

АКАДЕМИЯ НАУК СССР

ПАЛЕСТИНСКИЙ СБОРНИК

ВЫПУСК
30 (93)

А. В. Пайкова
ЛЕГЕНДЫ И СКАЗАНИЯ
В ПАМЯТНИКАХ
СИРИЙСКОЙ
АГИОГРАФИИ

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
РОССИЙСКОЕ ПАЛЕСТИНСКОЕ ОБЩЕСТВО

ПАЛЕСТИНСКИЙ СБОРНИК

ВЫПУСК
30 (93)

А. В. Пайкова
ЛЕГЕНДЫ И СКАЗАНИЯ
В ПАМЯТНИКАХ
СИРИЙСКОЙ
АГИОГРАФИИ



ЛЕНИНГРАД
„НАУКА”
ЛЕНИНГРАДСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
1990

Очередной выпуск „Палестинского сборника“ публикует работу А.В. Пайковой (1932–1984 гг.) „Легенды и сказания в памятниках сирийской агиографии“, которая посвящена исследованию сирийских агиографических сочинений в литературоведческом, историко-культурном и источниковедческом аспектах. Здесь показано, что ряд популярных в средневековом мире житий был впервые написан на сирийском, а не на греческом языке. Исследование позволяет по-новому оценить сирийскую агиографию как самобытное художественное явление и важный источник по истории культуры христианских народов.

Издание рассчитано на филологов и историков, специалистов по культуре средневековых обществ.

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

Р.Т. Ахрамович, И.М. Дьяконов, Р.В. Клековский,
Е.Н. Мешерская (ответственный секретарь),
чл.-кор. АН СССР А.П. Новосельцев (ответственный редактор),
О.Г. Пересыпкин, акад. Б.Б. Пиотровский, Г.К. Широков, К.Н. Юзбашян

Редактор выпуска Е.Н. Мешерская

Рецензенты: А.Г. Лундин и Е.К. Пиотровская

ОТ РЕДКОЛЛЕГИИ

Публикуемая посмертно монография Азы Владимировны Пайковой (1932–1984) „Легенды и сказания в памятниках сирийской агиографии“ содержит всесторонний анализ нескольких выдающихся памятников сирийской житийной литературы и перевод их на русский язык. Следуя классической методике, автор тщательно прерапарирует повествовательную ткань сочинения, определяет его стилистические особенности, место в истории сирийской литературы, выясняет, является ли памятник переводным или оригинальным. Строгая детерминированность житийного жанра не исключает реакции средневекового автора на непосредственные впечатления, отсюда множество деталей, которые агиограф подметил в жизни. Но обычным филологическим разбором эти детали не осмыслить, для этого требуется привлечение и других средств. И выгодное отличие данного труда от многих (хороших!) работ по житийной литературе заключается в том, что А.В. Пайкова везде, где только это возможно, стремится найти черты, которые выходят за обычные рамки канона. Житие начинает играть новыми красками, благодаря этому и исследование читается с неослабным интересом. Литературное произведение становится памятником культуры и жизни в целом. Если добавить, что работа изложена хорошим языком, автор увлечен изучаемыми ею сочинениями и передает свое чувство и читателю, становится очевидно, что в науку входит действительно прекрасное исследование.

Книга А.В. Пайковой была обсуждена, и автор успел внести отдельные изменения. Но процесс редподготовки проходил уже без участия А.В. Пайковой, так что окончательная „доводка“ пришлось на долю Е.Н. Мещерской. Зная о замысле А.В. Пайковой, Е.Н. Мещерская смогла обеспечить законченность публикуемой редакции, так что в данном случае у редколлегии нет необходимости снабжать предисловие обычными в таких случаях оговорками. Этими строчками можно было бы ограничиться, но долг памяти требует добавить к ним слова об авторе.

В 1950–1960-е гг. Палестинское общество, Кабинет Ближнего Востока Ленинградского отделения Института востоковедения Академии наук СССР, Ленин-

градская межинститутская византийская группа тесно ассоциировались в сознании друг с другом. Во главе их находилось одно и то же лицо – Нина Викторовна Пигулевская, крупный историк, филолог, знаток сирийской литературы и рукописей. Н.В. Пигулевская обладала живым умом, завидной энергией, обаянием и обеспечила себе место также и неформального, как принято говорить ныне, лидера. Она охотно брала себе учеников, была, как правило, к ним доброжелательна, проявляла заботу и за пределами академического общения. К кругу ближайших сотрудников и учеников Н.В. Пигулевской принадлежала и А.В. Пайкова.

Аза Владимировна Пайкова родилась 27 июня 1932 г. в одном из сел Ивановской области в учительской семье. По окончании средней школы поступила на Восточный факультет Ленинградского университета по арабскому отделению. То было нелегкое время и для востоковедения: богатейшие традиции отечественной науки, основанной прежде всего на совершенном знании восточных языков и текстов, оказались под угрозой. Тем не менее А.В. Пайкова окончила факультет с хорошим знанием арабского языка, а в аспирантуре Института востоковедения изучила сирийский. В дальнейшем ее научные интересы оказались связанными в первую очередь с сириологией. Под руководством Н.В. Пигулевской А.В. Пайкова прошла аспирантуру, а в 1960 г. стала сотрудницей Ленинградского отделения Института востоковедения. В 1967 г. она защитила кандидатскую диссертацию, посвященную древнесирийской версии сборника „Капила и Димна“. Ее перу принадлежит несколько десятков больших и малых статей, переводы. Труды А.В. Пайковой заняли достойное место в отечественной сириологии. Знание материала, всестороннее его исследование, сочетание в анализе разнообразных методов – эти качества присутствуют во всех работах автора. Ее трудам, помимо научной глубины, свойственно и особое изящество изложения. Это свойство особенно бросалось в глаза в устных докладах.

К великому сожалению, слабое здоровье и безвременная смерть воспрепятствовали раскрытию творческого дарования А.В. Пайковой, в наиболее полной мере проявившегося в этой последней ее работе.

ВВЕДЕНИЕ

Сирийская литература – это сочинения, написанные на сирийском литературном языке, который возник на основе центрального арамейского наречия семитской языковой группы. Ее создавали сирийцы-христиане, объединенные политически в первые века нашей эры в государстве Осроэна, со столицей в Эдессе. Сложившиеся здесь на эллинистических основах словесность и культура в дальнейшем распространились и на другие районы с сирийским населением, а благодаря широкой торговой и миссионерской деятельности сирийцев – в Среднюю Азию, Индию и Китай.¹

Важной особенностью сирийской культуры, определившей во многом пути и интенсивность ее распространения, было то, что она в период своего наивысшего расцвета стала неотъемлемой частью культурного круга, называемого восточнохристианским или византийским. Каждый из народов (греки, сирийцы, копты, армяне, грузины, эфиопы, а позднее и славяне), объединенный данной общностью, внес свой особый, неповторимый вклад в эту культуру, многие аспекты которой сделались едиными для всех них. Началом, соединившим разные народы и культуры, явилась христианская религия.

Сирийцы сыграли весьма активную роль в формировании христианской культуры, в том числе и словесности. Этому способствовало то обстоятельство, что они первенствовали в христианизации. Уже в конце II в. н.э., еще до того как к христианству начали относиться терпимо в Римской империи, новая религия была провозглашена государственной в Эдессе – сирийском городе, где правили цари династии Авгаров.

Христианская литература отличалась от прежних литератур рядом новых и своеобразных жанров, быстро освоенных различными языками: это гимнография, агиография, патристика. Внутри жанров появились сочинения, ставшие достоянием различных языков благодаря переводам и переработкам. Все сказанное относится и к наиболее распространенному средневековому виду литературы – агиографии, которая включала в себя мученичества, описания гонений и казней христиан первых веков нашей эры и жития – биографии реальных или вымышленных лиц, причисленных к лику святых. Агиография являла собой собрание очень разных по литературным особенностям и достоинствам текстов, но на протяжении многовековой истории представляла излюбленное чтение и для духовных лиц, и для светских, и для пожилых людей, и для молодых. Агиография как жанр развивалась во времени, меняя свои формы, но ей присущи и пространственные модификации, когда каждый из народов христианского мира по-своему ее интерпретировал, приспособляя к местным традициям и условиям, поэтому литературную историю агиографического жанра невозможно изучать без учета всех региональных агиографий, а историю каждого конкретного текста без привлечения всех его языковых вариантов.

Сирийская агиографическая литература бытовала в широких хронологических пределах. Уже в самой ранней из дошедших до нас сирийских рукописей – кодексе 411 г. – в числе прочих содержится и История палестинских мучеников Евсевия Кесарийского, переведенная с греческого.² Сочинение Евсевия, описавшего со слов очевидцев гонения на христиан в Палестине, положило начало одному из видов агиографического жанра – мученичеству. К концу IV в. на сирийском языке создаются и оригинальные мученичества, среди них особенно известны четыре:

Акты Шарбиля, Акты Барсамьи, Акты Гурии и Шамуна, Мученичество Хабиба. Первый текст³ датирован 15-м годом императора Траяна, 3-м годом царствования эдесского владыки Авгара VII и 416 г. селевкидской эры, т.е. 105 г. н.э. В этот год римский император приказал принести жертвы языческим богам и предать смерти тех, кто откажется совершить жертвоприношение. Приказ императора достиг Эдессы во время праздника нисана, который должен был возглавить верховный жрец Шарбиль, но его уже тайно епископ Барсамья обратил в христианство. Обращение Шарбиля послужило примером для других знатных горожан. За отказ принести жертвы лжебогам Шарбиля подвергают мукам и заключают в темницу. Через несколько месяцев его казнили вместе с сестрой Бабай. Мученичество Барсамьи⁴ тесно связано с предыдущим текстом, где рассказывается, как римскому наместнику Лизанию доносят о том, что виновником обращения Шарбиля был епископ Барсамья. Епископа сажают в тюрьму, где он долгое время пребывает в ожидании суда. Но когда его начинают пытать, в Эдессу приходят письма великого ипарха Алузия, которыми пресекаются гонения на христиан. Акты Гурии и Шамуна долгое время были известны лишь по-гречески и армянски, только в конце XIX в. их сирийский оригинал был обнаружен в одной из иерусалимских рукописей.⁵ В них читаем о том, как Гурию и его друга Шамуна, ревностных христиан, судили и заключили в тюрьму. Музионис, наместник Эдессы, заставил их исполнить приказ императора и принести жертвы Юпитеру. Они отказались, за что были подвергнуты пыткам и умерщвлены в 306 г. Автор Актот – Феофил – говорит о том, что составил свое повествование через пять дней после смерти Гурии и Шамуна. Мученичество Хабиба,⁶ которое также принадлежит перу Феофила, язычника по рождению, ставшего христианином, как он сам говорит о себе, излагает историю человека, обвиненного в пропаганде христианства и за это сожженного. Четыре агиографических текста, несомненно, связаны между собою и, возможно, принадлежат одному или двум авторам, из которых второй использовал повествовательную манеру и стиль первого.⁷

Большую известность приобрел сирийский агиографический сборник, приписываемый перу епископа и врача Маруты Майферкатского.⁸ В него включены жизнеописания людей различного социального происхождения – ремесленников, чиновников, царедворцев, представителей духовенства, которые подверглись преследованиям в сасанидском Иране во время „великих“ гонений на христиан во второй половине IV в. Сочинения, включенные в состав сборника, созданы в разное время, но не позднее начала V в., когда он был собран. Они делятся на три тематические группы: цикл рассказов, тем или иным способом связанных с именем Симеона бар Сабба⁴е, сына красильщика, епископа Селевкии и Ктесфона; сочинения, сгруппированных вокруг жития Милеса, и мартирии мучеников из города Адиабена. Интересен и литературно завершен рассказ о деве Тарбо (в греческой традиции она именуется Фербутой), сестре Симеона бар Сабба⁴е.⁹ Ее схватили после казни Симеона и обвинили в том, что она колдунья и в отместку за смерть брата вызвала болезнь шахини. Суд требует для нее смертной казни за колдовство, но шах постановляет, что она должна „вознести молитвы к солнцу, и тогда она не будет наказана смертью“. ¹⁰ Тарбо гордо отказывается и тем самым приговаривает себя, свою сестру и служанку к ужасной смертной казни. Мученичество завершается плачем о Тарбо и ее подругах.

Тот факт, что сирийская средневековая литература обладала рядом специфических особенностей, присущим христианским литературам, в том числе открытостью жанров, подчас размытостью их границ, способствовал тому, что отдельные сочинения типа мартириев дошли до нас не в виде отдельных текстов и не в составе агиологических сборников, а в качестве части исторического произведения. Таков цикл мученичеств, повествующих о преследовании христиан в Неджране, одном из городов Йемена, в первой половине VI в. Эти рассказы сохранились в Послании монофизитского епископа Симеона Бетаршамского, в свою очередь включенном в Хронику Псевдо-Дионисия Тельмахрского, а также в Книге химьяритов,¹¹ автором которой считается Саргис, епископ Русафы, города, где происходили ежегодные ярмарки и куда съезжались вожди кочевых арабских племен. В Послании Симеона рассказывается о том, как царь Зу-Нуwas, исповедовавший иудаизм, воцарившись над всей землей химьяритов, потребовал от всех

жителей-христиан обращения в иудейскую веру. Те отказались, и Зу-Нуvas повел убить всех „знатных“ и сжег церковь. Подробно изложена история знатной женщины Румы и ее пяти дочерей, построенная по всем канонам агиографического жанра.¹²

В Книге химьяритов есть история малолетнего мальчика, который не прельстился посулами царя-гонителя, но пожелал умереть вместе со своей матерью за христианскую веру. Впоследствии Цисар, так звали ребенка, как рассказывают, стал главой патриков и членом царского совета, но продолжал вести жизнь весьма благочестивую и смиренную.

Большое место среди сирийских агиографических текстов занимают жития – биографии сирийских писателей, ученых, политических деятелей. Интересно житие Ефрема Сирина (мар Афрема) – „пророка сирийцев“,¹³ знаменитого поэта. В нем содержатся притчи, вещи сны и их толкования, многочисленные фольклорные мотивы. Так, к числу бродячих сюжетов, вкрапленных в это сочинение, можно отнести рассказ об остроумной женщине, которую встречает Ефрем, приближаясь к городу Эдессе; рассказ о том, как тучи комаров и мошек победили огромное персидское войско с конницей и боевыми слонами, осаждавшее Нисибин и др. В Житии подробно описана вся жизнь Ефрема от рождения до погребения. Разбитое на множество самостоятельных эпизодов, оно в целом построено по известной канонической схеме, призванной показать праведный образ жизни и благочестие героя от юности до старости.

Согласно сведениям этого Жития, сам Ефрем Сирия является автором двух агиографических сочинений – жизнеописаний двух своих современников – Авраама Кидонийского и Юлиана Саба (Старца).¹⁴ Авторство Ефрема в настоящее время вызывает сомнения. Однако, несмотря на спорность атрибуции, эти памятники представляют значительный интерес для изучения агиографического жанра, выделяясь стилем и мастерски построенным сюжетом. К Житию Авраама Кидонийского мы еще вернемся.

Конфликтная ситуация, с которой начинается Житие Ефрема, когда он вынужден покинуть дом по требованию отца-язычника, имеет аналогию и в другом агиографическом памятнике – Жизнеописании Раввулы.¹⁵ Отец его, как и отец Ефрема, был языческим жрецом, а мать – христианкой. Раввула родился в Кенешрине, получил прекрасное образование, знал греческий язык и занимал высокую административную должность префекта. Но епископ Кенешрина Евсевий и Акакий, епископ алеппский, обратили его в христианство. Раввула совершил паломничество в Палестину, а по возвращении раздал свое имение, оставил семью и сделался монахом Авраамиевского монастыря. Впоследствии он стал епископом Эдессы и профессором Эдесской академии, яростным противником несторианства. Раввула известен как писатель и переводчик. Житие Раввулы было написано вскоре после его кончины (435 г.) одним из учеников, прославившим энергичную проповедническую деятельность, строгие нравственные правила жизни своего соотечественника и современника.

Весьма интересно жизнеописание еще одного человека – католикаса Мар Абы I, который своей деятельностью как бы объединил персидскую, сирийскую и греческую культуры.¹⁶ Аба был родом перс, исповедовал зороастризм. Будучи весьма образованным человеком, он занимал важный административный пост и враждебно относился к христианству. Однако встреча на переправе с монахом-христианином, который со смирением перенес издевательства Абы и разговаривал с ним мудро и с достоинством, заставила его оставить официальную должность, обратиться к новой религии и стать ревностным ее защитником и распространителем. В поисках знаний Аба поступает в высшую сирийскую школу в Нисибине, откуда затем отправляется в долгое странствие по „ромейским землям“. Он посетил Эдессу, Антиохию, Александрию, Афины, Коринф, Константинополь – все тогдашние центры учености, стал весьма известным авторитетным учителем, в совершенстве овладев греческим и сирийским языками. Затем он вернулся на родину и был возведен в сан католикаса в Иране. На новом поприще ему пришлось проявить свои незаурядные политические и дипломатические способности, выполняя различные государственные поручения, которые исходили от самого шаха Хосрова I. Он был вынужден постоянно бороться с зороастрийским жречеством,

которое неоднократно сажало его в оковы, отправляло в изгнание и стремилось уничтожить.

Житие Мар Абы содержит массу важных сведений и уже давно по достоинству оценено историками. Литературно-художественная сторона этого памятника еще не изучена, хотя и с этой точки зрения он весьма интересен.

Не менее сложные жизненные коллизии нашли отражение в истории еще одного церковно-политического деятеля – Иоанна бар Афтония,¹⁷ представителя другого еретического движения – монофизитства. Вторая часть его прозвища – имя матери, которая, рано оставшись вдовой с пятью детьми, всех воспитала и определила на службу, а самого младшего – Иоанна устроила в монастырь св. Фомы, расположенный в устье реки Оронт. Мальчик оперва работал в ксенодохии (странноприимнице), затем обучился плотницкому мастерству, впоследствии он стал настоятелем приютившего его монастыря. С именем Иоанна бар Афтония связано основание и другого монастыря – Кеннешрэ (Орлиное гнездо), знаменитого центра сирийской образованности. Монахи этой обители известны своей литературной деятельностью на греческом и сирийском языках. Так, например, Фома Гераклейский начал тут слышать с греческими рукописями сирийский перевод Нового Завета.¹⁸ В Кеннешрэ трудился и Север Себохт, видный философ, математик и астроном.¹⁹ Здесь же подвизался и разносторонний писатель и ученый-грамматист Иаков Эдесский.²⁰ Иоанн бар Афтония, как и многие его соотечественники, много путешествовал, незадолго до своей кончины побывал в Константинополе, где исполнял секретарские обязанности на соборе монофизитских и православных епископов.

Житие Иоанна было написано вскоре после его смерти одним из учеников на сирийском языке и, по мнению историков и исследователей текста, точно в фактическом отношении.

Жизнеописания деятелей монофизитства конца V и начала VI в. являются не только превосходными источниками, по которым можно судить о распространении этого еретического движения по всей Сирии, но и свидетельствуют о развитии торгово-экономическом общении между Антиохией в Сирии и Александрией в Египте.²¹

Наиболее значительные из памятников данного круга были объединены в сборник „Жизнеописания восточных святых“, который принадлежит перу Иоанна Эфесского (начало VI в.).²² Он был если не автором, то во всяком случае редактором большинства собранных текстов: рассказов об Иакове Барадее, по имени которого сирийцы-монофизиты стали именоваться яковитами, Иоанне Телпском, Севере, Феодосии, Сергии и др. Авторская самостоятельность Иоанна Эфесского проявляется в том, что он не следует традиционной агиографической схеме, согласно которой должно описывать жизнь с момента рождения и до смерти. Он выбирает кульминационные, яркие моменты в жизни своих героев и пишет именно о них. Так, повествуя о Иакове Барадее, Иоанн начинает с момента его прибытия в Константинополь. Этот период знаменателен тем, что Иаков Барадей добился для себя права рукополагать монофизитских епископов, тем самым яковитская церковь получила самостоятельность. Иоанн Эфесский сообщает имена многочисленных епископов, посвященных в сан Иаковом. Однако наряду с таким стрывочным жизнеописанием Иакова сохранился и пространный текст, где повествование начинается с рождения основателя яковитской церкви, идет до его смерти и оканчивается авантюрой историй о том, как его мощи хитростью были похищены из монастыря св. Романа в Египте, на границе с Палестиной, и перенесены в Фезильтский монастырь около города Телла-де-Маузелат.²³

Жизнеописания Иоанна Эфесского тесно примыкают к тому типу агиографических сборников, которые получили условное название „патериков“. С литературной точки зрения, это своеобразные антологии, в которых представлены и развернутое повествование о жизни известных деятелей христианского монашества, и краткий рассказ, и изречения.

Сирийская литература обладает несколькими известными сборниками типа патериков, дошедшими до нас.²⁴ Это труд несторианского писателя VII-VIII в. Ананшо „Рай отцов“, который представляет собой обработанный перевод нескольких греческих патериков,²⁵ Оригинальной антологией является сочинение писателя

IX в. Фомы Маргского „Книга начальников“.²⁶ Она посвящена подвижникам монастыря Бет Абз, которые впоследствии занимали высокое иерархическое положение в несторинской церкви. Фома пользовался при написании своего труда как устными рассказами старых монахов, современников и друзей тех, о которых он рассказывал, так и письменными источниками.

Важно отметить, что, хотя сирийцы были знакомы и в оригиналах, и в переводах с греческими патериками, они выработали свои литературные особенности этого вида словесности, отличительной чертой которой являлись строгая фактографичность и документальность изложения.

Обзор сирийской агиографической литературы будет не полон, если не сказать о том, что в нее включилось много житийных текстов, переведенных в разное время переводчиками, большей частью оставшимися безвестными. К числу несомненных переводов с греческого относятся Жития Марины,²⁷ Марии Египетской,²⁸ Хиларины, дочери императора Зенона.²⁹ На сирийском языке есть несколько версий Жития Василия Великого: одна, приписываемая его другу Амфилохию Иконийскому; другая – составленная преемником Василия – Гелладием. Известно также Житие Григория Назианзина, написанное Григорием Кесарийским.³⁰ В сирийских рукописях имеются переводы двух или трех житий из сборника „Филофей“, составленного Феодоритом Киррским. Возможно, что к числу их относится и Жизнеописание Иакова Нисибийского.³¹ Интересна легенда о Пелагии, антиохийской циркачке, обрешенной в христианство Иоанном. Она, вероятно, представляет собой перевод-переработку греческой версии текста.³²

Многие агиографические памятники, написанные по-гречески, насыщены сирийским колоритом. Действие в них происходит в сирийских пределах, со страниц таких житий часто звучит сирийская речь. Так, из широко известной легенды о Симеоне Юродивом и его друге Иоанне³³ мы узнаем, что, несмотря на то что они были сыновьями богатых родителей и изучали греческий язык и словесность, между собой они говорили по-сирийски. В этом же житии по-сирийски говорит и проткомит Эмессы, города, расположенного на пути из Дамаска в Антиохию, и крестьянин из окрестностей этого города, и фрускарий – хозяин трактирчика, у которого служил Симеон. Интересный эпизод есть в житии Илариона Великого, когда святой заговорил с демоном, вселившимся в некоего человека, то демон ответил ему по-сирийски.

Сирийская агиографическая литература, как, впрочем, и вся сирийская словесность, попала в поле пристального исследовательского внимания сравнительно поздно. Интерес к памятникам сирийской литературы вспыхнул в середине XIX в., когда в 1838–1864 гг. в Британский музей из Скитской пустыни в Египте поступило более 500 сирийских рукописей. С этого времени стали публиковаться открытые в рукописях тексты, в том числе и агиографические. Однако и сегодня мы знаем весьма приблизительно о том, насколько обширна сирийская житийная литература. Еще до сих пор отсутствует не только корпус, но и перечень всех агиографических текстов, а многие из них, как оригинальные, так и переводные, остаются непечатанными.³⁴ Между тем сирийская рукописная традиция дает нам превосходные образцы агиографических антологий в кодексах, интересных как своим составом, так и текстами, их наполняющими. Таков сборник VI в., происходящий из монастыря Скитской пустыни и ныне хранящийся в ГПБ имени М.Е. Салтыкова-Щедрина.³⁵ Он несет на себе следы последовательной правки писца-несторинина.

Внимания заслуживает агиологический сборник, датированный 1197 г. и переписанный в монастыре Бар Саумы около Мелитены для библиотеки этого монастыря.³⁶ Он представляет собой толстый фолиант из 452 л., содержащий 78 различных агиографических текстов. Сборник открывается Житием Бар Саумы, написанным его учеником Самуилом. Имя Бар Саумы – основателя сирийского монофизитства, монаха и аскета – пользовалось большой популярностью у армян и эфиопов. Сохранилась эфиопская версия его истории, которая опубликована,³⁷ сирийский же текст полностью не был напечатан. С этим памятником в сборнике соседствует Житие знаменитого Симеона Стилита (Столпника), оба текста близки по стилю и, возможно, принадлежат одному автору. Здесь же имеется Жизнеописание Петра Ивера (Грузина), епископа Газы и Маума. Этот в высшей степени интерес-

ный и важный в историческом отношении памятник является переводом с греческого, однако есть предположение, что на сирийском существовали и самостоятельные редакции жития, ныне утраченные.³⁸ Далее следует Житие Мар Асыя (Врача). Столь необычное имя герой получил потому, что отец его услышал глас небесный, повелевавший именно так назвать мальчика, которому суждено было стать известным врачом и совершить множество исцелений. В сборнике много агиографических сочинений, переведенных с греческого: Жития Симеона и Иоанна, брата его, Василия Кесарийского, Григория Назианзина, тексты из „Лавсаика“ Палладия, мученичества сиро-персидского цикла из сборника Маруты Майферкатского; много оригинальных сирийских текстов – история кушца из деревни Паддана около Харрана, отправившегося по торговым делам в Константинополь, жития Ханнана, Иоанна Теплского и др.

Исследования памятников сирийской агиографической литературы, открытых и напечатанных в конце XIX–начале XX в., носили сперва в основном источниковедческий характер: разбирались проблемы авторства, последовательности различных редакций, устанавливалась датировка сочинений. Позднее проверке и критике стали подвергаться почерпнутые из агиографических сочинений исторические данные. Однако по-настоящему важность сирийских житийных текстов как исторического источника была продемонстрирована в книгах Н.В. Пигулевской. Она следовала в этом уже сложившейся отечественной традиции, нашедшей свое воплощение в трудах В.О. Ключевского,³⁹ Х.М. Лопарева,⁴⁰ А.П. Рудакова.⁴¹ В своих широко известных монографиях 50–60-х гг. – „Византия на путях в Индию“, „Города Ирана в раннем средневековье“, „Арабы у границ Византии и Ирана в IV–VI вв.“ – Н.В. Пигулевская использовала сирийскую агиографию как кладезь незаменимых сведений по истории регионов Ближнего Востока, арабских племен, великих держав Византии и Ирана. Ей же принадлежит заслуга по извлечению из памятников сирийской агиографии данных, необходимых для воссоздания истории сирийской культуры. Основываясь на житийных текстах, Н.В. Пигулевская в книге „Культура сирийцев в средние века“ дала яркие характеристики деятелям сирийской науки и образованности. Из этих же памятников она почерпнула сведения по истории сирийских школ и академий, данные о развитии различных ремесел и торговли. Из исторических работ, базирующихся на агиографическом сирийском материале, можно отметить также блестящую книгу немецкого ученого Г. Виснера, который на основании мученичества сиро-персидского цикла, включенных в сборник Маруты Майферкатского (см. выше), реконструировал во всех деталях ход судебного процесса над христианами.⁴²

Многочисленные публикации сирийских житийных памятников, появившиеся в конце XIX–начале XX в., привлекли к себе внимание прежде всего как исторические источники. Не возникло сразу потребности изучить их как произведения литературного творчества, оценить по достоинству вклад сирийской литературы в формирование агиографического жанра. К тому же сложилось предвзятое мнение, согласно которому сирийские тексты в большинстве своем рассматривались как вторичные по отношению к греческим и латинским и тем самым не считались заслуживающими равного им исследовательского внимания. Наиболее значительные труды по агиографии начала XX в., принадлежащие перу французского ученого И. Делеэ – „Агиографические легенды“ – книга, посвященная литературной стороне предмета,⁴³ – и „Происхождение культа мучеников“,⁴⁴ написаны с минимальным использованием сирийского материала. Впервые на агиографические сочинения, связанные с Сирией, обратил особое внимание Х.М. Лопарев, который отвел им специальную главу своего исследования.⁴⁵ Но предметом его изучения стали тексты, зафиксированные на греческом языке и органично вошедшие в византийскую литературу, хотя он и предполагал для некоторых из них оригинал на восточных языках, в частности арабском. Говоря о сиро-палестинском приурочении, Х.М. Лопарев имел в виду прежде всего географический колорит памятников, действие которых происходило в этих областях.

Однако почин русского исследователя нашел продолжение в трудах ученого-голландца П. Пеетерса. Составление справочного пособия по восточной агиографии, предпринятое им, дало возможность получить представление о известном к тому времени фонде житийных текстов, сохранившихся на языках народов восточ-

нохристианского круга.⁴⁶ Этому же автору принадлежит ряд статей на темы, связанные с восточной агиографией, которые частично объединены в книге, опубликованной посмертно.⁴⁷ П. Пеетерс стремился показать, что многие житийные памятники, известные на греческом языке и включенные в византийские минеи, имеют восточное происхождение: первоначально созданы на коптском, арабском, армянском, грузинском. К числу оригинальных сирийских житийных сочинений, ставших благодаря переводу на греческий известны византийской литературе, П. Пеетерс относит Мученичества Гурии, Шамуны и Хабибы, Акты Барсамьи и Шарбия, Акты персидских мучеников. Он полагал достаточно вероятным и то, что такие популярные тексты, как Житие семи спящих отроков и Житие Алексия, Человека Божьего, тоже восходят к сирийским оригиналам. П. Пеетерс дал детальное описание тех условий и предпосылок, которые помогли памятникам сирийской агиографии проникнуть в византийскую среду. Столь значительный сирийский слой в агиографии мог сложиться потому, что сирийцы, вовлеченные в эпоху эллинизма в мировой историко-культурный процесс, в первые века нашей эры, особенно в период до арабского завоевания, активно занимались торгово-миссионерской деятельностью, способствуя через нее знакомству других народов с достижениями своей культуры, в том числе и в литературной области. К тому же, сирийцы, как правило, были многоязычны и, владея несколькими языками, не затруднялись в переводе текстов, а среди них и собственных агиографических сочинений на другие языки.

Традицию привлечения восточных текстов к исследованию христианской агиографии развил в настоящее время ученый-бollandист М. ван Эсброк. В серии статей, опубликованных им за последние годы в журналах „Muséon“, „Analecta Bollandiana“ и других, он не только ввел в научный оборот множество ранее не известных агиографических памятников на восточных языках (сирийском, арабском, грузинском, армянском), но и выступил инициатором того, чтобы работа над каждым сочинением велась с максимальным привлечением текстов на всех языках, в которых оно сохранилось. При этом речь идет не только о текстах, для которых оригинальным языком является какой-либо из восточных, но и о переводах с греческого и латинского, поскольку восточные переложения могут представить более древнюю традицию, искаженную впоследствии политической тенденцией.

Настоящее исследование, посвященное памятникам сирийской агиографии, исходит из того положения, что сирийская раннесредневековая литература находилась в неразрывном единстве с рядом восточнохристианских литератур, в которых постепенно сложились одинаковый репертуар, единая система жанров и художественных средств, общие композиционные приемы. Это единство усугубляется еще и тем, что многие одинаковые тексты благодаря переводам на различные языки наличествовали во всех литературах. Другими словами, для периода становления восточнохристианской культуры можно говорить о единой литературе в различных языковых вариантах. Немаловажно определить или хотя бы наметить, какую роль играла в формировании такого единства каждая из его составных частей. При этом следует иметь в виду, что речь идет не о простом количественном соотношении, а об определенных закономерностях, которые могут быть выявлены на примере нескольких текстов, если последние представляют собой этап в развитии литературы народа.

Роль культуры сирийцев средневековья в самых разных ее аспектах постоянно освещала в своих многочисленных исследованиях, основанных на обширном и разнообразном материале, Н.В. Пигулевская. Необходимость выявить сущность того влияния, какое оказала на византийское общество восточная, в частности сирийская и иранская, культура, неоднократно подчеркивалась в книге С.С. Аверинцева „Поэтика ранневизантийской литературы“ (М., 1977). Таким образом, обращение к памятникам сирийской агиографии и рассмотрение их в связи с византийскими агиографами продиктовано не только специальностью автора, но и неотложной научной потребностью настоящего времени.

Предлагаемая работа основывается на нескольких агиографических памятниках: на Мученичествах Гурии, Шамуны и Хабибы, почитаемых эдесских святых, тесно примыкающей к этим текстам Легенде о Софии и дочери ее Евфимии, широко распространенных в средневековом мире Житии семи спящих отроков Эфесских и Житии Человека Божьего.⁴⁸

Наш выбор не случаен, он продиктован несколькими обстоятельствами. Во-первых, каждое из этих сочинений представляет собой наиболее значительный и интересный образец того, чего достигла сирийская литература в развитии агиографии как жанра, каждый избранный нами текст – своеобразная веха на пути такого развития. Во-вторых, о трех памятниках – Легенде о Софии и дочери ее Евфимии, Легенде о семи спящих и Житии Человека Божьего, – привлеченных нами к исследованию, до сих пор велись споры, касающиеся их происхождения и языка оригинала. Мы попытаемся доказать, что все три текста обязаны своим происхождением и появлением в пределах византийского культурного круга сирийской литературе и первоначально были написаны на сирийском языке. Такова конечная цель нашей работы. И, в-третьих, именно эти памятники нашли горячий отклик во всех восточнохристианских литературах, к числу которых можно отнести и древнерусскую. Видимо, в разное время, но все они оказались переведенными на древнерусский язык, и изучение их истории в отечественной словесности может составить тему отдельного исследования. Все разбираемые нами сюжеты в том или ином виде получили отражение в русской культуре: это и росписи храма Илии Пророка в Ярославле, и амулеты-змеевики с изображением семи спящих отроков, и икона Третьяковской галереи, и рассказ советского писателя К. Тренева „Эдесские угодники“, в основу которого положена Легенда о Софии и дочери ее Евфимии, но особую популярность на Руси приобрело Житие Человека Божьего. Текст его стал известен русским читателям уже в XII в., об этом свидетельствуют рукопись XII в. и фреска Спас-Нередицкого собора близ Новгорода. Житие представлено во множестве вариантов и списков, а также в различных литературных обработках, в том числе драматических и стихотворных, что само по себе говорит о том, каким редким вниманием оно пользовалось у читателей.⁴⁹ Сочинение, созданное неизвестным сирийским писателем, оказало громадное воздействие на русскую литературу – от фольклора до творчества Ф.М. Достоевского.⁵⁰ Но наиболее ярким доказательством укоренения сюжета на русской почве можно считать духовные стихи, создаваемые на темы Жития, тексты которых фольклорные экспедиции записывают и по сей день.⁵¹

По ходу исследования автор счел возможным привлечь и другие произведения сирийской литературы различных жанров (Житие Авраамия Кидонийского, Хронику Иешу Стилита и т.д.). В I главе работы сделана попытка дать оценку сирийской агиографии как литературному явлению.

Все выбранные для анализа сирийские агиографические тексты дают наглядное представление об эволюции жанра от простой документальной записи фактов до развернутого повествования со сложным сюжетом и вымышленными героями. Такая эволюция тесно связана как с процессом культурно-исторического развития самой сирийской литературы, так и с развитием агиографии в других восточнохристианских словесностях.

II глава работы построена с привлечением греческих текстов, параллельных сирийским – Легенды о Софии и дочери ее Евфимии, Легенды о семи спящих отроках и Жития Алексия, Человека Божьего. Их сопоставление позволяет сделать вывод о том, что в греческих агиографических памятниках зачастую искажен ряд культурно-бытовых ситуаций, который может быть правильно дешифрован и интерпретирован исходя из сирийских сочинений. На основе раскрытия таких „темных мест“, их реставрации и возникла глава об особенностях культуры и быта сирийцев. Ее написание не могло быть осуществлено без привлечения материалов живописи, архитектуры, археологических находок.

Две первые главы вплотную подводят к решению вопроса о происхождении наших текстов, языке их оригиналов. Если персонажи тех или иных сочинений – сирийцы, а действие происходит в Эдессе (Урхе) – центре сирийской культуры, если эти сочинения тесно связаны с другими, заведомо сирийскими памятниками литературы, как это вытекает из I главы работы, то напрашивается мысль о сирийском происхождении исследуемых сочинений. Далее, если ряд эпизодов и ситуаций оказался изложенным в сирийских текстах в более осмысленных и мотивированных вариантах, чем в параллельных греческих текстах (это показано во II главе), то мысль о сирийском происхождении начинает укореняться.

Однако решение столь сложной проблемы, как генезис текстов, невозможно без сравнительно-филологического изучения их языка. Такой анализ осуществляется в III главе работы. Мы постарались использовать при этом весь арсенал средств, разработанных отечественной филологией:⁵² анализ библейских цитат, имен собственных, заимствований, лексических и синтаксических калек. При этом часто приходилось оперировать теми же отрывками текстов, которые уже разбирались в главе II и были связаны с неадекватной передачей ситуации. Однако теперь они рассматривались под иным углом зрения.

В заключительном разделе книги анализируются основные аспекты редакторской деятельности средневековых книжников при работе над агнографическими памятниками. Материал для этого раздела также сложился в результате сопоставления сирийских и греческих житийных сочинений. В приложении представлены в переводах сирийские тексты, использованные в книге: Легенды о Софии и дочери ее Евфимии, Житие Человека Божьего, текст и перевод чина венчания из несторианской рукописи нашего собрания. В качестве отдельного экскурса, непосредственно связанного с содержанием книги, в приложении помещено описание фресок, находящихся в одном из приделов храма Илии Пророка в Ярославле. Фрески дают прекрасный иллюстративный материал к Легенде о Софии и дочери ее Евфимии. Ранее они не описывались и нигде не изданы.

П р и м е ч а н и я

- 1 П и г у л е в с к а я Н.В. Культура сирийцев в средние века. М., 1979.
- 2 W r i g h t W. Catalogue of the syriac manuscripts in the British Museum, acquired since the year 1838. London, 1871. Part II. P. 631-633.
- 3 C u r e t o n W. Ancient syriac documents ... London; Edinburgh, 1864. P. 41-62.
- 4 Ibid. P. 63-72.
- 5 R a h m a n i E.I. Acta sanctorum confessorum Guriae et Shamonaе exarata syr. lingua a Theophilo Edesseno a. Chr. 297. Romae, 1899. Форма имени с окончанием женского рода (ср. русск. Гурий) отражает его сирийское написания qwry'. Огласовка же восстанавливается из греческого написания Γουρία.
- 6 C u r e t o n W. Ancient syriac documents... P. 72-85.
- 7 D u v a l R. La littérature syriaque. 3-ème éd. Paris, 1907. P. 117.
- 8 Т е р - П е т р о с я н Л.А. 1) Сборник Маруты Майферкатского как историко-литературный памятник: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Л., 1972. 26 с.; 2) „Восточные мученики“ Авраама Исповедника. Ереван, 1976. 204 с. На арм. яз.
- 9 П и г у л е в с к а я Н.В. Сирийский текст и греческий перевод Мартирия Тарбо // Пигулевская Н.В. Ближний Восток. Византия. Славяне. Л., 1976. С. 222-227.
- 10 Там же. С. 224-225.
- 11 M o b e r g A. The Book of the Himyarites. Lund: Leipzig, 1924.
- 12 Русский перевод см.: П и г у л е в с к а я Н.В. Хроника Псевдо-Дионисия Тельмахрского // Пигулевская Н.В. Ближний Восток. Византия. Славяне. Л., 1976. С. 119-128.
- 13 Acta martyrum et sanctorum / Ed. P. Bedjan. Parisiis; Lipsiae, 1892. T. 3. P. 621-665.
- 14 L a m y Th. Acta Beati Abrahaе Kidunaiae Monachi Aramaice // Analecta Bollandiana. Paris; Bruxelles, 1891. T. 10, fasc. 1. P. 5-49; Acta martyrum et sanctorum. Parisiis; Lipsiae, 1896. T. 6. P. 380-401, 465 499.
- 15 O v e r b e c k J.J. S. Ephraemi Syri, Rabulae episcopi Edesseni, Balaei aliorumque opera selecta. Oxonii, 1865. P. 159-209.

- 16 B e d j a n P. Histoire de Mar`Jabalaha, de trois autres Patriarches... Paris: Leipzig, 1895. P. 206-287; П и г у л е в с к а я Н.В. Мар Аба I: К истории культуры VI в. н.э. // Сов. востоковедение, 1947. V. С. 73-84.
- 17 N a u F. Histoire de Jean bar Aphtonia // Revue de l'Orient Chrétien. Paris, 1902. Vol. 7. P. 97-135.
- 18 П и г у л е в с к а я Н.В. Культура сирийцев в средние века. С. 227.
- 19 Там же. С. 182-183.
- 20 Там же. С. 110-111.
- 21 D u v a l R. La littérature syriaque. P. 150.
- 22 B r o o k s E.W. Lives of the eastern saints // Patrologia Orientalis. Paris, 1923-1925. T. 17, fasc. 1; t. 18, fasc. 4; t. 19, fasc. 2.
- 23 K u g e n e r M.A. Comment le corps de Jacques Baradée fut enlevé du Couvent de Casion // Bibliothèque Hagiographique Orientale, Paris, 1902. N 3. 38 p.
- 24 Подробнее см.: Мещерская Е.Н. Патерики в сирийской письменности. // Палест. сб. 1987. Вып. 29(92). С. 22-27.
- 25 B u d g e E.A.W. The Book of Paradise being the histories and sayings of the monks and ascetics of egyptian desert. London, 1904. Vol. I-II.
- 26 B u d g e E.A.W. The Book of Governors. London, 1893. Vol. I-II.
- 27 Acta martyrum et sanctorum. 1890. T. 1. P. 366-371.
- 28 Ibid. 1895. T. 5. P. 342-385.
- 29 W e n s i n s k A.J. Legends of eastern saints, chiefly from syriac sources. Leyden, 1913. Vol. 2.
- 30 Р а й т В. Краткий очерк истории сирийской литературы / Под ред. и с доп. П.К. Коковцова. СПб., 1902. С. 226.
- 31 Там же. С. 23, сн. 2.
- 32 Acta S. Pelagiae syriace / Ed. Gildemeister I. Bonnae, 1879. 27 p.; D u v a l R. La littérature syriaque. P. 149-150.
- 33 П о л я к о в а С.В. Византийские легенды, Л., 1972. С. 53-83.
- 34 B a u m s t a r k A. Geschichte der syrischen Literatur. Bonn, 1922. S. 93-95, 264-266; Ortiz de Urbina I. Patrologia syriaca. Romae, 1958. P. 188-189.
- 35 П и г у л е в с к а я Н.В. Каталог сирийских рукописей Ленинграда // Палест. сб. 1960. Вып. 6(69). С. 140-143.
- 36 W r i g h t W. Catalogue ... 1872. T. III. P. 1123-1139. (Add. 12, 174).
- 37 G r é b a u t S. Vie de Barsoma, le syrien // Revue de l'Orient Chrétien. Paris, 1908-1909. T. 3-4 (13-14). P. 135-142, 264-275, 401-416.
- 38 Р а й т В. Краткий очерк ... С. 70.
- 39 К л ю ч е в с к и й В.О. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871. 465, VII с.
- 40 Л о п а р е в Х.М. 1) Агиография VIII-IX веков как источник византийской истории // Изв. Юрьевского ун-та. Юрьев, 1915. С. 167-176; 2) Греческие жития святых VIII и IX веков // Опыт научной классификации памятников агиографии с обзором их с точки зрения исторической и историко-литературной. Пг., 1914. Ч. I.
- 42 W i e s s n e r G. Zur Martyrüberlieferung aus dem Christenverfolgung Shapurs II. Göttingen. 1967.
- 43 D e l e h a y e H. Les légendes hagiographiques. 2 éd. Bruxelles, 1906.
- 44 D e l e h a y e H. Les origines du culte des martyrs. Bruxelles, 1912.

45 Л о п а р е в Х.М. Жития византийских святых VIII-X вв. // Визант. временник. Пг., 1915. Т. 19. С. 1-64.

46 P e e t e r s P. Bibliotheca hagiographica orientalis. Bruxelles, 1910.

47 P e e t e r s P. Orient et Byzance: Le tréfonds oriental de l'hagiographie byzantine. Bruxelles, 1950.

48 Сирийские тексты изданы: R a h m a n i I.E. Acta sanctorum confessorum Guriae et Shamonaе ...; N a u F. Hagiographie syriaque // Revue de l'Orient Chrétien. Paris, 1910. Т. 5(15). P. 66-72, 173-181; G u i d i I. Testi orientali inediti sopra i sette dormienti di Efeso. Roma, 1885. P. 18-29, 35-44; A m i a u d A. La légende syriaque de Saint Alexis, l'Homme de Dieu. Paris, 1889.

49 А д р и а н о в а В.П. Житие Алексея, человека Божия в древней русской литературе и народной словесности. Пг., 1917. С. 69-126, 145-225.

50 В е т л о в с к а я В.Е. Литературные и фольклорные источники „Братьев Карамазовых“ (Житие Алексея, человека божия и духовный стих о нем) // Достоевский и русские писатели: Традиции, новаторство, мастерство. М., 1971. С. 325-354.

51 А д р и а н о в а В.П. Житие Алексея ... С. 226-436.

52 Методика изучения памятников переводной литературы хорошо представлена в трудах специалистов по древнерусской литературе: Л и х а ч е в Д.С. Текстология. М., 1983. С. 404-432; М е ш е р с к и й Н.А. 1) О синтаксисе древних славяно-русских произведений // Теория и практика перевода. Л., 1962. С. 83-104; 2) Источники и состав древней славяно-русской переводной письменности IX-XV веков. Л., 1978.

Г л а в а I

ЭВОЛЮЦИЯ АГИОГРАФИЧЕСКОГО ЖАНРА В СИРИЙСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Сирийская агиографическая литература – явление широкое и далеко не однородное. Принцип, положенный в основу ее определения, носит формальный характер, обусловленный самим термином а г и о г р а ф и я. К агиографическому жанру относятся разнообразные сочинения: тексты, посвященные непосредственно жизнеописанию святых (агиография в чистом виде), агиографические легенды, где житийный материал, значительно беллетризованный рассказчиком, все же преобладает и направляет развитие действия, и произведения, в которых упоминание о святых играет роль эпизодическую, не определяющую самого существа этих произведений. Последние по сути дела уже выходят за рамки агиографического жанра.

Классификация памятников агиографии основана на их содержании. В отдельные группы выделены, например, биографии отцов церкви и исторических деятелей (жития), рассказы о жизни монахов и отшельников (монашеские истории), мученичества, повествующие о стойкости борцов за веру, и чудеса, рассказывающие о их посмертных деяниях. Определение строгих границ между этими группами памятников представляет большую трудность, а подчас и вовсе невозможно, поскольку они неразрывно связаны одна с другой. Так, элементы мученичества можно найти в текстах биографий, чудеса бывают включены в состав мученичеств и т. д. Такая классификация предполагает рассмотрение всего этого огромного пласта литературы как бы в горизонтальном направлении. Выбранный нами материал позволяет дать характеристику агиографического жанра в его развитии, другими словами, показать его вертикальный срез.

К истокам христианской литературы восходят мученичества, отражающие гонения на христиан, имевшие место во II–IV вв. на всей территории Римской империи и в Иране. Среди них, как установлено, есть подлинные, написанные очевидцами или со слов очевидцев и повествующие о действительно происходивших событиях. Это в первую очередь мученичества епископа Смирны Поликарпа (II в.),¹ и епископа Карфагена Киприана (258 г.),² акты африканских мучеников Перпетуи, Фелисаты, Сатура и др. (203 г.),³ а также Сказание о мучениках Палестинских Евсевия Кесарийского (IV в.)⁴ и т. д.

Африканские мученики Перпетуя, Фелисата, Сатур, Сатурнин и Ревокат, происходившие из небольшого городка Тубурбо Малого, неподалеку от Карфагена, известны как тубурбитанские мученики. Перпетуя была дочерью богатых и знатных родителей, Фелисата – ее рабыней. Во времена гонений обе женщины вместе с группой их единомышленников были схвачены и заключены в тюрьму в карфагенском коллизее. Перпетуя вела дневник, в котором изложила события, предшествующие казни, сама же казнь описана, по-видимому, кем-то из очевидцев.⁵ Впоследствии эти записи были найдены и опублико-

ваны. Однако подлинность дневника подвергают сомнению и приписывают его Тертуллиану на том основании, будто он написан столь совершенным языком, что видна скорей рука опытного литератора, чем молодой, не искушенной в литературном труде женщины.

Возможно, что знаменитый писатель сделал литературную обработку живой непосредственной записи. Может быть, его перу принадлежит и описание казни. Не следует упускать, однако, из виду, что, принадлежа к богато и знатному роду, Перпетуя вполне могла получить образование, достаточное для того, чтобы выразить в литературной форме свои мысли и чувства. К тому же некоторые места дневника поражают именно своей непосредственностью и безыскусственностью. Так, описывая первое свидание с отцом, который пришел в тюрьму просить свою дочь отказаться открыто признать себя христианкой (такое признание было равносильно подписанию смертного приговора), автор помещает следующий диалог: „Отец, — сказала я ему. — Видишь ли этот красивый сосуд, или, иначе говоря, кувшин?“ Он ответил: „Вижу“. Я спросила его: „Можно ли дать ему другое название?“ Он ответил: „Нет“. „Так же и меня нельзя назвать никак иначе, только христианкой“.

Судя по нечеткой форме постулата, можно думать, что подобное наивное логическое заключение могло быть приведено, скорее, женщиной в порыве чувств, чем автором блестящих апологий, признанным мастером отточенного аргумента, каким был Тертуллиан.

Вряд ли можно установить теперь, кто был автором этого дневника. Однако в данном случае важно не столько авторство, сколько то обстоятельство, что события, о которых идет речь, действительно происходили и люди, названные в дневнике, действительно жили в то время. Именно этот смысл вкладываем мы в понятие „подлинный мученик“ или „подлинное житие“.

В том, что события, связанные с именами тубурбитанских мучеников, имели место, нет никаких сомнений. В 1906 г. французский историк и археолог П. Дедаттр в небольшом местечке Бу Крис, неподалеку от Карфагена, наткнулся на руины неизвестной базилики, где ему удалось собрать 35 фрагментов мраморной плиты, по которым он реконструировал и прочел следующую надпись: „Здесь находятся мученики Сатур, Сатурнин, Ревокат, Секундулус,⁴ Перпетуя и Фелисата, которые приняли мученичество девятого марта“. Так опознали Большую Базилику, в которой были погребены мученики из Тубурбо Малого и которая в 440 г. была разрушена вандалами.⁶

Евсевий Кесарийский сам подвергался гонениям и был свидетелем мученичества в Палестине своего друга — кесарийского ученого Памфила. Его сочинение приобретает особенный интерес не только потому, что представляет свидетельство очевидца, но также в связи с тем, что Евсевий Кесарийский — известный ученый, историк, специально посвятивший одну из книг своей Церковной истории описанию гонений Диоклетиана. В историографии существует предположение, что при написании этой книги Евсевий пользуется судебными архивами Римской империи, привлекая протоколы, касающиеся мучеников, осужденных на смерть в эпоху гонений. Предположение это встречает возражение со стороны некоторых ученых: его отклоняют, полагая недостаточно обоснованным.⁷ Как ни соблазнительно было бы считать сочинение Евсевия Кесарийского не только подлинным, т. е. повествующим о реальных событиях и людях, но и документальным, опирающимся на бесстрастные официальные протоколы, в настоящее время нет убедительных доводов в пользу этого предположения. Сам Евсевий, упоминая о существовании такого собрания актов мучеников, нигде не говорит о том, что использовал их. Следует, однако, иметь в виду, что интерес его к другим архивным материалам, в частности тот факт, что он обращался к сирийским документам из архива эдесских царей, в науке известен и в последнее время еще раз убедительно аргументирован Е. Н. Мешерской.⁸ По словам немецкого ученого А. Хунцигера, описание Евсевия Кесарийского представляет „абсолютно верное и ясное изображение гонения Диоклетиана,

как оно происходило в Палестине, которое может служить мерилom при изучении известий о гонениях на территории всей империи".⁹

Сравним теперь сочинение Евсевия с сирийским мучеником Гурии и Шамуны.¹⁰ События, которым посвящены оба произведения, относятся ко времени императора Диоклетиана. Однако мученики, в отличие от Сказания о мучениках Палестинских, не принадлежит к числу подлинных, а написан по некоему готовому образцу. Возможно, что таким образом для его составителя послужил именно текст Евсевия: в самом начале повествования названы имена палестинских мучеников в качестве примера, призванного вдохновлять христиан и укреплять их стойкость в борьбе за веру. Т. Нельдеке выделяет как наиболее примечательный тот факт, что автор мученика пользовался не оригинальным текстом Сказания Евсевия Кесарийского, а его переводом на сирийский язык. Имя Аппиан (*Ἀππιανός*), неоднократно встречающееся в краткой греческой версии сказания,¹¹ в сирийском переводе передано в форме *ʿурпн* - *ʿЕпφάβιος*. И точно в такой же форме это имя употребляется в тексте мученика.¹²

Гурия, Шамуна и Хабиб - святые, которые пользовались широкой популярностью в среде сирийцев. Они считались покровителями Эдессы. В городе были построены два храма святых исповедников: один, возведенный епископом Авраамом в 346 г. на горе, за стенами города, и другой, более поздний, - у западных его ворот.¹³ В самом древнем сирийском календаре, сохранившемся в рукописи Британского музея (Add. 12150, конец IV в.), 2 сентября названо днем св. Хабиба, а 15 ноября - днем Гурии, Шамуны и Хабиба.¹⁴ В другом календаре (Cod. Vat. syr. 37) память трех святых отмечается в один день с памятью царя Авгара, легендарного основателя эдесской церкви, прославившегося, по преданию, своей перепиской с Христом.¹⁵ Деяния святых воспеты самыми выдающимися сирийскими писателями раннего средневековья - Ефремом Сирийцем (IV в.)¹⁶ и Иаковом Сергуским (451-521).¹⁷ Популярность трех эдесских святых вышла далеко за пределы Эдессы. В Константинополе засвидетельствован монастырь 536 г., носивший имя св. Хабиба.¹⁸ К X в. относится возведение храма трех святых в Византии, неподалеку от форума.¹⁹ В начале XV в. архиепископ Новгорода Иоанн построил придел Гурии, Шамуны и Хабиба при тамошнем кафедральном соборе.²⁰ К XVII в. восходит один из замечательных памятников русского зодчества - храм Илии Пророка в Ярославле с приделом Гурии, Шамуны и Хабиба (в русской передаче Гурия, Самона и Авива).

Культовый культ святых сложился, по-видимому, вскоре после возведения эдесского храма.²¹ Возникновение мученика ученые относят также к IV в.²²

Сам по себе текст мученика художественной ценности не представляет. Он служил чисто религиозным целям - давать пример образцового христианского поведения, учить христианской морали, внушать представление о могуществе христианского бога. Повествование носит характер сухой протокольной записи и производит впечатление подлинного документа. Здесь нет ни развития действия, ни обрисовки характеров, а имеется лишь диалог судьи и осуждаемых. Резко разграничены образы мучеников, с одной стороны, и гонителей - с другой. Это чисто схематическое изображение, лишённое каких бы то ни было живых черт. Подробное описание такой схемы, сложившейся из элементов, восходящих к подлинным мученикам, и игравшей впоследствии роль некоего трафарета для создателей многочисленных подражательных сочинений, дано исследователями на материале византийской и древнерусской литературы. «Эта схема слагалась обычно из следующих эпизодов: требование принести жертву языческим богам, которое отказывается выполнить христианин или группа верующих; «прение о вере» между язычником, представителем власти, и христианином, причем этот диалог разрастается иногда широко, наполняется богословскими рассуждениями христианина и обвинениями его в «волшебстве и чародействе», если мученик во время спора или в ходе мучений совершает чудеса: гиперболизированное иногда до полного неправдоподобия описание мучений, причем мучимый остается невредимым; чудесное исцеление мученика, если его истерзанного

бросают в тюрьму, и, наконец, казнь усечением головы и посмертные чудеса".²³

Такая схема, общая для всех литератур христианского культурного круга, в рамках каждой из них, конечно же, обогащалась свойственными только ей чертами, но основные элементы ее – требование принести жертву языческим богам, отказ христиан выполнить этот приказ, заключение в тюрьму, допрос и смертная казнь – несомненно восходят к подлинным описаниям. Все это можно найти и в биографии–мученичестве епископа Киприана, и в дневнике карфагенянки Перпетуи, и в сочинении Евсевия Кесарийского. Однако, хотя рассказ Евсевия отличается взволнованностью и яркостью повествования, а мученики Гурии и Шамуны несет отпечаток бесцветного подражания, в процессе развития жанра последний стоит ступенью выше, как это ни парадоксально, поскольку, в отличие от фактографической записи Евсевия, в нем воплощен, пусть даже безыскусный, но тем не менее творческий акт.

Анализ текстов показывает, что уже с самого начала возникновения агиографии составители мученичеств стремились внести в стандартное изображение какое-то разнообразие. Они сочиняли внутренние монологи, дополнявшие представление о святом и окружавших его врагах и друзьях, использовали и в речах, и в размышлениях героев те художественные детали, которые помогали читателю лучше понять и настроение действующих лиц, и обстановку, в которой происходили события. И хотя эти тексты сочинялись по схеме–шаблону, сама схема давала большой простор для привлечения вымышленных, чисто беллетристических эпизодов, вводимых агиографами иногда в помощь раскрытию основной житийной темы, а иногда для придания каноническому по форме повествованию особой занимательности,²⁴ Естественно, что такие сочинения, возникавшие в огромном количестве, удовлетворяли в какой-то степени и потребность средневекового человека в беллетристическом чтении.²⁵

По пути дальнейшей беллетризации повествования идет развитие агиографического жанра. Я.С. Лурье в книге „Истоки русской беллетристики“, специально посвященной проблемам возникновения сюжетного повествования, писал: „Преобразование материала, взятого из действительности, в художественном произведении – проблема важная при изучении любого времени, но особенно важна она для исследователя средневековой литературы, изучающего обособление художественных жанров из общей системы памятников письменности“.²⁶ В сирийской литературе это обособление началось, как нам кажется, с возникновения агиографической легенды. Попытаемся показать этот процесс на примере легенды о семи спящих отроках Эфесских.

Прообраз легенды о семи спящих отроках в Эфесе восходит еще к дохристианскому времени, но наиболее полное развитие она получила в первые века становления христианства в Римской империи. Вместе с христианством легенда попала на сирийскую почву и получила здесь первую литературную обработку: в V–VI вв. известно несколько сирийских версий сказания. В это время одним из самых образованных и плодовитых среди сирийских писателей и ученых был Иаков Серугский. В его обширном наследии сохранилось множество стихотворных сочинений: толкований, поучений, од и гимнов. Именно в стихотворных гомилиях Иакова Серугского дважды изложена легенда о семи спящих отроках Эфесских.²⁷

Ко второй половине VI в. относится версия, включенная в сирийскую обработку Церковной истории Захарии Ритора. Автор обработки – некий сирийский монах–монофизит – сообщает, что взял эту легенду не из греческого текста, а „нашел ее на языке сирском“.²⁸ Третья версия, восходящая к VI в., содержалась в Церковной истории Иоанна Эфесского, в той ее части, которая сохранилась в составе Летописи Дионисия Тельмахрского (IX в.).²⁹

Все три сирийских автора были монофизитами. В V–VI вв. монофизиты подвергались жестоким гонениям со стороны ортодоксальной церкви и пра-

вительства. Во времена Иакова Серугского император Юстиниан устроил как бы второе Декиево гонение: около пятидесяти пяти епископов-монофизитов было низложено и сослано.³⁰ Иоанн Эфесский сам был заключен в тюрьму, и его дело подвергалось судебному разбирательству. Он сообщил о том, что большая часть Истории „ была написана именно в то время, когда гонение продолжалось, и среди затруднений, причинявшихся гнетом последнего, оказывалась даже необходимость, чтобы друзья убрали листы, на которых были написаны эти главы и все другие части сочинения, и скрывали их в различных местах, где они оставались по два или по три года“.³¹

Неудивительно, что в условиях жестоких гонений легенда о семи спящих отроках в пещере, столь созвучная духу времени, привлекла внимание нескольких авторов почти одновременно.

Мотив многолетнего сна известен многим мифологиям и литературам мира – от античной до современной японской. Возможно, что в сирийской словесности он пришел из греческой мифологии (мифы об Эндимионе и Эпимениде). Однако в данном случае нас интересует не происхождение, а то, какими средствами этот мотив был реализован на сирийской почве.

Легенда о семи спящих отроках Эфесских построена по образцу традиционного мартирия. Император Декий приказал всем жителям Эфеса собраться для поклонения идолам и жертвоприношений. Несколько юношей-христиан уклонились от этого. Декий приказал привести их.

Далее следует допрос, в ходе которого юноши не изменили своих убеждений и были оставлены на какое-то время. Г. Виснер, реконструируя на основе описаний сиро-персидских мученичеств ход судебного разбирательства в процессах над христианами, приходит к выводу, что ведение таких процессов полностью совпадало с процедурой римского судопроизводства. В монографии, посвященной исследованию этих текстов, он отмечает подобные перерывы в допросах, поясняя, что обвиняемым давали время для пересмотра своих взглядов.³²

Воспользовавшись представившейся возможностью, эфесские юноши бежали в горы и укрылись в пещере.³³ Узнав об этом, Декий приказал заложить пещеру камнями.

Однако на этом история юношей не кончилась: легенда рассказывает, что через 300 лет Бог воскресил их, но, поведая в назидание людям свою историю, они умерли.

Если в мартириях идея о величии и всемогуществе Бога провозглашается в пространных диалогах между язычниками, представителями власти, и осужденными христианами, то здесь, в легенде, эта идея раскрывается изобразительно, с наглядной очевидностью. „Бог воскресил нас, чтобы показать, что воскрешение возможно“, – говорит один из персонажей. В этом переходе от декларативности к изображению намечается качественно новый этап в развитии агиографического жанра.

