцев» (Панченко. Антиохийский патриарх Христофор... С. 228).

⁴ Панченко. Антиохийский патриарх Христофор... С. 233. О провинциальных историях в мусульманской историографии IX–XI веков см.: Гибб Х. А. Р. Мусульманская историография / Пер. П. А. Грязневича // Гибб Х. А. Р. Арабская литература: классический период. М., 1960. С. 130–132.

эпох, стран и конфессий (например, в византийском Житии Евфимия, или Псамафийской хронике (X в.),¹ и восточно-сирийской Истории мар Ябалахи III и раббан Саумы (XIII в.)²). Однако происходит это тогда, когда житийный канон уже прочно сложился и его границы могут быть творчески преодолены «в пользу» другого жанра. При этом соотношение агиографического и исторического начал в Житии Христофора далеко не равномерно. Сравнивая между собой три выделенные нами исторические темы в изложении Ибрахима ибн Йуханны, можно заметить, что от первой к последней постепенно меняется характер Жития как исторического источника: незаменимость для создания целостной картины и уточнения хронологии → предположительный первоисточник для части событий → сведение повествования до необходимого минимума с потерей общего масштаба события. На первый взгляд это можно было бы связать с тем, что прямо пропорционально расширяется круг параллельных источников: разрозненные свидетельства из писем и документов → арабские хроники → арабские и византийские хроники — и на их фоне снижается информативность Жития. Однако это не совсем так: даже в случае арабо-византийских столкновений автор все же передает уникальную информацию о переговорах, хотя и в контексте внутримусульманских конфликтов. По всей видимости, грация объясняется тем, что учреждение католикосатов было связано с восшествием Христофора на патриарший престол, а мусульманские мятежи происходили при его жизни и ключевым образом на нее повлияли, взятие же Антиохии совершилось уже после убийства патриарха и было важно лишь как событие, послужившее наказанию виновных в его смерти. Очевидно, что, несмотря на обилие сообщаемой автором исторической информации и интерес к ее передаче, агиограф все же преобладал в нем над историком.

¹ Каждан. Псамафийская хроника // Две византийские хроники X века. М., 1959. С. 7–140; Он же. История византийской литературы (850–1000 гг.). С. 115–124. Правда, в отличие от Жития Христофора, это произведение «в жанровом отношении... ближе к хронике, чем к энциклопедии святому» (Каждан. История византийской литературы (850–1000 гг.). С. 117).

² Пигулевская Н. В. Сирийская средневековая историография: Исследования и переводы. СПб., 2000. С. 370–415, 677–755.

2.2.2. Жанр диспута

Один из текстов рассматриваемого здесь корпуса — Житие Иоанна Эдесского — по своей форме и содержанию не принадлежит ни к одному из традиционных агиографических жанров, а представляет собой диспут — произведение, характерное в первую очередь для полемической литературы. Относя это Житие к агиографическим сочинениям, я руководствуюсь его основной функцией (прославление святого), зафиксированной в рукописной традиции: арабская версия хотя и не имеет, судя по изданию Ламоро, заглавия, но сохранилась в составе сборника преимущественно агиографического характера¹; грузинская же версия носит название «Житие и деяния святого Иоанна...»², несмотря на то что текст начинается с событий, приведших к диспуту, и заканчивается его последствиями, а вся предыдущая и последующая судьба главного героя нам неизвестна. Кроме того, сюжет иудео-христианского придворного диспута присутствует еще в двух произведениях анализируемого корпуса — Мученичестве Михаила и Житии Феодора Эдесского, — а также в других агиографических текстах, принадлежащих авторам различных конфессий и эпох в истории Христианского Востока. Уже сам факт неоднократного появления сюжета, по своей природе свойственного полемической литературе, в рамках другого типа литературы — агиографии, — обращает на себя внимание исследователя и побуждает к тому, чтобы попытаться проанализировать это явление.

Сюжет иудео-христианского придворного диспута появился в агиографии еще до зарождения арабо-христианской литературы. Наиболее ранний из известных диспутов такого рода изложен в Житии Сильвестра, папы Римского³. Диспут проходил между папой

¹ Рукопись Sin. Arab. 411. См.: *Kamil. Catalogue...* P. 43.

² Житие и подвиги св. Иоанна, католикоса... С. 317.

³ Первоначальная латинская версия обычно датируется V веком. Последнее издание греческого текста было осуществлено в XVII веке и труднодоступно. Недавно изданный древнерусский перевод («Житие Сильвестра, папы Римского» в агиографическом своде Андрея Курбского / Сост., предисл. и коммент. В. В. Калугина. М., 2003) сделан с латинского издания 1575 года, которое, судя по начальным и конечным словам, является переводом греческого Жития, составленного Иоанном Зонарой (XII в.; BHG, № 1633–1634). Неизвестно, в каких отношениях эта редакция находится с первоначальным греческим текстом, ко-

Сильвестром и группой иудеев во главе со священником Замврием в присутствии императора Константина Великого и его матери Елены и имел целью утверждение Константина в только что принятой им от Сильвестра христианской вере¹. Это произведение дает «классический» пример диспута как жанра полемической литературы. Обеими сторонами в нем представлена подробная аргументация как с опорой на Священное Писание (она доходит даже до филологического разбора отдельных стихов), так и на основе аналогий, которые они находят в физическом мире для подтверждения догматов. Диспут кончается чудом и обращением иудея в христианство.

Придворный диспут, в котором христианскую сторону представляет святой, мог быть, конечно, не только частью агиографического произведения, но и самостоятельным сочинением. «Классический» случай такого диспута опять же выходит за рамки арабо-христианской письменности — это составленный на греческом языке Диспут с Эрваном², в котором описаны прения иудея

который должен датироваться не позднее VII века, поскольку его армянский перевод, выполненный Григорием Дзоропореци (рукопись Матеналаран. 1531), датируется 678 годом; в 696 году перевод был отредактирован Филоном Тиракским и объединен с сокращенным переводом «Церковной истории» Сократа Схоластика (см.: *Ширинян М. С.* Краткая редакция древнеармянского перевода «Церковной истории» Сократа Схоластика // *Византийский временник*. М., 1982. Вып. 43. С. 231–240).

¹ История крещения императора Константина папой Сильвестром не согласуется со сведениями наиболее авторитетных источников эпохи Константина. Житие Сильвестра, папы Римского, является одним из наиболее ранних текстов, где зафиксирована «православная» (а не «арианская») агиографическая версия обращения Константина в христианство в Риме, которая получила широкое распространение в средневековой литературе на Востоке и на Западе (подробнее см.: *Kazhdan A. P.* «Constantin imaginaire»: *Byzantine Legends of the IXth Century about Constantine the Great* // *Byzantion*. Bruxelles; P., 1987. T. 57. P. 196–250; *Понов И. Н.* Образ Константина Великого в исторической памяти византийцев: история против мифа // *Причерноморье в Средние века*. М., 2009. Вып. 7. С. 11–33).

² Это трактат, встречающийся и отдельно, но часто (в том числе в Миннеях) примыкающий к Житию Григения, в котором также сообщается о диспуте. Классическое издание: *Patrologia graeca*. T. 86 (1). Col. 621–781. Новое, критическое, издание корпуса текстов, связанных с именем святителя Григения: *Life and Works of Saint Gregentios, Archbishop of Taphar* / *Introd., crit. ed., transl. by A. Berger; with a contribution by G. Fiaccadori*. Berlin, 2006. (*Millennium-Studien*; 7). Издатели высказывают спорное мнение, связывающее создание корпуса с

Эрвана со святым Григентием, епископом города Зафар (Тафар), столицы Химьяритского царства (Южная Аравия), в середине VI века, после освобождения страны эфиопским царем Елзвием (Калобом) от иудейского господства и установления там христианской духовной (в лице епископа Григентия) и светской (в лице царя Авраамия) власти.

Переходя к арабоязычным текстам, мы сталкиваемся с диспутом, который также бытовал как самостоятельное произведение, но уже не является «классическим». Это Диспут Иоанна Милостивого, героями которого являются коптский Александрийский патриарх Иоанн III (677/681–686/689)¹, иудей Аарон и некий мелькит, дискутировавшие в Египте в правление 'Абд ал-Азиза ибн Марвана (684–705)². Текст сохранился во фрагментах на коптском³ и полностью в арабском переводе в ряде рукописей XVI–XIX веков⁴. Поскольку арабская версия до сих пор не издана, о ее содержании можно судить лишь на основании пересказа, приводимого в монографии Г. Графа по старейшей рукописи Paris. Arab. 215⁵.

Во время визита патриарха Иоанна к 'Абд ал-Азизу последний принимал в государственную казну имущество одного умершего

монашеской средой Константинополя X века. Рец.: *Stevenson W.* // *Bryn Mawr Classical Review*. 2007 (<http://ccat.sas.upenn.edu/bmcr/2007/2007-09-06.html>); *Иванов С. А.* // *Византийский временник*. М., 2008. Вып. 67. С. 288–290; *Bausi A.* // *Aethiopia*. Wiesbaden, 2008. Vol. II. P. 262–266; *Loulié B.* *The Tenth Century: From roman hagiographie to roman anthologique. Toward the Publication of the Hagiographical Dossier of St Gregentios* // *Scrinium*. СПб., 2008. Т. 4. P. 446–449.

¹ Известно о существовании Жития Иоанна Милостивого, составленного его ближайшим учеником и помощником Исааком Дяконом. Однако о его современном почитании в Коптской Церкви сведений нет.

² См.: *Suermann H.* *Anmerkungen zu Alter und Funktion der Diskussion des koptischen Patriarchen Johannes III. (677–686) vor dem Statthalter Abd al-Aziz* // *Parole de l'Orient*. Kaslik; Beyrouth, 2007. Vol. 32. P. 389–398.

³ Издание и английский перевод: *Evelyn-White H. G.* *The Monasteries of Wadi'n Natrûn*. N. Y., 1926. Pt. 1: *New Coptic Texts from the Monastery of St. Macarius*. P. 171–175.

⁴ Paris. Arab. 215. Fol. 186^r–202^v (1590 г.); Paris. Arab. 4881. Fol. 138^r–167^r (XIX в.); Kairo. 132. Fol. 96^r–132^v (XVI в.); Kairo. 369. Fol. 164^r–199^r (1729 г.); Kairo. 469. Fol. 69^r–93^v (XVIII в.) (последние 3 по каталогу: *Graf G.* *Catalogue des manuscrits arabes chrétiens conservés au Caire*. Città del Vaticano, 1934. (Studi e testi; 63).

⁵ *Graf.* *Geschichte...* Bd. 1. S. 479–480.

еврея, не имевшего наследников. Среди прочего был серебряный ларец с золотым замком, в котором хранился кусочек дерева. Патриарх предположил, что это частица Животворящего Креста, и в подтверждение правомерности своей догадки бросил ее в огонь — при этом она не только не сгорела, но и погасила пламя. Тогда правитель назначил за нее цену три тысячи динаров, и патриарх заплатил ему эту сумму. Под впечатлением чуда 'Абд ал-Азиз пожелал, чтобы в его присутствии состоялся диспут об истинной религии между патриархом, иудеем и мелькитом. Иудей стал кичиться своим происхождением от праотцов и тем, что Бог беседовал с ними и чудесно их оберегал, а патриарх сослался на свое духовное происхождение от Пресвятой Троицы, от апостола Марка, «сына Петра», и от «Богом отмеченных» отцов Макария, Антония, Шенуте, Пахомия и Онуфрия (знаменитых египетских подвижников). Далее идет традиционный разбор Священного Писания, в ходе которого цитаты, приведенные иудеем, патриарх истолковал применительно к Христу и Церкви. Однако характерно, что особенно склонили иудея к принятию христианства толкование пасхального агнца в смысле Евхаристии и прообразованная ангелом смерти судьба тех, кто не окроплен Христовой Кровью (казалось бы, труднее всего приемлемые для иудейского сознания толкования).

Далее настороженность читателя только усиливается. Начинаются прения с мелькитом. После странных и натянутых толкований проявлений Божества и человечества во Христе полемика, как и в предыдущем случае, переходит в область литургического богословия, где аргументация патриарха принимает личный характер. Христос доказал ему Свое реальное присутствие в Святах Дарах, когда патриарх в нем сомневался, через Свое явление во время литургии. Относительно коптского обычая употребления воды после Причащения, объяснения которого попросил мелькит, патриарх подробно изложил видение, бывшее ему в бытность его диаконом. Другим обсуждавшимся вопросом был обычай использования в церкви деревянного била, который, согласно толкованию, приводимому Иоанном, связан с воспоминанием об ударах молота при Распятии Христа, вследствие которых испуганные бесы были прогнаны, а их повелитель задержан Христом у спуска в ад, и для его охраны был поставлен ангел. Мелькит, потрясенный этим рассказом, объявил себя готовым к принятию монофизитства (вероисповедного толка, кото-

рого придерживаются копты). Заслуживает внимания, что ни один из обсуждавшихся вопросов в принципе не должен был вызывать недоумение у мелькита. Наконец, в следующей затем краткой беседе Иоанна с правителем тот прежде всего просит его объяснить не что иное, как таинство Евхаристии. Таким образом, в данном случае диспут, очевидно, помимо своей «естественной» функции, служит формой для изложения литургического учения Коптской Церкви.

В Мученичестве Михаила мы сталкиваемся с другой ситуацией¹. Михаил, будучи иноком лавры святого Саввы Освященного, приходит для продажи рукоделия в Иерусалим, где в это время находится халиф 'Абд ал-Малик (685–705) с семейством. Жена халифа Сейда через свнуха вызывает Михаила к себе и пытается ласками и угрозами склонить его к незаконной связи. Получив резкий отказ, она отправляет его в узах к мужу с письменным обвинением, что тот пришел ее обесчестить, и требованием его головы. Однако халиф сразу понял, что это ложное обвинение, и предложил Михаилу говорить в его присутствии «что ему захочется». Убедившись в мудрости и красноречии инока, халиф, «обладавший мудростью мира сего, разумный перед Богом» и начитанный в Ветхом и Новом Завете, позвал иудея-законника, чтобы обратить Михаила в свою веру (sic!). Однако участие иудея в диспуте ограничивается лишь тем, что, когда речь заходит об апостоле Павле, он, обращаясь к Михаилу, приводит совсем не основательный аргумент: «Раз Павел был иудеем, [и ты ему веришь], научись и от меня, как ты научился от Павла», — на что Михаил справедливо отвечает: «Если бы ты был равен ему, был бы блажен и я был бы твоим учеником». После этого халиф потребовал от Михаила признать Мухаммада посланником Божиим, а Михаил в свою очередь потребовал от него признать Христа Словом Божиим, а от иудея, следовательно, засвидетельствовать пришествие Христа, раз «Словом Божиим небеса утвердились» (Пс 32. 6). Оба без возражений ответили утвердительно, а Михаил отказался исполнить повеление халифа. Это было воспринято аудиторией, в которую входили и придворные-христиане, как победа христиан-

¹ О месте Мученичества Михаила в литературе, посвященной придворным религиозным диспутам в раннеарабскую эпоху, см.: *Griffith S. H. The Monk in the Emir's Majlis: Reflections on a Popular Genre of Christian Literary Apologetics in Arabic in the Early Islamic Period // The Majlis: Interreligious Encounters in Medieval Islam / Ed. H. Lazarus-Yafeh et al. Wiesbaden, 1999. P. 13–65, особенно p. 17–22.*

ской стороны. Тогда халиф счел иудея виновником своего позора и велел бить его. После этого он продолжил диспут, и разговор пошел о том, какими средствами и на какие территории распространились ислам и христианство. Введенный доводами Михаила «в глубокую задумчивость», халиф перешел к действиям: велел поставить святого в кипящую воду и дать ему яд. Когда ни то ни другое не причинило Михаилу вреда, 'Абд ал-Малик испытал яд на приговоренном к смерти преступнике, и тот мгновенно скончался. Тогда мусульмане вынудили халифа казнить Михаила, поставив перед ним ультиматум: «Или истреби монаха, или мы, сарацины, погибнем».

Очевидно, что в этом произведении диспут с иудеем уже не просто берет на себя некую вспомогательную функцию, а используется в качестве своего рода «прикрытия» для другой межрелигиозной полемики — антимусульманской. Правитель в этом произведении вовсе не сторонний наблюдатель, он задался серьезной целью обратить христианина в ислам. Иудей, напротив, выглядит совершенно искусственной фигурой, не соответствующей своей роли начитанного в Законе книжника, — он не приводит ни одного довода из Писания. Халиф, впрочем, также представляет собой скорее собирательный образ, сочетая в себе черты Ирода Младшего (начиная с того, что жена требует у него голову неугодного ей праведника) и Понтия Пилата («хотя он и желал его отпустить, но боялся и не мог уступить, так как народ внушал ему страх»¹).

Перейдем теперь к произведению, в которое Мученичество Михаила впоследствии было искусственно вставлено, — это Житие Феодора Эдесского. Герой Жития, испытывая на своей кафедре притеснения со стороны еретиков (манихеев, несториан, монофизитов), отправился для разрешения конфликта в Багдад (названный в тексте, согласно распространенной греческой традиции, «Вавилоном»). Там он был представлен царю², который был тогда серьезно болен, и с помощью праха от Гроба Господня исцелил его. В благодарность царь распорядился о возвращении церковного имущества мелькитам Эдессы и изгнании еретиков, если те не примут православие. Во время личных встреч Феодор убедил правителя в истинности христианства и после катехизации крестил его с именем

¹ *Peeters. La Passion de St. Michel... P. 73.*

² См. о нем в разд. 1.2.

Иоанн в реке Тигр вместе с тремя слугами-аланами¹. Возвышение христиан при уверовавшем правителе вызвало зависть иудеев, и они инициировали диспут. Вместо аргументации начальник синагоги только богохульствовал и обвинял христиан, поэтому святитель сделал его немым, после чего тот раскаялся и крестился.

Очевидно, что в данном случае антииудейская полемика не представляет интереса для автора. Оставляя в стороне вопрос об исторической основе повествования, нужно признать, что агиограф не использует сюжет диспута для создания определенной модели, по которой могла бы вестись полемика с иудеями (как в Житии папы Сильвестра или Диспуте с Эрваном). Впрочем, не использует автор и другую модель — литургическую (как в Диспуте Иоанна Милостивого) или антимусульманскую (как в Мученичестве Михаила). Иными словами, диспут остается неким знаковым событием, но за ним уже не стоит богословское содержание.

С другой ситуацией мы сталкиваемся в Житии Иоанна Эдесского: диспут не просто выполняет ту или иную функцию в построении композиции агиографического произведения, а исчерпывает собой все его содержание. Согласно повествованию, врач-иудей Финеес занимал высокое положение при дворе халифа Харуна ар-Рашида (786–809) и, пользуясь своим влиянием, склонил его к отстранению христиан от государственной службы. Узнав об этом, архиепископ Иоанн на 18 дней затворился в храме перед Нерукотворным образом

¹ Почитание Иоанна, «царя персидского», не зафиксировано в греческих и восточных агиографических источниках, однако нашло отражение в русских минологических памятниках, вероятно благодаря широкому распространению на Руси Жития Феодора Эдесского. В русских святцах XVI–XVII веков (*Сергий (Спаский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 207) и в современной русской Минее под 9 июля указана память не только святителя Феодора, как в Великих Четьих-Минеех митрополита Макария и в современном календаре Русской Православной Церкви, но и святых, упоминаемых в его Житии, в том числе царя Иоанна; под 3 и 4 мая в русском списке Иерусалимского Типикона (Государственный исторический музей. Син. 336, 1548 г.) и в некоторых святцах (*Сергий (Спаский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 130, 132) встречается память убийства царя Иоанна и трех его слуг. Обращение Иоанна-Мавии в христианство отмечено в Воскресенской летописи (начало 40-х гг. XVI в.; Полное собрание русских летописей. Т. 7. СПб., 1856. С. 250), Хронографе западнорусской редакции (начало второй половины XVI в.; Полное собрание русских летописей. Пг., 1914. Т. 22. Ч. 2. С. 152) и в качестве приписки в Житии равноапостольной княгини Ольги (Российская национальная библиотека. Собрание М. П. Погодина. № 744, конец XVI — начало XVII в.).

Спасителя в Эдессе и получил откровение, что Бог даст ему силу победить иудея. Собрав подчиненных ему епископов, Иоанн вместе с ними отправился в резиденцию халифа город Ракку. Харун ар-Рашид, получивший во сне повеление с честью принять Иоанна, выехал ему навстречу и обеспечил его всем необходимым для пребывания в городе. Финеесу же было открыто, что он будет побежден и обращен Иоанном в христианство. На следующий день в присутствии халифа между Эдесским архиепископом и иудеем состоялся диспут. Сначала Иоанн обосновал учение о Святой Троице, опираясь на цитаты из Ветхого Завета и традиционные святоотеческие аналогии с трехоставностью человека (дух, душа, тело) и солнца (диск, свет, тепло), затем в ответ на требования Финееса совершил чудеса: исцелил бесноватого, без вреда выпил яд, сделал Финееса сухоруким и вновь здоровым. Пораженный этим, Харун ар-Рашид попросил Иоанна воскресить его дочь, умершую 47 дней назад и погребенную в саду при дворце. Святой исполнил его просьбу, после чего халиф снял с христиан все наложенные на них ограничения и подати, заключил мир с византийцами и приказал строить церкви на территории халифата. После этого Финеес был крещен Иоанном вместе со всем домом и множеством уверовавших в местечке Васит напротив Ракки¹.

Таким образом, Житие Иоанна Эдесского является своего рода возвращением к диспуту из Жития папы Сильвестра: те же приемы аргументации, то же подтверждение истинности христианства чудом. Однако в данном случае «чудесная» часть значительно обширнее. Более того, она имеет буквальные совпадения с Мученичеством Михаила в эпизоде с питием яда:

*Житие Иоанна Эдесского*²:

«Иудей сказал: “О блаженный человек, разве не говорится в твоём Евангелии:

*Мученичество Михаила*³:

«Тогда повелитель правых повелел принести железный запёртый на ключ ларчик,

¹ По предположению К. Кекелидзе, описываемые события теоретически могли происходить между 798 и 800 годами, когда Харун ар-Рашид продолжительное время находился в Ракке, после чего был заключен мир с византийцами (Житие и подвиги св. Иоанна, католикоса... С. 304–306).

² Life of John of Edessa. P. 452–453 [арабский текст], 457–458 [английский перевод].

³ Peeters. La Passion de St. Michel... P. 73–74 [латинский перевод].

“Если вы выпьете яд, он не повредит вам?” Авва Иоанн ответил: “Ты прав — именно так сказал Бог”. Иудей сказал: “Тогда следует принести яд, чтобы ты выпил его”. Авва Иоанн ответил: “Да, я выпью его без страха и боязни”. Тогда повелитель правоверных приказал принести яд, чтобы испытать им авву Иоанна. Итак, доставили сосуды, неся их клещами, и они были поставлены перед повелителем. Затем иудей приказал, чтобы привели собаку. Ее привели. Тогда он взял немного яда получасового действия и положил его в рот собаке. Прошло совсем немного времени, как ее плоть отпала от костей... Тогда иудей повелел принести чашу, влил в нее дозу на пятьдесят [собак] и сказал авве Иоанну: “Теперь пей то, что в этой чаше, чтобы нам отличить истину от лжи, свет от тьмы!” При этих словах авва Иоанн без страха протянул руку, взял чашу и повелел епископам встать и молиться вместе с ним... И тотчас поднес яд к устам и выпил. При этом лицо его просияло, как солнце. Потом он беззаботно сел на свое место, сели и епископы, а все присутствовавшие изумились. Когда повелитель увидел это, он сказал: “О авва Иоанн, не чувствуешь ли ты в сердце

приказал открыть его и вынуть из него маленький запечатанный пузырек, на котором было написано: “Зелье, приносящее скорейшую смерть, которое называется яд, [действующий в течение] часа”. Тогда повелитель правоверных сказал: “Либо ты подчинишься мне и получишь милости, либо выпьешь вот это зелье и умрешь”. Святой отвечал: “Более хочу испытать зелье и вкусить смерть, чем, приняв твой закон веры, потерять свою душу”. Тогда халиф повелел принести сосуд, влить в него воду с медом, примешать зелье и дать пить монаху. При этом он сказал: “Из-за своего упорства пей горькое вместе со сладким и смерть вместе с медом”. Мученик же Христов принял это в свою руку, прочел Символ веры и прослезился. Рыдали и писцы, придворные и врачи-христиане, почти уже теряя сознание от страха. Видя своих министров плачущими, повелитель правоверных сам, движимый состраданием, начал плакать. Но, хотя и желал его отпустить, боялся и не мог уступить, так как народ внушал ему страх. Тогда монах, возвысив голос, сказал: “Верую во Отца и Сына и Святого Духа”, — оградил себя крестом Господним и, ничего не боясь, выпил зелье и, хранимый силой

своим жаром?” Авва Иоанн ответил ему: “Я прежде чувствовал жар от жажды, но когда выпил это, телесный жар пропал”. Тогда повелитель сказал: “Возьми этот гребень и расчеши им свою голову и бороду”. На самом деле он хотел узнать, произвел ли на него яд хоть какое-нибудь действие. Святой сделал это, и ни один волос не выпал из его бороды».

Бога нашего Иисуса Христа, не претерпел никакого вреда. Тут писцы, рыдая, стали говорить повелителю правоверных: “Повели принести меч и нас лишить жизни вместе с этим неповинным мужем!” Тогда повелитель правоверных приказал привести узника — убийцу, повинного смерти, — и, желая испытать яд, повелел ему его выпить. И тот, когда выпил, чихнул, испустил дух, а его тело расселось, волосы же и борода выпали».

Впоследствии этот сюжет с чудом, очевидно, приобрел еще большую популярность. Спустя шесть веков он фактически заменил собой диспут с иудеем в Сказании об Александрийском патриархе Иоакиме¹. Это Сказание сохранилось в значительном количестве редакций², которые распадаются на три группы:

1. «Односоставные» редакции, повествующие только о чуде с ядом. В эту группу входят:

- а) краткая редакция — в пересказе синайских старцев Иосифа и Малахии, прибывших в январе 1558 года в Москву с просьбами о милостыне и грамотами от имени патриарха Иоакима и Синайского архиепископа Макария³;

¹ Иоаким I Славный (Пани) (ок. 1449–1565/67), патриарх Александрийский (с 6 августа 1486 или 1487 г., с перерывами). Прославлен в лике святых Александрийской Православной Церковью в 2002 году; решением Священного Синода от 7 мая 2003 года память внесена в святцы Русской Православной Церкви под 17 сентября.

² Первое и, кажется, единственное специальное исследование этого вопроса см.: *Веселовский А. Н.* К сказанию о прении жидов с христианами // *Веселовский А. Н.* Заметки по литературе и народной словесности. СПб., 1883. Вып. 1. С. 14–33. В контексте интерпретации образа евреев в русских паломничествах Сказание рассматривает С. А. Кириллина (*Кириллина С. А.* Очарованные странники: Арабо-османский мир глазами российских паломников XVI–XVIII столетий. М., 2010. С. 328–332).

³ Россия и греческий мир в XVI в. / Подг. С. М. Каштанов. М., 2004. Т. 1. С. 239–240. В грамоте царя Ивана Грозного патриарху Иоакиму, переданной в

б) пространная редакция — в пересказе купца Василия Позняка, отправленного осенью 1559 года на Ближний Восток во главе многочисленного посольства с милостыней в ответ на вышеупомянутые просительные грамоты¹ (она же повторена у Трифона Коробейникова²).

2. «Односоставная» редакция, повествующая о чуде с передвижением горы одноглазым башмачником/златокузнецом, в пересказе Василия Гагары³ (1634) с дословной опорой на древнерусский Пролог XIII века. Очевидные параллели к этому сказанию обнаруживаются 1) в копто-арабской «Истории Александрийских патриархов»⁴

ответ с Василием Позняковым, адресат назван «исповедником Божия величия, реченного во Святом Евангелии, смертно что пити не вредитися» и «страсто-терпцем непобедимым» (Там же, С. 241). Рассказ о чуде также помещен в «Книге Степенной царского родословия» под 1559 годом (Полное собрание русских летописей. СПб., 1913. Т. 21. Ч. 2. С. 665–666, 670–671), в русском Хронографе и в ряде древнерусских сборников XVII–XVIII веков.

¹ Хождение купца Василия Позняка по святым местам Востока, 1558–1561 гг. / Ред., предисл. Х. М. Лопарева. СПб., 1887. С. 8–14. (Православный палестинский сборник; Т. 6. Вып. 3 (18). Новое издание с учетом списка из Копенгагенской Королевской библиотеки см.: Хождение на Восток гостя Василия Позняка с товарищи / Подг. текста, пер. и коммент. О. А. Белобровой. СПб., 2000). О расхождении этой редакции с предыдущей см.: Кириллина. Очарованные странники... С. 331.

² Хождение купца Трифона Коробейникова по святым местам Востока. СПб., 1841. С. 44–48. По мнению А. А. Решетовой (Опариной), специалиста по русской средневековой паломнической литературе, «Хождение» Трифона Коробейникова «обрело популярность в немалой степени благодаря пространной повести о патриархе Иоакиме, в основу которой лег «бродячий» сюжет состязания христианина с иноверцем с целью доказать истинность проповедуемой веры, источником которой послужила подобная легенда из «Хождения» Василия Позняка. В данном тексте, использовавшем такого рода «цитату»-сюжет, прослеживается явное тяготение к сознательному литературному вымыслу, но оно еще тщательно маскируется под достоверное, создает иллюзию воспроизведения подлинной действительности» (Опарина А. А. Эволюция жанра древнерусского хождения и проблема интертекста в паломнической литературе XVI–XVII вв. // Мировая культура XVII–XVIII вв. как метатекст: дискурсы, жанры, стили: Материалы Международного научного симпозиума «Восьмые Лафонтеновские чтения». СПб., 2002. С. 149. (Symposium; 26).

³ См.: Веселовский. К сказанию... С. 27–29.

⁴ History of the Patriarchs of the Egyptian Church / Ed. Y. Abd al-Masih, O. H. E. Burmeister, A. S. Atiya, A. Khater. Cairo, 1948. Vol. 2. Pt. 2. P. 92–97 [арабский текст], 137–145 [английский перевод].

(данный фрагмент восходит предположительно к концу X или к XI в., но известен в редакции, датируемой не ранее XIII в.), которая локализует событие в Каире при коптском патриархе Аврааме и халифе ал-Му'иззе (70-е гг. X в.), 2) в рассказе Марко Поло (XIII в.)¹, согласно которому чудо произошло между Багдадом и Мосулом между 1225 или 1275 годами, и 3) в старофранцузском романе «Бодуэн де Себурк» (середина XIV в.)², где чудо совершает рыцарь Бодуэн, остановившийся в Багдаде у башмачника, однако примечательно, что равнина, по которой движется гора, названа «*val Joaquin*»³.

3. «Двосоставные» редакции, включающие и чудо с горой, и чудо с ядом (в разной последовательности). Все тексты этой группы на греческом языке:

- а) сказание, составленное первоначально на арабском языке в первой половине XVI века и переведенное на греческий в 1688 году (оригинал не сохранился либо не идентифицирован в рукописях)⁴;
- б) рассказ в составе книги иеромонаха Христофора Ангела⁵;
- в) Житие Феофила Мироточивого⁶, согласно которому патриарх Нифонт II Константинопольский († 1508), узнав о чудесах, совершенных патриархом Иоакимом, отправил в Александрию преподобного Феофила († 1548) вместе с Акакием, епископом Рендины, чтобы они удостоверились в происшедшем.

¹ Марко Поло. Книга о разнообразии мира / Пер. И. М. Минаева // Джованни дель Плано Карпини. История монголов. Гильом де Рубрук. Путешествия в восточные страны. Книга Марко Поло. М., 1997. С. 207–210.

² Li Romans de Bauduin de Sebourg, III^e roi de Jhérusalem / Ed. L. N. Vosa. Valenciennes, 1841. Т. 1. Chant X–XII.

³ Ibid. P. 340.

⁴ Издание: Порфирий (Успенский), ep. Александрийская патриархия: Сборник материалов, исследований и записок, относящихся до истории Александрийской патриархии. СПб., 1898. Т. 1. С. 15–30.

⁵ Christophorus Angelos. Enchiridion de institutis Graecorum. Cambridge, 1619. Воспроизведение текста по более позднему изданию 1678 г.: Веселовский. К сказанию... С. 30–32.

⁶ BHG, № 2449. Житие сохранилось в двух рукописях: Ath. Pantel. 478. Fol. 117^a–121 (XVI в.; Русский монастырь великомученика Пантелеимона на Афоне) и Bibliotheca Regia. IV 692. Fol. 136–142^v (XVIII в.; Королевская библиотека Брюсселя). Русский перевод: Жития святых, просиявших на Святой горе Афон. М., 2003. С. 455–462 (о чуде на с. 456–457).

Во всех редакциях диспут либо сведен к требованию совершить чудо (1а–б, 2, 3б), либо упомянут как факт (3в), либо если и излагается, то его богословская часть сведена к общим фразам (3а). Чудо с ядом (как и с горой), напротив, излагается подробно (с большим или меньшим количеством деталей), обнаруживая параллели с Мученичеством Михаила и Житием Иоанна Эдесского (действие яда вызывает распадение плоти и выпадение волос (особенно 1а); после испития яда лицо святого сияет как солнце (1б); после чуда яд проверяют на другом существе — в данном случае на самом иудее).

Таким образом, из пяти рассмотренных произведений, сохранившихся или некогда существовавших на арабском языке и охватывающих приблизительно тысячелетний период, лишь в одном сюжет диспута с иудеем оказался в полной мере выполняющим свою функцию (Житие Иоанна Эдесского). В остальных случаях он либо не получает содержательного раскрытия, оставаясь лишь элементом повествования (Житие Феодора Эдесского, Сказание о патриархе Иоакиме), либо служит фоном для полемики иной, анти-мусульманской, направленности (Мученичество Михаила), а то и вовсе для изложения литургического учения (Диспут Иоанна Милостивого).

Итак, подводя итог анализу жанровой специфики оригинальных произведений ранней арабско-мелькитской агиографии, мы можем сказать, что, несмотря на относительную малочисленность дошедших до нас памятников, они представляют широкую палитру жанров. Во-первых, имеются примеры трех основных агиографических жанров: мученичества, похвального жития и чудес. Во-вторых, эти жанры представлены не только в чистом виде, но и в комбинированном: в одном случае на жанр похвального жития «налагается» жанр мученичества (Житие Христофора), а в другом — жанр чудес встраивается в произведение, в целом построенное по схеме похвального жития (Житие Тимофея). В-третьих, наблюдается проникновение в житийную литературу и жанров неагиографических: как частичное (жанр городской хроники в Житии Христофора), так и полное (жанр диспута в Житии Иоанна Эдесского).

ГЛАВА 3

СТИЛИСТИКА АРАБСКОЙ МЕЛЬКИТСКОЙ АГИОГРАФИИ IX–XI ВЕКОВ

В предыдущей главе показано, что в жанровом отношении ранняя арабо-мелькитская агиография отличается достаточно большим разнообразием. Следует думать, что и стиль этих разножанровых произведений, причем на таком столь значительном хронологическом промежутке, как три столетия, будет неоднородным. Логично также предположить, что стилистика арабо-мелькитской агиографии должна была или по крайней мере могла формироваться, питаясь одновременно из двух мощных литературных традиций: византийской агиографии и арабской художественной прозы — в том виде, в каком они сложились к IX–X векам.

Под стилистикой византийской агиографии мы понимаем прежде всего совокупность традиционных для нее *топосов*¹ — «устойчивый набор образов и мотивов, а также сами одинаковые мотивы и ситуации (содержательный аспект), имеющие сходное словесное выражение (аспект стилистический)»². В их основе лежит понятие *литературного этикета*, разработанное Д. С. Лихачевым на материале древнерусской литературы: «...не только... определенные выражения и определенный стиль изложения подбираются к соответствующим ситуациям, но и... самые эти ситуации создаются писателями именно такими, какие необходимы по

¹ От греч. τόπος (τοῖνός) и лат. locus (communis) — (общее) место; термин греко-римской риторики, который впоследствии стал широко применяться и в анализе средневековой литературы.

² Неклюдов С. Ю. Мотив и текст // Язык культуры: семантика и грамматика: К 80-летию со дня рождения акад. Н. И. Толстого (1923–1996) / Отв. ред. С. М. Толстая. М., 2004. С. 240.

этикетным требованиям»¹. Таким образом, агиографический топос может реализовываться как на уровне отдельных выражений и тропов (например, сравнение злодеев со зверями, наименование святого «земным ангелом, небесным человеком» и т. п.), так и на уровне мотивов и композиционных единиц агиографического произведения (например, указание на убожество/невежество агиографа в предисловии или просьба к святому о молитвенном предстательстве в заключении). Наиболее распространенные агиографические топосы того и другого вида были выявлены и систематизированы Т. Прачем по материалам византийских житий VII–XI веков². Античные корни некоторых из этих топосов попытался обнаружить А. Ж. Фестюжьер, но с его выводами не всегда можно согласиться³.

Более сложным является вопрос о возможном влиянии на стиль арабо-мелькитской агиографии со стороны арабо-мусульманской литературы. Прежде всего, необходимо определить, были ли предпосылки для такого влияния в рамках агиографии. Наиболее раннее сочинение, которое должно быть названо в этой связи, — Жизнеописание Пророка (ас-Сира ан-набавиййа) двух авторов — Ибн Исхака (ум. 767) и Ибн Хишама (ум. 828 или 833)⁴. Однако, по справедливому замечанию А. Б. Куделина, это произведение очень сложной жанровой природы, сочетающее в себе наряду с агиографическими (главным образом описание чудес) черты исторического повествования, сборника хадисов, поэтической антологии, причем все эти составляющие подвергаются отчетливой беллетризации⁵. Агиографическая («чудесная») составляющая жизнеописания Мухаммада развилась в самостоятельные произведения (*дала'ил*, *а'лам*, *амарат ан-нубувва*) лишь в середине — второй половине IX века, причем

¹ Лихачев. Поэтика... С. 87.

² Pratsch. Der hagiographische Topos...

