

Н. И. СЕРИКОВ

**О ПУТЯХ ПРОНИКНОВЕНИЯ
ВИЗАНТИЙСКОЙ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ
НА МУСУЛЬМАНСКИЙ ВОСТОК:
ГРИГОРИЙ ИОАНН АБУ-Л-ФАРАДЖ
ИБН-АЛ-'ИБРИ (БАР ЭБРЕЙ)
И ВИЗАНТИЙСКАЯ ИСТОРИОГРАФИЧЕСКАЯ
ТРАДИЦИЯ***

Существование культурных контактов (в самом широком смысле этого слова) между Византией и арабо-мусульманским миром несомненно. Несмотря на то что уже начиная с VII в. арабы становятся наиболее опасными противниками Империи, впоследствии отбирают у нее Египет, Сирию и Палестину, а их флот не раз стоял под стенами Константинополя, осаждая царственный град, отношения этих народов, этих культур все-таки нельзя сводить лишь к стычкам и военной конфронтации. Хотя основная масса источников повествует большей частью о военных столкновениях, тем не менее среди сообщений о битвах и проклятий «неверным агарянам» появляются намеки, недомолвки, а то и просто некоторые замечания, по которым можно судить об ином, «мирном» интересе этих народов друг к другу. Достаточно вспомнить в этой связи, например, наставления Константина VII Порфирогенета своему сыну Роману, где в специальном разделе рассказывается об истории и географии мусульманского мира, более того — также и о вероучении «сарацин»¹. Из того же сочине-

* В работе приняты следующие сокращения:

- ТАБ. — *Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed Ibn Djarir at-Tabari/ Ed. De Goeje. Lugd. Bat., 1964.*
- М. З. — *Maçoudi. Les praires d'or/ Texte et trad. par C. Barbier de Meynard, Pavet de Courteille. P., 1961. V. 1.*
- АС — *Ibn el-Athiri Chronicon quod perfectissimum (el-Kamil) inscribitur/ Ed. C. J. Tornberg. Lugd. Bat., 1851. V. 1.*
- КИСА'И — *Vitae prophetarum auctore Muhammed ben Abdallah al-Kisa'i/ Ed. Isaac Eisenberg. Lugd. Bat., 1922.*
- АНД. — *سعید بن احمد الاندلسی. کتاب طبقات الامم. ل. شیخو. بیروت ۱۹۱۲.*
- СИНК. — *Georgius Syncellus. Chronographia/ Ed. B. Niebur. Bonnae, 1829.*
- ГЛИК. — *Michaelis Glykai Annales/ Ed. I. Bekker. — In: CSHB. Bonnae, 1836.*
- АМАРТ. — *Georgii Monachi chronicon/ Ed. C. de Boor, P. Wirth. Stuttgart, 1978.*
- ЗОН. — *Ioannis Zonarae Epitome historiarum/ Ed. L. Dindorf. Lipsiae, 1868.*
- ПАСХ. — *Chronicon paschale/ Ed. B. Niebur. Bonnae, 1832.*
- КЕДР. — *Georgius Cedrenus. Compendium historiarum. — PG, t. 121.*
- ФЕОД. — *Theodoreti quaestiones in Genesin. — PG, t. 80.*
- ИОС. — *Flavii Iosephi opera omnia/ Ed. Naber. Lipsiae, 1888.*
- П. АЛ. — *Хроника Петра Александрийского/ Изд. З. Г. Самодуровой. — ВВ, 1961, XVIII, с. 150—197.*
- Коран — *Corani textus arabicus.../ Ed. G. Flügei. Lipsiae, 1858.*
- МАН. — *Constantini Manassis Breviarum Historiae Metricum/ Ed. I. Bekker. Bonnae, 1837.*
- М. С. — *Michel le Syrien. Chronique/ Ed. et trad. ... par J. B. Chabot. P., 1899—1911. T. 1.*

¹ *Constantine Porphyrogenitus. De Administrando Imperio/ Ed. R. Jenkins, Gy. Moravcsik. Wash., 1967, с. 14—22.*

ния мы узнаем, что византийцы интересовались арабским ветеринарным искусством². Наконец, существовал более или менее упорядоченный обмен пленными³. Ромеи, как и арабы, очевидно, знали языки друг друга, не говоря уже о жителях пограничных областей. Пример тому — образ литературного героя византийской поэмы Дигениса Акрита, сына крещеного арабского эмира Мусура и гречанки Ирины. Известно также, что в Константинополе, центре православия, была сооружена мечеть⁴.