История героев после их воскрешения представляет миниатюрную бытовую новеллу с живыми яркими картинками уличных сценок из городской жизни.

Беллетристическое отступление от основной житийной темы получило дальнейшее развитие в рамках арабской литературы, где легенда о юношах из Эфеса приобрела широкую популярность и известна в изложении многих арабоязычных авторов,³⁴ не говоря уже о том, что нашла отражение в одной из сур Корана (XVIII, 8–26). По сравнению с сирийской первоосновой здесь меняется в первую очередь идеологическое осмысление сюжета: в версии *ас-Са‘алиби*, например, речь идет уже не о преимуществе христианства перед язычеством, а о превосходстве ислама над христианством. Однако для нас в данном случае не менее интересно то, что меняется и самый характер повествования. Из простой назидательной истории она превращается в художественный рассказ, где дидактика уступает место занимательности.

Сравнивая сирийские и арабские версии легенды, можно заметить, как житийная тема, являясь ведущей в сирийской легенде, в некоторых арабских вариациях сходит на нет. В изложении ал-Бухарī и ас-Са‘алибī юноши прячутся в пещеру от грозы, а вход в нее закрывает свалившийся с горы камень. В том же рассказе ас-Са-‘алибī, но в другой передаче, христиан преследуют не за их убеждения, а за то, что они якобы убили царевича, о чем рассказывает новая вставная новелла. Этот же автор, со слов еще одного передатчика, предворает повествование о семи спящих отрока пространной беседой халифа ‘Омара с тремя учеными из противников ислама. Как вопросы, так и ответы отличаются живостью и остроумием, персонажи соперничают друг с другом в быстроте и находчивости, и в тот момент, когда все вопросы, казалось, были уже исчерпаны, один из трех задает последний вопрос: „Что это за люди, которые умерли давно, а спустя 309 лет Бог воскресил их?“. И затем начинается изложение самой легенды, изобилующей множеством красочных деталей и описаний, отмеченной неистовым выдумкой и фантазией рассказчика в духе сказок 1001 ночи. Таково, например, описание дворца Декия: „Декий построил в Эфесе мраморный замок длиною в фарсанг и шириною в фарсанг, употребив на то 4000 золотых колонн и 1000 золотых лампад, висящих на серебряных печках. В этих лампадах каждый вечер горели благовонные масла. На восточной стороне замка, как и на западной, было по 180 окон, и солнце от восхода до захода все освещало в замке. В замке же царь поставил золотой трон длиною в 80 локтей, а шириною в 40, весь осыпанный жемчугом. С правой стороны трона он разместил 80 золотых кресел, которые служили сидищами для его вельмож, с левой же стороны поставил также 80 золотых кресел, предназначенных для военачальников. Восседая на троне, он надевал корону... Его корона была из чистого золота с девятью колонками, и на каждой колонке по жемчугу, который светился, как светильник в темную ночь. Этот царь избрал себе 50 юношей из сыновей вельмож и надел на них пояса из красной парчи и шаровары из чистого зеленого шелка. На головы им он дал короны, а на руки и ноги – браслеты. В руки он вручил им золотые жезлы. Это была его свита, стоявшая позади и охранявшая его. Затем тот царь избрал шесть юношей из детей ученых и назначил их своими везирами; ничего он не решал без них. Трое из них стояли по правую сторону от царя, двое по левую... Царь советовался с ними во всех своих делах. Ежедневно во внутреннем дворе дворца он принимал народ. В то время дверь из внутренних покоев открывалась и являлись три юноши. Один держал в руке золотую чашу, наполненную мускусом, другой – серебряную с розовой водой, а третий держал птицу. По приказанию последнего птица летит и опускается в чашу с розовой водой. Там она окунается и мочит свои перья и крылья. Затем по приказу второго юноши вылетает и опускается в чашу с мускусом, где она осушает в мускусе свои перья и крылья. Наконец отдает приказание третий, и она вылетает и садится на короне царя. От перьев ее и крыльев на голову царя струится аромат мускуса и запах розы...“ 35.

Усовершенствуется и развивается композиция повествования, приближаясь к так называемому рамочному приему, наиболее ярко выраженному в „1001 ночи“, „Калиле и Димне“ и других популярных восточных книгах. При этом в одной передаче рассказ о семи спящих оказывается обрамленным (как в случае с халифом ‘Омаром и его оппонентами), а в другой – обрамляющим. Юноши, будучи замурованными в пещере, вспоминают добрые дела, которые когда-то совершали, и каждый рассказывает историю из своей жизни в надежде, что Бог откроет им выход. Так, в основную ткань повествования включаются три (по числу юношей, действующих в этой версии) 36 независимые от него новеллы, сами по себе не лишённые элемента занимательности. 37

Сюжет о спящих в пещере разработан и в современной арабской литературе, где он получил совершенно новую трактовку в пьесе египетского драматурга Тауфика ал-Хакима „Спящие в пещере“. 38

Мы привели эти арабские параллели, чтобы показать эволюцию одного сюжета от схематического выражения религиозной идеи до беллетристического повествования, от незатейливого сказания до современной драмы с глубоким философским подтекстом.

Агиографические легенды, хотя и значительно беллетризованные, ввиду их особых прагматических функций лежат еще вне сферы художественной литературы. В них, как в основе, точнее, в слиянии агиографического и исторического повествования, следует искать, вероятно, истоки художественных жанров — рассказа и повести. Примером такой повести в сирийской литературе может служить история готского воина и девушки-сирийки Евфимии.³⁹ Это сочинение исследователи (издатель текста Ф. Но, О. фонГёбхардт, О. де Урбина и др.) обычно относят к агиографической литературе, по-видимому, на основании того, что в состав его включен эпизод, где действуют святые. Однако этот эпизод и молитвы, обращенные к святым, составляют второй, несущественный слой повествования, освобожденное от которого оно не теряет несколько ни в своей завершенности, ни в силе художественного воздействия.

В рукописях это сочинение находится в соответствующем окружении как составная часть коллекции агиографических текстов.⁴⁰ Тем не менее возможно выделить его из этого круга как чисто художественное произведение, отвечающее всем установленным критериям.

Повесть о Евфимии и готе представляет собою сложную контаминацию элементов двух сирийских сочинений, относящихся к разным литературным жанрам.⁴¹ С одной стороны, это традиционное агиографическое повествование о Гурии, Шамуне (и Хабибе), речь о котором шла выше, с другой — произведение исторического плана, содержащее описание истории Месопотамии V—VI вв. и принадлежащее перу Иешу Стилита, одного из самых ранних и, по словам В. Райта,⁴² самых лучших сирийских историков.

В основу повести положены действительные события, которые имели место в Эдессе в IV в. Эдесса была столицей небольшого сирийского государства Осроэна, расположенного между Византией и Ираном, которые в IV—VI вв. вели между собой ожесточенные войны. В силу своего промежуточного положения в них была втянута и Осроэна. Кроме того, Византию осаждали племена гуннов. В 395 г. они вторглись в ее пределы, опустошив города и уведя в плен жителей. Об этом нашестии известно по ряду сирийских источников разного типа: хроник, проповедей, сказаний и поэм. В первую очередь в этой связи можно назвать анонимную сирийскую хронику VI в., которая в главе XL под 706 г. (395 г. н. э.) сообщает: „В месяц июль пришли гунны в страну ромеев“⁴³.

Особое место было посвящено гуннам и в поэтическом „Слове о последнем конце“, приписываемом одному из выдающихся сирийских поэтов — Ефрему Сирину,⁴⁴ в христианской легенде об Александре Македонском.⁴⁵ Упоминают некоего Абсанию, священника из Эдессы, который писал о нашестии гуннов стихотворные мимры.⁴⁶ Кириллоне, жившему на рубеже IV—V вв., принадлежат стихотворные строки, звучащие поразительно дерзко в устах христианского автора: „Север удручен и полон войн; и если ты отвратишься, господи, они снова опустошат меня. Если гунны, господа, побеждают меня, зачем я прибегаю к защите мучеников? Если их мечи опустошают меня, зачем я держу твой великий крест? Если ты предаешь мой города им, где слава твоей великой церкви? Еще не прошло года, как они вышли и опустошили нас и взяли в плен моих детей, и вот во второй раз они грозят, что унижат нашу землю“⁴⁷.

Наиболее полно и впечатляюще о событиях из истории Месопотамии V—VI вв. повествует Хроника Иешу Стилита: бесконечные войны, набеги кочевников, эпидемии, землетрясения, неурожай, голод — вот испытания, выпавшие на долю населения этих областей. В значительной части это краткие погодные записи, содержащие лишь сообщения о событиях, однако часто от простой информации автор переходит к попытке изображения событий.

В начале хроники Иешу Стилит в нескольких словах сообщает о нашествии гуннов в ромейские земли «в дни Гонория и Аркадия, сыновей Феодосия Великого, когда вся Сирия находилась в их руках из-за предательства епарха Руфина и слабости стратилата Адаа»⁴⁸. Эта краткая запись относится к 707 г. (395/6 г. н. э.).

Из других источников известно, что Руфин пытался захватить престол Аркадия, и предательство его состояло в том, что он «призвал варварский народ гуннов в ромейские земли»⁴⁹. Они завоевали страну ромеев и двинулись дальше вплоть до Эдессы. На борьбу с гуннами были отправлены войска, состоящие из представителей самых разных народностей, населявших обширные территории Византийского государства: греков, готов, коптов, сирийцев, армян и т. д. Непостоянная, плохо организованная армия эта представляла механическое соединение наемников, не имевших ни малейшего представления о дисциплине. Они не раз затевали государственные перевороты и вносили всякую смуту.⁵⁰

О бесчинствах, творимых готами, которые располагались на постое в эдесских домах, Иешу Стилит не просто сообщает, а повествует с многочисленными и волнующими деталями, указывая, что и те, которые пришли в Эдессу под именем спасителей, разоряли и грабили почти так же, как враги. Это уже не простая хроникальная запись, в отличие от первого сообщения о нашествии гуннов, а живой художественный рассказ, живой особенно потому, что автор был очевидцем описываемых событий.⁵¹

Однако переход от простой информации к изображению событий – это лишь первый шаг на пути к художественной прозе, основной и важнейшей особенностью которой является сюжетность. Художественная проза повествует о событиях в жизни героев, развивающихся в течение определенного времени, причем совокупность событий, составляющих фабулу повествования, должна быть приведена в определенную систему – сюжет.⁵²

Таким сюжетным повествованием и явилась повесть о сирийской девушке Евфимии и готском воине, написанная, как нам кажется, под влиянием Хроники Иешу Стилита. В своей книге историк оставил как бы завешание будущему автору: «Я и в начале говорил, что рассказывать обо всем я не в состоянии, так как мучения, какие пережил каждый человек, таковы, что могли бы быть описаны в длинных историях...»⁵³.

Очевидно, что автор повести читал сочинение Иешу Стилита и, может быть, даже в процессе своей работы имел его под рукой. Об этом говорит то обстоятельство, что начало повести почти дословно совпадает с записью Иешу Стилита, лишь несколько шире раскрывая ее: «В году 707 по летоисчислению греков вышли гунны (направляясь к земле) ромеев. Они опустошили страну и брали в плен ее жителей. Так дошли они вплоть до Эдессы, но стратилат Адаа, (правивший) в это время, не дал жителям выступить против них из-за измены, которая (была) в центре. И по этой причине спустились войска ромеев и осели в Эдессе на долгое время».⁵⁴

Дальнейшее повествование Иешу Стилита лишь намечает тему, которая в повести находит полное художественное воплощение. Нашествие гуннов, их продвижение вплоть до Эдессы, прибытие союзных войск, бедственное положение города, установление мира, возвращение войск на родину и второе нашествие гуннов – это историческая канва повествования, его тематическая первооснова, определенная хроникой. На фоне этих исторических событий в повести действуют герои, конкретные образы которых и их сложные взаимоотношения друг с другом – плод художественного вымысла автора.

Вымышлены герои, и хотя подобная история вполне могла произойти в действительности, следовательно, возможны прототипы героев, однако, изображая их, автор стремился подобрать детали таким образом, чтобы придать им обобщенный характер литературных персонажей.

Вымышлены имена героев, о чем свидетельствует нарочитость их выбора: Евфимия – пользующаяся доброй славой, благославная – для добродетельной девицы. Такой автор и представляет ее на протяжении всего повествования; София – мудрая – для ее матери, женщины осторожной и

предусмотрительной, которая долго колеблется, прежде чем согласиться на уговоры гота отдать свою дочь ему в жены; согласившись же, старается заручиться поддержкой святых и гарантией их защиты. Как явствует из дальнейшего, предусмотрительность эта не была излишней и привела в конце концов к счастливой развязке. Кажется, выбор имен – здесь чисто художественный прием, преследующий дидактические цели.

Характеристики героев, резко противопоставленных друг другу, в основе своей прямолинейны и однозначны: Евфимия и София – невинность и мудрость, гот и его жена – вероломство и зло. Однако автор наделяет их и такими чертами, которые придают им характер живых, реальных людей. Так, в Софии он подчеркивает не только мудрость, но и чувство материнской любви, и глубокое религиозное чувство. Не лишена она и житейского опыта, о чем свидетельствуют все ее поступки.

Достижению большей выразительности характеристик служит прямая речь героев: лестные, угодливые слова гота, когда он говорит с Софией, жесткие холодные фразы, обращенные к Евфимии, когда он открывает свое подлинное лицо, истерические выкрики его жены, одержимой злобой и ревностью, высокий эмоциональный настрой монологов Евфимии, простая суровая речь священника.

Важно отметить, что исследователи древнерусской литературы рассматривают появление „героя с вымышленным именем и вымышленной биографией“, так называемого „бытового“ человека, „безвестного, ничем в исторической жизни страны не примечательного“, в отличие от „исторической личности“, как новый этап в развитии литературы, в ее движении к реалистическому вымыслу. ⁵⁵

Такие обычные „средние“ люди, „привлекающие внимание только лишь тем, что читатель мог узнавать в них многих, в том числе иногда и самого себя“, ⁵⁶ действуют и в нашей повести, правда, действуют подчас в не совсем обычных условиях.

Содержание повести сводится к следующему: среди ромейских воинов находился некий гот, который поселился у бедной вдовы Софии, матери Евфимии. Красивая девушка приглянулась солдату, и он стал просить ее руки, умолчав, однако, что был женат у себя на родине. Вернувшись к своей семье, он выдал Евфимию за служанку, но жена не поверила этой лжи и невзлюбила молодую сириянку, особенно после того как у той родился сын, к несчастью очень похожий на своего отца. Не в силах перенести обиды, жена гота решила убить ребенка, но и сама затем была отравлена обезумевшей от горя матерью. В наказание за убийство Евфимию замуровали в могильном склепе рядом с трупом ее жертвы и обрекли на мучительную гибель.

Это только первая часть повести, хотя, с точки зрения современного читателя, здесь имеет место полная логическая завершенность и вряд ли можно ожидать какого-либо нового поворота событий. Однако не следует забывать, что средневековая литература была в основе своей литературой назидательной. Этот характер ей придавали библейские цитаты, разного рода нравоучительные сентенции и примеры из жизни святых, а также проповедь идеи торжества справедливости. Поэтому автор не счел возможным оставить свою добродетельную героиню в бедственном положении. Чтобы выйти из этого затруднения, он использует уже готовое сочинение – знакомое нам житие святых Гурии и Шамуны – и искусно вплетает его в свое повествование.

Замурованная в склепе Евфимия обращается с молитвой к святым, и они чудесным образом за одну ночь переносят ее в Эдессу. Так восторжествовала справедливость, однако зло оставалось еще не наказанным.

Вскоре после возвращения Евфимии в Эдессу возникает угроза нового нашествия гуннов, и в составе ромейского войска в город опять прибывает гот. Один из жителей узнает его и сообщает епископу: вероломный гот разоблачен, осужден, обезглавлен.

Такова эта повесть, насыщенная трагическими событиями, характерная острыми поворотами сюжета, ⁵⁷ живыми зарисовками быта и применением художественных средств выражения.

Как мы уже говорили, повесть отражает реальные исторические события. Однако эти события изложены не в их историческом времени, а в соответствии с требованиями развития сюжета, что вообще характерно для произведений художественной литературы. А именно: второе нашествие гуннов, как сообщают исторические источники, было почти сто лет спустя после первого. ⁵⁸ Ввиду того что автору повествования необходимо было вместить оба эти события в рамки жизни одного поколения, чтобы со второй волной вернуть гота в Эдессу и вновь столкнуть его с Евфимией и Софией, он сближает во времени первое и второе нашествия, сокращая разрыв между ними до нескольких лет. ⁵⁹

Таким образом, повесть о Евфимии, написанная на темы исторической хроники Иешу Стилита, но отличная своей сюжетностью, является как бы иллюстрацией истории, представляя законченное художественное произведение с вымышленными героями, условным выбором их имен, с яркой характеристикой образов, с большим вниманием к организации прямой речи как выразительному средству этой характеристики, с использованием таких композиционных приемов, как *deus ex machina* — „стяжение времени“ и др.

С другой стороны, составляя как бы продолжение мартирия Гурии и Шамуны (именно в рамках повести святые совершают свое посмертное чудо), рассказ о Евфимии не совпадает с ним ни по характеру, ни по конечным практическим целям. Если одно из сочинений представляет традиционное мученичество со всеми характерными для агиографии особенностями, то второе — светскую бытовую повесть с авантурным сюжетом. Единственный эпизод, в котором действуют святые, не может иметь определяющего значения, так как он не несет основной идейной нагрузки, а включен всего лишь как вспомогательный.

Рассмотренные произведения составляют единую цепь из нескольких звеньев, в которой можно видеть процесс превращения в сирийской литературе агиографического повествования в светское беллетристическое.

Первое звено в развитии агиографического жанра — жизнеописание реальных исторических лиц.

На основе таких документальных житийных текстов воссоздается в значительной степени история культуры сирийцев, деятельность ее главных представителей. Так, важные сведения о первом крупном сирийском писателе-гностике Бар Дайсане (154–222) почерпнуты из жития епископа Иерапола Аверкия. ⁶⁰ Биография Ефрема Сирина, сирийского автора IУ в., оказавшего влияние на литературу всего христианского мира, известна в подробностях из его жизнеописания. Украшенное романтическими и фантастическими деталями, оно в то же время содержит ряд достоверных фактов: описание путешествия в Византию и встречи там с Василием Великим, неоспоримость которых подтверждается свидетельством самого Василия в его трудах и другими историческими источниками. ⁶¹ Замечательный образец подлинной биографии представляет уже упоминавшееся жизнеописание несторианского патриарха VI в. Мар Абы I, содержащее не только факты его полной бурных событий жизни, но и характеристику сложной культурной и политической жизни Ирана в ту эпоху.

Количество примеров подобного рода житий-биографий можно значительно увеличить, однако дополнительно к ним назовем только одно, о котором уже также шла речь и которое может представить больший по сравнению с другими интерес в плане эволюции жанра агиографий — жизнеописание Раввулы (V в.), епископа Эдессы. Многие эпизоды его неперемненны в той схеме, по которой складывались традиционные жития: рождение ребенка в семье богатых родителей; его стремление к знаниям и усердие в ученье, пренебрежение к земным благам, уход из дома (в монастырь, в пустыню, в чужие края), аскетическая жизнь в посте и молитвах, смерть в глубокой

старости и чудеса, посмертные или перед смертью. Обязательность такого построения сюжета, конечно, не исключавшая сходства жизненных ситуаций, была обусловлена практическим назначением самого жанра, и с ним не порывали даже самые беллетризованные образцы агиографии. ⁶²

Именно в эту схему было уложено сирийское житие безымянного святого, или Человека Божьего, как его называет текст, ⁶³ которое возникло, по мнению многих исследователей, под сильным влиянием подвижнического образа жизни епископа Раввулы ⁶⁴ и известно христианским литераторам мира как Житие Алексия, Человека Божьего. Отталиваясь от внешнего факта биографии Раввулы (отказ от земных благ, уход из дома), неизвестный автор создал свой образ подвижника, который подвизался в других местах и в иной обстановке и чья жизнь не вполне совпадала с последующей биографией епископа, однако духовная близость этих двух образов была для него очевидна.

Житие повествует о том, как некий юноша, происходивший из богатой семьи и знатного рода, в день свадьбы неожиданно покидает свою невесту, оставляет дом родителей в Риме, отправляясь в чужие края, чтобы вести жизнь подвижника в одном из эдесских храмов. Здесь он умирает, здесь его и хоронят как безвестного нищего на кладбище для странников.

В тексте есть и прямое упоминание о Раввуле, которое представляется не случайным: возможно, что эпизод, где действует епископ, введен именно для того, чтобы подчеркнуть эту связь. Когда епископ после кончины святого узнает всю историю его жизни, он спешит к его могиле и приказывает извлечь покойного, чтобы воздать ему должные почести и похоронить в достойном месте. Однако останков святого в погребении не обнаружили. С этого времени епископ Раввула стал проявлять большой интерес к странникам и нищим и всечасно заботился о них, рассчитывая на то, что в их числе окажутся и другие, подобные этому святому, избранные богом, но безвестные среди людей. Так реальная биография смыкается с вымышленным повествованием.

В соответствии с канонической схемой построено приписываемое перу Ефрема Сирина жизнеописание вымышленного, как и в предыдущем случае, персонажа, которому автор дал имя Авраам Кидонайя (Кидонийский). „Этот блаженный имел весьма богатых родителей. Они любили его сверх меры, доступной природе человеческой. Еще в детстве они обручили его, готовя к высокому положению и почестям. Он же стремился к другому. С раннего детства, возлюбив святую церковь и постоянно пребывая там, с великим вниманием слушал Священное Писание и изучал его. Родители побуждали его жениться на той, с которой они его обручили, и он после долгих пререканий с ними уступил из великой любви и почтения, которые питал к ним.

На седьмой день свадебного пира, когда вместе с невестой он сидел в брачном покое, воссиял в глазах его свет божественной благодати... Он вышел из города и на расстоянии двух миль нашел некое жилище, где можно было поселиться в уединении. С великой радостью он оставался там, прославляя Бога” ⁶⁵.

Далее житие повествует, согласно традиции, об отказе от имущества, о посте и молитвах, наполнявших долгую жизнь святого, о чудесах и искушениях, сопровождавших ее. Однако в этот набор трафаретов вплетены неординарные эпизоды, в которых звучат отголоски жизни, угадываются судьбы живых людей. Отдавая дань условностям жанра, автор под конец повествования должен был рассказать о чуде, и он обещает читателю это чудо: „Еще об одном необыкновенном чуде, которое он (Авраам. — А.П.) совершил в старости, хочу я поведать. Для людей умудренных и умных это поистине чудо, исполненное пользы и благодати для внимающих ему” ⁶⁶.

Однако вместо обычных чудесных деяний, подобных тем привычным описаниям, которые встречаются на страницах десятков житий, автор показывает вполне реальные истории, какие случались вокруг него на каждом шагу, и заставляет действовать в них своего святого, приближая этим самым и все

повествование к грани бытовой повести. У блаженного был родной брат, который имел единственную дочь. Когда отец умер, семилетняя девочка осталась сиротой. Авраам взял племянницу к себе, желая воспитать ее в правилах добродетельной жизни. Однако через десять лет некий человек, выдав себя за монаха, соблазнил девушку, и, покинув келью, она ушла в город, где в конце концов попала в публичный дом. Почтенный старец Авраам, надев чужую одежду, чтобы не быть узнаваемым, после многолетнего затворничества отправляется в город на поиски племянницы и спасает ее. ⁶⁷

Житие Авраама Кидонийского, в отличие от легенды о Божьем Человеке, представляет собой беллетризованный образец агиографа, хотя между ними существует и несомненное сходство. Сходство это не ограничивается лишь применением в том и другом текстах элементов канонической схемы, которые просто можно было бы посчитать „общим местом“, а выражается более характерно. В обоих случаях используется так называемый мотив неузнавания. В Житии Божьего Человека этот мотив прозвучал в эпизоде, когда посланные на поиски святого слуги прибыли в Эдессу и пришли в церковь, при которой тот нищенствовал, но не нашли его там: „Они даже помыслить не могли, что встретят своего господина в одежде нищего, ни на мгновение не остановили на нем своего внимания из-за ужасающей нищеты его, из-за полного отсутствия и признака прежней роскоши. Как могли они узнать его в этом человеке, одетом в жалкие лохмотья и просящем подавание? Ведь и от них он принял милостью“ ⁶⁸.

В этой сцене неузнавание обусловлено эффектом неожиданного появления святого перед теми, кто был послан найти его, в столь необычном окружении, несоответствия нового образа их привычному представлению о нем. Посланные могли бы узнать своего господина: прошло не так много времени с тех пор, как они видели его в последний раз, и вряд ли он мог бы измениться до полной неузнаваемости, но они и не пытались узнать его в толпе жалких нищих, окружавших их. Такую ситуацию, когда человек оказывается не тем, кем его считают, когда он оказывается не в обычных отношениях с другими, В. Шкловский называет (в других литературных связях) „человек не на своем месте“ и рассматривает прием узнавания (или неузнавания) как „случай возникновения модели для художественного произведения“ ⁶⁹.

Вот как этот мотив реализован в Житии Авраама Кидонийского. Авраам, в течение пятидесяти лет обитавший в уединенной келье, вдали от людей, предаваясь посту и молитвам, на старости лет отправляется в город на поиски своей племянницы Марии, чтобы вернуть ее в келью, где она обитала рядом с ним многие годы. Почтенный старец, пятьдесят лет носивший лишь власяницу, переодевается в военное платье, ⁷⁰ садится на лошадь и, нагнув голову, погружает шапку, чтобы Мария не узнала его, едет в город. Появившись в публичном доме, где, как ему стало известно, она находилась, и найдя ее там, он разыгрывает соответствующую случаю роль престарелого кутилы, оставаясь неузнаваемым в течение целого вечера, до тех пор, пока сам не назвал себя. Она и не могла узнать в этом человеке своего дядю: тот в течение пятидесяти лет не ел даже хлеба, а этот пьет вино и ест мясо; тот всю жизнь проспал на одной рогожке, а этот с готовностью воссел на пригласенное ложе...

Здесь, как и в рассказе о Божьем Человеке, неузнавание объясняется несовместимостью образа жизни святого, каким его знает девица, с тем окружением, в котором он перед ней предстал, неадекватностью его поведения. Повторяется та же ситуация — „человек не на своем месте“.

Этот же прием находим еще в одном сочинении, на которое следует указать в данном контексте, поскольку оно, как думается, тесно связано с двумя предыдущими.

Написанная в традиционном стиле история Человека Божьего в сирийской рукописной традиции имеет своим продолжением другой рассказ, в котором события приобретают новый, неожиданный оборот. ⁷¹ Рассказчик как бы забывает о смерти святого в Эдессе. Повествование начинается с того мо-

мента, когда Человек Божий начинает понимать, что молва о нем может распространиться по всей Эдессе, и бежит из города. По воле случая он вновь попадает в Рим, в дом своих родителей, где неузнанный ими (и не желая признаться, что он их сын) живет из милости среди рабов, которые глумятся над ним, и затем умирает. Здесь мотив неузнавания придает повести особую глубину и свидетельствует о большом искусстве повествования. „Популярность жития св. Алексея, – говорит В.П. Адрианова-Перетц, – прежде всего базируется на наличии вызываемых у читателя и слушателя сочувственных переживаний, которые обуславливаются как трогательностью содержания, так и художественностью композиции“.⁷²

С точки зрения современного человека поступок Человека Божьего воспринимается как неоправданная жестокость. Наблюдая страдания родителей, их одинокую старость, зная об их страстной мечте увидеть сына, он тем не менее предпочел остаться для них чужим человеком. Однако этот поступок вполне укладывается в рамки средневековой морали, воплощенной в евангельских изречениях. „Кто любит отца или мать более, нежели меня, не достоин меня; и кто любит сына или дочь более, нежели меня, не достоин меня“, – гласит одно из них (Мф. 10: 37). И все же своей необычной популярностью сочинение это обязано не идее, а той „трогательности“ или, как можно было бы сказать, психологической глубине, которую сумел придать ему автор. Будь он до конца последовательным, он изобразил бы радость и гордость родителей подвигом сына. Именно так в сказании был воспринят образ жизни святого всеми, кто знал о нем: сначала епископом Раввулой, который приказал отдать покойному должные почести (в первой части повествования), а потом (во второй части) – жителями Рима и императорами, выразившими свое отношение и действиями, и словами. „Такая благодать в доме твоём, а ты не открыл нам?“ – говорят они, имея в виду святого, его отца.

Как же воспринимают такую благодать родители, узнав в святом своего сына? Вместо того чтобы преисполниться гордостью и радостью (как преисполнялись радостью и нетерпением, вступая на арену коллизии навстречу своей смерти, мученики в традиционных маририях), они оплакивают его, как только могут оплакивать родители потерю единственного сына. Отчаяние их не знает предела. В этих сценах автор остается верен правде жизни, вольно или невольно обращаясь к чувствам, а не к разуму своего читателя, возводя тем самым историю Человека Божьего на грань бытовой реалистической повести.

Бытовизм характерен и для других страниц повествования. Как уже было отмечено, Житие Человека Божьего обнаруживает сходство с более ранним сирийским агиографом – Жизнеописанием Авраама Кидонийского. И в том, и в другом показан образ жизни аскета-отшельника: безвестность и уединение, постоянные молитвы, продолжительный пост и т. п. Был показан также общий для обоих сочинений метод построения беллетристических эпизодов (мотив неузнавания). Однако в характере других эпизодов сравниваемые сочинения существенно расходятся, и эти расхождения следует иметь в виду при определении их жанра.

Жизнеописание Авраама Кидонийского – одно из многих, в которых нашло отражение древнее семитское поверье, широко распространенное на Востоке, о том, что все дикое, не обжитое человеком места (руины, скалы, ущелья и т. п.) становились местами обитания демонов, тогда как используемых угодий, обработанных земель и обитаемых районов демоны избегали. Ефрем Сирийский в своих посланиях и проповедях сообщает подробности образа жизни отшельников. Они покидали общество и цивилизацию и жили жизнью, близкой к жизни диких зверей, оставались вместе с животными, питались, как и те, травой и селились подобно птицам на скалах. Самое характерное в их образе жизни – стремление к умерщвлению плоти и самоистязанию, которое выражалось в презрении самой жизни. Ефрем Сирийский подчеркивает, что они вовсе не думали о том, чтобы защититься от диких животных и змей. Скрывавшиеся в укромных местах, одичавшие, с длинными волосами, люди эти

скорее походили на орлов, чья плоть истощена голодом. Далее Ефрем добавляет, что вся их активная деятельность состояла в молитвах. ⁷³

„Становится ясно, если иметь в виду этот аспект, – пишет А. Вёбус в исследовании, посвященном истории сирийского монашества, – почему „Христовы воины“ чувствовали побуждение обосноваться именно в таких местах, где простые смертные боялись появляться, и, поселяясь там, начинали бороться с демонами в их собственных жилищах“. ⁷⁴ Монахи потому и назывались *qqr'*, т. е. анахоретами, объясняет он далее, что, во-первых, они вышли из этого мира (покинули мир) и, во-вторых, они вышли на борьбу с демонами. А. Вёбус ссылается в этой связи на одно из сочинений Ефрема Сирина, в котором тот говорит, что анахореты „выходят на борьбу с демонами, «сынами тьмы», с «духами и демонами гор» в места обитания последних, используя молитву и другие средства“. ⁷⁵

Житие Авраама Кидонийского, приписываемое перу Ефрема Сирина, может служить иллюстрацией к его посланиям. ⁷⁶ Те же самые черты образа жизни отшельников могут быть отмечены и в нем: удаление от жизни, от цивилизации („нашел жилище некое в безлюдном месте, уединенное“), умерщвление плоти, бдение, пост и молитва („пятьдесят лет провел в посте и молитвах“), удовлетворение лишь самых необходимых потребностей для поддержания жизни („не умашал тела своего елеем и не мыл лица своего и ног своих водою“). Такие параллели могут быть продолжены.

Когда Авраам поселился в уединенной келье, сатана, задавшись целью отвратить его от бога, явился, замыслив разные козни, чтобы ввести его в заблуждение. Во время ночной молитвы Авраама сатана пришел с топором и начал ломать его келью, пытаясь открыть ее, но блаженный прочел псалом и тут же с радостью убедился, что келья осталась невредимой. Через некоторое время ночью Авраам, читая молитву, увидел, что коврик, стоя на котором он молится, охвачен сильным пламенем. Тогда он опять прочел псалом, и сатана бежал в тот же миг. В следующий раз враг явился к нему в образе юноши и разными хитростями искушал его. И снова чтением молитвы он обратил врага в бегство. „Долгое время разными искушениями, хитростями и нападками боролся с ним дьявол, но не мог устроить его и привести в смятение ум его“. ⁷⁷

Искушение сатаной подобно Аврааму испытал и Человек Божий, но в его житии нет и следа от древнего поверья, реминисценции которого воплощены здесь в обыденной реальной сцене. Когда безвестный странник появился в богатом доме, домашние рабы стали травить чужака: они били его, пинали ногами, насмехались над ним. Он же сохранял спокойствие и терпение, ибо „знал, что по наущению сатаны ... все это происходит с ним“. ⁷⁸ Автор, желая, по-видимому, показать, что его герой, подобно своему предшественнику, стойко преодолел весь „набор“ испытаний, включая происки сатаны, отразил в этой сцене всего лишь реальную атмосферу взаимоотношений чужаки в господском доме. Ничего иррационального здесь нет.

Как видим, Жизнеописание Авраама Кидонийского в целом, если не считать вставной новеллы о поездке в город, представляет традиционный агнограф – тип Жития с элементами мученичества, переходящего в монашескую историю, а Житие Человека Божьего содержит в основе своей такую же историю, но написанную в манере бытовой повести.

Таким образом, от подлинных биографий реальных исторических лиц к придуманным жизнеописаниям вымышленных персонажей и от них – путем „обытовления“ и беллетризации – к бытовой повести – такова эволюция сирийской агнографии. Сирийской литературе суждено было угаснуть прежде, чем эти светские жанры оформились окончательно, однако предпосылки к их развитию, несомненно, были.

¹ Текст мученичества св. Поликарпа полностью включен в Церковную историю Евсевия Кесарийского (*Historia Ecclesiastica*. Lib. IV. Cap. 5). Содержание мученичества, его анализ, полемику по поводу датировки см.: Б о л о т о в В.В. Лекция по истории древней церкви. СПб., 1910. Т. II. С. 88–97. Многие исследователи неоднократно отмечали достоверность мученичества Поликарпа: А. Лебедев, подчеркивая, что даже „скептики-ученые отдают дань уважения актам Поликарпа“, привел некоторые высказывания об историческом характере этого текста (Л е б е д е в А. Эпоха гонений на христиан и утверждение христианства в греко-римском мире при Константине Великом. М., 1885. С. 97).

² История мученичества епископа Киприана была написана его диаконом Понтием. Кроме того, сохранились записи допросов Киприана у проконсула, так называемые проконсульские акты. Тот и другой тексты опубликованы: R u i n a r t Th. Acta primorum martyrum sincera et selecta. Ratisbonae, 1859. P. 252–264. Из большого числа работ, посвященных епископу Карфагена, укажем книгу Ш. Сомая: S a u m a g n e Ch. St. Cyprien-évêque de Carthage. Paris, 1976.

³ L e v i n-D u p l o u y A. La passion des Saintes Perpétue et Felicité. Carthage; Tunisie, 1954.

⁴ Сказание о мучениках Палестинских известно в двух редакциях, из которых вторая, пространная, сохранилась только в сирийском переводе и была опубликована В. Кьюртоном. См.: C u r e t o n W. History of the Martyrs in Palestine by Eusebius, bishop of Caesarea. London; Paris, 1851. Греческий текст краткой редакции включен в состав Церковной истории Евсевия (E u s e b i u s, Kirchengeschichte / Hrgb. von E. Schwartz. Kleine Ausgabe. 5 Auflage. Leipzig, 1955. S. 401–402).

⁵ Дневнику предшествует небольшое предисловие, в котором даны краткие сведения о его авторе. Говорится, что Перпетуя Вибия – женщина знатного происхождения, получившая хорошее образование. У нее были мать, отец, два брата и новорожденный сын; она сама написала историю своего мученичества (L e v i n-D u p l o u y A. La passion des Saintes Perpétue et Felicité. P. 13).

⁶ Ibid. P. 6. В самом Карфагене сохранились тюрьма, в которой были заключены мученики, и арена коллизея, куда они были брошены на растерзание диким зверям.

⁷ См., например: Л е б е д е в А.П. Церковная историография в главных ее представителях. СПб., 1903. С. 55.

⁸ М е ш е р с к а я Е.Н. Легенда об Авгаре – раннесирийский литературный памятник. М., 1984. С. 14–16.

⁹ H u n z i g e r A. Diokletianus und seine Nachfolger // Untersuchungen zur römischen Keiser-Geschichte. 1868. Bd. II. S. 71.

¹⁰ R a h m a n i I.E. Acta sanctorum confessorum Guriae et Shamoniae ... P. 1–19.

¹¹ E u s e b i u s. Kirchengeschichte. 'Αφριανός – 4,2; 4,15; 5,1–2.

¹² Die Akten der edessenischen Bekenner Gurjas, Samonas und Abibos. Aus dem Nachlass von O. von Gebhardt / Hrgb. von E. von Dobschütz. Leipzig, 1911. S. XIV.

¹³ Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana. Romae, 1719. T.I. P. 395; П и г у л е в с к а я Н.В. Эдесская хроника // Палест. сб. 1959. Вып. 4(67). С. 90. О строительстве в Эдессе храмов святых исповедников сообщает также анонимная Эдесская хроника XIII в.: Chronicon civile et ecclesiasticum anonymi auctoris / Ed. I.E. Rahmani. Mons Libanus. 1904. P. 176. См. также: B a u m s t a r k A. Vorjustinianische kirchliche Bauten in Edessa // Oriens Christianus. Jhrg. 4. Roma, 1904. S. 171.

14 См.: Die Akten der edessenischen Bekenner... S. LVI.

15 Ibid. S. LXI.

16 См.: Ephraemi Syri hymni et sermones / Ed. Th. Lamy. Mechliniae, 1889. Т. III. P. 855.

17 См.: Cureton W. Ancient syriac documents... P. 42-47.

18 См.: Die Akten der edessenischen Bekenner... S. LXII.

19 Ibid. S. LXII.

20 Ibid. S. LXV-LXVI. Автор ссылается на городскую хронику Новгорода, изданную А. Васильевым (Vassiliev A. Anecdota graeco-byzantina. М., 1893).

21 Когда мы говорим о культе святых в Эдессе, то имеем в виду трех святых: Гурию, Шамуну и Хабиба. Им же посвящены и эдесские храмы. Что же касается мартирия, о котором пойдет речь, то он относится лишь к Гурии и Шамуне, тогда как деяние и мученичество диакона Хабиба описаны отдельно. См.: Cureton W. Ancient syriac documents... P. 47.

22 Н.В. Пигулевская, говоря о датировке этого сочинения, опирается на следующие доводы: „Подробности, приводимые относительно эдикта, который стал известен в Эдессе, вызов игемона города в Антиохию, специальное указание, чтобы преследование было направлено против духовства, которое принуждали приносить жертвы языческим богам, — все это соответствовало реальной обстановке III-начала IV в. Критический анализ этого памятника в целом приводит к выводу, что он был связан с предыдущей группой — мученичествами Шарбиля и Барсамьи — и должен быть отнесен к середине IV в.“ (Пигулевская Н.В. Культура сирийцев в средние века. С. 180).

23 Андрианов-Перетц В.П. Сюжетное повествование в житийных памятниках XI-XIII веков // Истоки русской беллетристики. Л., 1970. С. 67.

24 Там же. С. 69.

25 Этот момент отмечает, в частности, Н.И. Конрад в статье „О литературном посреднике“, говоря о проникновении одной литературы в мир другой, о путях и формах этого проникновения: „И в этой части мира (в средневековой Европе. — А.П.) тогда действовала новая, пришедшая извне религия — христианство, а с ней пришла — в виде «писания» — и древнееврейская литература во всем многообразии своих жанров, в том числе и повествовательных — сказочных, фантастических, исторических, бытовых; пришел и обширный мир «житий», т.е. той же повествовательной литературы. Так же, как в буддийских монастырях феодального Китая, в христианских монастырях феодальной Европы читались вслух главным образом во время трапез отрывки из писаний и житий; так же выбирались места, которые могли бы произвести наиболее сильное впечатление. По-видимому, и тут действовал принцип: поменьше поучений, т.е. скучного, и побольше событий, т.е. интересного“ (Конрад Н.И. Запад и Восток. М., 1972. С. 334).

26 Лурье Я.С. Введение // Истоки русской беллетристики. Л., 1970. С. 15.

27 Оба варианта изданы, как упоминалось, И. Гвиди. Историю открытия легенды, публикации ее различных версий, а также характеристику важнейших рукописей дает А. Альгайер (Allgeier A. Untersuchungen zur syrischen Überlieferung der Siebenschläferlegendes // Oriens Christianus. Neue Serie, Leipzig, 1915. Bd IV. S. 279-297; Bd V. S. 10-59, 263-270. Мы пользовались первым изданием. См. также: Крымский А., Аттая М. Семь спящих отроков Эфесских // Труды по востоковедению, издаваемые Лазаревским институтом восточных языков. М., 1914. Вып. 41. С. VIII.

28 Эта прозаическая версия была издана А. Альгайером (Allgeier A. Die älteste Gestalt der Siebenschläferlegendes // Oriens Christianus. 1916. Bd VI. H. 1. S. 1-43).

- 29 Райт В. Краткий очерк ... С. 72.
- 30 Крымский А., Аттая М. Семь спящих отроков Эфесских. С. УП.
- 31 Райт В. Краткий очерк ... С. 72.
- 32 Wiesner G. Zur Martyrüberlieferung ... S. 161.
- 33 Здесь также нашел отражение факт реальной жизни ранних христиан. Из разных источников известно, что, спасаясь от гонений, христиане покидали города и селения и находили убежище в пещерах и на вершинах гор. См.: Тер-Петросян Л.А. О значении предисловия к сборнику Маруты Майферкатского // Древний Восток, Ереван, 1976. Вып. 2. С. 246.
- 34 Подробный историко-литературный очерк и библиография изданий текста даны в исследовании А. Крымского, посвященном легенде (см.: Крымский А., Аттая М. Семь спящих отроков Эфесских). В сводке арабских версий, приведенной Крымским, отсутствует упоминание о тунииской версии, сохранившейся лишь в тунииском фольклоре, краткие сведения о возникновении легенды и ее эволюции см.: Пайкова А.В. Тунииская версия легенды о семи спящих отроках Эфесских // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока, М., 1983. С. 167-174.
- 35 Крымский А., Аттая М. Семь спящих отроков Эфесских. С. 35-42.
- 36 Число персонажей колеблется в разных версиях от 3 до 8 и более.
- 37 Крымский А., Аттая М. Семь спящих отроков Эфесских. С. 31-33.
- 38 Юнусов К.О. Драматургия Тауфика ал-Хакима. М., 1975. С. 52-70.
- 39 Нау Ф. Hagiographie syriaque. P. 66-72, 173-181.
- 40 В настоящее время известны две рукописи, содержащие текст повествования об Евфимии. Одна хранится в Британском музее (см.: Catalogue of the syriac manuscripts in the British Museum, Part III. P. 1109. Add14649, № 17), другая - в Парижской национальной библиотеке (Manuscripts orientaux de la Bibliothèque de Paris. T. II, N 234. P. 184).
- 41 Точнее говоря, речь идет о трех сочинениях: мартирии Гурии и Шамуны, мартирии диакона Хабиба и Хронике Иешу Стилиста. Поскольку первые два представляют однотипные сочинения, условно принимаем их для удобства в нашем изложении за одно, объединяя все три имени воедино, как они были объединены в процессе сложения куплета.
- 42 Райт В. Краткий очерк ... С. 54.
- 43 Bibliotheca Orientalis... T. I. P. 400.
- 44 Ephraemi Syrii hymni et sermones. T. III. CoL 198-199. Сравнительный текстологический анализ Слова, определение его источников, попытка установления авторства Ефрема сделаны Н.В. Пигулевской. См.: Пигулевская Н.В. Сирийская легенда об Александре Македонском // Палест. сб. 1958. Вып. 3(66). С. 82-86.
- 45 Там же. С. 78-88.
- 46 Райт В. Краткий очерк ... С. 24.
- 47 Текст не опубликован. Цит. по: Райт В. Краткий очерк ... С. 29.
- 48 The chronicle of Joshua the Stylite, composed in Syriac A.D. 507 / With a translation and notes by W. Wright. Cambridge, 1882. P. 10.
- 49 Н.В. Пигулевская приводит в связи с этим свидетельства Сократа и Клавдиана. См.: Пигулевская Н.В. Сирийская легенда об Александре Македонском. С. 79.
- 50 Памятники византийской литературы. М., 1968. Т. I. С. 11.
- 51 Пигулевская Н.В. Месопотамия на рубеже V-VI вв. н.э. С. 29-32.
- 52 См., например: Кожин В.В. Сюжет, фабула, композиция // Теория литературы. Основные проблемы в историческом освещении. Роды и жанры литературы. М., 1964. С. 421. Об определении и характеристике сюжетного повествования в связи с историей древнерусской литературы см.: Лурье Я.С. Введение. С. 13-30.

- 53 П и г у л е в с к а я Н.В. Месопотамия на рубеже V-VI вв. н.э. С. 165.
- 54 N a u F. *Hagiographie syriaque*. P. 67. Ср. текст Иешу Стилита (см. далее, с. 75).
- 55 Л и х а ч е в Д.С. Человек в литературе древней Руси. М., 1970. С. 111, 113.
- 56 Там же С. 111.
- 57 Повесть как бы распадается на две части, каждая из которых могла бы существовать независимо одна от другой. В конце первой части повествование как бы завершается, но события принимают новый, неожиданный оборот и действие продолжается. Такое усложненное построение характерно также для некоторых фольклорных композиций. См., например: П о т е б н я А.А. Из лекций по теории словесности: Басня. Пословица. Поговорка. Харьков, 1914. С. 18-20.
- 58 В Эдесской хронике VI в. приводится 843 г. (по селевкидскому летосчислению), когда гунны снова вторглись в ромейские пределы. См.: *Bibliotheca Orientalis ...* T. I. P. 415.
- 59 Этот литературный прием, называемый „стяжением времени“, может быть сопоставлен с приемом композиции произведений средневековой живописи, когда та или иная сцена, происходящая внутри какого-то здания, в иконе дается на фоне его архитектурного изображения. Художник как бы совмещает два разных события – действие внутри здания и вне его, – которые в жизни происходят последовательно одно за другим. Искусствоведы называют этот прием выражением художественного времени (Л и х а ч е в а В.Д., Л и х а ч е в Д.С. Художественное наследие древней Руси и современность. Л., 1971. С. 28, 29).
- 60 П и г у л е в с к а я Н.В. Культура сирийцев в средние века. С. 119-120.
- 61 Там же. С. 131-134.
- 62 А д р и а н о в а-П е р е т ц В.П. Сюжетное повествование в житийных памятниках XI-XIII вв. С. 68.
- 63 Сохранилась в трех рукописях V в.: Брит. муз. Add. 17177; Add. 14644; Add. 12160.
- 64 Р а й т В. Краткий очерк ... С. 33.
- 65 L a m y Th. *Acta Beati Abrahae Kidunaiiae...* P. 10.
- 66 Ibid. P. 14.
- 67 „Чтение агиографии создает впечатление необычайной распространенности проституции во всех византийских городах, а особенно в восточных, сирийских и египетских. Чувствуется, – пишет А.П. Рудаков, – что перед нами вскрывается настоящая язва“ (Р у д а к о в А.П. Очерки византийской культуры по данным греческой агиографии. М., 1917. С. 105).
- 68 A m i a u d A. *La légende syriaque de Saint Alexis...* P. 4.
- 69 Ш к л о в с к и й В. Тетива. М., 1970. С. 121-144.
- 70 В сирийском тексте в этом случае имеет место относительное прилагательное *plhy*⁹, образованное от глагола *plh*, который обозначает как действие, связанное с обработкой земли, так и выражающее отношение к военной службе. Опираясь на традиции древнерусских переводов, восходящих к греческим, мы выбрали в данном случае значение „военное“ платье, а не „крестьянское“: „Рече же принеси ему одежду воинскоую и конь“. (См.: Успенский сборник XII-XIII вв. М., 1971. С. 487). Д. Фрейданк в докладе, прочитанном 30 октября 1978 г. в ИРЛИ АН СССР и посвященном употреблению всякого рода традиционных выражений, штампов и трафаретов в агиографических текстах, отметил, что одной из сложных задач агиографии было описание духовной борьбы. Метафорика такого описания заимствовалась из военной и спортивной терминологии, сложившейся на базе Нового Завета. Так, в Послании апостола Павла к ефессянам можно найти выражения „броня праведности“, „шит веры“, „шлем спасения“ и т.п. Возможно, что „военное платье“ Авраама, неуместное на первый взгляд в данном контексте, относится именно к этому ряду метафор. Ср., например: „Облекитесь во всеоружие Божие, чтобы вам можно было стать против козней диавольских“ (Эф. VI:11) или „Для сего примите вооружение Божие, дабы вы моппи противиться в день злый и, всё преодолевши, устоять“ (Эф. VI:13).

⁷¹ Он примыкает к первому (см. выше) в нескольких рукописях начинающая с IX в.: Парижская национальная библиотека, № 234 - IX в.; Брит. муз. Add. 14649 - IX в.; Add. 14655 - XI в.; Парижская национальная библиотека № 235 - XII-XIII вв.; Брит муз. Add. 14728 - XIII в.

⁷² А д р и а н о в а В.П. Житие Алексея, человека Божия, С. 127.

⁷³ V ö ö b u s A. History of asceticism in the Syrian Orient. Louvain, 1958. P. 153.

⁷⁴ Ibid. P. 154.

⁷⁵ Ibid. P. 149. См. также: S. Ephraemi Syri sermones duo / Ed. P. Zingerle. Brixen; Lipsiae, 1869. S. 4. стлб. 1.

⁷⁶ Возможно, что сравнительный филологический анализ жития Авраама Кидонийского и других сочинений Ефрема Сирина даст новые доводы в пользу его авторства.

⁷⁷ L a m y Th. Acta Beati Abrahae Kidunaiae... P. 15.

⁷⁸ A m i a u d A. La légende syriaque de Saint Alexis... P. LIII.

Г л а в а II

НЕКОТОРЫЕ ЧЕРТЫ КУЛЬТУРЫ И БЫТА В ПАМЯТНИКАХ СИРИЙСКОЙ АГИОГРАФИИ

В первой главе была представлена эволюция сирийской агиографии в виде непрерывного процесса, давшего в итоге такую достаточно сложную художественную форму, как повествование с элементами беллетристики. Агиографические памятники рассматриваются нами в двух языковых изводах – сирийском и греческом. Параллельное чтение текстов позволило установить, что в некоторых случаях сирийский вариант дает более предпочтительное для понимания общего смысла чтение, позволяющее яснее понять значение как отдельных реалий, так и ситуацию в целом.

В настоящей главе мы постараемся показать, в какой степени и при каких условиях агиографические сочинения могут быть использованы как достоверный источник наших знаний об истории и культуре той страны и того времени, которому они принадлежат.

На всех этапах эволюции жития и мученичества, несмотря на условность формы, отражали действительную жизнь, хотя степень точности и объем сообщаемых ими фактов в разных сочинениях различны: вначале это было прямое, почти фотографическое отражение подлинных событий, затем – их отголосок в виде подражаний и разного рода вариаций, уложенных в строгие рамки канона, и, наконец, препоминание тех же событий в художественном вымысле авторов.

Житийные тексты, будь то подлинные или вымышленные, в силу своей принадлежности к разряду биографий, описывают основные события в жизни человека: рождение, обучение в школе, женитьбу, жизнь в монастыре или в пустыне, научную или организаторскую деятельность на ниве духовного просвещения, смерть. В соответствии с этим в подобных сочинениях можно найти сведения об организации и системе обучения в школе, об укладе и хозяйственной жизни монастырей, об экономическом положении и уровне науки, о взаимодействии церкви и светской власти, а также отражение обрядовой стороны жизни: повествования о свадьбах, похоронах, порядке богослужения и т.д. Мученичества, как правило, дают подробные описания идеологических споров, пыток и судебных разбирательств.

Не только подлинные, но даже подражательные и вымышленные жития и мартирии называют подчас настоящие имена и верные даты,¹ приводят правдивые, далекие от шаблона, эпизоды из жизни разных людей города или деревни,² сообщают множество живых черт, которые и составляют приметы культуры и быта эпохи.

Агиография необычайно чутко откликнулась на все проявления жизни. Если после победы христианства устанавливается обычай расписывать стены домов картинами на христианские темы и помещать на стенах, а также над входами различные знаки, особенно кресты, то в Легенде о семи спящих отроках Эфесских появляется намек на этот обычай. Когда один из юношей после долгого сна в пещере спустился в город, он был поражен тем, что повсюду на воротах домов увидел кресты, которые прежде тщательно скрывались.³

Если с развитием письменной культуры в употребление стали входить чернила и хартия, то автор Жития Человека Божьего тотчас наделяет святого этими атрибутами образованности. Перед смертью, желая открыться своим родителям, он просит приставленного к нему мальчика принести хартию и чернила и пишет письмо.⁴

Следует иметь в виду, что все подробности жизни сирийцев, о которых сообщают вымышленные агиографы, могут быть признаны достоверными фактами при условии, если они подтверждаются или сообщениями историков, или тем или иным документом, или данными археологии. Исходя из одного лишь описания Легенды о семи спящих нельзя было бы думать, что в V-VI вв. стены и входы христианских домов действительно украшались крестами, если бы о том же не сообщали многочисленные христианские писатели начиная с Тертуллиана.⁵

На основе Жития Человека Божьего невозможно было бы утверждать, что в X-XI вв. в обиходе сирийцев были чернила, приготовленные из дубовых чернильных орешков (*duwt'*), если бы рецепты изготовления таких чернил не приводились в сирийских рукописях того времени.⁶

Если же документальные и агиографические тексты сходятся в одной точке, то в глазах историка выигрывают как те, так и другие. Привлечение исторических сочинений и документов помогает понять, какие реальные ситуации скрыты в повествовательных сюжетах, а памятники повествовательной литературы иллюстрируют скупые сообщения историков, наполняя их дыханием жизни.

Описания картин быта, включенные в основную ткань агиографических текстов, могут носить развернутый характер. Мы уже упоминали во Введении книгу Г. Виснера. Немецкий ученый в своей монографии, посвященной исследованию гонений на христиан при Шапуре II, на основе таких описаний, включенных в сборник Маруты Майферкатского, реконструировал во всех деталях ход судебного процесса. Он отметил, что тексты сиро-персидских мучеников, относящиеся к циклу Симеона бар Сабба⁴е, отличаются четким изображением процесса над христианами и строго соответствуют процедуре римского судопроизводства.⁷ Эти же тексты были использованы Н.В. Пигулевой в одной из ее монографий в качестве источника для исследования экономической жизни, в частности организации ремесла и податной системы, в городах средневекового Ирана.⁸

На основании подлинных жизнеописаний выдающихся деятелей сирийской культуры и лишь менее известных и путем привлечения биографической „Книги начальников“ Фомы Маргского (IX в.) Н.В. Пигулевой удалось воссоздать картину состояния начального образования у сирийцев.⁹ В этот очерк включены разнообразные сведения: о том, как строились начальные школы и какой объем знаний они давали, о численности учеников и их возрасте, о программах, принятых такими школами, и о методах обучения в них.¹⁰

Однако далеко не всегда исследователь может найти в агиографических памятниках прямые развернутые картины быта. Чаще ему приходится иметь дело лишь с деталями, с брошенными вскользь замечаниями, с подтекстом, содержание которого средневековый автор, адресуя свое сочинение современникам, не считал необходимым раскрывать. Только собрав воедино разрозненные детали и расшифровав ускользающий смысл символов и намеков, ученый может воссоздать ту реальную ситуацию, которую имел в виду автор. Характеризуя памятники византийской агиографии, С.В. Полжкова справедливо замечает: „Несмотря на деформацию реальности в сюжетах, заимствованных из действительной жизни, легенда может служить надежным культурно-историческим источником. Нужно только уметь читать ее“.¹¹ Попытаемся теперь внимательно прочесть и осмыслить несколько эпизодов из наших житийных текстов.

Отражение свадебного обряда

Житийные тексты дают яркий материал для изучения свадебного ритуала сирийцев. Подлинные биографии или придуманные жизнеописания вымышленных персонажей отражают основные моменты в жизни человека, в том числе вступление в брак. Извлеченные из разных сочинений эпизоды или отдельные детали, будучи собраны воедино, позволяют более или менее полно представить свадебный

обряд у сирийцев. Полученное таким образом представление не расходится с теми сведениями, которые содержатся в нарративных источниках и документах. Более того, житийные тексты в силу особенностей своего литературного жанра придают документальным сведениям черты особой достоверности.

Проанализируем здесь два эпизода, взятые из Повести о Евфимии и готе и из Жития Человека Божьего, связанные с женитьбой их героев. Когда готу, который определился на постой в доме бедной вдовы по имени София, пригласилась дочь этой женщины – молодая девушка Евфимия, он стал просить у матери ее руки. Однако умудренная жизненным опытом женщина не дала согласия на брак и на отъезд дочери «в страну этого гота», поскольку была уверена, что там у него есть и жена, и дети. После того как длительные переговоры ни к чему не привели, гот принес ей золото, говоря: «Смотри, нет у меня жены». ¹² И мудрая, предусмотрительная женщина, которая прежде отвергала все мольбы и клятвы чужестранца, при виде принесенного подарка в конце концов поверила ему и согласилась на этот брак.

Тривиальная на первый взгляд история при повторном прочтении обращает на себя внимание явной недоговоренностью. Это наводит на мысль о том, что в рассказе есть некий подтекст, который хорошо понимали современники автора, сирийцы.

Казалось бы, приведенный эпизод не содержит ничего необычного: корыстолюбивая женщина, польстившись на золото, согласилась на сомнительный, с ее точки зрения, брак. Однако такое понимание противоречит характеристике этого образа, данной автором. София – женщина, глубоко верующая и страстно любящая свою единственную дочь. Она не пошла бы на компромисс с совестью и не приняла бы решения в ущерб интересам дочери. По-видимому, какие-то другие соображения побудили ее согласиться на этот союз.

Разгадку следует искать, как нам представляется, в определении конкретного содержания того золота, о котором идет речь: деньги это, слиток или золотые украшения? В сирийском тексте после слова *dhb'* («золото») стоит глагол *ḥṣl*, который имеет следующие основные значения: 1) плавить, отливать, гравировать, выковырять; 2) создавать, приготавливать. Существительное от этого корня *ḥṣlt'* означает какое-нибудь изображение или орнамент, выгравированные на изделии из металла, чаще всего из золота. ¹³ Следовательно, в тексте речь может идти о золотом украшении, на которое нанесен орнамент или рисунок, имеющий символический характер, присущий свадебному подарку. Наше предположение подтверждается данными толкового словаря Бар Бахлула, автора X в., который, объясняя греческое *φερύη* («приданное»), пишет: «*prnyt* – это то, что дарит жених невесте, будь то *ḥṣlt'* (или *dhb' hw dhṣl* в нашем тексте, т.е. «золотые гравированные украшения». – А.П.), раб, рабыня или земля». ¹⁴ Кроме того, он приводит арабские эквиваленты *مهر* «ақраат» и *مجهاز* «свадебный подарок», что значит соответственно «выкуп за невесту», «серьги», «свадебный подарок».

Таким образом, гот приносит в качестве подарка специальным образом изготовленные украшения, какие было принято у сирийцев дарить невесте.

Определенные черты реальности этому эпизоду придает свидетельство письменных византийских и сирийских источников о художественной обработке металла в Византийской Сирии. Как подчеркивает А.В. Банк, эти источники изобилуют данными, указывающими на высокий уровень развития ювелирного дела в городах Сирии. ¹⁵ Г.Л. Курбатов, ссылаясь на сообщения Либания и Иоанна Златоуста, отмечает, что производство золотых и серебряных изделий издавна составляло особую славу Антиохии. Драгоценные украшения (серьги, браслеты и кольца), а также серебряная и золотая посуда, серебряные зеркала, светильники и другие предметы домашнего обихода пользовались спросом не только в самой Антиохии, но и далеко за ее пределами. ¹⁶ Называя Эдессу одним из центров, славившихся искусными мастерами, В.Н. Залесская пишет: «В этом городе существовала основанная Диоклетианом фабрика. В Эдессе было кому заказать золотую утварь и украшения». ¹⁷

Об активной производственной жизни ремесленных мастерских в городах Сирии может свидетельствовать и сирийская алхимическая литература. ¹⁸ В ней, по-

мимо запутанных теоретических рассуждений, характерных для алхимии вообще, помимо рекомендаций, указывающих, как можно получить философский камень, содержатся разнообразие сведения чисто практического назначения:¹⁹ об окраске в разные цвета тканей, об изготовлении лекарств и ядов, о получении сплавов и производстве металлических изделий. Так, в одном из трактатов приводится рецепт, по которому для поделки женских золотых украшений нужно было взять сплав золота с хризоломом (сплавом меди и цинка), изготовленный в виде пластинок и соединенный затем с другим составом, который содержал серебро, красную медь и свинец с серой и уксусом.²⁰ Для вышивки на одеждах, для изготовления декоративных тканей, шкатулок и украшений пользовались искусственными камнями. Рецепты сохранили способы изготовления искусственных смарагдов, жемчуга²¹ и т.п. Эти технические рецепты алхимиков, по образному выражению Н.В. Пигулевской, „ведут нас непосредственно в мастерскую ремесленника“²² К одному из таких искусных мастеров мог обратиться готский воин, чтобы заказать подарок для своей невесты, убедившись, что простые клятвы и уговоры ни к чему не приведут.