³ См.: Festugière A. Lieux communs littéraires et thèmes de folklore dans l'hagiographie primitive // Wiener Studien. Wien, 1960. Bd. 73. S. 123–152.

⁴ Das Leben Muhammed's nach Muhammed Ibn Ishāk bearbeitet von abd al-Malik Ibn Hishām / Hrsg. F. Wüstenfeld. Göttingen, 1858–1860. 2 Bde. Полный русский перевод: Ефремова Н. В., Ибрагим Т. Жизнь Пророка Мухаммада: В 2 т. М., 2009; издание и перевод главы «Великая битва при Бадре»: Ибн Исхак — Ибн Хишам. Жизнеописание Пророка...

⁵ См.: Куделин. «Жизнеописание Пророка»... С. 226.

именно под влиянием контактов мусульман с покоренным иудейским и христианским населением¹.

Параллельно шло усвоение мусульманской традицией ряда сюжетов христианской агиографии (наряду с библейскими). Уже в Коране (XVIII 9–26) появляется легенда о «людях пещеры» (*асхаб ал-кахф*), которую и средневековые толкователи, и современные ученые связывают со Сказанием об Эфесских отроках и которая впоследствии приобрела особую популярность среди мусульманских народов². Позднее, в передаче Вахба ибн ал-Мунаббиха (654/5—20/30-е гг. VIII в.), в мусульманскую традицию попадает Сказание о великомученике Георгии (Джирджисе), включенное в знаменитую «Историю пророков и царей» ат-Табари (839–923)³ и труды позднейших авторов, как правило в жанре *кисас ал-анбийя'* (истории пророков)⁴. Параллели с Житием Евстафия Плакиды⁵ можно обнаружить в одной из сказок «Тысячи и одной ночи» и в кабилских легендах⁶. Характерно, что во всех приведенных примерах христианские агиографические сюжеты, попадая на мусульманскую почву, продолжают свое существование в иных жанровых формах. Кроме того, речь, как правило, идет о сюжетах, близких к фольклорным и

¹ См.: Kister M. J. The *Sīrah* Literature // The Cambridge History of Arabic Literature: Arabic Literature to the End of the Umayyad Period. Cambridge, 1983. P. 355–356.

² См.: Амман М. О., Крымский А. Е. Семь спящих отроков Эфесских. М., 1914. (Труды по Востоковедению, изд. Лазаревским Ин-том Вост. языков; 41); Пайкова А. В. Тунисская версия легенды о семи спящих отроках Эфесских // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. М., 1983. С. 167–174. О беллетризации этого сюжета в арабо-мусульманской литературе см.: Пайкова. Легенды и сказания... С. 19–21.

³ Мусульманское сказание о св. Георгии по Ат-Табари / Пер. М. О. Аттаи; предисл. А. Кирпичникова // Этнографическое обозрение. М., 1895. № 3. С. 122–134.

⁴ См.: Galtier E. Contribution à l'étude de la littérature arabo-copte // Le Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale. Le Caire, 1905. Vol. 4. P. 153–170; Крачковский. Легенда о святом Георгии Победоносце... (рец.: Pfeeters) P. // Analecta Bollandiana. Bruxelles, 1912. Vol. 31. P. 102–103; Он же. Абу-Худейфа бухарец и легенда о св. Георгии...; Владышевская М. С. Русский духовный стих о Егории Храбром и ближневосточные сказания о Св. Георгии: Семантика имени и сюжет в агиографии: Дисс. ... канд. филол. наук. М., 2004.

⁵ BHG, № 641–643.

⁶ Galtier. Contribution à l'étude de la littérature arabo-copte. P. 170–173.

популярных в других традициях, в частности античной и иудейской (легенды о многолетнем сне, о внезапной разлуке и чудесном воссоединении семьи). Таким образом, можно говорить не о влиянии христианской агиографии на становление мусульманской, а лишь о «миграции» ряда агиографических сюжетов, которая является частным случаем обшелитературного процесса.

Появление собственно житий мусульманских святых связано с развитием суфизма, происходившим приблизительно в то же время, когда писались рассматриваемые здесь произведения арабо-мелькитской агиографии¹. Однако как те, так и другие памятники создавались для «внутреннего пользования» общины, поэтому при всем их видимом сходстве сложно предположить возможность прямого влияния и в том, и в другом направлении. Более того, отмечается разница в развитии жанров: в суфизме, в противоположность христианству, мученичества возникают позже житий². Таким образом, на уровне агиографической топикати влияние арабо-мусульманской литературы на христианскую вряд ли было возможным.

Остается рассмотреть возможность такого влияния на уровне поэтики художественных средств, связанных с выразительным потенциалом арабского языка, который мог быть реализован авторами любой религиозной принадлежности. Здесь мы сталкиваемся с определенной трудностью. По справедливому замечанию А. П. Каждана, «в попытке исследовать литературу далекого прошлого... не располагая более подходящим мерилем, мы бываем вынуждены

¹ Собрания житий суфийских святых насчитывают десятки произведений. Среди наиболее известных и доступных в русском переводе персидские жизнеописания Хасана ал-Басри (642–728) (*Чалисова Н. Ю.* «Зикр Малика Динара» из «Тазкират ал-аулийа» Фарид ад-Дина Аттара // Суфизм в контексте мусульманской культуры. М., 1989. С. 139–173) и его младшей сподвижницы Раби'и ал-'Адавиййи (717–801) (*Она же.* Материалы к биографии Рабиа ал-Адавиййа (в связи с вопросами истории раннего суфизма) // Древний и Средневековый Восток: История, филология. М., 1983. С. 284–303), составленные в XIII веке суфием Фарид ад-Дином Аттаром.

² См.: *Ernst C. W.* From Hagiography to Martyrology: Conflicting Testimonies to a Sufi Martyr of the Delhi Sultanate // *History of Religions*. Chicago, 1985. Vol. 24. № 4. P. 308–327. Один из наиболее ранних суфийских святых, чье мученичество оказало значительное влияние на позднейшую традицию, — Мансур ал-Халладж (858–922). См. о нем фундаментальный труд Л. Массиньо: *Massignon L.* La Passion d'al-Hosayn-Ibn-Mansour al-Hallaj, martyr mystique de l'islam, exécuté à Bagdad le 26 mars 922. P., 1922, 1975². 4 t.

применять к литературным явлениям... критические мерки нашего времени либо классической античности (такие, как содержащиеся в «Поэтике» Аристотеля)»¹. На первый взгляд это затруднение в случае арабской средневековой литературы, в отличие от византийской, не должно иметь места. Уже во второй половине VIII века у арабов возникает традиция самобытной поэтики, которая активно развивается в последующие столетия и окончательно формируется в виде целостной системы к концу XII — началу XIII века². Однако сложно предположить (впрочем, нельзя и абсолютно исключать), что хотя бы кто-то из ранних арабо-мелькитских агиографов был непосредственно знаком с этой традицией, формировавшейся почти исключительно в мусульманской среде³. Вместе с тем при создании своих произведений они пользовались тем же языком, все многообразие выразительных средств которого попытались систематизировать современные им теоретики литературы, люди в целом того же лингво-культурного региона и художественного сознания. Поэтому, пользуясь приведенным выше выражением Каждана, «мерило» средневековой арабской поэтики (за неимением специфической арабо-христианской), как представляется, все же может оказаться более подходящим при анализе рассматриваемых здесь произведений, чем современный литературно-критический аппарат. Наряду с этим необходимо отметить, что тропы, выделяемые традиционной арабской поэтикой⁴, можно разделить на две группы: те, что имеют очень близкие соответствия в античной/европейской традиции, и те, что таковых соответствий не имеют. Первые будут описываться параллельно в арабских и европейских терминах, а вторые, как вы-

¹ Каждан. История византийской литературы (650–850 гг.). С. 184–185.

² Кратко см.: *Фильштинский И. М.* Арабская литература [VI–XIII вв.] // История всемирной литературы: В 8 т. / АН СССР; Ин-т мировой лит-ры им. А. М. Горького. М., 1984. Т. 2. С. 239–240. Подробнее см.: *Куделин А. Б.* Средневековая арабская поэтика: Вторая половина VIII–XI в. М., 1983.

³ Исключение составляет выдающийся литературный критик Кудама ибн Джафар (ум. ок. 922) — грек-христианин, принявший ислам уже в преклонном возрасте.

⁴ Основа арабской терминологии в обозначении тропов была заложена в IX веке в труде Ибн ал-Му'тазза «Китаб ал-бади'» — «Книга о новом стиле» (см.: *Китаб ал-бади' / Пер. И. Ю. Крачковского // Крачковский И. Ю.* Избранные сочинения. М.; Л., 1960. Т. 6. С. 97–332).

ходит на проверку, касаются почти исключительно поэтической речи и для данного исследования неактуальны.

Наконец, следует помнить, что «стиль — это прежде всего единство художественных особенностей. Единство же ярче всего обнаруживается в одном произведении. Объединяя в своем анализе несколько произведений, мы всегда рискуем объединить и разные варианты изучаемого стиля»¹. Поэтому рассмотрение стилистики арабо-мелькитской агиографии будет вестись на материале каждого произведения в отдельности, и лишь после этого мы сможем провести некоторое обобщение, которое тем не менее не должно идти в ущерб самобытности каждого из памятников.

3.1. Мученичество 'Абд ал-Масиха

Одно из двух наиболее древних произведений арабо-мелькитской агиографии, Мученичество 'Абд ал-Масиха, по всей видимости, отражает самую раннюю стадию формирования этой литературы, когда главной целью автора была простая фиксация событий, связанных с подвигом святого. Этот текст поражает исследователя, судящего с позиций традиционного агиографического канона, своей, если можно так выразиться, неагиографичностью. Убрав заглавие и заключительную фразу с прославлением Святой Троицы, мы получим чисто нарративный текст, автора которого интересуют исключительно факты. Мы не найдем буквально ни одной риторической похвалы в адрес святого. Единственные определения, которыми награждает своего героя автор в начале, не выходят за рамки положительной, но стилистически нейтральной характеристики — «благочестивый, понимающий свои права и обязанности (*ḥasanu-l-'ibāda^a, fahim^a bimā lah^a wa-'alayh^a*)»². Интересно, что вторая ее часть вообще противоречит образу христианского праведника, который должен думать о своих обязанностях, но не о правах. В византийском житийном тексте такое выражение было бы абсолютно неуместно. Здесь же, как кажется, речь может идти о статусе *зиммиев* (иноверных подданных в мусульманском государстве), положение

¹ Лихачев. Поэтика... С. 116–117.

² Griffith. The Arabic Account... P. 361.

которых как раз и определялось балансом прав (свобода вероисповедания) и обязанностей (признание господства мусульман, выплата налога и, нередко, социальные ограничения)¹.

Автор Мученичества 'Абд ал-Масиха не использует даже те детали, которые дают почву для очевидных аллюзий и которые любой «стандартный» агиограф мог бы развить до целого абзаца. Так, весьма аккуратный в указании временных промежутков, автор сообщает, что ал-Гассани в двадцатилетнем возрасте отступил от христианской веры и провел вместе с мусульманами 13 лет², однако как будто совершенно не замечает, что его возвращение в христианство, следовательно, произошло в возрасте 33 лет — полных лет земной жизни Христа. Имя 'Абд ал-Масих, соответствующее греческому Христодул («раб Христов»), которое ал-Гассани получил в монашестве, автор упоминает, когда его герой уже становится игуменом³, но и тогда оставляет без замечаний. Ярким контрастом выглядят аналогичные отрывки из другого произведения рассматриваемого здесь корпуса — Жития Христофора: «Позже он получил имя Христофор⁴, — когда стал готов исполнить то, что значит это имя, то есть уподобиться своему Тезке. Некогда он облекся во Христа крещением, но ему предстояло большее — облечься в Него своей кровью... Ему дали имя Христофор, поскольку — чему подтверждение его дела — он стяжал всякую добродетель в своей душе, а вернее — воистину принял Христа в свое сердце»⁵.

Пожалуй, единственная типично агиографическая черта повествования — это включение в него евангельских цитат. Поворотный момент в судьбе святого (в данном случае — возвращение к отеческой вере) происходит под впечатлением от евангельских слов (контаминация Мф 10. 37 и Лк 14. 26)⁶, услышанных в храме, — типичная ситуация, восходящая к первому «классическому» житию (Житие Антония Великого авторства святителя Афанасия Александрийско-

¹ См.: Cahen Cl. *Dhimma* // The Encyclopaedia of Islam: New Edition. Leiden, 1991. Vol. 2. P. 227–231.

² См.: Griffith. The Arabic Account... P. 361–362.

³ См.: Ibid. P. 366.

⁴ В переводе с греческого (Χριστοφόρος) это имя означает «носящий [в своем сердце] Христа».

⁵ Vie de Christophore. P. 18, 26.

⁶ См.: Griffith. The Arabic Account... P. 363.

го), где так объясняется уход святого из мира в пустыню¹. Последующий диалог ал-Гассани со священником тоже строится на цитатах или отсылках к Евангелию. Отдельного внимания заслуживает возможная скрытая цитата в отрывке, описывающем взятие святого под стражу. Однажды в пути 'Абд ал-Масих, уже будучи игуменом Синайского монастыря, встретил среди мусульман-паломников, возвращавшихся из хаджа, своего бывшего «товарища по оружию». Тот решил изблудить монаха. Однако на вопрос: «Ты разве не ал-Гассани?» — святой ответил: «Не знаю, что ты говоришь»². Этими же словами отвечал апостол Петр на вопрос, знает ли он Иисуса, после Его ареста (Мф 26. 70; Мк 14. 68; Лк 22. 60). Если учитывать эту параллель, разговор с мусульманином сразу переходит в плоскость веры: ответить утвердительно для 'Абд ал-Масиха означало признать свой переход из ислама в христианство и тем самым пойти на мученичество. Однако в его случае ответ мог звучать не как отречение, а как признание того факта, что, вернувшись в христианство, приняв монашество и сменив имя, он уже перестал быть человеком, которого некогда знал мусульманин (М. Свансон называет такой ход «христианской *такийейей*»³).

Следует подчеркнуть, что почти полное отсутствие описаний в Мученичестве 'Абд ал-Масиха, не говоря уже о риторических рассуждениях, и строгая поступательность в изложении событий тем не менее не превращают текст в художественно нейтральное повествование. Его отличительные черты — обилие глаголов движения и постоянная смена мест действия (на нескольких страницах чередуются аравийский Наджран, Баальбек в Сирии, Иерусалим, лавра святого Саввы Освященного в Иудейской пустыне, Синай, палестинская Рамла, сирийская Эдесса, снова Синай, местечко Гадйан (близ современного города Йотвата в Израиле), опять Рамла и Синай). Благодаря этому к Мученичеству 'Абд ал-Масиха как нельзя лучше подходят слова, сказанные Д. С. Лихачевым о художественном пространстве древнерусских летописей и житий: «Расстояния огромны, перемещения скоры, и быстрота этих переездов еще более увеличивается оттого, что они не описываются, о них говорится без всяких деталей... и читатель забывает о трудностях этих пере-

¹ См.: *Athanase d'Alexandrie. Vie d'Antoine...* P. 132.

² *Griffith. The Arabic Account...* P. 367.

³ *Swanson. The Martyrdom of 'Abd al-Masih...* P. 115.

ходов — они схематизированы»¹. Автор смотрит на мир «с подблачной высоты»² и дает читателю возможность легко переноситься вслед за ним из одной местности в другую.

Кроме того, динамичность повествования проявляется в рассказе о конкретных событиях. Особой выразительностью в связи с этим отличаются два отрывка, причем именно те, в которых содержатся единственные на протяжении всего текста элементы чудесного. Первый эпизод повествует о неудавшейся попытке 'Абд ал-Масиха самовольно стать мучеником. Подбросив в мечеть записку с признанием о своем возвращении в христианство и указав, где его искать, святой был уверен, что в скором времени будет схвачен и казнен. Последующие события агиограф передает так: «Когда в мечети мусульмане прочли записку, они подняли крик, и несколько человек отправились в нижнюю церковь. Придя туда, они обошли ее всю изнутри и снаружи, сверху и снизу, пока святой сидел там вместе с двумя монахами, но не увидели его, потому что Бог ослепил их в отношении него. Тогда он встал и стал ходить перед ними, чтобы они увидели его, но они не увидели. Они поднялись в верхнюю церковь, отыскивая его, потом вернулись в нижнюю. Они так и не смогли увидеть его, хотя и наталкивались на него, ибо Бог ослепил их»³. Такое чудо должно было убедить святого, что он еще не готов принять мученическую кончину, — это объяснение автор вкладывает в уста сопровождавших его монахов: «Отче, Бог не пожелал явить тебя им. Если бы Он ведал, что тебе сегодня достанет крепости, Он бы показал им тебя. Но так как Бог не пожелал этого, не противься воле Божьей!»⁴

Второй эпизод связан с обретением мощей святого. Спустя девять месяцев после кончины 'Абд ал-Масиха синайские монахи сговорились с несколькими жителями Рамлы, чтобы достать из колодца сожженный прах мученика: «Приготовив веревки и большую корзину, они отправились в нижнюю церковь и затаились там, пока все вокруг не заснуло. Тогда, взяв свечу и огонь, они вышли в путь в сопровождении монахов. Привязав одного из монахов к веревке, они спустили его в корзине в колодец со свечой и огнем в руке. До-

¹ *Лихачев. Поэтика...* С. 346.

² Там же. С. 351.

³ *Griffith. The Arabic Account...* P. 366.

⁴ *Ibid.*

стигнув дна, он зажег свечу и обнаружил пепел, доходивший ему до колен, от дров, которыми забросали тело. Первое, что показалось из пепла, был череп, блиставший как снег. Монах вытащил останки — огонь не только не сжег их, но даже ничуть не повредил, чему он весьма обрадовался и изумился. Он взял руку святого и спрятал ее, также взял некоторые его кости, сложил останки в корзину и закричал, чтобы ее поднимали. Подняв корзину, бывшие наверху стали ее выхватывать друг у друга и убежали с ней в нижнюю церковь. От них отстали только трое — они вытащили монаха и, как только вытащили, побежали в церковь Мар Кириака и застали остальных в споре. Монах, который спускался вниз, не успокоился до тех пор, пока не получил голову. Ему оставили и руку, которую он взял себе еще в колоде. Останки погребли в диакониконе, за исключением предплечья и голени, которые оставили, чтобы выставлять на поклонение людям, желающим получить благословение. Голову 'Абд ал-Масиха монахи отнесли на Синай...»¹.

Очевидной особенностью этого фрагмента является реалистичность, с которой подробно излагаются даже неприглядные моменты укрытия мощей и препирательств за обладание ими. При этом помимо живого изображения описываемой ситуации именно здесь, как это ни странно, можно усмотреть близость к византийской литературе. Примеры подобного отношения к мощам при их захоронении нередко встречаются в византийской агиографии начиная уже с V века, причем как раз в IX веке происходит возрождение этой традиции после полуторавекового перерыва². Присутствие сцен расчленения мощей во многих агиографических произведениях объясняется тем, что они «никогда не воспринимаются агиографами как надругательство, но лишь как *ḡurojīḡa* — неотесанность, просто-

¹ Griffith. The Arabic Account... P. 369–370.

² См.: Иванов С. А. Благочестивое расчленение: парадокс почитания мощей в византийской агиографии // Восточнохристианские реликвии / Ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2003. С. 128. В статье приводятся примеры из житий святых Авраамия Кариийского († в первой половине V в.), Ипатия Руфинианского († 446), Даниила Столпника († 493), Феодосия Киновиарха († 529), Евтихия Константинопольского († 582), Алипия Столпника (первая половина VII в.), Игнатия Константинопольского († 877), Евстратия Авгарского (IX в.), Василия Нового (середина X в.), Феоктисты Лесбосской (начало X в.), Лазаря Галисийского (XI в.) и др.

ватость, рвение не по уму, то есть нечто в целом извинительное»¹. При этом они наглядно иллюстрируют ценность останков святого в глазах народа и, следовательно, служат возвеличиванию его образа — основной цели агиографа. Особенность Мученичества 'Абд ал-Масиха здесь, как и на протяжении всего текста, заключается в отсутствии какой-либо оценки происходящего со стороны автора, в то время как византийские агиографы, особенно позднейшего времени (с IX в.), обычно сопровождали происходящее комментариями².

Тропы, которые встречаются в Мученичестве 'Абд ал-Масиха, носят единичный и крайне незатейливый характер: две *исти'ары*/ метафоры (*waṭi' kull' maharram*³ — «он попирает все запреты»³; *mā tahtamiluh' al-djibā' wa-lā al-araḡīn*⁴ — «такое, чего не понесут ни горы, ни доли»⁵) и одно лежащее на поверхности сравнение⁶ (*tuḡī' ka-th-ihaldjī* — «блестит, как снег»⁷). Синтаксический параллелизм тоже имеет очень простой вид: *šār' alā-r-rūm' ašadd' minhum ghayz' wa-aḡsā kalb'*⁸ («он стал по отношению к ромеям самым яростным и жестокосердным из них»)⁸, *tadhakkar' mā kān' fih' wa-ilā mā kaḡd šār' ilayh'* («вспомнил, что с ним было и что с ним стало»)⁹. При этом характерно, что в первом случае позднейший переписчик (Lond. Brit. Mus. Orient. 5019) совершенствует троп, убирая словосочетание *minhum* («из них»), которое мешает полному параллелизму, а во

¹ Иванов. Благочестивое расчленение... С. 128.

² Так, автор Жития Никона Метонаите (XI в.) пишет: «...народ... преисполнился божественного рвения и сбегался со всех сторон с чрезвычайной горячностью, дабы сподобиться благословения от святого, наподобие того как рои пчел слетаются на мед... Стекаясь таким образом, они стремились продемонстрировать горячность и пламенность своей веры и отваживались совершать нечто глуповатое и грубое. Один спешил оторвать пучок грязных волос с головы блаженного, другой — клоч из его бороды...» (Там же, С. 126–127).

³ Griffith. The Arabic Account... P. 362.

⁴ Неверная форма вместо правильной *al-araḡīn*.

⁵ Ibid. P. 363.

⁶ В данном случае я не даю арабского соответствия *хусн ат-ташбих* («красивое сравнение»), поскольку оно подразумевает не только формальное наличие сравнения, но и его «красочность», а потому относится, как правило, к развернутым сравнениям (примеры см.: *Ибн ал-Му'тазз*. Китаб ал-бади'. С. 324–328).

⁷ Griffith. The Arabic Account... P. 369.

⁸ Ibid. P. 362.

⁹ Ibid. P. 363.

втором — разрушает его, заменяя вторую часть на тождественную по смыслу конструкцию (*ilā ayū² shay^m šār^a*), поскольку в исходном варианте она была построена некорректно — с двойным употреблением предлога *ilā*. Попытка построить синтаксический параллелизм во фразе «Он лучше всех стрелял из лука, лучше других сражался мечом и искуснее колот копьем» (*kān^a armā an-nāsⁱ bi-sahm^m | wa-aḍrab^a al-khalkⁱ bi-sayf^m | wa-aṭ^aanah^a bi-rumh^m*)¹ интересна тем, что опирается на формы сравнительно-превосходной степени (*armā, aḍrab^a, aṭ^aan^a*), образованные не от прилагательных, а от соответствующих глаголов (*ramā* — метать, *ḍarab^a* — ударять, *ṭa^aan^a* — колотить), причем только первая из них зафиксирована в классическом арабском языке², две же другие, по всей вероятности, были созданы агиографом по аналогии. Присутствует в произведении и единичный случай *mutabaku*/антитезы (*kunt^a marra^m min aṣḥābⁱ hādihā al-indjilⁱ fa-ammā al-yawm^a fa-min aⁱdāⁱihⁱ* («некогда я был одним из последователей этого Евангелия, а теперь я один из врагов его»)).³

Можно поставить вопрос о возможном знакомстве автора Мученичества 'Абд ал-Масиха с коранической фразеологией. Он вкладывает в уста священника, беседовавшего с главным героем, слова: «То, чего не могут люди, легко (*sah^m*) для Бога»⁴, которые являются парафразом Мф 19, 26 («Невозможное у людей возможно для Бога», и именно так исправляет цитату позднейший переписчик). Аналогичное выражение «Это для Аллаха легко» неоднократно встречается в Коране (IV 30, 169; XXII 70; XXIX 19; XXXIII 30 и др.), хотя и с использованием другого, синонимичного, прилагательного *yasū^m*.

3.2. Мученичество Антония

Самым близким по времени к Мученичеству 'Абд ал-Масиха является Мученичество Антония, схожее с ним и в сюжетном плане. Его герой — тоже мусульманин⁵, принявший христианство (хотя

¹ Griffith. The Arabic Account... P. 362.

² См.: Lane E. W. An Arabic-English Lexicon. Beirut, 1968. P. 309, 1163.

³ Griffith. The Arabic Account... P. 363.

⁴ Ibid.

⁵ В первоначальной редакции подчеркивается знатное происхождение героя (из племени курейш, откуда был родом Мухаммад); впоследствии (не позд-

и не повторно), который после своего обращения отправляется в Иерусалим, встречается с патриархом, принимает монашество в Иудейской пустыне, затем, узнанный своими бывшими единоверцами, исповедует себя христианином, подвергается тюремному заключению, допросу и казни. Однако повествование об этих событиях уже не отличается той же простотой. Прежде всего, в нем появляются видения: Равху еще в бытность его мусульманином является мученик Феодор, укоряя его за кощунственное поведение в храме и увещевая уверовать во Христа; на пути к Иордану, где Равх собирается принять крещение, он видит Пресвятую Богородицу; в тюрьме он слышит обнадеживающий голос с неба и видит двух старцев, один из которых надевает на его голову венец в знак предстоящего мученичества¹. Но этим не ограничивается «чудесная» составляющая. Болландист П. Петерс, который открыл научную дискуссию вокруг Мученичества Антония, обратил внимание на то, что особенностью всех его редакций является наличие двух повествований, имеющих параллели в византийской литературе, — это «Чудо о сарацине, пустившем стрелу в икону святого Георгия» (далее: Чудо о сарацине) и «Сказание о чудесном видении Евхаристии в церкви великомученика Георгия» (далее: Сказание о Евхаристии). Петерс не сомневался в том, что эти сказания были заимствованы автором Мученичества Антония, и попытался определить, какие черты повествования и почему были им изменены. Вопрос о возможности заимствований упирается в два других — о датировке произведений и о совпадении деталей. Рассмотрим их на материале каждого из предполагаемых прототипов.

Чудо о сарацине² входит в греческий корпус чудес святого Георгия, который датируется очень приблизительно — временем, «когда

нее X в., что отражено в календаре ал-Бируни) возникла традиция указывать на родство Антония-Равха с одним из халифов (Умаром ибн ал-Хаттабом, Харуном ар-Рашидом). Если акцент на знатном арабском роде имел целью показать принципиальную возможность христианизации арабов (см.: Vila D. The Struggle over Arabization in Medieval Christian Hagiography // Al-Masaq: Journal of the Medieval Mediterranean. 2003. Vol. 15. № 1. P. 43), то позднейшее предание, вероятно, выражало чаяния христианской общины об обращении в истинную веру иноверных правителей (см. подробнее: Binggeli. Converting the Caliph...).

¹ См.: Dick. La passion arabe de St. Antoine... P. 122–125.

² BHG, № 691. Сохранилось в рукописи XV века. Издание: Miracula Sancti Georgii. P. 90–93.

христиане и сарацины оспаривали друг у друга господство в Палестине, Сирии и Малой Азии»¹, то есть VII–XI веками. Действие разворачивается в нелокализованном храме святого Георгия. Общая линия повествования фактически та же, что и в Мученичестве Антония: некий мусульманин, зайдя в храм и желая выказать пренебрежение к христианству, стреляет из лука в икону мученика-воина (в Мученичестве Антония речь идет о святом Феодоре); стрела, не повредив икону, возвращается и пронзает руку стрелявшего, затем следует его обращение в христианство и впоследствии мученическая кончина. Примечательно, что в Чуде о сарацине мусульманин просит священника прочесть ему Житие святого Георгия, «написанное на нашем языке», то есть на арабском, и священник выполняет его просьбу. Таким образом, описываемые события могли происходить не ранее середины VIII века, когда возникает христианская литература на арабском языке. Петерс считал не подлежащим сомнению, что греческое чудо было механически инкорпорировано в Мученичество Антония, притом весьма неискусно, поскольку оно не оказывает никакого влияния на дальнейший ход повествования. Однако следует заметить, что об обращении Равха вследствие чуда от иконы святого Феодора писал уже его старший современник епископ Феодор Абу Курра в трактате «О почитании святых икон» (начало IX в.), причем со ссылкой на слова самого Антония². Следовательно, возможны два варианта: либо соответствующий фрагмент Мученичества Антония, утратив биографические детали, был впоследствии ошибочно соотнесен с агиографической традицией другого мученика-воина, Георгия, и развился до отдельного сказания о чуде, либо уже существовавшее сказание о чуде святого Георгия было использовано агиографом Антония для описания схожей ситуации. Примечательно, что существуют еще по меньшей мере два повествования, в которых аналогичные чудеса связываются уже с основным центром почитания святого Георгия — городом Лидда (Диосполь) в Палестине: рассказ паломника, галльского епископа

¹ *Miracula Sancti Georgii*. P. V.

² *Theodore Abū Qurrah. A Treatise on the Veneration...* P. 74. См. также: *Griffith S. H. Theodore Abū Qurrah's Arabic Tract on the Christian Practice of Venerating Images // Journal of the American Oriental Society*. New Haven, 1985. Vol. 105. № 1. P. 53–73.

Аркульфа (ок. 680)¹, и так называемое Чудо о сарацинах², в котором, впрочем, при сходстве формы меняется самая суть чуда: если в других текстах оно служит к обращению мусульманина в христианство, то здесь ведет к наказанию его смертью за кощунство.

В случае со Сказанием о Евхаристии вопрос о характере литературного заимствования равным образом не может быть решен однозначно. Это произведение тоже входит в корпус чудес святого Георгия и сохранилось в нескольких редакциях на греческом, арабском и грузинском языках. Древнейшая арабская редакция, в которой авторство приписывается некоему Иоанну, епископу Монемвасии³, ближе всего к греческой версии, которая в одной из рукописей атрибутируется святому Григорию Декаполиту († 842)⁴, но, вероятно, ему не принадлежит⁵. Время составления первоначального

¹ *Adamnan's De Locis Sanctis / Ed. D. Meehan*. Dublin, 1958. P. 110–114; русский перевод: Аркульфа рассказ о св. местах, записанный Адамнаном ок. 670 г. СПб., 1898. С. 110–111. (Православный палестинский сборник; Т. 17. Вып. 1 (49).

² *Miracula Sancti Georgii*. P. 8–12. В начале этого текста говорится, что в палестинском городе Лидда «некогда раскинули свой стан сарацины: взяв в плен всех жителей, они разбили там шатры и отдыхали, предаваясь пирам и разгулу». Как известно, Лидда была захвачена мусульманами в 30-х годах VII века и под арабским названием Лудд являлась столицей джунда Филастын вплоть до основания Рамлы в 715–717 годах, после чего пришла в упадок (*Sharon M. Ludd // The Encyclopaedia of Islam: New Edition*. Leiden, 1986. Vol. 5. P. 798–803). Если Чудо о сарацинах появилось ненамного позже этого времени, то оно раньше Мученичества Антония. Впоследствии это чудо вошло и в эфиопский сборник чудес святого Георгия (*Miraculorum S. Georgii megalomartyris collectio altera / Ed. V. Arras*. Louvain, 1953. Vol. 1. P. 63–66. (*Corpus scriptorum christianorum orientaliū*; 138).

³ Не издана; английский перевод Дж. Ламоро на основе рукописей *Balamand. Arab.* 157. Fol. 17^v–21^v (XVII в.), *Mingana. Chr. Arab.* 83. Fol. 197^v–203^v (1255 г.) и *Sin. Arab.* 507. Fol. 141^v–147^v (1273 г.); *The Orthodox Church in the Arab World*. P. 128–134.

⁴ ВНО, № 690; *Sancti Gregorii Decapolitae Sermo // Patrologia graeca*. Т. 100. Col. 1201–1212 (русский перевод: *Григорий Декаполит, прп.* Историческое сказание... / Пер. Ю. В. Максимова // *Альфа и Омега*. М., 2002. № 3 (33). С. 70–75). Славянская версия: *Муретов С. Д.* Сказание Григория Декаполита о чудесном видении сарацина. М., 1894.

⁵ Данная атрибуция зафиксирована лишь в поздних рукописях и могла возникнуть в результате ошибки переписчика (см.: *Binggeli. Converting the Caliph...* P. 92–93, not. 58; *The Orthodox Church in the Arab World*. P. 309, not. 9). Впрочем, некоторые ученые считают, что нет достаточных оснований отвергать автор-

чальной версии и язык оригинала на данный момент не установлены¹. Петерс видел здесь снова «плагиат» со стороны агиографа Антония; некоторые современные исследователи предполагают обратное развитие, в результате которого история святого Антония, в отличие от его культа, пересекла византийскую границу, претерпев ряд изменений². Вопрос осложняется тем, что речь идет о мотиве гораздо более распространенном, чем чудо со стрелой, пушенной в икону святого, — о видении Евхаристии в виде жертвоприношения младенца или агнца. Древнейшие его следы можно найти уже в сборнике «Aprophthegmata Patrum» (IV–VI вв.), где подобное видение служит для уверения сомневающегося монаха³. В дальнейшем эта традиция получила развитие как на Западе (в связи с легендой о святом Граале), так и на Востоке (в древнерусской и румынской литературе)⁴.

Если заимствование сюжетов или деталей повествования из греческой агиографической традиции, связанной со святым Георгием, все же имело место в Мученичестве Антония, его причины легко определимы. Резкое обращение мусульманина в христианство требовало объяснения, и так как в литературе уже имелись сюжеты, где поводом для обращения служило чудо, естественным шагом средневекового автора было их заимствовать. «Средневековый писатель ищет прецедентов в прошлом», и именно «стремлением подчинять изложение этикету... можно объяснить и обычный в средневековой литературе перенос отдельных описаний, речей, формул из одного

ство святого Григория Декаполита: *Sahas D. J. What an Infidel saw that a Faithful did not: Gregory Dekapolites (d. 842) and Islam // Greek Orthodox Theological Review. Brookline (Mass.), 1986. Vol. 31. № 1–2. P. 64–65* (там же английский перевод).

¹ Ламоро приводит аргументы в пользу как греческого, так и арабского оригинала: *The Orthodox Church in the Arab World. P. 116–117.*

² См.: *Binggeli. Converting the Caliph... P. 92; Csepregi I. Mysteries for the Uninitiated: The Role and Symbolism of the Eucharist in Miraculous Dream Healing // The Eucharist in Theology and Philosophy: Issues of Doctrinal History in East and West from the Patristic Age to the Reformation / Ed. I. Perczel et al. Leuven, 2005. P. 130, not. 76.*

³ См.: *Aprophthegmata Patrum // Patrologia graeca. T. 65. Col. 156–160.*

⁴ См.: *Веселовский А. Н. Разыскания в области русского духовного стиха. XVII: Амфилог — Evalach в легенде о св. Граале // Сборник Отделения русского языка и словесности. СПб., 1889. Т. 46. № 6. С. 331–349.*

произведения в другое. В этих переносах нет сознательного стремления обмануть читателя, выдать за исторический факт то, что на самом деле взято из другого литературного произведения»¹.

На этом фоне подлинным новшеством автора второй арабской редакции Мученичества Антония выглядит превращение рассказа о святом в его автобиографию: за исключением завершающего отрывка с описанием последнего допроса и казни повествование ведется от первого лица и открывается благодарственной молитвой Антония за дарование ему истинной веры. По замечанию Петерса, подобная модификация может быть объяснена популярностью на Востоке Истории Дионисия Ареопагита, за которой в науке закрепилось название Автобиография [Псевдо-]Дионисия Ареопагита². Однако это маловероятно. С одной стороны, самая ранняя рукопись, которая содержит сирийскую версию этого памятника, лежащую в основе арабских переработок, датируется лишь началом IX века (*Lond. Brit. Lib. Add. 12151; 804 г.*)³; с другой — как по времени повествования (апостольский век), так и по характеру основных описываемых событий (таинственное видение в Гелиополе) История Дионисия Ареопагита относится не к агиографической, а к новозаветной апокрифической литературе (при всей условности этого разделения). Между тем в самой агиографической литературе, причем именно о мучениках, есть очень ранний пример аналогичной комбинации — это Мученичество Перпетуи и Фелицитаты⁴, одно из наиболее ценных произведений раннехристианской

¹ *Лухачев. Поэтика... С. 88–89.*

² *Peters. L'autobiographie... P. 60.* Об Истории Дионисия Ареопагита, а также латинский перевод сокращенной арабской версии см.: *Idem. La vision de Denys l'Aréopagite à Héliopolis // Analecta Bollandiana. Bruxelles, 1910. Vol. 29. P. 302–322.*

³ См.: *Wright W. Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum. L., 1871. Pt. 2. P. 493.*

⁴ Известно на греческом (ВНГ, № 1482) и латинском (ВНЛ, № 6633) языках. В настоящее время большинство исследователей считают, что греческая редакция, сохранившаяся в единственной рукописи Hierosolym. S. Sepulchri. 1 (X в.), является переводом латинского оригинала (при этом не все отождествляют оригинал с известной в настоящее время латинской редакцией). Критическое издание: *Beek C. J. M. J., van. Passio Sanctorum Perpetuae et Felicitatis. Noviomagi, 1936. Vol. 1: Textum Graecum et Latinum ad fidem codicum mss.* Впоследствии латинский текст многократно переиздавался и был переведен на современные европейские языки: *Atti e Passioni dei Martiri / Introd. A. A. R. Besti-*

литературы и, по оценке Х. Музурилло, архетип всех более поздних текстов о христианских мучениках¹. Мученичество включает в себя 1) вступление, 2) сообщение об аресте и суде над Перпетуей и ее спутниками, 3) пространный рассказ о пребывании Перпетуи в тюрьме и ее видениях, 4) рассказ о видении ее спутника Сатура, 5) описание дальнейших событий в тюрьме и казни мучеников и 6) краткое заключение. Части 3 и 4 написаны от первого лица, по стилю отличаются друг от друга и от остальных частей Мученичества и, по мнению исследователей, действительно основаны на записях, сделанных соответственно Перпетуей и Сатуром². Не исключено, что автор второй редакции Мученичества Антония ориентировался именно на это произведение, особенно если учесть, что в Мученичестве Антония также рассказывается о чудесном видении святому во время его пребывания в тюрьме. Остается заметить, что эта попытка адаптации формы автобиографии для агиографического произведения (если не считать некоторые апокрифические тексты) осталась, насколько мне известно, единичным явлением в средневековой восточнохристианской литературе.