Уже эти примеры, число которых можно было бы умножить, свидетельствуют о достаточно активном интересе ромеев к своему восточному соседу-сопернику, к материальной деятельности арабов, их военному искусству, а также (в контексте спора по конфессиональным вопросам) и к их вероучению. Однако при всем этом ромеи воспринимали арабов как «варваров»⁵, иноверцев, а потому, видимо, и обходили вниманием все, что относилось к сфере их духовной жизни и самовыражения. Считанные произведения арабской литературы были переведены на греческий⁶, и даже Коран, вероятно, был известен в виде так называемых «формул отречения»⁷.

Что же касается арабов-мусульман, то с их стороны интерес к византийской культуре был более разносторонним, более «пристальным», хотя и не лишенным также известной ограниченности. Как и византийская, мусульманская культура во многом была синкретической: она вобрала в себя отдельные элементы христианства, иудаизма, буддизма и зороастризма⁸. Синкретический характер культуры обусловил, в частности, формирование определенного взгляда на систему воспитания, имевшую при всех различиях черты сходства с эллинистической «пайдейей»⁹. Это во многом определило отбор материалов для переводов с греческого. Поэтому, арабы, изучавшие с большим рвением греческие сочинения по географии, медицине, философии, совсем не знали греческой литературы. Примечательно в этой связи, что первое встречающееся у арабов упоминание о Гомере (конец X в.) показывает, что и тот был интересен для них также с «научной» точки зрения: в «Одиссее» их внимание привлекло лишь то, сколько долгов век собаки.

Переводы эллинистических греческих и византийских исторических сочинений на арабский язык неизвестны. Тем не менее есть основания полагать, что мусульмане были знакомы с христианской системой мировоззрения и историописания. Свидетельство тому — хотя бы структура арабских всемирно-исторических хроник: уже со времени Иа'куби (IX в.) повествование в них ведется начиная с сотворения мира, а весь материал, хотя и распадается на доисламскую историю и историю ислама, все-таки включает в себя истории иных отдельных народов. Известно, что эти особенности составляют также отличительную черту и христианских все-

² Ibid., 29.127—130.

³ Canard M. Deux épisodes des relations diplomatiques arabo-byzantines au X^e siècle. — In: Canard M. Byzance et les musulmans du Proche Orient. Varior. Repr. L., 1973, XII, p. 52.

⁴ Vismara G. Bisanzio e l'Islam. Milano, 1950, p. 21.

⁵ Lechner K. Byzanz und die Barbaren. — Saeculum, 1955, Bd. 6, H. 3, S. 292—307.

⁶ Стефанит и Ихилаит. Средневековая книга басен. Л., 1969, с. 163.

⁷ Montet E. Un rituel d'abjuration des musulmans dans l'église grecque. — Revue de l'histoire des religions, 1906, 53, p. 145—163; Trapp E. Gab es byzantinische Koran-übersetzung? — ΔΠΤΥΧΑ. Β'. 'Αθήναι. 1980—1981, S. 7—17, bes. 14—17.

⁸ Kraemer J. Das Problem des islamischen Kulturgeschichte. Tübingen, 1958, S. 19—23.

⁹ Ibid. Здесь необходимо подчеркнуть замечание Кремера о том, что исламская цивилизация, равно как и средневековая западноевропейская и византийская, является полноправным «наследником» античной культуры. Об отношении арабов к «пайдейей» как к «корпусу необходимых знаний» см.: Грюнебаум Г. Э. фон. Мусульманское мировоззрение и мусульманская наука. — В кн.: Основные черты арабо-мусульманской культуры. М., 1981, с. 118. Исходя из определения целей исторического сочинения — быть авторитетом при разборе трудных религиозных и политических вопросов (там же), легко понять, что греческие исторические сочинения не принадлежали к числу «необходимых» для мусульманской общины, а потому и не переводились.

мирно-исторических хроник, ориентировавшихся на систему изложения истории Евсевием Кесарийским. С христианскими воззрениями на историю мусульманские ученые могли ознакомиться на материале сочинений арабов-христиан, как, например, Агапий, Евтихий, Яхья Антиохийский. Не исключено также, что к XIII в. арабы имели некоторое представление об исторических воззрениях византийцев.

Известный материал в пользу этого предположения содержит сочинение известного сирийского ученого, яковита Григория Иоанна Абу-л-Фараджа ибн Харуна, известного под прозвищем Ибн ал-'Ибри (Бар Эбрея) (1226—1286), — «ТАРИХ МУХТАСАР АД-ДУВАЛ» (Краткая история династий. — Далее: ТМ) ¹⁰.