Свидетельства письменных источников подтверждаются археологическими находками. В разных коллекциях мира хранятся золотые украшения (перстни, бляхи, цепочки, амулеты и т.д.), служившие свадебными подарками. На перстне из Тарса, опубликованном впервые Н.П. Кондаковым, изображен Христос между женихом и невестой, возложившим руки на их плечи (или соединяющим их руки).²³ В коллекции Эрмитажа есть еще один перстень, относящийся к обручальным, со сценой благословения Христом жениха и невесты.²⁴ Аналогичный сюжет венчания украшает и перстень из музея в Палермо, с той только разницей, что в этой сцене Христос благословляет императора и императрицу.²⁵ Особую группу обручальных колец составляют перстни с двойным (жениха и невесты) портретом.²⁶

О принадлежности упомянутых, а также некоторых не названных здесь перстней²⁷ к свадебным украшениям свидетельствуют не только нанесенные на них изображения, но и сопровождающие их в большинстве случаев соответствующие надписи.²⁸

Д.В. Айналов издал гностический египетский амулет с нанесенными на нем в четыре ряда евангельскими сценами. В четвертом ряду внутри некоего сооружения изображен Христос, венчающий жениха и невесту. По сторонам здания помещены изображения пяти амфоров, в которых, по словам Д.В. Айналова, содержится намек на брак в Кане.²⁹

В коллекции Думбартон Окс хранится золотой пояс прекрасной работы, составленный из двадцати одной бляшки и двух медальонов. Примечательно, что на медальонах помещена сцена венчания, подобная тем, какие изображались на обручальных кольцах: в центре Христос, а справа и слева от него жених и невеста, соединившие перед ним свои руки.³⁰

Особенно созвучна разбираемому литературному сюжету сцена, изображенная на медальоне золотого пояса, хранящегося в парижской коллекции Де Клерк.³¹ Там представлены невеста и жених в образе воина. Н.П. Кондаков, считая это украшение ожерельем, отмечал его сирийское происхождение и датировал VI-VII вв.³² Такая сцена могла быть на изделии, которое готский воин в повести подарил своей невесте-сирианке.

Рассмотрим теперь иконографические черты упомянутых изображений более подробно и попытаемся уяснить, какой именно символический смысл они в себе заключали. Э. Канторович исследовал уходящую в глубь веков традицию изображения свадебных сцен на подобных изделиях.³³ Проследив эволюцию художественного образа римских монет, посвященных бракосочетанию императорских особ, он установил, что сцена на поясе, хранящемся в Думбартон Окс, восходит к такой иконографической схеме, где жениха и невесту соединяет брачными узами Конкордия, богиня согласия и покровительница браков в Древнем Риме (*Concordia prouba*). На некоторых монетах в этой роли появляются другие персонажи: Юнона, Купидон, Геркулес, а также император.³⁴ На солидах выпуска 450(451) г. впервые вместо Конкордии появляется Христос „*pronubus*“.³⁵ Именно этот иконографический вариант нашел отражение на приведенных медальонах из Думбартон Окс и Лувра. При этом на одном из них изображение сопровож-

дается словами: ΕΚ ΘΕΟΥ ΟΜΟΝΟΙΑ ΧΑΡΙΣ ΤΓΙΕΙΑ - „От Бога согласие. Радость. Здоровье”. Идея согласия, которую прежде воплощала богиня Конкордия, сохранена, но теперь согласие даруется Богом наряду с радостью и здоровьем. Изменилась не только иконография, изменился и смысл самого обряда.³⁶

Анализируя иконографию свадебных сцен как языческого, так и христианского происхождения, Л. Рикманс вслед за А. Россбахом исследует еще один способ выражения идеи согласия – посредством специфического жеста „dextrarum junctio” („соединение правых рук”) будущих супругов.³⁷ К. Вальтер отмечает эту иконографическую черту и в памятниках, выходящих за пределы свадебной тематики.³⁸ Наиболее ранний образец „dextrarum junctio” восходит, по его словам, ко времени Августа и представлен в виде пары соединенных в пожатии рук, держащих жезл (caduceus). Этот символический знак ко времени Веспасиана сменился изображением двух фигур, соединивших в пожатии руки. Потом за спинами фигур появилось изображение Конкордии, которое уступило место образу Христа. К. Вальтер рассмотрел в своем исследовании большое количество разнообразных художественных произведений: рельефы триумфальных арок и саркофагов, серебряные блюда и золотые украшения, монеты, мозаики, миниатюры. К этой богатой коллекции памятников, выражающих идею „dextrarum junctio” языком искусства, хотелось бы добавить только один, в котором та же идея выражена словесно. Около 400 г. Севериан из Габалы написал проповедь, в которой, в частности, говорится, что, если художник, изображая двух императоров или братьев, желает подчеркнуть их единство, он помещает позади них Конкордию. Она обнимает их, как бы свидетельствуя, что, хотя тела этих двух раздельны, в своих помыслах и желаниях они едины. „Так же делает и наш Господь Бог”, – говорит он далее.³⁹

Другими словами, „dextrarum junctio” как обязательную иконографическую деталь использовали во всех случаях, когда хотели выразить идею слияния воедино двух отдельно поименованных лиц, будь то политический союз двух императоров или объединение во Христе вступающих в христианский брак супругов.

Таким образом, иконография свадебных сцен на золотых украшениях, рассмотренная в контексте сходного иконографического репертуара, убедительно свидетельствует о их символическом характере,⁴⁰ а большое разнообразие форм и типов говорит о том, что обычай дарить на свадьбу подобные украшения был широко распространен в среде византийцев и в том числе сирийцев.

Итак, гот принес невесте золотое кольцо (или другое украшение) с соответствующим случаем изображением или надписью (возможно, с тем и другим). Решающее воздействие такого рода подарка можно было бы объяснить восходящей к глубокой древности верой человека „в магическую силу произнесенного при определенных условиях и особенно начертанного слова”.⁴¹

Однако здесь дело было не только в этом. Чтобы уяснить подлинную причину согласия матери на этот брак, обратимся к описаниям свадебного обряда у сирийцев, известным по источникам типа документов, и сравним эти описания с сюжетной канвой повести.

Поскольку не установлено, к какому именно идеологическому направлению внутри сирийской церкви принадлежат рассматриваемые агиографические тексты, при сравнении следует иметь в виду правовые уложения и монофизитов, и несториан. Мы использовали Номоканон Бар Эбрея (XIII в.),⁴² определявший нормы жизни монофизитов в делах духовных и светских.⁴³ Для несториан таким руководством служил Номоканон Абдишо бар Бериха (XIV в.)⁴⁴ Поскольку последний остался нам недоступен, мы пользовались (здесь и в дальнейшем) описанием свадебного обряда несториан, приведенным в книге Г. Бэджера, которая была написана им по личным наблюдениям во время поездок по Месопотамии и Курдистану в 1842–1844 и в 1850–х гг.⁴⁵ Хотя эти описания относятся к значительно более позднему времени, чем разбираемые нами тексты, тем не менее их можно использовать как критерий реальности тех событий, о которых эти тексты повествуют. Следует заметить, что обрядовая сторона жизни сирийцев на протяжении веков менялась мало.

Кроме того, мы обращались к различным законодательным сборникам, бывшим в обращении у сирийцев,⁴⁶ а также к постановлениям патриархов, которые наряду с официальным законодательством имели в среде христиан юридическую силу и тоже касались не только вопросов, связанных с церковным устройством, но и гражданских прав христианского населения.⁴⁷

В соответствии с существовавшим у сирийцев законодательством для заключения брака было необходимо согласие родителей, во-первых, и благословение церкви, во-вторых. Благословение церкви выражалось в обряде венчания.

По сирийскому правому уложению, брак, заключенный без $\varphi\epsilon\rho\nu\eta$ ($di' prnyt'$), не считался законным и рассматривался как внебрачное сожительство,⁴⁸ что обуславливало определенное ущемление в правах и наносило женщине как моральный, так и материальный ущерб. Во-первых, получив приданое ($\varphi\epsilon\rho\nu\eta$), она тем самым получала какое-то материальное обеспечение на случай развода или смерти мужа. Так, канон 14-й патриарха Ишояба I, принятый в 585 г., гласит: „Женщина владеет своим приданым ($\varphi\epsilon\rho\nu\eta$) как при жизни своего мужа, так и после его смерти, даже если он не оставил относительно этого никаких распоряжений в своем завещании. И никто – ни опекуны, ни наследники ее мужа – не может завладеть этим $\varphi\epsilon\rho\nu\eta$ без ее на то доброй воли. Если же обнаружится грубое противозаконное принуждение, если кто-нибудь с той или другой стороны, т.е. из опекунов или наследников, попытается нарушить этот закон, то мы должны быть на стороне тех, кого закон охраняет“.⁴⁹ При этом с большой точностью определялось содержание $\varphi\epsilon\rho\nu\eta$. Если это были одежды – и они к моменту развода оказались изношены, – то женщине возвращалась их стоимость, равная цене новых одежд. Если это были овцы, крупный рогатый скот или верблюды – и часть животных была к тому времени продана, – то женщина должна была получить стоимость проданных животных. Если это было золото, она забирала его целиком.⁵⁰

Далее, дети от брака, заключенного с $\varphi\epsilon\rho\nu\eta$, имели преимущества при получении наследства после смерти их отца. В других статьях цитированного сборника⁵¹ говорится: „Если мужчина имеет двух жен – одну, будь то первая или последняя, – без $\varphi\epsilon\rho\nu\eta$, и от нее он имеет детей, а другую – по закону, т.е. с $\varphi\epsilon\rho\nu\eta$, и от нее тоже есть дети, то может ли он оставить наследство всем своим детям поровну?“. И далее следует разъяснение: „Он может оставить наследство всем им поровну и, хотя детей от брака без $\varphi\epsilon\rho\nu\eta$ он называет не детьми, а чужими наследниками, он может назначить их наследниками наряду со своими детьми. Если же он умирает без завещания, то ему наследуют только дети от брака с $\varphi\epsilon\rho\nu\eta$ “.⁵²

Таким образом, закон защищал интересы законной жены и ее детей, и, отказывая готу на том основании, что у него уже есть жена и дети, мать невесты имела в виду именно законных жену и детей. И когда гот посредством своего подарка изъявил готовность на заключение брака с $\varphi\epsilon\rho\nu\eta$, т.е. законного брака, она не замедлила дать согласие.

В греческом тексте повести гот приносит в качестве подарка $\kappa\alpha\tau\alpha\sigma\kappa\epsilon\nu\alpha\sigma\theta\acute{\epsilon}\nu\tau\alpha\ \chi\rho\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\omicron\nu\ \kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\nu$ т.е. „приготовленное золотое украшение“ или „украшение, изготовленное из золота“.⁵³ Это выражение является калькой сирийского $d\text{h}b' hw dh\acute{s}l$. Глагол $\kappa\alpha\tau\alpha\sigma\kappa\epsilon\nu\acute{\alpha}\zeta\omega$ значит „приготовлять“, „снаряжать“, „учреждать“ и т.д. Византийский автор взял не конкретное, основное значение сирийского корня („отливать, гравировать“), а общее, производное („изготовлять“), не отразив при этом специфического характера подарка, оформленного, по замыслу автора, как $\varphi\epsilon\rho\nu\eta$. При переводе на греческий изложение оказалось лишненным подтекста, который создавался в сирийской версии удачным выбором глагола $h\acute{s}l$, хорошо укладывавшегося в основание следующей схемы: $d\text{h}b' hw dh\acute{s}l' (h\acute{s}l\acute{t}'$) – „золотые гравированные украшения“; $h\acute{s}l\acute{t}'$ – составная часть $\varphi\epsilon\rho\nu\eta$; $\varphi\epsilon\rho\nu\eta$ – необходимое условие для заключения законного брака.

После того как согласие родителей (в данном случае матери) было получено и свадебные дары ($\varphi\epsilon\rho\nu\eta$) приняты, был подписан брачный контракт ($k\text{t}b' d\text{p}rny\acute{t}'$),⁵⁴ т.е. запись относительно $\varphi\epsilon\rho\nu\eta$. Затем собирались в церкви определенные люди: доверенное лицо невесты ($q\text{w}r\text{a}t\text{w}r$), будь то

отец или кто-нибудь из ее родственников, жених, священник, диакон и два свидетеля (shd'). Куратор должен был получить у невесты согласие и сообщить о нем жениху. Для проведения церемонии все становились лицом к востоку, и куратор спрашивал, обращаясь к жениху: „Хочешь ли ты обручиться с такой-то?“. Жених отвечал: „Я выражаю свое согласие перед лицом господина, перед его алтарем, перед священниками и свидетелями“. И тогда священник начинал читать молитву над кольцом: „Пусть будет благословенно это кольцо“ и т.д. После этого совершалась церемония благословения чаши, из которой потом давали отпить жениху и невесте. Совокупность всех этих (и других) действий составляла первую часть обряда – помолвку. Второй частью было венчание с участием шафера со стороны жениха (šwšbyn') и шафера со стороны невесты (šwšbynt'). После венчания с пением псалмов выходили из церкви и провозжали невесту в дом жениха. Такой порядок свадебного обряда дается в Номоканоне Григория Абу-п-Фараджа Бар Эбрея.⁵⁵

Свадебный обряд несториан в общих чертах сходен с обрядом монофизитов. В доме отца, брата, дяди или других родственников невесты собирались гости, а также священник и диакон. В числе присутствовавших был тот, кому отводилась роль доверенного лица невесты – *ὑπίτροπος* (qwrtwr яковитского текста). К нему в первую очередь обращался священник, а затем – ко всем собравшимся. После выполнения условий, связанных с назначением приданого и определения суммы отчисления в качестве церковного сбора, священник обращался к жениху с установленными словами и призывал присутствовавших быть свидетелями того, что жених дал слово „относиться к невесте, как к себе самому“. „Удостоверяете ли вы обещание, которое было дано здесь?“ – спрашивал священник. Если ответом было „да“, церемония продолжалась.⁵⁶

Представляется, что имитация этого обряда также нашла отражение в повести. Мы имеем в виду сцену в храме Гурии, Шамуны и Хабиба, куда мать невесты привела обрученных и потребовала, чтобы гот в присутствии святых поклонился потаенной силой, скрытой в их мощах, в том, что не причинит зла ее дочери. В ответ на это гот сказал: „Как я буду (обращаться) с ней, так и Господь (поступит) со мною. Вот эти святые – мои поручители в том, что я не обижу ее“.⁵⁷

Впоследствии, как рассказывает повесть, когда он не сдержал своей клятвы и пренебрег поручительством святых, они привели его к гибели.

Отражение свадебного обряда мы усматриваем также в другом сирийском тексте и в его греческой версии – в Житии Человека Божьего. Если в первом случае речь идет преимущественно о событиях, связанных с помолвкой, то Житие начинается с того момента, когда невесту уже привели из храма в дом жениха, где готовится свадебное празднество. Как известно, жених в самый разгар пира тайком покидает отчий дом, направляясь в чужие края. Много лет спустя судьба вновь приводит его под родительский кров, где он живет неизвестным 17 лет и умирает. Желая, однако, чтобы после его смерти родители узнали, что он их сын, Алексий, таково имя героя в греческой версии, пишет письмо, в котором сообщает такие приметы своей прежней жизни в семье, о которых могли знать только его родные. Далее он вспоминает слова, сказанные им невесте, и называет подарки, которые ей преподнес.

Весь эпизод, как его толковали многочисленные средневековые переводчики и версификаторы и как до сих пор понимают современные исследователи, заключает в себе ряд противоречий с точки зрения логики повествования и неясный на первый взгляд принцип словоупотребления. Приведем сперва греческий текст этого отрывка: *ἔγραψεν εἰς αὐτὸν ἀπατα τὸν βίον αὐτοῦ καὶ τὰ μυστήρια ἃ εἶχε μεταξὺ τοῦ πατρὸς καὶ τῆς μητρὸς αὐτοῦ καὶ οἷα ἐλάλησε τῇ ὑμῶν ἐν τῷ θαλάμῳ, καὶ ὡς ἐπέδωκεν αὐτῇ τὸ δακτυλίδιον τὸ χρυσοῦν καὶ τὴν ῥένδαν ἑντετυλιγμένην εἰς πράνδιον πορφυροῦν – ... и описал на ней всю жизнь свою и то, скрытое (от других), что было (между ним и) между отцом и матерью его, и все, что говорит (молодой) жене в брачном покое, и как передал ей кольцо золотое и ῥένδαν, завернутую в πράνδιον пурпурный“.⁵⁸*

Два слова умышленно оставлены нами без перевода: первое – гапакс в греческом языке,⁵⁹ второе же, хотя и было употребительным, однако в значении, не вполне соответствующим данному контексту: лента, узкая повязка, тесьма. Эти два слова были непонятны еще средневековому читателю, о чем свидетельствуют пояснения на полях некоторых греческих рукописей: против *ρένδα* – *ξώνη βασιλῖα* („дарский пояс“) или *πρηκοσύμφωνον*, против *πράνδιον* – *μανδύλιον* („плащ“).⁶⁰ Слово *ρένδα* является гапаксом не только в греческом языке, но и в латинском. В соответствующем отрывке латинской версии Жития Александра необходимого пояснение введено в самый текст: „Deinde tradidit ei annulum suum aureum et rendam, id est Caput balthei, quo cingebatur, involuta in prandeo et purpureo sudario“⁶¹ – „Потом дал ей кольцо свое золотое и *rendam*, то есть поясную пряжку (пояса), которым подпоясывался, завернутые в плащ (или покров. – А.П.)⁶² и пурпурный платок“.

Итак, жених подарил невесте кольцо и пояс (или пряжку от него), которые были завернуты в пурпурный плащ. Вызывает сомнение, во-первых, как уже говорилось, слово *ρένδα* (*renda*), употребленное как греками, так и латинянами лишь однажды в разбираемом нами тексте. М.Рёслер в книге, посвященной исследованию среднеанглийских версий легенды, включающей также латинский и греческий тексты, предполагает, что греческое *ρένδα* происходит от франкского *rinca*, в том же самом значении. Подтверждение этому она видит в выражении *renes de sa speide* из одной французской рукописи. „Неясно, правда, – продолжает исследователь, – почему эта закономерная фонетическая форма (*lautgesetzliche Form*) не встречается ни в одном латинском тексте. В греческий же это слово могло прийти только из латинского“.⁶³

Сомнение, которое высказывает М.Рёслер по поводу собственного предположения, по сути дела снимает его с обсуждения. Неясная форма, как увидим далее, получит объяснение из другого источника.

Непонятно и то, в чем заключался смысл заворачивания подарков, тем более в плащ, т.е. в предмет, для этой цели не совсем подходящий. Для объяснения этого мотива М. Рёслер обращается к одному из рукописных вариантов; „... *tulit annulum suum aureum et de Zonis suis excidit*“. Исходя из этого текста, исследователь, в отличие от своих предшественников, предлагает выбрать иное значение слова *zona* – не „пояс“, а „обрамление“, „окантовка“ – и соответственно по-иному понять весь отрывок: „... и он дал ей кольцо, извлеченное из оправы“. Таким образом, по ее мнению, девушка получила не самое кольцо, а „лишь относящийся к нему драгоценный камень“, и это объясняет имеющее место во многих версиях заворачивание в платок“.⁶⁴

На выбор предложен еще один вариант перевода: *zona* – „кошелек“, следовательно, „он дал ей кольцо, вынутое из кошелька“.⁶⁵

Однако и тот, и другой варианты не вполне укладываются в нормы грамматики.

Алогизм повествования состоит в том, что в соответствии с греческой и латинской редакциями Алексей дарит невесте кольцо и пояс непосредственно перед тем, как уйти из дома – в разгар свадебного пира, после венчания в церкви. „И обвенчали их с честными иереями в храме святого Воиофатия. И введя новобрачных в свадебный покой, весь день до вечера провели в веселии. И вечером Евфимиян говорит сыну своему: „Войди, дитя, взгляни на невестку мою и супругу твою“. И вошел в брачный покой, юноша увидел ее сидящей в кресле. И он взял свой золотой перстень и поясную пряжку, завернутые в пурпурного цвета покров, и отдал ей и сказал: „Прими это и береги, и господь да будет между мной и тобой, пока на то воля его“, и сказал ей и другие сокровенные слова. И, выйдя из брачного покоя, удалился в свою спальню. И, взяв долю от богатств своих, ночью покинул дом...“⁶⁶.

В таком контексте подношения приобретают характер прощального памятного дара. Так они и были восприняты авторами всех последующих версий. В старофранцузских переводах появляется меч, которым кольцо рассекалось пополам: одну часть герой брал себе, другую оставлял невесте с обещанием, что если через несколько лет он не вернется, то пришлет ей свою половину кольца и тогда она может не ждать его больше.⁶⁷ В некоторых славяно-русских редакциях Алексей

ных им в письме: wktb klh dwbr' dhywhy mn ywm' dnpq mn byt 'bhwhy w'adm' lywm hw. wr'z' 'ylyn d'y't hw'byt lh w'l'bwby w'l'mh w'ylyn d'tmall mnh lwt klt'. hyhdy' kd ytb' hwt byt gnwn' wkd yhb lh 'zqt' w'p rdyd' kd krykyn bnht' d'syry'dpyrprwn . wklh dwbr' dhywhy dmn btrkn ktb 'ykn' dmn btr mpqnh dmn 'lm' mn 'tw' drsm ntyd' mnhwn dhw 'ytwhy br' dylhwn 77 - "... описал всю свою жизнь с того дня, как покинул дом своих родителей, и до этого дня. И тайны, какие были между ним и его отцом и матерью, и то, что сказал своей невесте, когда она сидела в брачном покое и когда он дал ей кольцо и свадебную вуаль, завернутые в плащи⁷⁸ пурпурного шелка, и всю свою последующую жизнь описал, чтобы, после того как он покинет мир, по этим знамениям, которые он начертал, они узнали, что он их сын".

Этот перевод вполне допустим с точки зрения сирийской грамматики, однако тройное нарушение логических связей (1) вручение невесте кольца и свадебной вуали после венчания, 2) вручение прощальных подарков с напутственными словами при намерении тайно покинуть дом, 3) заворачивание подарков в одежду) ставит его под сомнение. В этой связи предлагаем понимать ключевые слова отрывка kd krykyn hww bnht' иначе, чем это было принято до сих пор: "... подарил ей кольцо и свадебную вуаль, в то время как они были облачены в одежды пурпурного шелка", т.е. в тот момент, когда они, жених и невеста, облаченные в богатые праздничные одежды пурпурного цвета, готовились отправиться в церковь для торжественной церемонии. Не подарки были завернуты в покров пурпурного шелка, а жених и невеста были облачены в шелковые одежды пурпурного цвета. Неоправданное на первый взгляд внимание автора к одеждам находит объяснение в том же свадебном обряде сирийцев. Кроме благословения кольца, чаши и других церемоний, этот обряд включает благословение одежды невесты. По описанию Г. Бэджера, диакон снимает с невесты верхнее одеяние,⁷⁹ священник кладет на него обе свои руки и произносит следующие слова: „Господи, это одежда твоих рабов, соединившихся теперь вместе, чтобы произвести потомство, — одежда, которую они будут носить с радостью и утешением, вознося тебе хвалу...“⁸⁰ и т.д. После этих слов священник делает жест благословения одежды, потом снова читает молитву и опять благословляет одежду. Затем одежду забирают, надевают опять на невесту и ставят невесту по правую руку от жениха. Непосредственно после этого начинается венчание. Венчание сопровождается пением гимна, в содержании которого церемонии свадебного обряда воплощены в аллегорических образах: „Возблагодари, о царица, церковь, сына царя, который обручился с тобой и ввел тебя в свой дворец, отдал как выкуп за тебя кровь, пролившуюся из его раны, и облачил тебя в светозарное одеяние...“⁸¹

Думается, что в таком контексте упоминание агиографом наряду с обручальным кольцом парадных праздничных одеяний никому не покажется странным, однако для большей убедительности приведем еще один довод.

Подтверждением предположенного толкования эпизода из Жития Алексия может служить интересный сам по себе факт приспособления сирийцами к установившимся в практической жизни обычаям и обрядам такого авторитетного текста, как Библия. Мы уже отмечали, что обряд венчания у сирийцев включал как одну из частей благословение колец. В Номоканоне Бар Эбрея читаем: „Прочитай молитву над кольцом, священник говорит: <<Пусть будет благословенно это кольцо именем Отца и Сына и Святого Духа >>. И далее: „... кольцами обручаются у верующих девицы, как Ревекка была обручена с Исааком...“⁸².

Г. Бэджер в описании церемонии венчания полностью приводит слова, произносимые над кольцом. Выделим здесь только ту часть, которая касается непосредственно обручения: „Это кольцо, которым Сара была обручена с Авраамом, отцом множества народов. Это кольцо, которым Ревекка была обручена с Исааком при посредстве Елизера Дамасского. Это кольцо, которым Рахиль была обручена с Иаковом...“⁸³ и т.д.

Примечательно, что ни одна из названных супружеских пар, судя по библейским сказаниям, не была обручена кольцами. Более того, в Библии нет даже упоминания о каком бы то ни было обряде, связанном с бракосочетанием Сары и Авраама, Рахили и Иакова. Эти имена провозглашались в ходе сирийской свадебной

церемонии как символы прочности и незыблемости брака. Другое дело Ревекка и Исаак: их помолвка подробно описана в Библии. Однако обручальные кольца в этом описании не упоминаются: Елиезер, выступавший как доверенное лицо Исаака, дарит невесте браслеты и носовое кольцо. Наименование даров повторяется в трех стихах (Быт. 24: 22, 30, 47), и во всех трех случаях Пешитта соответствует оригиналу: древнееврейское $ha - nezem 'al 'appeh$ и $has - s' emidim 'al yad - ' , kolyo (nosovoe)$ и браслеты" передано по-сирийски соответственно $no qdš' i s' r' b' ydy$.

Мы подчеркиваем это обстоятельство в связи с изложением библейского фрагмента, обнаруженного нами в сирийской рукописи ХVII в. и отличного от канонического текста.⁸⁴ Рукопись содержит несторианский чин венчания⁸⁵ (ГПБ, собр. Духовной академии, Б111 № 3), который в основных чертах совпадает с описанием Г. Вэджера, но включает, в отличие от него, упомянутый библейский фрагмент, представляющий свободное переложение по типу мидрашей ХХIУ главы кн. Бытия. Эта глава, повествующая о помолвке Ревекки и Исаака, примыкает к словам священника, произносимым над обручальным кольцом. Поскольку в ней упоминание о таком кольце отсутствует, то для приведения избранного текста в соответствии с исполняемым обрядом возникла необходимость внести соответствующие коррективы. В обычный текст были интерполированы две весьма характерные фразы: Елиезер не только вручил носовое кольцо и браслеты, о чем говорится в Пешитте, но и одел невесту в одежды и шелк ($lbšh nht' wš' ry'$), и надел на ее правую руку кольцо ($sm bymynh 'zqt'$). Вспомним, что в Житии Алексия последний дал невесте кольцо, когда они были одеты в одежды из шелка ($... yhb lh 'zqt' ... kd krkyn bnht' dšyry'$). Сходство ситуаций представляется очевидным. Повторяются и реалии: золотое кольцо и богатая шелковая одежда как объекты церемонии благословения. Поскольку в библейском тексте речь идет о помолвке, можно сделать вывод, что в сходном эпизоде агиографического повествования мы имеем отражение свадебного обряда и что подарки Алексия невесте – не прощальные знаки внимания, а необходимые атрибуты свадебной церемонии.

Таким образом, если в сирийской версии Жития Человека Божьего содержится намек на вполне определенные события, то он ускользнул из поля зрения последующих переводчиков и интерпретаторов легенды, придавших всему эпизоду иное звучание.

Лексические и грамматические средства сирийского языка дают полную возможность для предложенного нами толкования. В сирийском тексте словом, соответствующим греческому $πρᾶνδιον$, является nht' , которое имеет только одно, притом вполне конкретное значение – «длинная верхняя одежда, свободно спадающая и закрывающая ноги». В полном тексте это слово, кроме указанного случая, встречается еще три раза, два из них – в его прямом значении. Когда отец узнал о смерти сына, он в отчаянии разорвал на себе одежды ($sdq nhtwhy$).⁸⁶ Жена его вбежала, стелая, в черных одеждах ($bt' nht' wbnht' 'wkm' nht'$).⁸⁷ В таком же значении слово nht' употребляется и в библейских текстах (Быт. 35: 2; 45: 22). Эта система словоупотребления окончательно закрепляет за словом nht' в разбираемом тексте установившееся в сирийском лексиконе значение: не обобщенное «покрыв», как переводят в этом случае, исходя из контекста, греческое $πρᾶνδιον$, а конкретное «одежда» и еще более точно – «плащ», «накидка».

Глагол krk имеет значение «связывать», «обматывать», «укутывать», «покрывать». Известны словосочетания: $krk' pwhy bm' prh -$ «он закрыл свое лицо своим плащом»; $npšh krkt btlbšt' -$ «она надела на себя одежду»; $kryk bšwšp' -$ «укрытый плащом (покрывалом)»; $kryk bšlyt' -$ «одетый в <<сорочку>> (о новорожденном)». Следовательно, и в нашем случае $krkyn bnht'$ может быть переведено как «одетые в плащи», «облаченные в одежды». ⁸⁸ Напомним, что в сирийском тексте, в отличие от греческого, слово, обозначающее одежду, стоит во множественном числе.

Предлагаемый перевод вполне возможен и с точки зрения синтаксиса сирийского языка. Здесь имеют место два действия, относящиеся к прошедшему времени, из которых одно предшествует другому: перфект глагола yhb и пассивный

результатив, выраженный причастием страдательного залога глагола *krk* и перфектом вспомогательного глагола *hwʔ*.

Если согласиться с таким толкованием, то станет очевидно, что сирийский текст был оригинальным, а греческий – производным от него: понятие „облаченные в одежды (плащи)“ из греческого *ἐντετυλιμμένην εἰς πρᾶνδιον* получено быть не может, в то время как из сирийского *krkyn bnhʔ* легко могло получиться „завернутые в покров“. Таким образом, словосочетание *ἐντετυλιμμένην εἰς πρᾶνδιον* – это калька сирийского *krkyn bnhʔ*. Но в таком случае легко может быть найдено и объяснение загадочному греко-латинскому *ρένδα* (*renda*). Вспомним, что Алексей подарил невесте свадебную вуаль. Это слово, переданное в сирийской графике, в числе пяти букв содержит два *d*, разделенные „йодом“. Буква „йод“, как свидетельствует сирийская палеография, чаще других выпадает на письме, особенно если не несет самостоятельной нагрузки, а служит, как в этом случае, лишь для передачи долготы. С выпадением „йода“ слово *rdydʔ* сокращается в *r^{ed}dʔ*. Перенесенная в греческий текст такая форма неизбежно претерпела бы изменения: греческому языку не свойственно удвоение согласных. Для него характерно сочетание плавного и взрывного звуков типа *mb*, *ng*. Поэтому фонетически чуждое слово *r^{ed}dʔ* могло легко превратиться в *ρένδα* приняв грецизированный вид.⁸⁹ Таким образом, не к франкскому *rinca*, как полагает М. Рёслер,⁹⁰ а к сирийскому *rdydʔ* восходит это слово, непонятое в свое время византийцами и уже тогда потребовавшее пояснений в маргиналиях греческих рукописей. Так в них появилось *ζῶνη* („пояс“). Это слово комментаторами текста было выбрано не случайно. Дорогой, богато украшенный пояс или пряжка к нему служили непременными аксессуарами и женского, и мужского византийского костюмов. Об этом свидетельствуют как многочисленные изображения на иконах, так и археологические находки. Н.П. Кондаков в описании одеяния вельможи византийского двора на иконе Спасителя в собрании Русского музея отмечает, что „платье стянуто узким, золотым, из наборных мелких бляшек поясом, за который заткнут белый платок“.⁹¹ На иконе „Богоматерь Одигитрия“ в ризнице Троице-Сергиевской лавры костюм родовитого патриция дополнен матерчатым поясом с пряжкой, на котором висит кошель и за который заткнут платок или полотенец.⁹² Свидетельства средневековой живописи подтверждаются археологическими находками. В коллекции Думбартон Окс насчитывается большое количество бронзовых, золотых и серебряных пряжек.⁹³ Подобные им образцы византийской работы, происходящие из погребений V–VI вв. близ Эски-Кермена, представлены в собрании Государственного Эрмитажа. В Музее Метрополитен хранится массивный пояс, состоящий из золотых медальонов и монет общим весом около фунта.⁹⁴ Золотые пояса, как уже говорилось (см. с. 38), украшают коллекции Думбартон Окс и Де Клерк.⁹⁵

В заключение обобщим сказанное: 1) сирийский текст Жития Человека Божьего отражает свадебный обряд в том виде, как он отправлялся у сирийцев; 2) в нем говорится, что жених дарит невесте кольцо и свадебную вуаль; 3) сирийскому слову *rdydʔ*, обозначающему свадебную вуаль, в греческом тексте соответствует *ρένδα*, гапакс в греческом языке; 4) непонятное византийскому читателю слово было осмыслено как пояс и заменено словом *ζῶνη*; как свидетельствуют источники, дорогой, богато украшенный пояс мог служить у византийцев свадебным подарком.

Такой ход рассуждений приводит к тому заключению, что сирийский текст был оригинальным, греческий же – переводным.

Обряд расстановки чинов

Греческий термин *τάξις*, означающий в переводе на русский язык „постановление“, „порядок“, „степень“, „чин“, „ранг“ и т.д., часто встречается в сирийских текстах разного назначения.

В этом разделе мы рассмотрим отрывок из Жития Человека Божьего. Употребление слова *τάξις* позволяет видеть в нем отражение определенного церемониального обряда. Мы имеем в виду тот эпизод, когда молящиеся в храме

императоры, архиепископ и весь синклит узнают, что святой находится в доме знатного римского гражданина Евфимиана и решают тотчас же отправиться туда. Далее в тексте сказано следующее: *wmhd' pqd hw' wpyumynws l'bd' bny byth dntybwn trwnws wmwbtb' ltk's dmlk' mhymn' wmyqr' wlryšy khn' wdntybwn Imp'd' whrw'm' hnyy ryh' bsym' dbhwn 'yk 'yd' ntqblwn mlk'* – „И тотчас же приказал Евфимиан домашним рабам своим, чтобы они приготовили троны и скамьи соответственно чинам верующих и почитаемых императоров и глав священнослужителей и чтобы приготовили (также) свечи и благовония, источающие благоуханные ароматы, с которыми, согласно обычаю, принимают императоров“.⁹⁶

Нам кажется, что здесь имеется в виду обряд расстановки чинов во время богослужений. Описание этого обряда неоднократно приводится в Придворном Уставе Константина Багрянородного.⁹⁷

В соответствии с Уставом все чины и приказы заранее извещались о выходе императора с тем, чтобы каждый чин мог занять свое место. Д.Ф. Беляев приводит следующее описание: „Для собирающихся в Лавзиаке чинов были поставлены скамьи, из которых каждая, согласно с чинопочитанием, господствовавшим при Византийском дворе, назначалась для известного ранга сановников“.⁹⁸ Таков был порядок для церемоний не только церковных, но и светских. Тот же Устав отмечает, что чины имели свои места и свои скамьи как в храмах, так и в дворцовых залах.⁹⁹ Так, упоминаются, например, скамьи ипатов (*τὸ τῶν ὑπάτων ἀκάμνου*)¹⁰⁰, говорится, что вновь произведенный патрикий „уходит (*εἰς τὸ ἀκάμνου τῶν πατρικίων*) на скамьи патрикиев“¹⁰¹ и т.д.

Живое описание расстановки чинов во время приемов во дворце в царствование императриц Зои и Феодоры дает Михаил Пселл: „Обе царицы восседали на царском троне как бы в одну линию, слегка отклонявшуюся в сторону Феодоры, рядом стояли равдухи, воины с мечами и племя тех, кто потрясает секирой на правом плече, подальше – самые преданные царю люди и распорядители; их окружала другая стража, рангом ниже первой, самой верной, все с почтительным видом и потупленными взорами; за ними располагался совет и избранное сословие, затем чины второй и третьей степени, выстроенные по рядам и на определенном расстоянии друг от друга“.¹⁰²

Согласно сложившейся иерархии размещались и духовные чины – патриарх, митрополиты, архиепископы, епископы, протоиереи и др. Д.Ф. Беляев в своем подробном описании константинопольского храма св. Софии пишет, что „духовные чины размещались здесь по рангам, причем высшие занимали верхний ряд седалищ, а нижние ряды занимались в нисходящем порядке вторыми, третьими и т.д. духовными чинами, причем в каждом ряду иерархический порядок выражался близостью к патриарху или к середине с правой и с левой стороны“.¹⁰³

Именно о такой расстановке „тронов и седалищ“ (*trwnws wmwbtb'*) говорится и в нашем сирийском тексте.

В значении „чин“, „ранг“ и в Уставе Константина Багрянородного, и в Хронографии Михаила Пселла употребляется термин *ταξίς*. Это же греческое слово, прочно вошедшее в сирийский лексикон, стоит в сирийском тексте Жития Человека Божьего в словосочетании *ltk's dmlk' mhymn' wmyqr' wlryšy khn'*, которое мы переводим „согласно рангам верующих и почитаемых императоров и глав священнослужителей“.

Обрядовый характер описания угадывается и во второй части приведенного отрывка, где Евфимиан, продолжая перечень распоряжений по случаю предстоящего посещения его дома знатными особами, велит приготовить лампы. По-видимому, речь идет здесь не просто о праздничном освещении дворца в ожидании важных гостей, а о символическом использовании свечей во время богослужений. Ритуальный характер молений с зажженными свечами и самого момента зажигания свечей известен еще со времени зарождения христианства.¹⁰⁴ Пламя светильника, зажигаемого при богослужении, означает, по словам христианских писателей, что сердца молящихся пламенеют любовью к Богу.

Свет – это символ самого основателя христианства (Ин. 5: 35; 8: 12; 12: 35; Деян.: 20: 7–8).

Отражение этих представлений сохранилось и в обрядах византийской церкви. Описание таких обрядов дается неоднократно в упоминавшемся труде Д.Ф. Беляева. В приводимых им греческих текстах для обозначения свечей употребляются термины *κηρία τῆς προσευχῆς* – свечи, использовавшиеся во время молитвы (молитвенные свечи) или *κηρία τῆς λιτῆς* – свечи, которые применялись во время разного рода процессий (профессиональные свечи).¹⁰⁵ В сирийском же тексте Жития Человека Божьего, отрывок из которого мы разбираем, употребляется слово *Imp'd'*, которым обозначается обычно светильник, заправляемый маслом. Однако, согласно словарю Дюканжа, греческое *λαμπάς – ἄδος* к которому восходит сирийское *Impus=Imp'd'*, может обозначать и большую восковую свечу, вручаемую царю во время торжественных церемоний.¹⁰⁶

Атрибутом церемониального действия в нашем тексте являются и благовония, которые играли важную роль уже в самой ранней истории христианства. По образному выражению М.Ф. Мурьянова, „Новый Завет начинается под знаком запахов“. Дары волжков младенцу Христу состояли из золота, ладана и мирры. Самое имя Христа произошло от благоухающей хризмы и значит буквально „помазанник“.¹⁰⁷ Благовониями умащала ноги его уверовавшая в него грешница, благовония были приготовлены для его погребения, благовония принесли жены-мироносицы ко гробу.

Впоследствии благоухания сопровождали богослужения и ритуалы царских почестей. В описании церковного культа Византии В.Н. Лазарев отмечает, что в состав его входили многочисленные элементы (церковные здания, мозаики, росписи, утварь, облачения священников и т.д.), которые составляли грандиозный художественный ансамбль. В основе такого ансамбля лежала сложнейшая символика. Одним из символов для византийца являлся фимиам – дуновение и благоухание святого духа.¹⁰⁸ Сложную систему освещения и зрительно-обонятельную атмосферу в храме как непереносимое сопровождение службы отмечает П. Флоренский.¹⁰⁹

Приведем теперь отрывок описания из обряда крестного хода, установленного Константином Багрянородным, и сравним его с тем эпизодом, которым мы начали этот раздел.

„Расставивши чинов синклита на форе Константина в том порядке, в каком они должны были идти, церемониарий с зажженной свечою в руке, как и все члены синклита, становился впереди и запевал тропарь праздника, который потом подхватывал и пел весь синклит. Царь, окруженный чинами кузуклия и своей военной свитой, шел с молебственной свечою в руке за синклитом. Вся эта масса чинов, военных и гражданских, в своих парадных облачениях медленно двигалась по Большой улице, усталанной благовонной зеленью...“¹¹⁰

Оба описания обнаруживают тождество основных моментов: расстановка чинов и ритуальное использование свечей и благовоний. Если во втором отрывке мы имеем описание известного обряда, закрепленного документально, то в первом – приблизительное отражение подобного обряда, который, однако, легко реконструировать благодаря двум выражениям сирийского текста. Слово сочетание *'yuk 'yd'* „согласно обычаю“ наводит на мысль о церемониале, термин *ṭks'* уточняет, о какой именно церемонии идет речь.

В греческом тексте Жития Алексия вместо термина *τάξις* употреблены выражения *πρὸς κατάστασιν*, *εἰς τὸ ὑποδέξασθαι*, *πρὸς ὑποδοχὴν* („для приема, для встречи“ и т.д.), ничего не говорящие о специфическом, установленном церемониальном порядке самого приема. Эпизод утрачивает, таким образом, характер конкретной ситуации и воспринимается как устное обобщенное описание. „Тотчас же приказал Евфимиан поставить скамьи и троны для приема и с зажженными лампадами и благовонием ароматов встретить их“.¹¹¹

Такая тенденция подмены конкретных представлений и реалий обобщенными понятиями и абстрактными описаниями выступает отчетливо при сравнении греческого и сирийского текстов на всем их протяжении. Если иметь в виду, что из двух текстов один оригинальный, а другой – переводной, то сделанные нами сопоставления могут служить косвенным доказательством того, что оригиналом является сирийский.

В Житии Алексия, Человека Божьего есть эпизод, когда святой после долгого отсутствия возвращается в Рим и встречает своего отца. Не называя себя, он просит приюта, и отец в память о пропавшем на чужой стороне сыне ведет его к себе домой и отдает слугам следующее распоряжение: ... εἰς τὸν νάρθηκα τῆς εἰσοόδου μου ποιήσατε αὐτῷ χαράδριον, ἵνα εἰσπορευομένου μου καὶ ἐκπορευομένου θεωρῶ αὐτόν - „В нартексте входа моего сделайте ему постель, чтобы, когда я вхожу и выхожу, я видел его”.¹¹² И далее сказано: καὶ ἦν οὗτος διὰ παντός προσκαρτερῶν ἐν τῷ πυλῶνι αὐτοῦ - „И так оставался он постоянно во вратах его (или сенях - πυλῶν)”.¹¹³

В приведенном отрывке греческого текста нас будут интересовать два момента. Прежде всего вызывает недоумение не вполне уместное на первый взгляд использование в таком контексте слова νάρθηξ. Это слово имеет специфический оттенок: обычно это преддверие базилики, притвор храма, двор или внешняя сторона портика греческой церкви, соответствующая античному πρόναος (πρό-ναος),¹¹⁴ т.е. архитектурная деталь культового здания, а между тем в нашем тексте речь идет о частном доме. Далее, обращают на себя внимание уточнение слова νάρθηξ близким ему по смыслу εἰσοδος (в значении „вход”) и употребление еще одного термина с близким значением - πυλῶν („ворота”, „передний зал”, „передняя”). Если принять во внимание глаголы εἰσπορεύω („входить”) и ἐκπορεύω („выходить”), использованные в этом же отрывке, становится очевидно, что автор намеренно подчеркивал идею входного пространства. Возможно, что все эти термины, употребленные одновременно, призваны были обозначать и разные отделы входного пространства, однако в данном контексте они не объясняют, какое именно помещение - неподалеку от входа - было отведено страннику. То, что такое помещение существовало, не вызывает сомнений. Мало вероятно, чтобы постель была устроена непосредственно у входа в дом: это причинило бы крайнее неудобство как гостю, так и самому хозяину. Эту недоговоренность почувствовал уже один из средневековых византийских редакторов, который внес в свой текст необходимое пояснение: Евфимий приказал соорудить маленькую каморку (μικρόν κελίον). Далее следует кажущееся бессмысленным повторение синонимов, подчеркивающих местоположение этой каморки: ἐν τῷ προπυλαίῳ τῷ οἴκῳ τῆς πύλης αὐτοῦ¹¹⁵ („в преддверии дома ворот его”).

Русский перевод приведенного отрывка избегает передачи оттенков греческих обозначений, предлагая некий обобщенный образ: „Дайте нищему место в сенях дома моего, чтобы, входя и выходя, я мог видеть его”. И далее говорится просто, что Алексий „оставался на месте, отведенном ему”.¹¹⁶

Таким образом, χαράδριον („постель”) переведено как „место”, εἰσοδος („вход”) - как „дом”, πυλῶν („ворота, пилон”) - тоже некое „отведенное ему место”. Навязчивое перечисление архитектурных деталей здания, примыкающих к входу, ослаблено здесь заменой конкретным общим. Однако если подобный прием и допустим иногда, когда речь идет о том, чтобы дать литературный перевод, то он становится абсолютно не приемлем в том случае, когда предпринимается филологический анализ памятника.

Обратимся теперь к сирийскому тексту Жития Человека Божьего, где сказано следующее: 'l' brm bbslyq' dyly 'yk' d'el 'n' wnpq 'n' 'bdw wttsym tšwyt' 'ykn' d' myn'yt 'hzywhy kd 'l 'n' wnpq 'n'¹¹⁷ - „Но в базилике мой, там, где я вхожу и выхожу, сделайте (так), и пусть будет устроена постель, с тем чтобы я постоянно мог видеть его, когда буду входить и выходить”.

Из этого отрывка становится понятным смысл употребления слова νάρθηξ в греческом тексте, вызывавшем прежде сомнения. Имеется в виду домовая церковь. Широко известно, что первые христиане собирались для отправления своих обрядов в частных домах. Сначала для этих собраний приспособивались лучшие покои в жилищах, а потом богатые члены христианской общины стали устраивать в своих домах базилики, подобные тем, какие возводили прежде знатные

тельному человеку. И к тому же оно находилось у входа, так что каждый, кто входил или выходил, мог видеть его обитателя.

Говоря о башенной композиции сирийских храмов, можно обратить внимание также на материал совсем иного рода, а именно — на искусство миниатюры. В знаменитом сирийском Четвероевангелии Раввулы (VI в.), хранящемся в библиотеке Лауренциана во Флоренции, представлены первые из сохранившихся в истории христианского искусства образцы художественного оформления Канонов Евсевия Кесарийского с помощью изображения архитектурных деталей (колонн, аркад, беседок, кивориев и т.д.), внутри которых помещался текст таблиц согласия, а по сторонам — миниатюры.¹³² В Четвероевангелии Раввулы насчитывается семь или восемь разновидностей архитектурного обрамления. Из них особый интерес представляют для нас архитектурные рамы, в которые вписаны изображения евангелистов (тоже первые в истории христианской иконографии). Один из них сидит под аркой фантастического, как считает Д.В. Айналов, сооружения. Под соседней аркой такой же конструкции сидит другой евангелист. Сидящие евангелисты — это Матфей и Иоанн. Лука и Марк изображены стоящими в архитектурных фронтисписах, сходных с предыдущими. Необычность этих четырех конструкций по сравнению с остальными состоит в том, что вместо простой дуги, покоящейся на нескольких колоннах, появляется сооружение, состоящее также из нескольких колонн и арки. Однако две боковые колонны заменены здесь новыми, довольно причудливой формы арками, каждая из которых опирается в свою очередь на две колонны. Под этими боковыми арками и помещаются евангелисты. Д.В. Айналов считает такой тип обрамления разновидностью, „то более простой, то более сложной, но всегда сохраняющей фантастический характер архитектоники античных стенных росписей“.¹³³ Нам представляется возможным объяснить этот „фантастический“ архитектурный мотив исходя из вполне реальных особенностей сирийской архитектуры.

Одной из характерных черт многих базилик V—VI вв., как уже говорилось, были башни по сторонам входа. Сопоставление архитектурного и живописного материала, относящегося к одному и тому же времени, позволяет, как нам кажется, сделать следующее предположение: не являются ли строения, обрамляющие портреты евангелистов на листах сирийского кодекса, стилизованным отражением башенной конструкции сирийских храмов?

Если сирийские художники в создаваемых ими иконографических образах передавали портретные черты своих соотечественников,¹³⁴ если они скрупулезно изображали те или иные детали национальной одежды или определенный стиль мебели,¹³⁵ т.е. многое из того, что их окружало, то можно думать, что и в своих архитектурных построениях, украшавших рукописные листы, они стремились подражать не каким-то фантастическим образцам, а, скорее, конструкциям тех зданий, которые привыкли видеть.

То, что в разновидностях архитектурного обрамления канонов отражен реальный архитектурный образ, отмечалось неоднократно. Это образ римской триумфальной арки, который был использован еще до составления Евсевием Кесарийским его таблиц согласия в оформлении саркофагов III в., античных терракот II в.,¹³⁶ а также пластин из слоновой кости.¹³⁷ Более того, в архитектонике канонов исследователи отмечали как одну из характерных черт использование арки подковообразной формы наряду с обычной полуциркульной, присущих именно сирийской архитектуре.¹³⁸ Логично предположить, что если в этих композициях нашла отражение одна из черт, то вполне могли быть отражены и другие. В связи с этим и предлагаем считать рамы, заключающие изображения евангелистов и отличные от других видов архитектурного обрамления канонов, отражением башенного фасада сирийских базилик, не имеющих аналогий с широко распространенными типами раннехристианского храма. И в таком случае знаменательным для нас может быть то, что своих персонажей художник поместил под арками боковых отсеков, символизирующих боковые башни.

В сирийском тексте легенды Семь спящих отроков Эфесских имеется эпизод, который повествует о том, как один из юношей после трехсотлетнего пребывания в пещере первым спустился в город, чтобы купить хлеба себе и своим товарищам. Когда он протянул торговцу деньги, которые беглецы, уходя из дома, прихватили с собой, тот сперва удивился, увидев старинные монеты, а потом решил, что незнакомец нашел клад и потребовал: *symp' ʿškht lh 'bd ln 'mk bh šwtp'* — «Сделай нас вместе с тобой участниками этого клада, который ты нашел».¹³⁹

Это не совсем правильное на первый взгляд «сделать товарищем по кладу», «сделать участником клада»¹⁴⁰ легко осмысливается по контексту как предложение принять в совладельцы клада, т.е. попросту поделиться. Некоторая неуклюжесть словосочетания могла бы быть отнесена исключительно за счет разговорных интонаций, в которых выдержан диалог персонажей этого бытового эпизода, если бы не та кажущаяся искусственность, не свойственная языку подобных памятников, за которой почти всегда оказывается скрытым какой-то второй, глубинный смысл.

Словарь сирийского языка, кроме названных значений «товарищ» (с оттенком «сообщник» и «соучастник»),¹⁴¹ дает еще значение «супруг» («супруга»), полностью исключенное нашим контекстом, и «партнер» или «компаньон». В последнем значении слово *šwtp'* встречается в «Гимне о душе», приписываемом Бар Дайсану. При этом здесь оно раскрывается двумя синонимическими выражениями.

Когда сын царя, оказавшись в Египте в полном одиночестве, встретил некоего человека, который показал ему свою преданность, он подружился с ним. «И я сделал его моим компаньоном (*br 'nyny*), — говорит он, — моим товарищем по торговле (*ḥbry dtgwrty*), принял его в товарищи (*šwtp'*)».¹⁴² Таким образом, из этого контекста следует, что *šwtp'* — «товарищ» — это *br' nyn*, т.е. «компаньон», а точнее, *ḥbr' dtgwrty'* — «товарищ по торговым делам».

Последнее значение термина *šwtp'*, особенно в форме абстрактного имени *šwtpwt'* — «товарищество», «компания», прямым путем ведет в сирийскую юридическую литературу.

В многообразной сирийской литературе можно выделить группу сочинений юридического характера, которые были широко распространены в средневековье на Ближнем Востоке. Сочинения эти, сравнительно немногочисленные, имеют большое значение для характеристики экономической жизни и общественного строя сасанидского Ирана и Месопотамии, ибо отражают, хотя и неполно, моменты общественно-экономических отношений. «Данные юридических сборников позволяют нам впервые сделать очень важный вывод относительно организации торговли в Иране в раннем средневековье, о том, что торговля в значительной степени велась компаниями, обществами, объединениями, товариществами».¹⁴³

Организации торговли в форме товариществ посвящено несколько глав сирийского сборника Ишобохта.¹⁴⁴ В них изложены существовавшие в юридической практике взгляды на права и обязанности членов товариществ. Все они пользовались общей собственностью на равных основаниях. Если часть этой собственности выделялась как личное имущество одного из членов, то этим нарушался основной принцип товарищества, и оно ликвидировалось. Общей собственностью товарищества считалась военная добыча, полученная одним из товарищей лично, «подарки от царей или знатных», а также другие частные приобретения.¹⁴⁵

Если один из членов товарищества попадал в плен или уезжал надолго в другие страны, то по возвращении он получал всю прибыль, вырученную компаньонами с его доли в его отсутствие.¹⁴⁶

Свидетельством того, что эти положения не только установлены нормативными текстами, но действительно бытовали в практике ведения торговли и хозяйства, является отражение их в произведениях повествовательных жанров, далеких по своему характеру от деловых текстов и памятников юридической литературы. В этой связи следует назвать прежде всего одно из наиболее популяр-

граждане Рима для решения в них судебных дел и заключения торговых сделок.¹¹⁸ Упоминания о домашней церкви встречаются неоднократно уже в Новом Завете (см. Деян. 12:12, 20:7-12; Рим. 16:4; Колосс. 4:15 и др.). О существовании домовых базилик в более позднее время рассказывают археологические описания.¹¹⁹

Что касается идеи входного пространства, то она выражается еще в одном эпизоде в четкой форме противопоставления „внутри–снаружи“. Обратимся сперва, как обычно, к византийской версии Жития Алексия, Человека Божьего. Когда императоры, сопровождавший их архиепископ и весь клир прибыли в дом Евфимиана, они узнали, что святой, которого они ищут, найден. Тогда было отдано распоряжение приготовить ложе и положить на него святые его останки. После того как было прочитано письмо, написанное Алексием, и родные, узнав, что он их сын и муж, оплакали его, „божественные императоры и архиепископ приказывают поставить ложе в середине города. После этого тотчас стал стекаться народ, чтобы поклониться честным и святым останкам“.¹²⁰ Затем явились чудеса, и, увидев эти чудеса, пораженные императоры понесли ложе на плечах своих в храм святого Воинфатия. Эта сцена, предшествовавшая отпеванию в храме, с установлением погребального ложа в центре города и поклонением умершему при большом стечении народа не характерна для христианского погребального обряда, в ней можно увидеть скорее отзвук языческих культов. Правда, в описании Г. Бэджера говорится, что в некоторых областях Востока моления, особенно вечерние, устраивались в летнее время, как правило, под открытым небом. Во дворе перед церковью сооружали грубый аналой, на котором размещалось все необходимое для проведения ритуала, и собравшиеся становились вокруг него.¹²¹ Однако от этого существо самого ритуала не менялось. Обряд отправлялся в непосредственной близости от храма при наличии всех заранее приготовленных обязательных атрибутов. Установление погребального ложа и поклонение покойному в центре города ничего общего с этой формой обряда не имеет, кроме того, что тот и другой обряды состоялись под открытым небом. К тому же в житии говорится не о самом обряде похорон, а лишь о предварительном приготовлении умершего к похоронам. Эта сцена изображена и на единственной известной до сих пор миниатюре повествовательного характера, содержащейся в византийской рукописи Царского Менология XI в. (ГИМ, гр. 183) и иллюстрирующей Житие Алексия, Человека Божьего.¹²² Изображение объединяет в одной сцене, как это было принято в средневековой живописи, несколько разновременных моментов. Тело умершего покоится на парадном, богато украшенном ложе в окружении трех фигур: император берет письмо из рук Алексия, рядом стоит плачущий Евфимиан, который только что узнал, что перед ним его сын, у изголовья епископ с кадилом в руке склонился над покойным в позе, напоминающей изображения сцены похорон в некоторых миниатюрах, например в Менологии Василия II.¹²³ В нашей миниатюре действие также происходит вне храма. Изображение помещено на фоне здания с башней в правом углу, слева отчетливо проступают контуры горы. Однако если в этих миниатюрах речь идет непосредственно о похоронах – умершего или полагают во гроб, или он уже покоится во гробе, – то миниатюра Царского Менология отражает момент, предшествовавший отпеванию. Алексей покоится на ложе, на котором его отнесут потом в храм и только там опустят в саркофаг. Тем более непонятно, зачем для приготовления к похоронам погребальное ложе нужно было устанавливать в центре города, как повествует об этом византийский писатель.

В сирийском тексте говорится вовсе не о центре города. Слова „город“ в этой фразе нет вообще: сказано просто $bms' t'$, т.е. „в центре“ или „в середине“. Однако сирийское слово $m\bar{s}' t'$ с предлогом „в“ имеет еще значение „внутри“ и, в частности, выражение $drt' m\bar{s}' t'$ значит „внутренний дворик“ или какое-нибудь другое внутреннее помещение.¹²⁴ Следовательно, можно понимать этот текст так, что тело святого внесли внутрь из того помещения у входа, где он обычно пребывал. Византийский писатель, не уловив, по-видимому, смысла противопоставления „внутри–снаружи“, предпочел основное значение сирийского слова $m\bar{s}' t'$ – „центр“. Поскольку в таком варианте потребовалось уточнение, чей центр имеется в виду, было интерполировано необходимое пояснительное слово „город“, отсутствующее в сирийском тексте. Таким образом появилось выра-

жение $\epsilon\nu\ \mu\acute{\epsilon}\sigma\omega\ \tau\eta\varsigma\ \pi\acute{o}\lambda\epsilon\omega\varsigma$, и действие было перенесено из дома Евфимиана в центр города. Более того, если в сирийской версии распоряжение императоров установить ложе „в центре” (или „внутри”), т.е. в том помещении, где находились собравшиеся, было отдано сразу по прибытии их к Евфимиану и за этим последовало оплакивание усопшего близкими, а затем вынос тела для отпевания в храме, то в изложении византийского автора такая вполне естественная последовательность была невозможна. В противном случае ложе с покойным установили бы в центре города, а провожавшие его оставались в доме. Поэтому в греческом тексте императоры распорядились установить ложе в центре (города) уже после того, как была установлена личность покойного и он был оплакан родными. Этот момент и был закреплён в миниатюре Царского Менология.

Мотив пребывания у входа с охранительной целью уходит корнями в глубокую древность. В храмах древней Месопотамии среди прочих почитались божества-привратники, охранявшие входные двери храма. Ф. Фалькенштейн, сопоставляя данные письменных источников о храме Реш III в. до н.э. с материалами археологических раскопок, устанавливает принадлежность небольших помещений, примыкающих к дверям храма, именно этим божествам.¹²⁵

В текстах, близких нашему, эта идея воплощается неоднократно. Так, в Житии блаженного Архелида последний, поселившись в монастыре, занял „келью ту, что внутри наружных ворот стены” ($qlyt' hy dlgw mn tr' bry' dšwr'$).¹²⁶

Аналогичное явление можно отметить и в жизнеописании Симеона бар Сабба'е, относящемся к группе сиро-персидских мучеников (IV в.). У воспитателя шаха и его советника Гухштазада, имевшего звание арзбеда и почитаемого в глазах всего государства, было свое место в шахском дворце, где он пребывал постоянно. Это место находилось недалеко от царского входа ($btr' dmlk'$), так что его мог видеть „всякий, кто входил или выходил” ($kl mn dnpq hw' w' q1$).¹²⁷ Н.В. Пигулевская, говоря о важных бытовых подробностях в мученичестве Гухштазада, подчеркивает то обстоятельство, что у „воспитателя шаха” было „определенное место при шахском дворце”, где он обычно сидел недалеко от входа.¹²⁸

Иоани Калибит, живший, согласно легенде, во второй половине V в., много лет пребывал в куше при доме своем, и в описании церкви Константинополя упоминается небольшая часовня, где „Иоани Кушник лежит у врат двора своего”.¹²⁹

Почти во всех приведенных параллелях точно рисуется место у входа, о котором идет речь. Это либо ниши врат храма, в которых помещались изображения урукских божков, либо специальная каморка, примыкавшая к вратам монастырской стены, где мог поселиться наиболее ревностный монах, или куша у входа в дом, служившая жильем отшельнику. Попытаемся определить, какое реальное строение имел в виду автор разбираемого нами текста.

Поскольку речь идет о памятнике сирийской литературы, отражающей образ жизни и быт сирийцев, следует прежде всего обратить внимание на образцы именно сирийской архитектуры. Привлекает внимание одна интересная подробность: как своеобразную черту сирийских базилик V-VI вв. исследователи отмечают башенную композицию их фасадов, заключающуюся в том, что главный широкий вход в базилику фланкировался угловыми башнями, закрывавшими в себе лестницы на портики и хоры. Башни эти в сирийских храмах были двух видов: „они либо с самого низа отделены от собственно входного пространства, либо в нижней части объединены с ним; при этом варианте образуется обычный в эллинистических базиликах нартекс, над южным и северным концами которого и возвышаются башни”.¹³⁰

Напрашивается предположение, что каморка, в которой помещался Алексий, могла быть расположена именно в одной из этих башен. Археологические описания башен не исключают такой возможности. Приведем описание башни одной из базилик в Северной Сирии на месте небольшой современной деревни Сера'.

Это строение, площадь которого 6,10 x 5,70 м, делится внутри на два продолговатых помещения, соединяющихся между собой проходом под аркой, не имевшим, по-видимому, никакой двери. Освещались комнаты узкими в виде амбразур окнами.¹³¹ Размеры башни домовый базилики были, конечно, меньше. Такое помещение было вполне пригодно для жилья одному, притом довольно непритязатель-

ных произведений сирийской литературы – книгу „Калила и Димна“, первая сирийская версия которой появилась в VI в.¹⁴⁷ В рассказе о хитром и простодушном говорится о двух купцах, которые были товарищами и друзьями (šwtp' wrhm') .

Однажды купцы отправились по торговым делам в другой город. По пути один из них нашел кувшин, в котором была тысяча динаров. Для счастливица было очевидно, что находка в равной степени принадлежит и его другу, как члену одного с ним товарищества, поэтому он подозвал его, показал кувшин и предложил разделить динары поровну, на что тот ответил: „Не будем делить их, потому что, пока они вместе, и мы будем вместе друг с другом и не расстанемся“.¹⁴⁸

Выраженное другими словами (не будем делить общее достояние, дабы наше товарищество не распалось), это заключение вполне соответствует § 6 сборника Ишобохта (если товарищи что-либо делают, товарищество распадается).¹⁴⁹

Интересно отметить, что отношения действующих лиц этого рассказа были поставлены на экономическую основу лишь в среднеперсидской (пехлевийской) и сирийской версиях „Калилы и Димны“, появление которых совпало по времени с широким распространением в Иране самой формы этих взаимоотношений. В санскритском оригинале, который лег в основу среднеперсидского, а через посредство его и сирийского переводов, отсутствует и намек на какие-либо иные отношения купцов, кроме чисто дружеских; они были друзьями, и в ответ на предложение одного разделить деньги другой ответил: „Дорогой, пока остаток денег будет принадлежать нам обоим, до тех пор сохранится наша искренняя взаимная симпатия“.¹⁵⁰

Ибн ал-Мукаффа⁶, переведивший в VIII в. „Калилу и Димну“ со среднеперсидского на арабский язык, счел необходимым пояснить своему читателю то, что для сирийца вытекало с очевидностью из самого термина šwtp'.