С точки зрения «микро-стилистики» (фраз и выражений) Мученичество Антония мало отличается от Мученичества 'Абд ал-Масиха. Тропы, встречающиеся в нем, также крайне малочисленны и просты: синтаксический параллелизм (*kayf^o yufaṣṣal^u 'uḏw^{an} 'uḏw^{an} wa-kayf^o... yatanāwalūn^a... ḳit^aan^a ḳit^aan^a* — «как он (агнец. — С. М.)

aensen, trad. G. Ghiarini. 1987, 2007². P. 107–147; *Amat J. Passion de Perpétue et de Félicité, suivie des Actes // Sources Chrétiennes*. P., 1996. T. 417. P. 98–183 и др. Литература, посвященная этому памятнику, весьма обширна; вот лишь несколько основных работ: *Cavalieri F., de. La Passio SS. Perpetuae et Felicitatis // Scritti agiografici*. Città del Vaticano, 1962. Vol. 1. P. 41–155. (Studi e testi; 221); *Delehaye H. Les Passions des martyrs et les genres littéraires*. Bruxelles, 1966. P. 49–55; *Robert L. Une vision de Perpétue martyre à Carthage en 203 // Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*. P., 1982. P. 228–276; *Kitzler P. Passio Perpetuae and Acta Perpetuae: Between Tradition and Innovation // Listy filologické*. Praha, 2007. T. 130 (1–2). P. 1–19. Анализируя вступление к Мученичеству, исследователи пришли к выводу, что произведение было написано в первой половине III века в кругу монтианистов, связанных со знаменитым писателем Тертуллианом; некоторые даже считают Тертуллиана автором или редактором Мученичества (см.: *Beeck. Passio Sanctorum... P. 92; Quasten J. Patrology*. Utrecht, 1950. T. 1. P. 181).

¹ Acts of the Christian Martyrs / Ed. H. Musurillo. Oxford, 1972. P. XXV.

² См.: *Barnes T. D. Pre-Decian Acta Martyrum // Journal of Theological Studies*. Oxford, 1968. T. 19 (2). P. 521.

разделяется на куски и как... они принимают... по куску»¹), сравнение (*ḥamal^{an} ashadd^u bayād^{an} min ath-thaldjⁱ* — «агнец белее снега»²), пары синонимов (*mārasūh^u wa-djādālūh^u* — «спорили и препирались с ним»³), причем в случае последних автор не боится повторяться (*'adjab^{an} wa-buhtān^{an}* и *'adjab^{an}... wa-taḥayyur^{an}* — «удивление и изумление»⁴), особенно когда дело касается «радости и веселия» (меняя, правда, части речи и грамматические формы: *hum fariḥūn^u masrūrūn^a, wa-huwa fariḥ^u masrūr^{an}, bi-farah^u wa-surūr^u, farah^u wa-usirr^u*)⁵. Употребление *мутабаку*/антитезы вновь носит единичный характер (*idhā mā ḥadar^a yawm^u al-aḥadⁱ wa-huwa fī-sh-shurbⁱ wa-l-lahwⁱ wa-banī al-ma'mūdiyya^a fī-ḳuddāsihim* — «когда наступает воскресенье и он предается винопитию и забавам, а сыны крещения — богослужению»⁶); здесь же употреблен перифраз «сыны крещения» для указания на христиан).

3.3. Житие Иоанна Эдесского

О влиянии на это произведение византийского агиографического канона говорить невозможно, поскольку, как мы уже отмечали, оно написано в жанре диспута, не принадлежащем к агиографической литературе. Что же касается выразительных средств, то по сравнению с двумя более ранними мученичествами, их наличие здесь более ощутимо. Наряду с употреблением очень простых пар синонимов (*bi-ghayrⁱ khawf^{an} wa-lā faza^{an}* — «без страха и боязни»⁷; *as'aluk^a wa-aṭlub^a ilayk^a* — «прошу и молю Тебя»⁸) и сравнений (*aḥḍaqat bihⁱ aḥ-shayātīn^u mithl^u sharārⁱ an-nārⁱ* — «окружили его бесы, как огненные искры»⁹); *wadjjuh^u yuḏī^u ka-ḍaw^u aḥ-shamsⁱ* — «лицо его

¹ Dick. La passion arabe de St. Antoine. P. 121.

² Ibid. P. 120.

³ Ibid. P. 124.

⁴ Ibid. P. 121.

⁵ Ibid. P. 122 (грамматически неверные формы вместо правильных *fariḥūn^u masrūrūn^a*), 123, 125.

⁶ Ibid. P. 119 (*banī* вместо правильного *banū*).

⁷ Life of John of Edessa. P. 452.

⁸ Ibid. P. 454.

⁹ Ibid. P. 452.

сияет, как солнце»¹), которые, впрочем, здесь тоже немногочисленны, мы встречаем и такие фигуры как *таджнис*/парономасия (*batal^p al-bāṭil^p* — «упразднилась ложь»²; *amar^a amīr^a al-muslimīn^a* — «повелел повелитель мусульман»³), *мутабака*/антитеза (*al-ladhī huwa mawlūd^{an} min al-la'anāt^a yubghīd^a... al-mawlūdīn^a min ma'mūdiyyatik^a* — «он, рожденный от проклятий, ненавидит... рожденных от Твоего крещения»⁴; *yubghīd^a... al-mu'minīn^a... fī-s-samāwāt^a wa-l-arḍ^a yusabbihūn^a li-smik^a... lā tushammīt binā al-umam^a al-bāghīdīn^a lanā min adjl^b ismik^a* — «он ненавидит верующих... которые на небесах и на земле восхваляют имя Твое... не дай повода, чтобы нам злорадствовали язычники, ненавидящие нас за имя Твое»⁵; *hattā natabayyan^a al-haḳḳ^a min al-bāṭil^a, aḍ-ḍaw^a min az-ẓulm^a* — «чтобы мы отличили истину от лжи, свет от тьмы»⁶) и даже редкий для прозаической речи прием *raḍḍ al-'adḡ* / *ала-с-садр* / хиазм (*wa-min sā'atihim kharadjū tilk^a ash-shayātīn^a min dhālik^a al-insān^a... wa-bari^a dhālik^a al-insān^a min sā'atih^a* — «Тотчас вышли бесы из этого человека... и исцелился этот человек тотчас»⁷).

Но в целом автор пользуется стилистическими средствами еще несмело. О слабости художественного мастерства говорит и тот факт, что чувства, которые и без того не отличаются многообразием, — это все те же радость, печаль, удивление и страх — систематически передаются стандартной же арабской конструкцией абсолютного дополнения (*маф'ул мутлак*) с незатейливыми определениями «сильный» (*shadīd^{an}*) и «великий» (*'azīm^{an}*): *ḥazīn^a ḥuzn^{an} shadīd^{an}* — «он сильно опечалился»⁸; *'adjība 'adjab^{an} 'azīm^{an}* — «он весьма удивился»⁹; *fazī^a faza^{an} shadīd^{an}* — «он сильно испугался»¹⁰ и, наконец, даже *fariḥū farah^{an} 'azīm^{an} shadīd^{an}* — «они очень сильно обрадовались»¹¹.

¹ Life of John of Edessa. P. 452.

² Ibid. P. 451.

³ Ibid.

⁴ Ibid. P. 450.

⁵ Ibid. P. 450–451.

⁶ Ibid. P. 452.

⁷ Ibid. P. 451.

⁸ Ibid. P. 450.

⁹ Ibid. P. 451.

¹⁰ Ibid. P. 452, 454.

¹¹ Ibid. 452.

Теперь перейдем к памятникам, в основе которых лежит каноническая схема византийского похвального жития. Все три произведения этой группы — Житие Христофора, Житие Тимофея (в его второй, надежно датированной редакции) и Житие Иоанна Дамаскина — были составлены в Антиохии в XI столетии (Житие Христофора, возможно, чуть раньше), причем первые два — в период возвращения Антиохии под власть византийцев, а третье — лишь годом или двумя позже, и то с опорой на более раннюю версию. Таким образом, не только генетически, но и формально эти жития априори могут быть отнесены к византийской традиции. Кроме того, в отличие от трех предыдущих произведений, где вопрос авторства даже не поднимался, об авторах этих житий имеются некоторые сведения, хотя и не в равной мере информативные: агиограф Христофора Ибрахим ибн Йуханна известен не только по имени, но и как представитель мелькитской элиты и разносторонний литературный деятель; агиограф Иоанна Дамаскина священник и монах Михаил — только по имени; наконец, автор второй редакции Жития Тимофея — аноним, но явно не чуждый литературному мастерству, иначе вряд ли бы ему поручили составление жития для синаксая поместной Церкви. Излишне говорить, что если средневековые переписчики при всем своем «вольном» отношении к проблеме авторства донесли до нас эту информацию, значит, речь идет о произведениях, имевших относительно высокий статус.

3.4. Житие Иоанна Дамаскина

Первое, чего следует ожидать от стилистики произведения, написанного по канону похвального жития, — присутствия топосов, напрямую связанных с авторским литературным этикетом¹. В случае Жития Иоанна Дамаскина к их числу относятся:

— *sententia* (риторическое предисловие) — рассуждение о пользе от чтения житий святых: «Для большинства людей, желающих ознакомиться с историей божественных мужей и блаженных святых отцов... нет ничего лучше и важнее чтения рассказов о святых, ко-

¹ Латинские термины для обозначения топосов даются с опорой на базовое для этой темы исследование Т. Прача (*Pratsch. Der hagiographische Topos...*).

торое доставляет наслаждение, превосходящее всякое другое, и душевную и телесную сладость...»¹;

— *topos modestiae* (указание на недостойность/слабость агиографа): «Я дерзнул на то, что превышает мои силы»²;

— *ex pluribus pauca* («из многого малое»: агиограф в силах поведать лишь малую часть великих деяний святого) употребляется дважды — во вступлении: «Поэтому я собрал из данных о его жизни то, что легко было собрать, а это малое из многого (*yasīr min kathīr*)»³ — и в заключении: «...чтобы ты... принял этот небольшой рассказ, составленный мною на основании некоторых свидетельств о твоих многочисленных и обильных добродетелях»⁴.

Следующая черта, отличающая Житие Иоанна Дамаскина от рассматривавшихся выше произведений и также связанная с его жанровой принадлежностью, — витиеватость изложения. Вот лишь один из наиболее ярких образцов этого стиля: «Сколь нужно нам теперь, христолюбивое собрание, почитать память его, достойную всякой похвалы, божественной и человеческой, ибо ни в какое время нельзя обойтись без многополезных его сочинений, постоянно радующих верующих! И часто льется из этого обильного источника нечто более сладкое, чем мед, капающий из сот, и часто более желанное, чем его вкушение, потому что сочинения Иоанна повсюду признаются превосходными во всех отношениях, на всякую потребу — они всем известны, ясны, понятны!»⁵

Одним из главных способов создания такого стиля является употребление синонимов, которое, в отличие от предыдущих памятников, здесь носит регулярный характер. При этом зачастую используются полные синонимы (*ba'athanī wa-ḥaththanī* — «подвигло и побудило меня», *fāriḡha khāliya* — «незанята и свободна» и др.) и синонимичность распространяется не только на отдельные слова, но и на выражения (*li-kathra' ḥuznī wa-shadīd ta'allumī* — «ради обилия скорби моей и силы страдания моего») и даже на целые предло-

¹ Biographie de saint Jean Damascène... P. 10–11.

² Ibid. P. 10.

³ Ibid.

⁴ Ibid. P. 29.

⁵ Ibid. P. 28.

⁶ Некорректная форма: вместо прилагательного *shadīd* должно быть существительное *shiddat*.

жения (*hādihā sahl^{um} fi'luh^{um}... mutayassir^{um} 'amaluh^{um}* — «это легко сделать и нетрудно выполнить»; *lays^{at} fihā dāfi^{um} li-'aduww^{un} yaqšiduhā | wa-lā māni^{um} yašudd^{un} 'anhā man yarūm^{un} akhdhahā* — «в них (городах. — С. М.) нет защиты против врага, который бы на них устремился, ни средства отразить от себя того, кто пожелал бы захватить их»¹) — явление, которое Д. С. Лихачев назвал стилистической симметрией²: в сходной синтаксической форме, зеркально или параллельно в зависимости от порядка слов, говорится дважды об одном и том же, но в разных словах и разными образами (от синтаксического параллелизма симметрия отличается тем, что не сопоставляет два *различных* явления). Характеризуя аналогичное явление в древнерусской литературе, Лихачев так определил его эстетическую природу: «Автор как бы колеблется выбрать одно, окончательное слово для определения того или иного явления и ставит два или несколько синонимов, равноценных друг другу. В результате внимание читателя привлекают не оттенки или различия в значениях, а то самое общее, что есть между ними... Нагромождение синонимов... не только абстрагирует изложение — оно... усиливает его экспрессивность и эмфатичность»³.

Другой прием, увеличивающий экспрессивность повествования, — *ифрат фи-с-сифа*/гипербола. Примечательно, что в Житии Иоанна Дамаскина своей «наивысшей концентрации» он достигает на протяжении одного небольшого отрывка, посвященного теме образования, которая, таким образом, должна была быть очень важна для автора: «Начал он (Косьма Калабриец. — С. М.) обучать их (Иоанна и Косьму. — С. М.), не разлучаясь с ними ни днем, ни ночью... Они в короткое время выучились от него всем наукам и дошли в них до предела знания. Они не оставили ни одной книги, которую бы внимательно не изучили... Их превосходство было очевидно для всех, кто их знал. ...Тот, кто пожелал бы... узнать их совершенство во всех науках... (курсив мой. — С. М.)»⁴.

¹ Biographie de saint Jean Damascène... P. 16.

² См.: Лихачев. Поэтика... С. 169–175; *Он же*. Стилистическая симметрия в древнерусской литературе // Проблемы современной филологии: Сборник статей к 70-летию акад. В. В. Виноградова. М., 1965. С. 418–423.

³ Лихачев. Поэтика... С. 107–108.

⁴ Biographie de saint Jean Damascène... P. 14.

Наконец, в Житии Иоанна Дамаскина более ощутимым становится употребление излюбленного приема арабской художественной речи — *исти'ары*/метафоры (термин понимается в широком значении, как и в «Поэтике» Аристотеля, то есть включая метонирию и синекдоху). Правда, все случаи ее употребления глубоко традиционны (*afādat 'aynayu^a madjārī dumū'ihā fayḍ^{an}* — «глаза мои обильно изливали потоки слез»; *aḍ-ḍābiṭ^u a'innat^a tadbīrih^a* — «державший бразды его (города — С. М.) правления»; *al-mutawashshihīn^a bi-sawādⁱ az-ḡalāmⁱ* — «облаченные в черные одежды мрака»; *lābis^{an} iklīl^a al-laghāba^a* — «носящий венец победы»), а один наряду с этим нарушает лексическую сочетаемость, что с позиций средневековой арабской поэтики считалось «неодобрительным»¹: следуя распространенной традиции, агиограф уподобляет литературное произведение ожерелью, а его чтение — вкушению сладкого блюда, однако сопряжение этих образов приводит к бессмыслице: *kilāda^{an} muttaḥida^{an} shabiha^{an} li-waḡīfa^{an} rūḥāniyya^{an} li-man yarūm^a al-ighfiḍhā^{an} bihā* — «[я связал одно с другим, так что получилось] единое ожерелье, пригодное для духовного пользования тому, кто захочет питаться им»².

3.5. Житие Тимофея

Если говорить об общем следовании агиографа Тимофея канону похвального жития, то нужно отметить следующее. Важной особенностью композиции Жития Тимофея помимо значительного блока чудес (о чем говорилось в связи с жанровой спецификой в разд. 2.1) является наличие большого отступления (8.1–10.4), рассказывающего о скорби, которую испытывала семья святого после его исчезновения. О том, что этот отрывок является отступлением от житийного канона, сообщает сам агиограф в его начале: «Не следует нам, благословенным во Христе братьям, ради сладостного рассказа о святом и дарованиях, полученных им от Бога, посвящать повествование только ему, оставив без внимания его семью и пренебрегая их судьбой из любви к нему. Сейчас мы вернемся назад и расскажем о его братьях с того момента, как он покинул пастбище и убежал от

¹ Примеры «неодобрительного» использования *исти'ары* см.: *Ибн ал-Му'тазз. Книга ал-бади*. С. 294–295.

² *Biographie de saint Jean Damascène...* P. 29.

них. А потом опять обратимся к рассказу о жизни святого, его деяниях и свершениях, пока не поведаем о его кончине и отшествии из этого мира в обители подобных ему праведников, Божьих избранников» (8.1).

Стиль этого отрывка-отступления схож со стилем древнеарабского жанра *puca*' (*марсия*), который в свою очередь восходит к песням-причитаниям, исполнявшимся на похоронах женщинами у траурных носилок¹. В Житии Тимофея причитания также главным образом вкладываются в уста женщины — его сестры. Для них характерны высокопарные гиперболы, сравнения, риторические вопросы и восклицания, обращенные к покойному: «Где мне искать тебя, душа моя, брата моего, бедного сироту Тимофея, несправедливо обиженного, оставившего свой дом и наследство и отправившегося есть хлеб на чужбине? <...> Кто даст мне быстролетную птицу, чтобы я отправила с ней письмо для моего брата и он бы узнал, как сильны скорбь и печаль в моем сердце?! Быть может, услышав это, он пожалеет меня и проявит любовь ко мне, несчастной, терзаемой печалью и страданием, и вернется ко мне... Быть может, я увижу его еще хоть раз прежде смерти моей, прежде последнего моего издыхания, и он утешит и избавит от страданий душу мою. <...> Быть может, я почувствую его аромат, и тогда сердце мое вновь оживет...» (9.1–2).

В связи с темой разлуки важную роль для агиографа Тимофея играет мотив горестного плача. При обращении к нему автор постепенно совершенствует выразительность: начинает с простого перифраза (*huwa yabkī wa-'aynāh^a yaskubānⁱ ad-dumū^a* — «он плачет, и глаза его проливают слезы», 3.2), затем расширяет его эпитетом (*a'yunūhum tudharrif^a ad-dumū^a al-ghazīra^a* — «их глаза проливают обильные слезы», 5.3), затем наращивает *садж'ем*/рифмованной прозой (*bada^a aḡhūhu bi-l-bukā wa-d-dumū^a al-ghazīra^a al-ḥarra^a al-kathīra^a ad-dārra^a* — «стал его брат плакать и проливать слезы горячие, неудержные, обильные, неутешные», 8.3); кроме того, использует развернутое сравнение (*bakaw ka-mithlⁱ mā yabkī al-insān^a 'alā mayyitihⁱ* — «плакали так, как если бы кто оплакивал смерть человека», 5.2) и метафору (*nāḥat nawḥ^{an} kathīr^{an} ḥaraḡ^{an} wa-aḡbalat tabkī*

¹ См.: *Фильштинский И. М. История арабской литературы* (V — начало X века). М., 1985. С. 55–57.

bi-dumū^{an} kādat taghrak^a bihā gharak^{an} — «она так сильно и горячо рыдала, что чуть не утонула в слезах», 9.1).

На смену поэтизированному рассказу о скорби родных приходит драматичный рассказ об их встрече с Тимофеем после тридцатилетней разлуки (главы 13–19). Этот отрывок примечателен тем, что в нем агиограф несколько раз использует прием *типологического синкрисиса* — так по аналогии с синкрисисом Плутарха¹ мы предлагаем² называть сопоставление главного героя или связанных с ним событий со святыми или событиями священной истории Ветхого и Нового Заветов. Вообще, такому сопоставлению в классическом похвальном житии должна быть посвящена отдельная глава, одна из заключительных³. В Житии Тимофея такой главы нет, но сам прием имеет место: реакция сестры на слова не узнавшего сю Тимофея сравнивается с поведением евангельской самаритянки (17.3; ср.: Ин 4. 28–29), встреча святого с братьями и сестрой уподобляется встрече Марфы и Марии с Лазарем (19.1; ср.: Ин 11). Но наиболее яркая параллель проводится между их встречами и воссоединением с своей семьей праотца Иосифа (Быт 44–45). Сначала, как прелюдия, она звучит в словах путников, утешающих сестру Тимофея («Господь, Который принес добрую весть об Иосифе его отцу Иакову, может и тебе принести хорошие и радостные известия о нем», 10.4), затем подкрепляется сходством в поведении Тимофея и Иосифа, которые оба не сразу открываются братьям, но сначала испытывают их («подобно тому, как Иосиф скрыл себя от своих братьев и, подложив кубок, дал им понять то, что они совершили, точно так же наш святой начал смотреть на звезды, говоря...», 16.1). Наконец, в аналогии включается и отец Иосифа Иаков («Как Иаков радовался Иосифу, точно так же селяне радовались этому благословенному отроку, Божьему избраннику», 19.1). Этому не мешает сиротство Тимофея, ведь агиограф изначально подчеркивал мысль, что старшие брат и сестра (входящие в категорию названных выше селян)

¹ См.: Focke R. Synkrisis // Hermes. Stuttgart, 1923. Bd. 58. S. 327–368; Erbse H. Die Bedeutung der Synkrisis in den Parallelbiographien Plutarchs // Ibid. 1956. Bd. 84. S. 398–424; Аверинцев С. С. Плутарх и античная биография: К вопросу о месте классика жанра в истории жанра. М., 1973. С. 212–229.

² Выражаю благодарность Н. Г. Головиной за помощь в подборе подходящего терминологического обозначения.

³ См.: Лопарев. Греческие жития... С. 17.

заменяли Тимофею умерших родителей: «Я (брат. — С. М.) был тебе вторым отцом...» (8.3); «Его мать умерла, когда он был еще младенцем, и я, сестра его, стала любимому брату вместо матери» (10.2).

Но и помимо типологического синкрисиса автор постоянно обращается к Священному Писанию, причем использует для этого все возможные приемы: и простое употребление библеизмов («из всякого народа под небесами», 22.1; ср.: Деян 2. 5), и прямое цитирование (Мф 6. 25, 32 в 24.1; 1 Фес 4. 12 в 25.2; Ис 6. 6–7 в 41.3; Пс 37. 2 и 101. 3 в 42.2; Мф 24. 27, 36 в 45.4), и парафраз (Мф 7. 7 в 27.2; Лк 11. 9–10 в 30.5; Пс 33. 7–8 в 31.6; Пс 67. 3 в 45.4), и аллюзию (на притчу о домоправителе в 7.3; на притчу о блудном сыне в 19.2 и 33.10; на Мк 1. 44–45 в 32.9; на Мк 6. 23 в 33.8; на Ин 4. 52–53 в 43.6).

Более того, в случае Жития Тимофея, как и Мученичества 'Абд ал-Масиха, может быть поставлен вопрос о знакомстве автора с Кораном. В одном из чудес рассказывается о персе, который отправился к Тимофею с просьбой исцелить его сына и смущался мыслями о том, что святой потребует для этого перехода в христианство. Тимофей встретил его словами: «Бог никого не принуждает к поклонению» (*inn^a allāh^a lā yulzim^a aḥad^{an} bi-'ibādatihⁱ*, 43.5), созвучными с известным изречением из Корана: «Нет принуждения в религии» (*lā ikrāh^a fī-d-dīnⁱ*; II 256). Поскольку применительно к евангельскому тексту агиограф Тимофея наряду с цитатами использует также парафразы, не исключено, что и в этом случае он вкладывает в уста святого слова из Писания иноверца, с которым он беседует.

В отличие от Жития Иоанна Дамаскина, в Житии Тимофея отсутствуют топосы, связанные с «авторским» этикетом. Признаком же литературного этикета героев, отражающим представление о жизни как определенном церемониале, служит, например, повторяющееся указание на то, как перед началом беседы герой велит собеседнику или просит его сесть, тот садится — и лишь после этого начинается разговор (5.1; 32.8). Прочие топосы, как правило, связаны с теми или иными тропами и будут приведены ниже, при перечислении традиционных метафор и сравнений.

Перейдем теперь к рассмотрению тропов, употребляемых в Житии Тимофея. *Истмⁱ 'ара*/метафора встречается достаточно часто, но, как и в Житии Иоанна Дамаскина, ее образность в большинстве случаев традиционна: *ash'al^a nār^a al-ḥasad^a* — «раз-

жег огонь зависти» (3.1); *al-aḥzān^u wa-l-awdjā^u al-latī kad ishtahart^u bi-libās^u thawbihā al-muḥaddas^u* — «скорби и страдания, облечением в священные ризы которых ты стал известен» (7.3); *li-adjf^u ḥalāwat^u khabar^u hādihā al-ḳiddīs^u* — «ради сладости повествования об этом святом» (8.1); *kad tasadjjasat afkārī* — «мысли мои помутились» (8.3); *ghalazat ḳulūbuhum wa-‘amiyat ma‘rifatuhum* — «огрубели их сердца, и ослеп их разум» (12.4); *ṭarah^u fihā samm^u ḥasadih^u wa-ash‘at^u ridjzah^u... wa-ṭarah^u thik^u al-ghadābih^u... wa-ṭarah^u ash-sharr^u baynahum kullihim* — «он (дьявол. — С. М.) распространил по ней (деревне. — С. М.) свой яд зависти, и возжег неприязнь, и обрушил тяжесть своего гнева... на всех обрушил злобу» (21.1); *aghlaḳ^u allāh^u bāb^u raḥmatih^u* — «Бог затворил врата Своей милости» (30.1); *kad inḳarah^u ḳalbī* — «сердце мое изранено» (30.5); *inḥal^u ribāṭ^u lisānih^u* — «его язык разрешился от уз» (31.4); *labisat thawb^u min al-baras^u* — «она облеклась в одежды проказы» (41.2); *ashrab^u ka’s^u al-mawr^u al-maḥtūm^u ‘alā kāffat^u awlād^u ādam^u* — «выпью чашу смерти, неизбежной для всех сынов Адама» (48.1). Несколько выделяется своей необычностью из этого ряда, пожалуй, лишь выражение: *kalimat^u allāh^u al-latī tatala‘la^u bi-‘ad^u ad-daynūnat^u* — «слово Божье, сияющее справедливостью Страшного Суда» (7.3).

Однако агиограф демонстрирует и тонкое владение этим художественным средством в рассказе о чуде ниспослания дождя по молитве Тимофея. Вслед за описанием бедствия жителей, вызванного многомесячной засухой, он рисует такую картину: в один из дней все они с самого утра собираются у кельи святого, чтобы просить его молить: *akbalat al-umam^u mutakāṭira^u ilayh^u* — «стал приходить народ, стекаясь к нему [подобно каплям]» (30.2), — и далее в молитве к Богу Тимофей просит Его «одождить на них милость» (*an tuṭiyahum maṭar^u ar-raḥma^u*, 30.5). Таким образом, с помощью сквозного образа дождя автор показывает, как отсутствие физического явления вызывает более важное, духовное, — обращение людей к Богу, — а оно в свою очередь влечет за собой Его обильную милость, которая уже потом физически проявится в ниспослании того самого дождя. За природным явлением, составляющим внешнюю сторону чуда, стоит духовная реальность, как и в метафоре за внешним образом скрывается не высказанное напрямую содержание.

Сравнения в Житии Тимофея также неравноценны по художественной значимости. Есть среди них очень простые — с одним предметом по одному признаку: *waka^u dhālik^u fī ḳalbih^u mithl^u*

an-nār^u — «эти [слова] тронули его сердце, как пламя» (32.6); *yābis^u ka-l-‘ūd^u al-djāff^u* (23.3) и *yābis^u ka-mithl^u al-‘ūd^u al-yābis^u* (33.7) — «сухой, как высохшее дерево»; *ibyaḍḍ^u badanuhā ka-th-thaldj^u* — «се тело побелело, как снег» (41.2; предмет сравнения, уже встречавшийся в Мученичестве Антония и Мученичестве ‘Абд ал-Масиха). На более высокой ступени двум объектам соответствуют два предмета сравнения: *tukāfi‘unā mukāfa‘at^u al-ḥayya^u li-man aḥsan^u ilayhā* — «ты воздаешь нам, как змея своему благодетелю» (12.3); *ramā bih^u... min at-ṭāka^u ka-mithl^u ram^u al-ḥadjjar^u min al-miḳlā^u* — «он бросил его (ребенка. — С. М.)... из окна, как камень из пращи» (29.2); *dukhān^u al-bakhūr^u yakhrudj^u min hunālik^u ka-mithl^u dukhān^u attūn^u an-nār^u* — «курение фимиама исходило оттуда, словно дым из горящей печи» (34.1). Наконец, есть и развернутые сравнения, которые уже могут претендовать на соответствие арабской фигуре хусн *am-mawḍūḥ*: *anā mithl^u al-urghan^u al-akhras^u al-ladhī lā ṣawr^u yakūn^u lah^u dūn^u an yakra‘^u bih^u al-insān^u* — «Я как немой инструмент: он не издаст звука, пока не заиграет на нем человек» (7.2); *ka-mithl^u al-mubādara^u ilā al-mīnā al-kā‘ina^u min rukkāb^u al-baḥr^u ṭalab^u li-s-salāma^u min al-gharak^u, fa-ka-dhālik^u asra‘ū ilā al-bārr^u al-ladhī huwa mīnā al-khalās^u* — «как мореплаватель спешит укрыться в гавани, ища спасения от потопления, так и они спешили к праведнику, гавани спасения» (42.1; это сравнение традиционно для византийской литературы).

Обратимся теперь к тем средствам художественной речи, которые связаны с возможностями арабского языка. Прежде всего, широкое распространение в Житии Тимофея получает *саджэ*: *‘aduww^u/bāghid^u al-ḥasanāt^u wa-muḥibb^u as-sayyi‘ar^u* — «враг благого, друг дурного» (3.1, 21.1); *azil minhā al-ḳhulf^u wa-sh-shiḳāḳ^u | wa-dj^u al-fihā al-maḥabba^u wa-l-ittifāḳ^u* — «удали от нее (Церкви. — С. М.) разделения и раздоры и всели в ней любовь и согласие» (3.2); *ilā ḥayth^u nasha‘^u raḥmatuk^u | wa-tuhaddīnī ni‘matuk^u* — «куда будет угодно Твоей милости и направит меня Твоя благодать» (4.2); *lā yudrak^u wasfuhā | wa-lā yumkin^u na‘tuhā* — «ни словом сказать, ни пером описать» (6.2); *al-‘arīf^u bi-ḳ-ḍamā‘ir^u | wa-l-muṭṭali‘^u ‘alā as-sarā‘ir^u* — «[Бог] знающий тайное и ведающий сокровенное» (29.2); *in kunnā naḥn^u ‘alayk^u ‘uṣā‘^u | wa-ḳad ḳhālafnā awāmīrak^u al-muwaṣṣā‘^u* — «хотя мы были непослушны Тебе и нарушили заповеданное Тобою» (30.5); *ṣār^u lī maskīn^u fī ḥayātī | wa-huwa yakūn^u lī mawṭīn^u li-wafātī* — «здесь было мое жилище при жизни, здесь будет и мое пристанище по смерти» (48.1).

Короткий *садж*¹ используется для выразительной концовки отдельных эпизодов (в основном чудес): *shakar*^a (в разных формах) *li-llāh wa-lah*^a — «благодаря Бога и его» (21.3, 23.4, 30.7). Однако после трехкратного его повторения автор начинает экспериментировать: *wa-li-llāh mumadjudjīdīn wa-lah shākirīn*^a — «и Бога прославляя, и его благодаря» (30.7); *wa-li-llāh wa-lah shākirīn*^a — «и Бога, и его благодаря» (46.2); вносит разнообразие и позднейший переписчик: *fa-shakarāt allāh wa-athnat bi-sh-shukr li-ḳiddīsih*^a — «она возблагодарила Бога и воздала благодарность Его святому» (37.2, примеч.).

Вершиной использования этого стилистического приема в Житии Тимофея является четырехчастный *садж*¹, включающий две парные рифмы: *yubassiruhum min al-ḳutub al-ilāhiyya at-tāhira*^a | *wa-yūrid lahum ash-shahādāt bi-l-barāhīn az-zāhira*^a || *fa-lam yaḳbalū min ta'limih*^a | *wa-lā samī'ū shay'um min taklīmih*^a — «он разъяснял им чистые божественные писания и приводил им во свидетельство очевидные доказательства, но они не приняли его учение и не стали слушать его речей» (12.4).

Таджнис/парономасия, который выше встречался лишь дважды (в Житии Иоанна Эдесского), в Житии Тимофея появляется уже неоднократно: *li-annah tafūk al-ma'kūl wa-lā tudrikuhā al-'ukūl*^a — «ибо они (чудеса. — С. М.) превосходят мыслимое и разум не постигает их» (1.1; в сочетании с *садж*¹); *lā yukhfā' ank khāfiya*^{um} — «не скроется от Тебя ничто сокровенное» (29.2); *idjtama' indah... khalā'iq lā yuḥṣī adadahum illā khāliḳuhum* — «собралось к нему столько людей, что исчислить их может лишь Создатель» (30.2); *'ād ilā 'awā'idih*^a — «он вернулся к своим привычкам» (33.3); *kharadj ilā khāridj*^{um} — «вышел наружу» (33.9); *li-adjl... 'uzm 'aẓamatih*^a «ради... величия Его великолепия» (35.2); *amar al-amīr*^a — «повелитель повелел» (44. 3; тот же *таджнис* и применительно к тому же лицу, халифу Харуну ар-Рашиду, был употреблен в Житии Иоанна Эдесского). Есть также оборот, который можно рассматривать как образец не «чистого» *таджниса* (с фонетической модификацией — эмфатизацией первого и третьего корневых харфов): *tarak ṭarīḳ allāh*^a — «он оставил путь Божий» (26.3). Наконец, как и в случае метафоры, на фоне достаточно простых примеров один демонстрирует особую изобретательность агнографа. Во фразе *innah arād al-'awda ilā khalfih, thumm*^a

innah 'ād ilā fikrih^a («Он хотел было вернуться назад, но вернулся к своей [прежней] мысли», 43.3) наряду с формальным *таджнисом* присутствует игра слов: глагол *'ād*^a (возвращаться) выступает сначала в прямом, а затем в переносном значении.

Наибольшим разнообразием в Житии Тимофея отличается употребление синонимов. Простые пары синонимов встречаются регулярно (например, *min adjl ta'abik wa-ta'annik*^a — «ради твоего труда и подвига», 32.8). Иногда они завершаются кадансом¹: *nazal al-ghayth*^a | *wa-sahh al-matar*^a | *wa-djarat al-mudūd fi-l-anhār*^a — «начался дождь, пошел ливень, и потоки сливались в реки» (30.6); *mā hiya ḥāluk*^a | *wa-mā hiya ḥādjatuk*^a | *wa-limā tadjlib taṣīḥ hākaḥā?*^a — «Что с тобой случилось? Что тебе нужно? Что ты так шумишь и кричишь?» (31.4). Синонимия может охватывать и распространенные предложения, образуя синтаксическую симметрию, соединенную с *садж*¹ем: *ṣaghurat nafsuhā min shiddat ḡammihā* | *wa-dhabalat rūḥuhā min farḥ hammihā* — «от многотой печали сжалось ее сердце, и от обильной скорби увяла ее душа» (9.3). Интересен случай синтаксической симметрии: *bi-ḥasab... mā yamnaḥuh allāh min al-ḳuwwa*^a | *wa-yu'tih iyyāh min al-mawhiba*^a — «в соответствии с дарованными ему от Бога силами и вверенными от Него талантами» (6.2): в нем зарифмованы не концы фраз, а середины (*allāh*^a — *iyyāh*^a).

Цепочки из трех синонимов также распространяются как на отдельные слова: *na'ti 'alā ḳiṣṣatih wa-sīratih wa-tadbīrih*^a — «мы расскажем о его жизни, деяниях и свершениях» (8.1), так и на предложения (синтаксическая симметрия): *mā ḳad aṣābak min al-ḥuzn*^a | *wa-nālak min al-muṣība*^a | *wa-nazal bik min al-balā wa-sh-shidda*^a — «печаль, что поразила тебя, несчастье, что постигло тебя, горе и беда, что приключились с тобою» (10.1). Они могут дополнительно украшаться *садж*¹ем между первым и третьим членами, что опять же проявляется на уровне и отдельных слов (*yusma'... al-'adjidj wa-d-dawīyy wa-d-ḍadjidj*^a — «слышен шум, рокот и гул», 42.1), и предложений (*ṣana'... al-'adjā'ib*^a | *wa-aẓhar al-āyāt*^a | *wa-atā bi-l-ḡharā'ib*^a — «Там [Господь наш] творил чудеса, являл знамения и совершал дивные дела», 5.1). Трехчленная цепочка может быть не только линейной (полные синонимы), но и ступенчатой (градация): *lam yadjjidūh*^a | *wa-lā 'arafū*

¹ Правильная форма: *tukhfā*.

¹ Это явление Д. С. Лихачев отмечает как типичное для древнерусской литературы (см.: Лихачев. Поэтика... С. 129), в арабской оно не столь частотно.

lah^a khabar^{an} | wa-lā wadjadū lah^a athar^{an} — «они не нашли его, и ничего о нем не узнали, и даже на его след не попали» (6.1; дополнительное украшение: *саджэ* второго и третьего членов).