Бар Эбрей родился в Малатии (Мелитене) в семье известного врача, вероятно, как свидетельствует его кунья — прозвище принявшего христианство еврея. С детства он подготавливался к духовной карьере. Будучи великолепно образован и начитан, зная множество языков (кроме родного сирийского — арабский, еврейский, персидский и, возможно, греческий и армянский) ¹¹ и обладая к тому же, видимо, природным умом, он завоевал симпатии со стороны высшего духовенства. Уже 20 лет от роду он был рукоположен в епископы Губоса (Губаса) — города близ Малатии, а еще через 18 лет был возведен в сан мафриана ¹² «яковитского патриарха», в котором и пребывал до самой смерти.

Жить ему выпало в трудное время. В XIII в. Ближний Восток подвергся нашествию орд хана Хулагу (1216—1265). В 17 лет Бар Эбрей имел возможность познакомиться с обычаями монгольского двора: его отец в 1243 г. был вынужден стать лейб-медиком одного из монгольских военачальников ¹³. Может быть, именно знание психологических особенностей этого народа впоследствии помогало ему защищать от притеснений своих единоверцев. Ведь несмотря на конфессиональную гетерогенность монгольских орд и сравнительную терпимость их предводителей по отношению к различным религиям, церкви и духовенству в целом (оставление за мечетями вакуфных земель, освобождение от налогов, разрешение строить церкви и мечети), они нередко вырезали христианское или мусульманское население целых городов, как, например, это произошло в Багдаде ¹⁴.

Наряду со славой церковного деятеля и политика Бар Эбрей приобрел к тому же известность как незаурядный писатель и переводчик. Его перу принадлежат экзегетические сочинения, труды по грамматике, философии, медицине, поэтические произведения, переводы с сирийского на арабский и наоборот ¹⁵. Но самый заметный след он оставил своими историческими сочинениями, прежде всего знаменитой всемирной историей, написанной по-сирийски, в которой он уделяет большое внимание политическим и церковным событиям как далекого прошлого, так и современным ему. Хронологический период, охватываемый этим сочинением, — от «сотворения мира» до 1286 г. Бесспорно, что оно пользовалось популярностью. Свидетельство тому — не только большое количество сохранившихся рукописей, но также, как свидетельствует брат Бар Эбрея, Бар Саума,

¹⁰ Везде цитаты приведены по изданию А. Сальхана: تاريخ مختصر الدول ١٨٩٠. للعلامة غريغوريوس ابى الفرج... ابن العبرك. بيروت у первого издателя ТМ — Э. Поккока: Historia compendiosa dynastiarum auctore Abul' Faraj. Oxoniae, 1663. Но в книге В. Райта (Краткий очерк истории сирийской литературы/ Пер. К. А. Тураевой. СПб., 1902. Далее: Райт) на с. 203 стоит, на наш взгляд, более правильное: «ал-мухтасар фи-д-дувал».

¹¹ Nöldeke T. Orientalische Skizzen. В., 1892, S. 254.

¹² Hage W. Die syrisch-jakobitische Kirche in frühislamischer Zeit. Wiesbaden, 1966, S. 22—31.

¹³ Райт, с. 191.

¹⁴ Пизулевская Н. В. и др. История Ирана с древнейших времен до XVIII в. Л., 1958, с. 185, 187, 189, 191.

¹⁵ Райт, с. 194, 195 сл.

просьба «знатных арабов» (بنو النخع)¹⁶ к автору, чтобы он перевел ее на их родной язык, а они могли «читать и наслаждаться». Бар Эбрей ответил согласием и, начав работу за месяц до смерти, успел ее закончить.

Так появилась ТМ — арабская редакция основного сирязычного труда, которая представляет собой изложение политической истории мира от его «сотворения» и до 1286 г. — года смерти автора. Здесь также следует заметить, что на арабском языке не существует иного, охватывающего больший промежуток времени, свода всемирной истории, автором которого был бы писатель-христианин.