Если в сирийской версии о купцах говорится просто, что они были друзья и товарищи, то Ибн ал-Мукаффа⁶ поясняет: товарищи по торговому делу **شريكين في تجارة** (шрикин фи тджара). И тем не менее самая суть этих товарищеских отношений осталась для него скрытой; по поводу дележа динаров один из купцов (в его изложении) говорит другому: „Не будем делить их. Конечно, товарищество и равенство более всего соответствует искренности и чистоте, но возьми ты из них на расходы, столько же возьму и я, а остальное мы скроем в сохранном месте“.¹⁵¹

Очевидно, что такая характеристика одинаково применима и к товариществу экономическому, и к товариществу в плане личных отношений. Арабам форма ведения хозяйства и торговли посредством „компаний, обществ, объединений и товариществ“ в это время еще не была известна. „Ремесло часто не отделялось от торговли, производитель товара тут же в своей мастерской продавал его потребителю. Объединения ремесленников, подобные западноевропейским цехам, возникли в Халифате значительно позднее“.¹⁵²

Возвращаясь к рассказу о двух купцах из „Калилы и Димны“, заметим только, что схема экономических взаимоотношений, искусно вписанная переводчиком-сирийцем (или еще ранее персом) в забавный индийский рассказ о хитром и простодушном, ускользнула из поля зрения всех последующих переводчиков с сирийского, а в некоторых случаях и с арабского, где, как мы уже говорили, термин šwtp' был расшифрован Ибн ал-Мукаффа⁶. Они во избежание повторения или вовсе оставляли этот термин без перевода, считая его синонимом к слову „друг“, или давали перевод, не вполне точно отражающий содержание текста. Так, в славянской версии, представляющей перевод с греческого, читаем: „Глаголят бо ся, яко в некоей веси пребываху два соседа, един прост, а другой лукав, имяху между собой дружбу“.¹⁵³

Г. Биккель дал следующий перевод на немецкий язык этого отрывка: „Были однажды в одном городе два купца, которые поддерживали знакомство и дружили друг с другом. Один был хитрый, а другой – простодушный“. И далее: „Когда они приблизились к городу и сели, чтобы разделить динары, простодушный сказал хитрому: Половина принадлежит тебе, половина – мне. Однако хитрый, чтобы забрать все динары у простодушного, сказал ему: Не будем делить их, потому что, если они сохранятся у нас как наше общее достояние, мы останемся в единодушии, которое нас связывает, и не разлучимся“.¹⁵⁴

В русском переводе с сирийского сказано следующее: „Однажды в некоем городе жили два купца. Они дружили между собой. Один был хитер, другой – простодушен“. И далее хитрый говорит простодушному: „Зачем нам их делить? Если они останутся нашим совместным достоянием, то и связывающая нас дружба останется неколебимой“.¹⁵⁵

Таким образом, экономический термин $\text{šwtp}'$ (товариш, компаньон) отождествлен здесь с обиходным понятием (товариш, друг), вследствие чего предостережение о распаде товарищеского торгового объединения, скрытое в словах одного из купцов, истолковано как боязнь разрыва дружеских уз.

Теперь, когда во всех чертах определилась реальная ситуация, стоящая за термином $\text{šwtp}'$, можно вернуться к исходному тексту легенды о семи спящих. Обращение купца к нашедшему, как он думал, клад с предложением принять его в „товарищи этого клада“ означало предложение заключить товарищество ($\text{šwtpwt}'$) и на этом основании разделить клад. Такое согласие заключить товарищество предлагало в качестве обязательного условия деление поровну между всеми членами товарищества того, что они приобретают, и того, что уже имеют к моменту заключения товарищества. Об этом говорится в одном из параграфов сборника Ишобохта.¹⁵⁶

Сирийские юридические сборники содержат значительный материал, позволяющий сделать вывод о применении их в епископском суде. Об этом свидетельствует Сирийский законник Y в., в состав которого включены дополнительные по сравнению с латинским и греческим законодательствами статьи, „дающие льготы и освобождающие клириков от внесения податей“.¹⁵⁷ Составитель второго сборника – Ишобохт – был митрополитом Персии. Он предпринял свой труд „по настоянию епископов его епархии“, а со среднеперсидского на сирийский язык сборник был переведен неизвестным клириком „по приказу и побуждению блаженной памяти мар Тимофея, католического патриарха Востока“.¹⁵⁸

Говоря о судах, Ишобохт разделяет их на светских (dun' mn lbr – судьи внешние) и духовных (dun' dyn d'dt'), причисляя себя к категории последних.¹⁵⁹

Известно, что епископская власть особенно укрепилась после арабских завоеваний, когда вступили в силу ее чисто светские prerogatives. „Не только судебные, но и фискальные функции стали входить в круг обязанностей епископа, который представлял определенные группы халифата и нес за них ответственность“.¹⁶⁰ Сборник Ишобохта и был предназначен в качестве практического руководства для ведения судебных дел в среде христианского населения халифата.

Однако епископ играл заметную роль в судопроизводстве еще задолго до этого. В раннюю пору становления христианской церкви христианское население Римской империи, окруженное враждебным языческим миром, избегало языческих судей, опасаясь пристрастного отношения с их стороны и не желая участвовать в идолослужении, обрядами которого сопровождалось римское судопроизводство.¹⁶¹

В большой промежуточный период, ограниченный этими рамками, роль епископского суда то возрастала, то сокращалась, но никогда не сходила на нет. При императоре Константине Великом юрисдикция церковных судов по гражданским делам конкурировала с юрисдикцией судов государственных. При этом в епископальный суд обращались более охотно, так как он отличался большей простотой судопроизводства и требовал меньшей суммы судебных издержек.¹⁶²

Император Юстиниан изъял гражданские дела из компетенции церковных судов, однако за церковными судьями сохранилось исключительное право решения спорных вопросов, связанных с чисто церковными отношениями, насколько в них мог быть „юридический элемент, подлежащий судебному разбирательству“.¹⁶³ Однако если светские власти считали, что действия осужденного носят социальный характер, то дело передавалось в гражданский суд, который принимал окончательное решение. Так, епископ Бет Лапата Авраам бар Аудмихр (YI в.) обвинялся в действиях, направленных против церкви, выражавшихся в том, что он „продавал евхаристические сосуды“. Он был осужден епископским судом, признавшим его поведение недостойным, и принес покаяние, от которого, впрочем, потом отказался. Однако государство усмотрело в действиях Авраама опасный для себя смысл, поскольку полученные от продажи церковной утвари деньги он раздавал в качест-

ве подарков людям, которых источник называет „разбойниками“, „пустыми“ и „развратными“.¹⁶⁴ В смутный период брожения, явившегося отзвуком маздакитского движения, официальные власти Ирана не могли допустить, чтобы человек, сам по себе вызывавший подозрение (перс по отцу, но христианин), содействовал сплочению вокруг себя людей сомнительного свойства и поддерживал их деньгами. Гражданский суд приговорил Авраама и его сторонников к жестоким пыткам.¹⁶⁵

Епископы также могли обращаться в государственный суд с правом ходатайства, испрашивая освобождение обвиняемого от уголовного наказания с тем, чтобы последний понес за свое преступление церковное взыскание. С 398 г. епископам было запрещено освобождать преступника из рук правосудия, но за ними сохранялось право выступать в его пользу.¹⁶⁶

Церковный суд вершил сам епископ при участии клира, в присутствии истца, обвиняемого, а также свидетелей. Епископ выслушивал обвинения сторон и обычно старался решить дело их примирением.

Для обращения в суд требовался письменный документ – долговая расписка, купчая, завешание или протокольная запись, хотя иногда церковные судьи брали на себя рассмотрение дел, даже если у истца не было ни свидетелей, ни документа, но он имел репутацию честного, правдивого человека.¹⁶⁷

Описание такого епископского суда нашло отражение в повести о Евфимии и готе. Здесь имеет место судебное разбирательство по делу готского солдата, совпадающее в своих основных чертах с соответствующими положениями юридических сборников, но воплощенное в живую реальную картину, как это свойственно произведениям беллетристических жанров, к разряду которых относится названное сочинение.

В повести судебное разбирательство начинается с составления протокола – записи всего случившегося. Затем с этим документом обратились к епископу Евлогию,¹⁶⁸ который счел нужным привлечь к выяснению дела стратилата – военного коменданта города, полномочия которого в VI–VII вв. распространились также и на гражданскую службу.¹⁶⁹ Обращение епископа к стратилату – один из наиболее интересных моментов повествования. Судя по характеру преступления, епископ имел полномочия и должен был провести процесс самостоятельно. Однако, как показывает текст, он счел необходимым обратиться к стратилату. Для объяснения этого кажущегося противоречия могут быть высказаны следующие предположения. Так как преступником оказался солдат из войска ромеев, расквартированного в то время в Эдессе, необходимо было посвятить в существо дела военного коменданта города. Далее, преступление в глазах автора повести носило характер столь серьезного нарушения церковных канонов и правовых норм, что заслуживало не просто церковной меры взыскания, но и самого сурового уголовного наказания, какое могло быть вынесено лишь светским судом.

Необходимо учесть, что в данном случае мы имеем дело с беллетристическим произведением, в котором значительное место занимает вымысел. Однако отдельные моменты отражают, по-видимому, реальную ситуацию, которая могла иметь место в Эдессе V–VI вв. На основании приведенного отрывка можно получить представление о существе конфликта. Самый судебный процесс носит несомненные черты реальности: публичное разбирательство в присутствии истца, обвиняемого и свидетелей, предварительное составление протокольной записи, взаимодействие епископа, олицетворявшего церковный суд, и стратилата, представлявшего суд светский; епископ выступает здесь, используя упомянутое право ходатайства, с требованием, если не отмены, то смягчения приговора.

Говоря об исследовании средневековой литературы, Я.С. Лурье отмечает, что „вопрос о границе между художественным и нехудожественным, редко встающий перед исследователем новой литературы, весьма важен и сложен, когда речь идет о средневековой письменности“.¹⁷⁰

Действительно, даже в тех случаях, когда из общей массы памятников исторического, агиографического и юридического характера удастся выделить некоторые сочинения как чисто беллетристические, оказывается, что те и другие настолько тесно связаны между собою, что исследование научных текстов в отрыве от художественных обедняет представление о конкретных исторических фактах, а

рассмотрение беплетристических произведений изолированно от документальных приводит подчас к неверному пониманию их содержания.

Так, юридический сборник Ишобохта помогает понять, какие реальные ситуации скрыты в сюжетах и мотивах повествовательных сочинений (Семь спящих отроков Эфесских и „Капила и Димна“). Так, Повесть о Евфимии и готе расширяет представление о юридической практике у сирийцев, теория которой дается в сборнике Ишобохта.

П р и м е ч а н и я

¹ Так, в подражательном мартирии Гурии и Шамуны упоминаются Памфил, Епифаний и Петр, мученики из Кесарии, известные по документальной книге Евсевия Сказание о мучениках Палестинских и другие подлинные имена. (R a h m a n i L.E. *Acta sanctorum confessorum Guriae et Shamoniae...* P.w. Подробности, приведенные в этом тексте относительно эдикта, который стал известен в Эдессе, вызов игемона города в Антиохию, специальное указание, чтобы преследование было направлено против духовенства, которое принуждали приносить жертвы языческим богам, – все это соответствует реальной обстановке III и начала IV в. (П и г у л е в с к а я Н.В. Культура сирийцев в средние века. С. 190). Вымышленное Житие Алексия, Человека Божьего обращается к образу Раввулы и сообщает многие подробности из жизни епископа, в том числе вполне реальную – о слепоте последнего.

² Так, Житие Авраама Кидонийского содержит реалистическую вставную новеллу о путешествии святого в город (L a m y Th. *Acta Beati Abrahae Kidunaiae.* P. 10-49). Живыми красками рисует городской быт и автор Легенды о семи спящих, повествуя о встрече с городом одного из юношей, когда он вышел после продолжительного сна из пещеры.

³ G u i d i I. *Testi orientali inediti sopra i Sette Dormienti di Efeso.* P. 26.

⁴ A m i a u d A. *La légende syriaque de Saint Alexis...* P. ут.

⁵ См.: А й н а л о в Д.В. Эллинистические основы византийского искусства, СПб., 1900. С. 129, 135-137.

⁶ М е щ е р с к а я Е.Н. Сирийская рукописная книга. С. 72-73. (Машинопись).

⁷ W i e s s n e r G. *Zur Martyrerüberlieferung ...* S. 157-178.

⁸ П и г у л е в с к а я Н.В. Города Ирана в раннем средневековье. М.; Л., 1956. С. 219-251.

⁹ П и г у л е в с к а я Н.В. Культура сирийцев в средние века. С. 35-46.

¹⁰ Многочисленные житийные тексты рассказывают о том, что метод обучения в начальной школе состоял в заучивании наизусть Псалтири. Археологическая находка в Средней Азии удачно иллюстрирует эти сообщения. В 1973 г. в Пенджикенте был найден сирийский остракон, содержащий текст первого и второго псалмов, написанный под диктовку, по-видимому, учеником одной из таких начальных школ. См.: P a u k o v a A.V. *The syrian ostracon from Panjikant // Le Muséeon. Louvain, 1979. T. 92. Fasc. 1-2. P. 159-169.*

¹¹ П о л я к о в а С.В. Византийские легенды. С. 254.

¹² N a u F. *Hagiographie syriaque.* P. 68.

¹³ S m i t h J.P. *A compendious Syriac dictionary.* Oxford, 1903. P. 162-163.

¹⁴ D u v a l R. *Lexicon Syriacum auctore Hassano Bar Bahlule.* Parisiis, 1894. Vol. II. Col. 1628. Следует уточнить, что в юридической практике сирийцев термин $\varphi\epsilon\rho\upsilon\eta$ обозначал „приданое“ вообще, независимо от того, получено оно невестой от ее родителей или от жениха. Дж.П. Смит объясняет, что $\rho\eta\upsilon\eta$ ¹ – это выкуп, выплачиваемый отцу невесты; иногда используется для обозначения доли, приносимой невестой из дома отца, однако обычно обозначает приданое, выплачиваемое женихом. См.: S m i t h J.P. *A compendious Syriac dictionary.* P. 462. В нашем тексте в соответ-

ствии с толкованием Бар Бахлуда *φερνῆ* — это то, что дарит невесте жених. В то же время многочисленные параграфы юридических сборников под *φερνῆ* понимают то, что невеста приносит из дома родителей. См., например: S a s h a u E. *Syrische Rechtsbücher. Bd I*, § 86. S. 101, 103; § 88, S. 103; § 91, S. 107 и т.д.

¹⁵ Б а н к А.В. К вопросу о роли Сирии в формировании византийского искусства // Эллинистический Ближний Восток, Византия и Иран: Сб. в честь 70-летия Н.В. Пигулевской, М., 1967, С. 82.

¹⁶ К у р б а т о в Г.Л. Ранневизантийский город: (Антиохия в IV веке). Л., 1962. С. 107–108.

¹⁷ З а л е с с к а я В.Н. Письменные источники о художественной обработке металла в Византийской Сирии. // Палест. сб. Л., 1969. Вып. 19 (82). С. 191.

¹⁸ Алхимическая литература на сирийском языке — это главным образом переводы с греческого, однако есть и самостоятельные сочинения ученых-сирийцев, в которых получил отражение местный опыт работы сирийских мастерских. (См.: П и г у л е в с к а я Н.В. Культура сирийцев в средние века. С. 168–181).

¹⁹ Выделяя здесь практический аспект алхимических сочинений, мы делаем это лишь постольку, поскольку необходимо для нашего контекста, а отнюдь не потому, что хотим умалить значение теоретического аспекта алхимии. В книге В.Л. Рабиновича показано, что для понимания роли алхимии в подготовке современной химической науки следует изучать ее не путем вычленения из алхимии ее рациональных элементов, а как единое явление средневековой культуры. (Р а б и н о в и ч В.Л. Алхимия как феномен средневековой культуры. М., 1979).

²⁰ П и г у л е в с к а я Н.В. Культура сирийцев в средние века. С. 178.

²¹ Там же. С. 179.

²² Там же. С. 178.

²³ К о н д а к о в Н.П. Русские клады. СПб., 1896. Т. 1. С. 190. См. также: Б а н к А.В. Два византийских золотых перстня из собрания Эрмитажа // Труды Гос. Эрмитажа, Л., 1961. Т. V (6). С. 31–33.

²⁴ Как отмечает А.В. Банк, этот перстень выделяется из числа подобных ему памятников особой нарядностью: надписи на шитке и на шинке заполнены чернью, чернью отмечены также волосы всех фигур, контуры нимба Христа, линия почвы, ею расцвечен гиматий Христа. На месте одежд жениха вставлен гранат, а платье невесты дано заполнением изумрудом. См.: Б а н к А.В. Два византийских золотых перстня... С. 35–38.

²⁵ К о н д а к о в Н.П. История и памятники византийских эмалей. СПб., 1892. С. 247, рис. 90; с. 248; Б а н к А.В. Два византийских золотых перстня... С. 35–38.

²⁶ R o s s M.C. Catalogue of the Byzantine and early medieval antiquities in the Dumbarton Oaks collection. Washington, 1965. Vol. II. P. 48. N 50, 51.

²⁷ В каталоге золотых и серебряных перстней, составленном Манолисом Хадзидакисом, среди 111 приведенных им памятников 13 относятся к числу обручальных колец. См.: Б а н к А.В. Два византийских золотых перстня... С. 33–34; Н а д з и д а к и с М. Un anneau byzantin // *Extrait „de la revue «Классическо-византизм — Neugriechische Jahrbücher»*, Athenes, 1944. XVII.

²⁸ Например: *ὁμόνοια* ε („согласие”) или Пс.5:12 *Κύριε, ὡς ὄπλιον εὐδοκίας ἐστὲ φάυνωσας ἡμᾶς* („Господи, как оружием благоволения Ты увенчал нас”); см.: Б а н к А.В. Два византийских золотых перстня... С. 35, 36.

²⁹ А й н а л о в Д.В. Эллинистические основы византийского искусства. С. 192–196.

³⁰ R o s s M.C. Catalogue of the Byzantine and early medieval antiquities... Vol. II. N 38. P. 37–39; Plate A, Plates XXX–XXXII.

- 31 См.: K a n t o r o w i c z E.H. On the golden marriage belt and the marriage rings of the Dumbarton Oaks collection // DOP. Washington, 1960. N XIV. P. 1.
- 32 К о н д а к о в Н.П. Русские клады. Т. 1. С. 192, 193.
- 33 K a n t o r o w i c z E.H. On the golden marriage belt and the marriage rings... P. 1-17.
- 34 Ibid. P. 7.
- 35 О присвоении Христу роли покровителя браков свидетельствуют и памятники словесности. Так, Э. Канторович приводит в этой связи эпиграму, написанную епископом Нолы Паулином своему сыну Юлиану, в которой он, упоминая чудо в Кане, применил по отношению к Христу термин „pronubus“. См.: K a n t o r o w i c z E.H. On the golden marriage belt and the marriage rings... P. 9. Такая система представлений перекликается с упомянутой сценой на гностическом амулете, где изображены Христос, венчающий жениха и невесту, и амфоры, символизирующие чудо в Кане, Стихи эпиграмы:
„Tali lege suis nubentibus adstat Iesus
Pronubus, et viri nectare mutat aquam” -
могли бы служить пояснительной подписью к этому изображению.
- 36 K a n t o r o w i c z E.H. On the golden marriage belt and the marriage rings ... P. 11.
- 37 R o s s b a c h A. Romische Hochzeits- und Ehedenkmaler. Leipzig, 1871; R e e k m a n s L. La „dextrarum junctio“ dans l'Iconographie romaine et paléochrétienne // Bull. de l'Institut historique belge de Rome, 1958. T. 31. P. 23-95.
- 38 W a l t e r C. The dextrarum junctio of Lepcis Magna in relationship to the iconography of marriage // Antiquites Afrikaines. Paris, 1979. T. 14. P. 271-283.
- 39 Этот отрывок из проповеди Севериана приводит Э. Канторович. См.: K a n t o r o w i c z E.H. On the golden marriage belt and the marriage rings ... P. 9.
- 40 К. Вальтер склоняется к тому, что даже те сцены, в которых нашли отражение реальные исторические события (как прибытие Севера в Лептис Магна на рельефах триумфальной арки в этом городе), создавались не для увековечивания этих исторических событий в первую очередь, а для того, чтобы подчеркнуть „dextrarum junctio“, не говоря уже о сценах, где в роли персонажей выступают чисто символические фигуры (как персонификация Сената на монете Коммода и др.). См.: W a l t e r C. The dextrarum junctio of Lepcis Magna ... P. 274, 275.
- 41 См.: М е ш е р с к а я Е.Н. Легенда об Авгаре и апотропейческие тексты на греческом языке // Палест. сб. Л., 1978, Вып. 26 (89). С. 102.
- 42 В e d j a n P. Nomocanon Gregorii Barhebraei. Parisiis; Lipsiae, 1898.
- 43 Р а й т В. Краткий очерк ... С. 201.
- 44 M a i A. Scriptorum veterum nova collectio. Romae, 1838. T. 10. Pars I. Это сочинение Абдишо подробно рассмотрено И. Ассемани. По приведенному им перечню названий можно судить о том, что ряд глав посвящен изложению правил заключения брака. См.: Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana, Romae, 1725. T. III. Pars I. P. 332-351.
- 45 В a d g e r G. The Nestorians and their rituals. London, 1852. Vol. I-II.
- 46 В r u n s C. und S a c h a u Ed. Syrisch-römisches Rechtsbuch aus dem V Jahrhundert. Leipzig, 1880; S a c h a u Ed. Syrische Rechtsbücher. Berlin, 1907, Bd I; 1908, Bd II; 1914, Bd III. См. также: П и г у л е в с к а я Н.В. Сирийский законник: (История памятника) // Учен. зап. ЛГУ. № 128. Серия востоковед. наук. 1952. Вып. 3.
- 47 S h a b o t J.B. Synodicon orientale ou recueil de synodes nestoriens. Paris, 1902.
- 48 См.: S m i t h R.P. Thesaurus syriacus. Oxonii, 1901. T. II. Col. 3268.

49 S h a b o t J. B. Synodicon orientale ou recueil de synodes nestoriens. P. 57: См. также: S a c h a u Ed. Von den rechtlichen Verhältnissen der Christen im Sasanidenreich // Mitteilungen des Seminars für orientalischen Sprachen zu Berlin. Westasiatische Studien. Jhrg. 10. Abt. 2. Berlin, 1907. S. 112.

50 S a c h a u Ed. Syrische Rechtsbücher. Bd I, § 76. S. 100–102.

51 Сборник законов Константина, Феодосия и Льва был руководством в юридической практике по всему восточнохристианскому миру – от Кавказа до Египта и Абиссинии, от Вавилона, Сузианы и Персии до Средиземного моря. У сирийцев этот сборник, как и Пешитта, был общим для монофизитов и несториан. См.: S a c h a u Ed. Syrische Rechtsbücher. Bd I. Einleitung. S. VII, IX.

52 Ibid. § 18, S. 58: § 74, S. 96.

53 Die Akten der edessenischen Bekenner... S. 154.

54 N a u F. Hagiographie syriacque. P. 68.

55 B e d j a n P. Nomocanon Gregorii Barhebraei. P. 120, 121.

56 B a d g e r F. The Nestorians and their rituals. P. 244, 245.

57 N a u F. Hagiographie syriacque. P. 69, В этом случае святые в одном лице выполняют две функции. Они поручители, но они и свидетели гота. Это видно из слов женщины: „Поручись мне тайною силою, скрытою в мошax этих святых, – и об этом будешь знать ты и они...“ В сирийском языке слова „свидетель“ и „мученик“ – омонимы. Поскольку на всем протяжении повести автор называл святых мучениками (shd'), то в эпизоде, где они выступают как свидетели (тоже shd'), он, по-видимому, не считал возможным повторять одно и то же слово дважды, оставив второе shd' в подтексте.

58 R ö s l e r M. Die Fassungen der Alexius – Legende mit besonderer Berücksichtigung der mittelenglischen Versionen // Wiener Beiträge zur englischen Philologie. Wien; Leipzig, 1905. Bd XXI, S. 138–139.

59 Д. Дюканж в толковом словаре греческого языка объясняет слово *ρένδα* как *ζώνη τῶν βασιλέων* („пояс царей“), приводя в качестве источника соответствующий отрывок Жития Алексия. См.: Glossarium ad scriptores mediae et infimae greccitatis, auctore C. Du Fresne, D. Du Cange, Lugduni. T. I. P. 1289.

60 R ö s l e r M. Die Fassungen der Alexius-Legende... S. 28.

61 Glossarium mediae et infimae latinitatis, conditum a C. Du Fresne, Du Cange, Lugduni. T. VIII. P. 256.

62 Ibid. T. I, P. 735–736. Здесь словарь дает для слова *prandeu*, в отличие от греческого лексикона, еще ряд значений, в том числе „покрыв“ и „верхняя женская одежда в виде плаща“.

63 R ö s l e r M. Die Fassungen der Alexius-Legende... S. 28.

64 Ibid. S. 45.

65 Ibid.

66 Даем здесь перевод С. В. Поляковой. См.: Полякова С. В. Византийские легенды. С. 156, 157.

67 R ö s l e r M. Die Fassungen der Alexius-Legende... S. 45.

68 А д р и а н о в а В. П. Житие Алексия, человека Божия. С. 259, 261.

69 О символическом смысле золотого пояса см.: Мурьянов М. Ф. Золотой пояс Шимона // Византия. Южные славяне и Древняя Русь. Западная Европа. С. 193, 194.

70 О бытовании богатых золотых поясов в княжеской среде на основе творчества миниатюристов XI в. говорит Н. П. Кондаков. См. Кондаков Н. П. Изображения русской княжеской семьи в миниатюрах XI века. СПб., 1906. С. 105–106. Об этом же свидетельствуют археологические находки. Н. В. Холстенко сообщает, что на территории загородного замка-дворца – „красного терема“ – черниговских князей был найден золотой пояс. См.: Холстенко Н. В. Исследования руины Успенского собора Киево-Печерской лавры в 1962–1963 гг. // Культура и искусство Древней Руси. Л., 1967. С. 61.

- 71 А д р и а н о в а В.П. Житие Алексея, человека Божия. С. 394-401.
- 72 B e d j a n P. Nomocanon Gregorii Barhebraei. P. 121.
- 73 rdyd' lbwš' ytwhy dklit' dmks' ryšh 'p. p̄ršwph. Rdyd' - „это принадлежность костюма невесты (вуаль. - А.П.), которую она закрывает свою голову или лицо” (S m i t h R.P. Thesaurus syriacus. T.II Col.3817).
- 74 Р е д и н Е.К. Мозаики равеннских церквей, С¹¹⁶, 1896. С. 86.
- 75 К о н д а к о в Н.П. История и памятники византийской эмали. СПб., 1892. С. 267.
- 76 Это различие приводится в издании текста. См.: A m i a u d A. La légende syriaque de Saint Alexis... P. k-yt.
- 77 А. Амю дает в списке разночтений наряду с krkyn форму kuykyn hww. В дальнейшем мы будем опираться в своих построениях на этот второй вариант. См.: A m i a u d A. La légende syriaque de Saint Alexis... P. k-yt.
- 78 В сирийском тексте слово nht' („плащ”, „одежда”) стоит во множественном числе.
- 79 Г. Бэджер поясняет, что имеется в виду верхняя одежда невесты, которую обычно шили из шелка или полотна, богато украшая вышивкой. Думается, что речь идет именно о той разновидности одежды, которая называется в сирийских текстах nht'. Вспомним, что в Житии Человека Божия одежды жениха и невесты тоже были из шелка. Уточнение цвета (пурпурный), по-видимому, имело здесь свое основание. Пурпурный цвет, как и золотой, занимал в системе цветовой символики византийцев особое место как царский цвет (см., например: К а ж д а н А.П. Цвет в художественной системе Никиты Хониата // Византия. Южные славяне и Древняя Русь. Западная Европа. С. 133). В сирийском тексте жития говорится, что отец святого, человек знатный и богатый, был близок к царскому двору. По прибытии в Рим после странствий Человек Божий встретил отца в тот момент, когда он в окружении свиты возвращался домой из царского дворца. Кто была невеста Человека Божьего, определенно не сказано, однако, судя по той пышности, с какой готовилась свадьба (на свадьбу был приглашен весь город), можно думать, что она происходила из царского рода. В греческой версии об этом говорится прямо: „Перебрав в памяти дочерей знатных семейств, они нашли одну девушку царской крови и рода, превосходящую всех красотой и богатством, и выбрали ее” (П о л я к о в а С.В. Византийские легенды. С. 156).
- 80 B a d g e r G. The Nestorians and their rituals. Vol. II. P. 258.
- 81 Ibid. P. 259.
- 82 B e d j a n P. Nomocanon Gregorii Barhebraei. P. 121.
- 83 B a d g e r G. The Nestorians and their rituals. Vol. II. P. 252.
- 84 Даем в приложении (см. с. 122-128).
- 85 П и г у л е в с к а я Н.В. Каталог сирийских рукописей Ленинграда // Палест. сб. 1960. Вып. 6(69). С. 180-181.
- 86 A m i a u d A. La légende syriaque de Saint Alexis... P. kh.
- 87 Ibid. P. kw.
- 88 Окончательным подтверждением такого понимания может служить похожее словосочетание (глагол krk „покрывать” и существительное rwwq' - „нишенская одежда”, „лохмотья”), встречающееся в первом сирийском сказании о Человеке Божьем: когда вскрыли могилу, в которой был погребен святой, то тела там не нашли, а увидели только нишенские лохмотья, в которые он был одет (h̄zyn drwq' dbhyn mkrk hw'). См.: A m i a u d A. La légende syriaque de Saint Alexis ... P. yb.
- 89 Возможно, что превращение r^e dda в renda произошло не на греческой, а на латинской основе. Переход dd в nd кажется более естественным и характерным для латинского языка. Это наводит на мысль, что слово rēvda попало в греческий текст из латинского, а не наоборот. Подтверждением служит то, что в одной из латинских рукописей встречается именно форма redda (R ö s l e r M. Die Fassungen der Alexius-Legende... S. 139).

Это в свою очередь может явиться поводом для предположения о том, что латинский перевод был посредником между греческим и сирийским. Решая вопрос о генезисе сирийской легенды, мы ставили своей целью определить лишь соотношение сирийской и греческой версий, предоставив специалистам выяснение того, как соотносятся между собой латинская и греческая. Тем не менее считаем целесообразным отметить здесь этот интересный момент.

⁹⁰ Ibid. S. 28.

⁹¹ К о н д а к о в Н.П. Изображения русской княжеской семьи в миниатюрах XI в. С. 76.

⁹² Там же, С. 83. Далее Н.П. Кондаков пишет, что Византия способствовала распространению такой моды, создав ряд богато убранных каввадиев, дивитисиев и далматик, требовавших широкого матерчатого пояса, с металлическими набором и жемчужными обнизями (там же, С. 106.).

⁹³ R o s s M.C. Catalogue of the Byzantine and early medieval antiquities... Vol. II. P. 39-44. Plates XXXIII-XXXV.

⁹⁴ R o s s M.C. Byzantine gold medallion at Dumbarton Oaks // DOP. 1957. XI. P. 247; K a n t o r o w i c z E.H. On the gold marriage belt and the marriage rings... P. 1.

⁹⁵ В комментарии к публикации памятника Мэрвин Росс высказывает предположение, что пояса, как и кольца, были обычными свадебными подарками. Ссылаясь при этом на Житие Алексия, Человека Божьего, он полагает, что обычный этот, скорее, греческий, чем сирийский, поскольку пояс упоминается только в греческом тексте. (R o s s M.C. Catalogue of the byzantine and early medieval antiquities. P. 39). Действительно, ни в одном описании свадебного обряда, ни в одной из статей юридических сводов нам не встречалось упоминаний о поясах или пряжках конкретно, однако часто говорится об украшениях вообще. В число украшений вполне могли входить как золотые орнаментированные пряжки, так и пояса. (Напомним, что пояс, хранящийся в Думбартон Окс, был найден в Антиохии, а пояс, принадлежащий коллекции Де Клерк, происходит из Вейрута). Украшения эти жених вручал невесте или ее родителям как составную часть о чем мы уже говорили, или в качестве залога во время сватовства, как гарантию того, что не откажется от своего слова. См., например: S a s h a u Ed. Syrische Rechtsbücher. Bd I. § 33. S. 81).

⁹⁶ A m i a u d A. La légende syriaque de Saint Alexis... P. kg-kb.

⁹⁷ Constantini Porphyrogeneti de ceremoniis aulae byzantinae. Bonne, 1889. Здесь мы пользуемся исследованием Д.Ф. Беляева „Byzantina. Очерки, материалы и заметки по византийским древностям“, где приведены соответствующие описания.

⁹⁸ Б е л я е в Д.Ф. Byzantina. СПб., 1891. Кн. I. С. 52.

⁹⁹ Там же. СПб., 1897. Кн. II. С. 154.

¹⁰⁰ Там же. Кн. I. С. 60.

¹⁰¹ Там же. Кн. II. С. 151.

¹⁰² Цит. по: П с е л л Михаил. Хронография / Перевод, статья и примечания Я.Н. Любарского. М., 1978. С. 69-70. Михаил Пселл - источник сравнительно поздний (XI в.), однако он отражает традицию, как это можно было бы предполагать и как он сам говорит в своем сочинении: „Царские церемонии они обставляли так, как это было в обычае и при прежних самодержцах“. (Там же. С. 69). На эту параллель мне указала Е.Н. Мешерская.

¹⁰³ Б е л я е в Д.Ф. Byzantina. Кн. II. С. 126.

¹⁰⁴ Лампады имели широкое применение во время богослужений первых христиан и для освещения крипт и катакомб и как атрибуты ритуала. Об этом свидетельствуют найденные в катакомбах каменные столбики с углублением в верхнем конце, которые служили подставками для лампад, а также изображения последних (как правило, по обеим сторонам фигуры в позе оранта) на многочисленных христианских погребальных мозаиках. См., например: Treasures of the Bardo National museum. Tunis. 1966. P. 45.

¹⁰⁵ Б е л я е в Д.Ф. Byzantina. Кн. II. С. 241, 242; СПб., 1906. Кн. III. С. 121, 122, 158.

- 106 *Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis*. 1688. Т. 1. Р. 785. Мы говорим здесь о свечах лишь в связи с использованием их в качестве атрибутов церковных церемоний. Вообще же для средневекового человека и свет зажженной лампы — это явленный образ незримого божественного света. См. в связи с этим о лампаде у ворот церкви в Студийском монастыре: Аверинцев С.С. Золото в системе символов ранневизантийской культуры // *Византия. Южные славяне и Древняя Русь, Западная Европа*. С. 47.
- 107 Мурьянов М.Ф. Об одном восточном мотиве у Пушкина // *Пушкин в странах зарубежного Востока*. М., 1979. С. 148.
- 108 Лазарев В.Н. *Византийская эстетика // Византийская живопись*. М., 1971. С. 31.
- 109 Флоренский П. Храмовое действо как синтез искусств // *„Маковец“*. Журнал искусств, М., 1922. № 1. С. 1.
- 110 Беляев Д.Ф. *Byzantina*. Кн. III. С. 158.
- 111 Rösler M. *Die Fassungen der Alexius-Legende...* S. 142-143. См. также: Полякова С.В. *Византийские легенды*. С. 159.
- 112 Rösler M. *Die Fassungen der Alexius-Legende...* S. 136.
- 113 *Ibid.*
- 114 Sophocles E.A. *Greek Lexicon*. P. 777: *Paulys-Wissowa. Real-Enzyklopädie der classischen Altertumswissenschaft*. Stuttgart, 1935. Bd XVI-2. S. 1772.
- 115 Rösler M. *Die Fassungen der Alexius-Legende...* S. 137.
- 116 Полякова С.В. *Византийские легенды*. С. 158.
- 117 Amiaud A. *La légende syriaque de Saint Alexis...*
- Р. ур.
- 118 Покровский Н. 1) Происхождение древнехристианской базилики. СПб., 1880. 2) Церковная археология в связи с историей христианского искусства. Пг., 1916. С. 25-29. Во время археологических раскопок 1931-1932 гг. в Дуре Европос было обнаружено относящееся к III в. помещение с купелью. Это помещение, переоборудованное, как было установлено, из домашнего святилища в резиденции богатого частного лица, считается древнейшей из существующих церквей. См.: Дойель Л. *Завещанное временем: Поиски памятников письменности / Пер. с англ.* Э.А. Маркова, М., 1980. С. 381.
- 119 Упоминания о домовых базиликах византийского времени довольно многочисленны. Н.П. Кондаков пишет, что „обычай иметь домовые церкви у константинопольских вельмож и патрирхий должен был рано начаться, доказательство представляют дворцовые церкви: от императоров обычай переходил к придворным (см.: Кондаков Н.П. *Византийские церкви и памятники Константинополя, Одесса, 1886*, С. 5). Домовые храмы могли располагаться как вне дворца в составе комплекса дворцовых зданий, так и внутри самого дворца. Подробное описание первого типа дано, например, в упомянутой книге Н.П. Кондакова (с. 59-60). Описание второго типа можно, в частности, найти у Прокопия Кесарийского, по словам которого, император Юстиниан построил в Карфагене два храма, один из которых — посвященный Богородице — находился во дворце (Прокопий Кесарийский. *О постройках*. Книга IV. // *ВДИ*. 1939, № 4, С. 276).
- 120 Приводим перевод С.В. Поляковой (*Византийские легенды*. С. 161). Греческий текст здесь испорчен, исправление будет сделано нами на основе сирийского в следующей главе.
- 121 Badger G. *The Nestorians and their rituals*. Vol. II. P. 305.
- 122 Воспроизведена: Дер-Нерсисян С. *Московский Менологий // Византия, Южные славяне и Древняя Русь, Западная Европа*. С. 106.
- 123 *Menologio di Basilio II (cod. Vaticano greco 1613)*. Torino, 1907. Т. II (*Codices e Vaticanis selecti phototypice expressi*). P. 121, 154, 186, 218, 354, 391, 406.
- 124 Smith R.P. *Thesaurus syriacus*. Oxonii, 1901. Т. II. Col. 2193.

- 125 F a l k e n s t e i n A. Topographie von Uruk. Leipzig, 1941. Т. 1, С. 15. На эту параллель мне указала Н. Чехович.
- 126 W e n s i n c k A. J. Legends of eastern saints chiefly from syriac sources. Vol. I: The Story of Archelidos. Leiden, 1911. P. g.
- 127 К м о с к о М. Narratio de Beato Simeone Bar Sabba'e // Patrologia Syriaca, P. I. Parisiis, 1907. T. II. P. 750, 751.
- 128 П и г у л е в с к а я Н. В. Шапур II и советник Гухиштазад // Ближний и Средний Восток: Сб. статей в честь 70-летия И. П. Петрушевского. М., 1968. С. 100.
- 129 К о н д а к о в Н. П. Византийские церкви и памятники Константинополя. С. 38.
- 130 Я к о б с о н А. Л. Армения и Сирия: Архитектурные сопоставления // Визант. временник, 1976. Вып. 37. С. 196.
- 131 B u t l e r H. C. Ancient architecture in Syria. Leiden, 1908/09 (Section B. Northern Syria). P. 65, 66.
- 132 Воспроизводился неоднократно. Последнее издание: У с о в С. А. Сирийское Евангелие Лаврентьевской библиотеки // Труды Москов. археол. об-ва. М., 1886. Т. XI. Вып. II. С. 1-51.
- 133 А й н а л о в Д. В. Эллинистические основы византийского искусства. С. 48.
- 134 О национальных чертах в изображении сирийцами Иисуса Христа и Богородицы см.: К о н д а к о в Н. П. История византийского искусства и иконографии по миниатюрам греческих рукописей. Одесса, 1876. С. 73; А й н а л о в Д. В. Эллинистические основы византийского искусства. С. 54.
- 135 Например, плетеное сирийское кресло, на котором восседает Богородица в сцене „Поклонение волхвов“, упомянутой Н. П. Кондаковым (К о н д а к о в Н. П. Иконография Богородицы. СПб., 1914. Т. 1. С. 132).
- 136 N o r d e n f a l k G. Die spätantiken Kanontafeln. Göteborg, 1938. S. 123.
- 137 Л и х а ч е в а В. Д. Искусство книги: Константинополь XI в. М., 1976. С. 148.
- 138 N o r d e n f a l k G. Die spätantiken Kanontafeln. S. 82.
- 139 G u i d i L. Testi orientali inediti sopra i sette dormienti di Efeso. P. 27. И. Гвиди дает здесь три редакции текста. Мы приводим один вариант, имея в виду, что второй (р. 21) и третий (р. 39) по существу не отличаются от приведенного.
- 140 В библейских текстах слово $\zeta\omega\tau\eta\rho$ встречается довольно часто (Пс. 44:8; Мф. 23:30; Лк. 5:10; 1 Кор. 10:18; 2 Кор. 1:7 и т. д.), но всегда в значении „быть товарищем“ или быть „сообщником, соучастником в каком-нибудь деле“. Свообразие словоупотребления в разбираемом тексте по сравнению с библейским состоит в том, что в нем идет речь не о соучастии в самом деле, поскольку сокровища уже найдены, а о совместном владении кладом.
- 141 В тех случаях, когда нужно было сказать „товарищ“ как синоним к словам „друг“, „приятель“, в повествовательных текстах употреблялось обычно существительное $\eta\beta\rho'$, образованное от глагола $\eta\beta\rho$ в породе Pa'el - „быть в товарищеских отношениях“. Например: Глуп тот, кто наносит вред самому себе, чтобы принести пользу своему товарищу ($\eta\beta\rho\eta$) (В u d g e E. A. W. The laughable stories collected by Mar Gregory John Bar-Hebraeus. London, 1897. P. 15). Говорят, что смелость храбреца испытывается в бою, честность (выражается) в том, чтобы взять и вернуть, жена и домохозяйки проверяются в нужде, а друзья и товарищи ($\rho\eta\mu'$, $\omega\eta\beta\rho'$) познаются в несчастье (Kalilag and Damag. Alte syrische Übersetzung des indischen Fürstenspiegels / Text und deutsche Übersetzung von G. Bickell mit einer Einleitung von Th. Benfey. Leipzig, 1876. S. 48).
- 142 N o f f m a n n G. Zwei Hymnen der Thomasakten. P. 280.
- 143 П и г у л е в с к а я Н. В. Из истории экономических отношений Ирана в IV-VI вв. // Краткие сообщения ИВ. 1956. XI V. С. 49. См. также: П и г у л е в с к а я Н. В. Города Ирана в раннем средневековье. С. 251-261.

- 144 Составлен на среднеперсидском языке в VIII в., на сирийский переведен в начале IX в. Сирийская версия была издана Э. Захау. См.: S a c h a u E. *Syrische Rechtsbücher*. Berlin, 1914. Bd III. См. также: П и г у л е в с к а я Н.В. Юридические памятники эпохи сасанидов (пехлевийский сборник „Матикан“ и сирийский сборник Ишобохта) // Сб. памяти И.Ю. Крачковского. Л., 1958. С. 163–175.
- 145 S a c h a u E. *Syrische Rechtsbücher*. Bd III, IV, § 6. S. 144–146.
- 146 Ibid. § 5. S. 144.
- 147 См.: Kalilag und Damag. S. 2.
- 148 Ibid.
- 149 S a c h a u E. *Syrische Rechtsbücher*. Bd III, IV. § 36, S. 146.
- 150 Tantrakhayayika, die älteste Fassung des Pancatantra / Aus dem Sanscrit übersetzt von J. Hertel. Leipzig, 1909. S. 51.
- 151 كتاب كليل ودمنة عني بنشرها الاب لويس شيخو، بيروت ١٩٠٥ م ٩٥
Калила и Димна / Пер. с арабского И.Ю. Крачковского и И.П. Кузьмина. М., 1957. С. 113.
- 152 Б е л я е в Е.А. Арабы, ислам и Халифат в раннее средневековье. М., 1965. С. 229.
- 153 Цит. по: Стефанит и Ихниллат: Средневековая книга басен по русским рукописям XV–XVIII веков. Л., 1969. С. 211.
- 154 Kalilag und Damag. S. 29.
- 155 От Ахикара до Джано / Пер. с сирийского А. Белова и Л. Вильскера. М., Л., 1960. С. 329–330.
- 156 S a c h a u E. *Syrische Rechtsbücher*. Bd III, IV § 31. S. 142.
- 157 П и г у л е в с к а я Н.В. Сирийский законник. С. 60.
- 158 S a c h a u E. *Syrische Rechtsbücher*. Bd III. S. 2.
- 159 Ibid. Bd III, VI. § 1. S. 182.
- 160 П и г у л е в с к а я Н.В. Сирийский законник. С. 60.
- 161 См., например; С у в о р о в Н. Курс церковного права. Ярославль, 1890. Т. II, С. 123. Об этом же говорится в сборнике Ишобохта, предостерегающего от обращения к языческому судье (*dun' hnp'*), который может нанести вред и тому, на кого подан иск, и самому истцу. См.: S a c h a u E. *Syrische Rechtsbücher*. Bd III, VI. § 2. S. 184.
- 162 П и г у л е в с к а я Н.В. Юридические памятники эпохи сасанидов: (пехлевийский сборник „Матикан“ и сирийский сборник Ишобохта). С. 171.
- 163 С у в о р о в Н. Курс церковного права. С. 126.
- 164 *Synodicon Orientale. Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale*. Paris, 1905. P. 73. 77.
- 165 П и г у л е в с к а я Н.В. 1) Города Ирана в раннем средневековье. С. 311–313; 2) Культура сирийцев в средние века. С. 203–205.
- 166 Б о л о т о в В.В. Лекции по истории древней церкви. СПб., 1913. Т. 3. С. 132.
- 167 S a c h a u E. *Syrische Rechtsbücher*. Bd. III, VI. § 1. S. 182.
- 168 Мар Евлогий – реальное историческое лицо, епископ Эдессы с 689 по 698 г. См.: *Chronicon Edessenum // Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*. Romae, 1719. T. I. P. 398–399.
- 169 См.: P a u l y - W i s s o w a. *Real-Encyclopädie der classischen Altertumwissenschaft*. Zw. R. Bd IV, 1. Stuttgart, 1931. S. 254–255.
- 170 Л у р ь е Я.С. Введение // Истоки русской беллетристики. С. 8.

Г л а в а III

СИРИЙСКИЕ ИСТОКИ ТРАДИЦИОННОЙ АГИОГРАФИИ

При знакомстве с такими сирийскими памятниками, как *Житие Человека Божьего* или *Повесть о Евфимии и готе*, обращает на себя внимание совершенство их композиций, умелое использование авторами большого набора художественных приемов, выразительность языка и т.д. Очевидно, эти сочинения возникли не сразу *ex nihilo*. Их появлению предшествовал длительный сложный процесс, у истоков которого, как уже говорилось, были подлинные записи и документы: с одной стороны, это протоколы судебных процессов над христианами, породившие жанр мартириев, с другой – биографии реально существовавших людей, которые дали начало житийной литературе. Оба пути дальнейшого развития, как можно было убедиться, приводили в конечном счете к зарождению бытовой повести.

Мы остановили выбор на указанных сочинениях потому, что они, будучи тесно связанными друг с другом общностью ли художественных приемов, повторяемость героев или отдельных эпизодов, в то же время представляют – одно по сравнению с другим – нечто качественно новое. Однако, чтобы убедиться, что такой процесс преобразования памятников агиографии в сочинения повествовательные имел место в сирийской литературной действительности, следует окончательно решить вопрос о генезисе исследуемых текстов, доказать их исконно сирийское происхождение. В противном случае пришлось бы согласиться с тем, что сирийцы взяли эти сочинения уже сложившимися в иной среде, в той совершенной форме, в какой мы их теперь знаем. Нет необходимости подробно говорить о том, что переводы составляют неотъемлемую часть той литературы, на языке которой они начали свою новую жизнь. Сирийские версии *„Калипы и Димны“*, *„Повести об Ахикаре Премудром“* или *„Повести о Синдбаде и философах“* – это, несомненно, явления сирийской литературы. Если мы имеем дело с переводами, то не может идти речи о процессе эволюции на основе сирийских источников. В рамках сирийской культурной среды этот процесс мог начаться только с момента появления перевода.

Попытаемся теперь показать, что корни традиционной агиографии уходят в сирийскую почву, что ряд популярных в мировой христианской литературе произведений, в первую очередь те три, которым непосредственно посвящена наша книга, – *Семь спящих отроков Эфесских*, *Повесть о Евфимии и готе*, *Житие Человека Божьего* – имеют сирийское происхождение.

Актуальность вопроса о сирийском происхождении исследуемых нами сочинений имеет еще и другой аспект. О сирийской литературе на протяжении длительного времени существовало предвзятое мнение как о литературе малозначительной и однообразной, а о сирийцах – как о людях посредственных, не блиставших „ни в военном деле, ни в науках, ни в искусстве“. Они считались прилежными переводчиками и безыскусными подражателями. По словам В. Райта, повторившим высказывание Э. Ренана, сирийцы „постоянно заимствовали поэтический огонь у древних евреев и у арабов ... они были достаточно способными учениками

греков, они усваивали и воспроизводили, мало или ничего не прибавляя своего собственного".¹

Неверность подобного мнения с течением времени стала вполне очевидной, и современный исследователь ранневизантийской литературы признает, что „ничего не сможет понять без постоянной оглядки на Нисивин и Эдессу“, подчеркивая тот факт, что „христианство, оказавшись в союзе с духом времени, на краткий, но важный исторический момент дало сирийцам положение авторитетных наставников".²

Хочется думать, что такой перемене взглядов на сирийскую литературу послужили и труды советских ученых-сирологов, в первую очередь Н.В. Пигулевской. В своих многочисленных исследованиях она дала всестороннюю характеристику исторических, юридических, агиографических и других сирийских памятников.³

Оценке сирийской литературы в распространении раннехристианских легенд типа апокрифов посвящены статьи и монографическое исследование Е.Н. Мешерской.⁴ Важность определения роли сирийского влияния в становлении армянской христианской литературы отметил в своей книге Л.А. Тер-Петросян, указав, что „почти все произведения классического периода сирийской литературы в древности были переведены на армянский язык".⁵

Наша задача состоит теперь в том, чтобы показать творческие возможности сирийцев и в более позднее время, проявившиеся в создании сюжетно-повествовательной литературы.

Как уже говорилось, некоторые популярные в высокохудожественные византийские легенды восходят к сирийским образцам и оригиналам. К этому тезису мы стремились подвести читателя всем ходом предыдущего изложения: если какой-нибудь не определенный генетически текст (у нас это Легенда о семи спящих отроках, Повесть о Евфимии и готе и Житие Человека Божьего) обнаруживает столь тесную органическую связь с заведомо сирийскими сочинениями (см. 1 главу), то сам собою напрашивается вывод о его сирийском происхождении. Если ряд эпизодов и ситуаций в сирийских сочинениях представлен в более осмысленном и мотивированном изложении, чем в соответствующих византийских (см. П главу), то из этого следует заключить только то, что первые носят характер оригинальных, а вторые – переводных. Однако окончательное решение этой проблемы требует сравнительного филологического анализа текстов результаты, которого мы и приведем в настоящей главе.

Вопрос о происхождении Легенды о семи спящих вызвал в свое время бурную и продолжительную полемику, в которой приняли участие как видные ученые-семитологи, так и те, кто оказался в этой области недостаточно компетентен.⁶

Научное решение вопроса было сформулировано Т. Нельдеке, который показал, что сирийская письменная версия Легенды о семи спящих явилась основой всех дальнейших, в первую очередь греческих, переводов редакций и обработок. Нельдеке, полагаясь на свою интуицию, что немаловажно, если учесть его студии по поводу сирийского происхождения Деяний Фомы,⁷ не ограничился, однако, ею в данном случае. Используя метод сравнительного анализа сирийского и греческого текстов, исследователь пришел к выводу, что в греческом имеют место несомненные сиризмы, а также ошибки, которые были возможны лишь при переводе с сирийского. Приведем наиболее характерные из отмеченных им случаев. Когда один из юношей после многих лет, проведенных в пещере, спустился в город и, желая купить хлеба, предложил продавцу свои деньги, тот, увидев древние монеты, удивился и сказал ему: *wl' 'thltt bmnwt' 'hr' wl' dmy' lmwnt' dywmn' dbh' 'yt msb' wmt' l 'im.*⁸ („Ты не имеешь права (пользоваться) чужими монетами, не похожими на современные деньги, посредством которых (происходит) купля-продажа в мире“).

Понятие „купля-продажа“ передано здесь сочетанием двух имен, образованных от корней *nsb* (брат) и *yhb* (давать). Подобное словоупотребление для обозначения торговых сделок наряду с глаголами прямого значения (покупать и продавать) характерно для семитских языков.

Именно исходя из этого может быть объяснено выпадающее из контекста греческое выражение *δῶσις καὶ κτήσις* (букв. „дарение и получение“), которое Т. Нельдеке рассматривает как неуклюжий перевод сирийского *msb' wmt'*⁹.

Этот и другие примеры полностью убеждали в достоверности выводов Т. Нельдеке, так что прежние оппоненты разделили его точку зрения.¹⁰ Взгляды Нельдеке были поддержаны В. Рюсселем,¹¹ Б. Геплером¹² и другими ориенталистами.

Далее речь пойдет об анонимной Повести о Евфимии дочери Софии и о чуде, которое совершили с ними исповедники Гурия, Шамуна и Хабиб. Существует утверждение, что греческий текст этого памятника является оригинальным, а не переводным.

Так, немецкий ученый О. фон Геххардт считал, что эта повесть, известная якобы лишь в греческой традиции, не восходит к сирийской литературе. В пользу этого утверждения приводятся следующие доводы: 1) нет ни одного сирийского текста этой повести, и даже в гомилиях Иакова Серугского она не упоминается; 2) греческий текст не носит никаких следов сирийского оригинала; 3) библейские цитаты взяты из Септуагинты, в то время как в мученичествах Гурии, Шамуны и Хабиба, тесно связанных с этой повестью, они даны в переводе с сирийского; 4) матери и дочери даны широко распространенные тогда греческие имена; 5) греческий характер носят все новеллистические мотивы повести (например, выдача девушки замуж на чужбину и превращение ее там в рабыню); 6) спасение из склепа и перенесение девушки в Эдессу имеют аналогию с подземным путешествием Феклы.¹³

Выскажем свои возражения по каждому пункту в той последовательности, которой придерживался О. Геххардт.

Начнем с того, что сирийский текст повести о Евфимии существует и издан в 1910 г.¹⁴ по рукописи XIII в. Парижской национальной библиотеки.¹⁵ Существует, как мы уже говорили, также текст в рукописи IX в., хранящейся в Британском музее.¹⁶

Что касается отсутствия упоминания о Евфимии и Софии в сочинениях Иакова Серугского, то этому может быть найдено двоякое объяснение.

Иаков Серугский — один из выдающихся сирийских писателей, его перу принадлежит, как об этом свидетельствуют Иаков Эдесский¹⁷ и Бар Эбрей,¹⁸ около семисот стихотворных гомилий. Известны одна из гомилий, содержащая легенду об Александре Македонском,¹⁹ и другая, включающая Сказание о семи отроках Эфесских.²⁰ Недоумение О. Геххардта, вызванное тем, что он обошел вниманием такое яркое и значительное сирийское сочинение, как Повесть о Евфимии и готе, и вывод, сделанный им из этого факта, были бы понятны, не будь мы лишены возможности судить о творчестве Иакова Серугского в его полном объеме. Однако из всего его огромного наследия осталось и хранится в разных коллекциях меньше половины сочинений. Остальные же погибли, и о содержании их можно только строить предположения.²¹

Решение вопроса об отношении Иакова Серугского к повести о Евфимии зависит в значительной степени, как нам кажется, от ее датировки. В греческой рукописной традиции Повесть о Евфимии, или „чудо“, как называют ее исследователи, неразрывно связана с мученичествами Гурии, Шамуны и Хабиба. Все рукописи, содержащие мученичества, включая и повесть, при этом одно сочинение следует непосредственно за другим (оксфордская рукопись X—XI вв., две ватиканские рукописи X в., три — XI в., две — XII в., одна — XIII в.; венская рукопись XI в., берлинская — XI в. и т.д.²²). Кроме того, в греческой традиции опущена первая часть названия сочинения — Повесть о Евфимии, дочери Софии — и сохранена лишь вторая — „Чудо, совершенное святыми исповедниками Самуной, Гурией и Авивом“. В связи с этим создается предвзятое мнение о хронологической близости двух текстов. Некоторые исследователи рассматривают даже мученичеств и повесть как единое сочинение.²³ Между тем, если датировка мученичеств IY в. не лишена оснований, то принять эту дату по отношению к повести не представляется возможным, несмотря на то что в самом ее тексте назван 396 г. н.э. как начало описываемых событий. Высказывалось предположение, что создателем ее был очевидец событий, связанных с нашествием гуннов. Однако не следует забывать, что в повести речь идет о двух вторжениях: первом — 395 г. н.э. и втором, дата которого в повести не названа. Из других источников, как мы говорили, известно, что второе вторжение гуннов в „ромейские пределы“ было почти сто лет спустя после первого. Так, Эдесская хроника YI в.²⁴ относит это событие к 843 г. по селевкидскому летосчислению, т.е. к 531 г. н.э.

Нам кажется более вероятным, что автор писал после второго нашествия, т.е. после 531 г. н.э., ибо в противном случае он должен был бы выдумать его сам.

Первое нашествие описано на основании Хроники Иешу Стилита. Несомненно, что автор повести читал эту книгу и пользовался ею, о чем говорит начало повести, почти дословно совпадающее с записью Иешу Стилита.²⁵ Уместно теперь упомянуть, что последняя запись в Хронике относится к 506 г. н.э. Следовательно, в любом случае повесть не могла быть написана ранее первой четверти VI в.

Принимая во внимание все изложенное и тот факт, что Иаков Серугский умер в 521 г., можно предположить, что он просто-напросто не был знаком с повестью, а потому и не мог упоминать о ней в своих сочинениях.

Греческий текст, по мнению О. Гебхардта, не носит никаких следов сирийского. Напомним, что ученый исследовал лишь этот греческий памятник, не привлекая сирийского, поскольку был убежден, что сирийского текста не существует. В некоторых случаях, когда зависимость одного сочинения от другого носит ярко выраженный характер и следы языка оригинала отчетливо проступают сквозь ткань перевода, такое одностороннее исследование дает достаточно убедительный материал для компетентного суждения о происхождении текста.²⁶ Однако чаще выявление следов оригинала в переводном сочинении требует последовательного сличения обоих текстов, в процессе которого представляется возможность обнаружить в одном из них разного рода ошибки, алогичные построения, нераскрытые ситуации, неверно отраженные реалии и т.д., объяснения которым могут быть найдены лишь в параллельном тексте. В таком случае этот последний и должен быть назван оригинальным.

Говоря об использовании Септуагинты в греческом тексте повести, вряд ли правомерно на этом основании делать какие-то выводы. То, что автор греческой версии использовал Септуагинту, а не сирийскую версию Библии, — явление закономерное, не говорящее само по себе ни „за“, ни „против“ доводов О. Гебхардта.²⁷

Следует отметить, что в сирийском тексте повести нет ни одной цитаты в чистом виде: это либо реминисценции, либо параллели, либо намеки на библейские сюжеты. Судить на основании данных примеров, какой версией Библии пользовался автор — греческой или сирийской, — невозможно.

Использование значащих женских имен (София — мудрая — для предусмотрительной и осторожной женщины, упорно отклонившей мольбы и предложения вероломного гота; Евфимия — доброславная — для ее дочери) — условный литературный прием, примененный автором для характеристики женских образов. К этому следует добавить, что греческие имена имели широкое хождение в среде сирийцев.

Новеллистические мотивы, широко распространенные в античной греческой литературе и нашедшие отражение в построении сюжета повести, могли быть знакомы сирийцам именно из литературы, которую они изучали, хорошо знали и переводили. А.Н. Веселовский, говоря о применении христианами античных сюжетов, писал, что христианский писатель, прошедший известную школу и увлеченный внешним сходством сюжета и положений, бессознательно находил в своих литературных воспоминаниях некоторые из форм и приемов, развитых на почве греческого романа, и использовал их в своих сочинениях.²⁸

Мотивы, которые О. Гебхардт считает присущими лишь греческой литературе, кажутся нам заранее заданными самой темой повествования, естественно вытекающими из той совокупности событий (нашествие варваров, увод в плен жителей сирийских городов, превращение пленников в рабов и т.д.), о которых сообщают сирийские источники. Здесь можно, видимо, говорить о бродячих сюжетах, точнее, сюжетных основах (комбинациях функций героев), при различном фабульном материале.²⁹

Говоря о сходстве судьбы Евфимии с подземными странствиями Феклы, О. Гебхардт замечает: „Здесь не сказано, каким образом три святых доставили девушку к своему храму в Эдессу“.³⁰

Однако с этим утверждением нельзя согласиться, поскольку косвенный намек на способ перенесения девушки в тексте есть: „Чудо несказанное свершилось с ней,

как с пророком Аввакумом в его время. Когда голоден был Даниил, брошенный в ров львиный в Вавилоне, пища из Иерусалима была послана ему при посредстве Аввакума. Точно так же божественной силой, скрытой в мошax святых мучеников исповедников, к которым она зывала, Евфимия ночью вдруг оказалась на горе Орхай".³¹

История Аввакума изложена в известной библейской легенде, из которой следует, что способ перенесения Аввакума из Иудеи в Вавилон ничего общего с подзельными странствиями Феклы не имеет.