Максимальная по длине цепочка синонимов в Житии Тимофея — четырехчленная: *fa-lam tu'tā aš-šabr^a wa-lā as-sulwa^a wa-lā al-'azā^a wa-lā al-hudū^a* — «ей не прибавилось ни терпения, ни утешения, ни мира, ни спокойствия» (9.2). Она также может быть дополнительно украшена *саджэ*: *inn^a fih^a kawm^{an} kiddisīn^a fādilīn^a mubārakīn^a kāmīlīn^a* — «там люди святые, добродетельные, благословенные, совершенные» (12.5); *huwa mar'ūb^{an} fāzi^{an} mutakhawwif^{an} dǧāzi^{an}* — «он страшно взволнован и ужасно встревожен» (3.3). Интересно, что в последнем случае при зрительном восприятии рифмованными кажутся не только 2-е и 4-е, но и 1-е и 3-е сказуемые, то есть *саджэ* визуально кажется полным. К этому типу по построению близка еще одна фраза: *bakiy^a wākiy^{an} fāzi^{an} murta'id^{an} khāridj^{an}* — «он остался стоять снаружи в страхе и испуге» (32.3). Здесь все четыре слова также стоят в одинаковой синтаксической позиции (*халь*), рифмуются и соединены бессоюзной связью, но два центральных синонима, описывающие духовное состояние, обрамляются причастиями, указывающими на физическое состояние.

Пары и тройки синонимов могут объединяться в одной фразе, например: *inna firākanā al-yawm^a lak^a wa-mufāraḳatanā iyyāk^a amarr^a min furḳat^a al-ahl^a wa-l-aḳārib^a wa-l-awlād^a* — «расстаться и разлучиться с тобой сегодня нам горестнее, чем с родными, семьей и детьми» (5.2). Максимальной концентрации их сочетание достигает во фразе, где с их помощью автор подчеркивает идею повсеместного распространения сведений о чуде: *kharadj^a dhālik^a al-khabar^a wa-ntašhar^a amruh^a wa-ḡahar^a wa-šār^a yukraz^a bih^a wa-yunādā bi-dhālik^a ḡattā shā'a al-khabar^a fī kull^a al-mawāḳi' fī dǧamī' al-aḳṭā' wa-n-nawāḡi wa-l-amṣār^a* — «Слух об этом разошелся, и его история стала известна, обсуждаема; о ней рассказывали, ее передавали из уст в уста, пока эта новость не распространилась повсюду, во всех областях, городах и весях» (32.9).

Мутабака/антитеза, как это обычно бывает, сочетается в Житии Тимофея с другими тропами: синтаксическим параллелизмом (*kunt^a lak^a ab^{an} thāniy^{an} wa-širt^a lak^a 'aduww^{an}* — «Я был тебе вторым отцом, а стал врагом!», 8.3), синонимией (*ḳad 'alim^a sirrah^a mim mā ra'āh^a min zāhirih^a wa-dǧuhrih^a* — «он догадался о его сокровенном по внешнему

облику и виду», 7.2; *inn^a afrāḡahum šārat aḡzān^{an} wa-ḡhumūm^{an}* — «превратились их радости в печали и скорби», 30.3), *саджэ*: *malāk^a allāh^a al-arḡiyū^a wa-insānuh^a as-samāwiyyū^a* — «земной ангел, небесный человек», 3.3; *fī kull^a buḳ'a^{an} ḡhāmira^{an} wa-'āmira^{an}, min barr^{an} wa-min baḡr^{an}, wa-min sahl^{an} wa-min dǧabal^{an}, fī shark^{an} (sic!)¹ wa-ḡharb^{an}* — «во всяком месте пустынном и обитаемом, на суше и на море, на равнинах и в горах, на востоке и западе», 10.3).

3.6. Житие Христофора

В отличие от всех рассматривавшихся ранее произведений, Житие Христофора написано автором, оставившим заметный след в арабо-мелькитской литературе. Жизнь и творчество Ибрахима ибн Йуханны приходится на период «византийской реконкисты» Антиохии (969–1084). Возвращение северной части Сирии в состав Византийской империи повлекло за собой возрождение в ней греческого языка, правда не в той мере, как можно было предположить: писали по-гречески даже среди епископата и монашествующих немногие. Зато на эту эпоху приходится расцвет переводческой деятельности: увеличивается число переводов Библии и, особенно, творений святых отцов. «Учитывая то расположение, которое христианский Восток всегда сохранял к своим “отцам в вере”, неудивителен тот факт, что за сто лет, с середины X века до середины XI, значительная часть греческого святоотеческого наследия была переведена на арабский»². Во главе этого движения стояла Антиохия. Более того, в триаду основных переводчиков входил Ибрахим ибн Йуханна (помимо него — игумен Антоний³ и 'Абдаллах ибн ал-Фадл⁴). Поэтому широкое знакомство агиографа Христофора с греческой религиозной литературой в целом не подлежит сомнению.

¹ Употребление грамматически ошибочного сочетания *fī shark^{an} wa-ḡharb^{an}* может отражать колебание между более употребимым *shark^{an} wa-ḡharb^{an}* и менее употребимым, но продолжающим ряд предложных сочетаний *fī shark^{an} wa-ḡharb^{an}*.

² Nasrallah. Histoire... Vol. 3. T. 1. P. 140–141.

³ См. о нем: Graf. Geschichte... Bd. 2. S. 41–45; Nasrallah. Histoire... Vol. 3. T. 1. P. 273–289.

⁴ См. о нем: Graf. Geschichte... Bd. 2. S. 52–64; Nasrallah. Histoire... Vol. 3. T. 1. P. 191–229.

Однако можно говорить и о его знакомстве с агиографическим творчеством византийцев в частности. Как уже было упомянуто, Ибрахим ибн Йуханна является переводчиком двух больших сборников гомилий: святых Ефрема Сирина и Григория Нисского. Оба сборника содержат в себе энкомии (похвальные слова) их авторам. Кроме того, на время литературной деятельности Ибрахима ибн Йуханны и возможное время написания Жития Христофора приходится правление в Антиохии Никифора Уран(ос)а, византийского дипломата, военачальника и писателя¹. В числе его сочинений помимо известной «Тактики», писем и стихов имеются два агиографических: Житие Симеона Столпника Младшего († 596) и Житие Феодора Начертанного († ок. 840)². Интересно, что судьба обоих святых тесно связана с Сирией: Симеон подвизался близ Антиохии, на горе, получившей название Дивной, отчего и сам он называется Дивногорцем; а Феодор был сослан императором-иконоборцем Феофилом в ссылку в Апамею, где и скончался. Поэтому имеются основания предполагать, что составление или, скорее, переработка данных житий велась во время пребывания Никифора в Сирии, тем более что со времени смерти святого Феодора еще могли сохраняться достоверные воспоминания, а святой Симеон хотя и умер четыре века назад, однако его монастырь на Дивной горе в то время являлся центром литературной деятельности³. В высшей степени вероятно, что Ибрахим ибн Йуханна лично знал Никифора или по крайней мере был знаком с его произведениями.

¹ После стремительной военно-политической карьеры он в 999 году был назначен дукой Антиохии и занимал этот пост по крайней мере до 1006 года, когда подавил мятеж араба ал-Асфара; дальнейшая его судьба неизвестна (см.: Histoire de Yahya-ibn-Sa'ïd... P., 1932. Pt. 2. P. 459–460, 466–467. (Patrologia orientalis; T. 23. Fasc. 3).

² См.: Nasrallah. Histoire... Vol. 3. T. 1. P. 122–123.

³ Именно его игуменом в последней трети X века был упоминавшийся ранее переводчик Антоний. Данный монастырь следует отличать от одноименного монастыря Симеона Столпника под Халобом, упоминаемого в Житии Христофора. Последний основан на месте подвигов другого Симеона († 459), основателя столпничества, для различия с которым Симеон Дивногорец и называется Младшим. Монастырь под Халобом, в отличие от Дивногорского, по-видимому, не знал никакой литературной деятельности (см.: Nasrallah. Histoire... Vol. 3. T. 1. P. 67), но всегда привлекал к себе множество паломников.

Таким образом, учитывая общее активное взаимодействие арабской и византийской культур в Антиохии после 969 года, а также непосредственное знакомство Ибрахима ибн Йуханны с греческой агиографией, следует ожидать в Житии Христофора ощутимое влияние византийской традиции. Действительно, мы встречаем в нем топосы, связанные как с «авторским этикетом» (*topos modestiae*: «Пусть оно (житие. — С. М.) не лишено недостатков, но я писал в меру всех моих сил»¹; *ex pluribus pauca*: «Мы упомянули лишь немногое в этой связи, указывая на суровость его образа жизни»²), так и с жизнеописанием святого («Кем были его родители, я не знаю. Но были они, без сомнения, людьми именитыми и благородными. Да и какими еще могли быть родители такого человека?!»³ — важно, что речь идет именно о *подобающем* им благочестии).

Вместе с тем в употреблении топосов Ибрахим ибн Йуханна не ограничивается формальным следованием канону. Например, в агиографической литературе традиционно «злодеи сравниваются со зверями и, как звери, не подчиняются реальному этикету, однако само их сравнение со зверями — литературный канон, это повторяющаяся литературная формула»⁴. В Житии Христофора употребление этого топоса неоднотипно. Наряду с простым уподоблением («О мышинное нутро!» — обращается автор к главному виновнику смерти святого⁵, а чуть ниже так описывает его состояние: «Этот дикий зверь, хищный и кровожадный, пребывал в оцепенении до конца ночи...»⁶) агиограф использует и аргументированное сравнение: «Но тот, у кого была душа крокодила, ибо за добро он воздавал злом...»⁷. Наконец, сопоставление того же злодея с животным из краткого тропа перерастает в развернутую картину, нарисованную не без тонкой иронии: «Он стоял, выкатив глаза и трясась всем телом. Это был трус, и даже внешне он походил на летучую мышь —

¹ Vie de Christophore. P. 362.

² Ibid. P. 28.

³ Ibid. P. 17.

⁴ Лухачев. Поэтика... С. 88.

⁵ Vie de Christophore. P. 348.

⁶ Ibid. P. 350.

⁷ Ibid. P. 348.

почти карлик (ну, может быть, чуть повыше), пучеглазый, с серым и сморщенным лицом»¹.

Как и автор Жития Тимофея, Ибрахим ибн Йуханна бдительно относится к следованию агиографическому канону и специально оговаривает необходимость сделать от него отступление — рассказать о наказании убийц патриарха: «Здесь нам следует замедлить повествование, даже если это станет его недостатком» (*fa-min hāhunā al-ashbah^a an nuṭīl^a al-kaḥl^a wa-in kān^a minnā ḍa'if^a*²; на первый взгляд это высказывание можно было понять как *topos modestiae* («Здесь нам следует замедлить повествование, хотя оно и выходит у нас слабым»), однако такой топос выглядит здесь совсем не уместным, его законная позиция — во вступлении или в заключении жития). И затем автор аргументирует необходимость такого отступления: «Рассказ об этом не лишен пользы: он подтверждает истинность пророчества о том, как “страшно впасть в руки Бога Живого”, и свидетельствует, что даже если наказание постигает не целиком и не сразу, это значит, что оно лишь отсрочено, но не отменено»³.

Далее, хотя определенные художественные приемы и занимают отведенное для них в композиции жития место, Ибрахим ибн Йуханна не ограничивается их единичным употреблением. Так, этимология имени Христофор (букв.: несущий Христа) приводится не только в связи с наречением святого этим именем при поставлении на патриаршество («Ему дали имя Христофор, поскольку — чему подтверждение его дела — он стяжал всякую добродетель в своей душе, а вернее — воистину принял Христа в свое сердце»⁴), но и предварительно, когда описывается «мирской» период его жизни, в виде пророчества о его будущей кончине: «...позже он получил имя Христофор, — когда стал готов исполнить то, что значит это имя, то есть уподобиться своему Тезке. Некогда он облекся во Христа крещением, но ему предстояло большее — облечься в Него своей кровью...»⁵ В последнем случае мы видим контаминацию двух аллюзий: на слова апостола Павла — «Все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись» (Гал 3. 27) — и на церковное учение,

¹ Vie de Christophore. P. 348.

² Ibid. P. 352.

³ Ibid.

⁴ Ibid. P. 26.

⁵ Ibid. P. 18.

выраженное, в частности, святым Иоанном Дамаскином, о «крещении кровью и мученичеством, каким ради нас крестился и Сам Христос, самом славном и блаженном, которое не оскверняется последующими сквернами»¹.

Типологический синкрисис также, хотя и занимает в Житии Христофора отведенную ему главу (20-ю), еще трижды использован как способ выделить ту или иную сторону деятельности патриарха. При этом усиление выразительности достигается за счет совпадения дополнительных черт. Так, кроме того что переселение молодого 'Исы из Багдада в Сирию, где он станет патриархом, уподобляет его патриарху Аврааму, по схожему маршруту переселившемуся из Халдеи в Ханаан, их сближает само наименование «патриарх»². Незамедлительная помощь патриарха заключенным за неуплату долгов легко позволяет назвать его новым святителем Николаем и подражателем святого Иоанна Милостивого, патриарха Александрийского, ведь наряду с одинаковым проявлением милосердия все трое являются носителями епископского сана³. Наконец, заключение имени «Христос» в имени «Христофор» еще больше подчеркивает проводимую в их служении параллель: как Спаситель не довольствовался тем, что насытил тысячи людей хлебом, но захотел послужить и собственными руками, умыв ноги ученикам, так и Его последователь не только устроил питание нуждающихся во время голода в Антиохии, но и, служа за трапезой, собственноручно подавал им питье (вероятно, больным и старикам)⁴. Наблюдаемое здесь проведение типологического синкрисиса одновременно по двум параметрам нельзя не признать проявлением художественного мастерства автора.

Что касается выразительных средств языка, то Ибрахим ибн Йуханна пользуется ими относительно умеренно, но при этом в отдельных случаях также демонстрирует мастерство. Сравнения употребляются редко, однако носят развернутый характер: «Христофор тогда отправился к Сейф ад-Дауле... радостный, как победитель, одолевший в единоборстве»⁵, «послания патриарха к нему по этому

¹ *Ioannes Damascenus. Expositio fidei orthodoxa* IV 9 // *Patrologia graeca*. P., 1864. T. 94. Col. 1124.

² См.: Vie de Christophore. P. 18.

³ См.: Ibid. P. 34, 36.

⁴ См.: Ibid. P. 34.

⁵ Ibid. P. 338.

делу были словно уколы в его сердце»¹, «патриарх пошел, словно агнец, по своей воле идущий на заклание»², «Они (ученики святого. — *С. М.*) — священные ветви, и духовные цветы, и начатки, принятые Самим Господом»³. В двух последних случаях в качестве предмета сравнения выступают библеизмы: агнец (ягненок) — прообраз Христа в пророчестве Исаии о Его кротости в страданиях (Ис 53, 6–7; ср.: Ин 1, 29); начаток — библейское понятие, означающее первый плод, как от земли (Исх 23, 19; Втор 26, 2), так и от животных (Исх 13, 12) и человека (1 Кор 15, 20), который считался основным носителем силы родителя, поэтому по закону должен был посвящаться Господу (Исх. 13, 2; 22, 29–30)⁴.

Нечасто встречается и *uṣtu'apa*/метафора: *wazan^a ash-shirutūniyya^a bi-hādhā al-mizānⁱ* — «так, взвешенно, он подошел к вопросу о хиротонии (букв.: взвесил хиротонию такими весами)»⁵; «блуждают в потемках (*yatīh^a*) и оставляют науку не одни бедняки... но в этом совершенно увязли (*kaḍ taḍadidja^a* — букв.: почивают) и знатные»⁶; *mazaḍj^a lah^a kahwat^a al-mawtⁱ* — «приготовил ему напиток смерти»⁷; *kān^a dhālik^a mamlū^{an} 'izāmuh^a ḥikd^{an} wa-ghayz^{an}* — «он был до костей полон злобы и ярости»⁸; *ghalayān^a al-amāna^a* — «кипение верности»⁹. Исключение составляет метафора «яд/стрелы зависти» (*samm^a/sihām^a al-ḥasad^f*), которая уже встречалась в Житии Тимофея, — в Житии Христофора она является сквозной, поскольку мотив зависти как основной причины убийства патриарха очень важен для агиографа: «тот проклятый... в котором действовал яд зависти», «поскольку стрелы зависти уже делали в нем свое дело», «яд зависти затаен в их плоти, и если только я ускользну из их рук и они не выпустят в меня свой яд, они не пощадят после этого ни одного

¹ Vie de Christophore. P. 342.

² Ibid. P. 348.

³ Ibid. P. 364.

⁴ Подробнее о евангельских аллюзиях в Житии Христофора см. выше, в разд. 2.1, в связи с проблемой сочетания жанров мученичества и похвального жития.

⁵ Vie de Christophore. P. 28.

⁶ Ibid. P. 34.

⁷ Ibid. P. 346.

⁸ Ibid. P. 348.

⁹ Ibid. P. 362.

христианина», «они излечатся от меня моим убийством и извергнут яд, который накопили в своих сердцах»¹.

Синонимы в Житии Христофора употребляются в основном парами (*fī shidda^{an} wa-ḍarūra^{an}* — «в бедствии и нужде»²; *ra'ā ḍik^a al-waqtⁱ wa-ṣu'ūbatah^a* — «увидел, сколь тяжелы и трудны времена»³; *sahl^{an} khafif^{an}* — «простой и легкой»⁴; *fī al-ḳuyūd^f wa-s-salāsif^f* — «в кандалы и цепи»⁵), реже — тройками (*hiya bi-'akbinā wa-fī djawārinā wa-bi-l-ḳurb^f minnā* — «он (город Ктесифон. — *С. М.*) у нас под боком, по соседству, совсем рядом с нами»⁶). При этом прием может быть усилен фонетически, когда рифмуются окончания (*yas'alūn^a wa-yataḍarra'ūn^a* — «просят и умоляют»⁷), либо совпадает целиком фонетическая (и грамматическая) модель слова (*al-munāzara^a wa-l-muḥāwara^a wa-l-mushādjara^a* — «дискуссии, прения и споры»⁸), либо появляется еще и фонетическое сходство корней — так называемый *малый иштикак* (*lam yakun yunāzir^a wa-lā yunāzi^a* — «не возражал и не спорил»⁹). К стилистической симметрии агиограф Христофора не склонен, однако в одном случае он прибегает к синонимичности не просто предложений, а целых их групп. Сначала автор констатирует факт: «Он (стратопедарх Петр. — *С. М.*) напал на них (персов. — *С. М.*), убил их храбрецов и взял в плен *салла-ра* войска с отрядом». Затем он возвращается к началу сражения и приводит совет, который давали персам их союзники, — не слишком геройствовать и не вступать в бой с императорским войском. «Однако, — продолжает он, — персы совета не приняли, но упорно сражались, пока не были убиты их герои, пала большая часть их людей, и были взяты в плен их предводители»¹⁰. Похожий случай связан с эпизодом, когда виновнику убийства патриарха поначалу удалось избежать наказания: «...он был обрадован... потому что смог, как ему казалось, схитрить, навывдумывать и солгать (*min al-ḥīla^a wa-t-*

¹ Vie de Christophore. P. 342, 346, 350.

² Ibid. P. 34.

³ Ibid.

⁴ Ibid. P. 334.

⁵ Ibid. P. 336.

⁶ Ibid. P. 22.

⁷ Ibid. P. 334.

⁸ Ibid. P. 24.

⁹ Ibid. P. 22.

¹⁰ Ibid. P. 352.

takharruṣ' wa-l-kidhb') на Бога и ангелов, будто они пронесли его по воздуху и спасли. Подобное этому издавна было у него в обычае — он был мастер хитрить, фокусничать и лгать (*al-ḥīla' wa-l-mukhraḡa' wa-l-kidhb'*) на Господа миров¹. Здесь употреблены две трехчленные цепочки синонимов, в которых первый и третий члены одинаковы, а второй меняется с применением *малого иштикак* и во второй цепочке получает метафорическую коннотацию (*mukhraḡa'* — букв.: жонглерство).

Садж' используется, как правило, либо для усиления синонимии (*bi-ḥasab' al-bayyin' min af'ālih' | wa-d-dalā'il' al-ma'rūfa' min a'mālih'* — «о чем ясно свидетельствуют его деяния и что доказывают его свершения»²), либо чаще для акцентирования *мутабак*/антитезы: *intaka' min ḥāl' at-tābi' aṣ-ṣaghīr' | ilā ḥāl' aṣ-ṣadiq' al-aḥīr'... fakūfi' 'alā mā atāh' fī waqt' aḡ-ḡarrā' | bi-l-ikhtisāṣ' wa-t-taḡdīm' fī waqt' as-sarrā'* — «Он стал из маленького подданного избранным другом... и был вознагражден за то, что совершил во время горести, особым почетом и возвышением во время радости»³; *fa-tafarraḡ' riḡjāl' al-maḡtūl' wa-kānū kathīrīn' | wa-ṣār' al-amr' ilā al-kātil' wa-kān' riḡjāluḡ ḡalīlīn'* — «Тогда люди убитого рассеялись, хотя они и были многочисленны, а правление перешло к убийце, хотя его люди и были малочисленны»⁴.

Из двух отмеченных случаев употребления *таджниса*/парономасии один довольно простой (*kān' lah' ṣadiq' ṣādiq'* — «он был ему искренним другом»⁵), а другой — более сложный, сопряженный с иронией: «Его (патриарха. — С. М.) собственное изобилие (*al-wafr'*) не было обильным (*wāfir'*), поскольку жизнь среди иноверцев требовала больших расходов. А доход (*al-irtifa'*), который до него доходил (*yartafi'*), был недостаточным»⁶.

Относительная умеренность в употреблении красот речи, с одной стороны, свидетельствует о разумном отношении к ним агиографа, а с другой — компенсируется активным использованием средств риторического построения речи, которого в столь яркой

¹ Vie de Christophore. P. 356.

² Ibid. P. 360.

³ Ibid. P. 338.

⁴ Ibid. P. 354.

⁵ Ibid. P. 344.

⁶ Ibid. P. 32.

форме нет в других рассматривавшихся выше произведениях (некоторые черты присутствуют лишь в Житии Иоанна Дамаскина). В их числе можно отметить:

— риторические вопросы: «И кто из людей не похвалит его за это...?!»¹; «Но забыл ли он о других пустовавших кафедрах? Или, может быть, при поставлении епископов дело решали взятки, ходатайство или покровительство человека с властью, страх перед суровостью сильных мира сего?»²; «А потому как могли митрополиты... противиться ему в каком-либо из его намерений?»³; «Что же патриарх? Испугался? Поддался? Отступил? Написал Ибн Хамдану?»⁴; «Но к попавшим в беду кто был сострадательнее Христофора и кто более сочувствовал им? Кто был милосерднее к нуждающимся и кто более щедро одарял просящих подаяния?»⁵; «Что, вы думаете, он тогда сделал?»⁶; «Смутило ли это патриарха, испугало ли его?»⁷; «...кого из них он не спас и не освободил от большей части требуемых выплат? Чье положение не облегчил? Кого не освободил полностью?»⁸; «Да и что можно найти у того, кто не копил ни золота, ни серебра? И как было накопить тому, кто чаще раздавал, чем принимал?»⁹;

— риторические восклицания: «Однако какое несчастье и зло процветет ему отсюда!»¹⁰; «О если бы этого не было!»¹¹, «О мышинное нутро!»¹²;

— введение гипотетического лица: «И если бы кто пожелал дать разумную оценку...»¹³;

— обобщения: «Такая широта души, без сомнения, встречается в людях: не один только благодетельствованный чувствует располо-

¹ Vie de Christophore. P. 28.

² Ibid.

³ Ibid. P. 30.

⁴ Ibid. P. 32.

⁵ Ibid.

⁶ Ibid. P. 36.

⁷ Ibid. P. 336.

⁸ Ibid. P. 340.

⁹ Ibid. P. 350.

¹⁰ Ibid. P. 338.

¹¹ Ibid.

¹² Ibid. P. 348.

¹³ Ibid. P. 24.

жение к благодетелю, но и благодетель обращает на него свой взор в готовности к новым благодеяниям. Один, чувствуя расположение, не побоялся снова просить о милости, а другой захочет преумножить свои благодеяния, особенно если великодушные в его характере, чтобы не погубить прежнюю щедрость скупостью»¹; «Это может показаться невероятным, но таково уж естественное свойство зависти в порочных душах — она скорее воспламеняется от благодеяний, чем потухает от них»²;

— градацию: «Он был багдаец и один из их противников по вопросу о католикозе и даже стоял во главе движения»³; «человека заносчивого, жестокого, во многом не подчинявшегося даже Ибн Хамдану»⁴; «прими от меня эту речь: сочтешь ли ты ее удачной или хотя быстрой или примешь просто как рассказ»⁵;

— амплификацию: «Он никогда не допускал упущений ни в благотворительности, ни в оказании помощи, ни в заботливости, ни в щедрости, и не единожды, и не несколько раз, и не время от времени, с перерывами, и не лишь тогда, когда расширялись возможности, и содействовали люди, и не противилось общество, а постоянно»⁶.

Отдельно хотелось бы остановиться на склонности Ибрахима ибн Йуханны выделять разные стороны в одном явлении, которую можно соотнести с принципом классификации, игравшим важную роль в литературе Средневековья, арабской в частности⁷. Сначала, когда речь идет о каллиграфическом мастерстве будущего патриарха, этих сторон две и они обе являются отличительными характеристиками: «Когда он писал, было трудно решить, в чем главное достоинство его письма: в красоте или быстроте, — эти два свойства редко уживаются в одном человеке. У него же они не только соседствовали, но можно было подумать, что они соперничают между собой в стремлении к превосходству»⁸. В другой раз, говоря об од-

¹ Vie de Christophore. P. 38.

² Ibid. P. 338.

³ Ibid. P. 22.

⁴ Ibid. P. 30.

⁵ Ibid. P. 362.

⁶ Ibid. P. 32.

⁷ См., например: Шидфар Б. Я. Образная система арабской классической литературы (VI–XII вв.). М., 1974. С. 187–190.

⁸ Vie de Christophore. P. 17.

ном из начинаний Христофора (создании детских школ), агиограф находит уже три положительных аспекта, причем их количество и характер относительно субъективны: «Должно знать, сколько выгод объединилось в этом деле. Назовем три самые большие: во-первых, раздача питания: тот, кто его получает, не трудится ради этого; во-вторых, обучение: за него не берутся вознаграждение и плата; в третьих, служба на пользу честной Церкви»¹. Наконец, «классификации» подвергается даже мгновенное действие: «Ар-Ругейли выхватил меч из ножен, нанес мгновенный удар и убил соперника, дерзнув сразу на два тяжких преступления: извлечь из ножен меч начальствующего и вероломно убить им его»². Эту тенденцию тоже можно рассматривать как приметку риторического стиля в Житии Христофора.

Наконец, в Житии Христофора и, реже, в Житии Иоанна Дамаскина мы сталкиваемся с тем случаем, когда можно достаточно уверенно говорить о влиянии арабо-мусульманской литературы на арабо-христианскую. Речь идет о вставках, добавляемых после упоминания Бога: «да будет благословенно имя Его» (*tabārak^a ismuh^a*), «да славится имя Его» (*'azz^a ismuh^a*), «хвала Ему» (*subhānuh^a*), — и праведников: «да будет Бог доволен всеми» (*radīy^a allāh^a 'an al-djami^a*), — а также о клятве автора в подтверждение истинности своих слов: «клянусь жизнью!» (*la-'amrī*). Подобная клятвенная формально противоречит евангельской заповеди (Мф 5. 34–37) и вряд ли могла быть употребима у византийских писателей, а ее распространение в арабо-христианской литературе можно объяснить тем, что в арабском языке она приобрела статус фразеологического выражения, речевого штампа, в котором его реальная семантика ушла на второй план. Интересно, что из четырех случаев употребления этой клятвы в Житии Христофора три относятся к чисто «византийской» части — типологическому синкрисису. Кроме того, Ибрахим ибн Йуханна прилагает к Богу и традиционные мусульманские эпитеты «Всемогущий и Великий» (*'azz^a wa-djal^a*)³ и «Господь миров»⁴ (*rabb^a al-'ālamīn^a*; ср.: Коран I 2; II 131 и др., особенно сура XXVI). Характерно, что почти в это же самое время мелькитский

¹ Vie de Christophore. P. 36.

² Ibid. P. 354.

³ Ibid. P. 18.

⁴ Ibid. P. 356.

историк Йахья Антиохийский начинает свою хронику словами «Во имя Бога [=Аллаха] Милостивого Милосердного» (*bi-sm' allāh' ar-raḥmān' ar-raḥīm'*)¹ вместо традиционной христианской формулы «Во имя Отца и Сына и Святого Духа». Более того, так же поступает и Антиохийский патриарх Агапий II, когда в 978 году пишет письмо Александрийскому патриарху Илию, отстаивая законность своего избрания на престол, то есть решая сугубо церковный вопрос и никак не рассчитывая на мусульманского читателя². По всей видимости, к X–XI векам такое словоупотребление было уже типичной чертой арабо-мелькитской литературы, во всяком случае ее антиохийской ветви³.

* * *

Качественную разницу между Житием Иоанна Дамаскина, Житием Тимофея и Житием Христофора, которую мы видели на примере употребления различных тропов, можно наглядно продемонстрировать на материале общего для всех трех похвальных житий мотива божественного промысла. В Житии Иоанна Дамаскина на действие промысла просто указывается: «Все возблагодарили Бога, Который помог им... Своим сокровенным, благим промыслом»⁴. В Житии Тимофея, наряду с простым указанием («Это произошло по произволению Бога, таинственному в Своей премудрости и промысле», 2.1; «это было по благому промыслу Божьему обо мне», 48.1), есть и развернутое описание («Бог, Который по множеству милости, благодати и благости может во всякое время творить дивные дела для спасения сынов человеческих и совершать знамения и чудеса через святых, привел их в деревню...», 13.1). А в Житии Христофора Ибрахим ибн Йуханна, с одной стороны, вводит уже целое рассуждение на эту тему («Так устроил Бог, предпосылая провозвестие событиям, которые были направлены к похвальной цели и

¹ Histoire de Yahya-ibn-Sa'īd... Pt. 1. P. 705.

² См.: Ibid. Pt. 2. P. 380. Оба факта отмечены М. В. Кривовым: *Кривов. Арабы-христиане...* С. 251.

³ Явные аллюзии на коранический текст можно встретить уже в самых ранних произведениях арабо-мелькитской литературы, в частности, в анонимной апологии VIII века из рукописи Sin. Arab. 154 (см.: The Orthodox Church in the Arab World... P. 40–59).

⁴ Biographie de saint Jean Damascène... P. 9.

заклучали в себе пользу для многих. Он, Всемогущий и Великий, всегда меньшим предваряет большее, хотя человеческий ум не сразу постигает это»¹), а с другой — облекает этот мотив в форму развернутой метафоры (при описании убийства патриарха: «Наточен был уже и Божий меч! Только он был пока отведен в сторону, как бывает, когда Бог решает отерочить наказание»²).

Мы рассмотрели стилистику шести оригинальных произведений арабо-мелькитской агиографии IX–XI веков, расположив их в той последовательности, которая, по нашим наблюдениям, отражает рост мастерства агиографов в использовании художественных средств — как общелитературных, так и связанных с богатством арабского языка. Два первых и наиболее ранних произведения — Мученичество 'Абд ал-Масиха и Мученичество Антония — написаны в основном в нарративном стиле с минимальным использованием риторических и образных средств, а их связь с византийской традицией прослеживается лишь на сюжетном уровне. В следующем по хронологии произведении, которое создано в жанре диспута и попадает в разряд агиографических лишь исходя из рукописной традиции, — Житии Иоанна Эдесского, — стилистика фраз, как та, что опирается на внеязыковые образы, так и та, что опирается на средства арабского языка, становится осязаемо количественно, но качественно еще находится на достаточно низком уровне. Затем, нарушив хронологическую последовательность, мы обратились к Житию Иоанна Дамаскина, которое в дошедшей до нас редакции конца XI века на основании стилистического анализа помещаем перед произведениями, составленными в конце X–XI века. И такое перемещение прекрасно согласуется с тем фактом, что данное житие, по всей видимости, основано на несохранившемся арабском оригинале, датированном IX–X веками. Оно написано в стилистике византийского похвального жития, и в нем значительно расширяется и разнообразится круг используемых художественных средств. Однако в целом от произведения создается впечатление скорее погони за красотой слова, чем ее достижения. Пятым в нашем ряду стало самое пространное сочинение — Житие Тимофея. В том числе

¹ Vie de Christophore. P. 18.

² Ibid. P. 350.

благодаря его значительному объему мы имеем возможность почувствовать уверенное и умелое обращение агиографа с арабским словом. Единственное, что мешает поставить его на первое место, — малое число стилистических находок, которые бы выдавали руку художника, а не просто добросовестного ремесленника. Известно, что «стиль стройнее всего выявляется в произведении высокого ранга... в котором нет ничего художественно и идейно случайного»¹. Для арабо-мелькитской агиографии таким произведением, как показывает анализ, следует признать Житие Христофора — именно на его примере можно видеть, какого стилистического мастерства могли достигать мелькитские арабоязычные агиографы.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В монографии была рассмотрена мелькитская арабоязычная агиографическая литература со времени ее зарождения до XI века включительно. Безусловно, необходимо учитывать, что мы имеем доступ только к части литературных памятников этого периода и не можем с уверенностью сказать, насколько они представительны для своей эпохи, тем более что в данном случае речь идет о времени, древнем для арабской рукописной традиции. Кроме того, поскольку необходимые рукописи рассеяны по разным собраниям как европейских, так и ближневосточных библиотек, при всем желании невозможно было в полной мере охватить сохранившиеся в них тексты. Поэтому на данном этапе изучения выбранной темы пришлось ограничиться общим описанием литературного корпуса и подробно остановиться лишь на изданных оригинальных памятниках.

Рассмотрение рукописной традиции корпуса и общей динамики процесса агиографического творчества мелькитов позволило выделить следующие его характерные черты: непрерывность; параллельное развитие в двух направлениях — перевод иноязычных текстов и создание оригинальных памятников; активное творчество в монастырях Синая и Палестины, а в X–XI веках также в антиохийском регионе; значительное влияние арабо-мелькитской агиографии на более древнюю по происхождению грузинскую. Завершая общую характеристику корпуса и переходя к его литературному анализу, было важно отметить его принадлежность к гораздо более широкому массиву памятников — к литературе эпохи древности и Средневековья, которая с точки зрения исторической поэтики характеризуется традиционалистским типом художественного сознания. Это помогло задать основные критерии для оценки рассматриваемых произведений как ориентированных на канон и имеющих своими

¹ Лихачев. Поэтика... С. 117.

основными категориями жанр и стиль. В этих категориях и были проанализированы шесть известных памятников оригинальной арабо-мелькитской агиографии IX–XI веков.

В жанровом аспекте удалось обнаружить достаточно большое для такого ограниченного числа текстов разнообразие. Если говорить о собственно агиографических жанрах, то наряду с примерами следования одному жанру (Мученичество ‘Абд ал-Масиха, Мученичество Антония, Житие Иоанна Дамаскина) наблюдаются и попытки соединения жанров, причем одна из них (Житие Христофора: мученичество + житие) хотя и не уникальна, но интересна разнообразием применяемых для этого соединения художественных средств, а вторая (Житие Тимофея: житие + чудеса) хотя и не столь художественно изысканна, но, насколько известно, не имела прецедентов в предшествующей традиции. Кроме того, имеется случай соединения агиографического повествования с историческим (жанр городской хроники), а поскольку речь опять идет о Житии Христофора, его можно считать наиболее сложным произведением с точки зрения жанра. Наконец, мы столкнулись с отнесением к агиографическим памятникам текста, по сути созданного в жанре полемической литературы (Житие Иоанна Эдесского), и этот прецедент побудил рассмотреть бытование использованного сюжета (придворный диспут с иудеем) в агиографии и определить его возможные неполемические функции.

При стилистическом анализе основной задачей было получить представление о стиле каждого произведения в отдельности: выявить возможное или несомненное влияние предшествующей агиографической традиции (на уровне сюжетов и топосов) и определить степень владения автором художественными средствами вообще и связанными с арабской языковой спецификой в частности. Такой анализ показал, что стилистика арабо-мелькитской агиографии в рассматриваемый период, с одной стороны, развивалась в хронологической перспективе, с другой — зависела от литературного мастерства авторов, что видно при сопоставлении близких по времени и созданных в одном регионе Жития Иоанна Дамаскина, Жития Тимофея и Жития Христофора. Последнее стилистически, как и с жанровой точки зрения, оказывается наиболее богатым памятником, что позволяет считать его вершиной арабо-мелькитской агиографии времени ее расцвета.

Проведенное исследование открывает широкие перспективы для дальнейшего изучения арабо-мелькитской агиографии и, шире, литературы как одной из важных составляющих средневековой арабской словесности, а также для сравнительного изучения литературных традиций Средневековья.

Мученичество 'Абд ал-Масиха,
игумена Синайской горы¹

[361] ° Во имя Отца и Сына и Святого Духа, Единого Бога.

Это Мученичество святого отца нашего 'Абд ал-Масиха, игумена Синайской горы², который принял мученическую кончину в Рамле³.

Он был одним из христиан Наджрана по имени Раби' ибн Кайс ибн Йазид ал-Гассани (а христиане Наджрана — одни из самых чистокровных арабов), благочестивым⁴, понимающим свои права и

¹ Перевод выполнен по изданию: Griffith S. H. The Arabic Account of 'Abd al-Masih an-Naḡranī al-Ghassānī // Le Muséon. Louvain, 1985. Vol. 98. P. 361–370 (страницы издания указаны в квадратных скобках), в основу которого положена рукопись Sin. Arab. 542, с учетом исправлений, указанных М. Свансоном (Swanson M. N. The Martyrdom of 'Abd al-Masih, Superior of Mount Sinai (Qays al-Ghassānī) // Syrian Christians under Islam / Ed. D. Thomas. Leiden; Boston, 2001. P. 107–108. Not. 3). Разночтения по рукописи Lond. Brit. Mus. Orient. 5019, приводимые С. Гриффитом, отражены лишь в тех случаях, когда они существенно влияют на перевод: в основном тексте начало разночтения отмечается знаком ° (при отсутствии такого знака разночтение относится только к слову перед знаком сноски), в примечании в кавычках после пометки [L:] приводится перевод разночтения; знак + означает, что последующие слова присутствуют только в рукописи Lond. Brit. Mus. Orient. 5019. Переводчик выражает глубокую благодарность члену-корреспонденту РАН, проф. Д. В. Фролову за помощь в работе над переводом и комментарием.