С точки зрения «традиционного» подхода ТМ представляет собой плохой материал для исследователя-историка. Сведения, сообщаемые Бар Эбреем, носят в основном компилятивный характер и, как правило, хорошо известны по другим источникам. При этом изложение их не содержит каких-либо подробностей и дополнительных деталей, словом, информации, позволяющей говорить о «новых данных». Однако если попытаться взглянуть на ТМ как на литературное произведение, отражающее и авторскую индивидуальность, и современную автору эпоху, среду, в которой он жил, то откроются большие возможности этого источника, в частности для ответа на поставленный вопрос о характере культурных контактов на восточных границах Византийской империи¹⁷, их глубине и содержании. Обретет черты реальности и образ самого автора. Такой подход к исследованию средневековых хроник, при котором историческое произведение рассматривается в первую очередь с точки зрения того, насколько оно отражает культурную атмосферу эпохи, в принципе не нов. О необходимости такого пути изучения средневековых хроник и его продуктивности еще в 30-е годы XX в. говорил немецкий историк Шперль¹⁸. Историк должен, писал он, взглянуть на хронику глазами ее сочинителя, с научных и эстетических позиций того далекого времени, отказаться от «упреков» средневековому автору в «передергивании фактов» и «неточности». В византиноведении проблема автора и авторского самосознания была поставлена в 60-х годах; в настоящее время она успешно разрабатывается советскими византинистами С. С. Аверинцевым, Я. Н. Любарским, И. С. Чичуровым. В зарубежном византиноведении этой проблеме уделяет большое внимание Х.-Г. Бек¹⁹. Что же касается восточных хроник, в частности в интересующем нас аспекте взаимосвязи мусульманской и византийской культур на Ближнем Востоке в XIII в., то по отношению к ним этот вопрос не затрагивался ни византиноведением, ни арабистикой. Цель настоящей статьи — попытаться проследить и выявить на материале ТМ и в изложении ее автора ту форму, в которой воспринимал (или мог воспринимать) арабский читатель византийскую систему воззрений на историю и историописание, иными словами, какими видел арабо-мусульманскую и византийскую исторические традиции сам автор ТМ — Григорий Иоанн Абу-л-Фарадж ибн ал-Ибри — Бар Эбрей.

Основанием для постановки вопроса о чертах и особенностях именно византийского историописания в сочинении сирийца яковита Бар Эбрея является прежде всего круг использованных им источников. Так, в предисловии к сирязычному оригиналу хроники упоминаются, в частности,

¹⁶ Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana/ Ed. S. P. Assemanus. Romae, 1721, II, p. 264.

¹⁷ Здесь я пользуюсь термином Э. Хонигмана (*Hönigmann E. Die Ostgrenze des byzantinischen Reiches. Bruxelles, 1961*).

¹⁸ *Geschichtsdenken und Geschichtsbild im Mittelalter/ Hrsg. von W. Lammers. Darmstadt, 1961, S. 1—29.*

¹⁹ Византийский публицист XII в. Евстафий Солунский. — ВВ, 1966—1968, 27—29; *Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977; Любарский Я. Н. Михаил Пселл. Личность и творчество. М., 1978; Чичуров И. С. К проблеме авторского самосознания византийских историков IV—IX вв. — В кн.: Античность и Византия. М., 1975, с. 203—217; Он же. Феофан Исповедник — компилятор Прокония. — ВВ, 1976, 37, с. 62—73; Beck H.-G. Das literarische Schaffen der Byzantiner. — SBÖAW, 1974, Bd. 249; Ders. Nomos, Kanon und Staatsraison in Byzanz. — SBÖAW, 1981, Bd. 284.*

Анниан Александрийский, церковные историки Сократ и Созомен, также сирийские авторы: Дионисий Тельмахарский и Михаил Великий (Сириец)²⁰, в основу хроник которых также были положены византийские исторические сочинения. Кроме того, в различных частях как сироязычной хроники, так и ее арабской редакции фигурируют ссылки на Ветхий (Септуагинта) и Новый заветы, Евсевия Кесарийского, каппадокийских «отцов», Секста Юлия Африкана, Иосифа Флавия. Это обстоятельство, а также тот факт, что сирийцы многое восприняли от византийцев в области историографии и экзегезы, став, таким образом, как бы «передатчиками» эллинистической и византийской историографии на мусульманский Восток, рассмотренный на материале ТМ, не будет натяжкой²¹.

В статье анализируется лишь часть ТМ: фрагмент Священной истории от «сотворения мира» до передачи Моисеем власти Иисусу Навину и его смерти. Выбор именно этой части обусловлен, во-первых, основополагающим с позиций мировоззрения средневекового читателя характером ее тематики и, во-вторых, наличием большого числа источников, общих с теми, которые использовали для этого периода в своих сочинениях византийские хронисты.