„Был в Иудее пророк Аввакум, который, сварив похлебку и накрошив хлеба на блюдо, шел в поле, чтобы отнести это жнецам. Но ангел Господен сказал Аввакуму: «Отнеси этот обед, который у тебя, в Вавилон к Даниилу, в ров львиный». Аввакум сказал: «Господи! Вавилона я никогда не видал и рва не знаю». Тогда ангел Господен взял его за темя и, подняв за волосы головы его, поставил его в Вавилоне над рвом силою духа своего" (Дан. 14: 33–36).

Обратимся теперь непосредственно к сирийскому тексту. Подробный анализ содержания дает, как нам кажется, убедительные свидетельства в пользу того, что повесть сложилась в среде сирийцев и была записана впервые на сирийском языке. Действие происходит в Эдессе: на улицах города, в доме Софии, в храме святых исповедников Гурии, Шамуны и Хабиба. В повести действует мар Евлогий, епископ Эдессы с 379 по 387 г., лицо историческое, достаточно хорошо известное по сирийским источникам.

В центре повествования – образ девушки-сирийки. Симпатии автора неизменно на стороне героини на протяжении всего повествования; даже в такой ситуации, когда справедливость требует ее осуждения, он находит нравственное оправдание ее поступку. Более того, на стороне девушки, по словам автора, даже жители иноземного города, где она жила в семье гота как рабыня и где совершила убийство. Когда жена гота была отравлена, родственники, догадавшись, что это сделала „чужая“, рабыня, решили замуровать ее в могиле рядом с трупом убитой ею госпожи. И когда они тащили ее с побоями к могиле, жители города возмутились и решили прийти потом и выпустить ее оттуда. Пристрастное отношение автора к своей героине выражается в этом эпизоде особенно отчетливо.

Образ гота дан, напротив, в резко отрицательных тонах. С первого появления на страницах повествования он награждается эпитетами „лживый“, „коварный“, „вероломный обманщик“ и т.д. Он еще и не сделал ничего дурного, а отношение читателя уже подготовлено и предопределено. И в этом мы усматриваем влияние Хроники Иешу Стилита, посвятившего многие страницы описанию бесчинств, творимых готами, которые пришли в Эдессу как спасители, а грабили и разоряли почти как враги. „Многих бедняков они стогнали с постелей и сами занимали их места. Хозяева же пожались на попу, даже если был очень холодный день. Других они прогоняли совсем, заставляя уйти из домов, и поселялись там. У одних они уводили скотину, с других срывали одежду и забирали ее. Некоторых они избивали, с других ругались на улицах по каждому пустяку. Они забирали то многое из съестных припасов, что сохранилось у жителей сел и городов, и открыто грабили на дорогах. Поскольку гостиниц и домов для постоя не хватало, они селились вместе с ремесленниками в их лавках. Они насиловали женщин в домах и на улицах, на глазах у всех, а вдов и старух заставляли прислуживать им, отбирая масло, дрова, соль и другое, необходимое для их нуж. Они притесняли всех – больших и малых, – так что не осталось ни одного, кто не испытал бы на себе проявления их злой воли“.³²

Кажется уместным привести для сравнения греческое житие Никиты, где Никита, готский воин (IV в.), изображен как муж справедливый и мудрый, борец во имя добра.³³

Как мы уже упоминали, автор повести был хорошо знаком с сирийской хроникой Иешу Стилита, которая повествует о событиях из истории Месопотамии V–VI вв.

С другой стороны, повесть тесно связана с сирийским мученичеством Гурии и Шамуны (и Хабиба): чудеса, или чудо, – это один из элементов канонической схемы, по которой строились обычно сочинения мученикологического плана.³⁴

Таким образом, Хроника Иешу Стилита, повесть о Евфимии и мученики Гурии и Шамуны составляют своеобразный литературный триптих, и хотя все три со-

чинения относятся к разным литературным жанрам – историческому, беллетристическому и агиографическому, наличие внутренней связи между ними не вызывает сомнений. Эта связь не могла быть столь органически тесной, если бы одно из трех сочинений не принадлежало сирийской литературе.

Литературно-исторические критерии не являются, однако, решающим доказательством в вопросе об определении языка оригинала. Окончательный вывод может быть сделан только на основе анализа языка исследуемого сочинения.

Попытаемся теперь провести такой анализ сирийской и греческой версий и дать оценку греческим элементам в сирийском тексте.³⁵

Как уже отмечалось, существуют две сирийские рукописи Повести о Евфимии. Одна из них, хранящаяся в Парижской национальной библиотеке (XIII в.), легла в основу издания, используемого в нашей работе. Что касается греческого текста повести, то имеются три редакции, опубликованные Э. фон Добшодем (по материалам О. Гебхардта) в книге „Die Akten der edessenischen Bekenner Gurjas, Samonas und Abibos“. На основе нескольких рукописей здесь дан сводный текст, который в случае расхождений оформлен в виде параллельных столбцов, соответствующих двум редакциям – пространной и краткой. Третья редакция содержит обработку Симеона Метафраста, которому принадлежит огромный труд по собиранию и литературному оформлению греческих агиографических текстов.

Поскольку нас интересуют именно „погрешности в выражениях“ и „речевые обороты“ в их первоначальном виде, то редакция Симеона Метафраста для нашей работы использована быть не может. Пространная греческая редакция повести представляет обработку краткой. Она носит более „книжный“ характер: лаконичность изложения переходит подчас в витиеватость, прямая речь, свойственная живой разговорной форме первоначального текста, заменена, как правило, косвенной. Сирийский текст ближе к краткой греческой редакции.

Повесть о Евфимии написана хорошим сирийским языком в живой разговорной форме. Автор широко использует синонимы и сравнения, охотно вводит диалог, при этом прямая речь строго индивидуализирована: разговор неграмотной женщины отличается от речи образованного епископа и т.д. С помощью языковых средств умело переданы различные эмоциональные состояния героев. Все это свидетельствует о свободном владении автором сирийским языком.

Следует отметить, что в тексте встречаются греческие слова. Однако слова чужого языка могли появиться в том или ином тексте не через посредство прямого перевода, а путем заимствования лексики одного языка другим. Эта возможность представляется вполне реальной, если учесть языковую ситуацию в Сирии, где существовавшее на протяжении веков двуязычие создавало естественные условия для взаимовлияний и заимствований. „Со времен селевкидов в области Антиохии и Приморской Сирии имело место внедрение греческих элементов культуры в арамейскую языковую среду. Антиохия стала местом скрещения, взаимного влияния. Когда угасла слава Петры и Пальмиры, Антиохия вновь заняла центральное положение и греческий язык был как обиходным, так и литературным“.³⁶

Греческий язык был языком городов, в то время как сельское население говорило по-арамейски. Греческий был также языком администрации вплоть до арабского завоевания, когда халиф Абд ал-Малик (685-705) заменил его арабским.

Это положение подтверждает один агиографический текст, иллюстрируя в живых описаниях, как это свойственно агиографии вообще, обращение в обиходе двух языков – греческого и сирийского. Сочинение повествует о двух юношах, происходивших из Эдессы, Родной язык их – сирийский. На нем они говорят между собой – обстоятельство, которое автор подчеркивает неоднократно, в одном случае сохранив даже сирийскую фразу: ... *καὶ παραμυθεῖται αὐτῆν καὶ λέγει αὐτῇ τῆ Σὺρα διαλέκτῳ* „ла δέχρε λιχ ем“, *ὁ ἑστίν μη λυποῦ μητερ.* – „... и, утешая ее, говорит ей на сирийском языке «ла дэчре лих ем», что значит „Не печалься, мать!““.³⁷ И в то же время, по словам автора, они свободно владеют греческим языком.³⁸

Число греческих слов в тексте повести невелико (при сравнительно небольшом объеме самого текста). Приведем их полный перечень:

'ksn, 'ksny'	ξένος	- гость, пришелец, чужеземец, чужой
'strtylyt'	στρατηλάτης	- военачальник, вождь
'pysqwp'	ἐπίσκοπος	- епископ
brbry'	βάρβαρος	- чужеземный, негреческий, варварский
glwsqwm'	γλωσσώκομος	- гроб
gns, gns'	γένος	- род, поколение, народ
dysq'lywn	το διδασκαλικόν	- учение, наука, знание, познание
hrwm, hrwm'	ἄρωμα	- душистые корни, благовония, аромат
lst' lsty'	ληστήρ	- разбойник, грабитель
prmwnr'	παραμονάριος	- церковный служитель, ризничий
prnyt' в сочетании	φερνή	- выкуп за невесту, брачный контракт
ktb' dprnyt'	κοιτών	- спальня, внутренняя комната
qyṭwn, qyṭwn'	κοιτών	- спальня, внутренняя комната
qlyrws	κλήρος	- духовенство, клир

Часть этих слов, связанных с церковной организацией и богослужением, вошла в сирийский язык в процессе христианизации Эдессы (ἐπίσκοπος, κλήρος, παραμονάριος и др.). Такие слова – и в еще большем количестве – можно найти в любом тексте, не только агиографическом, но и светском. О внедрении этим путем греческих слов в сирийский язык писал Э. Швицер: „К языкам Передней Азии, которые испытали на себе наиболее сильное влияние греческого, принадлежит коптский, т.е. язык христианского Египта, и сирийской – восточноарамейский диалект Северной Месопотамии. С двух сторон шло это влияние греческого на сирийский: во-первых, посредством распространения эллинистической культуры и, во-вторых, посредством христианской письменности.“³⁹

Н.В. Пигулевская в работе, посвященной Хронике Иешу Стилита, приводит список из 72 греческих слов, встречающихся в этом памятнике.⁴⁰ Как известно, хроника была написана на сирийском языке сирийским автором. Часть грецизмов, имеющих в повести, входит в приведенный Н.В.Пигулевской список (γλωσσώκομος, ξένος, παραμονάριος).

Более того, все эти и аналогичные им слова встречаются в сирийском тексте мученика Гурия и Шамуны. О. Гебхардт в этой связи пишет: „Сирийский текст воспринимается исключительно как оригинал: точное название места указывает на Эдессу. Такой зна-ток, как Т. Нельдеке, отмечает свободный стиль, хороший сирийский язык, на котором написаны акты. Правда, он испорчен бесчисленными заимствованными словами более позднего времени; римская администрация и организация войска с их употреблением латинского и греческого языков внесла сюда значительный вклад: мы читаем ἀπόφασις, ἄρχων, βῆμα, γένος, γλωσσώκομος, commentaresius, craticula, δικαστήριον,

ἐπίσκοπος, exceptores, στρατιῶται, σφαῖρα, τάξις, officium, speculator, ζεῦχος, ἡγεμών, κοιμητήριον, τῶνος, υλατεία, ^{не нужно удивляться, что вместо} ^{обычного (местного) названия города} ἠρῆνυ дважды появляется греческое Ἐδεσσα. Из этого ни в коем случае не следует, что сирийский текст не является оригинальным. Это указывает лишь на те круги в Эдессе, которые находились под сильным греческим влиянием: о том же говорит и греческое имя (действительное или предположительное) автора – Феофил, чье хорошее знакомство с греческой мартирологической литературой“.⁴¹

Далее, ссылаясь на Г. Мезингера,⁴² О.Гебхардт пишет, что то же самое явление наблюдается в актах Шарбиля и Барсамьи. Таким образом, Повесть о Евфимии не является исключением из ряда аналогичных сочинений, и цитированное выше заключение относительно оригинального, а не переводного характера мученика Гурия и Шамуны может быть с полным основанием приложено и к повести.

Более того, греческое влияние отразилось в ней, как нам кажется, в меньшей степени, чем в указанных нами мартириях, и вряд ли справедливо было бы утверждать, что она „засорена грецизмами“.

Немецкий ученый А. Шалль в специальном исследовании о греческих заимствованиях в сирийском языке⁴³ анализирует с этой точки зрения такие значительные памятники сирийской церковной и светской литературы, как *Послание Мары бар Серапиона*, *Повесть об Ахикаре*, рассказ о наводнении в Эдессе из Эдесской хроники У1 в., „*Книгу законов стран*“ Бар Дайсана, „*Гимн о душе*“ в апокрифических актах апостола Фомы, гомилии Афраата и др. Характеризуя гомилии Афраата, он пишет, что они представляют большую ценность для знакомства с языком древнесирийской церкви, так как почти совсем свободны от греческого влияния. Часть извлеченных нами из Повести о Евфимии греческих слов встречается в сочинениях Афраата (glwsqwm', 'pys, 'ksnywt', 'ksny', lšt', gnws). Часто использован у него глагол 'pys, причем от греческого корня *πείσαι* образованы в полном соответствии с парадигмой глагольных форм сирийские пороdy Af'el ('pys) и Ettaf'al ('tpys или 'tpys). Глагол 'pys наряду с другими словами греческого происхождения отмечен также и в *Послании Мары бар Серапиона*. По мнению А. Шалля, эти слова были тогда в сирийском языке достаточно „домашними“, поскольку в таком письме чисто личного характера, как *Послание Мары бар Серапиона* к сыну, автор не нуждался в употреблении научных терминов и выражений, как например Бар Дайсана в своем „*Диалоге*“.⁴⁴

Греческое слово *κοίτων* – qwtwn', которое использовано в повести, встречается наряду с другими в романе об Ахикаре. Мы имеем в этом памятнике древнейший пласт заимствованных слов из греческого; большинство из них оформлено соответственно нормам сирийской грамматики: греческие окончания утрачены и заменены на ā в St. emph. – свидетельство того, что они вошли в состав сирийской лексики и были понятны сирийскому читателю и по форме, и по значению. Исходя из всего изложенного, можно сделать вывод, что греческие слова, которые встречаются в сирийском тексте Повести о Евфимии, не являются свидетельством ее греческого происхождения, поскольку ими пользовались многие сирийские писатели и они легко могут быть найдены в ряде исконно сирийских сочинений самых разных жанров, направлений и хронологических рамок.

Важно отметить в связи с этим одну закономерность словоупотребления, которая говорит еще раз в пользу сирийского происхождения Повести о Евфимии. В тех случаях, когда в сирийском тексте встречается то или иное греческое слово, в соответствующем греческом отрывке стоит обычно его синоним. Так, если по-сирийски сказано w'bdw ktb' dprnyt' („И сделали запись о браке“),⁴⁵ то в греческом тексте этому соответствует *καὶ προικῶων συμβολαίων ἔγραφα* (sic!) („И брачный контракт был написан“).⁴⁶ В первом случае в качестве компонента в словосочетании „брачный договор“ использован термин *φερνή* – prnyt', во втором – *προικῶος*.⁴⁷ Далее: lbkth bymynh wsmth l'1 mn glwsqm' dylhwn dady's' mwdyn' („И взяла ее правую руку, и возложила ее на гроб святых исповедников“).⁴⁸ В греческом тексте: *καὶ παρὰ τὰν τω αὐτῶν τῆ τῶν ἁγίων λάρνακι* („И когда они предстали перед гробом святых...“).⁴⁹ В первом случае „гроб“ – *γλωσσόκομον* (glwsqm'), во втором – *λάρναξ*. Несколькими строками далее в сирийском тексте стоит то же *γλωσσόκομον*, в греческом же является новый синоним – *σορός*. И т.д.

Поскольку греческие слова в приведенных примерах не имеют буквальных соответствий в параллельных греческих отрывках, можно сделать вывод, что они были взяты сирийцем не из данного конкретного текста, а из сирийского лексикона.

Наибольшие затруднения вызывает истолкование термина *dysq'lywn*. Судя по контексту, в нашей повести это слово значит „запись“, „протокол“: w'bdw dysq'lywn dsw'rn'klh 'yk dhw' mn šwry'w 'dm' lšwlm' – „И сделали запись (всех обстоятельств) дела, как было от начала и до конца“.⁵⁰

Словарь К. Брокельмана не включает этот термин. Р.П. Смит дает его в соответствующем значении „запись“, „протокол“, но в контексте, полностью

адекватном нашему, из которого он, по-видимому, и вывел это значение.⁵¹ В греческом тексте сирийскому *dysq' lywn* соответствует *διδασκαλία*, что значит „наука“, „обучение“, „знание“, „познание“ и т.п., также „протокол“, „запись“.⁵²

Крайне полезным для нас оказался в данном случае лексикографический словарь Бар Бахлула (Xl в.), названный им *pwsq' dšš' swryyt' wywnyt'* („Толкование сирийских и греческих выражений“).⁵³ В соответствующих словарных статьях он помещает слова *dysqly'* и *dywsqly'* и приводит их сирийский эквивалент – *qwtrg'*⁵⁴, что значит „обвинение“, „жалоба“, „обвинительный акт для предъявления суду“.

Последнее значение вполне отвечает контексту, где речь идет о документе, фиксирующем все обстоятельства дела, в связи с которым было возбуждено судебное разбирательство против гота. Следовательно, автору повести и это слово могло быть известно независимо от греческого текста ее.

Приведем еще два случая перевода-кальки привычных в сирийском языке выражений.

О новорожденном младенце героини повести в сирийском тексте говорится *br' dkr'*, т.е. сын мужского пола. Это кажущееся странным на первый взгляд уточнение пола при слове „сын“ является для семитских языков вполне обычным, устойчивым выражением. Оно употребляется в особо торжественных или драматических случаях, когда хотят подчеркнуть значительность события; родился не просто ребенок, а сын, мужчина – наследник и продолжатель рода. В контексте повести это выражение служит для усиления порицания гота, который так жестоко обошелся с Евфимией в то время, как она родила ему дитя, да еще сына.

В греческом тексте это выражение передано явно искусственным оборотом: *παίδιον ἄρρεν χαρακτήηρα*. Показательно, что в библейских текстах, где древнееврейские и сирийские стихи содержат выражение *br' dkr'* – *bn zkr'*, в греческой версии первое слово этого словосочетания опускается (например, Иер. 20: 15).⁵⁵

Сирийский глагол *plg* в породе *Pe'al* имеет значение „делиться“, „делить пополам“. В породе *Etre'el*, производной от первой, этот корень приобретает значение „сомневаться“. Иногда глагол *'tplg* употребляется в сочетании с именем *npš'* – „душа“: *mtplg npšh* – букв. „разделяющий свою душу“, т.е. сомневающийся (ср. быть раздираемым противоречиями).

В сирийской версии этот глагол употреблен в следующем контексте: *ntplg wdqwm 'l srr' b'* – „... усомнился и захотел удостовериться в истине...“⁵⁷

В греческом тексте эта фраза воспроизведена, как нам кажется, в виде кальки: *καὶ πρὸς ἀπιστίαν καὶ πίστιν τῆν ψυχὴν μερίζόμενος ἐβούλετο πληροφориάν ἔχειν περὶ τῆς ἁληθείας* – „и, на неверие и веру душу разделив, захотел уверенность иметь относительно истины“.⁵⁸

При сравнении обоих текстов обнаруживаются текстуальные расхождения, свидетельствующие в пользу того, что сирийский текст был оригинальным, а греческий – переводным. Как мы уже неоднократно отмечали, автор повести использовал Хронику Иешу Стилита, поэтому приведем для сопоставления параллельный отрывок и из этого сочинения:

Хроника Иешу Стилита	Сирийская версия Повести о Евфимии	Греческая версия Повести о Евфимии
<i>hbr' wšby' d'bdw</i>	<i>bšnt šbc'm' wšbc</i>	<i>Ἐν ἔτει ἐβδόμῳ καὶ</i>
<i>hwny' byt rwmy'</i>	<i>bmny' dywny'npqw</i>	<i>ἐπακκοιστοῦ κατὰ</i>
<i>bšnt šbc'm' wšbc</i>	<i>hww hwny' lbyt rwmy'</i>	<i>Ἀλέξανδρον τὸν τῶν</i>
<i>bywmy' nwrys</i>	<i>w'hrbw 'tr' wšbw</i>	<i>Μακεδόνων βασιλέα</i>
<i>w'rqdys mlk' bnwhy</i>	<i>šbyt' w'tw 'dm'</i>	<i>τὸ πονηρὸν ἔθνος</i>
<i>dt' dwsyws rb'</i>	<i>l'wrhy wl' yhb' dy</i>	<i>καὶ ὀλέθριον, οὕνοι</i>
<i>w'šlmt hwt d'dyhn.</i>	<i>'str'tyl' tys dbhw</i>	<i>φημι, ἐπεθόντες</i>
<i>klh swry' byd nkylywt'</i>	<i>zbn' lbyty'</i>	

drwpyn' hwprk'
wbrpywt' d'dy
strtylyts

dnpqwn Clyhwn mtl
nkl' dbms't'.
wmtl hd' 'lt'
nhtw hylwt' drwmy'
wytbw b'wrhy zbn'
sgyy'.

τοῖς Ῥωμαῖκοῖς μέ-
ρσει καὶ πολλοὺς,
καὶ διαφόρους τό-
πους πορθήσαντες
καὶ πλείστην παραλα-
βόντες αἰχμαλωσίαν
ἐχώρησαν ἄχρις τῶν
περὶ τὴν Ἐδεσσαν
τόπων, ταύτης ἕνεκα
τῆς αἰτίας στρατιω-
τικαὶ δυνάμεις τὴν
πόλιν κατειλήφασιν
ἐκ διαφορῶν ἀθρο-
ισθεῖσαι κλιμάτων
καὶ πολὺν ἐνδιέτ-
ρισαν ταύτῃ χρόνου.

...опустошения и увод в рабство, произведенные гуннами в ромейских землях в 707 г., в дни царей Гонория и Аркадия, сыновей Феодосия Великого, когда вся Сирия находилась в их руках из-за предательства епарха Руфина и слабости стратилата Аддая. The Chronicle of Yoshua the Stylite. P. 9-10.

В году 707 по летосчислению греков вышли гуны, (направляясь) к земле ромеев. Они опустошали страну и брали в плен ее жителей. Так дошли они вплоть до Эдессы, но стратилат Аддай, (правивший) в это время, не дал жителям выступить против них из-за измены, которая (была) в центре. И по этой причине спустились войска ромеев и осели в Эдессе на долгое время.

N a u F. Hagiographie syriaque. P. 67.

В 707 г. по летосчислению Александра, царя македонян, эпидейский и губительный народ, который гуннами я называю, пришел в плен ромейские пределы, подчинил многие разные страны и, взяв в плен огромное количество людей, дошел вплоть до областей, прилегающих к Эдессе. По этой причине войска, собранные из разных стран, заняли город и остались в нем на долгое время.

Die Akten der edessenischen Bekenner ... S. 150.

Как явствует из приведенных текстов, связь между параллельными отрывками из Хроники Иешу Стипита и Повести о Евфимии очевидна. Автор последней только с несколько иной точки зрения излагает события внутриполитической жизни, раскрывая, в чем именно состояла „слабость“ Аддая: в том, что он не дал жителям Эдессы выступить против завоевателей. Сообщая об измене, „которая была в центре“, он имел в виду предательство епарха Руфина.

В греческом тексте упоминание об этих событиях отсутствует вовсе, в результате чего нарушена логическая последовательность изложения. Искажение, видимо, произошло произвольно, из-за чисто механического изъятия сообщения об измене Руфина и сомнительной роли стратилата Аддая – в силу тенденциозности автора или просто для краткости – прием, к которому он прибегал неоднократно, о чем свидетельствует сам на одной из страниц повествования.

Далее мы приводим отрывок (в соответствующем контексте), который в греческой редакции пропущен.

w'yty dnb' hw dhsl wqrb
qdmyh kd 'mr hzy dlyt
ly 'ntt'

ἐνέγκας δὲ καὶ τὸν κατασκευασθέντα
χρῦσον κόσμον, προσήνεγκεν τῇ
γυναικὶ ἐν τούτῳ μάλιστα πείθων
αὐτὴν μεδαμῶς αὐτὸν γαμετὴν ἔχειν.

И принес золото выгравированное, и положил перед ней, говоря: „Смотри, нет у меня жены!“.

И, принеся приготовленное золотое украшение, протянул (его) женщине, рассчитывая этим более всего убедить ее, что никакой жены у него нет.

δει δὲ λοιπὸν παραδραμόντα
 με τὰ πολλὰ ἕτερα μεταξὺ
 ῥηθέντα τε καὶ πραχθέντα
 τῆ συντομία περαιῶσαι τὸν
 λόγον.

Следует мне пропустить остальное из того многого, что было сказано и сделано, чтобы завершить рассказ.

dh' dhb' sgy" lbrtky nsbt
 wh'slt; w'tbt' sgy' t' c'bd 'n'
 lh. hy dyn twb 'ntt' 'mrt lh.
 gbr' mn' shq 'nt ly d'yty'ntt'
 m'swhdt' zl lk mny.
 hw dyn twb mt^czz, hw' c'lyh
 wmsg' mwmt'... wshq' sgy" hw'
 byt 'mh dtlyt'
 lgwty, hw. kd 'mr' dl' mskh'
 'n' dtprw's brty mny; hn' kih
 rwhq' hw dyn ym' hw'mwmt'
 h'synt' d' n yhbt lh ly
 qlyl'yt 'tynn mn 'trn 'n'
 why tqnynn trynn lwtky

Вот многочисленные украшения для твоей дочери, я взял и выгравировал. И много еще даров сделаю я ей. Она, женщина, снова сказала ему: „Что ты осаждаешь меня? Я женщина одинокая, уйди от меня!“. Он еще настойчивей стал уговаривать ее и еще усиленнее клялся... И долго еще препиралась мать девушки с этим готом. Потом она сказала: „Не могу я, чтобы ты увез от меня мою дочь в такую даль!“. Он же поклялся: „Если ты отдашь ее мне, мы скоро вернемся из нашей страны — я и она — и поселимся оба у тебя.“
 hvdyn kd vsm't 'ntt' hlyn
 mwmt' h'synt' 'trpyt

После того, как услышала женщина эти настойчивые клятвы, она сдалась.
 N a u F. Hagiographie syriaque. P. 68.

Ἦτι γῆθε τοιγαρῶν ἢ γυνῆ τοῖς
 πονηροῖς καὶ ἀθέοις τοῦ Γόθου
 δελεάσμασι

И тут уступила все же женщина подлым и безбожным обещаниям гота.

Die Akten der edessenischen
 Bekenner ... S. 156.

Мотивы, которыми руководствовался автор, сокращая этот текст, в данном случае совершенно очевидны. Пропущенный отрывок частично повторяет то, что уже было изложено выше: сообщение о приготовлении золотого украшения, жалоба матери, которая повторена почти дословно („Что ты осаждаешь меня? Я женщина одинокая, покинутая и не могу я этого сделать!“). Часть этого отрывка в греческом тексте перемещена, в результате чего достигнута большая стройность повествования. Такая редакционная работа предполагает наличие какого-то гото-

вого, т.е. сирийского, текста,⁵⁹ в то время как повторы и некоторая сбивчивость изложения характерны, скорее, для первичной записи. Более того, повторы эти, как и непоследовательность в поведении женщины, могли быть сознательным приемом сирийского автора, чтобы показать мучительные колебания матери и те „продолжительные словопрения“, которые были между нею и готом. Она то соглашается на его уговоры, обратившись к Богу и вверив ему свою судьбу, то отказывается опять, приводя все новые и новые доводы, и, наконец, сдаётся окончательно.

В греческом тексте непосредственно за обращением к Богу следует сообщение о согласии матери и заключении брачного контракта – изложение стало более гладким, но и более сухим. Подобные изменения текста отмечаются на всем его протяжении.

Это говорит, как нам кажется, о том, что неизвестный греческий писатель сделал перевод с сирийского, не заботясь особенно о точности отражения оригинала. Подобная вольность обращения с текстом была бы абсолютно недопустима в сирийском переводе. Сирийцы, воспитанные на переводах богословских, философских и медицинских сочинений, где точность передачи терминологии и понятий была необходимым залогом успеха, перенесли этот принцип и на сочинения других направлений и жанров.

Х. Поньон во введении в исследование „Афоризмы Гиппократа“, говоря о буквальности сирийских переводов с греческого и о методах, которыми пользовались сирийские переводчики, писал, что „в трудных случаях они передавали греческие слова описательно. Более того, они не боялись изображать непонятное греческое слово сирийскими буквами, оставляя читателю догадываться, что могут значить эти «варваризмы».⁶⁰ Другими словами, они не считали возможным опускать даже отдельные непонятные им слова и выражения, не говоря уже о целых отрывках. Аналогичное явление наблюдается и в сирийских переводах с других языков. Достаточно вспомнить в этой связи перевод со среднеперсидского „Калили и Димны“, близость которого к оригиналу становится особенно очевидна при сравнении с арабской версией Ибн ал-Мукаффи.⁶¹ Там, где последний пропускал целые отрывки, связанные с буддийскими верованиями (например, эпизод, где наши отражение представления о переселении душ) или с индийской мифологией (эпизоды из „Махабхараты“, где действуют герои Арджуна и Бхишма), сирийский переводчик заботливо перенес эти эпизоды в свой перевод, хотя они не особенно удачно вписались в контекст и остались непонятны ни ему самому, судя по искаженной передаче имен героев, ни его читателям.⁶¹

Таким образом, на основе изложенного можно сделать, как нам кажется, окончательный вывод о том, что Повесть о Евфимии и готе возникла в среде сирийцев, была записана впервые на сирийском языке и потом переведена на греческий. Об этом говорят и историко-литературные данные, и анализ языка обоих текстов.

Удостоверившись в сирийском происхождении христианской версии Легенды о семи спящих, определив оригинальный характер Повести о Евфимии и готе, обратимся теперь к одному из едва ли не самых популярных памятников мировой христианской литературы – Житию Человека Божьего.

В сирийской рукописной традиции известны два сказания о Человеке Божьем. Первое, сохранившееся в ранних рукописях (V–VI в.),⁶² называют обычно древней сирийской легендой в отличие от второго, более позднего, которое называется житием.

Второе сказание содержится наряду с первым в нескольких рукописях начиная с IX в.⁶³

В ранних сирийских рукописях имеется лишь первое сказание, в более поздних – неизменно представлены оба, при этом второе присоединяют к первому чисто механически.

Все греко-латинские редакции представляют единый последовательный текст, где безымянный в сирийских сказаниях святой носит имя Алексей. Названы по именам также и его родители. Содержание этого текста таково. У богатых и знатных граждан город Рима Евфимиана и Аглаиды после долгих молитв рождается сын. С раннего детства обнаружив склонность к чтению книг, он предпочел

это занятие забавам и развлечениям. Когда пришло время, родители решили женить его на девице царского рода. Однако в самый разгар свадебного праздника он покидает родительский дом и едет в Эдессу, где подвизается в храме. Слуги, отправленные вдогонку, не узнают его в толпе нищих и возвращаются домой ни с чем.

Через семнадцать лет святость Алексия привлекает внимание служителя церкви, и, не желая известности, он покидает Эдессу. Бура приносит корабль в Рим, и святой возвращается в дом родителей. Не узнавший ими, он живет здесь на положении нищего в течение семнадцати лет. Перед смертью Алексий пишет письмо, которое потом читают в присутствии патриарха Маркиана, императоров Гонория и Аркадия и при большом стечении народа. Оплаканный близкими, он погребен со всей возможной торжественностью.⁶⁴

Житие Алексия связывают с двумя другими памятниками византийской литературы: с житием Иоанна Калибита, которое датируют V в., и с канонем Иосифа Гимнографа, автора IX в. Наиболее распространенный вариант жития Иоанна Калибита содержит рассказ о молодом человеке из города Рима. Родители его однажды приютили у себя в доме некоего византийского монаха, Увлеченный примером праведной жизни, Иоанн бежал вместе с этим монахом в Византию, где провел шесть лет, предаваясь молитвам. Однажды небесный глас повелел ему вернуться домой, чтобы не умереть на чужбине без родительского благословения. Одетый в рубище, он предстал перед своими родными, которые не узнали его и отказались принять в свой дом. Только после настоятельных просьб они согласились поселить его в хижине у ворот возле дома. Там Иоанну явился Христос с вестью о близкой смерти, и святой решил открыться родителям. Он показал им Евангелие с богато украшенным инкрустацией окладом, которое когда-то подарил ему отец, и тут родители поняли, что этот нищий — их сын Иоанн. Перед смертью святой просит родителей похоронить его в той одежде, которую он носил при жизни. Убитая горем мать готова нарушить данное слово. Она облекла покойного в самые дорогие, красивые одеяния, однако отец, оставаясь верным своему обещанию, приказал заменить роскошное одеяние на прежние нищенские лохмотья. Позднее над кушей, где св. Иоанн подвизался три года, отец его возвел церковь.⁶⁵

В этой легенде можно отметить моменты, общие с чертами жития Алексия.

Нечто общее с рассмотренными памятниками обнаруживает и канон Иосифа Гимнографа, автора IX в. Написанные для богослужения поэтические гимны, составляющие канон, не содержат подобно житиям обыденных подробностей биографии святого. Но и в этом персонаже легко угадывается Человек Божий предыдущих текстов: и по некоторым намекам, и по стремлению автора привлечь внимание к подвигу святого, и по имени его — Алексий, тождественному имени главного персонажа греко-латинских и всех последующих версий жития.⁶⁶

Таким образом, мы имеем пять текстов, содержание которых с очевидностью свидетельствует об их внутренней связи. В многочисленных статьях и монографиях были сделаны попытки определить характер этой связи и последовательность возникновения памятников. Одни источником легенды о Человеке Божьем считали канон Иосифа Гимнографа (И. Пиний,⁶⁷ Ф. Массман,⁶⁸ Д. Дашков⁶⁹), но, подзревая, по-видимому, о существовании ранних сирийских рукописей, опубликованных лишь в 1890 г.; другие же, напротив, в каноне усматривали отголосок древней сирийской легенды, которая на византийской почве могла быть обогащена элементами жития Иоанна Калибита.⁷⁰

Оригинальную, стоящую особняком гипотезу высказал в этой связи Л. Герман в статье „Кто есть святой Алексий?“. ⁷¹ Он нашел малоизвестный латинский источник, положивший, по его словам, начало как житию Иоанна Калибита, так и сказанию об Алексии, Человеке Божьем. Источник этот биография латинского поэта начала V в. Коммодия, автора стихотворных сочинений „Carmina Apologeticum" и „Introductiones". На основании его стихотворений, а также сочинения его современника Рутилия Наматианского, с героем которого отождествляется Коммодий, Л. Герман выводит биографию последнего. Это богатый римлянин, сын высокопоставленных родителей—язычников, который добровольно отказался от привычного образа жизни, приговорив себя к жалкой жизни изгнанника.

Ключевой фразой, поразившей воображение агиографа, который сочинил впоследствии житие святого, по мнению Л. Германа, могла быть та, где говорится, как „доверчивый изгнанник на острове строит себе жалкое логово“. Далее агиограф – в соответствии с реконструкцией Л. Германа, – отталкиваясь от упомянутых текстов, изобретает сюжетный ход, согласно которому его герой вновь возвращается к своим родным и к той, которую любил. Родители-язычники превращены повествователем в христиан, а жена – в невесту, что существенно меняет обстоятельства отъезда героя и усиливает драматизм повествования. Так из необычной истории поэта Коммодия, по заключению Л. Германа, родилась легенда о нищем, поселившемся под лестницей (или в шалаше).

Вновь найденный источник ученый связывает, как уже говорилось, и с Иоанном Калибитом, и с Алексием, Человеком Божьим.

О связи биографии Коммодия с житием Иоанна Калибита свидетельствуют, как он указывает, следующие моменты. Одна из рукописей в заголовке жития именуется Иоанна „нищим во Христе“ (*ὁ διὰ Χριστοῦ πτωχός*). „Нищим во Христе“ называет себя и Коммодий через посредство акростиха в последнем отрывке второй книги „Introductiones“. В этом же отрывке имеет место загадочное выражение „nomen Gasei“, которое прежние исследователи предлагали исправить на „nomen Gazei“, понимая его как „человек из Газы“ (или „хранитель казны“). Л. Герман предлагает читать вместо „nomen Gasei“ „nomen Casei“, считая это выражение гапаксом Коммодия, возникшим на основе слова *casa*. Таким образом, если имя Иоанн Калибит означает „Иоанн, живущий в хижине“ (от греч. *καλύβη* – „хижина“, „шалаш“), то и имя Коммодий в представлении Л. Германа – тоже „человек хижины“ (от лат. *casa* в аналогичном значении).

Далее, имя Коммодий Л. Герман возводит к глаголу *commodare* в значении „приходить на помощь“, а Алексий – к глаголу *ἀλέξω* (в том же значении). Исходя из этого, он заключает, что если, с одной стороны, Коммодий имел эпитет „nomen Gaseus“, аналогичный имени Иоанна (*καλυβίτης*), и если, с другой стороны, имя Коммодий эквивалентно имени Алексий (в значении „приходящий на помощь“), то такое совпадение может свидетельствовать лишь о том, что обе легенды – и византийская (об Иоанне Калибите), и сирийская (о Человеке Божьем) – вышли из биографии Коммодия. Следовательно, прототипом христианского святого был латинский поэт.

Отдавая дань остроумию изложенной гипотезы, отметим, однако, ее уязвимые стороны. Если сближение биографии Коммодия с житием Иоанна Калибита может быть признано до некоторой степени оправданным (решающее мнение в этом случае остается за специалистами – византиноведами), то для подобного сближения его с сирийским житием Человека Божьего нет, как нам кажется, никаких оснований. Единственный аргумент – одинаковое значение имен Коммодий и Алексий, – который приводится автором гипотезы, не может быть принят во внимание, поскольку в сирийской версии святой, как известно, не назван по имени.⁷²

Что касается поисков прототипа, то представляется несомненным, что Человек Божий – образ собирательный, черты которого могли быть взяты из сирийской действительности скорее, чем из латинской поэзии.⁷³ Если же говорить о литературном источнике, то в первую очередь следует иметь в виду Библию.

Памятники агиографии, призванные служить укреплению христианского верования, проникнуты духом библейской морали.

Мартирии, воспевавшие стойкость борцов за веру, были направлены против поклонения идолам, „изготовленным плотниками и укрепленным кузнецами при помощи гвоздей“. В них воплощены идеи единобожия, провозглашенные еще в заповедях Ветхого Завета: „Не сотвори себе кумира“ и др. (Исх. 20:3–11, 34:14–17; Втор. 5:7–14).

Жития, представлявшие идеальных подвижников, рисовали их „кроткими“, „нищими духом“, „чистыми сердцем“ и т.п., следуя евангельским наставлениям. Задача агиографов состояла в том, чтобы в зримых образах показать отвлеченные нравственные идеи. Так, Житие Алексия, Человека Божьего есть наглядная иллюстрация исполнения христианином своего нравственного долга, состоявшего в принесении любви к ближнему и к себе самому в жертву любви к Богу: „Кто

любит отца или мать больше Меня, не достоин Меня", — гласит одна из евангельских заповедей (Мф. 10:37).

Эпитет „Человек Божий“ широко употреблялся применительно к персонажам библейских книг, в частности к пророкам. Многократно он присоединяется к именам Моисея (Втор. 33:1; Пс. 90:1; Ездра 3:2; II Хрон. 30:16 и т.д.), Самуила (I Сам. 9:6–8, 10; I Цар. 12:22), Илии (II Цар. 1:9) и другим, а иногда обозначает не названных поимено пророков (I Сам. 2:27; I Цар. 13:1, 20:8). Пророк Елисей назван Человеком Божиим не менее двадцати семи раз.

Пророки, как свидетельствует св. Писание, вели подчас скромный образ жизни. Иногда они обитали в лачугах, построенных собственными руками (II Цар. 6:1–5), питались корнями и травами, которые собирали в поле (II Цар. 4:38, 39), или принимали подавания богобоязненных людей (II Цар. 4:42).

Наиболее значительной фигурой среди пророков представляется Иеремия, „освободивший лучшую часть своего я от всего обыденного“ (Иер. 15:19), чтобы, подавив внутренние страдания и борьбу, всецело посвятить себя Богу и пророческой миссии. Очень молодой ощутивший это свое предназначение, Иеремия „должен отказаться от счастья иметь семью и свой собственный домашний очаг, он должен одиноко и безрадостно идти по жизненному пути, чтобы принадлежать всецело Ягве и своему призванию (Иер. 16:1–8)“.⁷⁴ Не так ли и Человек Божий? Покинув жену и родителей, он отказался от легкой безоблачной жизни, а вернувшись в родительский дом, не вернулся, однако, к родителям, чтобы ничто не могло помешать ему в служении Богу.

Зная, как глубоко проникало св. Писание во все сферы жизни средневекового человека, видя, насколько обильно христианские сочинения любых жанров насыщены библейскими цитатами, образными выражениями, реминисценциями и т.д., нельзя не подумать о том, что образы библейских пророков и их идеи должны были прежде всего воздействовать на воображение агнографа, создавшего один из самых значительных характеров средневековой христианской литературы.

В свете изложенного кажется сомнительным предположение считать латинского поэта Коммодия прототипом Человека Божьего сирийской легенды.

Вполне убедительно мнение, что так называемая древняя легенда зародилась на сирийской почве и явилась той первоначальной формой, которая дала толчок к возникновению жития.

В большинстве работ, посвященных истории легенды, речь идет относительно жития или „римской истории“, как оно называется самим рассказчиком во второй сирийской части. Действительно ли оно появилось в Риме и на латинском языке, а потом было переведено на греческий, или под Римом следует понимать в данном случае „Новый Рим“, т.е. Константинополь?⁷⁵

Хотя латинские и греческие рукописи относятся примерно к одному и тому же времени, приоритет отдается, как правило, греческим на том основании, что культ Алексия, Человека Божьего в латинской традиции сложился только в X в. и ранее этого времени ни один латинский источник о нем не упоминает. Нет его имени ни в древних латинских календарях, ни в мартиропогах. Л. Дюшен, изучив большое количество документов, констатирует, что впервые имя св. Алексия появляется в записях, связанных с основанием в Риме бенедиктинского монастыря при церкви св. Вонифатия (около 977 г.). Основатель этого монастыря — митрополит Сергей, — незадолго до того прибывший с Востока, и был, как считает ученый, тем человеком, который привез сюда легенду и записал ее.⁷⁶ Таким образом, по мнению большинства исследователей, житие сложилось в рамках византийской литературы и легло в основу всех последующих версий повествования об Алексии, Человеке Божьем.

М. Блау обратил внимание на заключительный эпизод жития Иоанна Калибита, в котором святой перед смертью сам признается своим родителям в том, что он их сын. Таким признанием завершается и канон Иосифа Гимнографа. Именно эта характерная деталь и позволила ученому прийти к заключению, что канон восходит к тому виду византийского жития, в котором не упоминалось еще предсмертное письмо и отражалась его древнейшая редакция. М. Блау строит свою гипотезу на основе латинского перевода гимна, поскольку греческий оригинал остался ему недоступен. При этом он сетует на ошибки переводчика, затрудняющие

правильное понимание текста.⁷⁷ В связи с этим считаем необходимым привести оригинальный греческий текст, из которого следует, что в сочинении Иосифа Гимнографа св. Алексий действительно открылся своим родителям перед смертью.⁷⁸

К подобному заключению пришел и А. Амио.⁷⁹ Он указывает на высокую степень совершенства самой формы канона и на те многочисленные реминисценции и намеки, которые его наполняют, свидетельства о существовании более ранней литературной традиции. Самую раннюю редакцию византийского жития, по-видимому, мало отличающуюся от известных нам греко-латинских версий, А. Амио датирует VI в. Однако он не вполне уверен в том, что в процессе сложения этой формы легенды могли быть использованы элементы жития Иоанна Калибита, и подчеркивает гипотетичность этого суждения.⁸⁰

Г. Пари, усмотрев первоисточник легенды в древнем сирийском сказании, с которым он познакомился по тексту в *Acta Sanctorum*, попытался восстановить дальнейшую историю ее распространения.⁸¹ По его предположению, из Константинополя она вернулась в Сирию, где с греческого была переведена на сирийский и сведена потом с первым сирийским сказанием, из Константинополя же через Испанию⁸² и Рим распространилась по всему Западу.

Это направление движения легенды подтвердил А. Амио,⁸³ чью точку зрения, в частности на переводный характер второго сирийского сказания, впоследствии разделили М. Перейра,⁸⁴ М. Рёслер,⁸⁵ В.П. Адрианова-Перетц⁸⁶ и др. Рецензент на книгу А. Амио пишет, что содержание и язык „второй истории“ ясно доказывают, будто она представляет собою буквальный перевод греко-латинского сказания.⁸⁷ Ему вторит и другой рецензент. Отмечая удивительную близость сирийского и славянских текстов, которые он сравнил по разным спискам (от XI и до XV в.), в том числе и по изданию И.И. Срезневского, он предполагает общий для сирийского и славянского текстов греко-византийский источник, не дошедший до нас.⁸⁸

Таким образом, если большинство исследователей, как мы отмечали ранее, были согласны с тем, что первое сказание о Человеке Божьем появилось на сирийской почве и записано впервые на сирийском языке, то еще более единодушными оказались они в мнении, противоположном этому, относительно второго, констатируя его переводный характер. К. Стеббен в статье, подводящей некоторые итоги этим исследованиям, оставляет по сути дела вопрос открытым, полагая, что необходимы новые работы для выяснения точного происхождения легенды о св. Алексии.⁸⁹ Далее мы попытаемся доказать, что и второе сказание подобно первому является оригинальным, а не переводным памятником сирийской литературы.

Наибольший интерес представляют для нас доводы А. Амио, издателя обоих сирийских текстов. В своем обширном исследовании, уделяя немало внимания генезису легенды,⁹⁰ он отмечает следующие противоречия между двумя сирийскими сказаниями.

1. Второй текст ссылается на факты, которых нет в первом, но которые имеют место в начальной части греко-латинской легенды, например встреча жениха с невестой и вручение подарков. В сирийской версии об этих фактах становится известно лишь из письма, написанного святым во второй части.

2. В первом тексте отсутствует имя отца — Евфимиан, которое упоминается во втором.

3. В первом тексте святой умирает в 412 г., в год посвящения Раввулы в сан епископа. Во втором же он умирает спустя семнадцать лет, которые провел в родительском доме. И в то же время говорится, что умер он во времена папы Иннокентия, который, как известно, занимал престол с 402 по 417 г.

4. Сирийские тексты отличаются друг от друга по стилю. В первом из них настоящий арамейский язык. Редкие грецизмы обнаруживаются здесь только в рамках, определенных авторитетом Пешитты. И, наоборот, влияние греческого источника вполне ощутимо во втором сирийском житии, хотя бы в следующем факте: второе житие, описывая жизнь святого, подчеркивает почти в одинаковых выражениях то, что он был умерен в еде. Но если в первом сказано, что он съедал 'sr' mnyr dlhm'⁹¹ (десять мин хлеба), то во втором — trtyn 'wnqys lhm'⁹² (две унции хлеба).

Исходя из этих противоречий, А. Амио приходит к выводу: „Отсутствие единства между обоими сирийскими текстами ..., представленными в рукописях, само по себе исключает всякое предположение о сирийском происхождении этой новой формы легенды“.⁹³

Сравнивая далее уже непосредственно сирийский и греческий тексты, исследователь обратил внимание на некоторую неувязку (бука, *étourderie*), которая, по его мнению, является полной гарантией иностранного происхождения сирийского жития. В греко-латинских версиях невидимый глас дважды звучит в воскресенье, призывая верующих искать Человека Божьего, и только в четверг уточняет, что Человек Божий находится в доме Евфимиана. В сирийском же тексте все три раза невидимый глас звучит в воскресенье, и, несмотря на это, народ приходит в церковь еще раз в четверг, чтобы услышать снова то, что было сказано в воскресенье: „Ищите Человека Божьего в доме Евфимиана!“.

На основе этого замечания А. Амио приходит к окончательному выводу, что византийское житие Алексия, Человека Божьего не восходит к сирийскому источнику.

Прежде чем остановиться на каждом из указанных несоответствий, напомним, что речь идет о двух ситуациях, из которых одну следует признать нереальной: 1) сирийское сказание (первое) легло в основу греко-латинских версий, одна из которых (вернее, вторая ее половина) потом была переведена на сирийский язык (так называемое второе сирийское сказание); 2) сирийский автор на сирийском языке написал продолжение первого сказания, и оба они были обработаны византийским (или латиноязычным) писателем в единое законченное повествование.

Соглашаясь с первой возможностью, мы должны согласиться и с тем, что автор-сириец, выбрав для перевода византийскую легенду, стал переводить ее не с начала, а с середины. Такой метод перевода выглядит довольно странно, даже если иметь в виду, что переводчик был знаком с сирийским древним сказанием: первая часть греко-латинской легенды так сильно отличается от сирийского оригинала, что этот последний не мог полностью заменить ее, и переводчик должен был это учесть. Более вероятным представляется такой вариант, при котором сирийский писатель, зная о существовании древнего сирийского сказания, написал на эту тему самостоятельное произведение. Уже говорилось, что в обоих сирийских сказаниях святой не назван по имени, в то время как в грекоязычных и всех последующих редакциях он носит имя Алексей. Трудно себе представить, какими соображениями мог бы руководствоваться сирийский автор при переводе византийской легенды, лишая своего героя имени. И вполне естественным кажется решение византийца, который при обработке сирийской легенды о безымянном Человеке Божьем дал ему имя. Однако, выбирая эту вторую возможность, мы встаем перед фактами, на которые указывал А. Амио. Поэтому обратимся теперь к его аргументации в той последовательности, в какой она была изложена выше.

1. Второе сирийское сказание действительно содержит некоторые детали, которых нет в первом. Объяснение, заключающееся в том, что сириец взял их из греческого текста, не единственное: он мог придумать сам, сочиняя свое собственное произведение, а оттуда они попали в греческий текст.

2. Имя Евфимиан отцу святого также мог дать сирийский автор. Примечательно, что то же греческое имя (Евфимия) было выбрано другим сирийским автором для героини его повести как один из способов создания положительного образа, о чем мы уже говорили.⁹⁴

3. Анахронизмы, подобные тем, которые привел А. Амио, встречаются в агиографии довольно часто, являясь характерной чертой этого литературного жанра.

4. В сирийском тексте жития действительно встречаются грецизмы. Кроме слова „унция“ (*οὐνχία*), их насчитывается здесь около двадцати. Приводим полный список этих слов:

'ksny'	ξενία	гость, пришелец, чужестранец, чужой
ksndwk', ksndwkyu	ξενοδοχεῖον	больница, странноприимный дом
'sqmnyu, sqmnyu	σκάμνον	скамья, седалище

'pysqwp'	ἐπίσκοπος	епископ
'psqyn, psyqywn	ὀψίκιον	свита
bslyq'	βασιλική	базилика
glwsqm'	γλωσσόκομον	гроб
hrwm, hrwm'	ἄρωμα	душистые коренья, благо- вония, аромат
tkš'	τάξις	ранг, чин, порядок
swnqlytwš	σύγκλητος	синклит
krtys', qrtys'	χάρτης	бумага, документ, писчий материал
krtwlr'	χαρτουλάριος	чиновник
lmpyd'	λαμπάς (ἄδος)	лампа, светильник
mwr'	μύρον	миро
pyrprwn	πορφυρῶν	пурпур
pltyw	παλάτιον ⁹⁵	дворец
pršwp'	πρόσωπον	лицо
t'rwnws, trwnws	θρόνος	трон
prmwlr'	παραμονάριος	привратник, ризничий храма

О наличии греческих слов в лексиконе сирийцев уже говорилось в связи с сирийской повестью о Евфимии и готе.⁹⁶ Добавим только, что, как и там, часть слов из приведенного теперь списка вошла в сирийский язык в процессе христианизации Эдессы: ξενία, ξενοδοχεῖτον, ἐπίσκοπος, βασιλική и т.д. Другую часть представляют общеупотребительные термины, как ὀψίκιον, σύγκλητος, παλάτιον, θρόνος, χάρτης, (χαρτουλάριος), πορφυρῶν и т.д. Некоторые слова нового списка можно найти в предыдущих, например ξενία, γλωσσόκομον, ἄρωμα. Суммируя, можно сказать, что в сирийском тексте жития Чеповека Божьего нет ни одного греческого слова, которое нельзя было бы найти в том или другом исконно сирийском сочинении. Наиболее редким является, пожалуй, термин ἑρῆτιν в значении „предписанный“, „установленный“. Однако это словоупотребление имеет место не во второй, а в первой части сирийской легенды, которая по общему и справедливому признанию является исконно сирийской. Таким образом, если в заведомо сирийском тексте можно встретить не столь уж употребительное греческое слово τῆκτός, то стоит ли удивляться употреблению в другом аналогичном сочинении термина гораздо более широкого назначения, такого, как единица измерения οὐχία?

А. Амио привел именно этот пример не случайно. Он подчеркнул здесь важную подробность, состоящую в том, что в характеристике образа жизни святого, практически в том же самом контексте, для выражения единицы измерения в первом сказании употреблено семитское слово mny', а во втором – греческое (οὐχία). Но ведь второй сирийский автор мог заимствовать необходимый ему термин не обязательно в греческом тексте, а, как и первый, – в общем лексиконе сирийцев. Интересно, что слово тактῶν использовано в том же самом примере, который привел А. Амио как образец применения в первом тексте, в отличие от второго, чисто сирийской терминологии:⁹⁷ yt why hw' dwn tqfwn dm'kwlth 'yk b'sr' mnyw dlhm' – „И было его установленной (т.е. обычной, – А.П.) едой около десяти мин хлеба“.⁹⁸

В дополнение к сказанному относительно греческих заимствований можно добавить, что подобное явление отмечается не только в сирийском языке, но в гораздо более широких пределах, как об этом можно судить по словарю С. Крауса, составленному на основе талмудических, мидрашистских и других текстов.⁹⁹

Последнее замечание А. Амио касается эпизода, в котором жители города, услышав в воскресенье глас, возвестивший, где искать святого, в четверг, вместо того чтобы следовать в указанное им место, снова явились в храм с тем же вопросом. И только услышав еще раз совет искать в доме Евфимиана, вошли, наконец, туда.

Представляется, однако, что эта неувязка говорит скорее о порче сирийского текста, чем о переводе с греческого языка на сирийский. Искажение не является

здесь следствием ошибки переводчика, а носит характер накладки, возникшей в результате повторения или механического перемещения в процессе переписки одного из кусков текста. То, что византийская легенда представляет абсолютно правильный и точный текст, а в сирийской версии текст искажен, может свидетельствовать как раз „против” гипотезы А. Амио, а не „за”.

Приведенные А. Амио замечания – будь они даже неопровержимыми – носят характер косвенных доводов. Для определения оригинала в языке переводного памятника необходимо отыскать такие характерные особенности, которые бы с непреклонной закономерностью вытекали из особенностей грамматического строя языка исходного текста. Весьма показательны в этом случае разного рода ошибки, неверные обороты и кальки. Наиболее убедительны синтаксические кальки. Приводим несколько таких примеров, отмеченных нами в греческом тексте жития Алексия.

1. В эпизоде, когда Алексей встречается в Риме своего отца, он, выдавая себя за нищего, просит приютить его и обращается к отцу со словами: *καὶ οὐκ ἔχεις ἐπὶ ξένῃς, ὁ κύριός μου, Ἰησοῦς Χριστός ἐυλόγησέι καὶ ἐμπλήσει σοὶ τῆς ἐλπίδος αὐτῶν*¹⁰⁰ – „И тех, кого ты имеешь на чужбине, Господь мой Иисус Христос благословит и наполнит тебе надеждой их”.

Последняя часть фразы представляет бессмысленный набор слов. Что значит „наполнит тебе”? Может быть, наполнит их надеждой? Но в таком случае остается неясным назначение местоимения *σοὶ* (тебе).

Смысл фразы полностью проясняется с помощью сирийского текста, где сказано максимально просто и четко: *w'lh' ... nbrk dyn w'hw db'ksny' 'yt lk wn.šml' sbrh l01* – „И бог ... благословит того, кто на чужбине есть у тебя, и исполнит надежду его”.

Совершенно очевидно, что греческий текст представляет искаженное отражение сирийского, и можно даже проследить, каким образом такое искажение возникло. Сирийский глагол *ml* имеет две формы каузативной породы: *'mly* – „наполнять” и *šmly* – „завершать”, „исполнять (обещание)”. При переводе вторая форма легко могла быть воспринята как первая. Далее, выражение „имеешь ты” („у тебя есть”) оформляется по-сирийски сочетанием частицы *'yt* (есть, имеется) и местоименного суффикса 2-го лица с предлогом дательного падежа *lk* (у тебя, тебе). Калькируя все предложение, получаем: „И бог ... благословит того, кто на чужбине есть у тебя, и исполнит надежду его”. Это и есть „наполнит тебе надеждой их” греческого текста.

2. В эпизоде, описывающем приход императоров в дом Евфимиана на поиски святого, имеет место еще одно искажение текста, которое может быть объяснено, как нам кажется, исходя из грамматики сирийского языка. Когда Евфимиан понял, что взятый им в дом нищий и есть тот святой, которого они разыскивают, он бросился к императорам, чтобы сообщить им об этом. И далее следует такой текст: *καὶ λοιπὸν ἐξηγήσατο αὐτοῖς, ὅτι πρὸ ἐτῶν δεκαεπτά ἐδεξιμένα πτωχὸν εἰς τὸν οἶκόν μου, καὶ πάντα τὰ ἐξῆς γεγενημένα ἀπήγγειλεν αὐτοῖς. καὶ ὅτι ἐτελεώθη. καὶ κατέχει χάρτην, ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ, καὶ οὐχ ἐπίδιδει μοι αὐτὸν*¹⁰² – „И все остальное объяснил он (Евфимиан, – А.П.) им, что семнадцать лет назад взял я нищего в дом мой. И про все остальное, происходившее одно за другим, рассказал им: и что он (нищий, – А.П.) скончался, и держит хартию в своей руке, и не отдает ее мне”.

Из этого отрывка, взятого вне контекста, формально вытекает, что нищего принял в дом автор повествования, от лица которого ведется рассказ (взял я в дом мой), а не Евфимиан, и что хартию нищий не хочет отдать этому автору (не отдает ее мне), а не Евфимиану, как это со всей очевидностью следует из контекста.

Чтобы разрешить это противоречие, обратимся к грамматике сирийского языка.

Прямая речь в сирийском языке оформляется двумя способами: путем простого непосредственного присоединения к словам говорящего и при помощи частицы

d. Частица d является в этом случае лишь формальным показателем и при переводе на другой язык не передается: 'mr dbn' šm 'wm byt - „Он сказал: <<Построил Симеон дом>>”. Однако эта же конструкция может выражать не только прямую, но и косвенную речь, тогда частица d переводится как подчинительный союз „что”: 'mr dbn' šm 'wn byt' - „Он сказал, что построил Симеон дом”. От переводчика требуется умение, опираясь на контекст, точно определить, с прямой или косвенной речью он имеет дело в каждом конкретном случае, ибо от этого иногда зависит смысл высказывания. Так, предложение 'mr dbryt byt' может быть переведено двояко: 1) „Он сказал: <<Я построил дом>>”; 2) „Он сказал, что я построил дом”. В первом варианте дом построил говорящий, а во втором - автор повествования.

Чтобы определить, кто на самом деле построил дом, необходимо обратиться к контексту и в зависимости от него принимать или не принимать во внимание частицу d.

В приведенном выше отрывке греческого текста отразилась, как нам кажется, сирийская форма выражения прямой речи посредством частицы d. Византийский автор принял прямую речь за косвенную и буквально перевел всю конструкцию, включив частицу d, вместо того чтобы оставить ее без перевода: „И все остальное объяснил он им: <<Семнадцать лет назад взял я нищего в дом мой... >>” и т.д.

3. В следующем примере мы усматриваем 1) механический перенос в греческий текст сирийского слова и 2) кальку: ἔγραψεν εἰς αὐτόν ἀπαντα τὸν βίον αὐτοῦ καὶ τὰ μυστήρια ἃ εἶχε μεταξὺ τοῦ πατρὸς καὶ τῆς μητρὸς αὐτοῦ καὶ οἷα ἐλάλησε τῇ νύμφῃ ἐν τῷ θαλάμῳ, καὶ ὡς ἐπέδωκεν αὐτῇ τὸ δακτυλίδιον τὸ χρυσοῦν, καὶ τὴν ρένδαν ἐντετυλιγμένην εἰς πρᾶνδιον πορφυροῦν¹⁰³ - „... описал на ней (бумаге. - А.П.) всю свою жизнь, и тайны, которые он имел между отцом и матерью своей, и что сказал невесте в брачном покое, и как дал ей кольцо золотое и <<ренду>>, завернутые в покров пурпурный”.

Слово „ренда” - ἀπαξ λεγόμενον в греческом и латинском языках. Перевести это слово, исходя из контекста, как обычно переводятся гапаксы, не удастся, поскольку контекст допускает возможность широкого выбора. Нам представляется более убедительным видеть в греческом ρένδα сирийское слово rdyd' - „свадебная вуаль”, „покрывало”, которое использовано в соответствующем отрывке сирийского текста.

Словосочетание ἐντετυλιγμένην εἰς πρᾶνδιον переводится обычно „завернутое в покров”. В сирийском тексте в соответствующем отрывке имеет место адекватное словосочетание - krykyn bnhṭ', которое тоже можно перевести „завернутые в покров” (точнее, в плащ). Поскольку заворачивание подарков в некий покров, а тем более в плащ лишено смысла, предлагаем использовать другой смысловой оттенок глагола и в нашем случае перевести как „одетые в плащи”, „облаченные в одежды”. Тогда и весь отрывок можно понимать иначе: wktb klh dwbr' dnywhy mn ywm' dnpq mn byt 'bhwhy w'dm' lywm' hw. wr'z' 'ylyn d'yt hw' byt lh wl' bwhy wl'mh w'y-lyn d'tml mnh lwt klṭ'. hydyn kd ytḅ hwt byt grwn' wkḅ yhb lh 'zqt' w'p rdyd' kd krkyn (hww) bnhṭ' dšyry' dpyrprwn¹⁰⁴ - „... и описал всю свою жизнь с того дня, как он покинул дом родителей своих, и до этого дня, и тайны, какие были между ним и его отцом и матерью, и то, что сказал своей невесте, когда она сидела в брачном покое и когда он дал ей кольцо и свадебную вуаль, в то время как они были облачены в одеяния пурпурного шелка”.

Другими словами, не подарки были завернуты в покров пурпурного цвета, а жених и невеста были облачены в богатые пурпурные одеяния.

При таком понимании текста становится очевидно, что греческий оборот ἐντετυλιγμένην εἰς πρᾶνδιον - это калька сирийского krykyn bnhṭ'.