² Имеется в виду монастырь Неопалимой Купины на Синае, который приблизительно с XI века именуется также в честь святой великомученицы Екатерины (в XIII–XIV вв. это название окончательно вытеснило первоначальное).

³ [L:] «Христос — мой Бог и мое упование, и Владычица Мария (Март Марьям) — моя Заступница. Это история 'Абд ал-Масиха, который принял мученическую кончину в Рамле в правление Омейядов». Рамла была основана как резиденция мусульманского наместника Палестины Сулеймана, ставшего впоследствии халифом (715–717), но продолжавшего проживать в этом городе; столица джунда Филастин. Династия Омейядов находилась у власти с 661 по 750 год. *Mārt* — форма женского рода сирийского слова *mār* (господин), которое в сирийском языке обычно ставится перед именами святых и в этом употреблении было заимствовано арабо-христианскими писателями.

⁴ [L:] + «в христианстве».

обязанности¹. ° И вот² однажды, будучи от роду [362] двадцати лет, он, желая помолиться в Иерусалиме, присоединился к наджранским мусульманам, отправлявшимся в военный поход³. И пока он находился в их обществе, они не переставали прельщать и ° сбивать его с толку⁴, пока он тоже не отправился в поход вместе с ними.

Он лучше всех стрелял из лука, сражался мечом и копьем. И вот неопытность, юность и дурное окружение привели к тому, что, участвуя в этом походе, он вступил на землю ромеев. Он воевал, нападал, убивал, грабил, сжигал и попирали все запреты, подобно тому, как поступали его соратники, с которыми и молился, и стал по отношению к ромеям самым яростным и жестокосердым из них. Он продолжал вести себя так тринадцать лет, ° ежегодно участвуя в походах⁵.

По прошествии этих лет он отправился в города Сирии⁶, чтобы провести там зиму. Однажды в полдень, прибыв в Баальбек⁷, он верхом на лошади направился в местную церковь. Войдя в нее, он увидел священника, сидевшего у дверей церкви за чтением Евангелия.

¹ Речь может идти о статусе *зиммиев* (иноверных подданных в мусульманском государстве), положение которых определялось балансом прав (свобода вероисповедания) и обязанностей (признание господства мусульман, выплата налога и, нередко, социальные ограничения).

² [L:] «до тех пор, пока».

³ Целью похода были византийские территории: после резкой арабской экспансии, отторгнувшей в VII веке от Византийской империи ее богатейшие провинции Сирию, Палестину, Египет, война с Византией стала для арабов «таким же обычным сезонным занятием, как сев или жатва. Почти ежегодно, если не было внутренних осложнений (крупных восстаний или жестоких эпидемий), весной, когда верховые животные отъелись на весенних пастбищах, а в Малой Азии еще можно было найти подножный корм, в пограничных округах Сирии собиралось войско для очередного набега... Пожалуй, нигде в мире граница между двумя великими державами не была столь беспокойной» (*Большаков О. Г. Византия и Халифат в VII–X вв. // Византия между Западом и Востоком: Опыт исторической характеристики: Сборник статей / Отв. ред. акад. Г. Г. Литаврин. СПб., 1999. С. 360–361*).

⁴ [L:] «запугивать».

⁵ [L:] + «против ромеев и не покидая пограничных областей».

⁶ *Ash-Shām*, или *bilād ash-Shām*, — Большая Сирия — географическое понятие, включающее западную часть Благодатного Полумесяца с прилегающими землями Сирийской пустыни, то есть территории современных Сирии, Ливана, Израиля, Палестины и Иордании.

⁷ Баальбек — древний город в Ливане, к северо-востоку от Бейрута.

Он сел рядом, чтобы послушать, и спросил: «Что ты читаешь, священник?» Священник ответил: «Евангелие». Тот сказал: «Растолкуй мне то, что читаешь¹». И священник разъяснил ему: [363] «Кто любит мать, или отца, или брата,² или что бы то ни было больше, чем Меня³, тот недостоин Меня⁴. В то время как священник читал это, слушавший заплакал, вспомнив, каким он был прежде и что с ним стало теперь. И когда он совсем разрыдался, священник спросил: «Что с тобой⁵, юноша?» Ал-Гассани ответил: «Не упрекай меня за то, что я плачу, ведь и я некогда был одним из последователей этого Евангелия, а теперь я в числе его врагов. Выслушай историю моей жизни — я расскажу тебе ее⁶».

Когда он поведал о себе священнику, тот сказал: «Так что же мешают тебе, если ты⁷ сожалешь, вернуться и покаяться?» Ал-Гассани ответил: «Неподъемное это дело. Я знаю о себе такое, чего не понесут ни горы, ни доли». Священник возразил: «Разве ты не слышал, что Евангелие гласит: “То, что не могут люди, легко для Бога”⁸ — и добавил: [364] — Бог радуется о возвращении одного грешника больше, чем о ста праведных⁹. Да, возлюбленный брат, знай, что Бог скорее⁹ приходит к нам, чем мы к Нему¹¹. Ты ведь читал Евангелие, как сказал мне, — так вспомни разбойника¹² и блудного сына¹³».

¹ [L:] + «по-гречески».

² [L:] + «или сестру».

³ [L:] «Бога».

⁴ Ср.: Мф 10. 37 и Лк 14. 26.

⁵ [L:] «Какой ты веры». Этот вопрос вполне понятен, поскольку ал-Гассани, очевидно, выглядел как мусульманин (в частности, христианам, как зиммиям, запрещалось ездить на лошади). Однако, произведя такое изменение в вопросе, переписчик лондонской рукописи был вынужден снять начало ответа ал-Гассани, потерявшее смысл: «Не упрекай меня за то, что я плачу, ведь...»

⁶ [L:] «И он рассказал священнику все о себе».

⁷ [L:] + «как сказал».

⁸ [L:] + «Но ведь Бог относится к нам лучше, чем горы и доли».

⁹ [L:] «Невозможное у людей возможно для Бога». Переписчик скорректировал цитату из Мф 19. 26.

¹⁰ [L:] + «которые не согрешили». Ср.: Лк 15. 7.

¹¹ [L:] «проявляет к нам сострадание, чем мы возвращаемся к Нему».

¹² См.: Лк 23. 40–43.

¹³ См.: Лк 15. 11–32.

Тогда юноша, встав, помолился в церкви, достал свое оружие и бросил его перед алтарем, дав Богу обет, что не вернется ни к чему из того, чем занимался прежде. Священник совершил над ним обряд¹ во оставление грехов¹. Выйдя из церкви, юноша продал свою лошадь и оружие, а вырученные деньги раздал бедным. Священник отслужил² литургию и причастил его³. Попрошавшись, юноша⁴ отправился в Иерусалим.

Придя туда, он оделся в черное, вошел к патриарху, анбе Иоанну⁵, и поведал ему свою историю. Патриарх утешил и укрепил его, с радостью помолился о нем и отправил в лавру святого Саввы⁶ к игумену монастыря, чтобы тот постриг его в монашество. Юноша пошел в лавру и принял монашество. Игумен определил его к святому духовному наставнику. Он пробыл там пять лет.

[365] После этого он вышел из обители и стал обходить монастыри близ Иерусалима, а затем отправился на гору Синай. Там он тоже провел годы в ревностном служении Богу и братии. Заботясь о них, он часто посещал Айлу⁷ в связи с выплатой хараджа⁸ деревней Каср ат-Тур⁹, а также в связи с выплатой хараджа христианами

¹ [L:] «— я имею в виду очищение через прощение грехов». Арабское слово (اصمون; [L:] يسْمُونِي), которое я перевожу общим понятием «обряд», несомненно, является заимствованием из греческого. Х. Зайлат и велел за ним С. Гриффит считали, что оно передает слово ἁγιασμός — букв.: освящение. Однако в недавнее время была предложена более убедительная интерпретация, согласно которой речь идет о термине ἱλασμός, обозначавшем принятие в Церковь тяжко согрешивших, в том числе вероотступников (Brakmann H., Chronz T., Zanetti U. Der palästinensische Rekonziationsritus für Apostaten: al-uṣmūn — ἱλασμός: Eine Anmerkung zur Passio des Martyrer-Abtes 'Abd al-Masīḥ vom Sinai // Oriens Christianus. Wiesbaden, 2009. Bd. 93. S. 109–112).

² [L:] + «для него».

³ [L:] + «и помолился о нем».

⁴ [L:] + «оставил его и».

⁵ Иерусалимский патриарх Иоанн V (705–735). Анба — то же, что «авва» (отец) — почетное наименование духовного лица.

⁶ Лавра святого Саввы Освященного (Mār Sābā) — крупнейший православный монастырь на Ближнем Востоке, расположен в 15 км к востоку от Иерусалима; один из первых центров арабо-христианской письменности.

⁷ Айла (ныне Эйлат) — город на берегу Акабского залива.

⁸ Харадж — поземельный налог.

⁹ Название деревни означает «крепость горы», то есть речь идет о селении близ монастыря.

Фарана и Раифы¹. Видя его рачительность, монахи назначили его экономом, и он исполнял эту должность в течение пяти лет².

После этого он захотел заявить о себе и с этим намерением направился в Рамлу в сопровождении двух благочестивых монахов, предавших себя ему в послушание, чтобы находиться при нем и быть под его началом. Он составил записку, в которой говорилось следующее: «Я Кайс ибн Раби' ибн Йазид ал-Гассани ан-Наджрани. Моя история такая-то. Я принял христианство и монашество. °Мое горячее и твердое желание — быть христианином. Я нахожусь в церкви. Если хотите, ищите меня здесь». [366] Он подбросил послание в соборную мечеть Рамлы, а потом вместе с двумя монахами засел в нижней церкви Мар Кириака.

Когда мусульмане в мечети прочли записку, они подняли крик, и несколько человек отправились в нижнюю церковь. Придя туда, они обошли ее всю изнутри и снаружи, сверху и снизу, пока святой сидел там вместе с двумя монахами, но не увидели его, потому что Бог °ослепил их в отношении него. Тогда он встал и прошел перед ними, чтобы они увидели его, но они не увидели. Они поднялись в верхнюю церковь, отыскивая его, потом вернулись в нижнюю. Они так и не смогли увидеть его, хотя и наталкивались на него, ибо Бог ослепил их. Тогда³ монахи сказали ему: «Отче, Бог не пожелал явить тебя им⁴. Если бы Он ведал, что °тебе сегодня достанет крепости, Он бы показал им тебя. Но так как Бог не пожелал этого⁵, не противься воле Божьей».

Он провел в Рамле три дня, потом отправился в Эдессу⁶ и вернулся⁷ на гору Синай. Когда они прибыли, оказалось, что настоятель

¹ Фаран (ныне территория вади Фейран) и Раифа (ныне ат-Тур, на побережье Суэцкого залива) — населенные пункты к северо- и юго-западу от Синайской горы соответственно, которые в то время были приписаны к Синайскому монастырю.

² L: «и ради бывших там христиан из жителей Фарана и Раифы, так что они полюбили его и жители горы назначили его себе экономом на пять лет».

³ [L:] «закрыв им глаза и они не видели его. Хотя они и наталкивались на него, но Бог не показал его им. Видя это».

⁴ [L:] + «сегодня».

⁵ Лондонская рукопись дает несколько отличный вариант, но из-за сбоя в синтаксисе он не поддается адекватному переводу.

⁶ Эдесса (араб. *ar-Ruhā*) — древний город, один из центров христианства в Месопотамии (совр. Шанлыурфа в Турции).

⁷ [L:] «помолился там, и они вернулись».

монастыря скончался. Тогда монахи стали упрашивать и всячески уговаривать его¹, пока не сделали его игуменом горы². В монашестве его имя было 'Абд ал-Масих. Игуменом Синайской горы он пробыл семь лет.

[367] Сборщик хараджа сильно угнетал гору, а харадж отсылал в Палестину. Поэтому 'Абд ал-Масих с несколькими монахами отправился в Рамлу. Прибыв в место, называемое Гадйан³, они повстречались с паломниками, возвращавшимися из хаджа⁴. Пока они находились вместе, его заметил один из них, знавший его в годы набегов на Византию, и привязался к нему: «Ты разве не ал-Гассани?» Тот ответил: «Не знаю, что ты говоришь». Тогда он принялся громко кричать, поднял шум, и на его крик собрались люди из числа его спутников. Он сказал им: «Этот монах был со мной в набеге много лет и молился с нами. Он из арабов. Он был мне товарищ. Однажды он получил рану в предплечье. Осмотрите его и, если не найдете того, о чем я сказал, считайте, что я лжец!» Тогда они сорвали с 'Абд ал-Масиха и верхнюю и нижнюю одежду и нашли шрам, как и говорил его бывший соратник. Связав его веревками для скота, они схватили его вместе с сопровождавшими его монахами (их было трое). °Последние, освободив его ночью от уз, просили бежать: «С ними останемся мы, и пусть делают с нами, что хотят, — мы отдадим себя за тебя». Он же ответил: «Справедливее будет, чтобы я стал выкупом за вас»⁵.

[368] Когда они были уже недалеко⁶ от Рамлы, тот проклятый⁷ сел на коня и первым прибыл в город. Он собрал народ и, войдя к наместнику, рассказал ему о монахе. Тогда наместник отправил вместе с ним конный отряд, с тем чтобы они встретили 'Абд ал-Масиха на пути, доставили его в Рамлу и привели. Наместник ска-

¹ [L:] + «все».

² [L:] + «и священником».

³ Возможно, имеется в виду 'Айн Гадйан в долине 'Араба, к югу от Мертвого моря.

⁴ Хадж — паломничество мусульман в Мекку.

⁵ [L:] «Монахи скорбели о нем и, когда настала ночь, просили его бежать, а с ними оставить мусульманам поступить по своей воле. Они говорили ему: «Отче, мы положим души наши за тебя». Он же ответил: «Я более заслуживаю быть убитым вместо вас»».

⁶ [L:] «на расстоянии одного перехода».

⁷ Донесший на 'Абд ал-Масиха.

зал ему: «Стыдись, ибо ты человек °знатный и могущественный¹». ‘Абд ал-Масих ответил: «Перед Христом Богом моим более должно стыдиться°, чем перед тобой². Делай, что тебе угодно».

Тогда наместник стал искать против него свидетелей, и °некоторые дали против него показания о том, чего не знали³. Наместник продержал его в тюрьме три дня, потом выпустил и предложил принять ислам. °Он отказался⁴, °наместник же разгневался и повелел отрубить ему голову, что и было исполнено. Он повелел еще, чтобы казненного скрыли от христиан и сожгли. Его отнесли к разрушенному колодцу в Балиге⁵, кинули туда тело, а сверху набросали побольше дров и жгли, пока дрова не выгорели. На ночь они оставили сторожа, опасаясь, как бы христиане не украли останки⁶.

[369] По прошествии девяти месяцев пришли с Синайской горы монахи и стали сговариваться с некоторыми из жителей Рамлы⁷. Те очень опасались взяться за дело, боясь властей, а также по причине глубины колодца, поскольку он был около трех ба⁸ в глубину. На-

¹ [L:] «из знатного рода» (*min ahl bayt*^m). Выражение *ahl al-bayt* (букв.: люди дома) в узком смысле означает семью Мухаммада, однако в раннеисламское время понятие *bayt*^m применялось к себе и другими знатными родами (см.: Goldziner I., Arendonk C., van, Tritton A. S. *Ahl al-Bayt // Encyclopaedia of Islam: New Edition*. Leiden, 1986. Vol. 1. P. 257–258). Поскольку в данном случае оно употреблено с неопределенным артиклем, речь, вероятно, идет об общем указании на знатное происхождение.

² [L:] «мне, чем людей».

³ [L:] «многие, не зная его, давали против него ложные показания со слов того, кто его знал».

⁴ Фраза затруднительна для точного перевода, передан ее общий смысл.

⁵ Деревня вблизи Рамлы.

⁶ [L:] «и наместник не услышал от него ничего, кроме того, что он отрицает эту веру. Тогда он повелел отрубить ему голову, а когда ее отрубили, повелел, чтобы тело было спрятано от христиан и сожжено. Итак, его взяли и отнесли к разрушенному колодцу в Балиге, бросили туда, а сверху набросали побольше дров и подожгли, глядя на все это. Потом ушли, оставив его, но было много соглядатаев, следивших, как бы не пришел кто-нибудь из христиан и не вытащил его».

⁷ Далее в рукописи Sin. Arab. 542 следует плохо прописанное словосочетание с предлогом *fī*, вероятно означающее «о том, чтобы вытащить останки».

⁸ Ба (*bā*^m) — маховая сажень. В Lond. Brit. Mus. Orient. 5019 употреблено синонимичное слово *kāma*^m.

конец отважились десять крепких юношей¹. Приготовив веревки и большую² корзину, они отправились в нижнюю церковь и затаились там, пока все вокруг не заснуло. Тогда, взяв свечу и огонь, они вышли в путь в сопровождении монахов. Привязав одного из монахов к веревке, они спустили его в корзине в колодец со свечой и огнем в руке. Достигнув дна, он зажег свечу и обнаружил пепел, доходивший ему до колен, от дров, которыми забросали тело. Первое, что показалось из пепла, был череп, блиставший³, как снег. °Монах вытащил останки — огонь не только не сжег их, но даже ничуть не повредил, чему он весьма обрадовался и изумился. Он взял руку святого и спрятал ее, также взял некоторые его кости, сложил останки в корзину и закричал, чтобы ее поднимали⁴.

Подняв °корзину, бывшие наверху стали ее⁵ выхватывать друг у друга и убежали с ней в нижнюю церковь. От них отстали только трое — они вытащили монаха и, как только вытащили, побежали в церковь Мар Кириака и застали остальных [370] в споре. Монах, который спускался вниз, не успокоился до тех пор, пока не получил голову. Ему оставили и руку, которую он взял себе еще в колодце. Останки погребли в диакониконе⁶, за исключением предплечья и голени, которые оставили, чтобы выставлять на поклонение людям, желающим получить благословение⁷. Монахи °отнесли голову ‘Абд ал-Масиха на Синай и установили там праздник в его честь. Его мученичество произошло в девятый день месяца азар⁸. Ради этого прославим Отца, и Сына, и Святого Духа во веки веков⁹. Аминь.

¹ [L:] «мужчин».

² [L:] + «пустую».

³ [L:] + «белый».

⁴ [L:] «Затем он вытащил останки, и его поразило то, что ни одна часть совершенно не пострадала от огня, — он обрадовался и удивился. Взяв из костей одну руку и спрятав ее на себе, все остальное он сложил в корзину».

⁵ [L:] «кости, все стали их».

⁶ [L:] + «церкви».

⁷ Из арабского текста не совсем ясно, какая именно часть мощей была выставляема для поклонения.

⁸ Арабское название месяца март.

⁹ [L:] «унесли то, что взяли себе, на гору и установили в честь святого праздник на горе, а в Рамле — тайно, и все прославили Христа, Которому слава со Отцом и Святым Духом вовеки».

Ибрахим ибн Йуханна

Житие Антиохийского патриарха Христофора¹

[17] 1. Этот блаженный муж, великий и досточтимый патриарх, доблестный мученик и строгий аскет, — а ведь он поздно вступил на стезю подвигов, не имея привычки и навыка, — усердный исполнитель даже малых добродетелей, но еще более ревностный в борьбе за правду, был родом из Города мира, Багдада², который потомки Агари³ построили вместо Ктесифона⁴ и сделали столицей своей державы, центром наук и красноречия.

Кем были его родители, я не знаю. Но были они, без сомнения, людьми именитыми и благородными. Да и какими еще могли быть родители такого человека?! Ведь родители определяют многое...

Его обучение в родном городе длилось недолго — ровно столько, сколько требовалось, чтобы освоить начала наук и овладеть в достижимом совершенстве красноречием. Но с особым совершенством он овладел искусством каллиграфии. Когда он писал, было трудно решить, в чем главное достоинство его письма: в красоте или

¹ Перевод выполнен по изданию: *Zayat H. Vie du patriarche melkite d'Antioche Christophore († 967) par le protospathaire Ibrahim b. Yuhanna: Document inédit du X siècle // Proche-Orient Chrétien. Jérusalem, 1952. Т. 2. Р. 17–38, 333–366; страницы издания указаны в квадратных скобках. Первая публикация: Арабы-христиане в истории и литературе Ближнего Востока / [Сост. Н. Г. Головнина]. М., 2013. С. 28–61. Выражаю глубокую благодарность члену-корреспонденту РАН, проф. Д. В. Фролову и Н. Г. Головниной за помощь в работе над переводом и комментарием.*

² Багдад был основан в 762 году на реке Тигр в Месопотамии халифом ал-Мансуром как столица Аббасидского халифата. По завершении строительства получил от своего основателя наименование «Город мира» (*madīnat as-salām*; ср. наименование рая в Коране: VI 127; X 25), ставшее официальным названием в документах, на монетах и т. п.

³ Агаряне — один из этнонимов арабов, основанный (как и этноним «измаилиты») на предании о том, что они происходят от Измаила, сына Авраама от Агари, служанки его жены Сарры (Быт 16).

⁴ Ктесифон — древний персидский город на реке Тигр, столица Ирана в эпоху Аршакидов и Сасанидов. В 637 году завоеван арабами, после чего утратил прежнее значение, особенно после основания приблизительно в 30–35 км от него Багдада.

быстроте, — эти два свойства редко уживаются в одном человеке. У него же они не только соседствовали, но можно было подумать, что они соперничают между собой в стремлении к превосходству.

[18] Зная о его достоинствах и промышляя о нашей основанной первоверховным апостолом кафедре¹, Бог не позволил ему долго оставаться на родине, после того как он завершил учебу, но сразу призвал его, как избранного праотца², переселиться из страны халдеев в страну сирийцев, так как ему тоже было уготовано³ стать великим отцом для своей общины. Под страной сирийцев я разумею не страну ханаанеев, которая сейчас называется Палестиной, а местность, расположенную недалеко от нас, с центром в Халебе⁴. Так устроил Бог, предпосылая провозвестие событиям, которые были направлены к похвальной цели и заключали в себе пользу для многих. Он, Всемогущий и Великий, всегда меньшим предвещает большее, хотя человеческий ум не сразу постигает это. Так, тому, кто подражал в переселении праотцу Аврааму, было уготовано тоже стать патриархом⁵, но он этого еще не знал. Звали его тогда 'Иса⁶. Лишь позже он получил имя⁷ Христофор⁸, — когда стал готов ис-

¹ То есть в Антиохии, откуда родом автор Жития. Согласно церковной традиции, отраженной, в частности, в «Церковной истории» Евсевия Кесарийского (кн. 3, гл. 36), апостол Петр считается первым епископом Антиохийской Церкви.

² Имеется в виду Авраам, переселившийся из месопотамского города Ур в Ханаан (Быт 11–12), куда в широком смысле входит и территория Сирии.

³ Употреблено выражение *kān 'alid*⁸, которое может означать как «был готов», так и «ему было уготовано». В этом абзаце оно встречается несколько раз, но сохранить единообразие в переводе оказалось невозможным; в каждом случае мы выбирали тот вариант, который представлялся более подходящим по контексту.

⁴ Халеб (Алеппо) — административный и экономический центр Северной Сирии, один из древнейших городов мира. Греческое название — Вероя (Веррия). Завоеван арабами в 637 году. В 944 году стал столицей независимого эмирата Хамданидов.

⁵ Сравнение основано на том, что наименование «патриарх» прилагается как к ряду лиц Ветхого Завета, в том числе к Аврааму, так и к предстоятелям большинства автокефальных Церквей, в том числе Антиохийской.

⁶ 'Иса — арабский вариант имени Иисус, употребляемый, в частности, в Коране.

⁷ Можно предположить здесь косвенное указание на принятие монашеского пострига, которое в Житии прямо не упомянуто, но было естественным перед вступлением на патриарший престол.

⁸ В переводе с греческого Χριστόφορος — «несущий Христа».

полнить то, что значит это имя, то есть уподобиться своему Тезке. Некогда он облекся во Христа крещением, но ему предстояло большее — облечься в Него своей кровью¹.

В землях, куда отправился 'Иса, ходила широкая молва об Ибн Хамдане, по прозвищу Сейф ад-Даула². У этого человека была большая власть, и он славился своими деяниями. Великодушный и неутомимый, он помогал всем, в ком встречал достоинства, и к нему стекались отовсюду. Когда к 'Али ибн Хамдану пришел 'Иса, он направил его к знатному бедуинскому вождю по имени Халифа ибн Джунди, чьи земли лежали в сторону Шайзара³. Там 'Ису сразу захватило множество дел.

[20] 2. В то время 'Иса еще не был известен антиохийцам: они никогда его не видели и ничего о нем не слышали. О событиях, благодаря которым они его узнали, мы сейчас расскажем.

¹ Контаминация двух аллюзий — на слова апостола Павла: «Все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись» (Гал 3. 27) и на учение Церкви о «крещении кровью и мученичеством, каким ради нас крестился и Сам Христос, — как самом славном и блаженном, которое не оскверняется последующими сквернами» (Иоанн Дамаскин, *прп.* Точное изложение православной веры. Кн. 4. Гл. 9).

² Абу-ль-Хасан 'Али ибн Хамдан (ок. 910–967) — основатель алеппской ветви мусульманской династии Хамданидов. В 942 году получил от халифа ал-Муттаки прозвание Сейф ад-Даула (Меч державы), с которым и вошел в историю Ближнего Востока. В 944–945 годах отнял у эмира-тюрка Ихшида Халев, Химс (Хомс) и Антиохию. В разное время его владения распространялись на Сирию, часть Армении, Верхнюю Месопотамию, Киликию. Он прославился и как щедрый меценат, приотворив у себя знаменитого мусульманского философа ал-Фараби и не менее знаменитого поэта ал-Мутанабби. См.: *Лэн-Пуль С.* Мусульманские династии. Хронологические и генеалогические таблицы с историческими введениями / Пер. с англ. с примеч. и доп. В. Бартольда. СПб., 1899. С. 89–91; *Босворт К. Э.* Мусульманские династии: Справочник по хронологии и генеалогии / Пер. с англ. П. А. Грязневича. М., 1971. С. 82–83; *Canard M.* Histoire de la dynastie des Hamdānides de Jazīra et de Syrie. Algers, 1951; *Bikhazi R.J.* The Hamdanid Dynasty of Mesopotamia and Syria, 254–404/868–1014. Diss.: University of Michigan, 1981.

³ Шайзар — древний город на реке Оронт в Сирии. Первоначальное название — Се(н)зар (упоминается в переписке из Амарнского архива, XVI–XI вв. до н. э.), при Селевкидах переименован в Лариссу, при римлянах возвращено прежнее название, в византийских источниках — Сезер. Захвачен арабами в 638 году, после чего неоднократно переходил из рук в руки в ходе арабо-византийских столкновений.

Упомянувшийся нами Ктесифон был большим и знаменитым городом на границе персидской державы. В нем была община христиан, чей пастырь носил сан, отличный от митрополичьего¹. Оставаясь митрополитом, он не мог бы один управлять столь многочисленной паствой, рассеянной по всей Персии, даже при содействии епископов, потому что их было совсем не много. Была крайняя необходимость увеличить число епископов с соблюдением всех канонических требований. Один же митрополит не мог нарекать² и хиротонисать³ столько епископов, поэтому возникла острая нужда в том, чтобы и митрополитов стало больше. Но эти земли были весьма и весьма удалены от патриаршего города, нарекаемого именем Бога⁴, и выезд из Персидского царства в Антиохию для поставления митрополита в каждую область был затруднен. На такой случай древними был предложен другой способ управления, который получил распространение у разных народов, живущих в отдаленных областях, например у хазар, абхазцев и болгар⁵: рукополагать чело-

¹ Правильную расстановку диакритики (يسما — *yusammā*) вместо ошибочной, исходящей из симметрии (سما — *sīmā*), дает рукопись Sin. Arab. 405 (*Nasrallah J.* L'église melchite en Iraq, en Perse et dans l'Asie centrale // *Proche-Orient Chrétien*. Jérusalem, 1975. Т. 25. Р. 155).

² Процедура возведения на епископскую кафедру имеет две составляющие: избрание, результатом которого является так называемое наречение на кафедру, и обряд рукоположения (хиротонии).

³ В данном случае в переводе употреблен глагол, заимствованный из греческого (χειροτονέω — рукополагать), поскольку и в арабском тексте здесь использовано заимствование *shartan*⁶.

⁴ Имеется в виду Антиохия-на-Оронте (совр. Антакья на юго-востоке Турции), где в то время располагалась кафедра одного из четырех православных патриархов. В VI веке византийский император Юстиниан I переименовал город в Феуполь (греч.: Θεοῦπολις — град Божий). Это название сохраняется в титулатуре Антиохийских патриархов и в настоящее время.

⁵ О существовании католикосата у хазар нет сведений; возможно, Ибрахим ибн Йуханна использует этот этноним применительно к грузинам (что встречается у арабских авторов), и тогда речь идет о Грузинском (Мцхетском) католикосате, существовавшем с V века; однако следует учитывать, что, по мнению большинства грузинских историков (Б. Ломинадзе, Н. Джанашии, В. Голадзе, митр. Анании (Джапаридзе), Н. Ломоури), учреждение католикосского правления в Церкви Картли означало признание ее автокефального статуса. Абхазский католикосат не упоминается в источниках ранее XIII века, хотя, как считает ряд исследователей, он мог быть основан в IX или X веке (см.: *Коридзе Т. В., Абашидзе З. Д.* Абхазский (Западногрузинский) католикосат //

века с властью большей, чем власть митрополита, и называть его католикосом, как он именуется в тех местах, которые мы упомянули. Итак, наши предки последовали этому обычаю, и предстоятель нашего города хиротонисал католикоса для Ктесифона.

Когда же сыны Агари строили Город мира, Багдад, они решили изгнать христиан из его окрестностей и переселить их в одну из отдаленных персидских областей под названием Шаш¹. Туда же они отправили католикоса вместе с его окружением. Переселенцев стали называть «общинной ромсеев»², и это название закрепилось за ними.

[22] Итак, местопребыванием католикоса некоторое время был Шаш, и никто против этого не возражал и не спорил. Когда же в Багдаде начала складываться община из пленных ромсеев, между двумя городами возникли неприязнь и соперничество. Христиане из Багдада заявляли: «Есть все основания, чтобы католикос жил у нас: его местопребывание было в Ктесифоне, а Ктесифон рядом с нами, прямо по соседству». Община Шаша возражала: «А мы — исконные жители Ктесифона, и католикос всего Востока переселился сюда вместе с нами. Вы требуете себе первенства на основании камней и праха, но важнее всего на земле — человек, единственный из всех творений наделенный даром речи³. Значит, куда переехал католикос, там и должна находиться его кафедра».

Во время этого спора умер католикос. Встал вопрос о преемнике, который бы совершал поставление духовенства, и в Антиохию из Румагирда⁴ с просьбой о его хиротонии были делегированы три

Православная энциклопедия. М., 2000. Т. 1. С. 68). Что касается болгар, то предстоятель их Церкви первоначально (870–927) носил титул архиепископа, причем имел большую независимость (фактическая автономия в юрисдикции Константинопольского патриархата), чем предполагал статус католикоса, как его описывает Ибрахим ибн Йуханна. С 927 года (дата условна) он носил титул патриарха, а с 1018-го он вновь архиепископ.

¹ Арабский эквивалент местного названия Чач; прибрежная область реки Чирчик, близ современного Ташкента.

² По всей видимости, автор так интерпретирует топоним Румагирд/Ромагирис (см. ниже).

³ Определением человека на Востоке, в частности в арабском и еврейском мире, в отличие от западного «*homo sapiens*», является «животное, наделенное даром осмысленной речи» (араб.: *ḥayawān^{an} nāṭiq^{an}*).

⁴ Вероятная этимология топонима — «округ ромсеев».

посланца: священник и два диакона. Я, рассказчик и автор, будучи еще мальчиком, видел их в нашей церкви, где они остановились. Они говорили, что не вернутся назад, пока их не выслушают и не признают за ними право иметь католикоса, так как они пришли за ним с края земли. Когда 'Иса узнал об их прибытии, это не оставило его равнодушным, потому что он, как багдадец, был их противником и даже одним из первых. Опасаясь, как бы их желание не исполнилось, он не стал медлить, но, без колебаний оставив служебные дела, отправился в Антиохию, чтобы воспрепятствовать их намерениям. Никто не давал ему такого поручения, но он сам взялся за это из любви к своей родине.

[24] В то время Церковью в нашем городе, название которого возводится к Богу¹, управлял ныне покойный Агапий ибн Ка'барун², занимавший патриарший престол до Христофора. В его присутствии проходили прения и споры о назначении католикоса. 'Иса твердо отстаивал интересы своих земляков, приводя доводы в их пользу и добиваясь наречения католикоса в Город мира, новый Ктесифон. Патриарх, его предшественник, не сочувствовал тому, о чем просил 'Иса, но на время уступил его напористости, оказал ему уважение и приостановил дело. 'Иса тогда этим удовлетворился и удалился. Однако антиохийцам стало ясно, что человек он очень стойкий и велика его ревность к делам Церкви.

3. В скором времени патриарх скончался, и заботой антиохийцев стало избрать ему преемника. В других Церквях это обычно бывает делом митрополитов и епископов, но они могут быть слишком обеспокоены своим положением и не радеть о пастве. У нас же выбор предоставлен тем, кто душой болеет об этом деле и для кого личная выгода не дороже общей пользы. И кто бы ни взялся оценить здешний способ избрания, признал бы его беспристрастным, а потому и Богу угодным.

¹ См. примеч. 4 на с. 145.

² Патриаршество Агапия I отмечено лишь в хронике Йахьи Антиохийского и за неимением других свидетельств отвергалось исследователями, составившими списки Антиохийских патриархов (К. Каралевский, В. Грюмель, Дж. Федальто). Подробное повествование об этом патриархе Ибрахима ибн Йуханна, современника и очевидца, служит неоспоримым доказательством его существования.

Итак, антиохийцы одного за другим обсудили всех кандидатов и не нашли никого более заслуживающего сана и более достойного занять их кафедру, чем 'Иса. Когда же на нем остановился выбор общины, его стали просить у Сейф ад-Даулы, властителя этих земель. Эмир одобрил их выбор — он благоволил к 'Исе и был к нему привязан, — но не нашел возможным утвердить его, опасаясь, что тот бедуин, у которого 'Иса состоял на службе, со всей своей грубой наглостью воспротивится и не отпустит своего писца. Он не сомневался, что тот не подпустит к 'Исе, который был у него писцом в это время. Тогда содействием [26] и изволением Божиим — благословенно имя Его! — чтобы 'Иса стал нашим патриархом, случилось, что этот бедуин из карматов¹ во время похода с Сейф ад-Даулой был сброшен своей лошадью с моста Марха² и утонул в реке ас-Син³. После этого Сейф ад-Даула дал свое согласие, и избранник взошел на высокий и почтенный Богом престол первоверховного апостола. Он получил хиротонию от митрополитов, как это и полагается. Церемония прошла величественно и торжественно. Ему дали имя Христофор, поскольку — чему подтверждение его дела — он стяжал всякую добродетель в своей душе, а вернее — воистину принял в свое сердце Христа. И тогда Христос восхитил его с пути благополучия и изнеженности на другой путь — суровый и жесткий⁴.

4. До патриаршества он даже не был монахом, но теперь превзошел монахов в их подвигах. Совсем не имея навыка к монашеской жизни, он стал первым в похвальных добродетелях поста, бдения и молитвы.

¹ Карматы — крупная ветвь мусульманской религиозно-политической секты исмаилитов, возникшая в IX веке в Южной Месопотамии и возглавлявшая ряд антифеодальных восстаний против Аббасидов, в том числе в Южной Месопотамии (ок. 890–906) и в Сирии (900–902); фактически прекратила существование в конце XI — начале XII века.

² Другой вариант прочтения: Мариха. Топоним не удалось идентифицировать.

³ Издатель Жития ссылается на местечко ас-Синн на реке Тигр, известное из словаря Йакута, однако кажется практически невероятным, чтобы название малоизвестной местности было метонимически перенесено на одну из крупнейших рек. Более вероятно, что речь идет о небольшой реке ас-Син недалеко от побережья Средиземного моря, в современной провинции Латакия (Сирия).

⁴ Последняя фраза в рукописи, изданной Х. Заййатом, испорчена; ее перевод дан по рукописи Sin. Arab. 405.

После хиротонии он никогда не ел мяса¹. На протяжении всего года без всяких послаблений его пост длился целый день от ночи до ночи — со времени принятия патриаршества он ни разу не вкушал пищи до наступления вечера. Он не заботился и о том, что будет есть — это ему было безразлично, — а ел что придется: часто на его столе не было ни яйца, ни рыбы и никогда — изысканных кушаний. Пил он лишь немного вина, сильно разбавленного водой, и того — в меру.

Его бдение в будние дни начиналось глубокой ночью, задолго до зари, а в воскресные — еще вечером и продолжалось до утра. Священники находили пример для подражания в таком бдении, поскольку оно совершалось благодаря силе его духа и по великой любви к Богу.

Во время молитвы [28] он обычно стоял прямо и неподвижно, и я сам несколько раз видел, как от долгого стояния он едва не падал на землю.

И это лишь немногие свидетельства о суровости его образа жизни, к которому прежде у него не было никакого навыка...²

5. Теперь нашему повествованию пора перейти к рассказу о том, как он поступил при решении вопроса о хиротонии епископов на пустовавшие кафедры. Первым делом он обратил внимание не на те из них, о которых не шло спора, и не на такую, которую бы не защищал совсем недавно с пристрастием и упорством, а начал с кафедр, в пользу одной из которых боролся, а другой противодействовал. Однако его интерес к ним перестал быть односторонним и сопряженным с упрямством: осознав, что в перипетиях борьбы он впал в крайность, он захотел исправить свою ошибку и дать верное направление и своим мыслям, и делам, оказавшимся теперь в его ведении. Об изменении его убеждений свидетельствует то, что он решил дело мудро и мягко. Тщательно все взвесив, он поставил двух католикосов: одного — в Город мира, на свою родину, — это был человек из Халеба по имени Маджид, — а другого, антиохийца по имени Евтихий, — в Румагирд, с общиной которого прежде боролся. И кто из людей не похвалит его за это прекрасное и верное решение, ведущее к миру и согласию?! Ведь он и свой город не оби-

¹ Отказ монахов от мясной пищи, вошедший в практику Русской Православной Церкви, в других восточных Церквях не является обязательным.