Однако не только источники роднят эту часть ТМ с аналогичными разделами в византийских исторических сочинениях — Георгия Синкелла, Амартола, Кедрина, Манасси и Зонары. Почти сто лет назад немецким ученым Гельцером было доказано, что в основе ТМ, как и ее сирийского оригинала, лежит хронологический принцип, восходящий к хронологической основе «Хронографии» Секста Юлия Африкана²² (III в. н. э.): это сочинение, обработанное Евсевием, Аннианом Александрийским и Панофором, служило основным источником для всех христианских хронографий последующих времен — в Византии, на Западе и на Востоке²³.

Влияние византийской историографической традиции сказалось и на манере периодизации событий: их изложение в ТМ формально не подразделяется, как в исторических сочинениях мусульман, на доисламский период и историю ислама, напротив, оно сохраняет принцип периодизации, выработанный Евсевием, в соответствии с которым всемирная история составлялась из историй народов, игравших в описываемое время главенствующую роль в мире. «Подбор» народов, истории которых излагает Бар Эбрей, близок к тому, который имел место в византийских исторических текстах, опиравшихся на традицию Евсевия. Это, в частности, история еврейская, халдейская, персидская, греческая, римская и др. Примечательно и то, что эти малые истории называются у Бар Эбрея также в соответствии с византийской традицией «династиями»²⁴.

Таким образом, избранный для анализа фрагмент сочинения Бар Эбрея обнаруживает сюжетно-хронологический «костяк», восходящий в основных своих чертах к Африкану, Анниану, Евсевию²⁵. Как известно, рассмотрение «сюжета» исторического сочинения предполагает также анализ последовательности описываемых событий. Типична ли — и в какой мере — последовательность событий данного фрагмента ТМ с точки зрения византийской хронографии? Сравним его с аналогичными по содержанию отрывками из «исторических компендиев» Синкелла, Амартола, Кедрина, Манасси и Пасхальной хроники.

Сличение отрывков сочинений этих авторов исследуемого фрагмента ТМ обнаруживает прежде всего сходную манеру при отборе библейского материала. В частности, развиваются одни и те же сюжеты, как, например, о падших ангелах (Быт., 6.1—2; ср.: ТМ, 10.12—17; ПАСХ., 37.13—39.13;

²⁰ The Chronography of Gregory Abu-I-Faraj/ Ed. and tr. Budge. L., 1932, p. 3. (Далее: Chronography).

²¹ Lacy O'Leary. How the Greek science passed to the Arabs. L., 1951, p. 490, 509, 614.

²² Gelzer H. Sextus Julius Africanus. Leipzig, 1885, Bd. II, S. 403.

²³ Ibid., 1880, Bd. I, S. 25.

²⁴ δυναστεία — دولة.

²⁵ Gelzer H. Op. cit., Bd. II, S. 404 (там же — хронологическая таблица).

СИНК., 34.12—35.6, 42.20—47.20; МАН., 375—385; АМАРТ., 44.2—6, 11—16; 47.2—5; ЗОН., I, 19.17—30), сводится воедино все, сказанное в Писании о Мельхиседеке (ТМ, 22.2—3, 23.9, 23.4—5; ЗОН., I, 25.29—26.2; СИНК., 184.12—15; АМАРТ., 101.5—7; ПАСХ., 90.1—92.3), часто отмечается, что жена Адама была названа Евой до изгнания из рая (ТМ, 6.13; СИНК., 7.18—но ср. 5.21—6.1; МАН., 282, ЗОН., I, 12.21—22). К тому же в совпадающей последовательности перечислены следующие сюжеты: колена Израилевы, обман Ревекки, бегство евреев из земли Египетской и т. п. Разумеется, есть и некоторые расхождения. Так, Бар Эбрей, основываясь главным образом на хронике Михаила Сирийца и, очевидно, на Малом Бытии, крайне скупое повествует о злключениях Иосифа, тогда как у Синкелла и Зонары, вероятно компилировавших «Иудейские древности» Флавия, об этом рассказано с большим количеством подробностей. Также он ничего не говорит, например, о продаже первородства Исавом, не упоминает имени Авимелеха, хотя и передает связанную с ним историю (ТМ, 22.5—10). Однако и византийские хронисты также иной раз опускают те или иные библейские сюжеты: Зонара, в частности, ничего не говорит о Фамари, снохе Иудиной. Но при этом, несмотря на существующие несоответствия, круг сюжетов и комментариев к ним у Бар Эбрея в основных и главных чертах идентичен тому, который мы наблюдаем у византийских хронистов. Лишним доказательством важности отобранных Бар Эбреем фактов с точки зрения византийской историографии служит именно то, что эти же факты считались важными для комментирования Феодорит Киррский.