4. Когда в доме Евфимиана было прочитано письмо Алексия, императоры и архиепископ приказали установить погребальные носилки и положить на них останки святого. Согласно греческому тексту, носилки было приказано установить в центре города (*ἐν μέσῳ τῆς πόλεως*), что выглядит, исходя из погребального обряда христиан, довольно странно. По-сирийски в соответствующем месте сказано *bmṣ't'*, что значит „в центре“, но, может быть, и „внутри“. При этом слово „город“ отсутствует. Говорится просто, что носилки были установлены внутри. (Внутри – по сравнению с внешним помещением у входа во дворец, где, как известно, находился святой). Таким образом, греческое *ἐν μέσῳ* возникло в греческом тексте в результате неудачного выбора значения сирийского наречия – „в центре“ вместо „внутри“, что в свою очередь потребовало уточнения словом *πόλις* – „город“.

5. В этом же отрывке отметим еще одну кальку: *τότε κελεύουσιν οἱ θεοῦτά βασιλεῖς καὶ ὁ ἀρχιεπίσκοπος ἔλθειν τὴν κλίνην*. Буквально здесь сказано: „Тогда приказали божественные императоры и архиепископ, чтобы пришли носилки“. Текст выглядит испорченным и переводу не поддается.

Сирийская версия и в этом отрывке содержит абсолютно правильный текст: *wpqdw mlk'd'rs' mṣbt' tṣum bmṣ't'*. *wnytwnyhy lhm pgr'myqr' wntṣum 'lyh 106* – „И приказали императоры, чтобы украшенные носилки были установлены внутри и чтобы принесли эти почитаемые останки и положили на них“. Значение „принести“ (чтобы принесли) выражает здесь глагол *t'* – „приходить“, употребленный в форме несовершенного времени каузативной породы. В этой породе глагол *'t'* значит „приводить“ или „приносить“. Имперфектные формы исходной породы (*Pe'al*) и каузативной (*Af'el*) очень близки: *n't'* (с алефом) в первом случае и *ḡt'* (с йотом) – во втором. Возможно, что в списке, которым пользовался византийский переводчик, была ошибка и он механически перевел вместо „принести“ „прийти“.

Приведенные примеры, как нам кажется, убедительно свидетельствуют в пользу оригинального, а не переводного характера и второго сирийского сказания о Человеке Божьем.

Примечания

1 Райт В. Краткий очерк ... С. 1.

2 Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы, М., 1977. С. 247.

3 Пигулевская Н.В. 1) Месопотамия на рубеже V–VII вв. н.э.; 2) Сирийские источники по истории народов СССР. М.; Л., 1941; 3) Византия и Иран на рубеже VI–VII вв. М.; Л., 1946; 4) Культура сирийцев в средние века.

4 Мещерская Е.Н. Легенда об Авгаре – раннесирийский литературный памятник.

5 Тер-Петросян Л.А. „Восточные мученики“ Авраама Исповедника.

6 См., например, разбор книги М. Губера: Крымский А.А., Ата-Тая М., Семь спящих отроков Эфесских. С. X–XI.

7 Сам Т. Нёльдеке пишет об этом: „После того, как я робкими шагами и окольным путем пришел к выводу, что Деяния Фомы были написаны первоначально по-сирийски, а с сирийского переведены на греческий, я никак не могу больше предполагать приоритет греческого в подобного рода рассказах“. См.: *Nö l d e k e T. [Рец. на:] Guidi I. Testi orientali inediti sopra i Sette Dormienti di Efeso // Göttingische gelehrte Anzeigen. Göttingen, 1886. Bd I, N 11. S. 453.*

8 *Guidi I. Testi orientali inediti sopra i Sette Dormienti di Efeso. P. 40.*

9 *Nö l d e k e Th. [Рец. на:] Guidi I. Testi orientali ... S. 454.*

10 Так, И. Гвиди, который первоначально считал оригинальным текстом легенды греческий, впоследствии изменил свою точку зрения, заявив, что после исследования Т. Нёльдеке можно не сомневаться в том, что легенда о семи

спящих первоначально была сочинена по-сирийски и только позднее переведена на другие языки. См.: G u i d i I. Bemerkungen zum erste Bande der syrischen Acta martyrum et sanctorum // ZDMG. 1892. Bd 46. S. 749.

11 R y s e l V. Syrische Quellen abendländischer Erzählungsstoffe // Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen. Braunschweig, 1894. Bd 93. S. 241-249.

12 H e l l e r B. Éléments, parallèles et origine de la légende des Sept Dormants // Revue des Études Juives. 1904. T. 49. P. 190-218.

13 См.: Die Akten der edessenischen Bekenner... S. L-LXI.

14 См.: N a u F. Hagiographie syriaque. P. 66-72, 173-181.

15 Z o t e n b e r g H. Manuscrits orientaux: Catalogues des manuscrits syriaques. N 234. P. 184.

16 W r i g h t W. Catalogue of the syriac manuscripts in the British Museum. Part III. P. 1109; Add. 14649, N 17.

17 Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana. T. I. P. 299.

18 B a r h e b r a e i Gregorii. Chronicon ecclesiasticum quod e codice Mus. Brit. descriptum conjuncta opera ediderunt, latinitate donarunt annotationibusque theologicis, historicis, geographicis et archeologicis illustrarunt J.B. Abbeloos et T.J. Lamy. T. I. Lovanii, 1872. P. 191.

19 B u d g e E.A. The history of Alexander the Great, being the syriac version of the Pseudo-Callisthenes. Cambridge, 1889; П и г у л е в с к а я Н. Сирийская легенда об Александре Македонском. С. 75-97.

20 G u i d i I. Testi orientali inediti sopra i Sette Dormienti di Efeso. P. 18-29.

21 Р а й т В. Краткий очерк... С. 50.

22 Перечень и описание греческих рукописей дает О. Гебхардт. См.: Die Akten der edessenischen Bekenner... S. XVII-XXIV.

23 Так, С.В. Полякова пишет в статье „Византийские легенды как литературное явление“: „Такова же ситуация в мученичестве Гурия, Самона и Авива: женщину, обвиняемую в убийстве своей госпожи, кладут в гробницу рядом со зловонным, разлагающимся трупом“ (Византийские легенды. С. 264). Однако эта ситуация имеет место не в мученичестве Гурия, Самона и Авива, а в Повести о Евфимии и готе.

24 Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana, T. I. P. 415.

25 В другой связи мы приводим параллельно эти отрывки: см. с. 74-75 настоящей работы.

26 В качестве примера приведем анализ имен собственных в древнесирийской версии „Калилы и Димны“ (VI в.), проведенный Т. Бенфеем. Рассмотрев значительное число имен, он пришел к выводу, что характер трансформации санскритских слов в сирийском тексте свидетельствует о наличии среднеперсидского перевода как посредующего звена между санскритским оригиналом и сирийской версией. См.: Kallilag und Damnag. S. LXIX-LXXII.

27 Сошлемся здесь на авторитет Т. Нельдеке, который в рецензии на издание И. Гвиди легенды о семи спящих отроках Эфесских писал: „То, что у скрийца библейские места взяты из Пешитты, не имеет большего значения; ведь и при переводе (греческого. – А.П.) он мог бы использовать общий библейский текст сирийцев“. См.: N ö l d e k e Th. [Рец. на:] Guidi I. Testi orientali...

28 Из истории романа и повести: Материалы и исследования А.Н. Веселовского. СПб., 1886. Вып. 1. С. 48.

29 См.: Возникновение жанров сюжетного повествования в древнерусской литературе // Истоки русской беллетристики. С. 17.

30 Die Akten der edessenischen Bekenner... S. L.

31 N a u F. Hagiographie syriaque. P. 174.

³² The chronicle of Joshua the Stylite, composed in syriac A.D. 507 with a translation into english and notes by W. Wright. Cambridge, 1882. P. 80-81; см. также: Пигулевская Н.В. Месопотамия на рубеже V-VI вв. н.э. С. 165.

³³ См.: Тихонравов Н.С. Памятники отреченной русской литературы. СПб., 1863. Т. II. С. 112-120.

³⁴ См., например: Адрианова-Перетц В.П. Сюжетное повествование в житийных памятниках XI-XIII вв. С. 67.

³⁵ Пользуюсь случаем выразить глубокую благодарность Е.Н. Мещерской, чьи постоянные консультации по всем вопросам, связанным с греческим текстом, помогли выполнению этой работы.

³⁶ Пигулевская Н.В. Культура сирийцев в средние века. С. 116.

³⁷ *λα δέχρε λιχ εμ* - искаженное в греческой передаче сирийское выражение, полное восстановление которого при отсутствии сирийского текста не представляется возможным. Адекватность его греческому *λα δέχρε λιχ εμ* устанавливается по соответствию отрицания *l'*, употреблению глагольной формы *kr'* (от глагола *kr'* - печалиться, убиваться) и значению имени *'m'* - мать.

³⁸ *Festugière A.J., Rydén L. Léontios de Néapolis. Vie de Syméon le Fou et vie de Jean de Chypre.* Paris, 1974. P. 72-73. См. также: Жизнь и деяния аввы Симеона, юродивого Христа ради, записанные Леонтием, епископом Неаполя Критского // Византийские легенды. С. 55.

³⁹ *Griechische Grammatik / im Anschluss an C. Brugmanus, bearbeitet von Ed. Schwyzer.* München, 1939. S. 159.

⁴⁰ Пигулевская Н.В. Месопотамия на рубеже V-VI вв. н.э. С. 175, 176.

⁴¹ *Die Akten der edessenischen Bekenner...* S. XIII-XIV.

⁴² *Moessinger G. Acta ss. martyrum Edessenorum Sarbellii, Barsimaei. Oeniponti.* 1874. P. 45.

⁴³ *Schall A. Studien über griechische Fremdwörter im Syrischen.* Darmstadt, 1960.

⁴⁴ *Ibid.* S. 25.

⁴⁵ *Na u F. Hagiographie syriaque.* P. 68.

⁴⁶ *Die Akten der edessenischen Bekenner...* S. 156.

⁴⁷ Следует отметить, что эти термины в сирийской и византийской юридической практике определяли и разное содержание. Если в греческих текстах *φερυη* синонимично *προικῶος* и обозначает имущество или ценности, которые жена, вступая в брак, приносит с собой из дома родителей, т.е. приданое (см.: *Pauly-Wissowa. Real-Encyclopaedie der classischen Altertumwissenschaft.* XXIII-I. Stuttgart, 1957. S. 167), то понятие *prnyt'* обозначало, как правило, приданое вообще, независимо от того, получено оно невестой от ее родителей или от ее жениха, хотя в нашем контексте и в других сирийских источниках этим словом называются подарки жениха невесте или ее родителям, т.е. выкуп за невесту. См.: *Smith R.P.A Compendious syriac dictionary.* Oxford, 1903. P. 462.

⁴⁸ *Na u F. Hagiographie syriaque.* P. 69.

⁴⁹ *Die Akten der edessenischen Bekenner...* S. 158.

⁵⁰ *Na u F. Hagiographie syriaque.* P. 179.

⁵¹ *Die Akten der edessenischen Bekenner...* S. 156.

Smith R.P. Thesaurus syriacus. Oxonii, 1879. Col. 888.

⁵² Греческо-русский словарь, составленный А. Д. Вейсманом (СПб., 1899), дает значение множественного числа, близкое искомому: записи о представленных драмах с обозначением имени автора, времени представления и т.д. (С.324). У Софоклиса есть значение „документ“, но для другой формы - *τὸ δίδασκαλικόν*. См.: *Greek lexicon of the roman and byzantine periods* by E.A. Sophocles. New York, 1893. P. 377. Следует отметить, что О. Гебхардту это значение было известно. В одном из примечаний в очерке истории греческого текста он пишет: *δίδασκαλία* - „отчет“, „доклад“

(Informationsbericht) в более поздней редакции поясняется посредством δέησις - „прошение“, „ходатайство“ (Bittschrift) . См.: Die Akten der edessenischen Bekenner... S. 111.

⁵³ В состав словаря Бар Бахлупа полностью вошли все глоссы из лексикографического словаря Хунейна ибн Исхака (IX в.), который посвятил свой труд специально толкованию греческих заимствований в сирийском языке и назвал его соответственно pwsq dšmh' uwny' bswryy'. См.: Райт В. Краткий очерк... С. 149.

⁵⁴ D u v a l R. Lexicon Syriacum auctore Hassano Bar Bahlule. Parisiis, 1888. Vol. I. P. 562, 568.

⁵⁵ См.: Biblia Hebraica /Ed. Rud. Kittel. Lipsiae, 1906. P. 677.

⁵⁶ См.: Smith R.P. Thesaurus syriacus. T. II. P. 3135.

⁵⁷ N a u F. Hagiographie syriaque. P. 176.

⁵⁸ Die Akten der edessenischen Bekenner... S. 182.

⁵⁹ Можно было бы предположить, что здесь от первого лица выступает переписчик, который, сокращая текст первоначальной рукописи, уведомляет об этом читателя. Однако ни одна из дошедших до нас и ученых О. Гебхардтом при публикации рукописей - их около полутора десятков - не содержит новой редакции, отличной от тех двух, которые он приводит. Древнерусский перевод с греческого отражает ту же редакцию: „Лѣпо же ми есть, еже между има инаа многа глаголаніа и рѣчи и дѣваніа вкратцѣ изрещи“ (Великие Минеи Четьи, М., 1899. С. 2046).

⁶⁰ Une version syriaque des aphorismes d'Hippocrate / Texte, traduction par H. Pognon. Leipzig, 1903. 1-ère partie. P. IV.

⁶¹ Kallig und Damag. S. LXXV-LXXVI; Пайкова А.В. Означении древнесирийской версии „Капилы и Димны“ // КСИНА, 1965, 86, С. 43-44.

⁶² Брит. музей, Add. 17, 177; Add. 14, 644; Add. 12, 160. См.: Wright W. Catalogue of the syriac manuscripts in the British Museum. London, 1872. Part. III. P. 1074, 1084, 1090.

⁶³ Брит. музей, Add. 14, 728; Add. 14, 649; Add. 14, 655 (см.: Wright W. Catalogue of the syriac manuscripts in the British Museum, Part II. P. 1108, 1119-1120); Париж. Нац. б-жа, № 234, 235 (см.: Z o t e n b e r g H. Catalogue des manuscrits syriaques et sabéens (mandaites) de la Bibliothèque Nationale. Paris, 1874. P. 184, 185.

Издание осуществлено А. Амю по рукописи Брит. музея, Add. 17, 177 для первого сказания и по рукописи Брит. музея, Add. 14, 655 - для второго с соответствующими исправлениями и разночтениями других рукописей. См.: A m i a u d A. La légende syriaque de Saint Alexis...

⁶⁴ См.: R ö s l e r M. Die Fassungen der Alexius-Legende... P. 118-155; Полякова С.В. Византийские легенды, С. 156-161.

⁶⁵ В e d j a n P. Acta martyrum et sanctorum. Parisiis, 1890. T. I. P. 344-365.

⁶⁶ См.: Μηνρῖα τοῦ ὁλοῦ Ἐνιαυτοῦ, Ῥώμη, 1898, IV, σ. 99-105.

⁶⁷ Acta sanctorum, iulii. T. IV, P. 238. Там же опубликованы: 1) латинский перевод посвященного св. Алексею гимна Иосифа Гимнографа (P. 247-248) и 2) латинский перевод легенды о Человеке Божьем, сделанный с арабского (каршуни) и восходящий в конечном счете к сирийскому источнику (P. 264-266).

⁶⁸ M a s s a m a n n F.H. Sanct Alexiusleben in acht gereimten mittelhochdeutschen Behandlungen. Quedlinburg; Leipzig, 1843. S. 34.

⁶⁹ Д а ш к о в Д. Стихи и сказания про Алексия Божия Человека // Беседы в Обществе любителей народной словесности при Московском университете. М., 1868, Вып. 2, С. 30.

⁷⁰ См.: S t e b b e n s C.E. Les origines de la légende de Saint Alexis // Revue belge de philologie et d'histoire. 1973. LI. P. 502-504.

⁷¹ H e r m a n n L. Qui est Saint Alexis? // L'antiquité classique. 1942. XI. P. 235-241.

72 Имя „Алексий“ появляется впервые в каноне Иосифа Гимнографа. Можно думать, что это имя было дано святому самим автором хвалебного гимна вне зависимости от имени Коммодия, тем более что в его связи с глаголом *commo-dare* сам автор предложенной гипотезы не вполне уверен. Называя безымянно-го святого древней сирийской легенды Алексием, Л. Герман исходит из латинского перевода ее в *Acta Sanctorum*, где святому дано не вполне понятное на первый взгляд имя *Mar Riscia*. Л. Герман понимает это имя как *Mar Алексий* на том основании, что Рискья производилось как Лискья. См.: *Hermann L. Qui est Saint Alexis? P. 235, 237*. Представляется, однако, более правомерным объяснение этого имени болландистами, состоящее в том, что латинское *Mar Riscia* восходит к сирийскому *mry ryš'* - „господин знатных“ (например, *Mar Scialtha* применительно к префекту Египта Артемию восходит к сирийскому *mry slt'*). См.: *A m i a u d A. La légende syriaque de Saint Alexis ... P. XXXVII*.

73 Исследователи отмечают, что легенда о Человеке Божьем возникла, по-видимому, не без влияния биографии эдесского епископа Раввулы (412-435). См.: *Р а й т В. Краткий очерк ... С. 33*.

74 К о р н и л ь К. Пророки / Пер. Д. Желоховцева; Под ред. и с предисл. Н.М. Никольского. М., 1915. С. 113.

75 П о н о м а р е в А. Легенда о св. Алексее в сирийской и славяно-русской редакциях его жития // *Живая старина*. 1890. Вып. 2. С. 198, 199.

76 D u c h e s n e L. Les légendes chrétiennes de l'Aventin // *Mélanges d'archéologie et d'histoire*. 1890. X. P. 240-245.

77 См.: В l a u M. Zur Alexiuslegende. Wien. 1888. S. 12.

78 Ἀγνωστος τὸ πρῖν
γεννητοροῖν ὑπάρχων,
ἐν τῷ καιρῷ τῆς ἐκδημίας σου
τούτοις τὸ μυστήριον,
ἐκκαλύπτεις, φανεροῦμενος
εἰς δόξαν τοῦ θεοῦ ἡμῶν

1) Будучи неузнан прежде 2) родителями 3) во время твоего изгнания, ты 4) открываешь им тайну, 5) явив себя 6) во славу нашего Бога. См.: *Μηναῖα τοῦ ὄλου Ἐνιαυτοῦ ῥώμη σ. 104*.

79 A m i a u d A. La légende syriaque de Saint Alexis... P. XXXVII.

80 Ibid. P. LXXII.

81 Romania. Paris. 1879. T. VIII. P. 163.

82 О бытовании легенды в Испании см.: R ö s l e r M. Versiones españolas de la legenda de San Alejo // *Nueva revista de filologia hispanica*. Madrid. 1949. T. 3. P. 329-352.

83 A m i a u d A. La légende syriaque de Saint Alexis... P. XLI-XLII.

84 P e r e i r a Fr. Maria. Légende grecque de l'Homme de Dieu Saint Alexis // *Analecta Bollandiana*. 1900. P. 241-242.

85 R ö s l e r M. Die Fassungen der Alexius-Legende... S. 2, 3.

86 А д р и а н о в а В.П. Житие Алексия, человека Божия в древней русской литературе. С. 75, 76. Автор, умышленно оставив в стороне вопрос о генезисе легенды о св. Алексии, все же называет древнюю форму ее сирийской, а житие - греческим.

87 Св. Ст. О-в. Сирийское сказание о Божьем Человеке // *Чтения в О-ве любителей духовного просвещения*. М., 1890. XXVIII С. 133.

88 П о н о м а р е в А. Легенда о св. Алексее ... С. 199.

89 S t e b b i n s C.E. Les origines de la légende de Saint Alexis. P. 497-507.

90 А. Амьо интересуется две стороны этой проблемы: соотношение византийской версии и сирийской; соотношение византийской версии и латинской. Мы будем касаться лишь одного аспекта - определения оригинального характера второго сказания сирийского сказания о Человеке Божьем.

91 A m i a u d A. La légende syriaque de Saint Alexis... P. h.

92 Ibid. P. kg.

93 Ibid. P. XLVIII.

94 П а й к о в а А.В. К вопросу о возникновении беллетристического повествования в сирийской литературе. С. 176.

95 Грецизированная форма латинского *palatium*.

96 П а й к о в а А.В. Повесть о Евфимии и готе. С. 93-94.

97 A m i a u d A. La légende syriaque de Saint Alexis... P. XLIII.

98 Ibid. P. h. Следует отметить, что исследователь выделяет здесь греческий термин, как это со свойственной ему тщательностью он делает на всем протяжении своей работы, однако оставляет этот факт без внимания.

99 См.: K r a u s s S. Griechische und lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrasch und Targum. Berlin, 1899. Teil II.

На это мое внимание обратил И.Ш. Шифман.

100 R ö s l e r M. Die Fassungen der Alexius-Legende... S. 134. Здесь и далее греческий текст даем в той орфографии, какой придерживается издатель.

101 A m i a u d A. La légende syriaque de Saint Alexis... P. yh.

102 R ö s l e r M. Die Fassungen der Alexius-Legende... S. 144-146.

103 Ibid. S. 138, 139.

104 A m i a u d A. La légende syriaque de Saint Alexis... P. k-yt.

105 R ö s l e r M. Die Fassungen der Alexius-Legende... S. 152.

106 A m i a u d A. La légende syriaque de Saint Alexis... P. kd.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Теперь, когда исследуемые нами сочинения определены по жанру и стало очевидным их сирийское происхождение, кратко отметим, какие изменения претерпели сирийские памятники на византийской почве и какими критериями пользовались византийские авторы, внося в них свои изменения.

Хорошо известно, что средневековые книжники довольно свободно обращались с сочинениями других авторов, внося в них те или иные „исправления“. Набор средств, которыми они для этого пользовались, был ограничен несколькими общими приемами: сокращения, интерполяции, дополнения и изменение самой ткани текста, иногда до полного его искажения ради новых задач. Правда, каждый из этих приемов давал простор творческой инициативе и воплощался в более совершенной или менее удачной формах в зависимости от умения, таланта писателя. В роли редактора мог выступать и составитель, и переводчик, и даже переписчик. Цели, которыми руководствовался такой средневековый редактор, были различны: стремление приспособить исходный текст к изменившейся исторической обстановке, чтобы использовать его как идеологическое оружие в полемической борьбе; попытки обновить памятник, отразив в нем новые формы жизненного уклада и представления с тем, чтобы сделать сочинение близким и понятным новой читательской среде; необходимость внести дополнения в те или иные тексты для отправления обрядов, если те не вполне им соответствовали. Иногда дополнения вносились даже в библейские тексты.

Наиболее интересным кажется нам редактирование средневековыми авторами тех сочинений, которые мы относим к разряду беллетристических. При обработке таких сочинений редакторы руководствовались не только прагматическими целями, о которых говорилось выше, а и желанием воздействовать на художественное восприятие своего читателя, возможно полнее удовлетворить его эстетические потребности. Прекрасный образец такого рода работы показал знаменитый византийский писатель Симеон Метафраст (X в.), который собрал и обработал огромное количество житий, написанных с начала становления христианства вплоть до его дней. Дело в том, что, по свидетельству биографа Метафраста Михаила Пселла, художественная сторона этих произведений, составленных в разное время разными, подчас малообразованными авторами, не отвечала утонченному вкусу образованных византийцев. Симеон Метафраст взял на себя огромный труд стилистической обработки этих текстов с тем, чтобы они могли удовлетворить как образованных слушателей, так и непросвещенных. При этом, по словам Михаила Пселла, он не менял содержания, а лишь исправлял неудачные речевые обороты.¹

Одним из сочинений, которые таким образом украшал Симеон Метафраст, была сирийская повесть о Евфимии и готе. Однако следует отметить, что в нашем тексте Симеон Метафраст изменял также и содержание, опуская некоторые детали (например, то, как ни о чем не подозревающее дитя тянется к женщине, которая дает ему яд), а другие, наоборот, усиливал (мысль о том, что мать погибшего ребенка в свою очередь применяет яд, чтобы установить истину). Он приводит многочисленные цитаты из Библии и других сочинений.²

Кроме того, византийские редакторы, составлявшие сборники агиографических сочинений, – возможно, это было еще до Метафраста – присоединили повесть о Евфимии к мартирiu Гурия, Шамуны и Хабиба, дополнив его таким образом недостающим компонентом – чудом, совершенным этими святыми. Если в сирийской рукописной традиции повесть о Евфимии и мартирiu Гурия, Шамуны и Хабиба не связаны друг с другом и сохранены разными рукописями, то во всех греческих списках рассказ о чуде неизменно следует за мартирием.³

В Житии Человека Божьего, когда неизвестный нам византийский автор из двух разных сирийских сочинений скомпоновал одно, связь между ними получилась значительно более тесной и органичной. Перипетии судьбы героя, начавшись в первом сочинении, продолжались во втором, при этом эпизод, который пришлось на место соединения обоих, по воле редактора был изъят, так как противоречил естественному развитию событий.

Какую же редакторскую работу провели с этими двумя сирийскими сочинениями византийские книжники? Во-первых, они объединили их. Ни одна из известных греческих рукописей – а их четыре (да еще три латинские) – не содержит первого жития отдельно, как это имеет место в сирийских рукописях. Однако при механическом соединении обоих текстов проявилось несоответствие как в стиле, так и в содержании. Если первое житие написано простым языком, лишенным вычурности и украшений, то второе исполнено в несколько более красочном и витиеватом стиле. Поэтому редакторы привели оба разнородных текста к стилистическому единству. Если теперь сравнить сирийское житие со второй половиной скомпонованного византийским писателем сочинения, то они окажутся очень близкими по стилю; если же взять первое сирийское житие и первую половину византийского – разница будет очень заметной. По-видимому, здесь было проделано нечто вроде того, что делал Симеон Метафраст в своих метафразах. Однако имелось еще одно существенное противоречие: в конце первого сирийского сочинения святой умирает, а во втором – опять появляется в Риме, приходит к родителям, одним словом, живет, как ни в чем ни бывало. Для традиционного сочинения в этом не было ничего необычного: святой воскрес и объявился в Риме. Но чувство меры и художественное чутье подсказали писателю, что в новом контексте это чудо воскресения не будет уместно. Оно противоречит внутренним законам вновь складывавшегося сочинения, потому что по жанру получался бытовой роман с многочисленными деталями быта, реальным описанием жизни богатого дома, его архитектуры, интерьера, утвари, одежды, семейного уклада и т.д. Эпизод с воскресением не вписывался в эту образную систему,⁴ и редактор принял единственно правильное решение, отказавшись от этого эпизода. Если не знать двух сирийских сочинений, которые легли под перо редактора, трудно найти место их соединения, настолько плотно они слились в одно.

Когда в Эдессе привратник того храма, где подвизался святой, узнает его историю, последний, избегая известности, покидает Эдессу и возвращается в Рим, где случайно встречает отца и т.д. Ничего нарочитого, принужденного при таком переходе от одного текста к другому мы не находим.

Напомним теперь о том, что в первом случае к мартирiu святых была присоединена повесть о сирийской девушке и готском воине с тем, чтобы восполнить недостающее там чудо. Во втором же случае, при редактировании Жития Алексия, напротив, эпизод о чуде был изъят. Мы не усматриваем здесь противоречия, потому что в одном случае писатель следовал канонам агиографического жанра, а в другом – создавал бытовую повесть, основы которой были заложены уже в сирийском оригинале и которая подчинялась иным литературным законам.

П р и м е ч а н и я

¹ См.: Попова Т.В. Античная биография и византийская агиография // Античность и Византия. М., 1975. С. 244.

² Die Akten der edessenischen Bekenner ... S. XXXIII.

3 Подобная редакторская работа отмечена исследователями и на материале памятников других литератур византийского круга. Так, М.Н. Сперанский показал, что в древнерусской рукописной традиции „Чудо Козмы и Дамиана в Корсуни“ встречается как отдельно, так и в составе комплекса, состоящего из жития этих святых, двенадцати чудес и других сочинений. М.Н. Сперанский установил, что „корсунское“ чудо, заключающееся аналогично известной евангельской притче в превращении воды в вино, является оригинальным русским текстом, тогда как житие и другие чудеса переведены с греческого и позднее присоединены к комплексу сказаний о Козме и Дамиане, как и в нашем случае, на основании общности имен. См.: С п е р а н с к и й М.Н. „Корсунское“ чудо Козмы и Дамиана. С. 358–375. Интересна в этом плане книга Л.А. Дмитриева. См.: Д м и т р и е в Л.А. Житийные повести русского Севера как памятники литературы XII–XVII вв. Л., 1973.

4 Так же, как сцены с участием сатаны. См. выше, с. 29.

ПЕРЕВОДЫ СИРИЙСКИХ АГИОГРАФИЧЕСКИХ ТЕКСТОВ

История о Евфимии, дочери Софии¹, и о чуде, которое совершили с ними исповедники Шамуна, Гурья и Хабиб. Да будет молитва их с нами. Аминь.

Сегодня следует нам вместе с пророком Давидом воспеть: "Близок Господь к сокрушенным сердцем и смиренных духом спасает." И еще: "Близок Господь к тем, кто взывает к нему с верой, и он исполняет желание боящегося его." Апостол божий учит нас, говоря: "Все заботы ваши возложите на Господа, потому что он заботится о вас."

Теперь же о чуде, которое случилось в Эдессе некоторое время назад, расскажем мы вам, верующие сыны святой церкви. Некий человек, верующий и достойный доброй памяти, священник из духовенства святой церкви в Эдессе, который был ризничим в святилище храма исповедников, поведал нам историю об этом чуде, совершившемся в его дни, как он узнал из уст девушки и ее матери после того, как Бог спас девушку и вернул ее в свою страну и в свой город при помощи и посредством божественной силы, скрытой в мощах святых исповедников, верных и милосердных во все времена. И беспокоился почтенный старец о том, что хранит молчание, таит и сберегает, а не передает для грядущих времен и поколений это великое чудо спасения. И поскольку действие поручительства мучеников и исповедников слышал и видел и потому, что был облечен говорить истину, поведал нам эту историю, пока еще мог говорить. И хотя слова его незатейливы и просты и разум старца ослабел, не пренебрегайте в душе своей этим великим чудом из-за бедности его слов.

В году 707 по летосчислению греков вышли гунны, (направляясь) к земле ромеев. Они опустошали страну и брали в плен ее жителей. Так дошли они вплоть до Эдессы, но стратилат Аддай, (правивший) в это время, не дал жителям выступить против них из-за измены, которая (была) в центре. И по этой причине спустились войска ромеев и осели в Эдессе на долгое время. Некий солдат из этого войска, жестокий душою, встал на постой к одной верующей вдове, имя которой было София. И была у нее единственная дочь, молодая девица. Мать заботливо оберегала ее и воспитывала в правилах скромности. Она постоянно прятала ее, чтобы не увидел ее этот вероломный гот. Имя ее было Евфимия. Девушка эта была красива. Случилось так, что гот увидел ее, воспытал страстью и был пленен ею. И начал подольщаться к ее матери, чтобы она отдала ему свою дочь в жены. А она, женщина верующая, вознегодовала против него и не приняла его слов. Он же, мужчина, продолжал осаждать ее, то гневом встречая, то лестью и страстными клятвами пытался уговорить ее. И заказал гравировать золото. Он осаждал ее со всех сторон, чтобы она отдала ему эту рожденную свободной свою дочь. Она же прятала свою дочь, чтобы он не видел ее, а ему говорила: "Что ты терзаешь меня? Я вдова, женщина бедная и не могу я этого сделать!" Он лгал ей коварно, обещая многое, а она ему опять возражала: "Как это может быть? Ведь в твоей стране у тебя давно уже есть жена и дети." Он же, наглый, настойчиво клялся, что не брал он жены и нет детей у него, и принес золото выгравированное и положил его перед ней, говоря: "Смотри, нет у меня жены. Вот многочисленные украшения для твоей дочери я взял и выгравировал. И много еще даров сделаю я ей." Она же, женщина, снова сказала ему: "Что ты осаждаешь меня? Я женщина одинокая, уйди от меня!" Он еще настойчивей стал уговаривать ее и еще усиленнее клялся. И под сильным нажимом она, как женщина слабая, уступила и согласилась со словами: "О, Бог, заступник сирот и вдов, поспеши на помощь ко мне! Господи, тебе вручаю я это дело, чтобы тебе было ведомо."

¹ Перевод выполнен по изданию: N a u F. Hagiographie syriaque. P. 66-72; 173-181.

И долго еще препиралась мать девушки с этим готом. Потом она сказала: „Не могу я, чтобы ты увез от меня мою дочь в такую даль“. Он же поклялся: „Если ты отдашь ее мне, мы скоро вернемся из нашей страны – я и она – и поселимся у тебя“. После того как услышала женщина эти настойчивые клятвы, она сдалась. Составили брачный контракт, и она отдала ему свою дочь в жены.

Через некоторое время даровал Бог мир. Когда стало известно, что этот вероломный возвращается к себе на родину, стала противиться мать девушки тому, чтобы дочь ее ехала вместе с ним, так как охватила ее жалость. После того как не смогла избавиться ее (свою дочь) от него и (в споре) была побеждена ею, взяла своего зятя вероломного и свою дочь и привела их в храм мучеников, святых исповедников Гурии, Шамуны и Хабиба. И молились с горькими слезами мать и дочь. Помолившись, мать девушки подошла, взяла ее правую руку и, возложив на гроб святых исповедников, сказала своему зятю-пжецу: „Поручись мне тайной силой, скрытой в мошах этих святых, – и об этом будешь знать ты и они, – каков ты будешь с нею“.

Их же, блаженных, она умоляла, взывая: „Идите с нею и поддержите ее в чужой стране“.

Приблизился гот, протянул свою руку и повел ее от гроба святых мучеников со словами: „Как я буду (обращаться) с ней, так и Господь (поступит) со мною. Вот эти святые – мои поручители в том, что я ее не обижу“.

Помолились и уехали, а мать в глубокой печали и горьких слезах пребывала днем и ночью, лишена возможности побыть со своей дочерью, увидеть ее.

И отправилась девушка с готом в многодневное путешествие. Когда они приблизились к городу этого обманщика на расстоянии одного перехода, набросился он на нее, как жадный волк, сорвал с нее богатые одеяния, в которые она была облачена, снял золотые украшения, которые были на ней, и одел ее в одежду рабыни. Затем открыл ей все зло, содеянное по отношению к ней, сказав ей: „У меня есть жена, которую я взял много лет назад. Но ты помалкивай, не болтай ни ей, ни кому-либо другому о том, что было между нами. Не то злой смертью умрешь от руки (кого-нибудь) из рода жены или ее семейства, а они – люди знатные в нашей стране“.

Когда услышала девушка все это, стала жаловаться Богу, зарыдала громко, ударяя себя по лицу и груди, посылая землей свою голову и лицо, и повторяла, покинутая, (обращаясь) сквозь слезы к готу: „Спасибо тебе, муженек. Во что ты превратил мое путешествие? Спасибо тебе, разбойник, среди бела дня похищающий свободных людей! Спасибо тебе за то, что ты открыл мне, что я рабыня, что сверг меня в иго рабства, а не убил мечом свои острим! Вот они, твои обещания! Вот прочность твоих клятв! Теперь я стану взывать к моим поручителям, которые были между мной и тобой, к той силе, что скрыта в мошах мучеников. На поручителей, которых ты дал мне, когда протянул свою предательскую руку и увел меня от них, возлагаю теперь я надежду мою и на их Господа. Посмотри, что ты сделал со мной?“.

Все это повторяла она с молитвой, покинутая и одинокая, в слезах и стенаниях говорила так: „О Бог отцов моих, поддержи меня в чужой стране! Спаси меня и вызволи из ловушки, (расставленной) этим лжецом, который отплатил мне злом за добро, ненавистью – за любовь. Исповедники, поручители мои, посмотрите на свободу, которая ввергнута в иго рабства! О Бог, который сопутствовал Иосифу в земле Египетской, не отвращай от меня своих взоров. О Господи мой, пресеки порабощение свободных людей! Исповедники, от вас он увел меня, в вас верила моя мать!“.

Когда гот прибыл (в город) и вошел в свой дом, жена его увидела красивую девушку, тотчас встревожилась, забеспокоилась и стала спрашивать мужа: „Откуда эта девушка? Кто она такая? Где ее родина? Что за дело у тебя с ней?“ Он же, вероломный, ответил: „Она твоя рабыня. Я привез ее тебе из Сирии“. Жена сказала ему: „Ты нагло пжешь! Разве я не вижу, что она не похожа на рабыню?“ А он настаивал: „Она твоя рабыня!“

Когда увидела девушка все, что с ней случилось, (а именно то), что она превращена в рабыню, днем и ночью горько плакала, повторяя одно: „Исповедники, поручители мои, защитите меня в чужой стране! Исповедники, посмотрите на мое угнетение, вынесите приговор (этой) несправедливости!“.

Ее госпожа прониклась сильной ненавистью и безграничной враждой к ней, постоянно была недовольна и била ее. А так как девушка не умела говорить на (их) языке и не могла оправдаться перед нею, она только плакала и мечтала о том, чтобы кто-нибудь поговорил с ней по-сирийски, но не было никого, кроме этого гота, который ушел ее из ее страны: поскольку он долгое время пробыл в Эдессе, он немного умел говорить (по-сирийски).

Когда жена гота заметила, что девушка беременна, она не пожалела ее, а ожесточилась еще больше и требовала, чтобы та работала больше, чем могла, так что жизненные силы ее были на исходе.

Когда наступило положенное время, у нее родился сын, который был очень похож на отца. Когда жена гота увидела, что младенец так похож на своего отца, она стала терзаться ревностью и в сильном гневе упрекала своего мужа: „Смотри, как он похож на тебя! Здесь (твоя) болтовня и выдумки бесполезны!“.

После того как она раздраженно повторила это еще и еще раз, он сказал: „Она принадлежит тебе. Можешь делать с ней, что хочешь. Это твоя рабыня“.

Затем сорагница Иезавели, убивавшей пророков, прониклась недоброежелательством к этому ребенку и решила его погубить. Она приготовила смертельный яд, чтобы, когда представится удобный момент, дать ребенку лизнуть его, чтобы он умер: один вид мальчика сильно раздражал ее.

В один из дней, когда младенец ползал по полу, он, наткнувшись на нее, подумал, что это его мать и бросился к ней. Она пришла в ярость и тут же отравила его мать на базар, в одно отдаленное место с каким-то поручением. Убедившись, что матери нет поблизости, она взяла тот смертельный яд и дала его ребенку. Когда мать ребенка вернулась из того места, куда отправила ее госпожа, она нашла своего сына в агонии. Его рвало от того смертельного яда, и (пена) выступила на его губах.

Евфимия не могла сказать ни слова, лишь горько рыдала и звала исповедников к себе на помощь. (Потом) приняла решение в сердце своем, взяла кусочек шерсти и вытерла с губ своего сына яд, который принесла жена гота, положила его к себе под подушку и хранила с большой осторожностью. А мальчик умер и был похоронен.

Спустя немного времени после смерти сына Евфимия, одинокая и несчастная, готовила этому готу ужин, на который он пригласил своих товарищей. Вечером, когда стемнело, она улучила момент, который дал ей возможность сделать со своей госпожой то, что та сделала с ее сыном. И вернется зло ее на ее голову, и в ловушку, которую она подстроила, будет уловлена смертью сама.

Когда Евфимия прислуживала им как служанка и разносила вино, она вынула тот кусочек шерсти, которым вытерла (тогда) губы своего ребенка, и опустила его в чашу с вином, говоря (про себя): „Теперь я увижу, ты ли дала что-то моему мальчику, отчего он умер. Если же это не ты, я буду знать, что смерть ему ниспослана Богом“. Подумав так, она взболтала (содержимое чаши) и дала ее жене этого гота. Госпожа ее взяла чашу и выпила. Она также заснула вечным сном, и в смертельную яму, которую рыла, пала (сама).

Умерла жена гота и была похоронена.

Семь дней траура миновало. Родственники жены гота, разъяренные, как пльвы, догадались, что это служанка дала ей испить чашу смерти (и она умерла). Решили предать ее суду, чтобы подвергнуть суровому наказанию. Однако суд был далеко от этого города, и тогда у них явилась мысль вскрыть склеп и замуровать там Евфимию рядом с разлагающимся трупом (ее пожожи). Когда потащили ее с по боями к склепу, жители города увидели все это и пожалели несчастную женщину. Они решили прийти потом, открыть склеп и выпустить ее оттуда. А те, заперев Евфимию в склепе, прикатали тяжелый камень и привалили им вход в склеп, чтобы никто не смог открыть его. И постановили караулить склеп всю эту ночь, а утром вытащить ее из склепа, привязать к дереву и расстрелять стрелами. И когда услышали плач и стенания, не пожалели ее. Особенно же мучительным был убивающий ее смрад зловонный, который шел от трупа. Тогда она обратилась с молитвами к Богу, говоря: „Бог Гурий, Шамуны и Хабига, Ты, из-за истинной веры в которого положили эти святые выи свои наубнение; Ты, который принял их кровь в качестве живой чистой жертвы, приди на помощь

рабе Твоей! Ты, который милосерден даже к грешникам, вызволи меня из этой ужасной беды! Гурия, Шамуна и Хабиб, посетите ко мне с вашей защитой! Поручители-исповедники, помогите мне в этот час!».

И Бог внял ее мольбам и просьбам. Внезапно зловонный смрад трупа превратился в приятные ароматы и в великолепном сиянии ей явились трое в образах людей, обращаясь к ней: «Не бойся, Евфимия, мы с тобой! Мы не оставим тебя, избавление близко, и в вере твоих отцов не будешь обманута ты».

И снизошел покой на душу Евфимии. Она заснула, и чудесной силой всемогущей чудо несказанное свершилось с ней, как с пророком Аввакумом в его время. Когда был голоден Даниил, брошенный в ров львиный в Вавилоне, еда из Иерусалима была послана ему при посредстве Аввакума. Точно так же божественной силой, скрытой в мошах святых мучеников-исповедников, к которым она взывала, Евфимия ночью вдруг оказалась на горе Орхай рядом с храмом святых мучеников-исповедников.

Когда взошло солнце, она как бы пробудилась от сна и увидела святого мученика Шамуну в образе старца, который стоял перед ней и говорил с нею: «Знаешь ли ты, где ты сейчас находишься и где ты оказалась?». Она подняла глаза и увидела святой храм исповедников. И вот поднимается солнце, и она идет к храму мучеников, чтобы войти туда... «Видишь, поручительство наше оправдалось. Иди с миром!» – сказал ей благословенный старец и тотчас скрылся из глаз. Посмотрела Евфимия вокруг, но не увидела его.

Когда она подошла к вратам храма мучеников и услышала обычную службу, преисполнилась великой радостью, потом страхом и в каком-то оцепенении, как будто во сне, видела все, окружавшее ее. А они пели псалом: «Своим голосом к Богу воззвал я, и пусть он услышит меня! Воззвал к нему своим голосом, и пусть он сжалятся надо мной! В день несчастья моего, к Богу иду я». И забились сердце Евфимии радостно, и утешили ее слова эти и служба, которую там служили. Полошла она к гробу святых исповедников и бросилась ниц перед ними, говоря сквозь рыдания: «Вечером слезы, а утром – радость! Он послан был с неба и спас меня. Да благословит честь Твою Твоя страна! Небо и земля полны хвалы Тебе. Благословенно будь обиталище святых! Благословенна будь ваша божественная сила, скрытая в мошах ваших! Всякий, кто прибегнет к вам, не устыдится. Всякий, кто обратится к вам, не останется без ответа. Вас восхваляю я, угнетенная рабыня, которая стала свободна. Вам исповедуюсь я, плененная, которая вернулась в свою страну. Только вчера была я в городе гота, а утром – в городе благословенном, в Эдессе, в храме, где покоятся мощи моих поручителей, моих защитников, тех, кто спас меня от всех испытаний».

Когда все это повторила она, частые слезы на гроб святых исповедников роняя, взглянул на нее церковный служитель и увидел, что она плачет. И когда кончилась служба, подошел к ней и спросил: «Что тебя так волнует, женщина? Что приключилось с тобой?».

И она, верующая Евфимия, рассказала о великом чуде, которое с ней случилось, с начала и до конца. Выслушав всю историю, подивился ризничий величие этого дела, однако усомнился и решил узнать всю истину и побывать в доме матери ее, Софии. Он тотчас же послал за ней, чтоб познакомиться с нею. Когда ей рассказали, что случилось с ее дочерью, то, услышав эту новость, она взволновалась, так как подумала, что ее дочь вернулась вместе с мужем. Она поднялась в храм блаженных мучеников-исповедников и увидела там Евфимию, но не узнала ее, потому что та была одета в бедное платье. Евфимия же узнала свою мать, приблизилась к ней и поклонилась. Тут и София, наконец, узнала ее, и обе они пришли в сильное волнение от сильного чувства, охватившего их, обнялись и долго молчали, не в силах сказать ни слова от подступавших рыданий. И когда прошло достаточно много времени, – а они все продолжали стоять так, – собрались вокруг братья этого храма мучеников и все, кто там оказались в то время, удивлялись рыданиям этих двух женщин. Тогда ризничий попросил Евфимию, чтоб она рассказала им все о божественной силе, скрытой в мошах исповедников: и то, как они вывели ее из склепа, в который она была замурована, и как перенесли оттуда в Эдессу – (на) расстояние, занимавшее много дней пути. И все, кто услышал эту историю, уверовали в Бога и восхваляли Его, Того, кто внемлет молитвам верующих.

И послала мать Евфимии за одеждами, чтоб она могла одеться как подобает, и они провели там (в храме) весь этот день. Когда же день склонился к закату, отправились в свои дома, уверовав в Бога из-за огромной той доброты, которую Он проявил к ним.

На следующий день весть о случившемся прошла по всему городу. Собрались горожане и все жители округа и, когда увидели ее, Евфимию, возликовали и уверовали в Бога, который не пренебрег теми, кто ему поклонялся. И долгое время проводили в молитвах в храме божьем, включая пятицы и воскресенья. Поднимались ко гробу святых мучеников и сидели там со всей преданностью и усердием.

Спустя короткое время эта огромная сила, несказанная, необъяснимая, которая скрыта в мошак святых мучеников, вновь проявила себя, отомстив, как это следовало. Справедливость восстала против лжи и коварства этого гота. По велению Бога, сам того не желая, пришел он в Эдессу с одним военачальником, который был послан туда царем, чтобы защитить эту страну от персидских и гунских врагов, вставших против нее войною. И как пойман был фараон в Красном море, так и он оказался пойман в ловушку, которая была скрыта. И направил Бог его вероломство на его голову; и в яму, которую вырыл, сам он свалился; и сетью сокрытой был пойман. Клятвой своей пренебрег, поручительство мучеников святых он презрел, и сердце при этом осталось спокойно. И справедливость привела к тому, что в стране, где он клятвы презрел и был вероломен, тем был наказан и мстью отмщен за ложь.

В один из дней вероломный гот шел по улице города. И увидел его один человек из числа соседей Евфимии и Софии, и заговорил с ним. Поскольку злонамеренный гот был озлоблен, он не узнал этого человека, не задержался с ним, чтобы поговорить, как бы следовало поговорить с ним, а отнесся к нему невнимательно, поговорил небрежно и поспешил уйти. А сосед Софии и Евфимии, который узнал гота, тотчас же отправился к ним домой и сообщил: „Сегодня я видел этого вероломного и злонамеренного, который сделал вам столько зла, и говорил с ним! Разоблачите его и поступите, как в таком случае подобает!“.

Они же, Евфимия и София, тотчас собрали соседей и всех своих близких и вместе решили: пусть никто не откроет ему, что Евфимия, дочь Софии, вернулась на родину.

И прилагали большие усилия, чтоб отыскать этого гота, а когда нашли его, говорили с ним приветливо, (чтобы не насторожить): „В доме тещи твоей тебе следует посетить. Все это время она сильно беспокоилась за вас. Ей так хочется повидать тебя, рассказать о своей дочери!“. Так усердно старались они выказать ему любовь свою, чтоб заманить его в дом Софии. Она же, София, спрятала свою дочь в одной из комнат внутри дома, дабы сразу же, в самый первый момент, он не увидел ее, чтобы вся ложь и вероломство его были открыты. И пришли все соседи и близкие в дом Софии, и собрались вокруг этого гота, а София, теща его, начала его спрашивать, говоря ему: „Как ты поживаешь и как поживает моя дочь Евфимия? Как прошло ваше путешествие? Кто родился у вас, девочка или мальчик? Я так беспокоилась за вас обоих, потому что была вдаль от моей дочери. Я думала, что вам предстоит изнурительный путь и что дочь моя не перенесет трудностей этого путешествия“.

Он, вероломный и лживый, не растерялся и, не задумываясь, отвечал ей: „Все было хорошо, спокойно и благополучно прошли мы весь путь и прибыли в нашу страну спокойно и благополучно. И ничего плохого не случилось с нами. Мы оба здоровы, и дочь твоя посылает тебе привет и кланяется много раз. Она всем очень довольна. Сын родился у нас, и моя любовь к вашей семье стала такой же, как любовь к ней. И если бы не так поспешно уходили мы из нашей страны, Евфимия тоже прибыла бы со мной сюда, чтобы повидать тебя“.

Когда услышала София наглую ложь этого гота, пришла в такое волнение, что стала рвать на себе одежды, вопя страшным голосом и причитая: „Что ты сделал с моей дочерью, негодяй! Где все твои клятвы и обещания? В какую пучину горя ты вверг меня! Знай, обманщик, что поручительства, которые ты мне дал, погубят твою лживую жизнь!“. Повторяя все это, она вывела дочь свою и поставила перед ним, говоря ему: „Знал ли ты когда-нибудь эту девушку? Пом-

нишь ли, где вы заперли ее? Это поручительства, которые ты давал, вернули ее мне. Достоправные хранители-исповедники страны нашей спасли ее из (этого) ада. Они, святые мученики, над гробом которых ты простер свою руку и увел ее от меня, это они вызволили ее из склепа, в который вы замуровали ее живьем. Гурия, Шамуна и Хабиб, как стремительные кони в колеснице, домчали ее сюда, вырвав из ваших рук”.

Когда гот услышал все это и увидел девушку, он побледнел, как мертвец, и безмолвствовал, не в силах открыть рта, чтоб сказать хоть что-нибудь в ответ на эти упреки. Страх и ужас охватили его. И все, кто был там, обожужили его, схватили и заперли в доме, тщательно охраняя его сообщая. И сделали запись (всех обстоятельств) дела, как (это) было, с начала и до конца: как он клятвами страшными клялся и обещания многочисленные давал, как запись о браке была составлена и он говорил, что ни жены, ни детей нет у него в своей стране, и как дал поручительства исповедникам-мученикам, простер свою руку и увел Евфимию от гроба, в котором покоились мощи святых Шамуны, Гурии и Хабиба. А потом они, эти святые, явились ей в склепе, когда воссиял вдруг свет яркий, великолепный. И исчезло зловоние, и легкий ветерок повеял вокруг, распространяя благоухание ароматов. И как они за одну ночь перенесли ее через это огромное расстояние.

Потом пошли и сообщили епископу Евлогию, и дали ему прочесть эту запись. Когда прочитали ему, священнику, все, что было записано, он был удивлен и поражен наглостью этого человека и пробудились у него интерес к этому делу и желание разобраться в нем. Он собрал весь клир и вместе с ризничим храма святых мучеников-исповедников отправился к достохвальному стратилату и сообщил ему об этой истории.

Когда прочитали стратилату все, что они записали, как это случилось, он и все, кто там находился вместе с ним, были изумлены тем, что сделал Бог посредством поручительства исповедников-мучеников, удивились тому, как дерзок был этот гот, не убоявшийся кары Господней.

Затем стратилат в великом негодовании и гневе приказал привести этого гота оттуда, где они заперли его, а также девицу Евфимию. И вот привели их, и поставили перед ним, перед достоправным стратилатом и перед священником божьим, Мар Евлогием, епископом этого города. Собрался весь город, и приказал он просить, что было записано в этой записи. И слушали гот и Евфимия. Потом спросил у гота: „Верно ли все это, что ты слышал сейчас и что было записано здесь о вас обоих?“ - „Да, мой господин, - ответил нечестивец. Все это правда, и нет ни единого лживого слова”.

Тогда стратилат удивился еще больше: „А если все это правда, как же ты не трепещешь от страха перед судом Божьим? И как посмел ты презреть законы победоносных римлян? И клятвы нарушить, и верность зароку, который ты дал святым исповедникам-мученикам, презреть? Как мог ты погрязнуть в свободу и в жестокое ярмо варварской власти впрячь ее?”

И тотчас же, не раздумывая, приказал стратилат вынести приговор и сжечь преступника на огне за то, что был так вероломен и свершил столь великое зло. А священник Мар Евлогий, мягкий и милосердный, стал просить за него, чтобы не поступали с ним так жестоко, а отнеслись с милосердием. Долго убеждал стратилата Мар Евлогий, но тот был непреклонен: „Не хочу я быть милосердным к этому человеку, чтобы не покарала меня святые за презрение к их покровительству и пренебрежение к ним. И не хочу, чтоб были сострадательны другие. И если кто-нибудь поступит так же, пусть не рассчитывает на сострадание и милость!”

Затем повели его, этого гота, и вывели из города. Потом суд решил заменить сожжение мечом, вняв мольбе его (Евлогия. - А.П.) и просьбам (его).

Потом все славилы Бога и поклонялись Ему за то, что услышал молитвы тех, кто пришел к вратам Его и обратился к Его святым. Вечная слава благословенная Ему и Отцу Его, который послал Его к нам для нашего спасения, и Святому Духу! Ныне и во веки веков - аминь!

Кончилась история о чуде, которое совершили святые исповедники с Евфимией, обрученной с готом в городе Эдессе. Изложено это было в одной из древних книг и записано в столице государства - Константинополе Иоханнаном, монахом-отшельником.

История Человека Божьего из города Рима, который был прославлен и увенчан подвигами аскетической жизни в городе Эдессе в дни достославного и блаженного священника мар Раввулы, епископа города Эдессы¹

Историю дивного человека расскажем мы, если можно такого, каков он, назвать человеком, а не дать имя ангела тому, кто презреп все радости мира. История о нем такова. Человек этот был очень богат, однако презрение к богатству предпочел он и заменил его любовью к бедности, но не к простой бедности, а к той, подлинной, (которую считают) стыдом и позором. Он обратил тщеславие в смирение, а гордость – в аскетизм. Он был наставником нищеты и смирения и совершенным постником, удаляя еду от уст своих и не унижая себя, как Исав, угодничеством чреву своему. Он был стражем, бдительным и усердным телу своему, избегал и уз брака, и прелюбодеяния. Целомудрие и святость, согласно ревностному закону, обитали в теле его. Подобно Аврааму с радостью покинул он свою семью и родину, желая в Иерусалиме горнем быть причисленным и прославленным и стремясь к молитве своей. Что еще можно добавить в похвалу ему, чтобы высшую степень одобрения могли мы выразить? Ведь история эта велика, но мало сказать мы можем. Начало нашей истории таково.

Родители его были из города Рима. Отсюда и следует начать рассказ. Они были богаты, знатны родом и благородны по происхождению, но бездетны. И по мере того, как увеличивалось и возрастало их богатство, увеличивалась их печаль из-за того, что не видели они наследника своего состояния и не знали, для кого собирали. Ибо, если Авраам, отец всех верующих, со скорбью к Господу своему обращался: „Господи, что ты дашь мне? Я остаюсь бездетным“, – то как должны были скорбеть они, чьи помыслы были направлены к богатству. Но вот через слезы, постоянные молитвы и обеты родился у них сын. Он был любим Богом, родителями и всеми, кто знал его. Родители его утешились. Мальчик еще вскармливался молоком, а блага знатности уже изливались на того, кто был предметом гордости своих родителей.

Когда настало время учения, с большими почестями в сопровождении толпы слуг отправили его в школу. Но только он не обращал внимания на все это переходящее и конечное, а со свойственной ему душевной мягкостью стремился все предпринять к тому, чтобы в тишине отдаваться учению. Его сверстники пытались умерить его непреодолимую тягу к знанию, но он и не помышлял изменить свой скромный образ жизни. Родители мальчика, не понимая, что Бог избрал его (своим) орудием, огорчались и печалились, наблюдая его образ жизни и то, что он совсем не готов к превратностям этого мира. Тайком они придумывали разные уловки, чтобы мальчик стал более предприимчивым и приспособленным к жизни. Отец его приказывал своим рабам, чтобы они вовлекали его в свои развлечения и приучали его к дерзости. Но он со свойственной ему мягкостью пенял им и отворачивался от них, сохраняя выражение скромности и благородства. Мать же выбирала красивых девушек, украшенных лучшими в мире украшениями, и приказывала им прислуживать ему. Он не гнал их от себя открыто, но с потупленным взором принимал их, чтобы сделать им одолжение, а потом смиренно просил их удалиться и оставался один. Мать его ревностно расспрашивала принаряженных девиц, разговаривал ли, шутил ли он с ними, и они отвечали: „Не только не шутил, но мы не осмелились даже взглянуть на него“.

Долгое время вел он такой образ жизни, но потом вступил в пору цветущей юности, и родители решили выбрать ему невесту, как подобает в соответствии с законом. Так и сделали. Когда пришло время свадьбы, было приготовлено все для торжества и прославления. Устроили великолепное брачное ложе, и весь город был приглашен на свадебный пир. Но в первый день свадьбы, когда обрученная должна была со свадебной процессией войти (в дом жениха), в душе его возникло вдруг решение. Он стал уговаривать одного из друзей пойти с ним к приста- ни. Тот подумал, что он шутит. Когда же святой стал настаивать, он попытался

¹ Перевод выполнен по изданию: A m i a u d A. La légende syriaque de Saint Alexis ... P. g-kh.

помешать ему, говоря: „Весь город соберется сегодня в твоём доме, чтобы веселиться и развлекаться, а мы будем искать уединения. Кто поймет нас? Кто не посмеется над нами, если мы так поступим и покинем радость ради печали. И большое веселье обратится скорбью для всех, кто ждал твоей радости“. Но тот проявил настойчивость и, пока дружка пытался удержать его, придумал способ убедить его уйти. Поскольку дружка питал к нему благоговение, то сдался на его уговоры. Взяв двух лошадей, они отправились к пристани вдвоем, и никого больше не было с ними. Святой сказал дружке: „Постереги-ка мою лошадь, я отдохну (немного), а потом мы оба вернемся на пир“. Тот, не подозревая, что он задумал, подчинился, прося его поскорее вернуться, чтобы они не опоздали и не вызвали насмешек. Святой, после того как удалился немного от своего друга, начал молиться, обращаясь к Богу: „Тот, чьи благодеяния превосходят наши просьбы, открой мне свои врата, в которые я стучусь, и дай мне в этой игре (роль), которая мне по сердцу“. И только он помолвился, явился перед ним корабль, отправлявшийся в Сирию. Он быстро поднялся на этот корабль, и сильный ветер по божему провидению без промедления доставил корабль к пристани в Селевкии Сирийской. Покинув Селевкию, блаженный бродил, нищенствуя, пока не попал в город парфян, который называли Эдесса, где и жил в нищете до самой своей кончины.

Жизнь его в Эдессе была такова. День он всегда проводил в храме, в доме мучеников, ни от кого ничего не принимая, он не хотел днем заботиться о пище, соблюдая пост до вечера. Когда же наступал вечер, он вставал у врат с протянутой рукой, принимая милостыню от тех, кто входил в храм. Получив стопок, сколько ему было необходимо, он убирал руку, не принимая больше. И было его установленной едой около десяти мин хлеба и две мины зелени. И если случалось, что он получал больше, тотчас же отдавал другому. И подаением творил подаяние. Этим многие проверяли и испытывали его, Человека Божьего. (Других) нищих он не сторонился там, где они обитали, но, когда наступала ночь и все засыпали, он вставал, осеняя себя крестом, у стены и колонны, молился и с первыми приходщими на молитву входил в храм еще до рассвета. И так проводил он все дни, и никто не знал ни о его прежнем образе жизни, ни о его знатности. И даже имени своего никому не позволил разузнать, чтобы по имени не проведали о его жизни.

А дружка его, прождав достаточно долго, — а тот все не возвращался к нему — обошел всю пристань, спрашивал (встречных), разыскивая его. И когда узнал, что тот сел на корабль, вернулся в дом блаженного и рассказал о том, что случилось. Невозможно передать ту печаль и скорбь, которая охватила родителей святого. Используя свое богатство и знатность, посылали они на поиски во все гавани и страны. Были отправлены на поиски святого домочадцы, верующие, которые ездили по городам и прибыли также в Эдессу, где нищенствовал их господин. Один из этих отроков пошел и сообщил Раввуле, епископу Эдессы, об истории этого человека, но тот не только не мог найти его, но даже не поверил в эту историю. Не найдя (здесь) своего господина, они покинули Эдессу и отправились искать его в другие страны. Он же, блаженный, узнал своих домочадцев, когда они входили в церковь и выходили из нее. А они, когда он явился перед ними в образе нищего, даже на миг не могли подумать, что это он, из-за полного отсутствия какого бы то ни было признака той роскоши, в которой он жил прежде. Как они могли узнать его в этом человеке, одетом в жалкие лохмотья? Ведь, возможно, и от них он принял подаяние!

Много времени спустя привратник, добродетельный и достойный увидеть это, в одну из ночей вышел посмотреть, не началось ли время начинать службу, и, когда вышел, обнаружил этого святого, который осенял себя крестом и молился в то время, когда все спали. Не один и не два раза видел он его, а в продолжение многих долгих ночей. И в одну из ночей подошел к нему привратник и спросил: „Откуда ты и что ты здесь делаешь?“. Блаженный сначала оставил без ответа его вопрос, но потом, подчиняясь его убедительной просьбе, ответил: „Зачем ты у меня спрашиваешь об этом? Спроси у тех, кто перед тобой. Они знают, кто я и откуда, потому что я — из их числа“. Привратник не удержался, чтобы не разузнать об этом чуде. Загорелось в нем желание, и он покаялся в душе

своей, что не оставит его и не удалится до тех пор, пока не узнает правду о нем. Он же, Человек Божий, испытывая стеснение из-за этих клятв и обетов, а также потому, что не любил спорить, согласился открыть привратнику правду. Но только тоже потребовал от привратника принести клятву в том, что, пока он жив, тот никому не расскажет. И тогда поведал ему все: „Тот человек, который был здесь недавно и искал кого-то, — из моего дома, и искал он меня“. Выслушав все, привратник стал убеждать его и просить, чтобы он жил вместе с ним, но, не сумев уговорить, оставил.