² Следующая фраза испорчена и не поддается переводу.

дел, и другому оказал благодеяние. Так и надлежало — не нарушать единодушия и удаляться от препирательств и споров.

6. Но забыл ли он о других пустовавших кафедрах? Или, может быть, при поставлении епископов дело решали взятки, ходатайство или покровительство человека с властью, страх перед суровостью сильных мира сего? Нет, когда он видел, что посольство города называет достойного хиротонии и угодного Богу и ему, то, соглашаясь с их желанием и давая просимое, тотчас возлагал на него руку и совершал поставление. Если же он не одобрял их ставленника, то избирал другого, тоже пользующегося у них почтением, и решением синода возлагал на него руку [30] не откладывая. Видя его благоразумие и силу воли, нелицеприятие и неподкупность, могли ли старшие по хиротонии митрополиты в чем бы то ни было противиться ему?!

7. Он ревностно боролся и стойко защищал все, что служит к украшению и возвеличению Церкви, являя силу воли и величие духа. Небесполезно привести рассказ, подтверждающий это. Один священник допустил небольшую погрешность, и наш блаженнейший отец, связав¹ его, запретил на время в служении. Священник же этот занимался медицинской практикой² и состоял на службе у одного из хамданидских эмиров, человека заносчивого, жестокого, нередко не подчинявшегося даже Ибн Хамдану. Эмир сразу заступился за него перед патриархом, прося разрешить от запрещения, и сделал это не только потому, что был уверен в сострадательности Христофора, но и потому, что патриарх был зимми³. Недолго думая,

¹ В церковно-административной практике наказание и прощение виновного часто обозначается в терминах связывания и разрешения (развязывания), восходящих к словам Христа (Мф. 18. 18).

² Христиане, в том числе имевшие священный сан, часто занимали в халифате должности врачей либо чиновников. В данном случае перед нами «ситуация, типичная для средневекового Христианского Востока, когда какой-нибудь придворный врач или секретарь, будучи в сани, например, диакона, возводил или свергал патриархов, пользуясь своим влиянием на халифов и вазиров» (Панченко К. А. Антиохийский патриарх Христофор († 967): Личность и эпоха // Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского богословского института: Материалы 2004 г. М., 2005. С. 223).

³ То есть «находящийся под защитой [мусульман]», следовательно, обязанный им подчиняться. Зимми (зиммии) — категория населения мусульманского государства, включавшая иноверцев, которым гарантировались защита жизни

он кратко написал патриарху: «Каким бы ни было прегрешение, совершенное моим врачом, священником, отдай его вину мне, патриарх, и прости ему».

— Это невозможно для меня, господин мой эмир,— возразил патриарх.

— О необрезанный, или ты не боишься меня, что осмеливаешься говорить: «Это для меня невозможно»?! Что же такое для тебя невозможно, если это приказал я?

— Я не могу слушаться тебя в том, что связано с моей верой, учением и законом. Мы, конечно, находимся в подчинении и во многом не можем противиться вам, но ради соблюдения законов веры мы готовы в тюрьму и на усечение мечом.

— Да скажи мне, наконец, что за преступление могло так задеть твою веру?

— Оно было невелико, эмир, и прежде его легко было простить, но теперь это трудно и даже недопустимо. Я считаю постыдным его обращение к мусульманину, ведь ты для нас иноверец, а речь идет о внутренних делах нашей Церкви.

— Раз так, знай, что, будь ты вооружен хоть с головы до ног, я заполучу твою голову, [32] даже если ты спрячешь ее на груди великого эмира¹.

Что же патриарх? Испугался? Поддался? Отступил? Написал Ибн Хамдану? Нет, он воспринял все это как прах, разносимый ветром, и вменил ни во что! Положившись на Господа, своего Заступника, он отправился в Антиохию, — а был он в то время в Халебе, — и, слава Богу, не обманулся в своем уповании. Такова была его ревность и стремление к тому, что возвеличивает и украшает Церковь.

8. В подобных делах этот достойный муж был непреклонен. Может показаться, что не таким подобало быть ученику Христа, кроткого и человеколюбивого, Чей ум и слух приклоняются ко всякому, кто просит Его, нуждаясь в Его милосердии и сострадании?² Но к

и имущества и свобода вероисповедания при условии лояльности по отношению к мусульманской власти, выплаты подушной подати (джизьи) и при соблюдении ряда социальных ограничений (их перечень варьируется в разные эпохи).

¹ Имеется в виду Сейф ад-Даула.

² Игра слов: *man lā yanthanī wa-lā yalīn* <...> *al-ladhī yanthanī 'aqluh* wa-yamīl^u *udhn*^u.

попавшим в беду кто был сострадательнее Христофора и кто более сочувствовал им? Кто был милосерднее к нуждающимся и кто более щедро одарял просящих подавния? А ведь его собственное изобилие вовсе не было обильным¹, поскольку он жил среди иноверцев², и скудными были доходы, которые до него доходили³. Но он, насколько это было в его силах, не отказывал в благодеянии и помощи, проявляя заботу и щедрость: так было не раз и не два, и не от случая к случаю, и не только когда расширялись возможности, содействовали люди и не противилось общество, а постоянно. Ему подавали записки с просьбами, и он не ленился читать их и писать своей рукой, чтобы одному из нищих дали денег, другому — одежду, третьему — пищу, четвертому — питье. Я, пишущий эти строки, сам был свидетелем, как один священник рассказал ему о своей беде, и патриарх ввел его к себе и спросил: «Сколько у тебя детей?» Тот ответил. Тогда патриарх распорядился: «Пусть ему дадут столько пшеницы, растительного масла и вина, чтобы хватило на год». Когда священник уже собирался уходить, он остановил его: «Вернись! У тебя же, бедняга, нет денег ни на помол, ни на приправы к хлебу! — Добавьте ему, сколько потребно». И святой не отпустил его, пока не снабдил всем на год вперед.

[34] Когда же он узнавал, что кого-то посадили в тюрьму за долги или с угрозами требуют их уплаты, то, если мог, отдавал за него деньги и избавлял от беды, а при необходимости был готов даже сесть верхом, чтобы отправиться к займодавцу и просить его о прощении всего долга или хотя бы части. Так ревностна была забота нового святителя Николая⁴ о всяком, кто находился в бедствии и нужде!..⁵

Но, укрепляемый мыслью о Христе и горя желанием уподобиться Ему, Христофор не остановился на этом. Его Глава⁶ и высочайший Образ для подражания не только насытил тысячи несколькими хлебами, но и Своими пречистыми руками умыл ноги ученикам.

¹ Игра слов: *lam yakun al-wafr* 'indah' wāfir^m.

² Употреблено слово *umat* — букв.: народы; часто в значении «язычники».

³ Игра слов: *al-irifā* al-ladhī yartafī ilayhⁱ.

⁴ Имеется в виду святитель Николай (Чудотворец), епископ Мир Ликийских (вторая половина III — первая половина V в.).

⁵ Следующая фраза испорчена и не поддается переводу.

⁶ Ср.: 1 Кор 11. 3; 1 Кол 2. 10.

Поэтому и Христофор, как Его ученик, с предупредительной заботливостью¹ собственными руками послужил братьям, родным ему во Христе. Когда в Антиохии был сильный голод и страдало все население, патриарх собирал стариков, больных, священников, диаконов, а также детей и сирот, которые воспитывались в его школах. Рассадив их, он ходил между столами и не только следил, чтобы у каждого было вдоволь еды, но, случалось, и собственноручно подносил питье — еще одно свидетельство того, что он верный раб Христов и никто не может сравниться с ним в подражании Учителю!

9. Я упомянул детей и сирот. Необходимо рассказать, кто были эти дети, чтобы тебе, слушатель, стали известны не только величие его души, раскрывшееся в любви к страждущим, но и достоинства его ума, обнаружившиеся в мудром руководстве делами, направленными к достижению общей пользы. Видя, что настали тяжелые времена и блуждают в потемках, оставляя науку, не одни бедняки и безродные, угнетаемые нуждой, но даже люди знатные, а от того, что у большинства нет и мысли о науке, не то что усердия к ней, происходят нестроения в Церкви Божьей, он задумал большое дело, в котором обнаружилась мудрость [36] его правления. Вначале он выбрал двенадцать самых даровитых мальчиков из богатой знати и поручил их воспитателю, сведущему в церковных науках, которые превосходят все остальные. Затем по жребию он выбрал группу детей из бедных семей и еще одну из сирот, тоже нуждающихся, в числе ста пятидесяти мальчиков и поручил их наставникам, чтобы те каждого обучили тому, в чем сами искусны². Он велел, чтобы ежедневно варили три больших полных котла, разносили их по трем школам и кормили мальчиков досыта, не жалея и хлеба. Несомненно, это начинание принесло тройную пользу: во-первых, дети могли не заботиться о пропитании; во-вторых, им не надо было платить за обучение; в-третьих, это служило на благо честной Церкви. Таковы были его труды на этом поприще.

10. Но было и нечто большее — помогая бедным, Христофор давал им возможность сохранить свою веру. Дело в том, что агаряне

¹ Употреблено слово *madaniyya^m*, которое является калькой латинского слова «urbanitas» — букв.: городская жизнь, цивилизация, но также — утонченность, тонкость в обращении, культурность, вежливость.

² Предположительно ошибка переписчика: должно быть *yanfudhⁱ* вместо *yanfadⁱ*.

в своих странах взимают с христиан *джизью*¹, которую мы называем *джизийат ар-ру'ус*², а они — *бара'а*³, потому что заплативший ее освобождается от притеснений и преследований. Ни один христианин, живущий там, не может задержать уплату подати, потому что не внесший ее обращается помимо своей воли в ислам⁴. И это часто рождает плачевную для тех, кто подвергся такому испытанию, но изумительную картину. Христиане, у которых есть деньги на *бара'а*, отдают их в твердом убеждении, что это благочестивое и доброе дело, совершаемое ради веры. Других же, кому нечем заплатить, начинают преследовать. И получается, что самый крепкий в вере будет у них не тот, кто удержит свои деньги от иноверцев, но тот, кто поможет с выплатой неимущему. В эту трудную пору Христофор, носящий в своем сердце Христа, не отказывал в покрытии не только недостающей части *бара'а*, но, если мог, и всего долга целиком. Но у него не было обилия доходов — средства его скоро оскудели, и денег на выплаты не хватало. Что, как вы думаете, тогда сделал тот, чье старание было в точности подражать святителю Иоанну Милостивому, патриарху Александрийскому⁵? Он с дерзновением обратился к самому эмиру Сейф ад-Дауле, чтобы тот помог ему в заботе об обездоленных. И эмир не отказал, потому что был от природы великодушен, а к патриарху испытывал особую симпатию. Он обратился к сборщикам *бара'а* с требованием ежегодно прощать из суммы налога десять тысяч дирхемов, на которые Христофор будет писать им расписки [38] в пользу тех, кому желает помочь. Патриарх давал расписки то в прощении всей подати, то в прощении части требуемой суммы, и ни один христианин не перешел при нем в ислам. За это он получил воздаяние от Бога, а приязнь и благо-

¹ Подать с иноверцев в исламских странах.

² Подушная подать.

³ Букв.: освобождение. См.: *Brunschvig R. Barā'a (I) // The Encyclopaedia of Islam: New Edition. Leiden, 1986. Vol. 1. P. 1026–1027.*

⁴ Согласно средневековому мусульманскому законодательству, уплата джизьи обуславливала право иноверцев пользоваться статусом зиммиев, включавшим право на свободу вероисповедания.

⁵ Святитель Иоанн Милостивый, патриарх Александрийский (610–619/20), прославился милосердием к нуждающимся, выделял значительные суммы из патриаршей казны на помощь пострадавшим от грабежей, судовладельцам, лишившимся кораблей в бурю, беднякам, беженцам. В 614 году, после взятия Иерусалима персами, выкупал палестинских пленников.

склонность эмира Сейф ад-Даулы к нему только возросли. Такая широта души, без сомнения, встречается в людях: не один только благодетельствованный чувствует расположение к благодетелю, но и благодетель обращает на него свой взор в готовности к новым благодеяниям. Первый, чувствуя расположение, не побойтся снова просить о милости, а второй захочет преумножить свои благодеяния, особенно если великодушие в его характере, чтобы не погубить прежнюю щедрость скупостью.

[333] 11. Когда же против Сейф ад-Даулы был поднят и долго бушевал сильный мятеж, патриарх единственный не примкнул к восставшим антиохийцам и твердо отказался даже говорить с кем бы то ни было из бунтовщиков. А поводом к восстанию послужило следующее. Блаженный император Никифор¹ завладел пограничной областью, захватив большую ее часть силой, взял Тарсус², разрушил его, но даровал пощаду жителям, изнуренным страшным голодом. [334] В это время Сейф ад-Даула, разбитый параличом, находился в Маййафарикине³. Беженцы из Тарсуса с женами и детьми прибыли в Антиохию. Ее жители в страхе за свою судьбу пошли к Ибн аз-Заману, предводителю тарсусцев, и умоляли остаться и управлять их делами, пришедшими в беспорядок. Он же, видя такое положение в городе и испытывая ужас перед императором Никифором, не согласился на это. Его решительный отказ усилил страх антиохийцев и заставил их отправиться к Рашику ан-Насими, второму после Ибн аз-Замана по власти среди прибывших из Тарсуса, и обратиться к нему с той же просьбой. Он изъявил готовность, однако посоветовал им подчиниться императору Никифору и признать его господство, убедив их в пагубности сопротивления, ведь лишь покорившись они обретут желанные спокойствие и тишину. Они приняли его совет и отправили к императору посольство, чтобы заключить договор, позволяющий ему получать выплаты и брать заложников. Император,

¹ Никифор II Фока — византийский полководец и император (963–969), много лет воевавший с арабами и вернувший Византии ряд важных стратегических пунктов: Крит (961), Кипр, Тарс и Мопсуестию (965).

² Тарсус (Тарс) — город в Киликии (совр. юго-восток Турции) в 20 км от Средиземного моря, в устье реки Киди (араб. Нахр-Барадан; тур. Тарсус-Чай); важный стратегический пункт арабо-византийского пограничья.

³ Маййафарикин (арм. Муларгин, греч. Мартирополь; совр. Сильван, Турция) — крупный город к северо-востоку от Диарбекира, на одном из притоков Тигра.

человек рассудительный и осторожный, ответил им так: «Денег я не принимаю: империя ромеев в них не нуждается, да и мусульмане могут дать их сегодня, но отказать в них завтра. Не принимаю я и заложников, поскольку до их судьбы большинству нет никакого дела. Я прошу лишь одного. Если бы вы рассудили, что вам будет это стоить, и согласились, то решить дело было бы легко и просто. Я хочу возвести на скале внутри вашего города крепость, чтобы у меня там был стратиг¹ с небольшим сторожевым отрядом и они служили мне защитой». Антиохийцы отказались. Тогда Рашик со стыдом подумал, что он будет выглядеть как человек, в котором нет ни капли признательности, и решил, как говорится, поставить все под удар², подняв мятеж против Сейф ад-Даулы. К тому же тяготившие эмира болезнь и невозможность передвигаться позволяли мало обращать на него внимание. Чуть позже к Рашику пристал антиохиец по имени ал-Хасан ал-Ахвази и стал его правой рукой. Он был решителен и обеспечил поддержку со стороны жителей Антиохии, соблазнив их тем, что Сейф ад-Даула больше не вернется в Сирию. А Рашик заручился поддержкой дейламита Дузбара и группы дейламитов³ из окружения Каргуйи⁴, верного слуги Сейф ад-Даулы. [336] Вместе с Ибн ал-Ахвази⁵ и множеством людей Рашик вышел в путь. Со своим отрядом он направился в Халеб. Между ним и Каргуйей произошло много сражений. Рашик легко взял город приступом, три месяца и десять дней осаждал цитадель, был ранен и умер, а его сообщники бежали в Антиохию. Достигнув города, они опомнились, испугались за себя и, упорствуя в мятеже, провозгласили дейламита

¹ Стратиг — в Византии с VIII века наместник фемы (военно-административного округа), обладавший в ней военной и гражданской властью; с XI века — начальник городского или крепостного гарнизона.

² Букв.: обнажить голову в мятеже (*an yakshif ra'sah fi al-'isyān*).

³ Дейламнты — воинственные жители Дейлама (Таламан, Дейламан) в горной части Табаристана на севере Ирана; с VI века служили в войсках персидских царей, позже — арабских халифов. В конце IX века приняли ислам шиитского толка и стали совершать захватнические походы на соседние области.

⁴ В тексте стоит другой вариант имени — Кар'уна, однако издатель, отмечая неоднозначность прочтения, в переводе предпочел вариант Каргуйа (засвидетельствованный в рукописи одного из сочинений Ибн Надима). Этого же прочтения придерживались издатели хроники Йахйи Антиохийского.

⁵ Здесь и далее имя употреблено как насаб (часть «ибн», вероятно, была опущена при первом упоминании).

Дузбара эмиром, а Ибн ал-Ахвази выбрали его помощником. Каргуйа тоже двинулся на Антиохию, и между ними состоялась битва. Каргуйа потерпел поражение и вернулся в Халеб. Дейламит Дузбар пошел вслед, но был отбит людьми Каргуйи, обращен в бегство и вернулся в Антиохию.

Видя такую смуту и понимая, к каким тяжелым последствиям она ведет, патриарх решил твердо хранить верность Сейф ад-Дауле, хотя и разбитому параличом, но не утратившему рассудка и не лишённому дара речи, и вместе со своим окружением удалился в монастырь святого Мар Симеона Халебского¹. Их бегство и преданность Сейф ад-Дауле доставили немало беспокойства бунтовщику Ибн ал-Ахвази, и он начал клеветать на патриарха, брать под стражу одних его приближенных, притеснять других и опечалал все, что было в патриаршей келье². Он громогласно заявлял, что если Христофор не придет и не встанет на его сторону, то он ухудшит его и без того тяжелое положение. Смутило ли это патриарха, испугало ли его? Нет, он был тверд в своем решении. Не понимая такой непреклонности, один из приближенных, Феодул, — после убийства Христофора он станет епископом Селевкии и построит в Антиохии два прекрасных храма: в честь ...³ и Златоуста⁴, — осмелился упрекнуть его: «Как же ты скажешь, владыка, в церкви: “Я пастырь добрый”, — если овец своих ты оставил на расхищение волкам?..» — «...Ты не знаешь, о чем говоришь», — прервал разговор патриарх.

Тем временем люди Сейф ад-Даулы, устав от позорного бездействия, побудили его выступить в поход. Итак, он прибыл из Майя-фарикина в окрестности Ма'аррат Мисрина⁵. Началось сражение между двумя станами. Победа была за Сейф ад-Даулой. Он взял в плен Дузбара, Ибн ал-Ахвази и множество солдат, заковал их в кандалы и цепи, увел в Халеб, казнил, а над Антиохией поставил своего человека — Таки (ад-Дина).

¹ Монастырь под Халебом на месте подвигов преподобного Симеона Столпника Старшего († 459); в настоящее время государственный музей (арабское название — Кал'ат Сим'ан).

² Речь идет о резиденции патриарха.

³ Как в издании X. Заййата, так и в рукописи Sin. Arab. 405 стоят формы имени собственного, которое не удалось идентифицировать.

⁴ Святитель Иоанн Златоуст, архиепископ Константинопольский (398–404).

⁵ Город в Сирии, равноудаленный от Халеба и Антиохии немного на юг.

[338] Патриарх Христофор отправился к Сейф ад-Дауле в Халеб, радуясь, словно победитель, одолевший в единоборстве... и Сейф ад-Даула оказал ему самый радушный прием. С этих пор патриарх стал при нем первым советником и желанным и угодным ходатаем во всех делах. Из простого подданного он превратился в избранного друга, свободного от подозрения и презрения, ведь его верность и преданность прошли испытание и бедой, и страданием. Сейф ад-Даула отблагодарил его за то, что он не примкнул к восставшим, и вознаградил за стойкость во время тягостное особым почестом и возвышением во время радостное. Однако патриарх видел, что его притеснители в наказание терпят побои, унижения и жестокие пытки, и это не приносило ему радости, как другим. Он не возгордился своим торжеством, но с тревогой и скорбью сердца говорил эмиру: «Смилуйся, о господин, и облегчи участь побежденных, ради Того, Кто¹ помог тебе победить. Да не окажешь ты ни на каплю меньше милосердия и снисхождения, чем тебе подобает».

Однажды Христофор увидел среди подвергаемых наказанию своего соседа-мусульманина, которого бичевали с крайней жестокостью. Не выдержав, патриарх решительно встал, повергся на землю и стал просить за виновного. Ему не отказали, и этот человек был выпущен на волю, не понеся заслуженного наказания, и, свободный от преследований, вернулся в Антиохию. Дальнейшее повествование раскроет, каким несчастьем и злом обернется его спасение для Христофора. Это может показаться невероятным, но таково уж естественное свойство зависти в порочных душах — она скорее воспламеняется от благодеяний, чем потухает от них. О если бы всего этого не было! Но это было, и не раз! Сейф ад-Даула метил за мятеж многим старейшинам Антиохии и лишал их имущества; если же посредником выступал патриарх, Сейф ад-Даула принимал его ходатайства. А в душах помилованных, поскольку они видели его в почете у Сейф ад-Даулы, укоренились зависть и злоба.

[340] 12. Недолго пробыв в Халебе, патриарх отправился в свой город с двумя распоряжениями, подписанными Сейф ад-Даулой. Они предназначались людям, которых эмир еще раньше послал в Антиохию отплатить за подлую измену восставшим против него антиохийцам. Теперь он предписывал им не только освободить патри-

¹ Думается, патриарх имеет в виду Бога.

арха и его окружение от любых преследований, но и удовлетворять все его просьбы за других, если они исполнимы, ведь такие ходатайства обычно и предлагал ему патриарх.

По прибытии в Антиохию Христофор увидел, что городом управляет Таки ад-Дин, о котором мы упоминали, а патрикий Кулейб¹ проводит конфискацию за конфискацией и обирает всех до нитки, но Сейф ад-Даула не сдерживает его, хотя народ доведен до бедности, страна разорена и не может выплачивать налоги. Поборы достигли такого размаха, что люди лишались всего, что копили на строительство, выплату хараджа и другие нужды. Видя, что жители Антиохии надрываются от взысканий, кого оставил без помощи патриарх и чью участь не облегчил?! Да, многие были им спасены, а некоторые и совсем избежали ущерба!

Жил в Антиохии один весьма богатый и зажиточный молодой человек. При своем огромном состоянии и доходах он был настолько скардным, что даже на себя боялся что-нибудь потратить. Несчастный ходил с опущенной головой, не поднимая глаз от земли, чтобы выглядеть неприметнее, хотя и был о себе очень высокого мнения. Его тоже схватили люди Сейф ад-Даулы, пытали и требовали у него три кинтара² золота. Изнемогая от истязаний, он послал к святейшему патриарху с мольбой: «Владыка, смилуйся надо мной, несчастным!» Поскольку же патриарх — клянусь жизнью! — с готовностью откликнулся на такие призывы и спешил к любому просящему о спасении, то и на этот раз он без промедления, в тот же час, устремился на помощь. Его приезд остановил пытки, и он смог снизить назначенную сумму с двадцати пяти тысяч до ее десятой части — двух тысяч пятисот динаров. Но взыскатели заявили патриарху: [342] «Он не даст и этих денег без пыток и плетей». Тогда ученик Христа, неуклонно Ему подражавший, сказал: «Я прошу вас, больше не терзайте его и отдайте мне — я стану ответчиком за него

¹ Кулейб — христианин, секретарь Ракташа, одного из подчиненных Сейф ад-Даулы. В 975 году сдал византийцам одну из крепостей, за что и получил титул патрикия (см.: Histoire de Yahya-ibn-Sa'id d'Antioche, continuateur de Sa'id-ibn-Bitriq / Éd., trad. I. Kratchkovsky, A. Vasiliev, P., 1932. Pt. 2. P. 369. (Patrologia orientalis; T. 23. Fasc. 3). Патрикий — чин первого класса в византийской иерархии.

² Кинтар — мера веса, использовавшаяся в различных странах Ближнего Востока. Арабские лексикографы определяют кинтар по-разному: то 1200, то 70 000, то 80 000 динаров, то 100 ритл золота.

перед вами». Его передали патриарху, но и деньги теперь требовали с патриарха. Письма же, в которых Христофор напоминал об этом деле, так язвили сердце скупца, уже пораженное стрелами зависти, что в конце концов он замыслил убийство своего благодетеля.

13. Убийство патриарха — вернее, его мученичество, — совершенное этим человеком и его сообщниками, готовилось им втайне и устраивалось шаг за шагом. Благосклонность Сейф ад-Даулы к Христофору породила зависть в сердцах многих мусульман, но на убийство были согласны не все. Согласились именно те, кому он более всего помогал, поскольку в них зависть действовала с особой силой.

События развивались так. Скончался Сейф ад-Даула¹. Из области Хорасан² в Антиохию прибыли люди с намерением напасть на ромеев, и антиохийцы приняли их с распростертыми объятиями³. Ибн Маник, тот проклятый, которого вызволил патриарх и в котором кипел яд зависти, решил, что представился удобный случай расправиться с Христофором. Одно вызывало у него тревогу и сомнение — что, если он не сможет убедить предводителя хорасанцев, возможность убийства ускользнет от него. Тогда он пригласил к себе двух антиохийских шейхов, за которых когда-то тоже выступал посредником и ходатаем патриарх. Одним из них был Ибн Махмуд — его настроение хозяин хорошо знал, — а другим — их сосед по имени Ибн Дугама. Ибн Маник обратился к ним: «Что скажете? Можно ли позволить неверному жить, чтобы и при новом правителе, как во времена Сейф ад-Даулы, он восседал, а нас истязали?!» Они ответили: «Да не будет!» Тогда он сказал им: «Не стоит ли нам попросить факиха⁴ составить по его делу *фетву*⁵?» Они согласились и вместе написали записку, которая называется у них также *футья*. Придя к факиху и не называя патриарха по имени, они [344] спросили: «Каково твое мнение, факих? Что налагает закон на того, кто злоумыш-

¹ Сейф ад-Даула скончался 24 сафара 356 года хиджры (8 февраля 967 г. по Р. Х.).

² Хорасан — историческая область в Восточном Иране.

³ По всей видимости, речь идет о первой группе хорасанцев, вслед за которой уже после убийства патриарха прибыли их основные силы (см. окончание главы 16).

⁴ Факих — мусульманский законовед.

⁵ Фетва — заключение законоведа.

ляет против твердыни мусульман?» И он признал, что такой должен быть убит. Главный заговорщик сказал: «Теперь нам достаточно показать эту *футью* народу, и они тотчас убьют его сами». Шейхи поверили его словам и готовы были им следовать. Но не таков был его тайный план: будучи сам персом и зная характер хорасанцев, он рассчитывал только на них — для них ему и нужна была эта *футья*, чтобы, увидев ее, они без раздумий убили патриарха.

14. У патриарха был сосед из знатных мусульман по имени Ибн Аби 'Амр. Это был его искренний и сердечный друг. Он поспешил предупредить патриарха: «Быстрее спасайся, или тебя скоро убьют!» Патриарх изумился: «О чем ты говоришь? Что случилось?» Тот ответил: «Против тебя заговор, и уже готова *футья* о том, что ты должен быть убит». Выслушав подробности, патриарх спросил: «Что же, потвоему, я должен делать?» Тот сказал: «Ты сейчас не под арестом. Выйди из городских ворот в конце дня — и еще до наступления утра будешь в Халебе, где никто не будет тебя преследовать. Вот тебе мой совет». Патриарх поблагодарил его: «Тебе, мой господин, да воздаст Бог милостями! Я же еще подумаю, как мне быть».

Сосед ушел, а патриарх призвал Феодула — того, который во время мятежа говорил ему в монастыре святого Мар Симеона: «Почему ты отказываешься вернуться в Антиохию? Как ты, владыка, будешь после этого говорить: “Я пастырь добрый”?» Когда Феодул предстал перед патриархом, тот сказал ему:

— Знаешь, сейчас ко мне приходил сосед, сказал, что так, мол, и так, и посоветовал скрыться. Как ты на это смотришь?

— Что может быть лучше, владыка?! Испроси благословения у Бога и сделай так!

— Бессовестный! Если я уйду, то ты первый со злой усмешкой спросишь меня: «И после этого ты готов сказать: “Я пастырь добрый”?»

— Владыка, в прошлый раз все было иначе!

— В том-то и дело — все было иначе, [346] и ты сам видел, что от моего решения не пострадал никто из христиан. Тогда искали не моей смерти, а теперь ищут моей, ищут с упорным стремлением и твердой решимостью. Они хотят убить меня из-за зависти, которая, как яд, глубоко проникла в их плоть. Если я ускользну из их рук, не дав им выпустить в меня этот яд, они не пощадят ни одного христианина и ни одной церкви. Пойми, что пришло время, когда я дол-

жен сказать не только: «Я пастырь добрый», — но еще: «Пастырь добрый — тот, кто полагает душу свою за овец своих»¹. Будь уверен, скоро ты увидишь эту бороду обогренную моею кровью. — Патриарх коснулся рукой бороды и прекратил разговор.

15. Больше он ничего не обсуждал — он твердо знал, что делать. Он решил сам встретиться со злодеем, которого даже соседские узы не удержали от преступного замысла. Это показалось ему единственно разумным выходом: хотя патриарх уже достоверно знал, что ему готовится напиток² смерти, но не мог даже предположить, что Ибн Маник решится исполнить задуманное в собственном доме. Ибо подобное не одобряется у мусульман и никто из них без крайней нужды не пойдет на такое. Не чувствуя опасности, патриарх в скором времени послал Ибн Манику короткую записку: «Господин, я хочу встретиться с тобой. Позволь мне, когда сочтешь удобным и будешь свободен, прийти к тебе». Услышав³ это и видя, что патриарх становится для него легкой добычей, Ибн Маник решил не упускать случая и ответил: «Сейчас я не располагаю временем, но, как только освобожусь, дам тебе знать». Весь день он был занят приготовлениями и не посылал за патриархом, пока западня не была готова.

На дворе уже давно стояла ночь, и Христофор закончил свою обычную трапезу, когда этот проклятый прислал за ним: «Теперь я свободен, патриарх, — если хочешь, приходи». От приглашения в такой неурочный час агнец Христов смутился и обратился к своему окружению: «Как же быть? Идти в такой час неприлично — [348] я только что закончил трапезу... Да и будет ли прок? — нет у меня уже сил для такого разговора. Но и откладывать тоже нехорошо, потому что мы сами просили о встрече. Давайте сделаем так: пусть кто-нибудь из вас проверит мое дыхание. Если он почувствует запах вина, мы извинимся и скажем: «Сейчас прийти невозможно». Если же дыхание у меня будет чистым, то придется пойти». Когда проверили дыхание, запаха не оказалось, и патри-

¹ Ср.: Ин 10. 11.

² В арабском тексте — *kahwa*^{am}, слово, которое впоследствии стало обозначать кофе, но в описываемую эпоху на арабском Востоке прилагалось к вину.

³ Очевидно, записка была прочитана Ибн Манику вслух тем, кто ее доставил, либо одним из слуг.

арх, словно агнец, по своей воле идущий на заклание¹, пошел к Ибн Манику.

При встрече этот проклятый по-дружески приветствовал патриарха, но в сердце своем тайл обман и был до костей полон злобы и ярости на Христофора. Когда они сели, он, не дав патриарху начать разговор, обвинил его:

— Отчего, патриарх, живя с нами в одном городе, ты замыслил против нас зло и плетешь заговор?

— Что это значит, господин мой? О чем ты говоришь?

— Ты переписываешься с императором ромеев, уговаривая напасть на нас, и со слугой Ибн Хамдана²!

— Но где доказательства, господин мой? Разве кто-то нашел у меня письмо?

Тогда Ибн Маник встал, как будто за письмом, выпрямился в полный рост и по-персидски позвал хорасанцев, уже готовых к убийству. Но стоял он, выкатив глаза и трясясь всем телом. Он был трус и даже внешне походил на летучую мышь — почти карлик (ну, может быть, чуть повыше), пучеглазый, с серым и сморщенным лицом. Ворвавшимся на зов убийцам он прокричал, лязгая зубами: «Вот тот, кого мы ищем! Вот тот, который хочет сдать этот город! Вот он, враг мусульман!»

...О мышинное нутро! Перед тобой сама щедрость! Неужели он был жесток к тебе в несчастье?! Нет, он был тебе другом, помог, спас от муки!.. Но ты, неблагодарное чудовище, за добро отплатил злом и довел до конца свое черное дело. А агнец Христов продолжал сидеть, бесстрашно склонив главу в ожидании усекновения. [350] У хорасанцев не было с собой меча, только длинные кинжалы. Один из них заставил патриарха встать, а другой ударил его кинжалом в живот, вонзив клинок по самую рукоятку. (Наточен был уже и Божий меч! Только он был пока отведен в сторону, как бывает, когда Бог решает отсрочить наказание.) Мученик пал на землю. Ему отрубили голову и в бане поблизости от дома Ибн Маника бросили ее в печь, а непорочное тело той же ночью было вынесено за ворота города и сброшено в реку. Христиане же, как только узнали, что поражен их пастырь, пришли в смятение и рас-

¹ Ср.: Ис 53. 7.

² Указание на второй антиохийский мятеж 967 года.

сеялись в страхе от грозивших бед, укрывшись в домах мусульман. Но никто не искал их, ибо надлежало исполниться предсказанию их отца: «Поистине, когда они излечатся моим убийством и извергнут яд, который накопили в своих сердцах против меня, они не будут искать других».

16. А этот дикий зверь, хищный и кровожадный, просидел в оцепенении до конца ночи, и казалось, что к нему уже не вернется присутствие духа. Но когда занялась заря, он пришел в себя и еще до наступления утра послал своих людей в Патриархию¹ — церковь Кассиана² и келью патриарха. Они явились туда толпой... В келью патриарха не нашли ничего, кроме съестных припасов, вроде смоков и изюма, которые предназначались для Церкви, чтобы кормить братьев во Христе. Да и что можно найти у того, кто не копил ни золота, ни серебра? И как было накопить тому, кто чаще раздавал, чем принимал? Они не нашли и богатых риз. Откуда им быть у того, кто носил лишь монашескую рясу и грубую одежду из шерсти? Все, что досталось грабителям, — несколько собранных еще его предшественниками драгоценных вещей. Потом была открыта ризница, но в ней ничего не нашли и стали пытать ризничего, пока он не показал тайник с церковными сосудами, золотом, серебром и парчой, которые хранили для украшения церкви. Они не [352] оставили ничего, кроме медной утвари и немногих рукописей. Унесли и кафедру святого апостола Петра из пальмового дерева, обитую серебром, и поставили ее в доме шейха по имени Ибн 'Амир — она оставалась там до тех пор, пока городом не завладели ромеи. Одну часть награбленного проклятый отдал по уговору тем, руками которых была пролита чистая и неповинная кровь, а другую оставил у себя, чтобы заручиться расположением и тех персов, которые тогда

¹ Употреблено слово *bī'a* — церковь; перевод следует контексту, согласно которому речь идет о патриаршем соборе с относящимся к нему зданием («кельей»).

² Церковь Кассиана — наименование храма святого Петра, являвшегося в Средние века кафедральным собором Антиохии. Название восходит к древнему преданию, согласно которому апостолы Петр, Иоанн и Павел были посланы в Антиохию для проповеди и апостол Петр воскресил сына местного правителя Кассиана; благодаря чуду правитель со всем своим домом крестился, а его дворец был обращен в церковь (см.: *Esbroeck M., van. La légende des apôtres Pierre, Jean et Paul à Antioche // Oriens Christianus. Wiesbaden, 1994. Bd. 78. S. 64–85.*

только направлялись в Антиохию для войны¹ с ромеями. Когда же они прибыли в город и встретили радушный прием, этот проклятый нечестивец сразу вошел к ним в доверие — не только благодаря своим подношениям, но и потому, что был с ними одного языка и племени. Итак, персы начали нападать на окраины империи и опустошать их.

17. В это время блаженный император Никифор вел войну с болгарями. Узнав о беспорядках на границе, он отправил туда стратопедарха Петра, который близ Малой Александрии² (что между Масисой и Антиохией) напал на хорасанцев, возвращавшихся после набега, убил их храбрецов и взял в плен *саллара*³ войска с отрядом. И хотя мусульмане из Тартуса⁴, бывшие с хорасанцами, советовали им не вступать в бой и не слишком геройствовать, говоря: «С вами будет сражаться само императорское войско, и вам против него не выстоять», — персы совета не приняли и упорно сражались. Все кончилось тем, что были убиты их лучшие воины, пала большая часть их людей и были взяты в плен их предводители, и это произошло по приговору, вынесенному Самим Небом — Горняя Справедливость не могла не воздать за кровь мученика.

Здесь нам следует замедлить повествование, даже если это станет еще одним его недостатком, и прояснить, с какой неотвратимостью свершился таинственный замысел, и виновные понесли расплату за свои злодеяния. Рассказ об этом не лишен пользы: он подтверждает истинность пророчества о том, как «страшно впасть в руки Бога Живого»⁵, и свидетельствует, что даже если наказание постигает не целиком и не сразу, это значит, что оно отсрочено, но не отменено.

[354] Вот как все было. Среди плененных предводителей хорасанцев, как уже говорилось, был *саллар* войска. Антиохийцы выкупили его за огромные деньги, множество одежд и за пленных ромеев, сидевших в городской тюрьме. Когда *саллар* получил свободу

¹ Букв.: джихад — в мусульманской традиции борьба за веру как военного, так и иного характера. В данном случае имеется в виду «священная война» против «неверных».