Во всех рассмотренных случаях в основе повествования лежит генеалогически-временная и причинная связь событий, но при этом необходимо отметить также и то, что изложение библейской истории в ТМ, равно как и у византийских авторов, не является простым перечислением фактов, но представляет собой и попытку критического их осмысления. В одном случае — это заявление непосредственно самого Бар Эбрея о недостатках самаритянского Писания (ТМ, 15.14—19), об исполнении божественного обещания (وعدود) по отношению к евреям (ТМ, 32.15—18), в другом — ссылка на авторитеты: каппадокийских «отцов» (ТМ, 8.4—5), Иакова Эдесского (ТМ, 7.1), Мефодия²⁶ (Псевдо) Патарского (ТМ, 8.5). Интересно, что, компилируя труды своих предшественников, Бар Эбрей переносит в ТМ их критические замечания. Так, из «Истории» Михаила Сирийца он выбирает замечания о несоответствии между Ветхим и Новым заветами (ТМ, 17.1—3 — М. С., 16). Примечательно, что это же самое место встречается в хронике Синкелла, имея своим источником ремарку Анниана.

Совпадение исследуемого отрывка ТМ и византийских хроник можно обнаружить также в отдельных деталях сюжета. Например, замечание Бар Эбрея о том, что Адам был похоронен в горе «Иерусалимской», совпадает с ремаркой Амартыла и Петра Александрийского (АМАРТ., 743.13—18; П. АЛ., 186.1—3). Все они восходят к замечанию (Псевдо) Иосифа Флавия²⁷. Равно и распространенное толкование, что на могиле Адама будет распят помазанник божий, также имеет место у Бар Эбрея и византийских хронистов (ТМ, 16.14—15; АМАРТ., 46.12—15; П. АЛ., 186.8; Адам — второй Христос; КЕДР., 36 В). Аналогично упоминание о царице «Самирам» — Семирамиде, которая «насыпала [земляные] холмы, убоясь [нового] потопа» (ТМ, 23.15; АМАРТ. 13.3—4; КЕДР., 56 В; СИНК., 202.11—12), и ремарка о том, как после смерти Исаака пошел Исав войной на Иакова, но тот выстрелил из лука и убил его (ТМ, 26.7—8; СИНК., 202.11—12; АМАРТ., 114.6; КЕДР., 89 АВ). Подобно Глике, Бар Эбрей останавливается на вопросе о том, что являло собой древо познания, и ука-

²⁶ Текст явно испорчен. Предлагаемое Сальхани и Поккоком чтение *ثوديويس* считаю неудовлетворительным. Предлагаю заменить на *مشودلوس*, так как это место бесспорно заимствовано Бар Эбреем из хроники Михаила Сирийца. (М.С., 3).

²⁷ *Gelzer H. Op. cit., Bd. II, S. 287 sqq.*

зывает на существующее по этому вопросу расхождение во мнениях ученых (ГЛИК., 162.22; 163.2; ТМ, 8.1—4).

Для нас сейчас неважно, что многие из приведенных мест являются общими для византийских хроник в силу того, что их авторы имели один общий источник или просто компилировали сочинения друг друга. Важно другое — то, что рассмотренные пассажи ТМ дают право говорить о наличии в той ее части, где идет речь о Священной истории, черт, присущих византийской хронографии.

Об этом же свидетельствует идентичная сюжетно-хронологическая основа, а также одинаковый с византийскими хронистами взгляд на основной источник — Священное писание. Стоит отметить, что акрибия — точность, с которой Бар Эбрей передает в ТМ последовательность фактов библейской истории, отсутствует при изложении того же фрагмента в сирийской хронике, рассчитанной на единоверцев. Там он дает лишь самую общую канву событий, не останавливаясь даже на таких ключевых местах, как жизнеописание Авраама, рассказ о коленах Израиля, десять заповедей²⁸. Вероятно, Бар Эбрею незачем было излагать системно своим единоверцам то, что им и так было известно из повседневного церковного обихода, и, напротив, это было важно для читателей, исповедовавших иную веру.