С тех пор привратник стал неустанно творить свои добрые дела, предаваясь суровому образу жизни и изнуряя себя еще усердней, чем прежде, так что по виду его можно было судить о его аскетизме. Он говорил про себя: „Если этот человек, который раньше жил в несказанной роскоши, ведет такой образ жизни, то разве не можем мы, бедняки, поступать так во имя нашего спасения?“

Много времени спустя после этого блаженный и смиренный Человек Божий заболел и был повергнут недугом среди колонии. А привратник, прохаживаясь туда и обратно и не видя святого, как видел его всегда, начал тщательно искать его, а когда нашел, стал уговаривать, чтобы тот согласился пожить у него дома, а он станет ухаживать за ним, но святой не хотел. Тогда привратник сказал: „После того, как выздоровеешь, я оставлю тебя в покое и ты снова вернешься к своей обычной жизни“. Но тот не согласился. Тогда привратник решил: „Тогда я помещу тебя в больницу“. С большим трудом после долгих уговоров убедил его. При этом святой взял с него слово, что тот ничем не будет выделять его по сравнению с (другими) странниками. Привратник взял и доставил его в больницу, постоянно присматривал за ним. Но Бог, который всегда исполняет желание боящихся его, заполнил меру его жизни и положил ей конец, сохранив за ним его скромность и после его смерти. В тот день, когда он готов был покинуть этот мир для жизни вечной, что-то помешало привратнику, и он не смог, как обычно, навестить святого. Когда блаженный испустил дух, больничные служители тотчас же отнесли его на носилках, как это они делали обычно без особых церемоний, в усыпальницу для странников. И когда они вышли, направляясь хоронить его, появился этот привратник и стал спрашивать о нем. Узнав, что святой скончался и его уже вынесли, чтобы похоронить, он начал громко стенать и плакать и бросился к святому епископу Раввуле. Упал к его ногам, взывая: „Прошу тебя, господин мой, снизойди ко мне, окажи мне милость!“. Епископ Раввула, чей свет очей телесных был тогда еще невредим, а также те, кто был с ним, спросили у привратника, о чем он просит и в чем причина такого волнения. Тогда он обо всем рассказал епископу, страстно моля его воздать должные почести чистым и непорочным останкам и похоронить святого торжественно и пышно, в достойном месте. Услышав это, епископ был взволнован так, как будто был объят пламенем, потому что был отзывчив на все прекрасное. Он приказал немедленно идти туда, где был погребен этот нищий, и извлечь его (из могилы). По пути они встретили могильщиков, которые возвращались после погребения святого. Когда их спросили, где они погребли этого странника, они ответили: „Рядом с такими же, как он“.

Епископ и те, кто был вместе с ним, взяли с собой могильщиков, чтобы они показали, где похоронили его. Когда подошли к могиле, епископ приказал вскрыть склеп, потом он и все, кто был с ним, и могильщики вошли внутрь, чтобы взять тело святого и воздать ему должные почести. Посмотрели и увидели, что только нищенские лохмотья, в которые был одет святой, лежат на этом месте, а тела его нет. Тщательно искали тело по всему склепу, но не нашли ничего, кроме его одежды. Долго стояли они, пораженные изумлением и ужасом, потом епископ пришел в себя и сказал: „Помолимся!“.

И стал молиться святой Раввула, и говорил со слезами: „Сохрани меня Господь, если отныне я стану заниматься чем-нибудь, кроме попечения о странниках. Кто знает, может быть, немало есть таких смиренных, как этот нищий, избранных Богом, но безвестных среди людей из-за своего смирения. С той поры овладела мар Раввулой великое беспокойство и тревога за этих людей, стремление устроить их жизнь. С большой готовностью постоянно оказывал он благодеяния странникам и нищим. И словом своим внушал любить их и о наставлениях по-

стоянных беспокоился. Не проявляя внимания к совершившим греховное, он думал только о сиротах и вдовах, (только) о злосчастных и нищих заботился. И так он взял на свое попечение не только всех странников в собственном городе, но также о странниках в далеких селениях и в отдаленных местах проявлял он заботу с тем, чтобы они не остались обойденными его благодеяниями. И в соучастии с Богом пребывал он в оказании добра нуждающимся в сострадании. Так начинал и так кончал блаженный Раввула любовью к странникам.

Такова эта история о Человеке Божьем, которую мы хотели рассказать, поведанная привратником, его другом, и запечатленная на память. Заинтересовавшись этой историей, заклinationиями и клятвами он выведаль ее у святого и рассказывал о его прежней жизни, о знатности и о последующем смиреннии, не скрыв ничего.

Кончилась история о Человеке Божьем.

Еще история Человека Божьего, которая была записана в городе Риме, о его божественном образе жизни и о том, как он покинул мир

Теперь мы расскажем историю о Человеке Божьем, которую поведал привратник, бывший другом блаженного. После того как прошло немало времени, сделалась известна нам другая история об этом дивном человеке, которая была записана, о его жизни в городе Риме, в доме родителей блаженного, и которая повествует обо всем том, что случилось с ним в городе Эдессе, как рассказал этот привратник, и обо всем остальном, что было после его смерти, погребения и поисков его (тела) в могиле, его исчезновения, как это было по воле Бога, и его прибытия в город Рим. Привратник, который записал историю о нем, рассказал то, что он узнал от (самого святого). Что же касается тех надежных людей, которые описали его историю в Риме, то они не знали о его смерти в Эдессе. Так случилось потому, что сам святой не почувствовал своей смерти, когда прославился в Эдессе, а до них история его из Эдессы не дошла. И они ничего не написали об этом, потому что не знали, но из письма, которое было найдено в его руке, и из его мыслей, когда он был болен в Эдессе, (ясно), что Бог сделал то, что он просил и о чем молили его родители, (мечтавшие) увидеть сына до своей кончины. И так устроил Бог своей милостью, чтобы и о добродетели его не узнали люди в течение всей его жизни, и родители не были лишены возможности в ответ на свою просьбу увидеть своего сына, а потом умереть. Вот как они описали эту историю в Риме о том, что случилось с ним после его выхода из могилы в Эдессе и прибытия к ним.

Когда увидел Человек Божий, что жители Эдессы стали узнавать его, он бежал оттуда и прибыл в город Лаодикию. Там он нашел корабль, который отправлялся в город Тарс. Он сел на этот корабль, сказав себе: „Отправлюсь-ка я в Тарс, в храм святого Павла, потому что там жители города не знают меня“. Когда он поднялся на корабль, сильный ветер подхватил судно и забросил его в город Рим, на родину блаженного.

Когда блаженный сошел с корабля, он сказал: „Жив Господь Бог, случилось так, что прибыл я на родину и не буду больше в тягость никому из (чужих) людей, но пойду в дом родителей моих, потому что сегодня и они не узнают меня“. Он пошел прочь, удаляясь от корабля, со словами: „Это провидение Господа было, и слово также подтверждается знаменами“.

Отправился он к дому родителей и встретил отца своего, который возвращался из дворца в окружении свиты. И поклонился ему, говоря: „Раб Божий, окажи мне милость, мне, нищему и страннику. Пусть я буду в доме твоём и крохами, упавшими со стола твоего, вместе с рабами твоими домашними буду питаться. Ведь говорят: «Кто дает бедному, тот ссужает Богу»». А Бог святой воздаст тебе, и дарует царство небесное, и благословит того, кто на чужбине есть у тебя, и исполнит надежду его!“.

Отец его, как только услышал слова о том, „кто на чужбине“, загорелся страстным желанием приютить этого человека, помни о своем единственном сыне,

о котором не знал, что с ним случилось. И не раздумывая, взял его, привел в свой дом и спросил, (обращаясь) ко всем рабам своим: „Кто из вас хочет быть в услужении у этого странника? Жив Господь Бог, тот станет свободным и получит наследство из дома моего. А в базилике моей, там, где я вхожу и выхожу, сделайте (так), чтобы была устроена ему постель, чтобы всякий раз, входя и выходя, я видел его. В средствах к существованию пусть не испытывает он лишений. Приказываю, чтобы необходимое ему пропитание было с моего стола“. Так и сделали.

Однако, когда наступал вечер, рабы начинали мучить странника. Они били его по голове, насмехались над ним и много другого, подобного этому (зна) причиняли ему: пинали ногами и толкали его. И когда все это они проделывали с ним, он не сердился, памятуя евангельское изречение: „Если кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему другую“. Человек Божий, знал, что по наущению сатаны, из-за злобы ненавистника добра все это происходит с ним, и потому с особенной радостью и готовностью переносил (испытания). И Дух Святой был его провидением.

Так в смирении и кротости Человек Божий провел, так что они не узнали, кто он, семнадцать лет.

Когда же наступило время его кончины и ухода из этого мира, сказал Человек Божий отроку, который прислуживал ему: „Брат мой, иди и принеси мне хартию и чернила“. Мальчик пошел и принес ему хартию и чернила. Тогда сел блаженный „...и описал всю свою жизнь, с того дня, как он покинул дом родителей своих, и до этого дня. И тайны, какие были между ним и его отцом и матерью, и то, что сказал своей невесте, когда она сидела в брачном покое и когда он дал ей кольцо и свадебную вуаль, в то время как они были облачены в одеяния пурпурного шелка. И всю свою последующую жизнь описал, чтобы, после того как он покинет этот мир, по этим знамениям, которые он начертал, они узнали, что он — их сын.

В один из дней, в святое воскресенье, после службы таинств господних, после того, как народ принял причастие, когда присутствовали в церкви архиепископ Иннокентий и богобоязненные императоры города Рима, из алтаря раздался глас, возгласивший: „Придите ко мне все страждущие и обремененные, и я успокою вас!“.

Удивление и страх охватили присутствующих, все пали ниц, восклицая: „Господи, смилуйся над нами“. И молились Богу.

И во второй раз раздался глас и возгласил: „Ищите Человека Божьего, и он помылится о Риме. В пятницу на рассвете возьмет Бог свой залог у него“.

И в третий раз раздался глас и возгласил: „В доме Евфимиана ищите непорочные останки Человека Божьего!“.

Вечером в четверг собрался весь народ, и богобоязненные императоры, и Иннокентий, архиепископ, и весь синклит. Отправившись, взяв крест животворящий, тот самый, в котором было от древа благородного распятия. Они пошли в храм святой Петра и Павла, чтобы обрести с любовью и радостью останки этого святого, о котором им стало известно. Они вошли в храм святого Петра и пали ниц — императоры, архиепископ и весь синклит, — и молились Святому Духу, чтобы он известил их о святых останках. И просили помощи госпожи нашей святой Богородицы Марии и учеников ее творения — Петра и Павла, которые лежали перед ними в гробу. И встали верующие императоры, и архиепископ, и все они обратили взоры к небу, взывая к Богу. И явилась им милость божья с высей небесных в виде гласа: „В доме Евфимиана тот, кого вы ищите!“.

Тогда обратились божественные императоры и архиепископ и воззвали к Евфимиану, говоря ему: „Как это, такая благодать в доме твоём, а ты не открыл нам?“.

И ответил им Евфимиан: „Жив Господь Бог, я ничего не знаю“. И тотчас же быстро велел позвать старшего из своих рабов и спросил его: „Знаешь ли ты кого-нибудь из твоих подопечных, кто отмечен такой благодатью?“. И сказал раб этот, обратившись к небу, и покаялся Господом и древом крестным: „Нет, я не знаю никого, у кого была бы такая благодать“.

Тогда решили верующие императоры, архиепископ и весь синклит идти в дом Евфимиана и искать славные останки тем. И тотчас же приказал Евфимиан домашним рабам своим, чтобы они приготовили троны и скамьи соответственно чинам верующих и почитаемых императоров и глав священнослужителей и чтобы приготовили (также) свечи и благовония, источающие благоуханные ароматы, с которыми, согласно обычаю, принимают императоров. Отправились императоры и архиепископ и пришли в дом Евфимиана.

Мать Человека Божьего повесила накидку чистую на оконце и, выглядывая из него, вопрошала: „Что это за шум? Что за волнение? О чем это там говорят?“. И невеста, обрученная с ним, стоя в укрытии, тоже наблюдала и слышала эти разговоры. В это время явился тот, кто прислуживал Человеку Божьему, и обратился к господину своему: „Может быть, тот, кого вы ищите, — это нищий, которому ты отдал меня в услужение? Истинные добродетели и дивные знамения заметили мы в нем: от воскресенья и до воскресенья, причастившись божественных тайн несказанных, съедал он две унции хлеба и всю неделю постился, а ночи все бодрствовал. Кое-кто из рабов насмеялся над ним, бил его, а он с великой радостью и полным смирением сносил все, что выпадало ему от них“.

Когда Евфимиан, отец его, услышал все это, он тотчас же приблизился к нему там, где он лежал, и склонился над ним, но ни голоса, ни дыхания его не услышал. И когда открыл Евфимиан лицо его, увидел, что оно сияет, как лик ангела, а в руке его зажата хартия. Когда же он хотел взять эту хартию, чтобы посмотреть, что там написано, не захотел святой отдать ее. Тогда подошел

Евфимиан к верующим императорам и сказал им: „Тот, кого вы искали, найден“. И стал рассказывать им, как семнадцать лет назад он взял к себе этого нищего, и добавил, что тот держит в руке хартию и не хочет отдать ее.

Когда верующие императоры, архиепископ и весь народ услышали все это, императоры приказали, чтобы украшенные носилки были установлены внутри, чтобы принесли эти почитаемые останки и положили на них. Затем поднялись верующие императоры, и архиепископ, и весь народ и стали просить, чтобы покойный, лежавший перед ними, отдал их хартию, которая была в его руке. А он не отдал им. Тогда императоры и архиепископ приблизились к нему и сказали: „Хотя мы и грешны, но — императоры, а этот человек — отец всех живущих. Отдай нам хартию, которая у тебя в руке, чтобы мы могли посмотреть, что на ней написано“. И он тотчас же отдал им эту хартию. Они взяли ее и вручили святому Аэтию, главе хартуляриев святой церкви. Когда он прочитал хартию, услышал отец историю, описанную в ней, и узнал своего сына. Вскочил со скамьи, на которой сидел, разодрал на себе одежды и рвал свои седые волосы, бросая их на землю, и бросился на грудь своего сына, причитая: „Увы мне, господин мой, зачем ты так поступил со мной? Когда я, лишившись тебя, пребывал в одиночестве, я видел тебя, — а ты рассказывал небывицы — и слышал твой голос, но ты не открылся мне и не нарекнул мне, что ты тот, кого я вижу, чтобы я узнал тебя, утешился тобою, чтобы ожила душа моя. Увы мне, сын мой любимый, увы мне несчастному и слабому. Что я сделаю? Что скажу? Как не наполнится сердце мое стенающими скорби и страдания, ведь сына моего единственного вижу я мертвым, лежащим на ложе и не говорящим со мной!“.

А мать Человека Божьего, услышав это, выбежала, как лвица, вырвавшаяся из клетки, и, бросая взгляды украдкой, устремилась в гущу толпы, ведь огромная толпа собралась в ее доме. Она кричала, умоляя своего мужа, чтобы он дал ей местечко припасть к ее сыну. И когда она приблизилась к нему, в страшном отчаянии зарыдала, причитая: „Увы, сын мой любимый, вскормленный грудью моей! Надежда очей моих, утешение моей жизни!“.

И упала на грудь этого благородного святого, и любовно целовала его, говоря с тоскою: „Зачем ты так сделал, сын мой? Печалью и великим страданием наполнил сердце мое. И новую боль прибавил к моей прежней боли. Я видела, как ты жил в нишете и нужде среди рабов отца твоего, а отец твой и я не признали тебя! Ты утаился и не открылся мне, чтобы я узнала тебя и ожила моя душа“. И глаза ее, как источники вод, не иссыкая, источали слезы.

Вошла невеста Человека Божьего в глубокой скорби, в черных одеждах и с тоской причитала: „Увы мне, господин мой, зачем ты так сделал со мною? Наполнил страданием душу мою? Увы мне, что таким вижу тебя, мой голубь, единственный мой среди всех мужей! И вот раз теперь я вижу тебя, кого мне еще ждатель?“.

Императоры и весь народ были поражены. Тут приблизились к телу святого больные и параличные и исцелялись, немые заговорили, слепые прозрели, прокаженные очистились, а демоны были изгнаны. Императоры подняли на плечи носилки, на которых покоились останки святого, чтобы освятиться от них, а народ теснился вокруг носилок, так что они не могли их нести. Тогда приказали императоры и архиепископ бросать на дорогу золото и серебро, чтобы люди устремились к золоту и дали возможность пройти. Но никто даже не подумал взглянуть на деньги, все их внимание было приковано к святому, к тому, чтобы припасть к его останкам. С большим трудом перенесли его в храм святого Петра и там оставили на семь дней, в течение которых отец его, мать и невеста были в трауре.

Затем императоры приказали, чтобы гроб был (сделан) из золота и драгоценных камней. И когда опустили в него благородные останки святого, благовонное мирро заструилось вдруг от гроба. И теснилась (у гроба) вся толпа, чтобы взять от этого мирра. И все, кто взял от него, тому была оказана великая помощь благодатью Господа нашего Иисуса Христа вместе с Отцом и Святым Духом и ныне, и присно, и во веки веков. Аминь.

Конец истории о Человеке Божьем.

Житие Авраама Кидонийского¹

Братья мои, хочу вам поведать о прекрасной и совершенной жизни удивительного человека. Боюсь только, не сумею описать этот дивный образ, ибо деяния его прекрасны и совершенны, а язык мой и сам я слабы и немощны. Образ его прекрасен и совершенен, а краски мои невыразительны и серы. И все же, хотя я немощен и неучен, пребываю в невежестве и далек от совершенства, попытаюсь рассказать, как могу, о жизни второго Авраама, который жил в наши времена и вел образ жизни на земле, подобный ангельскому, обладая твердостью, подобно алмазу, сподобившись небесной благодати, потому что с юности очистил душу свою, чтобы стать храмом для Духа Святого, превратил душу свою в сосуд совершенный, чтобы поселился в ней Бог.

Этот блаженный имел весьма богатых родителей. Они любили его сверх меры, доступной природе человеческой. Еще в детстве они обручили его, готовя к высокому положению и почестям. Он же стремился к другому: с раннего детства возлюбив святую церковь и постоянно пребывая там, с великим вниманием слушал Священное Писание и изучал его. Родители побуждали его жениться на той, с которой они его обручили, и он после долгих пререканий с ними уступил из великой любви и почтения, которые питал к ним.

На седьмой день свадебного пира, когда он вместе с невестой сидел в брачном покое, воссиял в глазах его свет божественной благодати. Он поспешно покинул брачные покои, и знаком, и путеводной звездой его был тот свет, который воссиял ему. Он вышел из города и на расстоянии двух миль нашел некое жилище, где можно было поселиться в уединении. С великой радостью он оставался там, прославляя Бога.

Великое удивление поразило его родителей, всех родных и близких после того, что случилось. Они искали блаженного всюду и спустя семнадцать дней нашли его в этой келье, где он молился Богу. Увидев его, они удивились, он же сказал им: „Что вы удивляетесь? Прославьте лучше Бога, того, кто избавил меня

¹ Перевод выполнен по изданию: L a m y Th. Acta Beati Abrahae Kidunaiae. P. 10-49.

от пут грехов моих, помолитесь о том, чтобы я до самого конца нес это сла-
достное иго, помолитесь Господу нашему, который призвал к себе меня, недо-
стойного, чтобы я вел такую жизнь согласно Его воле". И они сказали ему в
ответ: „Аминь". Он просил, чтобы они нечасто приходили к нему, и, закрыв
дверь кельи своей, заперся в ней, оставив лишь маленькое оконце, чтобы через
него получать пищу. И озарился ум его божественной благодатью. И преуспел он
в своей новой жизни, и обрел великое воздержание, бодрствовал в слезах и
рыданиях, обретая любовь и смирение.

Между тем слух о нем распространился повсюду, и все, кто узнавал о нем,
хотели увидеть его, чтобы получить пользу, потому что дано ему было слово
мудрости и разума. И был этот слух о нем подобен звезде.

Десять лет спустя родители блаженного скончались, оставив ему все иму-
щество и много золота. Он упросил одного из своих друзей разделить все это
между нищими и сиротами, дабы ничто не мешало ему в его молитвах. И ког-
да это было сделано, у него не оставалось других забот, кроме одной, чтобы
ум его не был занят никакими земными делами. И потому ничего не имел он
в этом мире, кроме плаща и власяницы, которые он надевал, кроме одной миски,
из которой ел, и подстилки, на которой спал. И при всем этом обрел он бес-
конечное смирение и равную любовь к ближнему, не отличая богатого от бед-
ного, великого от презренного, ко всем с равной любовью относился он. Ни на
кого не гневался, но слово его было соединением любви и разума. И тот,
кто слушал его мудрые советы, уносил сладость слова его, а кто видел прекрас-
ное лицо его, был пленен его красотой. И во все время своего подвижничества
с завидным постоянством не изменил он своей чистоты и своего образа жизни
в течение пятидесяти лет. И поскольку возымел безмерную любовь к Христу,
прошли для него все эти годы как несколько дней. И он продолжал свою под-
вижническую жизнь.

В окрестностях этого города было одно селение, называвшееся Бет Кидона.
И все его жители – от мала до велика – были язычниками, и никто из много-
численных священников и дьяконов, которые там были, не мог обратиться к
истинной вере, никто не был в состоянии отвратить их от поклонения идолам.
И бежали все священники и уходили оттуда, не принеся им пользы, из-за того,
что не в силах были перенести гонений и притеснений, воздвигаемых против
них. Приходили к ним также и монахи – не раз и не два, – чтобы обратиться их
из неверия, но и они уходили оттуда, не оказав им помощи.

В один из дней епископ, сидя со своим клиром, вспомнил о блаженном Аврааме
и сказал им: „Я не видел за всю свою жизнь подобного этому человека, кото-
рый достиг бы такого совершенства в добрых делах и был украшен всеми доб-
родетелями, какие лобезны Богу". И ответили они ему: „Действительно, гос-
подин наш, он – раб божий и настоящий подвижник". Епископ же продолжал:
„Я хочу поставить его священником в это языческое селение, может быть, сми-
рением своим и любовью он сможет обратиться их от их неверия к Богу". И
тотчас же поднявшись, он вместе с клиром отправился к блаженному. Когда
они пришли и приветствовали его, епископ начал говорить с ним об этом се-
лении и просил его, чтобы он пошел туда. Выслушав это, сказал он епископу
в великой печали: „Позволь мне остаться, отец наш, оплакивать свои грехи,
потому что слаб я и немощен в этом мире". Епископ продолжал убеждать его:
„ Благодатью Господней клянусь тебе, что ты в состоянии выполнить это, не
пренебрегая добрым послушанием". Блаженный сказал в ответ: „Умоляю тебя,
господин мой, позволь моему ничтожеству оплакивать грехи мои, которые я
совершил!". Епископ сказал ему: „Вот все оставил ты и возненавидел мир и
все, что в нем есть, распял самого себя, однако, исполнив все это, послуша-
ния ты не имеешь". Услышав это, заплакал блаженный и сказал: „Кто я для
тебя, как не мертвый пес, и что вся моя жизнь, если ты так подумал обо
мне?". Но епископ сказал ему: „Вот, находясь здесь, только себя спасеешь
ты, а там с божьей помощью души многих ты сможешь спасти, обратив их к
Богу. Подумай об этом, сын мой, и посмотри, какая награда больше – та
или эта". И блаженный, продолжая плакать, сказал: „Да исполнится воля Гос-
пода нашего. Не хотел я не из-за непослушания, а из-за того, о чем я го-
ворил, но теперь я иду".

Привели его в город, и епископ рукоположил его и с великой радостью отправил его в сопровождении всего клира. Он же, блаженный, молился в пути Богу, говоря: „Ты видишь немощь мою, человеколюбивый и милостивый, пошли благодать Твою в помощь мне, чтобы прославилось имя Твое святое!“.

Когда он пришел в селение, увидел, что жители его одержимы безумием идолопоклонства, и отчаялся, и заплакал. Обратил взоры к небу и сказал: „Господь Бог, Спаситель мой, единый безгрешный, не отвращай лица своего от дела рук твоих!“. И послал к искреннему другу своему, чтобы тот прислал ему оставшееся из того, что он унаследовал от родителей своих. Получив же это, в несколько дней построил церковь и украсил ее, как прекрасную невесту, и, когда построил эту церковь, начал ходить по селению, вознося повсюду молитвы за его жителей, не говоря ничего никому из них. А после того как церковь была построена и украшена, он молился в ней Господу со слезами, говоря ему так: „О Господи, собери всех людей этого селения, введи их во храм Твой святой и просвети очи ума их, чтобы они постигли Тебя, единого истинного Бога“. Совершив молитву, он вышел из церкви, и прошел по всему селению, и низвергнул все алтари их, и разбил их идолов. Увидев, что он сделал, жители, как дикие звери, набросились на него и палками выгнали его из селения. Он же вернулся ночью, вошел в церковь и с горькими слезами молил Бога за них, чтобы они обратились к Нему.

Когда настало утро, пришли туда жители, и нашли его молящимся, и удивились, и пришли в великое замешательство. Каждый день приходили они в церковь – не молиться, а для того, чтобы полюбоваться красотой самого здания и отделкой внутри его. Тогда блаженный начал умолять их, чтобы они познали истинного Бога. Они же опять били его палками, как бездушный холодный камень, потом связали веревками и вынесли из селения и засыпали его камнями, решив, что он мертв. Оставили так и ушли.

Когда наступила полночь, он очнулся, тяжело вздохнул и заплакал горько и безутешно, говоря: „Почему, владыка, презрел Ты смирение мое? Почему отвращаешь от меня лицо свое? Почему удаляешься от меня и оставляешь без внимания дело рук твоих? Внеми же, Господи, голосу раба Твоего и услышь молитву его, освободи рабов Твоих от пут дьявольского наваждения, дай им познать Тебя, потому что нет другого Бога, кроме Тебя“.

Помолившись, встал он и пошел в селение. Вошел в церковь и, стоя, начал петь псалмы. Когда наступило утро, жители снова пришли в церковь и, увидев его, удивились еще больше, пришли в неистовство и без жалости, сострадания и милосердия начали избивать его. Затем связали веревкой и в ярости и гнев бросили его. И все это перенося от них с твердостью настоящего алмаза, в течение полных трех лет испытывал блаженный все эти муки и страдания – в лишениях, гонимый, оскорбленный и избиваемый, в голоде и жажде. И при всем этом он не ожесточился против них, не держал на них зла и не проникся ненавистью к ним, но терпеливо переносил все, отвечая им любовью и искренностью и убеждая их – старцев как отцов, юношей как братьев, а детей как сыновей. Они же насмехались над ним и высмеивали его.

В один из дней все жители селения – от мала до велика – собрались вместе и, подивившись силе его, стойкости и мужеству, стали говорить друг другу: „Видите терпение этого человека, видите его любовь необыкновенную к нам. При всех тяжких страданиях, которые мы ему причиняли, не ушел он отсюда и никому из нас не сказал ни единого худого слова, не отвернул лица своего от нас, а с великой радостью переносит все, что выпало ему от нас. И если бы не верил он в живого Бога и не уверовал в истину существования Его и в то, что есть царство (небесное), и рай, и ад, и суд, и спасение, не смог бы он так стойко переносить все это от нас. И всех богов он сумел сокрушить один, а они не смогли спастись от его рук. Поистине, он – раб Бога живого, и все, что мы слышали от него – истинно. Пойдем же, падем перед ним, поклонимся ему и уверуем в Бога, которого он проповедует“.

Сказав это, они встали и пошли все вместе. Пришли в церковь к нему, позвали его и сказали: „Слава Богу небесному, который послал раба своего, чтобы спасти нас от неверия и язычества!“. Он же, увидев их, возрадовался вели-

кой радостью, и лицо его просияло, как прекрасный цветок. Отверз он уста свои и сказал им: „Отцы мои, братья и сыновья! Вы пришли воздать хвалу Богу, который просветил очи сердец ваших, чтобы вы познали Его. Примите печать жизни, чтобы очиститься от служения идолам. Утвердите всей душой вашей, что есть Бог милосердный для тех, кто ищет Его, творец земли и неба, и всего, что есть в них, безначальный и непостижимый, невидимый, всемогущий, творец всех творей. В сыне его единственном Иисусе Христе – Его сила, Его мудрость и Его воля, а в Духе Святом – жизненное начало всего. И если уверуете вы в это, достигните жизни небесной“.

И ответили они ему: „Да, отец наш и путеводитель жизни нашей, как ты сказал, так и уверовали мы и служить будем“. И он крестил их именем Отца, и Сына, и Святого Духа – от мала до велика. Было их число около тысячи, тех, кого окрестил он. Он читал им Священное Писание и учил их, рассказывая о рае, о царстве небесном, о страшном суде, о спасении и воздаянии, о вере и любви. Они же, подобно доброй возделанной земле, принимали семена и воздавали плоды в тридцать, шестьдесят и стократ. Так, с большой радостью и великой готовностью принимали они его слова, внимая учению его, почитая его в глазах своих, как ангела Божьего. И как стропилами держится здание, так любовью своей они были связаны с ним. И были захвачены все их мысли его помыслами. А блаженный непрестанно с тех пор, как они уверовали, учил их ночью и днем, а когда увидел их усердие перед лицом Бога и искренность их веры, их любовь и почтение, их любовь к Христу и почитание его, убоявшись, как бы они не заставили нарушить правила его образа жизни, чтобы ум его по какой бы то ни было причине не оказался связанным заботой о земных делах, встал однажды ночью и стал молиться Богу, говоря: „Господь единый, милосердный, всемилостивый и справедливый, Ты, кто просветил очи сердец их и освободил их от пут вражды, кто отвратил их от неверия и познания, посредством которого они прозрели, сохрани их до конца и наставь на путь истины! Господь милосердный, верую свою возьми паству Твою, которую Ты обрел безграничную любовью Твоей, воздвигни вокруг них стену, просвети сердца их, чтобы, совершая всегда угодное Тебе, сподобились они вечной жизни. Но помоги и мне в моей немощи и не осуждай меня из-за греха этого, потому что знаешь Ты – к Тебе стремлюсь и к Тебе прибегаю“.

Закончив молитву, вышел, трижды осенил селение крестным знаменем и тайно ушел оттуда в другое место. Когда наступило утро, пришли они в церковь, как обычно, искали его и, не найдя, испугались; долго ходили повсюду, как заблудшие овцы в поисках своего пастыря. С горькими слезами повторяли они его имя. Когда поняли, что не найти им его, в глубокой печали отправились к епископу и рассказали ему, что произошло. Выслушав это, епископ сильно ошеломился и приказал искать его со всей тщательностью, понуждаемый слезами и мольбами паствы его. Как драгоценный камень чистой воды, искали его всюду и нигде не нашли. Вернулись к епископу и сообщили ему об этом. Епископ встал и со всем клиром отправился в это селение, чтобы утешить их словом живым, и из них поставил пресвитеров, дьяконов и чтецов в этом селении и в других, потому что все они утвердились в вере и в любви к Иисусу Христу.

Когда услышал об этом блаженный, возрадовался и восславил Бога, говоря: „Чем воздам Тебе, Господь милосердный, за то, что Ты воздал мне? Поклоняюсь Тебе и прославляю Тебя за Твое путеводительство“. Помолившись так, в великой радости отправился в свою келью, где обитал прежде. Сделал другую маленькую келью, вне первой, в которой был раньше, и сам затворился в ней с великой радостью, загородив вход камнем. Поистине прославлением и хвалой Богу был этот блаженный! Среди всех этих страданий, которые он видел в селении, не уклонился от жизненных правил своих ни вправо, ни влево, возвеличил и восславил Бога, а Бог дал ему такое терпение, которым он прославился.

Когда увидел сатана, этот ненавистник добра, гонитель человека, что всеми страданиями, которые он воздвиг против блаженного в селении, не смог отвратить его от веры и отринуть от Бога, но, как золото в горниле, красота его воссияла, и терпение его, стойкость подвижничества и любовь к Богу укрепились еще больше, увидев это, рассвирепел еще больше и пришел к блаженному со множеством хитростей, чтобы с помощью чуда ввести его в заблуждение.

В полночь, когда блаженный стоял и пел псалмы, внезапно воссиял свет ярче сияния солнца и послышался шум, как будто говорит множество народа: „Блажен ты, Авраам, поистине блажен, потому что никто не может, подобно тебе, вести такую подвижническую жизнь. И никто из людей не может, подобно тебе, выполнить волю мою – поэтому блажен ты!“.

Но блаженный в тот же миг понял лесть лукавого, возвысил голос и сказал: „Тьма твоя да уйдет с тобою к погибели, потому что исполнен ты лести и обмана. Я же человек грешный, но есть у меня благодать божья, и надежда на него, и помощи его, поэтому я не боюсь тебя, не трепещу перед тобою, и не пугают меня ухищрения твоя и соблазны. Твердая стена для меня – имя Господа моего и Спасителя Иисуса Христа, которого я возлюбил, и именем его проклинаю тебя“.

Как только он это сказал, исчез враг его вместе с его кознями, как дым, и стал невидим. А блаженный с великим усердием без всякого страха восславил Бога, как будто не было никакого искушителя. Еще через несколько дней, когда блаженный молился ночью, сатана, взяв топор, начал ломать келью блаженного, надеясь открыть ее, и закричал громким голосом: „Поспешите, друзья мои, войдите, схватите и убейте его!“ . И сказал ему блаженный: „Все народы окружили меня, но именем Господним я низложил их“. И нашел келью свою невредимой.

Опять через несколько дней, когда в полночь блаженный пел псалмы, увидел, что рогожка его, стоя на которой он пел, загорелась, как от сильного огня. За-топтал он пламя и сказал: „На аспида и василиска наступлю и попру льва, и дракона, и всю вражескую силу именем Господа моего, который помогает мне“. И бежал сатана, крича громким голосом: „Одолею тебя, ненавистный, хорошие способы есть у меня против твоих злых помыслов“.

И еще в один из дней, когда блаженный по обычаю своему вкушал пищу, пришел к нему враг в образе юноши. Приблизился к нему, чтобы перевернуть миску, из которой он ел. Блаженный догадался, что это козни врага его, удержал миску и продолжал есть без всякого страха, лишь отодвинувшись от него немного. Тогда юноша встал перед ним, поставил светильник с горящей свечою и начал петь громким голосом: „Блаженны непорочные в пути, ходящие в законе Господнем“. Так произнес он большую часть псалма, а блаженный не ответил ему ни слова, пока не закончил свою трапезу. Закончив же еду, он перекрестился и сказал: „Нечистый и надоедливый пес, если знаешь, что блаженны они, зачем ты беспокоишь их? Поистине блаженны они и трижды блаженны все, любящие Бога всем сердцем и чистой душой“. Дьявол же сказал ему в ответ: „Я тревожу их, чтобы одолеть их и отвратить от всех добрых дел“. И сказал ему блаженный: „Не удастся тебе, проклятый, одолеть и отвратить от их деяний никого из боящихся Бога. Одолеешь только тех, кто подобен тебе, и тех, кто отступился от Бога по велению их душ. Тех побеждаешь ты и вводишь в заблуждение из-за того, что Бога нет у них. От любящих же Бога исчезнешь ты, как дым от ветра. Одна слезная молитва их, возносимая к Господу, так же гонит тебя, как прах разметается вихрем. Жив Господь Бог! благословенный навеки. Это моя хвала, и я не побояюсь тебя, если даже ты простишь тут всю мою жизнь, и я не подумаю о тебе, нечистый пес, пренебрегу тобою, как иной пренебрегает маленьким мерзким шенком“.

Когда сказал все это блаженный, враг его тотчас исчез с глаз его.

Еще через пять дней в полночь пел блаженный псалмы. И пришел враг его с множеством (нечистой) силы. Бросили веревку на келью блаженного и хотели стащить ее с места. Подняли крик, угрожая ему: „Давайте бросим эту келью в бездну!“ . Посмотрел на них блаженный и сказал: „Окружили меня, как пчелы, и угасли, как огонь в терне; именем Господним я низложил их“. И закричал сатана: „Увы, мне увы, не знаю, что делать. Ведь во всем одолел ты меня, пренебрег всей моею силою, но в таком случае не оставляю тебя, пока не одолею тебя!“ . Блаженный сказал ему: „Будь ты проклят, ты и вся твоя нечистая сила! Слава и поклонение Богу, к которому мы прибегаем и который может дать нам силу Свою, чтобы мы одолели тебя! Знай теперь, слабый и немощный, что мы не боимся ни тебя, ни твоих козней!“.

Долгое время разными искушениями, хитростями и нападками боролся с ним дьявол, но не мог устрашить его и привести в смятение ум его, а, напротив,

еще больше побуждал его этим к усердию и приближал к Богу. Возлюбив всей душою Бога, старался жить Авраам согласно воле Его и сподобиться благодати Его. С терпением стучал блаженный в двери царства небесного, чтобы открылись ему, и, когда открылись они, выбрал три драгоценных камня – веру, надежду, любовь, – и ими украсил свою жизнь; и, сплетя многоцветный венец, принес его царю царствующих. Кто другой так, как он, возлюбил Бога всем сердцем и ближнего своего, как самого себя? Кто был так сострадателен и милосерден, как он? О каком монахе, узнав о его добродетельном житии, не молился он, чтобы уберечь его от пут сатанинских, чтобы смог завершить тот путь свой безупречно? О каком грешнике и нечестивце не посылал он свою молитву Богу, чтобы тот удержал их от грехов их? В течение всей своей жизни ни одного дня не провел он без слез, не напускал смеха на уста свои, ни даже улыбки. Не умашал тела своего елеем, не мыл водою лица своего и ног. И так проводил он каждый день. Поистине чудо необычайное! При воздержании своем постоянном, при неусыпности и слезах, которые изливались на землю, при смирении и изнурении тела своего, не ослабевал он телом и не унывал душою, не приходил в смятение ум его, напротив, жажда и голод ума его не насыщались славными деяниями жизни его. Вид его был подобен цветущей розе, а сам он был здоров и крепок, потому что благодать божия укрепляла его, питала его тело и радовала сердце. Так же и во время успения лик его был светел и оживлен, как у человека, который не изнурял себя безмерно трудами и аскетизмом. И еще одной благодати божьей сподобился блаженный: в течение пятидесяти лет, которые он провел в посте и молитве, одна-единственная власяница, которая была надета на нем, служила ему и не сносила за все это время.

Еще об одном необыкновенном чуде, которое он совершил в старости, хочу я поведать. Для людей умудренных и умных это поистине чудо, исполненное пользы и благодати для внимающих ему. Дело это таково.

У блаженного был родной брат, который имел единственную дочь. Когда он покинул этот мир, осталась девочка сиротой. Знакомые привели ее к дяде, когда ей было семь лет от роду. Он велел ей жить во внешней келье, а сам затворился во внутренней, и между ними было лишь маленькое оконце, через которое он учил ее псалмам и Священному Писанию. И с ним проводила она дни в бодрствовании и лени псалмов. И так же, как он воспитывал себя в правилах добродетельной жизни, так же и она добровольно прилагала усердия к достижению совершенства и красоты души своей, ибо много раз в молитвах своих блаженный просил за нее Бога, чтобы к нему устремились мысли ее, а не были связаны с земными страстями. Отец ее оставил ей большое наследство, которое блаженный приказал тотчас же раздать нищим и сиротам. Она же каждый день просила своего дядю, говоря ему: „Отец мой, прошу твою святость, помолись обо мне, чтобы избавиться мне от недостойных мыслей и от всех козней и ухищрений сатаны. И по доброй воле приобрелась она к совершенному аскетическому образу жизни блаженного. И возрадовался дядя ее, увидев добрую волю, которая овладела ею, и слезы ее, и смирение, и добрый нрав, и кротость, и любовь к Богу. И провела она с ним десять лет, как чистая безгрешная агница. По прошествии же десяти лет возжелал сатана уловить ее в свои сети, чтобы найти способ досадить блаженному и отделить его помыслы от Бога.

Был некий человек, который звался монахом. Он часто приходил к блаженному под предлогом беседы с ним. В один из дней он увидел эту девушку через оконце, и от вида ее пришел в смятение, и возжелал встретиться с ней и поговорить. Как огненный пламень, загорелась в сердце его любовь, и почти целый год подстерегал он девицу, и тогда она открыла дверь в келью, в которой пребывала, и вышла к нему. Уловками и хитростями он обольстил ее и очернил нечистой страстью. После того, что сделала эта грешница, она ужаснулась, разорвала власяницу, которая была на ней надета, била себя в отчаянии по лицу и щекам, потом сказала себе: „Умерла я теперь, погубила дни свои, погубила плоды своей чистой жизни, прогневила Бога, погубила свою душу и дядю своего ввергла в пучину отчаяния, превратила в позор свою душу и стала посмешищем дьявола! И зачем мне жить теперь, несчастной? Увы мне, увy, что случилось со мною? Что я сделала? К чему пришла? Увы, откуда низверглась я?

Как помрачнел ум мой, не знаю. Как оступилась, не могу понять. Как осквернилась, не ведаю. Какое облако накрыло мое сердце, и не увидела я, что я делаю? Где укрыться мне теперь? Куда уйти? В какую бездну ринуться? Где наставления святого дяди моего? Куда делись предостережения премудрого Ефрема, который говорил мне: „Сохраняй себя и береги чистоту свою для жениха нетленного, потому что жених твой – святой и ревнитель. Не смею больше взирать на небо, потому что умерла я для Бога и для людей, не могу больше приблизиться к этому окну. Как же я, грешница, отмеченная ненавистными пороками, заговорю с этим святым? А если и осмелюсь приблизиться к нему, не вырвется ли огонь из окна и не пожжет ли меня? Лучше всего уйти мне в другую страну, туда, где никто не знает меня, потому что с этого дня я мертва, и нет мне надежды на спасение“.

Встав, отправилась в тот же час в другой город и, переменяв одежду свою, остановилась в гостинице.

Когда все это случилось с ней, увидел блаженный во сне змея, огромного, страшного видом, который выполз из своего укрытия, достиг его кельи, нашел там эту голубку, пожрал ее и вернулся на свое место. Проснувшись, блаженный, весьма опечалившись, начал плакать, говоря: „Неужели сатана воздвигнет гонение на святую церковь и многих отвратит от веры? Неужели раскол и ересь будут в божьей церкви?“.

Помолился Богу и сказал: „Знающий тайное и любящий человека, Ты один знаешь, что значит этот сон“.

Через два дня он снова увидел змея, который полз со своего места, приближаясь к келье блаженного, потом положил голову к его ногам, и брюхо его разверзлось, и показалась живая голубка, и не было видно на ней никакого изъяна.

Когда проснулся блаженный, позвал девицу раз и два, говоря: „Что это ты заленилась? Уже два дня не открываешь уст, чтобы восславить Бога“. Она ничего не ответила, и поскольку он уже два дня не слышал, чтобы она пела псалмы, понял блаженный, что этот сон, который привиделся ему, был о ней. Горько вздохнул он и заплакал, говоря: „Увы мне, злой волк похитил агницу мою“. Возвысил голос свой и рыданиями сказал еще: „Спаситель мира, верни агницу твою Марию в ее ограду, чтобы старость моя не сошла с печалью во ад. Не презри молитвы моей, но пошли помощь Твою и освободи ее из пасти аспида“.

Два дня, в которые было ему видение, означали два года, которые провела его племянница вдали, и не переставая днем и ночью, просил он Бога о ней. Через два года дошел до блаженного слух о том, где она живет, и позвал он одного человека из своих знакомых, и послал туда, чтобы разузнал он всю правду о ней. Посланный пошел, узнал все в подробностях и повидал ее, а когда вернулся, рассказал блаженному все о ее делах, сообщив также и место, где она пребывала. Блаженный, убедившись, что так оно и есть, велел принести себе воинскую одежду и привести лошадь. Когда доставили ему все это, отворил дверь кельи своей и вышел. Надел на себя воинскую одежду и высокую шапку, закрывавшую лицо, сел верхом на лошадь и отправился в путь. Как подосланный высмотреть что-то в городе человек надевает на себя одежду, какую носят жители этого города, чтобы его не узнали, так и Авраам надел на себя чужую одежду, чтобы одолеть врага. И подлинно, достоин удивления этот второй Авраам. Как тот – первый – вышел на брань с царями, поразил их и возвратил своего племянника Лота, так и этот – второй – вступил в борьбу со своим врагом, одолел его и вернул свою племянницу.

Итак, пришел он в то место, где была Мария, в гостиницу. Посмотрел туда и сюда, чтобы увидеть ее. Потом, когда прошло уже довольно много времени, а он все не видел ее, обратился с улыбкой к содержателю гостиницы: „Слышал я, друг, что у тебя здесь есть одна красивая девица, мне бы очень хотелось познакомиться с ней“. Содержатель, видя его седины и преклонный возраст, в душе осудил его, но сказал в ответ: „Да, есть, и действительно очень красива“. Мария и вправду была необыкновенно красива. Блаженный спросил его: „А как ее зовут?“. Тот ответил: „Ее имя – Мария“. Тогда, просветлев лицом, блаженный попросил его: „Позови ее, чтобы мне повеселиться с нею сегодня, потому что по наслышке очень полюбил я ее“. Он позвал ее, и она пришла. Когда увидел он ее в украше-

ниях и в платье блудницы, все тело его едва не обратилось в слезы. Однако он взял себя в руки, чтобы она не догадалась и не убежала от него. Когда они сидели и выпивали, начал разговаривать с нею сей дивный человек, а она прижалась к нему, обняла и начала целовать его. И когда обняла его, поразил ее аромат его аскетической жизни, исходивший от кожи его. И в тот же миг она вспомнила о своем подвижничестве и, тяжело вздохнув, с тоской сказала: „Горе одной мне!“. Удивился содержатель гостиницы и сказал ей: „Два года ты живешь здесь, госпожа моя Мария, а ни разу до сих пор не слышал я, чтобы вздыхала и говорила слова, подобные этим. Что случилось с тобою теперь?“, — „О, если бы умереть мне три года назад! — отвечала она. — Тогда я была бы счастлива“. И тут блаженный сказал ей сердито: „Теперь, когда я пришел к тебе, ты начала вспоминать грехи свои“. Но не подумала она, что этот человек очень похож на дядю ее, не помыслила, что он похож по фигуре своей на ее отца. Единый, премудрый и человеколюбивый Бог устроил так, что она не узнала его и не убежала от страха. А блаженный, вынув монету, дал ее содержателю гостиницы и сказал ему: „Возьми это и приготовь нам хороший ужин, чтобы мне повеселиться сегодня с этой девицей, потому что издалека пришел я к ней“. Вот поистине духовное разумение! Из-за спасения одной души тот, кто в течение пятидесяти лет не ел хлеба, ест мясо и пьет вино, чтобы спасти погибшую душу. Сонм ангелов удивился самопожертвованию блаженного, тому, с какой готовностью и неразборчивостью ел он и пил. Какой отвратительной грязью покрылась душа его, в которой было запечатлено: „О том надобно было радоваться и веселиться, что брат твой сей был мертв и ожил, пропадал и нашелся“.

О мудрость премудрых и разумение разумных! Достойна удивления эта сдержанность, преисполненная мудрости, искусная пронизательность, обратившаяся в сдержанность без самопожертвования, которая вызволила похищенную душу из ласти змея, из заточения и из тьмы, в которые она была свергнута, и спасла заточенную душу, заблудшую после похищения.

После того как они насладились беседой друг с другом, девица сказала блаженному: „Пойдем в мою комнату и возьмем там“. Он сказал: „Пойдем“. Когда они вошли туда, он увидел устроенное ложе и с готовностью воссел на него. Не знаю, как назвать тебя, как поименовать, совершенный и святой человек! Воздержанным ли назвать тебя или холодным? Мудрым или безумным? Расчетливым или равнодушным? Пятьдесят лет подвижнической жизни своей прослав на одной рожище, с какой готовностью воссел ты на это ложе? Все это сделал ты в прославление и восхваление Бога: преодолел огромное расстояние, ел мясо и пил вино, располагался в гостинице — и спас душу погибшую! А мы затрудняемся, когда нужно, просто слова сказать в утешение ближнему своему.

Итак, сидел он на ложе, когда девица сказала ему: „Дай, господин, сниму твою обувь“. Но блаженный сказал ей: „Запри дверь, а потом подходи и разуй меня“. Она подошла к нему и попыталась разуть его, но он не позволил. Тогда она заперла дверь и вернулась к нему, а он сказал ей: „Госпожа моя Мария, подходи ко мне поближе!“ Когда она подошла ближе, он крепко взял ее за руку, чтобы она не могла убежать, как бы собираясь поцеловать ее. Потом снял шапку с головы своей и, плача, сказал ей: „Дитя мое, Мария! Неужели ты не узнаешь меня? Я твой отец Авраам. Не узнаешь того, кто воспитал тебя? Что случилось с тобой, дочь моя? Что погубило тебя? Где ангельский образ твой? Где неусыпность, исполненная слез? Где возлежание на голой земле? Что заставило тебя с высот небесных низвергнуться в бездну? Почему не поведала мне, что готова ты власть в грех? Вместе с Ефремом вернули бы мы тебя на стезю добродетели. Почему ты так сделала, оставила меня, свергнув в невыразимую печаль? Кто безгрешен, дочь моя, кроме одного Бога?“.

Услышав это, застыла она, как камень бесчувственный, в руках его, дрожа от страха. И еще сказал ей блаженный, плача: „Не хочешь говорить со мною, дочь моя, Мария! Не ради тебя пришел я сюда, дочь моя! Мой это грех. Я буду в ответе за тебя перед Богом в день страшного суда. Я отвечу за этот грех“. Так до полуночи, плача, умолял и уговаривал ее. Наконец, немного осмелившись, сказала ему так: „Не смею взглянуть тебе в глаза из-за позора своего. Как смогу теперь молиться Богу? Осквернена теперь я этой отвратительной грязью“. Блаженный сказал

ей на это: „Дочь моя, позор твой – на мне. С меня взыщет Бог за этот грех, послушай только меня. Пойдем назад в наше прежнее место. Вот и Ефрем праведный плачет о тебе и умоляет за тебя Бога. Сжался над старостью моей, пожалей мои седины. Послушайся совета отца твоего, который умоляет тебя”. Так говорил он, упав перед ней на колени, умоляя ее громким голосом.

Наконец, она в ответ ему сказала: „Если ты думаешь, что Бог примет мое покаяние, пойду я и упаду к ногам твоим, умоляя тебя, целуя следы ног твоих, потому что открылись мне твое милосердие и то, что ты пришел извлечь меня из сетей этого отвратительного, ненавистного...” И положив голову к ногам его, проплакала всю ночь. Потом сказала: „Чем воздам тебе, отец мой, за все это?”.

Когда наступило утро, позвал ее блаженный: „Встань, дочь моя, уйдем отсюда!”. Она сказала ему: „У меня есть здесь немного золота и разные платья, которые собрала я ценой своего позора. Что прикажешь сделать со всем этим?”. – „Оставь здесь все это, ибо оно – часть лукавого”, – сказал блаженный.

Они быстро собрались и ушли оттуда. Он посадил ее на лошадь, а сам, радостный, пошел впереди, как пастух, который нашел потерявшуюся овцу, и, найдя ее, радостный, взял на плечи. Когда они пришли на место, он запер девушку во внутренней келье, где раньше жил сам, а сам остался во внешней, где прежде располагалась она. Она же, надевши власяницу, со слезами и смирением подвизалась в посте и готовности принять тяготы покаяния в грехах своих, без боязни, взывая к Богу. Поистине таковы были добродетель, молитва и покаяние, что не могли оставить равнодушными ни одного человека. Ибо кто, услышав глас плача ее, остался бы равнодушным к ее покаянию и не постиг помыслов ее? Кто мог быть таким безжалостным, кто осквернил бы глас стенаний ее мыслью о грехах ее и не восславил Бога? Добродетель же наша в сравнении с ее добродетелью – это тень, а молитва наша в сравнении с ее молитвою подобна грезе. И так без боязни молила она Бога, чтобы он послал ей исцеление. И явилось ей знамение, что Бог, милосердный и человеколюбивый, принял мольбу об ее исцелении из-за неусыпных молитв ее.

Блаженный же Авраам жил после этого еще десять лет, и, видя ее воздержание и искреннее покаяние, восславил и возвеличил Бога, и потом скончался семидесяти лет от роду. А подвизался он пятьдесят лет с готовностью и смирением великим, и безраздельной любовью. И не смотрел он на лицо человека, как делают многие и как часто случается в жизни. Никого не возвеличивал и никого не унижал. За все эти годы ни разу не нарушил правил своей аскетической жизни, а жил так, как если бы умирал ежедневно. Таково было житие блаженного Авраама, таков был образ его жизни, таковы подвижничество его и стойкость. Как вышел из брачных покоев, так и не вернулся туда более. Ни среди мучительней в селе, где он проповедовал, ни в борьбе с дьявольскими наваждениями не дрогнул он и не отступил. Таковы подвиги и труды блаженного Авраама.

Мария же блаженная жила еще пять лет после его кончины, подвизалась сверх меры, со слезами днем и ночью молила Бога простить ей грехи, в которых она повинна, так что проходящие мимо ее кельи днем и ночью слышали вопли ее и рыдания. Они останавливались и вместе с ней начинали плакать, прославляя Бога. И было так много раз. А в час кончины ее те, кто видел ее лицо, посылали восхваления Богу за сияние ее лика. Я же, рассказывая это, в душе говорю себе: „Увы мне, возлюбленные мои! Увы мне, братья мои! Святые эти имели прекрасную кончину и ушли к Богу. Не связаны были помыслы их заботами о земных делах, а только любовью к Богу. Я же не готов, и вот настигла меня зима нескончаемая, а я пришел неподготовленным. Удивляюсь сам себе, почему грешу каждый день и каждый день каюсь. В один час строю, в другой – разрушаю. Вечером говорю, что утром покаюсь, когда же настанет утро, опять грешу и преступаю. Когда приходит полдень, говорю себе: „Ночью поразмыслию о об этом и буду молить Бога, чтобы он простил мне грехи мои”. Когда же наступает ночь, погружаюсь в сон. Те, кто взял сребреники, вместе со мной подвизаются днем и ночью, добиваясь начальствовать наддесятью городами. Я же по легкомыслию своему закопал сребреники в землю. Приход Господа моего близок.

И вот трепещет сердце мое. Сжался надо мной, единый, безгрешный Спаситель мой, ведь Ты человеколюбив. Не знаю, кроме Тебя, Отца благословенного, Сына твоего едиnorodного, для нас воплотившегося, и Духа Святого. Помяни меня и спаси из темницы грехов моих, ибо от Тебя зависит, когда вошли мы в этот мир и когда покинем его. И Тебе подобает слава, и поклонение, и величие – Отцу, Сыну и Святому Духу ныне и всегда, и во веки веков¹.

Завершилась история Авраама Килонийского.

Гомилия об отроках Эфесских¹

Сын божий открыл врата свои для ударов, открой же мне врата свои и воспою я добродетели Сынов Света. Добрый пастырь, который из овчарни избрал агнцев и собрал их в загоне небесном, чтобы они были с ним. Благословен сеятель, который выbral из испорченных зерна пшеницы и посеял их на ниве жизни государства. Гомилия есть у меня, чтобы сказать внимающим, да прислушаются ко мне те, кто трудится, и воспоют славу Сынам небесным.

Император Декий вышел из своей страны в страну чужую, чтобы подчинить крепости и города своей власти. Он вошел в Эфес и посеял там великую смуту. Воздвиг храмы Зевсу, Аполлону и Артемиде и предписал своим чиновникам, чтобы они собрали всех граждан и воскурили благовония перед богами. Собрались знатные – старцы и молодые, а также дети – и выкурили благовония перед идолами, бессловесными и рукотворенными. И были там доблестные юноши, которые презрели этот приказ и не подчинились ему как все остальные. Они вошли в храм Христа и укрылись там, боясь как бы не настиг их нечистый запах языческих благовоний. Увидели это люди и донесли императору: „Несколько юношей ослушались твоего приказа“. Услышал это император, привел в трепет тех, кто был невиновен, и велел привести юношей, чтобы он мог увидеть их. И устремились волки, и схватили агнцев из овчарни, и тотчас доставили их к императору. И увидел император тех самых, которые были поражены чудом, обратился к ним приветливо, говоря: „Скажите, о юноши, почему вы преступили мой приказ? Идите же, принесите жертву, и я позабочусь о высоких постах для вас.“ Отверзли уста сын епарха и его семь товарищей: „Мы не станем поклоняться идолам бессловесным, рукотворенным. У нас есть Господь, тот, который на небе, и он спасет нас. Ему мы поклоняемся и ему отдаем чистоту сердец наших. У тебя есть царь – Зевс и Аполлон с Артемидой. И у нас есть царь: Отец и Сын и Дух Святой“. И приказал император, чтобы убедили их розгами, и приказал еще: „Оставьте их до тех пор, пока я не вернусь“. А сам поспешил завоевывать (новые) крепости и города.

Ушел император из Эфеса по своим делам, а доблестные юноши решили между собой: „Бежим-ка лучше мы из Эфеса, пока не вернулся этот проклятый император и не стал судить нас“.

Была там на вершине горы пещера, и юноши решили укрыться в ней. Взяли с собой немного денег своих родителей, какие были у них, а лучшие роскошные одежды не взяли, чтобы не донесли на того, кто облачен в богатые одежды. И печать царей-язычников взяли с собой, чтобы у того, кто взял печать, была ответственность.

Поднялись на гору, вошли в пещеру и остались там. И воззвали к Богу громкими голосами, и так сказали ему: „Просим Тебя, доброго пастыря, выбрать своих агнцев. Защити паству Твою от этого волка, который жаждет крови нашей“.

¹ Перевод выполнен по изданию: *Testi orientali inediti sopra i sette dormienti di Efeso ...* P. 18-23.

Увидел Бог веру агнцев доблестных и пришел на зов их, чтобы воздать им должное. Взял души их и вознес на небо. И оставил стража стеречь их тела.

Вернулся император, вошел в Эфес и спросил, где те юноши, которые ослушались его приказа. И сказали ему в ответ, что укрылись они в пещере на вершине горы. И решил император-тиран предать их смерти в этой пещере; приказал, чтобы пришли ремесленники со своими инструментами, прикатали с их помощью камни и заложили ими вход в пещеру. Были там два сфинкса, сыновья знатных. Они подумали, что в будущем Бог воскресит этих юношей, изготовили свинцовые доски, положили рядом с ними и начертали на них имена Сыновей Света, почему они скрылись в пещере и когда бежали от Декия.

Прошло время императоров-язычников, кончилась их власть. И захотел Господь пробудить Сынов Света. Был в Эфесе один зажиточный человек. И решил он построить загон для своих овец на вершине той горы. Собрал камни и построил там загон. Он увидел сложенные камни и разобрал их. Тогда проник в пещеру свет и разбудил юношей. Пробудились они ото сна и поднялись, удивленно переговариваясь. Потом решили между собой, что кто-нибудь из них спустится (в город), чтобы посмотреть, не вернулся ли император, и узнать, что приказал он относительно них. Был среди них один по имени Ямлиха. Он сказал: „Я пойду и узнаю. Под видом нищего пойду во дворец и узнаю там, что он приказал относительно нас“. Все согласились и сказали ему, чтобы взял деньги и принес хлеба: „С вечера (осталось) хлеба мало, а мы еще не ели“.

Спустившись с вершины горы, юноша быстро достиг города, воззвал к Богу громким голосом и сказал ему так: „Просим тебя, добрый пастырь, выбрать агнцев твоих, защити твою паству от этого волка, который жаждет нашей крови!“. Поднял глаза и увидел крест на воротах. Опустив голову, упал перед ним на колени и стал озираться, не видит ли кто-нибудь из язычников. И стал размышлять про себя, почему это еще вчера крест скрывали от язычников, а сегодня он открыто установлен на воротах. Повернулся он, чтобы войти в другие ворота, поднял голову и (опять) увидел крест на воротах. „Или я сошел с ума, или брежу, если это город Эфес, в котором я вырос“, — подумал он. Увидел человека, который сидел на улице, подошел к нему и спросил: „Скажи мне, что это за город?“. — „Этот город называется Эфес“, — ответил тот. Подивился юноша в глубине души тому, что с ним происходит. (Долго) ходил он по улицам, объятый тревогой. Подошел к дворцу, увидел перед собой ворота, которые были закрыты, снова вышел на улицу, чтобы купить хлеба и взять с собой. Вынул и дал из тех денег, что были в его кошельке. Взял продавец (эти деньги) и стал их рассматривать. Дал своему приятелю, и тот тоже стал рассматривать их. В руках пяти человек побывали монеты, и (все) смотрели. И стали шептаться между собой. Увидел юноша, что они шепчутся и сказал: „Дайте же мне хлеба! Дайте, и я уйду“. Подошел к нему тот человек, который торговал хлебом, и схватил его: „Скажи-ка, откуда ты, из какой страны? Пусть мы будем вместе с тобой участниками этого клада, который ты нашел. А если ты не расскажешь мне, я отведу тебя в суд“. Юноша сказал: „Не было этого, неправда, никакого клада я не видел, я ничего не понимаю!“.

Разнеслась молва по всем улицам Эфеса, что какой-то юноша нашел клад, и достигла эта весть святой церкви, (самого) епископа. Тот послал, чтобы привели этого человека, и спросил у него: „Скажи мне юноша, откуда ты, из какой страны? Где твоя семья и где ты нашел этот клад, о котором (все) говорят?“ — „Я из Эфеса, — ответил юноша. — Я сын Руфуса, он известный человек“. И начал Ямлиха всматриваться в толпу, надеясь увидеть кого-нибудь из своего рода или из своей семьи, из своих товарищей, близких или просто знакомых, чтобы тот позвал его отца и он вызволил бы его из их рук. Но не видел никого ни из своего рода, ни из своей семьи. Попились из глаз его слезы, и начал он плакать.

Был там в святой церкви один софист. Он начал обстоятельно расспрашивать юношу: „Скажи мне правду, отчего ты умер, открой, объясни, откуда ты, не скрывай от меня“. Юноша сказал: „Я покажу тебе правду, открой, покажи мне, где император Декий, тогда и я расскажу тебе все обстоятельства этого дела“.

Выслушав (это), софист был охвачен страхом и удивлением и снова заговорил с ним: „Это огромное время, о котором ты говоришь, по счету и исчислению греков триста семьдесят два года этому императору“. Юноша подтвердил: „От него и бежали мы, я и мои товарищи, и вот на вершине горы задули“.