² Александретта (совр. Искандерун, Турция).

³ В переводе с персидского — начальник.

⁴ Тартус — сирийский порт к югу от Латакии. Поскольку ранее ничего не говорилось о жителях этого города, возможно, что переписчик ошибся, и вместо «Тартус» следует читать «Тарсус» (о беженцах из этого города см. в главе 11).

⁵ Евр 10. 31.

и вернулся в Антиохию, жители города встретили его с большими почестями и устроили настоящий праздник. Однако он повел себя не так, как того требовал оказанный почет. Его люди, едва спасшиеся от смерти, да и он сам, были в жалком состоянии — наги и босы. Доведенные до крайности, они прибегли к грабежу: взяв власть над антиохийцами, стали расхищать их имущество и угонять скот. Антиохийцы не потерпели этого и дали им резкий отпор. После вооруженных стычек персов выпроводили из города ни с чем.

Но среди антиохийцев, сражавшихся с персами, не было единодушия: главарь одних интриговал против предводителя других и убил его. Первый, чернокожий по имени ар-Ругейли, прибывший в Антиохию из Египта, был из числа бандитов, бежавших из Тарсуса¹. С небольшим отрядом он напал на окраины империи ромеев. Другой, курд из Буки² по имени 'Аллуш, в то время держал город в своей власти. Однажды ар-Ругейли вошел с приветствием и склонился поцеловать его руку. У того же на коленях лежал меч. Ар-Ругейли выхватил меч из ножен, нанес мгновенный удар и убил соперника, дерзнув сразу на два тяжких преступления: извлечь из ножен меч начальствующего и вероломно убить им его. После этого люди убитого рассеялись, хотя они числом превосходили, и правление перешло к убийце, хотя его люди числом и уступали.

Так ар-Ругейли завладел Антиохией, но его власть утвердилась ненадолго. Вскоре прибыл стратопедарх Петр³ с войском большим, чем войско достославного Никифора, и напал на Антиохию. К нему

¹ Речь идет о бегстве из Тарсуса, когда его взяли византийцы (см. главу II). Арабский текст можно понимать двояко: либо что ар-Ругейли бежал из Тарсуса в Египет, а оттуда — в Антиохию (этому варианту следует данный перевод), либо что он происходил из Египта, а в Антиохию прибыл непосредственно после взятия Тарсуса. Оба варианта возможны, но второй синтаксически менее вероятен.

² Бука — топоним в Северной Сирии, известный лишь по упоминаниям в средневековых арабских источниках (*Sourd-el-Thomine J. Būka // Encyclopaedia of Islam: New Edition. Leiden, 1986. Vol. 1. P. 1292.*)

³ Патрикий Петр Фока (убит в 977 г.) — византийский военачальник. Стратопедарх («начальник военного лагеря») — древняя должность, вновь введенная императором Никифором II специально для Петра. Так он назван в Житии Христофора и у Йахьи Антиохийского. Впрочем, последний приводит и другое его прозвище, распространенное в арабских источниках, — ал-Атрабази, возникшее в результате передачи греческого названия придворной должности ὁ (ἐπί) τῆς τραπέζης (см.: *Histoire de Yahya-ibn-Sa'id d'Antioche, continuateur de*

присоединился Михаил ал-Бурджи¹ из крепости Баграс². Они начали осаду города величайшего, но ослабленного постоянными нападениями на его окрестности³. Случилось так, что стены Антиохии, которые всегда строго охранялись, остались без стражи и караула. Жители не узнали вовремя о приближении опасности и не успели собрать людей, которые бы поднялись на гору защитить стену⁴. Ромеи же, когда увидели стену пустой, [356] начали штурм. Никого не встретив, они смогли свободно подняться на нее и завладеть городом. Это произошло в четверг, тринадцатого числа месяца зуль-хиджжа триста пятьдесят восьмого года⁵. Мусульмане бросали огонь, чтобы преградить ромеям путь, открыли Морские ворота, и некоторым удалось бежать, а всех, кто остался, ромеи взяли в плен. Не ускользнул ни один, кроме того проклятого, который был главным виновником несчастья, — Ибн Маника.

Sa'id-ibn-Bitriq / Éd., trad. I. Kratchkovsky, A. Vasiliev. P., 1924. Pt. 1. P. 814. (*Patrologia orientalis*; T. 18. Fasc. 5).

¹ Михаил Вурца († после 996) — известный военный и политический деятель, первый представитель рода Вурц, давшего в XI веке пятерых полководцев. В 968 году получил сан патрикия и назначен стратигом Черной горы близ Антиохии (см.: *Ioannis Scylitzae Synopsis historiarum / Rec. I. Thurn. Berolini, 1973. P. 271.*)

² Название крепости, построенной по приказу императора Никифора близ Антиохии, приводит только Ибрахим ибн Йуханна и Йахья Антиохийский (см.: *Histoire de Yahya-ibn-Sa'id... Pt. 1. P. 822.*) По всей вероятности, ее следует отождествить с крепостью Баграс-Гастон в 26 км к северу от Антиохии, на которую 12 сентября 1097 года напали основные силы участников Первого крестового похода (см.: *Ibn al-Qalanisi. The History of Damascus / Ed. H. F. Amedroz. Leiden, 1908. P. 135*) и которая затем принадлежала то тамплиерам, то парям Киликийской Армении. В таком случае Житие Христофора является самым ранним источником, упоминающим этот топоним, причем именно в связи с его появлением.

³ По сообщению Льва Диакона, император Никифор повелел совершать ежедневные набеги из основанной им близ Антиохии крепости, вследствие чего город испытывал недостаток в самом необходимом (см.: *Лев Диакон. История / Пер. М. М. Копыленко; коммент. М. Я. Сюзюмова, С. А. Иванова, М., 1988. С. 42, 46.*)

⁴ С южной и восточной сторон крепостные стены Антиохии поднимались на гору Сильпий и шли по ее гребню. Гора служила естественным прикрытием города, на ней находилась внутренняя цитадель.

⁵ Датировка дана по мусульманскому летоисчислению и соответствует 28 октября 969 года.

Видишь ли, внимающий этому слову, в описанных событиях отсрочку в свершении справедливого приговора? Сейчас я поведаю тебе, как он был исполнен. Ибн Маник под прикрытием ночи вышел из города в надежде укрыться в одном из мусульманских селений. Поначалу ему удалось ускользнуть. Однако радовало его не только счастливое избавление, но и удобный случай лгать и притворно восхвалять Бога и ангелов, будто это они пронесли его по воздуху и спасли. Такие басни издавна были у него в ходу — он был мастер лукавить и измышлять небылицы о Господе миров¹. Но ныне справедливый суд не попустил этого, поставив на его пути в Джабал ал-Акра² *бакулю*³, то есть шайку, сирийцев⁴, которые нередко совершали набеги на Антиохию. Они схватили его и доставили к стратопедарху, за что были щедро вознаграждены. Тот же оставил его под стражей, пока решалось, как с ним поступить. Одни начальники советовали отвести этого проклятого Ибн Маника к императору. Другие противились: «Да кто он такой и чем заслужил право предстать перед императором? Немедленно казнить его и отомстить за пролитую им непорочную кровь!» Им возражали: «Не должна скверная кровь пятнать чистую». Наконец, выступил патрикий Евстафий, стратиг Каппадокии, известный как ал-Малайини⁵: «Разве это патриарх повелевает нам казнить виновного и тем самым, как вы говорите, запятнать себя скверной кровью? Патриарх уже исполнил то, что ему надлежало, и перешел туда, где ожидает от Бога великой награды. А нам, если мы христиане, следует воздать по справедливости за то зло, которое было совершено против него». Такая речь [358] всех убедила, и осужденный был отведен на мост у Морских

¹ Это выражение часто употребляется в Коране (II 2, 131 и др.; особенно сура XXVI).

² Согласно Йакуту, место в Аравии между Меккой и Мединой. Оно могло служить весьма удобным убежищем для мусульманина, так как со времени халифа Умара (634–644) Аравия считалась закрытой территорией для иноверцев.

³ В рукописи Sin. Arab. 405 — *rākūla*^{ms}. Ни то, ни другое слово не найдено в арабских словарях. Судя по тому что в самом тексте агнограф дает к нему пояснение, оно, по всей видимости, является диалектизмом.

⁴ Вероятно, это были сирийцы-христиане, так как они передали Ибн Маника византийцу.

⁵ Евстафий Малени — представитель знатного византийского рода, долгое время руководивший фемой Каппадокии (см.: *Georgius Cedrenius. Ioannis Scylitzae opre suppletus et emendatus* / Ed. I. Bekker. 1839. T. 2. P. 421).

ворот. На том самом месте, с которого он некогда сбросил драгоценный прах в реку, он был разрублен мечами на куски, но останки бросили не в реку, — они не были того достойны! — а в пропасть на съедение птицам и псам.

А Ибн Махмуд и Ибн Дугама, соучастники в пролитии непорочной крови, уже сидели в тюрьме Тарсуса. Придет время — настанет и их черед.

18. Вскоре был убит император Никифор, так и не получив подробного донесения из Антиохии¹. Царство перешло к Цимисхию², и он поспешил назначить сюда монаха Феодора, выходца из Ко-

¹ Император Никифор Фока был убит в результате придворного заговора в ночь на 11 декабря 969 года, через полтора месяца после взятия Антиохии. Относительно его осведомленности и вообще отношения к этому последнему крупному событию его царствования в источниках имеются расхождения. По свидетельству Льва Диакона, Антиохия «была взята в точном соответствии с приказами, которые были даны оставленному для ее покорения войску... Когда до василевса дошла весть об этом, он обрадовался и воздал благодарственные молитвы Богу» (*Лев Диакон. История. С. 46*). На первый взгляд с этим согласуется свидетельство Йахьи Антиохийского: «После взятия Антиохии Михаил ал-Бурджи и Исхак ибн Бахрам отправились к императору Никифору, чтобы обрадовать его приятной вестью о взятии города. Он поблагодарил их за это и исполнил их своими милостями» (*Histoire de Yahya-ibn-Sa'ïd... Pt. I. P. 825*). Однако мелькитский историк тут же добавляет: «Потом он рассердился на них, с болью переживая пожар, бывший в городе, и его захват таким способом. Они же возненавидели его» и вскоре согласились участвовать в его убийстве (см.: *Ibid. P. 829*). С этим добавлением согласуется в свою очередь повествование Иоанна Скилицы. Он пишет о существовавшем тогда поверье: император умрет вслед за взятием Антиохии. Никифор якобы знал о нем и поэтому не велел Вурце предпринимать активных действий против города, но тот ослушался и подвергся опале (см.: *Ioannis Scylitzae Synopsis historiarum. P. 271, 273*). С другой стороны, мотивы императора могли быть чисто политические, если согласиться с тем, что «Никифор... хотел длинный ряд собственных успехов в борьбе против арабов Крита, Киликии и Сирии увенчать капитуляцией Антиохии, которую, он надеялся, сможет принять лично во время своей следующей сирийской кампании» (*Todd K.-P. Region und griechisch-orthodoxes Patriarchat von Antiocheia in mittelbyzantinischer Zeit (969–1084) // Byzantinische Zeitschrift. 2001. Bd. 94 (1). S. 239*). Во всяком случае, бесспорно, что столь быстрое покорение города не входило в его планы. А противоречащее этому свидетельство Льва Диакона является одним из ярких мест, выявляющих тенденциозный в отношении Никифора характер его Истории.

² Иоанн I Цимисхий — византийский император (969–976), пришел к власти в результате убийства Никифора Фоки.

лонии¹, поставив его патриархом над Божиим градом Антиохией. Цимисхий сам прибыл сюда² вместе с Феодором³. Тот немедленно начал расследовать историю мученика и разыскивать его честные мощи. Выяснилось, что спустя восемь дней после мученичества патриарха — а пришлось оно на ночь двадцать третьего дня месяца айяра⁴ триста пятьдесят шестого года хиджры⁵ — его досточтимое тело было обнаружено на острове посреди реки, где оно зацепилось за дуб⁶, но досточтимой главы там не было — ее, как уже рассказано, тот нечестивец сжег. Узнав, что христиане Антиохии тайно погребли мощи в святом монастыре, известном как 'Аршайя'⁷, патриарх Феодор без промедления отправился туда и перенес тело святого, предваряемый торжественной процессией клира и верующих. Тело положили в ковчег, искусно вырезанный из мрамора, а ковчег поставили на мраморный же стол в западной части соборной церкви.

¹ Из Колонии Каппадокийской (Аксарай) или Армянской (Себинкарахи-сар). Согласно Йахйе Антиохийскому, Феодор I был поставлен на патриаршество 23 января 970 года (см.: Histoire de Yahya-ibn-Sa'id... Pt. I. P. 832).

² Достоверно известно о посещении Антиохии Иоанном Цимисхием в 972 и 975 годах. Его прибытие в город ранее 972 года маловероятно, поскольку первые два года его правления были заняты главным образом военной кампанией против русского князя Святослава на Дунае. Возможно, агиограф в данном случае объединил два одновременных, но типологически близких события — приезд нового патриарха и прибытие нового императора.

³ Поставление на патриаршество было совершено в Константинополе.

⁴ Арабо-сирийское название месяца май.

⁵ 967 год по Р. Х.

⁶ Употреблено слово *tarrāsh*^m, которое, согласно словарю Р. Дози, обозначает породу дуба, не дающую плодов (см.: Dozy R. Supplément aux dictionnaires arabes. Leyde, 1881. T. 2. P. 36). Поскольку в словаре оно приводится также в сирийской графике, это, очевидно, диалектное название местного растения.

⁷ Об этом монастыре сохранилось несколько упоминаний. В рукописи № 143 из собрания Баламандского монастыря в Ливане (1645), содержащей арабский перевод гомилий преподобного Феодора Студита, отмечено, что он выполнен Харитоном, игуменом этой обители, посвященной Пресвятой Богородице; в XIII веке ее насельник монах Макарий переписал арабскую Псалтирь (рукопись Sin. Arab. 63); обитель упоминают и латинские источники эпохи крестоносцев (см.: Cahen C. La Syrie du nord à l'époque des croisades et la principauté franque d'Antioche. P., 1940. P. 324, not. 9; Nasrallah J. Histoire du mouvement littéraire dans l'Eglise melchite du V^e au XX^e siècle. Louvain; P., 1983. Vol. 3. T. 1. P. 308–309).

Спустя несколько лет святой патриарх Николай¹ с почетом перенес его в дом святого Мар Петра, где до наших дней хранятся в ризнице² жезл и кафедра этого первоверховного апостола, мощи и облачения некоторых отцов-патриархов, в том числе Игнатия³, [360] мощи Мар Иоанна Крестителя, досточтимое копие Господне⁴, жезл Иоанна Златоуста, пояс Мар Симеона Халебского Столпника и другие святыни.

19. Вскоре горний приговор свершился и над соучастниками убийства. Ибн Махмуд в муках и лишениях умер в тюрьме Тарсуса, понеся наказание за свои дела. Погибла его бесстыдная душа, воздавшая за добро неслыханным злом. А Ибн Дугаму, прибыв в Антиохию, приказал доставить к себе Михаил ал-Бурджи. По его решению на узника повесили тяжелые камни и бросили в море. Так все трое — Ибн Маник, Ибн Махмуд и Ибн Дугама, — более других виновные в убийстве святого, получили воздаяние на земле, а в загробной жизни им уготована вечная кара.

Святой же вселился в горние обители, став сотаинником священнослужителей и собеседником праведных, предстоя с монахами и подвижниками в лике честных мучеников. Многих из этих святых он был истинный продолжатель и близкий преемник. Иным он подражал, или приближаясь к их совершенству, или даже ни в чем им не уступая, а иных оставил позади и превзошел, что ясно из его деяний и видно из его свершений.

20. Вот древний Авраам по повелению Бога переселился из своего отечества и стал отцом многих народов. А разве не из тех же мест переселился и Христофор⁵ и разве не стал он родителем многих духовных чад?

А Исаак? Он через посредника обручился с Ревеккой⁶, Христофор же сам обручился со Святой Церковью.

¹ Антиохийский патриарх Николай II (1025–1030).

² Вероятно, речь идет о той ризнице, которая была разграблена после убийства патриарха Христофора (см. главу 16).

³ Священномученик Игнатий Богоносец (I — начало II в.), епископ Антиохийский.

⁴ Имеется в виду копье, которым один из воинов пронзил ребра Христа после распятия (Ин 19. 34).

⁵ См. главу 1.

⁶ Быт 24.

Иаков унаследовал благословение отца своего, однако хитростью, а двух жен взял после тяжких трудов, но трудился он в ожидании земной награды¹. Святой же не прибегал к обману и лукавству, но услышал благословения из многих уст. Ради своей духовной Невесты² и он не отрекся от трудов, однако не ждал земного воздаяния, а чаял грядущего, ныне не зримого.

Кротость же Давида³ — увь! — Христофор стяжал не вполне: он сохранял малую толику неприступности, присущей писцам. Справедливости ради [362] следует сказать, что искоренить это тягостное свойство ему, возможно, мешали высокое положение и обязанность блюсти порядок.

Мудрости Соломона⁴ Христофору невозможно было достичь, но в нем были твердость и преданность Богу, неподвластность страданиям и беспристрастие к земному. А они — клянусь жизнью! — досточтимее мудрости этого мира и ценнее всего у Бога.

От Предтечи, обитателя пустынь⁵, как будто ничего не было в Христофоре: он не был ни пророком, ни предтечей и не жил в пустыне. Но и он был известен как проповедник веры и учитель благочестия. Он не крестил — клянусь жизнью! — сонмы людей, но благодаря его щедрой помощи многие были спасены, не отреклись от крещения и не отпали от отеческой веры⁶. Более того, он готовил их к величайшему и высочайшему крещению, которое невозможно ни осквернить, ни запятнать⁷.

Как и Петр, он пламенел верностью, но сохранил себя от малодушия и горячности⁸.

Павлу он уподобился своей решимостью в обращении ко Христу, но отвратился он не от преследования веры⁹, а от смещения с миром и от уз его наслаждений. Хотя он и не прошел с проповедью

¹ Быт 29. 16–30.

² Невеста — образ Церкви (ср.: Еф 5. 25; Откр 21. 2; 22. 17 и др.).

³ Ср.: Пс 131. 1.

⁴ 3 Цар 3. 5–12; 2 Пар 1. 7–12; 9. 22.

⁵ Лк 3. 1–3.

⁶ По всей видимости, речь идет о выплате джизьи (см. главу 10).

⁷ Сопоставляя эту фразу со словами преподобного Иоанна Дамаскина (см. примеч. 1 на с. 144), можно предположить, что патриарх призывал своих пасомых быть готовыми принять мученичество за исповедание Христа.

⁸ Ср., например, соответственно: Мф 16. 13–19; 26. 69–75 и Ин 18. 10–11.

⁹ Деян 9. 1–20.

от Иерусалима до Иллирика¹, но и у него не было недостатка в тех, кого он мог назидать и поддерживать, поучать и просвещать, запрещать и удерживать, а нередко от великих бед избавлять и спасать. Как и Павел, Христофор облекся в божественные доспехи чистоты², что укрепляло мою привязанность к нему и благоговение во всем народе.

21. О подражатель этих святых, друг многих праведных, первенствующий во всяком добром деле, прими мою речь! Сочтешь ли ты ее достойной и складной или не найдешь в ней особых прикрас, прими это повествование о твоей блаженной жизни! Пусть оно не без изъяна, но я писал в меру своих сил. Ведь ты не пренебрег заботой обо мне, прежде чем передать меня на попечение богоугодному учителю³! Я думаю, ты надеялся, что я очишусь и немного укреплюсь в вере. А может быть, ты предвидел, что я, как и ты, преуспею в науках? Я, конечно, кое-чему научился, но не настолько, чтобы суметь хоть когда-нибудь [364] по достоинству описать твою жизнь, пытаюсь уберечь ее от времени и забвения. Будь же милосерд и прости, что я медлил исполнить свой долг и поведать о тебе. Не оставь меня и, предстоя ныне на небесах Великому Престолу, ты сам, который горячо желал и усердно стремился узреть Господа, ходатайствуй обо мне. Многие верят в твою заботу обо мне и моих братьях, в которых — да будет Бог доволен всеми⁴! — ты видишь свое наследие. Будь витий в прошениях и молениях об оставлении моих грехов! Пусть Господь достойно управит мой жизненный путь в отпущенный мне срок, да избавлюсь от несчастий и обращусь к тому, что угодно Богу и приближает к Нему!

22. Твои последователи, соратники и чада, которых ты породил во Христе и наставил на богоугодный путь, — это священные ветви, духовные цветы и начатки⁵, принятые Самим Господом.

¹ Ср.: Рим 15. 19.

² Ср.: 1 Фес 5. 8; 2 Кор 6. 7; 10. 4.

³ Либо: Божественному Достойному Учителю (*ilā dhālik al-mu'addib al-ilāhiyy al-fādīf*).

⁴ Вероятно, здесь имеет место влияние мусульманской традиции, согласно которой выражение «Да будет доволен им Аллах» (*raḍiy allāh anhu*) добавляется после имен праведных людей.

⁵ Начаток — библейское понятие, означающее первый плод — как от земли (Исх 23. 19; Втор 26. 2), так и от животных (Исх 13. 12) и человека (1 Кор 15. 20), — который считался основным носителем силы родителя, поэтому по закону должен был посвящаться Господу (Исх 13. 2; 22. 29–30).

Среди них — анба¹ Георгий Старший², насаждение, взлелеянное тобой. Он встретил святого императора Никифора и стал настоятелем монастыря Мар Симеона Столпника Халебского.

Среди них — дивный анба Иоанн. Он удостоился стать католикосом над областями Востока.

Среди них — подвижник анба Харитон Младший³, заботливый архимандрит монастыря Мар Симеона Дивногорца ал-Бахри⁴, что на Дивной горе ал-Лукам⁵.

Среди них — анба Йа'иш Халебский, отшельник. Он подвизался на разнovidных столпах [и совершал удивительные чудеса.

Среди них — анба Ефрем/Авраам⁶, человек Божий, затворник].⁷ Во многих кельях терпел он тесноту, но не сошел с выбранного пути. Он был нам другом во Христе в монастыре святого Григория Божьего слова в Батъясе⁸.

¹ Анба — то же, что «авва» (отец), почетное наименование духовного лица.

² См. о нем: *Nasrallah J. Le Couvent de Saint-Siméon l'Alepin: Témoignages littéraires et jalons sur son histoire // Parole de l'Orient. Kaslik; Beyrouth, 1970. Vol. 1. № 2. P. 338.*

³ В тексте буквально: Второй.

⁴ Определение ал-Бахри (относительное прилагательное от слова *bahr* — «море») могло прилагаться к монастырю Симеона Дивногорца для отличия от монастыря Симеона Столпника Старшего, поскольку первый расположен по направлению от Антиохии к побережью Средиземного моря, а второй — в глубь материка.

⁵ (Ал-)Лукам — другое название Дивной горы (она же Черная гора, хребет Аман). Этот фрагмент (о Харитоне) дан с опорой на перевод рукописи *Sin. Arab. 405 (Nasrallah. Histoire... Vol. 3. T. 1. P. 303)*, поскольку он кажется предпочтительнее, чем вариант, предложенный в издании:

«Среди них — подвижник анба Харитон Младший, архимандрит, настоятель монастыря Саввы.

Среди них — анба Симеон Чудотворец ал-Бахри, что на Дивной горе ал-Лукам».

⁶ Нечеткое написание. Возможны два варианта прочтения: *Afrām* и *Abrām*.

⁷ Фрагмент в квадратных скобках взят из перевода рукописи *Sin. Arab. 405 (Nasrallah. Histoire... Vol. 3. T. 1. P. 303–304)*. По всей видимости, он был опущен в тексте, положенном в основу издания, по ошибке, объясняющейся сходством характеристики, которую агиограф дает этим двум ученикам Христофора, так что они слились в одно лицо.

⁸ Монастырь Бетъяс упомянут в армянском колофоне 1171 года; впоследствии на этом месте на юго-восточных отрогах гор Джебель-Муса (Муса-Дар) было армянское село Битиас, жители которого пострадали во время геноцида

Среди них — дивный его сподвижник анба Иеремия, настоятель монастыря Госпожи Владычицы Богородицы, известного как Джараджима¹. Он основал его на священной горе ал-Лукам.

Среди них — блаженный авва Евтихий², сын Фарджуса³.

[Р. 366] Среди них — досточтимый анба Григорий Старший⁴, настоятель монастыря Владычицы Богородицы, именуемого Дафнуна⁵. Его добродетели всем известны.

Они достойны памяти, и я уже посвятил каждому из них особое повествование, хотя и был предельно краток. Чтобы восхвалять их, нам достаточно того, что они — твои насаждения.

Твое ходатайство и их молитвы да будут нам покровом и спасением ныне, и присно, и до скончания века. Аминь.

1915 года. Одноименная деревня существовала в 60-х годах XX века (см.: *Mé-cérian J. Expédition archéologique dans l'Antiochène occidentale // Mélanges de l'Université Saint-Joseph. Beyrouth, 1964. Vol. 40. P. 19, 26; Sauget J.-M. Premières recherches sur l'origine et les caractéristiques des Synaxaires melkites (XI^e–XVII^e siècles). Bruxelles, 1969. P. 368. (Subsidia hagiographica; 45).*

¹ Джараджима (*al-djarādjima*) — арабское название мардаитов — народа, проживавшего в горах Амана и Тавра, а также в болотистых местах к северу от Антиохии (*Canard M. Djarādjima // Encyclopaedia of Islam: New Edition. Leiden, 1991. Vol. 2. P. 456–458*). М. Канар считает упоминание этого монастыря в Житии Христофора последним известным нам указанием на присутствие мардаитов в горах Амана. По мнению Ж. Насраллы, монастырь получил такое название из-за своего географического положения (см.: *Nasrallah. Histoire... Vol. 3. T. 1. P. 304–305, not. 283*).

² Возможное прочтение — Агтик.

³ Либо: Фархуса (*Farkhūs*), согласно рукописи *Sin. Arab. 405*.

⁴ Известен как переводчик с сирийского на арабский нескольких произведений церковной литературы (см.: *Ibid. P. 305–308*).

⁵ В тексте описка: *Daknūnā* вместо *Dafnūnā*. О существовании монастыря с таким названием известно из ряда мелькитских минологических памятников (рукописи *Berlin. Syr. 315, 325; Bodl. Syr. 10, 96, 98*), где под 21 сентября отмечена «память Пресвятой Богородицы, которая совершила чудо, истребив дракона в монастыре, именуемом Дафнуна, на Черной горе, в области Антиохии». В синаксаре из рукописи *Sin. Arab. 417 (1095 г.)* под 9 июля отмечена память другого чудесного «явления Пресвятой Богородицы у источника вод, который находится на горе, именуемой Дафнуна». По мнению Ж.-М. Соже и Ж. Насраллы, этот топоним соответствует греческому названию пригорода Антиохии Дафии (см.: *Sauget. Premières recherches... P. 404–407; Nasrallah. Histoire... Vol. 3. T. 1. P. 305–306*).

Библиография

Основные источники

Мученичество 'Абд ал-Масиха

Zayyāt, Ḥabīb. Min al-khizānah ash-sharqiyyah: *Shuhadā' an-naṣraniyyah fī al-islām* // *Al-Mashriq*. Bayrūt, 1938. T. 36. P. 359–365.

Griffith S. H. The Arabic Account of 'Abd al-Masīḥ an-Naḡrānī al-Ghassānī // *Le Muséon*. Louvain, 1985. Vol. 98. P. 331–374.

Мученичество Антония (Равха)

Peeters P. Saint Antoine le néo-martyr // *Analecta Bollandiana*. Bruxelles, 1912. Vol. 31. P. 440–450.

Dick I. La passion arabe de St. Antoine Ruwah, néo-martyr de Damas († 25 Dec. 799) // *Le Muséon*. Louvain, 1961. Vol. 74. P. 119–133.

Storia di Rawḥ al-Quraṣī: Un discendente di Maometto che sceelse di divenire cristiano / Ed. E. Braida, C. Pelissetti. Torino, 2001.

Monferrer-Sala J. P. *Ṣahādat al-qiddīs Mār Anṭūniyūs: Replanteamiento de la «antigüedad» de las versiones sinaíticas a la luz del análisis textual* // *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos: Sección Árabe-Islam*. Granada, 2008. Vol. 57. P. 237–267.

Житие и мученичество св. Антония-Равха / Изд., пер. И. А. Кипшидзе // *Христианский Восток*. СПб., 1914. Т. 2. Вып. 1. С. 54–97.

Житие Иоанна Эдесского

Lamoreaux J. C., Khairallah H. The Arabic Version of the Life of John of Edessa // *Le Muséon*. Louvain, 2000. Vol. 113. P. 439–460.

Житие и подвиги св. Иоанна, католикоса Урхайского / Изд., пер. К. С. Кекелидзе // *Христианский Восток*. СПб., 1914. Т. 2. Вып. 3. С. 301–348.

Житие Иоанна Дамаскина

Biographie de saint Jean Damascène: Texte original arabe / Éd. C. Vacha. Harissa, 1912 (русский перевод: *Васильев А. А.* Арабская версия жития св. Иоанна Дамаскина. СПб., 1913).

Грузинская версия арабского Жития св. Иоанна Дамаскина / Изд., пер. К. С. Кекелидзе // *Христианский Восток*. СПб., 1914. Т. 3. Вып. 2. С. 119–174.

Житие Тимофея из Кахушты

The Life of Timothy of Kākhushṭā / Ed., transl. J. C. Lamoreaux, C. Cairala. Turnhout, 2000. (*Patrologia orientalis*; T. 48. Fasc. 4).

Житие Антиохийского патриарха Христофора

Vie du patriarche melkite d'Antioche Christophore (967) par le protospathaire Ibrahīm b. Yuhanna: Document inédit du X siècle / Éd., trad. H. Zayat // *Proche-Orient Chrétien*. Jérusalem, 1952. T. 2. P. 11–38, 333–366.

Вспомогательные источники

Аркульфа рассказ о св. местах, записанный Адамнаном ок. 670 г. СПб., 1898. (Православный палестинский сборник; Т. 17. Вып. 1 (49).

Джованни дель ПIANO Карпини. История монгалов. *Гильом де Рубрук*. Путешествия в восточные страны. Книга Марко Поло. М., 1997.

Житие иже во святых отца нашего Феодора, архиепископа Едесского / Изд. греч. текста И. С. Помяловского. СПб., 1892.

Житие преподобного Отца нашего Феодора, архимандрита Сикеонского, написанное Георгием, учеником его и игуменом той же обители / Пер. с греч., предисл. и коммент. Д. Е. Афиногенова. М., 2005.

«Житие Сильвестра, папы Римского» в агиографическом своде Андрея Курбского / Сост., предисл. и коммент. В. В. Калугина. М., 2003.

Жития византийских святых / Пер., вступ. ст., примеч. С. В. Поляковой. СПб., 1995.

Ибн ал-Мутаъз. *Китаб ал-бади'* / Пер. И. Ю. Крачковского // *Крачковский И. Ю.* Избранные сочинения. М.; Л., 1960. Т. 6. С. 97–332.

Ибн Исхак — Ибн Хишам. Жизнеописание Пророка: Великая битва при Бадре / Предисл. А. Б. Куделина; пер. и коммент. А. Б. Куделина, Д. В. Фролова; Подг. араб. текста и коммент. М. С. Налич. М., 2009.

Лев Диакон. История / Пер. М. М. Копыленко. М., 1988.

Мусульманское сказание о св. Георгии по Ат-Табари / Пер. М. О. Агтаи; предисл. А. Кирпичникова // *Этнографическое обозрение*. М., 1895. № 3. С. 122–134.

Порфирий (Успенский), еп. Александрийская патриархия: Сборник материалов, исследований и записок, относящихся до истории Александрийской патриархии. СПб., 1898. Т. 1.

Порфирий (Успенский), еп. Восток Христианский. Сирия: Список Антиохийских патриархов // *Труды Киевской Духовной Академии*. Киев, 1874. № 6. С. 401–443.

Пеамафийская хроника / Пер. А. П. Каждана // *Две византийские хроники X века*. М., 1959. С. 7–140.

Россия и греческий мир в XVI в. / Подг. С. М. Каштанова. М., 2004.

Хождение купца Василия Позняка по святым местам Востока, 1558–1561 гг. / Ред., предисл. Х. М. Лопарева. СПб., 1887. (Православный палестинский сборник. Т. 6. Вып. 3 (18).

Хождение купца Трифона Коробейникова по святым местам Востока. СПб., 1841.

Συλλογὴ παλαιστίνης καὶ συριακῆς ἀρχιλογίας / *Екд. А. Παλαδόπουλος-Κεραμεύς. СПб., 1907. (Православный палестинский сборник; Вып. 19 (3).

Acts of the Christian Martyrs / Ed. H. Musurillo. Oxford, 1972.

Adamnan's De Locis Sanctis / Ed. D. Meehan. Dublin, 1958.

- Athanase d'Alexandrie. Vie d'Antoine* / Introd., texte crit., trad., notes et index par G. J. M. Bartelink. P., 1994. (Sources Chrétiennes; 400).
- Aṭḥar naṣrānī qaḍīm: Un manuscrit arabe-chrétien du IX siècle* / Ed. G. Graf // *Al-Mashriq*. Bayrūt, 1903. T. 8. 258–265.
- Beek C. J. M. J., van. Passio Sanctorum Perpetuae et Felicitatis. Növiomagi*, 1936. Vol. 1.
- Burayk, Mikhā'il. Al-Ḥaḳā'iq al-wafiyah fī tāriḳh baṭārikat al-kanisah al-anṭākiyyah*. Bayrūt, 2006.
- Christophorus Angelos. Enchiridion de institutis Graecorum*. Cambridge, 1619.
- Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche (1166–1199)* / Éd., trad. J.-B. Chabot. P., 1899–1905. 4 t.
- Erlasse des Patriarchen von Konstantinopel Alexios Studites* / Hrsg. G. Ficker. Kiel, 1911.
- Esbroek M., van. La vie arabe de Saint Théodose le Cénobiarque* // *Parole de l'Orient*. Kaslik; Beyrouth, 1993. Vol. 18. P. 45–73.
- Evelyn-White H. G. The Monasteries of Wadi'n Natrūn*. N. Y., 1926. Pt. 1: New Coptic Texts from the Monastery of St. Macarius.
- Fragmenta historicorum arabicorum. Lugduni Batavorum*, 1871. T. 1.
- Graf G. Die arabische Vita des hl. Abramios* // *Byzantinische Zeitschrift*. Leipzig, 1905. Bd. 14. S. 509–518.
- Gregorius Barhebraeus. Chronicon Syriacum* / Ed. P. Bedjan. P., 1890.
- Histoire de Yahya-ibn-Sa'id d'Antioche, continuateur de Sa'id-ibn-Bitriq* / Éd., trad. I. Kratchkovsky, A. Vasiliev. P., 1924, 1932. 2 pt. (Patrologia orientalis; T. 18. Fasc. 5; T. 23. Fasc. 3).
- History of the Patriarchs of the Egyptian Church* / Ed. Y. Abd al-Masih, O. H. E. Burmeister, A. S. Atiya, A. Khater. Cairo, 1948. Vol. 2. Pt. 2.
- Ibn-el-Athiri Chronicon quod perfectissimum inscribitur* / Ed. C. J. Tornberg. Lugduni Batavorum, 1862. Vol. 8.
- Ioannis Scylitzae Synopsis Historiarum: Editio princeps* / Rec. I. Thurn. Berlin; N. Y., 1973. (Corpus Fontium Historiae Byzantinae; 5).
- Ioannis Zonarae Epitomae Historiarum Libri XIII–XVIII* / Ed. Th. Büttner-Wobst. Bonn, 1897.
- 'Izz al-Din ibn Šaddād. Description de la Syrie du Nord* / Trad. A.-M. Eddé-Terrasse. Damas, 1984.
- Kamāl ad-Dīn 'Umar ibn Aḥmad ibn al-'Adīm. Zubdat al-ḥalab fī tāriḳh Ḥalab*. Dimashq, 1951. Pt. 1.
- La vie d'Étienne le Jeune par Étienne le Diacre* / Introd., éd., trad. M.-F. Auzépy. Aldershot, 1997. (Birmingham Byzantine and Ottoman Monographs; 3).
- Le Calendrier d'Abou'l-Barakāt* / Éd., trad. E. Tisserant. P., 1913. (Patrologia orientalis; T. 10. Fasc. 3).
- Le calendrier Paléstinno-Géorgien du Sinaïticus 34 (X^{ème} siècle)* / Éd., trad. G. Garitte. Bruxelles, 1958. (Subsidia hagiographica; 30).