Таким образом, приведенные факты позволяют сказать, что исследуемый фрагмент ТМ передает византийскую систему представлений о бытии, мироздании, ходе истории, облеченную в тождественную для византийской исторической мысли форму, и все это — на арабском языке и специально для арабского читателя!²⁹ В данном случае важно совпадение именно системы и последовательности изложения, так как очевидно, что арабский читатель XIII в. был достаточно хорошо информирован о событиях библейской истории. Основным источником такого рода представлений для мусульман являлся Коран, в котором наряду с изложением различных фактов, относящихся к библейской истории, содержались и основные догматы — десять заповедей, например³⁰. Наряду с этим не надо забывать, что и сама библейская история была предметом изложения в читаемых и широко популярных исторических трудах — Табари, Динавари, Мас'уди, не говоря уже о специальных исследованиях Вахба б. Мунаббиха и Ибн Исхака. Имелись также переводы Библии, в частности Пятикнижия, на арабский язык, существовала и библейская критика³¹. Однако библейская традиция в изложении мусульманских историографов, например Табари, предстает в виде перечня версий, точек зрения и не имеет главного отличительного признака — сведения к известной непреложности и единственности. Аналогично и мусульманская библейская критика занималась в основном доказательством того, что в Библии (Второзак, 33.2; ПС., 49(50). 2; Иоанн, 16.7) упоминается имя Мухаммада, и толкованием с этих

²⁸ The Chronography..., p. 5—7.

²⁹ Обратим в этой связи внимание на целый ряд мелких лексических совпадений текста исследуемого фрагмента и некоторых византийских хронистов. Так, ТМ, 22.3 — рассказ об Аврааме, протянувшем Мельхиседеку десятую часть награбленного, добычи (السلب). Это слово — «награбленное» — отсутствует в еврейской Библии и Септуагинте. В Новом завете употреблено слово «ἀκροβίσιον» («лучшее») (Евр., 7.4). Очевидно, выражение «часть награбленного» Бар Эбрей заимствовал из «Иудейских древностей» Иосифа Флавия (ИОС., I, 37.12: δεκάτην τῆς λείας = السلب من السلب). Кроме того, совпадения с текстом Синкелла наблюдаются в следующих местах: ТМ, 10.22; СИНК., 106.13 — о том, как сыны «Элохима» сошли с горы Хермон, ТМ, 13.13; СИНК., 36.23—37.1; ТМ, 15.19, СИНК., 184.14—15; дословное совпадение (о Мельхиседеке); παρθένος... καὶ ἐν ἁρτρῶ καὶ οἴῳ τὴν ἀναίμακτον θυσίαν... فقط وما غنشى امرأة

³⁰ Shorter Encyclopaedy of Islam. Leyden, 1953, TAWRAT, p. 557; Lecomte G. Les citations de l'Ancien et du Nouveau Testament dans l'oeuvre d'Ibn Qutayba. — Arabica, 1958, 5, p. 37—35; Goldzieher I. Über muhammedanische Polemik gegen Ahl al-Kitab. — ZDMG, 1878, 32, S. 341—348.

³¹ Ahrens K. Christliches im Qoran. — ZDMG, 1930, 84, S. 117.

позиций самого текста Писания (ср.: ТМ, 163.5—10). Одновременно утверждалось, что Тора в том виде, в котором она имела в обиходе, не являлась атрибутом Аллаха и совсем не соответствовала тому Писанию, которое было ниспослано на самом деле³².

В изложении Бар Эбрея акценты проставлены иначе. Библия — Пятикнижие, и «пророческие свидетельства» являются для него непреложным авторитетом (ТМ, 13.4—6), библейская сюжетная канва — важная составляющая его произведения. Спор поэтому может идти лишь об аутентичности мелких деталей, частей целого, но не самого целого.

Вопрос, возникающий в этой связи: осознавал ли Бар Эбрей чуждость этой системы для мусульманского мировосприятия, пытался ли как-нибудь связать византийскую историографическую традицию с мусульманской? Рассмотрим с этой точки зрения некоторые пассажи. Вот рассказ о сотворении Адама (ТМ, 5.12—13): «Адам, прародитель всех людей. Был сотворен в пятницу, день шестой, а это был нисан первого года мира». Легко заметить, что в пассаже сочетаются каноническая и апокрифическая библейские традиции. Последняя здесь восходит к Малому Бытию, или Книге Юбилеев³³ — это явствует прежде всего из упоминания нисана как месяца творения (ср.: СИНК., 4.19—20) и «первого года мира» — явного свидетельства летоисчисления по «мировым годам» — «юбилеям». Однако наряду с апокрифической христианской традицией в приведенном пассаже ощутимо также влияние мусульманской. Так, тот же нисан как месяц творения упоминается и у мусульманских историографов — Табари (ТАБ., 155), Мас'уди (М.З., 60, 69), причем Бар Эбрей, как и они, для обозначения пятницы употребляет специальное слово: *العروبة*. Да и Адам охарактеризован чисто мусульманским эпитетом — *أبوا البشر*.