Собрались знатные – старцы, молодые, а также дети – и решили подняться, чтобы посмотреть на это сокровище воскресения, которое открылось им. Раздался клич по всем окрестностям Эфеса: „Идите посмотреть на это сокровище, которое нам открылось!“.

Услыхали (это) отроки, которые были в пещере, заволновались и встревожились. Они решили, что это император послал за ними. И стал ободрять их сын епарха такими словами: „Встаньте, наберитесь мужества, вооружитесь верою. Доверимся Богу, и он спасет нас! Он укрепит нас и поведет, согласно воле своей“. И когда он так говорил, вошел тот юноша и присоединился к ним, а вместе с ним вошли епископ и знатные (жители Эфеса). Они увидели юношей, которые сидели на земле. Спросили их о здоровье, и те ответили им, что здоровы. И тотчас же написали послание императору Феодосию: „Приди, наш господин, посмотри на это сокровище воскресения, которое открылось нам“. И поспешил император, прибыл и увидел их. И когда спросил о здоровье и приветствовал их, взял свинцовую доску и начал читать, почему эти отроки вошли в пещеру и укрылись в ней. Потом стал уговаривать их спуститься вместе с ним в Эфес, и он построил храм над их телами. И ответили они ему: „Мы хотим остаться здесь. Пастырь, который выбрал нас, повелед, чтобы мы остались здесь. Ради тебя пробудил нас Христос, Господь наш, чтобы ты увидел и уверовал, что воскресение поистине (возможно)“. И оставил их, и они погрузились в глубокий сон. Благословен пастырь, который выбрал агнцев из овчарни своей и дал в наследство им чертоги неба, рай и царство небесное.

Кончилась гомилия об отроках Эфесских, которую сочинил мар Иаков.

СИРИЙСКИЕ АГИОГРАФЫ И ФРЕСКИ ЦЕРКВИ ИЛЬИ ПРОРОКА В ЯРОСЛАВЛЕ

Памятники сирийской агиографии – мартирии Гурия, Шамуны и диакона Хабиба, а также повесть о Евфимии и матери ее Софии – нашли отражение в русском изобразительном искусстве. Популярность трех элесских святых, покровителей города и хранителей семейного очага, в течение веков сохранялась в среде сирийцев, а затем вышла далеко за эти пределы и достигла в конце концов Руси. К концу ХУП в. восходит один из замечательных памятников русского зодчества – церковь Ильи Пророка, построенная в Ярославле, с приделом Гурия, Самона и Авива (русская форма – через греческую передачу – сирийских имен).

Начиная описание этого памятника, следует прежде всего отметить, что история создания фресок придела Гурия, Самона и Авива освещена крайне слабо даже в специальной литературе. Известно, что возведение церкви было предпринято по заказу и на средства богатых ярославских купцов Вонифатия и Аникея Скрипиных, торговавших пушниной, жемчугом и драгоценными камнями. Строительство ее, включая все приделы (а их четыре) закончилось в 1650 г., а в 1680–1681 гг. артель ярославских живописцев, возглавляемых костромичами Гурием Никитиным и Силой Савиным, в поразительно короткий срок – немногим больше года – выполнила огромную работу по росписи основного срединного пространства церкви. Вторая очередь работ относится к 1697 г., когда был расписан один из приделов, и в 1716 г. роспись всей церкви, включая галереи и приделы, была закончена ярославскими художниками во главе со знаменщиком Федором Игнатьевым. К началу из каких трех периодов относится роспись интересующего нас придела Гурия, Самона и Авива на основании существующей литературы установить невозможно, настолько скромны и противоречивы приводимые сведения. И уж совсем скупы сведения относительно содержания фресок. Только в книге И.А. Вахрамеева, специально посвященной церкви Ильи Пророка, в одной фразе говорится, что большая часть стеновых росписей „воспроизводит, по-видимому, события из жизни исповедников”.¹ В содержательной книге В.Г. Брюсовой, подробно и глубоко разбирающей творчество Гурия Никитина,² как и в ее прежних работах о фресках церквей Ярославля,³ фрески придела Гурия, Самона и Авива, к сожалению, остались неосвещенными.

Придел этот, представляя собой небольшое помещение, являясь тем не менее вполне самостоятельным храмом. Вначале это была домашняя церковь семьи Скрипиных, некоторое время спустя превращенная в ризницу, где хранилась церковная утварь. Богомольцам доступа туда не было, и, возможно, поэтому фрески хорошо сохранились. В 1913 г. они были подновлены, хотя и незначительно. И. Первухин в своей книге приводит несколько изображений.⁴ Однако эти иллюстрации, основанные на фотографиях, сделанных еще до реставрации и в черно-белом исполнении, могут дать лишь слабое представление о фресках.

Роспись придела обнаруживает много общих черт со всей остальной стенописью храма: и в колористическом решении, и в композиционных приемах, и в стилистических подробностях. Приведем оценку ярославских фресок, данную одним из их исследователей: „В стенописях ярославских храмов воспеваются труд ремесленников и земледельцев, изобилие земных богатств, жизнь шумных городов, изображаются побоища, наводнения, пожары. Люди на фресках собирают хворост, правят конями, переплывают на лодках и кораблях реки и моря, возводят храмы, монастыри, города, варят вино, пашут, жнут. Они любовно нянчат детей, веселятся и пляшут на пирах, слушают проповедников, учатся, спорят. В толпе людей преобладают персонажи, одетые не в традиционные иконописные платья, а в костюмы, скроенные по образцам русской моды ХУП века. Среди участников события можно увидеть восточного купца в чалме, франков, затянутых в камзолы, в шляпах с высокой

тулей и с пышными перьями. Никогда еще в стенописях русских храмов не было столько изображений, взятых из реальной действительности, сколько появилось их в росписях посадских церквей Ярославля, созданных во второй половине ХУП века. В этих росписях религиозный миф, с одной стороны, перерождался в реально-бытовой жанр, и, с другой – в сказочную феерическую утопию”.⁵

Фрески из цикла жизнеописаний святых Гурия, Самона и Авива покрывают три стены придела, располагаясь в четыре ряда от пола до потолка. Каждый из ярусов представляет непрерывную ленту стенописи, состоящую из цепи следующих друг за другом эпизодов. Второй регистр сверху посвящен мученичеству Гурия и Самона, третий – мученичеству Авива, а нижний – чуду спасения девицы Евфимии. В целом это зримое отражение словесных повествований, заключенных в памятниках агиографии и следующих в сирийской рукописной традиции в том же порядке одно за другим, составляя единый литературный цикл. Естественно, что фрески основаны не на сирийском тексте, а на переводах (с сирийского на греческий, с греческого – на русский), однако переводы оказались столь близкими к оригиналу, что изображения легко отождествляются с сирийским текстом.

Если теперь вновь обратиться к той схеме, о которой говорилось применительно к агиографам,³ то окажется, что основные моменты схемы – арест, допрос, пытки, заключение в тюрьму, казнь – и отражены в росписях. Правда, в отличие от памятников словесности, для произведений живописи характерен лаконизм выражения. Если в маририи Гурия и Шамуны диалог между исповедниками и игемоном занимает многие страницы, то в росписях ему отведена одна сцена, в которой изображен сидящий на возвышении судья и стоящие перед ним исповедники в окружении солдат, доставивших их к судье. Если в агиографах описание мучений составляет обширный перечень изощренных пыток, также занимающий по несколько страниц, то художник ограничился одними из видов этих истязаний, максимально приблизив свое изображение к тексту: „И надели железную колодку на правую ногу Шамуны, – говорится в тексте, – и согнули ногу в колене, и вбили железный клин под колено поверх колодки, и подвесили его вниз головой за эту согнутую ногу”.⁷ Именно висящим вниз головой на согнутой в колене ноге и изображен Шамуна (Самон).

Следующий „кадр” посвящен освобождению мучеников от пыток и заключению их в тюрьму. Интересно, что если в тексте тюрьма – это пещера, подземелье (букв. *gwb' dhšwk'* – „темная дыра”), то на фреске изображен русский бревенчатый острог, окруженный деревянным забором, за которым видны заключенные там святые. За этой следуют еще несколько сцен (Самона несут, так как он не мог идти сам из-за согнутой ноги; Гурия ведут под руки; по приближении к городу встречают толпу) вплоть до конца повествования, завершающегося оплакиванием святых.

Следующий ярус, посвященный мученичеству Авива, состоит из аналогичных сцен с некоторыми вариациями, продиктованными текстом. Так, в отличие от Гурия и Самона, казненных усечением головы, Авив был приговорен к сожжению на костре. Поэтому сопровождавшие его солдаты изображены с мечами в одной руке и с зажженными факелами в другой. В следующем „кадре” появляются костер и оплакивание мученика.

Далее в том же ярусе, непосредственно за сценой оплакивания Авива, помешено одно важное, с точки зрения истории сложения культа, изображение: отпевание всех трех святых вместе в одном саркофаге, хотя по тексту они похоронены в разных местах. Панихиду служат в интерьере храма, по-видимому храма святых исповедников в Эдессе, а за этим следуют изображения поклонения мошам в том же храме. Таким образом, в этой сцене воплотилось зарождение культа трех святых, почитавшихся поначалу отдельно, как о том свидетельствуют памятники агиографии.

И, наконец, – четвертый ярус, наиболее интересный по содержанию, поскольку отражает и наиболее интересный из трех агиографов – повесть о Евфимии и готском воине.

Иллюстрации к этой повести на стенах храма состоят из шести сцен. Следует отметить в первую очередь то, что расписана не вся повесть, а лишь та ее часть, которая имеет непосредственное отношение к сотворению чуда. По-видимому, художник имел дело с сокращенным вариантом повести, автор которого проделал еще более основательную редакторскую работу, чем византийские книжники до него, отказавшись от тех эпизодов, которые к действиям святого не имели прямого отношения.⁸ Первая сцена посвящена вечеринке, на которой Евфимия отравила свою госпожу. О том, что именно эта сцена начинает новый цикл, свидетельствуют помещенные над нею слова: „Чудо, которое совершили св. исповедники Гурий, Самон и Авив с Софией и ее дочерью“, а это и есть заглавие повести. За столом изображены двое мужчин (гот и его товарищ) и две женщины (жена гота и Евфимия) в тот самый момент, когда последняя дает своей госпоже чашу с ядом. Изображение вполне реалистично: можно рассмотреть утварь, посуду на столе, костюмы собравшихся и т. д. Следующая сцена посвящена оплакиванию умершей. Над гробом склонились гот и еще четверо мужчин и женщин, видимо родственники покойной.

Далее идет интересная композиция. Над гробом, в котором покоятся две женщины, склонились трое. По костюмам, уже виденным в верхних ярусах, и по нимбам в этих трех легко узнаются Гурий, Самон и Авив. Следовательно, одна из женщин — это умершая жена гота, а вторая — Евфимия, которую (по тексту повести) положили в гробницу рядом с разлагающимся трупом отравленной ею госпожи. Одна из женщин — Евфимия — протягивает к святым из гроба руку, и мы знаем из агиографа, что святые вызволят ее из этой беды. Чтобы напомнить об этом, на заднем плане дана ретроспекция — эпизод, когда мать Евфимии привела свою дочь и ее жениха перед отправлением их из Эдессы в храм святых исповедников и, возложив их руки на гроб Гурия, Самона и Авива, молила святых помочь ее дочери в случае несчастья.

Следующая сцена посвящена возвращению гота в Эдессу. Он в доме Софии рассказывает ей и собравшимся соседям о своей счастливой якобы жизни с Евфимией. И наконец, последнее изображение показывает казнь уличенного во лжи гота. Сцена сопровождается словами: „И повелел греческий воевода отсечь ему голову“.

Ярославские фрески церкви Ильи Пророка — замечательный памятник русского изобразительного искусства. Представляя единственный, сколько мы знаем, своеобразный свод иллюстраций к циклу сирийских по происхождению памятников словесности, они в то же время — еще одно яркое проявление тесных творческих взаимосвязей между народами восточнохристианского культурного круга.

П р и м е ч а н и я

¹ В а х р а м е в И. А. Церковь во имя святого и славного пророка Божия Илии. Ярославль, 1906. С. 79.

² Б р ю с о в а В. Г. Гурий Никитин. М., 1981.

³ Б р ю с о в а В. Г. Фрески Ярославля XVII—начала XVIII в. М., 1969.

⁴ П е р в у х и н И. Ц. Ильи Пророка в Ярославле. М., 1915.

⁵ М а с л е н и ц ы н С. Писал Семен Спиридонов. М., 1980. С. 38.

⁶ См. выше. С. 18–19.

⁷ I. E p h r a e m R a h m a n i. Acta sanctorum confessorum Guriae et Shamonaе. P. 16.

⁸ Установить этот текст пока не удалось.

ФРАГМЕНТ СИРИЙСКОЙ РУКОПИСИ
„НЕСТОРИАНСКОГО ЧИНА ВЕНЧАНИЯ“

(ГПБ, собр. Духовной академии Бш № 3, ХУІ в. Л. 40-42)

Поскольку настоящий фрагмент сирийской рукописи имеет самостоятельный интерес в связи с расхождением его с каноническим текстом Библии, далее мы прилагаем его вместе с русским переводом.

Текст представляет изложение ХХІV главы из Книги Бытия и привлечен автором церковной службы освящения бракосочетания как живой рассказ о помолвке, взятый из авторитетного источника.

Изменения по сравнению с текстом Пешитты идут в основном по линии сокращения, отказа от повторов и некоторых деталей, в нескольких местах нарушена последовательность изложения. Есть несколько небольших по объему интерполяций, характер которых свидетельствует о стремлении автора приспособить известный текст к обычаям и обрядам христианской церкви. Отметим здесь два таких момента.

1. Наряду с подарками невесте, перечисленными в Библии (qdš' ddhb' mtql' mtqlh wtryn šyryn 'l'ydyh mn 'sr' ddhb' mtqlhwn – золотые подвески весом в один сикль и два золотых браслета весом десять сиклей – Быт.: ХХІV, 22), названы также кольцо, которое раб надел на ее правую руку (wsm bymynh 'zqt') и шелковые одежды, которые он надел на нее (w'lbsħ nht' wš'ry'). Эта интерполяция была необходима для того, чтобы связать данный текст с церемонией венчания, принятой у сирийцев, главной составной частью которой было благословение кольца (brwk b'zqt')¹. Дорогие шелковые одежды упомянуты в связи с церемонией благословения одежды, принятой у несториан.

2. Этой же цели служил, по-видимому, и второй интерполированный фрагмент. Прежде чем вручить Ревекке подарки, раб „обратил ее к востоку“ (šqlh lgb' dmdnh'), что соответствует описанию Бар Эбрея: ... и он (священник. – А.П.) благословляет ее молитвой, и они обращаются к востоку и т.д. (wnbrkyh bslwt'; wnpqwn bmdnh').

Интерполирован также небольшой текст в самом начале повествования. Отправляясь в путь, раб собирает караван из десяти верблюдов (Быт.: ХХІV, 10). В нашем тексте произвольное число 10 заменено 12 с пояснением: по числу колен, насчитывающихся в Израиле (tr'sr bmnyn' dšbt' d'hydyn byt usryly).

Как известно из библейского сказания, этнические группы – колена – сложились лишь после возвращения Иакова в Израиль из Месопотамии. У Иакова было 12 детей, от которых и произошло 12 колен Израиля; при жизни Авраама о коленах речи быть не могло. Автор поместил это упоминание, забегая вперед, желая, видимо, подчеркнуть, что от брака Исаака и Ревекки, от которого идет речь в отрывке, родится Иаков – родоначальник израильского народа. Это упоминание перекликается с заключительной частью текста, где братья желают Ревекке большого потомства. По мнению автора, оно должно было придать особую значимость тексту, призванному к тому, чтобы благословить новобрачных.

¹ См.: В а д г е р Г.Р. The nestorians and their Rituals. P. 245-252. См. также: Ritus matrimonii apud Nestorianos; Ordo matrimonii apud Nestorianos excidicibus Vaticanis Sponsalia (Benedictio annuli et calicis) // Ritus Orientalium, coptorum, syrorum et armenorum in administrandis sacramentis / Ed. H. Detzinger. Wirzeburgi. T. II. P. 420-450).

Когда пришло время умирать, Авраам, отец (множества) народов, приказал рабу своему и сказал ему: „Богом поклянись, призываю тебя, что не возьмешь в жены сыну моему Исааку (никого, кроме одной) из дочерей (дома) Лавана“.

После того как Авраам умер, взял раб верблюдов – двенадцать, по числу колен, насчитывавшихся в Израиле, – и отправился в путь прямо к деревне Лавана. Сел у дороги, подумал про себя (и) сказал: „Господи Боже, (если) ты хочешь, чтобы дела мои были успешны перед тобой, прежде, чем я достигну деревни, (сделай так), чтобы повстречалась мне девушка, госпожа моя, (чтобы) я увидел ее у источника вод и она напоила (бы) и моих верблюдов“. И когда пошел и достиг источника, увидел невесту свою, а в руке у нее – кувшин. И сказал: „Напои меня водой“. А она сказала: „И верблюдов твоих напою“. Тогда он понял, что это его госпожа, обратил ее к востоку, одел ее в одежды и шелка, надел ей серьги, которые он привез, и рубины, и жемчуга, и надел ей на правую руку кольцо и браслеты из золота и серебра. И послал ее, чтобы она пошла в дом отца своего и сообщила им о том, что с ней случилось.

Когда девушка пришла домой, увидел ее брат ее и сказал ей: „Откуда у тебя браслеты и кто надел на руки твои кольца?“

И ответила девушка, и сказала им: „Один человек увидел меня у источника и спросил: <<Чья ты дочь?>>. Я сказала, что я дочь Бетуила (Васуила), и он надел на меня одежды и шелка“. И ответили Лаван и Бетуил, и сказали: „Идите, позовите этого человека, и мы увидим, что у него за депо. Место для верблюдов у нас есть, и дом наш пригоден для ночлега“.

Пошел Лаван, позвал этого человека и привел его в дом отца своего, и когда тот вошел в ворота дома, вышли ему навстречу Бетуил и сыновья его и спросили ласково и приветливо: „Чей ты сын и чью службу ты исполняешь?“

И ответил человек, и сказал им: „Я управляющий делами в семье, которая возвеличилась. Я – раб Исаака праведного, служу в доме Авраама. Взял с меня клятву мой господин и послал меня к вам, чтобы я взял именно вашу дочь для его сына“.

Они позвали Ревекку, свою сестру, и сказали ей: „Сестра наша, пусть пойдут от тебя тысячи тысяч. Отправишься ли ты с этим человеком?“. Она сказала: „Отправлюсь“.

И встали братья ее, чтобы проводить Ревекку, сестру свою, и сказали ей: „Сестра наша, пусть пойдут от тебя тысячи тысяч! Сестра наша, благословен пусть будет твой муж и будешь ты в доме его, как в доме отца своего“.

Там и мы благословляем дела твои, и говорим: „Пусть будут благословенны дела твои, господин наш, подобно благословию Исаака, сына Авраама, которого охранял Господь среди гор и на равнине“.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- мар Аба 1 7, 8, 25
 Абд аль-Малик 71
 Абдишо бар Бериха 39, 59
 Абсамья 22
 Аввакум 70, 98
 Авгар ^v 18
 Авгар VII 6
 Авгары (династия) 5
 Август 39
 Аверинцев С.С. 11
 Аверкий 25
 Авраам 44, 101, 122, 123
 Авраам, епископ 18
 Авраам бар Аудмихр 55, 56
 Авраам Кидонайя (Кидонийский) 7,
 12, 26-29, 33, 34, 57, 101, 107,
 108, 111-116
 Аглайда 77
 Аддай 23, 75, 95
 Адрианова-Перетц В.П. 28, 81
 Айналов Д.В. 38, 52
 Акакий, епископ 7
 Александр Македонский 22, 68, 75
 Алексий Человек Божий 11, 12, 26,
 28, 41-46, 48-51, 57, 60, 62, 77-82,
 84, 86, 89, 90, 93
 Алузий 6
 Альгайер А. 31
 Амио А. 61, 81, 82-84, 89, 90
 Амфилохий Иконийский 9
 Ана-ишо 8
 Аполлон 116
 Аппиан 18
 Арджуна 77
 Аркадий 23, 75, 78
 Артемида 116
 Артемий 90
 Архелид 5, 51
 Ассемани И. 59
 мар Асья 10
 Афраам 73
 Афтония 7
 Ахикар 66, 73
 Аэтий 106
- Бабай 6
 Банк А.В. 37, 58
 Бар Бахлуп 37, 58, 74, 89
 Бар Дайсан 25, 53, 73
 Бар Саума 9
 Бар Эбрей см. Григорий Абу-л-Фарадж
 Бар Эбрей
 Барсамья 6, 11, 31, 72
 Беляев Д.Ф. 47, 48, 62
 Бенфей 87
 Бетуил (Васуил) 123
 Биккель Г. 54
 Блау М. 80
 Броккельман К. 73
 Брюсова В.Г. 119
 ал-Бухари 21
 Бхима 77
 Бэджер Г. 39, 44, 45, 50, 61
- Вальтер К. 39, 59
 Василий Великий 9, 10, 25
 Василий II 50, 51
 Васильев А. 31
 Вахромеев И.А. 119
 Вебус А. 29
 Вейсман А.Д. 88
 Веселовский А.Н. 69
 Веспасиан 39
 Виснер Г. 10, 20, 36
 Вонифатий 42, 50, 80
- Гвиди И. 31, 64, 86, 87
 Гебхардт фон О. 22, 68, 69, 71, 72,
 87-89
 Геллер Б. 68
 Геннадий 9
 Геркулес 38
 Герман Л. 78-80
 Гиппократ 77
 Гисар 7
 Гонорий 23, 75, 78
 Григорий Абу-л-Фарадж Бар Эбрей 39,
 41, 43, 44, 68, 122
 Григорий Кесарийский 9

Григорий Назианзин 9, 10

Губер М. 86

Гурия (Гурий) 6, 11, 17–19, 22, 24,
25, 31, 32, 41, 57, 68, 70, 72, 87,
93, 95–98, 100, 119–121

Гухиштазад 51

Давид 95

Дамиан 94

Даниил 70, 98

Дашков Д. 78

Декий 20, 21, 116–118

Делаттр П. 17

Делейэ И. 10

Диоклетиан 17, 18, 37

Дмитриев Л.А. 94

Добшоц фон Э. 71

Достоевский Ф.М. 12

Дюканж Д.

Дюшен Л. 80

мар Евлогий 56, 65, 70, 100

Евсевий, епископ Кеннешрина 7

Евсевий Кесарийский 5, 16–19, 30, 52, 57

Евфимиян 42, 47–51, 77, 81–84, 86, 105, 106

Евфимия 11–13, 22–25, 32, 37, 56, 57,
66–69, 71–75, 77, 82, 83, 92, 93, 95,
97–100, 119–121

Елизер Дамасский 44, 45

Елисей 80

Епифаний 57

Ефрем Сирин (мар Афрем) 7, 18, 22, 25,
26, 28, 29, 32, 34, 113–115

Залеская В.Н. 37

Захарий Ритор 19

Захау Э. 65

Зевс 116

Зенон 9

Зоя 47

Зу–Нувас 6, 7

Иаков 44, 122

Иаков Барадей 8

Иаков Нисибийский 9

Иаков Серургский 18–20, 68, 69, 118

Иаков Эдесский 8, 68

Ибн ал–Мукаффа 54, 77

Игнатьев Ф. 119

Иезавель 97

Иеремия 80

Иешу Стилит 12, 22, 23, 25, 32, 69, 70,
72, 74, 75

Иисус Христос 18, 38, 39, 48, 58, 59, 64,
78, 79, 84, 107, 110, 111, 116, 118

Иларион Великий 9

Илья Пророк (Илья) 12, 13, 18, 119, 121

Иннокентий 105

Иоанн 9

Иоанн 10

Иоанн, архиепископ Новгорода 18

Иоанн бар Афтоний 7

Иоанн, евангелист 52

Иоанн Златоуст 37

Иоанн Калибит (Кушник) 51, 78–81

Иоанн Телдский 8, 10

Иоанн Эфесский 8, 19, 20

Иосиф 96

Иосиф Гимнограф 78, 80, 81, 89, 90

Иоханнан 100

Исаак 43–45, 122, 123

Исав 101

Ишобохт 53–55, 57, 65

Ишояб 1 40

Канторович Э. 38, 59

Киприан, епископ 16, 19, 30

Кириллона 22

Клавдиан 32

Ключевский В.О. 10

Козма 94

Коммод 59

Коммодий 78–80, 90

Кондаков Н.П. 38, 43, 46, 60, 62–64

Конкордия 38, 39

Конрад Н.И. 31

Константин Багрянородный 47, 48

Константин Великий 48, 55, 60

Крымский А.А. 32

Купидон 38

Курбатов Г.Л. 37

Кьюртоп В. 30

Лаван 123

Лазарев В.Н. 48

Лебедев А.П. 30

Лев 60

Либаний 37

Лизаний 6

Лиския 90

Лопаре Х.М. 10

Лот 113

Лука 52

Лурье Я.С. 19, 56

Мара бар Серапион 73

Мария 27, 113–115

Мария (Богородица) 105

Мария Египетская 9

Марк 52

Маркиан 78

Марута Майферкатский 6, 10, 36

Массман Г. 78

Матфей 52

Мезингер Г. 72

Мещерская Е.Н. 3, 17, 62, 67, 88

Милес 6

Михаил Псепп 47, 62, 92

- Моисей 80
Музионис 6
Мурьянов М.Ф. 48
- Нельдеке Т. 18, 67, 68, 72, 86, 87
Никита 70
Никитин Г. 119
Но Ф. 22
- Омар 20
- Павел, апостол 33, 104, 105
Пайкова А.В. 3, 4
Палладий 10
Памфил 17, 57
Пари Г. 81
Паулин 59
Пеетерс П. 10, 11
Пелагия 9
Перухин И. 119
Перейра М. 81
Перлетуя Вибия 16, 17, 19, 30
Петр апостол 57, 105
Петр Ивер 9
Пигулевская Н.В. 4, 10, 11, 31, 32, 36, 38, 51, 67, 72
Пиний И. 78
Поликарп 16, 30
Полякова С.В. 36, 60, 63, 87
Понтий, диакон 30
Поньон Х. 77
- Прокопий Кесарийский 63
Псевдо-Дионисий Тельмахрский 6, 19
- Рабинович В.Л. 58
Раввула 52
Раввула, епископ 7, 25, 26, 28, 57, 81, 90, 101-104
Райт В. 22, 66
Рахиль 43, 44
Ревекка 43-45, 122, 123
Ревокат 16, 17
Редин Е.К. 43
Ренан Э.Э. 66
Респер М. 42, 46, 81
Рикманс Л. 39
Риския 90
Роман 8
Росс М. 62
Россбах А. 39
Рудаков А.П. 10
Рума 7
Рутилий Наматианский 78
Руфин 23, 75
Руфус 117
Рюссель В. 68
- ас-Са алиби 20, 21
Савин С. 119
- Самуил 9, 80
Сара 44
Саргис 6, 7
Сатур 16, 17
Сатурнин 16, 17
Север, император 59
Север Себохт 8
Севериан 39, 59
Секундулус 17
Сепфора 43
Сергий 8
Сергий, митрополит 80
Симеон 5
Симеон бар Сабба е 6, 36, 51
Симеон Бетаршамский 6
Симеон Метафраст 71, 92, 93
Симеон Стилит 9
Симеон Юродивый 9, 10
Синдбад 66
Скрипин А. 119
Скрипин В. 119
Смит Д.П. 57, 73
Сократ 32
Сомань Ш. 30
София 11-13, 23-25, 37, 68-70, 95, 99, 119, 121
Софоклис Э. 88
Сперанский М.Н. 94
Срезневский И.И. 81
Стеббен К. 81
Супамифь 43
- Тарбо (Фербута) 6
Тауфик ал-Хаким 21
Тер-Петросян Л.А. 87
Тертуллиан 17, 36
мар Тимофей 55
Траян 6
Тренев К. 12
- Урбина де О.И. 22
- Фалькенштейн Ф. 51
Фамарь 43
Фекла 68-70
Фелисата 16, 17
Феодора 47
Феодорит Киррский 9
Феодосий 8
Феодосий Великий 23, 60, 75
Феофил 72
Флоренский П. 48
Фома, апостол 8, 67, 73, 86
Фома Гераклеяский 8
Фома Маргский 9, 36
Фрейданк Д. 33
- Хабиб (Авив) 11, 17, 18, 22, 31, 32, 41, 68, 70, 87, 93, 95-98, 100, 119-121

Хадзидакис М. 58

Ханнан 10

Хилария 9

Холстенко Н.В. 60

Хосров I 7

Хунейн ибн Исхак 89

Хунцигер А. 17

Чехович Н. 64

Шалль А. 73

Шамуна (Самон) 6, 11, 17-19, 22, 24,
25, 31, 32, 41, 57, 68, 70, 72, 87,
93, 95-98, 100, 119-121

Шапур II 36

Шарбель 6, 11, 31, 72

Швицер Э. 72

Шифман И.Ш. 91

Шкловский В. 27

Эндимион 20

Эпименид 20

Эсброк ван М. 11

Юлиан Саба 7

Юнона 38

Юпитер 6

Юстиниан 20, 55, 63

Яхве 80

Ямпиха 117

УКАЗАТЕЛЬ ГЕОГРАФИЧЕСКИХ НАЗВАНИЙ

- Абиссиния 60
 Авраамиевский монастырь 7
 Адиабена 6
 Александрия 7, 8
 Антиохия 7-9, 31, 37, 57, 62, 71
 Афины 7

 Бар Саумы монастырь 9
 Бейрут 62
 Бет Абэ, монастырь 9
 Бет Кидона 108
 Бет Лалат 55
 Ближний Восток 10, 53
 Бу Крис 17

 Вавилон 60, 70, 98
 Византий 18
 Византия 10, 22, 25, 43, 48, 62, 78
 Восток 50, 55, 80

 Габала 39
 Газа 9

 Дамаск 9
 Дура Европос 63

 Европа 31
 Египет 8, 9, 53, 72, 90

 Запад 81

 Иераполь 25
 Иерусалим 70, 98, 101
 Израиль 122, 123
 Индия 5
 Иран 6, 7, 10, 22, 25, 36, 53-56, 60
 Испания 81, 90
 Иудея 70
 Иемен 6

 Кавказ 60
 Кана 38, 59
 Карфаген 16, 17, 30, 63

 Кеннешрин 7
 Кеннешрэ 8
 Китай 5, 31
 Константинополь 7, 8, 10, 18, 80, 81, 100
 Коринф 7
 Красное море 99
 Ктесифон 6
 Курдистан 39

 Лаодикия 104
 Лептис Магна 59

 Маюм 9
 Мелитена 9
 Месопотамия 22, 39, 51, 53, 70, 72 122

 Неджран 6
 Нисибин (Нисивин) 7, 67
 Новгород 12, 18, 31
 Нола 59

 Оронт 8
 Орхай 70, 98
 Осроэна 5, 22

 Паддана 10
 Палермо 38
 Палестина 5, 7, 8, 17, 18
 Пальмира 71
 Пенджикент 57
 Передняя Азия 72
 Персия см. Иран
 Петра 71

 Рим 26, 28, 49, 50, 61, 77, 78, 80, 81 84, 93, 101, 104, 105
 Римская империя 5, 16, 17, 19, 38
 св. Романа монастырь 8
 Русафа 6
 Русь 119

Селевкия 6, 102
Сера 51
Сирия 8, 10, 23, 37, 71, 75, 81, 96
Сирия Приморская 71
Сирия Северная 51
Скитская пустыня 9
Смирна 16
Средиземное море 60
Средняя Азия 5, 57
Суэиана 60

Тарс 38, 104
Телла де Маузелат 8
Тубурбо Малый 16, 17

Фезильтский монастырь 8
Флоренция 52
св. Фомы монастырь 8

Харран 10

Эдесса (Урха) 5-7, 12, 17, 18, 22-25,
27, 28, 30, 31, 37, 56, 57, 65,
67-73, 75, 78, 83, 93, 95, 98-102,
104, 120, 121
Эмесса 9
Эски-Кермен 46
Эфес 12-21, 116-118

Ярославль 12, 13, 18, 119, 120

ЛЕНИНГРАДСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ РОССИЙСКОГО ПАЛЕСТИНСКОГО
ОБЩЕСТВА В 1987–1988 гг.

В 1987–1988 гг. ЛО РПО продолжало работать по своим традиционным направлениям: изучение истории и культуры Палестины, изучение восточнохристианского мира.

10–11 февраля 1987 г. состоялась научная сессия „Крым и Малая Азия в древности и средневековье“, организованная ЛО РПО совместно с Ленинградским отделением Института археологии АН СССР. Сессия проходила в рамках традиционных чтений, посвященных памяти Н.В. Пигулевской. В работе сессии приняли участие более 40 ученых из Москвы, Ленинграда, Свердловска, Симферополя и других городов. Участники прослушали и обсудили 18 докладов.

Предваряя работу сессии, А.Н. Щеглов (Ленинград) во вступительном слове остановился на особой роли Крымского полуострова как историко-культурного целого в истории Восточной Европы и Малой Азии.

Ряд научных сообщений был посвящен проблемам исторического развития Малой Азии и Крыма в эпоху античности. Ю.М. Десятчиков (Москва) в докладе „Некоторые вопросы исторической этнографии северо-восточной части Малой Азии в античную эпоху“ изложил свою концепцию этнического процесса, происходившего в IV в. до н.э. в Шираке, регионе Древней Армении, исторические судьбы которого тесно связаны с историей кочевого иранского населения. По мнению автора, анализ свидетельства Страбона (XIV, 14, 14), согласно которому „фракийцы, прозванные сарапарами-головорезами, поселились рядом с гурациями и мидянами“, приводит к выводу о том, что в первоначальном тексте „Географии“ Страбона произошла ошибка: вместо „сираков“ переписчиком ошибочно поставлены „фракийцы“. Сопоставление данных различных письменных источников позволило автору утверждать, что именно сираки и назывались сарапарами-головорезами. С ними также можно сопоставить макрокефалов (длинноголовых), живших на той же самой территории. Как считает Ю.М. Десятчиков, время появления сираков на этой территории – середина IV в. до н.э. – связано с миграцией южноуральских кочевников на юг через Среднюю Азию, Иран, Армению и временным захватом ими важнейшей коммуникации древнего мира – торгового пути из Понта в Индию.

Четыре доклада были посвящены проблемам истории и культуры Боспорского государства в эпоху античности и раннего средневековья. И.Ю. Шауб (Ленинград) в сообщении „Парис в религиозно-мифологических представлениях боспорян“ на основе изучения художественных изделий Боспора, Южной Италии, Этрурии, а также ряда погребальных памятников Боспора с изображениями Париса пришел к выводу, что в образе Париса можно видеть древнего бога смерти, бога-губителя. Проблемам религиозной жизни населения Боспора был посвящен и доклад Ю.Ф. Иващенко (Москва) „К специфике религиозных представлений населения Боспора в ранневизантийское время“. Автор предпринял попытку, основанную на изучении археологического материала, охарактеризовать многообразность и сложность религиозной жизни боспорян в V–VI вв. н.э. В докладе были приведены примеры использования жителями Боспора идолоподобных глиняных фигурок и антропоморфных галек, которые рассматривались автором как свидетельство пережитков древних пластов религиозных верований (фетишизм). Большой интерес вызвало науч-

ное сообщение И.А. Левинской (Ленинград) „К вопросу о культе Бога Высочайшего на Боспоре“. Автору удалось убедительно показать, что все характерные особенности культа Бога Высочайшего на Боспоре, поддающиеся религиозоведческой интерпретации, могут быть объяснены с точки зрения эллинистического иудаизма или по крайней мере не противоречат ему. Этот культ не носил синкретического характера, если под синкретизмом понимать соединение черт различных религиозных систем. Далее докладчица остановилась на истории термина „синкретизм“, его употребления в современном религиозоведении. По мнению И.А. Левинской, введенный в научный обиход для обозначения своеобразной ситуации в религиозной жизни, которая сложилась после завоевательных походов Александра Македонского, этот термин постепенно начинает толковаться настолько широко, что становится синонимом „история религии“ и потому избыточным. Но даже в сфере своего первоначального употребления термин „синкретизм“ представляется неудачным. Во-первых, как показывает его история, он в силу своей универсалистской потенции плохо поддается твердой фиксации. Во-вторых, за „синкретизмом“ не может стоять реального автономного явления в области религии, так как культ или религия в целом представляют собой систему, которая может быть гетерогенной по происхождению, синтетической по характеру, но не является смесью разнородных элементов. В докладе А.В. Сазанова (Москва) „Боспор в ранневизантийское время“ был предложен пересмотр хронологии Боспора 1V–VI вв. н.э. Анализ археологических материалов и данных письменных источников позволил докладчику прийти к выводу о том, что разгром городов Боспорского царства, относимый ранее к концу 1V в. н.э., на самом деле произошел на 150 лет позже – в 534 г. н.э. Как считает А.В. Сазанов, Боспор избежал гунигского нашествия в конце 1V в. В докладе были предложены переклассификация ряда слов и комплексов боспорских поселений; автор предложил относить их к концу 1V–началу V в., а не к III–IV вв., как это считалось ранее.

Ряд научных сообщений был посвящен проблеме раннесредневекового города. Доклад А.И. Романчук (Свердловск) „Херсонес, Эфес и Сарды в раннем средневековье“ затрагивал вопросы археологического исследования средневековых слоев Херсонеса. Автор показала, что археологические источники для раннесредневековых Сард, Эфеса и в значительной мере для Херсонеса не отличаются достаточной полнотой, чтобы судить с большой степенью достоверности о характере изменений принципов градостроительства в этих городах, осуществлении ими функций, присущих городу. Источники позволяют судить, прежде всего, о строительстве оборонительных сооружений, храмов. В значительной мере это обусловлено тем, что в Сардах, Эфесе изучены незначительные районы городищ, не исследованы участки за пределами оборонительных стен. В докладе отмечено, что образование слоев, как правило, связано с процессами разрушения или строительства. Это показано на примере Херсонеса; причем автор высказала точку зрения о том, что отсутствие археологического материала того или иного периода не может являться основанием для прямолинейного вывода об отсутствии жизни. Докладчица подчеркнула необходимость изучения территорий за пределами городских стен для понимания характера изменений, происходивших в городах в раннесредневековый период. В научном сообщении Н.И. Барминой (Свердловск) „К вопросу о малоазийском влиянии на христианскую архитектуру Таврики“ был поставлен вопрос о влиянии на архитектуру Херсонеса. Если влияние архитектурной традиции Малой Азии на градостроительство раннесредневекового Херсонеса считается доказанным, то для последующего времени это влияние представляется весьма спорным. Как предположила Н.И. Бармина, для решения этого вопроса необходимо выяснить, почему христианская базилика осталась ведущей формой культового зодчества Херсонеса вплоть до XIV в. Научное сообщение В.Н. Залесской (Ленинград) „Малоазийские эвлогии в Херсонесе и их местные образцы“ было посвящено характерным малоазийским эвлогиям – ампулам, образкам, иконам, происходящим из таких центров, как Эфес, Смирна, Пергам, Синоп, Амастрида, Кесария Каппадокийская, а также связанным с местами паломничества во Фригии, в Византии и Ликии. Приведенный материал интересен в двух аспектах: для выявления местных херсонесских образцов, изготовленных по типу малоазийских (эвлогии св. Фоки и св. Леонтия); для атрибуции собственно малоазийских изделий с помощью находок в Северном Причерноморье.

В сообщении М.Г. Крамаровского (Ленинград) „Малоазийский компонент в художественной культуре Солхата (Крыма)“ был поставлен вопрос о типологии городов, входящих в политико-экономическую и культурную системы Золотой Орды в XIII-XIV вв. Предлагается выделение четырех типов: степной город, город среднеазиатского типа, византийский город и город левантийского типа (последние два характерны для западных областей государства). Малоазийский компонент, различимый в культуре всех городов Золотой Орды (четыре типа сосуществуют параллельно), особенно силен в городах левантийского типа, составляя одну из специфических черт их облика. Примером может служить Солхат. Малоазийский компонент Солхата рассмотрен при анализе планов общественных зданий мусульманских кварталов города, архитектурного декора и керамического комплекса. Определен начальный малоазийский пласт в художественной культуре города серединой XIII-началом XIV в., автор приходит к выводу о единой с городами сельджуков Рума линии непрерывного развития, что составляет (на фоне других центров Крыма) специфику Солхата. Поражение при Кёседаге (1243 г.) и распад султаната на эмиры привели к перемещению в Восточный Крым значительных контингентов переселенцев. По-видимому, с основанием в Солхате ставки пленного малоазийского султана Иззедина Кейкавуса II город получил импульс в развитии художественной культуры на основе опыта румийских мастеров Центральной и Западной Анатолии (Конья, Сивас, Амасья и др.).

Несколько научных сообщений, выслушанных во время работы сессии, затрагивало различные аспекты изучения так называемых „пещерных городов“ Западного Крыма. В докладе Ю.М. Могарычева (Бахчисарай) была рассмотрена проблема генезиса пещерных сооружений юго-западной Таврики. Для ряда „пещерных городов“ выделены комплексы скальных помещений, входящие в первоначальные фортификационные системы этих крепостей и датируемые, очевидно, второй половиной VI-VII вв. Эти памятники рассматриваются как результат синтеза византийской и местной традиций: оборонительные пещерные сооружения юго-западного Крыма создавались по примеру, заимствованному из Византии, но по образцу раннесредневековых склепов местного населения, с которыми у рассматриваемых пещерных сооружений есть значительное сходство. Доклад В.П. Кирилко и В.Л. Мыца (Симферополь) „Ортогональный храм Мангула“ был посвящен исследованию этого интересного и яркого памятника. Интересная попытка воссоздать, опираясь на сообщения письменных источников и данные археологии, реальное историческое событие, была продемонстрирована в научном сообщении А.Г. Герцена (Симферополь) „Как османы взяли Мангуп в 1475 г.“. Автор, произведя реконструкцию оборонительных сооружений Мангула, пришел к заключению, что основные действия осаждающих развернулись в балке Гамам-дере, где была установлена батарея, включавшая наряду с мелкими два крупных осадных орудия (калибрами 35 и 40 см). Именно этими орудиями, как считает автор, и были разрушены участки укреплений А.XIV и А.XV. Однако осажденные успевали производить ремонт оборонительных сооружений после отражения штурмов. Лишь в конце декабря 1475 г., после почти полугодовой осады, турки прорвались на территорию города, где встретили последний очаг сопротивления – цитадель на мысе Тешкла-бурун, против которой также были вынуждены применить пушки. Падение Мангула знаменовало исчезновение последнего очага византийской культуры в Северном Причерноморье.

Несколько докладов затрагивали различные аспекты истории Крыма в эпоху турецкого владычества. Я.Р. Дашкевич (Львов) в сообщении „Тюркские каменные изваяния Крыма и таврических степей (основные проблемы изучения)“ обратил внимание на вопрос репрезентативности археологического источника данного типа, а также на дискуссию по поводу вопросов хронологии и этнической атрибуции. По мнению докладчика, упоминания изваяний во второй части Codex Cumanicus (записи 1330-1350 гг.) свидетельствуют об установке „каменных баб“, по-видимому в Крыму в середине XIV в. В.Е. Возгрин (Ленинград) в сообщении „Крымское ханство в конце XVII-начале XVIII в.“ рассмотрел историю активной внешней политики хана Девлет-Гирея II, направленной на достижение Крымом независимости от Турции и в интересах обороны государства. Последняя попытка династии Гиреев, сепаратистская по сути, окончилась провалом, в чем существенную роль сыграла дипломатия Петра I и переход на сторону России Господаря Молдавии

Д. Кантемира, Доклад И.Б. Котляра (Ленинград). „Именник крымчаков в середине XIX—начале XX в.“ содержал исследование репертуара имен турецкого населения Крыма. Анализ, проделанный автором, показал, что из числа зафиксированных для этой эпохи мужских и женских имен большинство — древнееврейского происхождения. Несмотря на глубокую языковую интеграцию, крымчаки сохранили собственный набор личных имен с относительно незначительными сефардскими, ашкеназскими, турецкими и русскими заимствованиями, в основном в женской части именника. Традиционный именной фонд крымчаков может рассматриваться как один из этноопределяющих признаков данной этнической группы.

В заключение два научных сообщения, явившихся результатом работы их авторов над архивными материалами. Первое сообщение — „Арабоязычная карта Крымского побережья, датированная 1373 г.“, — сделанное Л.И. Чернявской (Симферополь), было посвящено изучению корабельной карты побережья Средиземного, Черного и Азовского морей, выполненной известным венецианским картографом Франческо Пиццигани. Факсимиле этой карты было издано в 1881 г. На одном из листов этого издания изображено побережье Крымского полуострова, но текст на карте прочесть невозможно. В результате технической обработки изображения удалось выявить арабоязычный текст карты и перевести примерно 50 из 150 групп знаков (перевод был сделан Т.А. Шумовским). Прочитанный текст можно разделить на собственно географические названия, надписи административно-политического характера, обозначения местонахождения почтовых станций и их номера, пометки, указывающие расстояние до различных географических пунктов; для маловодных северо-восточного и восточного побережий указаны источники воды. Автор предполагает и в дальнейшем работать с этим источником, готовя его к изданию. Второй доклад — „Рукописное наследие Н.В. Пигулевской в Архиве Академии наук“ — был сделан И.А. Шафран (Ленинград). Она познакомила собравшихся с материалами фонда № 1036 Н.В. Пигулевской, включающим 973 дела, 3 описи. В описи 1 „Научные труды“ особый интерес представляют неопубликованные труды, относящиеся в основном к раннему периоду научной деятельности (1915–1920 гг.). Некоторые из рукописей были продемонстрированы присутствующим. Опись 2 содержит материалы, характеризующие биографию и научную деятельность Н.В. Пигулевской. В эту же опись входят и материалы, относящиеся к деятельности Н.В. Пигулевской в РПО. Рассказывая о материалах из этой описи, докладчица прочла несколько отрывков из воспоминаний Н.В. Пигулевской о П.К. Кокочове. Опись 3 содержит обширную и интересную переписку Н.В. Пигулевской. В число ее корреспондентов входили В.М. Алексеев, И.Э. Грабарь, Д.С. Лихачев, Е.В. Тарле, П. Лемерль, М. Канар, М. Ришар, Н. Бейнс, Г. Бек, Ф. Дельгер и другие русские и зарубежные ученые. В заключение было обращено внимание на то обстоятельство, что богатейшее рукописное наследие отечественных востоковедов в ЛО Архива АН СССР еще ждет своих исследователей.

К.Н. Юзбашян, А.Н. Шеглов, Я.Р. Дашкевич, подводя итоги работы сессии, отметили круг интересных проблем, затронутых в докладах, а также большой интерес, который работа сессии вызвала в научном мире.

В процессе работы сессии была определена тема следующего научного собрания, которое решено провести через 2–3 года — „Город в древности и средневековье“.

По поручению Отделения истории АН СССР ЛО РПО приняло участие в организации и проведении научной сессии памяти акад. И.А. Орбели „История и культура народов Ближнего Востока в древности и в средние века“ (24–26 февраля 1987 г.).

29 апреля 1987 г. в ЛО РПО выступил проф. Х. Ханник (Трир, ФРГ) с докладом „Антиармянская полемика в Византии в XI в.“. Критически проанализировав документы, отражающие эту полемику на богословской почве, автор весьма расширил хронологические рамки заявленной темы.

29 мая 1987 г. на заседании ЛО РПО выступил М.Ю. Рошин (Институт востоковедения АН СССР, Москва) с докладом „Культурные сокровища Синая“. Докладчик рассказал о деятельности американской экспедиции на Синае и о ее результатах.

24 июня 1987 г. в Москве состоялось заседание группы по изучению раннего христианства и гностицизма при ЛО РПО. Были оглашены следующие доклады:

Е.Н. Мещерская (ЛО ИВ АН СССР). „Гимн о жемчужине” и „Хвада” в „Деяниях Фомы”.

И.А. Левинская (ЛО ИИ СССР АН СССР). „Боящиеся (чтущие) Бога”.

М.К. Трофимова (ИВ АН СССР). „Структурные особенности одного из текстов Наг-Хаммади”.

А.Л. Хосроев (ЛО ИВ АН СССР). „Некоторые особенности текста из Наг-Хаммади <<Подлинное учение>>”.

И.Ш. Шифман (ЛО ИВ АН СССР). „Иудаистские истоки христианства”.

11 декабря 1987 г. состоялось совместное расширенное заседание научно-методического совета Отдела рукописей и редких книг Государственной Публичной библиотеки им. М.Е. Салтыкова-Щедрина и ЛО РПО, посвященное 200-летию со дня рождения известного археолога, путешественника и коллекционера А.С. Фирковича (1787-1874). Заседание открыл председатель Ленинградского отделения РПО К.Н. Юзбашин. В кратком вступительном слове он отметил заслуги А.С. Фирковича перед отечественным востоковедением и подчеркнул актуальность изучения его собрания.

В основном на большом количестве источников докладе В.В. Лебедева „А.С. Фиркович как исследователь рукописей” речь шла о собственной работе Фирковича над собранными им рукописями. А.С. Фиркович составил несколько каталогов различных частей своего собрания, изучил некоторые древние и ценные рукописи, подготовил сборник колофонов рукописей. А.С. Фиркович проявлял интерес также к рукописям других собраний. В 1858 г. директор Публичной библиотеки М.А. Корф пригласил его для оценки еврейских и караимских рукописей, переданных в библиотеку К. Тишендорфом. Тогда же А.С. Фиркович участвовал в экспертизе подлинности так называемой „халдейской” рукописи, хранящейся в библиотеке с момента ее основания, и пришел к выводу, что эта рукопись - поздняя подделка. К.Б. Старкова в докладе „Первое путешествие А.С. Фирковича на Кавказ” напомнила слушателям об этой поездке, продолжавшейся с мая 1840 г. по январь 1841 г. и увенчавшейся находками ряда ценных рукописей, документов и эпиграфических памятников. Наиболее интересные материалы были открыты Фирковичем в Дербенте и селении Маджалис (Дагестан).

Два доклада были посвящены конкретным рукописям собрания Фирковича. В докладе Л.Х. Вильскера „Самаритянское бракоразводное письмо из собрания А.С. Фирковича” дана характеристика уникального исторического и лингвистического источника XVIII в. Ранее бракоразводные документы на самаритянском языке не были известны. Доклад М.Н. Зислина „Караимский вариант истории изучения грамматики древнееврейского языка в IX-XII вв.”, построен на анализе интерполяции в одной из рукописей грамматического трактата средневекового еврейского автора Авраама Ибн Эзры „Сефер ха-Мознайм” („Книга весов”). Известный по изданиям и другим рукописям этого сочинения список авторов грамматик древнееврейского языка дополнен в этой рукописи (2-е собр. Фирковича, Евр. II A 456/1) несколькими именами караимских филологов IX-XII вв. Молодой археолог Н.В. Кашовская выступила с докладом „К вопросу о типологии надгробий кладбища Чуфут-Кале”, где предприняла новую попытку классификации эпиграфических памятников этого старейшего крымского кладбища, обследование которого было начато еще в конце 1830-х гг. А.С. Фирковичем. Первую систематизацию чуфуткальских надгробий предложил Д.А. Хвольсон; современное состояние археологии и новые находки советских археологов, возобновивших несколько лет назад работу на этом кладбище, позволяют по-новому систематизировать эти памятники. О новых находках советских археологов в Чуфут-Кале шла речь в кратком сообщении В.Л. Вихновича. Он обратил внимание на открытие грузинским семитологом Н.И. Бабаликашвили восьми неизвестных надгробий X-XI вв. В.Л. Вихнович предложил поставить вопрос перед Академией наук СССР об организации международной экспедиции в Чуфут-Кале ввиду важности хранящихся там эпиграфических материалов.

На заседании присутствовали сотрудники Ленинградского отделения Института востоковедения АН СССР, Государственной Публичной библиотеки им. М.Е. Салтыкова-Щедрина и других ленинградских научных учреждений.

15 января 1988 г. состоялись чтения памяти Н.В. Пигулевской. Выступили: И.Ш. Шифман. „Коллективная и индивидуальная ответственность в ветхозаветной правовой мысли“.

А.Г. Лундин. „О взаимодействии культур в древней Южной Аравии (практика перевода)“.

В.В. Лебедев. „К истории формирования сирийского рукописного фонда ГПБ им. М.Е. Салтыкова-Щедрина“.

А.Г. Грушевой. „Два папируса экономического содержания из Южной Палестины V-VII вв.“

Е.Н. Мещерская. „Хлеб истинный“.

К.Б. Старкова. „Теософия в жизни Н.В. Пигулевской“.

Члены ЛО РПО приняли участие в работе III Международной церковной конференции, посвященной 1000-летию крещения Руси, „Литургическая жизнь и Церковное искусство русского Православия“ (Ленинград, 31 января-5 февраля 1988 г.). Е.Н. Мещерская и К.Н. Юзбашян выступили на пленарном заседании с совместным докладом „Православное Палестинское общество и русские паломники на Востоке“.

25 марта 1988 г. на заседании РПО был заслушан доклад М. Ван Эсброка (Бельгия) „Формы халкидонитской пропаганды в V-VI вв.“. Общий вывод докладчика: и в монашеских историях, и в рассказах об обретении мошей, и в символических повествованиях халкидониты оказываются не менее изобретательными, чем монофизиты.

23-26 мая 1988 г. проходила IY научная сессия ЛО РПО „Религиозное обращение; легенда и действительность“, посвященная 1000-летию крещения Руси. Было заслушано и обсуждено 29 докладов. В заседаниях приняли участие ученые и религиозные деятели Москвы, Ленинграда, Тбилиси, Еревана, Львова. В отличие от других мероприятий, посвященных знаменательной дате, сессия поставила задачей рассмотреть это событие в более широком контексте, как один из примеров перехода из одного религиозного состояния в другое. Большую часть программы составили доклады о православии в России: Я.Н. Шапов. „Социально-политические и культурные аспекты принятия христианства на Руси“; А.А. Алексеев. „Крещение Руси и становление письменных жанров“; о. Иннокентий (Павлов). „Славянская версия Священного Писания“; М.В. Рождественская. „Смерть“ как „воскресение“ в древнерусских памятниках XII в.; Т.В. Рождественская. „Славяно-русская эпиграфика и христианская культура“; Л.Н. Большаков. „Литургическое пространство древнерусского храма“. Два доклада были посвящены иерусалимским традициям в русском православии: о. Борис (Даниленко). „Иерусалимский устав. Его путь в Россию“; А.Л. Батапов, Т.Н. Вятчина. „Новый Иерусалим в русской архитектуре XVI-XVII вв.“. Рассмотрению более древних восточнохристианских традиций, связанных с актами обращения, были посвящены доклады: Г.Д. Вардумян. „К вопросу о религиозно-мифологической преемственности культа и образ Христа“; А.Л. Хосроев. „Первые шаги христианства в Египте“; Е.Н. Мещерская. „Крещение“ в раннесирийской апокрифической литературе“; Т.Г. Мгалоблишвили. „Христианство в Картли в IY в.“; М.Д. Лордкипанидзе, Н.З. Вачнадзе. „Грузинское“ язычество на стыке двух эпох и поздние реминисценции“; М.С. Чхартишвили. „Атрибуция и датировка „Жития“ святой Нино - равноапостольной просветительницы Грузии“; А.Г. Грушевой. „Обращение арабов в христианство и проблемы политической борьбы между Византией и сасанидским Ираном (IY-V вв.)“; А.Г. Лундин. „Обращение Южной Аравии“; З.Г. Кикнадзе. „Обращение грузинских евреев в христианство“; К.Н. Юзбашян. „Обращение армян - армяно-византийская легенда“; А.А. Акопян. „Обращение кавказских албанцев - албано-армянская легенда“. Помимо этого, были рассмотрены проблемы религиозного обращения в различных толках христианства: Я.Р. Дашкевич. „Армянский прозелитизм в Восточной Европе (до первой половины XIII в.)“; В.А. Арутюнова-Фиданян. „Переход армян в халкидонитство. Культурные последствия“; А.М. Лидов. „Тема религиозного обращения в армяно-халкидонитской росписи, а также в иудаизме и исламе“; И.Ш. Шифман. „Переход от политеизма к монотеизму в иудейской религии“; Р.М. Капланов, М.С. Купавский. „Иудейский прозелитизм в Восточной Европе (этносоциальный аспект)“; В.В. Лебедев. „Легенды о принятии ислама Кафом“.

ад-Ахбаром"; С.А. Французов. „Три легенды о принятии ислама хадрамаутскими язычниками“. Нравственно-психологические и социальные аспекты религиозного обращения были затронуты в докладах: М.Б. Канделаки. „Индивид и община в языческо-христианской традиции горцев Грузии“; Л.А. Патаридзе. „Картина мира средневекового человека в свете религиозного обращения страны“; А.С. Саакян. „Обращение Восточной Армении в монастырском фольклоре“.

Деятельность ЛО РПО наиболее адекватно отражается в тематике научных сессий, которые приобрели регулярный характер. Проблематика этих сессий касается истории и культуры Палестины в древности и в средние века, истории и культуры народов христианского Востока. Такой подход позволяет рассматривать культуру в очень широком спектре – от восточных и южных славян до коптов и эфиопов. Координацию научных занятий в этом направлении ЛО РПО продолжает. В преддверии XVIII Международного конгресса византинистов в Москве, созываемого в августе 1991 г., ЛО РПО планирует в 1990 г. провести V научную сессию по теме: „Византия и христианский Восток“. В соответствии со сложившейся традицией предполагается участие как ленинградцев, так и иногородних ученых.

ОГЛАВЛЕНИЕ

	Стр.
От ред коллегии	3
Введение	5
Глава 1. Эволюция агиографического жанра в сирийской литературе	16
Глава 1i. Некоторые черты культуры и быта в памятниках сирийской агиографии	35
Отражение свадебного обряда	36
Обряд расстановки чинов	46
Архитектурные мотивы	49
Экономические товарищества и епископский суд	53
Глава III. Сирийские истоки традиционной агиографии	66
Заключение	92
Приложение № 1. Переводы сирийских агиографических текстов	95
Приложение № 2. Сирийские агиографы и фрески церкви Ильи Пророка в Ярославле	119
Приложение № 3. Фрагмент сирийской рукописи „Несторианского чина венчания“	122
Указатель имен	129
Указатель географических названий	133
Х р о н и к а	135

ПАЛЕСТИНСКИЙ СБОРНИК

Вып. 30 (93)

Аза Владимировна Пайкова

Легенды и сказания в памятниках сирийской агиографии

Утверждено к печати
Российским палестинским обществом
при Академии наук СССР

Оригинал-макет для печати подготовлен
Российским палестинским обществом при АН СССР

Редактор издательства Р.К. Паэгле
Технический редактор В.В. Шиханова

ИБ № 33348

Подписано к печати 19.10.89. Формат 70x108 1/16. Бумага
офсетная № 1. Печать офсетная. Усл. печ. л. 12,60. Усл. кр.-от.
12,87. Уч.-изд. л. 13,84. Тираж 1250. Тип. зак. № 2109.
Цена 2 р. 80 к.

Ордена Трудового Красного Знамени издательство „Наука”.
Ленинградское отделение.
199034, Ленинград, В-34, Менделеевская лин., 1.
Ордена Трудового Красного Знамени Первая типография
издательства „Наука”.
199034, Ленинград, В-34, 9 лин., 12.

Книги издательства "Наука" можно предварительно заказать в магазинах Центральной конторы "Академкнига", в местных магазинах книготоргов или потребительской кооперации.

Для получения книг почтой заказы просим направлять по адресу:

117393 Москва, ул. Академика Пилюгина, 14, корп. 2, магазин
„Книга – почтой“ Центральной конторы „Академкнига“;

197345 Ленинград, Петроваводская ул., 7, магазин „Книга –
почтой“ Северо-Западной конторы „Академкнига“

или в ближайший магазин „Академкнига“, имеющий отдел "Книга
– почтой":

- 480091 Алма-Ата, ул. Бурманова, 91/97 („Книга – почтой“);
- 370001 Баку, Коммунистическая ул., 51 („Книга – почтой“);
- 232600 Вильнюс, ул. Университета, 4;
- 690088 Владивосток, Океанский пр., 140 („Книга – почтой“);
- 320093 Днепропетровск, пр. Гагарина, 24 („Книга – почтой“);
- 734001 Душанбе, пр. Ленина, 95 („Книга – почтой“);
- 375002 Ереван, ул. Туманяна, 31;
- 664033 Иркутск, ул. Лермонтова, 289 („Книга – почтой“);
- 420043 Казань, ул. Достоевского, 53 („Книга – почтой“);
- 252030 Киев, ул. Ленина, 42;
- 252142 Киев, пр. Вернадского, 79;
- 252025 Киев, ул. Осяпенко, 17;
- 277012 Кишинев, пр. Ленина, 148 („Книга – почтой“);
- 343900 Краматорск Донецкой обл., ул. Марата, 1 („Книга – почтой“);
- 660049 Красноярск, пр. Мира, 84;
- 443002 Куйбышев, пр. Ленина, 2 („Книга – почтой“);
- 191104 Ленинград, Литейный пр., 57;
- 199164 Ленинград, Таможенный пер., 2;
- 194064 Ленинград, Тихорецкий пр., 4;
- 220012 Минск, Ленинский пр., 72 („Книга – почтой“);
- 103009 Москва, ул. Горького, 19а;
- 117312 Москва, ул. Вавилова, 55/7;
- 630076 Новосибирск, Красный пр., 51;
- 630090 Новосибирск, Морской пр., 22 („Книга – почтой“);
- 142284 Протвино Московской обл., ул. Победы, 8;
- 142292 Пушкино Московской обл., МР „В“, 1 („Книга – почтой“);
- 620151 Свердловск, ул. Мамина-Сибиряка, 137 („Книга – почтой“);
- 700000 Ташкент, ул. Д. Фучика, 1;
- 700029 Ташкент, ул. Ленина, 73;
- 700070 Ташкент, ул. Шота Руставели, 43;
- 700185 Ташкент, ул. Дружбы народов, 6 („Книга – почтой“);
- 634050 Томск, наб. реки Ушайки, 18;
- 450059 Уфа, ул. Р. Зорге, 10 („Книга – почтой“);
- 450025 Уфа, ул. Коммунистическая, 49;
- 720001 Фрунзе, бульв. Дзержинского, 42 („Книга – почтой“);
- 310078 Харьков, ул. Чернышевского, 87 („Книга – почтой“).

2 р. 80 к.



„НАУКА”

Ленинградское отделение