- Le Martyrologe de Rabban Sliba* / Éd., trad. P. Peeters // *Analecta Bollandiana*. Bruxelles, 1908. Vol. 27. P. 124–156.
- Le synaxaire éthiopien: Mois de yakkātīt* / Éd., trad. G. Colin. Turnhout, 1992. (Patrologia orientalis; T. 45. Fasc. 3).
- Lemerle P. Les plus anciens recueils des Miracles de St. Démétrius et la pénétration des slaves dans les Balkans*. P., 1979–1981. 2 vol.
- Leonis Caloënsis Historiae libri decem et liber de velitatione bellica Nicephori Augusti* / E recensione C. B. Hasii. Bonn, 1928.
- Leontius of Damascus. The Life of Stephen of Mar Sabas* / Ed., transl. J. C. Lamoreaux. Louvain, 1999. 2 vol. (Corpus scriptorum christianorum orientalium; 578–579).
- Leonzio di Damasco. Vita di santo Stefano Sabaita (725–794)* / Testo arabo, Introduzione, Traduzione e Note a cura di B. Pirone. Cairo, 1991. (Studia Orientalia Christiana — Monographiae; 4).
- Les registes des actes du Patriarcat de Constantinople* / Éd. V. Grumel, J. Darrouzès. P., 1989².
- Li Romans de Bauduin de Sebourg, III^e roi de Jérusalem* / Éd. L. N. Boca. Valenciennes, 1841.
- Life and Works of Saint Gregentios, Archbishop of Taphar* / Introd., crit. ed., transl. A. Berger; with a contribution by G. Fiaccadori. Berlin, 2006. (Millennium-Studien; 7).
- Miracula Sancti Georgii* / Ed. J. Aufhauser. Lipsiae, 1913.
- Miraculorum S. Georgii megalomartyris collectio altera* / Ed. V. Arras. Louvain, 1953. Vol. 1. (Corpus scriptorum christianorum orientalium; 138).
- Mohammad Al Birouni. Sur la célébration des jours de l'année syrienne chez les chrétiens Melchites* / Éd., trad. R. Griveau. P., 1914. Turnhout, 1988². (Patrologia orientalis; T. 10. Fasc. 4).
- Peeters P. Historia S. Abramii ex apographo arabico* // *Analecta Bollandiana*. Bruxelles, 1905. Vol. 24. P. 349–356.
- Peeters P. La Passion de St. Michel le Sabaïte* // *Analecta Bollandiana*. Bruxelles, 1930. Vol. 48. P. 65–98.
- Sancti Gregorii Decapolitae Sermo* // *Patrologia graeca*. P., 1865. T. 100. Col. 1201–1212.
- The Orthodox Church in the Arab World, 700–1700: An Anthology of Sources* / Ed. S. Noble, A. Treiger. DeKalb (Illinois), 2014.
- Théodore Abuqurra. Traité du culte des icons* / Éd. I. Dick. Jounieh; Rome, 1986.
- Theodoretus Cyrrhensis. Historia religiosa* // *Patrologia graeca*. P., 1864. T. 82. Col. 1265–1283.
- Varia graeca sacra: Сборник греческих неизданных богословских текстов IV–XV веков с предисловием и указателем* / Изд. А. И. Пападопуло-Керамевса. СПб., 1909.
- Vie de Theodore de Sykéōn* / Éd., trad. A.-J. Festugière. Bruxelles, 1970. 2 vol. (Subsidia hagiographica; 48).

- Vita S. Ioannicii auctore Saba Monacho // Acta sanctorum. Nov. T. 2. Col. 332–383.
 Vita S. Ioannicii auctore Petro Monacho // Acta sanctorum. Nov. T. 2. Col. 384–435.
 Vitae Evangelistarum quatuor / Ed. P. Kirstenius. Breslae, 1608.

Справочная литература

- Сергий (Спасский), архиеп. Полный Месяцеслов Востока: В 3 т. Владимир, 1901²; М., 1997^р.
 Иванова К. Bibliotheca Hagiographica Balcano-Slavica. София, 2008.
 Атиа А. S. The Arabic Manuscripts of Mount Sinai: A Hand-list of the Arabic Manuscripts and Scrolls Microfilmed at the Library of the Monastery of St. Catherine. Baltimore, 1955.
 Bibliotheca hagiographica graeca / Ed. Fr. Halkin. Bruxelles, 1957³. 3 т. (Subsidia hagiographica; 8a).
 Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis. Bruxelles, 1898–1901, 1992^г. 2 т. (Subsidia hagiographica; 6).
 Bibliotheca hagiographica orientalis / Ed. P. Pecters. Bruxelles, 1910, 1954^г.
 Catalogue des manuscrits arabes / Bibliothèque nationale, département des manuscrits. P., 1972. Pt. 1: Manuscrits chrétiens / Éd. G. Troupeau.
 Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History. Leiden; Boston, 2009. Vol. 1: 600–900 / Ed. D. Thomas, B. Roggema et al.; 2010. Vol. 2: 900–1050 / Ed. D. Thomas, A. Mallett et al.
 Gibson M. D. Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Convent of St. Catharine on Mount Sinai. L., 1894. (Studia Sinaitica; 3).
 Graf G. Catalogue des manuscrits arabes chrétiens conservés au Caire. Città del Vaticano, 1934. (Studi e testi; 63).
 Hiersemann K. W. Katalog 500: Orientalische Manuskripte: arabische, syrische, griechische, armenische, persische Handschriften des 7.–8. Jahrhunderts. Leipzig, 1922.
 Kamil M. Catalogue of All Manuscripts in the Monastery of St. Catherine on Mount Sinai. Wiesbaden, 1970.
 Mai A. Scriptorum veterum nova collectio. Roma, 1831. T. 4.
 Mingana A. Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts. Cambridge, 1933–1939. 3 vol.
 Wright W. Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum. L., 1871.

Исследования

- Аверинцев С. С. Жанр как абстракция и жанр как реальность: Диалектика замкнутости и разомкнутости // Аверинцев С. С. Риторика и истоки европейской литературной традиции. М., 1966. С. 191–219.

- Аверинцев С. С. Историческая подвижность категории жанра: опыт периодизации // Историческая поэтика: Итоги и перспективы изучения. М., 1986. С. 104–116.
 Аверинцев С. С. Плутарх и античная биография: К вопросу о месте классика жанра в истории жанра. М., 1973.
 Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977.
 Аверинцев С. С., Андреев М. Л., Гаспаров М. Л., Гринцер П. А., Михайлов А. В. Категории поэтики в смене литературных эпох // Историческая поэтика: Литературные эпохи и типы художественного сознания: Сборник статей. М., 1994. С. 3–38.
 Аттая М. О., Крымский А. Е. Семь спящих отроков Эфесских. М., 1914. (Труды по Востоковедению, изд. Лазаревским Ин-том Вост. языков; 41).
 Ауэрбах Э. Мимесис: Изображение действительности в западноевропейской литературе / Пер. с нем. М.; СПб., 2000.
 Веселовский А. Н. К сказанию о прении жидов с христианами // Веселовский А. Н. Заметки по литературе и народной словесности. СПб., 1883. Вып. 1. С. 14–33.
 Веселовский А. Н. Разыскания в области русского духовного стиха. XVII: Амфилог — Evalach в легенде о св. Грале // Сборник Отделения русского языка и словесности. СПб., 1889. Т. 46. № 6. С. 331–349.
 Виноградов А. Ю. Два отечественных введения в агиографию // Богословские труды. М., 2012. Т. 43/44. С. 594–621.
 Владышевская М. С. Русский духовный стих о Егории Храбром и ближневосточные сказания о Св. Георгии: Семантика имени и сюжет в агиографии: Дисс. ... канд. филол. наук. М., 2004.
 Гибб Х. А. Р. Арабская литература: классический период. М., 1960.
 Долинина А. А. Отражение традиций классической арабской поэзии в диване Джирмануса Фархата, архиепископа Халебского // Долинина А. А. Арабески: Избр. научные статьи. СПб., 2010. С. 100–112.
 Иванов С. А. Благочестивое расчленение: парадокс почитания мощей в византийской агиографии // Восточнохристианские реликвии / Ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2003. С. 121–131.
 История русской литературы / Гл. ред. Н. И. Пручков. Л., 1980. Т. 1: Древнерусская литература. Литература XVIII в. / Ред. Д. С. Лихачев, Г. П. Макогоненко.
 Каждан А. П. История византийской литературы (650–850 гг.) / В сотрудничестве с Ли Ф. Шерри и Х. Ангелиди; пер. с англ. А. А. Белозеровой и др. СПб., 2002.
 Каждан А. П. История византийской литературы (850–1000 гг.): Эпоха византийского энциклопедизма / Пер. с англ. Д. Р. Абдрахмановой и др. СПб., 2012. (Византийская библиотека. Исследования).

- Кекелидзе К. С. Новооткрытый агиологический памятник иконоборческой эпохи // Труды Киевской Духовной Академии. Киев, 1910. Июнь. С. 201–238.
- Кириллина С. А. Очарованные странники: Арабо-османский мир глазами российских паломников XVI–XVIII столетий. М., 2010.
- Коробейникова Л. Н. История текста «Жития Галактиона и Епистимии»: Предварительные наблюдения // Герменевтика древнерусской литературы. М., 2004. Сб. II. С. 351–366.
- Коробейникова Л. Н. О сюжетосложении «Жития Галактиона и Епистимии» (к проблеме типологии переводных византийских житий) // Там же. С. 321–350.
- Крачковский И. Ю. Абӯ-Хузейфа бухарец и легенда о св. Георгии Победоносце // Христианский Восток. СПб., 1916 (1915). Т. 4. Вып. 2. С. 171–179.
- Крачковский И. Ю. Арабская версия легенды о Талассионе // Записки Императорского Русского географического общества по Отделению этнографии: Сборник в честь 70-летия Г. Н. Потанина. СПб., 1909. Т. 34. С. 1–12.
- Крачковский И. Ю. Введение // Повесть о Варлааме пустыльнике и Иосафе царевиче Индийском / АН СССР. Пер. акад. В. Р. Розена. М.; Л., 1947. С. 5–20.
- Крачковский И. Ю. Испытание временем: Мысли к 45-летию науч. работы / Публ. и примеч. А. А. Долининой // Петербургское востоковедение. СПб., 1996. Вып. 8. С. 564–596.
- Крачковский И. Ю. Легенда о святом Георгии Победоносце в арабской редакции // Живая старина. СПб., 1910. Т. 19. Вып. 3. С. 215–232.
- Крачковский И. Ю. Новозаветный апокриф в арабской рукописи 885–886 года по Р. Х. // Византийский временник. СПб., 1907. Т. 14. С. 246–275.
- Крачковский И. Ю. Одна из мелькитских версий арабского синаксаря // Христианский Восток. СПб., 1913. Т. 2. Вып. 3. С. 389–398.
- Кривов М. В. Арабы-христиане в Антиохии X–XI вв. // Традиции и наследие Христианского Востока: Материалы международной конференции. М., 1996. С. 247–255.
- Куделин А. Б. Автор и традиционалистский канон // Куделин А. Б. Арабская литература: Поэтика, стилистика, типология, взаимосвязи. М., 2003. С. 170–223.
- Куделин А. Б. «Жизнеописание Пророка» Ибн Исхака — Ибн Хишам как памятник средневековой арабской литературы // Письменные памятники Востока. СПб., 2005. № 2 (3). С. 223–234.
- Куделин А. Б. Средневековая арабская поэтика: Вторая половина VIII–XI в. М., 1983.
- Ларин Б. А. Эстетика слова и язык писателя. Л., 1974.
- Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы. Л., 1967.

- Лихачев Д. С. Система литературных жанров Древней Руси // Славянские литературы: V Международный съезд славистов. М., 1963. С. 47–70.
- Лихачев Д. С. Стилистическая симметрия в древнерусской литературе // Проблемы современной филологии: Сборник статей к 70-летию акад. В. В. Виноградова. М., 1965. С. 418–423.
- Лихачев Д. С. Текстология (на материале русской литературы X–XVII веков) / При участии А. А. Алексеева и А. Г. Боброва. СПб., 2001¹. (Славянская библиотека. Bibliotheca slavica).
- Лопарев Х. М. Греческие жития святых VIII и IX вв.: Опыт научной классификации памятников агиографии с обзором их с точки зрения исторической и историко-литературной. Пг., 1914.
- Лосев А. Ф. О понятии художественного канона // Проблема канона в древнем и средневековом искусстве Азии и Африки. М., 1973. С. 6–15.
- Лурье В. М. Введение в критическую агиографию. М., 2009.
- Лурье В. М. Три крещения одного святого: случай св. Георгия Нового, египетского: К истории Православной (мелькитской) церкви в Египте // Христианский Восток. СПб.; М., 2002. Т. 3 (9). С. 445–456.
- Мелетинский Е. М. Заметки о средневековых жанрах, преимущественно повествовательных // Проблема жанра в литературе средневековья / Под ред. А. Д. Михайлова. М., 1994. С. 7–26.
- Мец А. Мусульманский Ренессанс / Пер. с нем., предисл., библиогр. и указатель Д. Е. Бертельса. М., 1996.
- Милакович Ж. В., Моисеева С. А. Забытый сирийский столпник Тимофей из Кахупты // Вестник ПСТГУ. III: Филология. 2014. Вып. 5 (40). С. 45–54.
- Моисеева С. А. «Житие Антиохийского патриарха Христофора» и византийская агиография // Вестник ПСТГУ. Сер. III: Филология. 2006. Вып. 3 (2). С. 169–180.
- Моисеева С. А. «Житие Антиохийского патриарха Христофора» как памятник арабо-мелькитской агиографии кон. IX — нач. XI в. // Арабы-христиане в истории и литературе Ближнего Востока / [Сост. Н. Г. Головина]. М., 2013. С. 6–27.
- Моисеева С. А. Первые памятники арабо-христианской житийной литературы и их связь с византийской агиографической традицией // Вестник ПСТГУ. Сер. III: Филология. 2011. Вып. 4 (26). С. 77–86.
- Моисеева С. А. Сюжет придворного диспута с иудеем в арабо-христианской агиографии // Вестник ПСТГУ. Сер. III: Филология. 2010. Вып. 4 (22). С. 32–43.
- Муравьев А. В. Флавий Клавдий Юлиан в Антиохии в преддверии персидской кампании 363 г. // Вестник древней истории. М., 2004. Вып. 4. С. 179–190.
- Муретов С. Д. Сказание Григория Декаполита о чудесном видении сарацина. М., 1894.

- Неклюдов С. Ю. Мотив и текст // Язык культуры: Семантика и грамматика: К 80-летию со дня рождения акад. Н. И. Толстого (1923–1996) / Отв. ред. С. М. Толстая. М., 2004. С. 236–247.
- Опарина А. А. Эволюция жанра древнерусского хождения и проблема интертекста в паломнической литературе XVI–XVII вв. // Мировая культура XVII–XVIII вв. как метатекст: Дискурсы, жанры, стили: Материалы Международного научного симпозиума «Восьмые Лафонтеновские чтения». СПб., 2002. С. 146–150. (Symposium; 26).
- Пайкова А. В. Легенды и сказания в памятниках сирийской агнографии. Л., 1990. (Палестинский сборник; Вып. 30 (93)).
- Пайкова А. В. Тунисская версия легенды о семи спящих отроках Эфесских // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока, М., 1983. С. 167–174.
- Панченко К. А. Антиохийский патриарх Христофор († 967): Личность и эпоха // Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского богословского института: Материалы 2004 г. М., 2005. С. 216–234.
- Панченко К. А. Ближневосточное Православие под османским владычеством. Первые три столетия. 1516–1831 / Отв. ред. С. А. Кириллина. М., 2012.
- Панченко К. А. Вехи развития культуры православных арабов в VIII–XVIII вв. // Арабские страны Западной Азии и Северной Африки (новейшая история, экономика и политика) / Отв. ред. Б. Г. Сейранян, А. О. Филоник. М., 1999. Вып. 3. С. 252–260.
- Панченко К. А. Османская империя и судьбы православия на Арабском Востоке (XVI — нач. XIX в.). М., 1998.
- Панченко К. А. Православные арабы. Путь через века: Сборник статей. М., 2013.
- Пигулевская Н. В. Сирийская средневековая историография: Исследования и переводы. СПб., 2000.
- Планк П. Православные христиане Св. Земли во времена крестовых походов (1099–1187) // Альфа и Омега. М., 2000. № 4 (26). С. 180–191.
- Попов И. Н. Образ Константина Великого в исторической памяти византийцев: история против мифа // Причерноморье в Средние века. М., 2009. Вып. 7. С. 11–33.
- Попова Т. В. Античная биография и византийская агнография // Античность и Византия. М., 1975. С. 218–266.
- Рифтин Б. Л. Жанр в литературе китайского средневековья // Историческая поэтика: Литературные эпохи и типы художественного сознания: Сборник статей. М., 1994. С. 266–295.
- Рифтин Б. Л. Типология и взаимосвязи средневековых литератур (вместо введения) // Типология и взаимосвязи средневековых литератур Востока и Запада. М., 1974. С. 9–116.

- Рудаков А. П. Очерки византийской культуры по данным греческой агнографии. М., 1917 (переизд.: СПб., 1997. (Византийская библиотека. Исследования)).
- Селезнев Н. Н. Сиро-палестинская мелькильская традиция: История обретения и утраты культурного своеобразия // Вестник РГГУ. Серия: Востоковедение, африканистика. М., 2011. № 2 (63) / 11. С. 221–231.
- Тамарченко Н. Д. Методологические проблемы теории рода и жанра в поэтике XX века // Теория литературы. М., 2003. Т. 3: Роды и жанры (основные проблемы в историческом освещении) / Отв. ред. Л. И. Сазонова. С. 81–98.
- Теория жанров литератур Востока / Ред. Е. П. Чельшев, И. В. Стеблева и др. М., 1985.
- Фильштинский И. М. Арабская литература [VI–XIII вв.] // История всемирной литературы: В 8 т. / АН СССР; Ин-т мировой лит-ры им. А. М. Горького. М., 1984. Т. 2. С. 210–248.
- Фильштинский И. М. История арабской литературы (V — начало X века). М., 1985.
- Фролов Д. В. Время собирать камни: Судьба классического востоковедения // Фролов Д. В. Арабская филология: Грамматика, стихосложение, корановедение: Статьи разных лет. М., 2006. С. 10–14.
- Хаханов А. Материалы по грузинской агнологии // Труды по востоковедению Лазаревского института в Москве. М., 1910. № 31. С. 25–46.
- Чалисова Н. Ю. «Зикр Малика Динара» из «Тазкират ал-аулия» Фарид ад-Дина Аттара // Суфизм в контексте мусульманской культуры. М., 1989. С. 139–173.
- Чалисова Н. Ю. Материалы к биографии Рабиа ал-Адавиййа (в связи с вопросами истории раннего суфизма) // Древний и Средневековый Восток: История, филология. М., 1983. С. 284–303.
- Шидфар Б. Я. Образная система арабской классической литературы (VI–XII вв.). М., 1974.
- Ширинян М. С. Краткая редакция древнеармянского перевода «Церковной истории» Сократа Схоластика // Византийский временник. М., 1982. Вып. 43. С. 231–240.
- Abel A. La portée apologétique de la «Vie» de st. Théodore d'Edesse // Byzantinoslavica. Praha, 1949. Vol. 10. P. 229–240.
- Aigrain R. L'hagiographie: Ses sources, ses méthodes, son histoire. Bruxelles, 1953, 2000. (Subsidia hagiographica; 80).
- Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography / Ed. S. Efthymiadis. Aldershot; Burlington (VT), 2011–2014. 2 vol.
- Barnes T. D. Pre-Decian Acta Martyrum // Journal of Theological Studies. Oxford, 1968. T. 19 (2). P. 509–531.

- Benner H.* Das chaldæonensische Patriarchat von Antiocheia in der Mitte des 10. Jahrhunderts // *Syrisches Christentum weltweit: Studien zur syrischen Kirchengeschichte. Festschrift Prof. Hage / Hrsg. M. Tamcke, W. Schwaigert, E. Schlarb.* Münster, 1995. S. 98–115. (Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte; 1).
- Binggeli A.* Converting the Caliph: A Legendary Motif in Christian Hagiography and Historiography of the Early Islamic Period // *Writing «True Stories»: Historians and Hagiographers in the Late Antique and Medieval Near East / Ed. A. Papaconstantinou, M. Debié, H. Kennedy.* Turnhout, 2010. P. 77–103.
- Binggeli A.* L'hagiographie du Sinaï en arabe d'après un recueil du IX^e siècle (Sinaï arabe 542) // *Parole de l'Orient.* Kaslik; Beyrouth, 2007. Vol. 32. P. 163–180.
- Blake R. P.* Deux lacunes comblées dans la passio monachorum Sabaitorum // *Analecta Bollandiana.* Bruxelles, 1950. Vol. 68. P. 27–53.
- Blake R. P.* La littérature grecque en Palestine au VIII^e siècle // *Le Muséon.* Louvain, 1965. Vol. 78. P. 367–380.
- Blanchard M.* The Georgian Version of the Martyrdom of Saint Michael, Monk of Mar Sabas Monastery // *Aram Periodical.* Leuven, 1994. Vol. 6. P. 149–163.
- Bonwetsch N.* Die Vita des Theodor, Erzbischofs von Edessa // *Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher.* Athens; Berlin, 1921. Bd. 2. S. 285–290.
- Brakmann H., Chronz T., Zanetti U.* Der palästinensische Rekonziliationsritus für Apostaten: *al-uṣmūn* – ἄσμοός: Eine Anmerkung zur Passio des Martyrer-Abtes 'Abd al-Masīḥ vom Sinai // *Oriens Christianus.* Wiesbaden, 2009. Bd. 93. S. 109–112.
- Canard M.* Une Vie du patriarche melkite d'Antioche, Christophore // *Byzantion.* Bruxelles; P., 1953. Vol. 23. P. 561–569.
- Csepregi J.* Mysteries for the Uninitiated: The Role and Symbolism of the Eucharist in Miraculous Dream Healing // *The Eucharist in Theology and Philosophy: Issues of Doctrinal History in East and West from the Patristic Age to the Reformation / Ed. I. Perczel et al.* Leuven, 2005. P. 97–130.
- Delehaye H.* Cinq leçons sur la méthode hagiographique. Bruxelles, 1934.
- Delehaye H.* Les légendes hagiographiques. Bruxelles, 1905.
- Delehaye H.* Les origines du culte des martyrs. Bruxelles, 1912.
- Delehaye H.* Les passions des martyrs et les genres littéraires. Bruxelles, 1921.
- Delehaye H.* Les recueils antiques de miracles des saints // *Analecta Bollandiana.* Bruxelles, 1925. Vol. 43. P. 1–85.
- Delehaye H.* Sanctus: Essai sur le culte des saints dans l'antiquité. Bruxelles, 1927.
- Edelby N. B. A.* Note sur le catholicos de Romagyris // *Proche-Orient Chrétien.* Jérusalem, 1952. T. 2. P. 39–45.
- Efthymiadis S.* Greek Byzantine Collections of Miracles: A Chronological and Bibliographical Survey // *Symbolae Osloenses.* Oslo, 1999. Vol. 74 (1). P. 195–211.

- Efthymiadis S.* New Developments in Hagiography: The Rediscovery of Byzantine Hagiography // *Proceedings of the 21st International Congress of Byzantine Studies.* London, 2006. Vol. 1: Plenary Papers / Ed. E. Jeffreys. Aldershot, 2006. P. 157–171.
- Ernst C. W.* From Hagiography to Martyrology: Conflicting Testimonies to a Sufi Martyr of the Delhi Sultanate // *History of Religions.* Chicago, 1985. Vol. 24. № 4. P. 308–327.
- Esbroeck M., van.* Incidence des versions arabes chrétiennes pour la reconstitution des textes perdus // *Traduction et traducteurs au moyen âge / Éd. G. Contamine.* P., 1989. P. 133–143.
- Esbroeck M., van.* Le codex rescriptus Tischendorf 2 à Leipzig et Cyrille de Scythopolis en version arabe // *Actes du II^e congrès international d'études arabes chrétiennes / Éd. Kh. Samir.* Rome, 1986. P. 81–91. (*Orientalia christiana analecta*; 226).
- Esbroeck M., van.* Un feuillet oublié du codex arabe or. 4226 à Strasbourg // *Analecta Bollandiana.* Bruxelles, 1977. Vol. 96. P. 383–384.
- Esbroeck M., van.* Un recueil prémétaphrastique arabe du XI^e siècle (Brit. Mus. Add. 26.117 et Or. 5019) // *Analecta Bollandiana.* Bruxelles, 1967. Vol. 85. P. 143–164.
- Festugière A.* Lieux communs littéraires et thèmes de folklore dans l'hagiographie primitive // *Wiener Studien.* Wien, 1960. Bd. 73. S. 123–152.
- Flusin B.* De l'arabe au grec, puis au géorgien: Une vie de S. Jean Damascène // *Traduction et traducteurs au moyen âge.* P., 1989. P. 51–61.
- Fueter E.* Geschichte der neueren Historiographie. München, 1911.
- Galtier E.* Contribution à l'étude de la littérature arabo-copte // *Le Bulletin de l'Institut Français d'archéologie orientale.* Le Caire, 1905. Vol. 4. P. 153–170.
- Garitte G.* La Passion de Saint Élien de Philadelphie ('Amman) // *Analecta Bollandiana.* Bruxelles, 1961. Vol. 79. P. 412–446.
- Garitte G.* La Vie géorgienne de Saint Cyriaque et son modèle arabe // *Garitte G. Scripta Disiecta: 1941–1977.* Louvain-la-Neuve, 1980. Vol. 2. P. 662–675. (*Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain*; 22).
- Garitte G.* Un extrait géorgien de la vie d'Étienne le Sabaïte // *Le Muséon.* Louvain, 1954. Vol. 67. P. 71–92.
- Graf G.* Das arabische Original der Vita des hl. Johannes von Damaskus // *Der Katholik.* Mainz, 1913. Bd. 93. S. 164–190.
- Graf G.* Forschungen und Funden // *Oriens Christianus.* N. S. Leipzig; Wiesbaden, 1915. Bd. 5. S. 341.
- Graf G.* Geschichte der christlichen arabischen Literatur. Città del Vaticano, 1944–1953. 5 Bde. (*Studi e testi*; 118, 133, 146, 147, 172).
- Grand'Henry J.* La méthode de révision d'une version patristique arabe ancienne chez Ibrāhīm fils de Yuhannā d'Antioche // *Annales du Département des Lettres Arabes.* Beyrouth, 1996. Vol. 6B (1991–1992): In Memoriam Prof. J.-M. Fiey. P. 161–172.

- Griffith S. H. Anthony David of Baghdad, Scribe and Monk of Mar Saba: Arabic in the Monasteries of Palestine // *Church History*. Cambridge, 1989. Vol. 58. P. 7–19.
- Griffith S. H. Arabic Christianity in the Monasteries of Ninth-Century Palestine. Aldershot etc., 1992.
- Griffith S. H. Christians, Muslims, and Neo-Martyrs: Saints' Lives and Holy Land History // *Sharing the Sacred: Religious Contacts and Conflicts in the Holy Land, First-Fifteenth Centuries CE* / Ed. A. Kofsky, G. G. Stroumsa. Jerusalem, 1998. P. 163–207.
- Griffith S. H. From Aramaic to Arabic: The Languages of the Monasteries of Palestine in the Byzantine and Early Islamic Periods // *Dumbarton Oaks Papers*. 1997. Vol. 51. P. 11–31.
- Griffith S. H. Michael, the Martyr and Monk of the Mar Sabas Monastery, at the Court of the Caliph 'Abd al-Malik // *Aram Periodical*. Leuven, 1994. Vol. 6. P. 115–148.
- Griffith S. H. The Life of Theodore of Edessa: History, Hagiography and Religious Apologetics in Mar Saba Monastery in Early Abbasid Times // *The Sabaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present* / Ed. J. Patrich. Leuven, 2001. P. 147–169.
- Griffith S. H. The Monk in the Emir's Majlis: Reflections on a Popular Genre of Christian Literary Apologetics in Arabic in the Early Islamic Period // *The Majlis: Interreligious Encounters in Medieval Islam* / Ed. H. Lazarus-Yafeh et al. Wiesbaden, 1999. P. 13–65.
- Griffith S. H. Theodore Abū Qurrah's Arabic Tract on the Christian Practice of Venerating Images // *Journal of the American Oriental Society*. New Haven, 1985. Vol. 105. № 1. P. 53–73.
- Grumel V. Le Patriarcat et les patriarches d'Antioche sous la seconde domination byzantine (969–1084) // *Échos d'Orient*. P., 1934. Vol. 33. P. 129–147.
- Haddad R. La Trinité divine chez les théologiens arabes (750–1050). P., 1985.
- Halkin F. Recherches et documents d'hagiographie byzantine. Bruxelles, 1971. (Subsidia hagiographica; 51).
- Hemmerdinger B. La Vita arabe de saint Jean Damascène et BHG 884 // *Orientalia Christiana Periodica*. Roma, 1962. Vol. 28. P. 422–423.
- Jotischky A. Greek Orthodox and Latin Monasticism around Mar Saba under Crusader Rule // *The Sabaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present*. Leuven, 2001. P. 85–96.
- Kazhdan A. P. «Constantin imaginaire»: Byzantine Legends of the IXth Century about Constantine the Great // *Byzantion*. Bruxelles; P., 1987. T. 57. P. 196–250.
- Kister M. J. The *Sīrah* Literature // *The Cambridge History of Arabic Literature: Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*. Cambridge, 1983. P. 352–367.

- Klein W. Das orthodoxe Katholikat von Romagyris in Zentralasien // *Parole de l'Orient*. Kaslik; Beyrouth, 1999. Vol. 24. P. 235–265.
- Leeming K. Byzantine Hagiographies in Arabic: Three Translations from a Ninth-Century Manuscript Copied at the Monastery of Mar Saba in Palestine (Vaticanus Arabicus 71): Ph. D. Dissertation. Oxford, 1997.
- Leeming K. The Adoption of Arabic as a Liturgical Language by the Palestinian Melkite // *Aram Periodical*. Leuven, 2003. Vol. 15. P. 239–246.
- Magno C. Greek Culture in Palestine after the Arab Conquest // *Scrittura, libri e testi nelle aree provinciali di Bisanzio* / Ed. G. Cavallo et al. Spoleto, 1991. Vol. 1. P. 149–160.
- Mallison F. Cinq études pour un point de vue comparative sur les littératures hagiographiques en Asie // *Bulletin de l'École française d'Extrême Orient*. P., 1998. Vol. 85. № 1. P. 256–263.
- Mansour J. Homélies et légendes religieuses: Un florilège arabe chrétien du X^e s. (Ms. Strasbourg 4225). Strasbourg, 1972.
- Massignon L. La Passion d'al-Hosayn-Ibn-Mansour al-Hallaj, martyr mystique de l'islam, exécuté à Bagdad le 26 mars 922. P., 1922, 1975². 4 t.
- Meimaris Y. E., Selim A. An Arabic Version of the Life of St. Theodore of Edessa (ar-Raha) the Sabaite // *Graeco-Arabica*. Athens, 1983. Vol. 2. P. 113–117.
- Moiseeva S. The Early Melkite Arabic Hagiography (IXth–XIth Centuries): Evolution of the Literary Style // *Parole de l'Orient*. Kaslik; Beyrouth, 2014. Vol. 39. P. 33–56.
- Nasrallah J. Deux auteurs melchites inconnus du X^e siècle // *Oriens Christianus*. Leipzig; Wiesbaden, 1979. Bd. 63. S. 75–82.
- Nasrallah J. Histoire du mouvement littéraire dans l'Église melchite du V^e au XX^e siècle. Louvain; P., 1979–1988. 4 vol.
- Nasrallah J. L'Église melchite en Iraq, en Perse et dans l'Asie centrale // *Proche-Orient Chrétien*. Jérusalem, 1975. T. 25. P. 135–173; 1976. T. 26. P. 16–34, 319–353;
- Pataridze T. Christian Literature Translated from Arabic into Georgian: A Review // *Annual of Medieval Studies at CEU* / Ed. J. Russon, M. Sághy. Budapest, 2013. Vol. 19. P. 47–65.
- Pallagean E. Ancienne hagiographie byzantine et histoire sociale // *Annales: Économies, Sociétés, Civilisations*. P., 1968. Vol. 23. № 1. P. 106–126.
- Peeters P. L'autobiographie de Saint Antoine le néo-martyr // *Analecta Bollandiana*. Bruxelles, 1914. Vol. 33. P. 52–63.
- Peeters P. La légende de S. Orentius et de ses six frères martyrs // *Analecta Bollandiana*. Bruxelles, 1938. Vol. 56. P. 241–264.
- Peeters P. La vision de Denys l'Aréopagite à Héliopolis // *Analecta Bollandiana*. Bruxelles, 1910. Vol. 29. P. 302–322.
- Peeters P. Miraculum Cyri et Iohannis in urbe Monembasia // *Analecta Bollandiana*. Bruxelles, 1906. Vol. 25. P. 233–240.

- Peeters P. S.* Romain le néomartyr († 1 mai 780) d'après un document géorgien // *Analecta Bollandiana*. Bruxelles, 1911. Vol. 30. P. 393–427.
- Peeters P.* Saint Antoine le néomartyr // *Analecta Bollandiana*. Bruxelles, 1912. Vol. 31. P. 440–450.
- Philippart G.* Hagiographes et hagiographie, hagiologes et hagiologie: Des mots et des concepts // *Hagiographica: Rivista di agiografia e biografia della Società internazionale per lo studio del Medio Evo latino*. Turnhout, 1994. T. 1. P. 1–16.
- Pirone B.* Un altro manoscritto sulla vita e sul martirio del nobile qurayshita Rawḥ // *Biblica et Semitica: Studi in memoria di F. Vattioni* / Ed. L. Cagni. Napoli, 1999. P. 479–509.
- Portillo R. D.* A Life of St John of Damascus // *Parole de l'Orient*. Kaslik; Beyrouth, 1996. Vol. 21. P. 157–188.
- Pratsch T.* Der hagiographische Topos: Griechische Heiligenviten in mittelbyzantinischer Zeit. Berlin; N. Y., 2005. (Millennium-Studien; 6).
- Ramez B.* Le culte des saints Cyr et Jean chez les Coptes à la lumière des sources hagiographiques arabes // *Alexandrie médiévale* / Éd. J.-Y. Empereur, C. Décobert. Le Caire, 2008. Vol. 3. P. 115–143.
- Rydén L.* Byzantine Hagiography in the Ninth and Tenth Centuries: Literary Aspects // *Kungl. Humanistiska Vetenskaps-Samfundet: Uppsala. Årsbok*, 1986. P. 69–79.
- Rydén L.* Literariness in Byzantine Saints' Lives // *Les vies des saints à Byzance: Genre littéraire ou biographie historique? Actes du II^e colloque international philologique, Paris, 6–7–8 juin 2002* / Éd. P. Odorico, P. A. Agapitos. P., 2004. P. 49–58.
- Rydén L.* Überlegungen zum literarischen Wert oder Unwert hagiographischer Texte // *Eranos*. Uppsala, 1993. Vol. 91. P. 47–60.
- Sahas D. J.* What an Infidel saw that a Faithful did not: Gregory Dekapolites (d. 842) and Islam // *Greek Orthodox Theological Review*. Brookline (Mass.), 1986. Vol. 31. № 1–2. P. 47–67.
- Samir S. Kh.* Saint Rawḥ al-Quraṣī: Étude d'onomastique arabe et authenticité de la passion // *Le Muséon*. Louvain, 1992. Vol. 105. P. 343–359.
- Sauget J.-M.* La collection homilético-hagiographique du manuscrit Sinaï arabe 457 // *Proche-Orient Chrétien*. Jérusalem, 1972. T. 22. P. 129–167.
- Sauget J.-M.* Le paterikon du ms. arabe 276 de la Bibliothèque Nationale de Paris // *Le Muséon*. Louvain, 1969. Vol. 82. P. 363–404.
- Sauget J.-M.* Premières recherches sur l'origine et les caractéristiques des Synaxaires melkites (XI^e–XVII^e siècles). Bruxelles, 1969. (Subsidia hagiographica; 45).
- Ševčenko I.* Observations on the Study of Byzantine Hagiography in the Last Half-Century, or Two Looks Back and One Look Forward. Toronto, 1995.
- Soffer Y.* The Use of Early Literary Tradition for Expressing New Realities: A Case Study of Christian Arabic Hagiography under Islam: Diss. Jerusalem, 2003.
- Suermann H.* Anmerkungen zu Alter und Funktion der Diskussion des koptischen Patriarchen Johannes III. (677–686) vor dem Statthalter Abd al-Aziz // *Parole de l'Orient*. Kaslik; Beyrouth, 2007. Vol. 32. P. 389–398.
- Swanson M.* Obscure Text: Illuminating Conversation: The Martyrdom of Qays al-Ghassani ('Abd al-Masih) // *Currents in Theology and Mission*. Chicago, 2008. Vol. 35. P. 374–381.
- Swanson M.* The Christian al-Ma'mûn Tradition // *Christians at the Heart of Islamic Rule* / Ed. D. Thomas. Leiden; Boston, 2003. P. 63–92.
- Swanson M.* The Martyrdom of 'Abd al-Masîḥ, Superior of Mount Sinai (Qays al-Ghassānī) // *Syrian Christians under Islam* / Ed. D. Thomas. Leiden; Boston, 2001. P. 107–129.
- Todt K.-P.* Notitia und Diozesen des griechisch-orthodoxen Patriarchates von Antiocheia im 10. und 11. Jahrhundert // *Orthodoxes Forum*. München, 1995. Bd. 9. S. 173–185.
- Todt K.-P.* Region und griechisch-orthodoxes Patriarchat von Antiocheia in mittelbyzantinischer Zeit und im Zeitalter der Kreuzzüge (969–1204). Wiesbaden, 1998.
- Treiger A.* Unpublished Texts from the Arab Orthodox Tradition (1): On the Origin of the Term «Melkite» and on the Destruction of the Maryamiyya Cathedral in Damascus // *Chronos*. Balamand, 2014. № 29. P. 7–37.
- Tumā (Biṭār), archim.* Al-Ḳiddīsūn al-mansiyyūn fī at-turāḥ al-anṭākī. [Bayrūt, 1995].
- Vailhé S.* Une Notitia episcopatum d'Antioche du X^e siècle // *Échos d'Orient*. P., 1907. Vol. 10. P. 90–101.
- Vasiliev A. A.* The Life of St. Theodore of Edessa // *Byzantion*. Bruxelles; P., 1942/1943. Vol. 16. P. 165–225.
- Vila D.* The Struggle over Arabization in Medieval Christian Hagiography // *Al-Masāq: Journal of the Medieval Mediterranean*. 2003. Vol. 15. № 1. P. 35–46.

Научное издание

СЕРИЯ
«Литературное наследие
и история Христианского Востока»

МОИСЕЕВА СОФЬЯ АЛЕКСАНДРОВНА

**АРАБСКАЯ
МЕЛЬКИТСКАЯ АГИОГРАФИЯ
IX—XI ВЕКОВ**

Художник Н. Е. Ильенко
Корректоры *О. В. Хвостова, Е. Б. Варфоломеева*
Верстка *М. С. Апанко*

Подписано в печать 12.02.2015. Формат 60x90/16.
Объем 12 п. л. Тираж 100 экз.

Издательство Православного Свято-Тихоновского
гуманитарного университета
115184, Москва, Новокузнецкая ул., д. 23, корп. 5а
E-mail: izdat@pstgu.ru
www.pstgu.ru