На сочетании христианской и мусульманской традиций строится также пассаж, в котором говорится о небесном устройстве (ТМ, 5.13—17):

«...сотворил Аллах...вышнее небо... а также — девять чинов ангельских, свет и четыре первоосновы. В понедельник сотворил... небесный свод, то есть небо нижнее... и содержащиеся внутри него семь перегородок». К Малому Бытию в настоящем пассаже восходит упоминание о «вышнем небе» и «силах небесных», сотворенных в первый день (воскресенье). Это, очевидно, распространенное представление — указание на бытование его у византийцев можно видеть из ремарок Синкелла (СИНК., 5.17—18), Феодорита Киррского (ФЕОД., 92 АВ, 100 D), Зонары (ЗОН., 1, 13.4—5) — соседствует с элементами мусульманской традиции, о чем говорит упоминание Бар Эбрея семи «перегородок» (или небесных сводов — *رقيع*). Не напоминают ли они те самые небеса — «серебряные», «хрустальные», «изумрудные», по которым Мухаммад совершал ми'радж — восхождение на небо — и которые упомянуты прежде всего в Коране (Коран, 17.46) и у Мас'уди (М., 3., 49)?³⁴

Получается также, что девятичинам ангельским формально соответствуют ангелы мусульманской традиции — не те ли самые, что участвовали вместе с богом в процессе творения человека. Вот как пишет об этом Бар Эбрей (ТМ, 6.9—11): «Затем обратился Он к ангелам, сказав: „А теперь, давайте, сотворим человека по образу нашему и подобию нашему, знающего, что есть добро, а что — зло, и могущего совершить их!“». Как и приведенный выше, этот пассаж также сочетает апокрифическую христиан-

³² Goldzieher I. Op. cit., S. 369 — ссылка на ал-Синахаги: *غير المنزل هذا اثر كلام التوراة وهو تاريخ حدث بعد موسى عم الصنورة نهو في*.

³³ Апокриф, его греческий текст, видимо, не сохранился. Имеется эфиопская редакция. См.: *Rönsch H. Das Buch der Jubiläen oder Kleine Genesis. Leipzig, 1874*. Другие издания: *Смирнов А. А. Книга Юбилеев, или Малое Бытие. Казань, 1885; Kautzsch E. Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments. Tübingen, 1900, Bd. II, S. 33*.

³⁴ *Саблуков Г. Сведения о Коране. Казань, 1884, с. 194—200*. О большем, нежели 2, числе небес в христианской традиции см.: 2 Кор., 12.2 (*ἕως τρίτου οὐρανοῦ*); *Rönsch H. Op. cit., S. 478*.

скую и мусульманскую традиции, что проявляется прежде всего в том, что человек оказывается творением не только бога, но и ангелов³⁵. Соответственно претерпевает изменение и библейская цитата (Быт., 1, 26). Так, Бар Эбрей меняет «плюралис маестатис» оригинального еврейского глагола **נַעֲשֶׂה** («сотворим») на обычное множественное постановкой перед самим глаголом адгоративной частицы **هَلِّمُوا** — «давайте», подчеркивая обращение бога к ангелам. В результате цитата получает иной оттенок. После этого автор завершает пассаж совсем в духе мусульманской традиции, которой присуща также идея злого начала в человеке: «. . .знающего, что есть добро, а что — зло, и могущего совершить их!».

Важный пассаж, в котором повествуется об изгнании Адама и Евы из рая, обнаруживает также сочетание двух культурных традиций, осуществляющееся путем включения уточняющей ремарки, наиболее характерной для мусульманских писателей: (сошли они на землю) «в девятом часу дня пятницы, а творение их было в первый час того самого дня» (ТМ, 7.10—11; ТАБ., 155).

У изгнанных из рая Адама и Евы родились дети. Согласно канонической еврейской Библии и Септуагинте, это были лишь сыновья — прежде Каин и Авель, потом — Сиф. Согласно же апокрифической традиции (Малое Бытие) и Иосифу Флавия, одновременно с Каином и Авелем родились их сестры-близнецы — соответственно Климия и Лабуда³⁶ (Флавий не называет имен дочерей). Это представление бытовало и в мусульманской традиции с той лишь разницей, что имена дочерей могли быть иными. Бар Эбрей максимально сближает мусульманскую и христианскую традиции, избирая для дочерей Адама именно эти имена — как общие для всех традиций, но при этом идет дальше, объясняя причину убийства Каином Авеля согласно мусульманской традиции. По ней Адам хотел женить сыновей своих на сестрах их — каждого на сестре брата его, но «возжелал Каин сестры своей». Поэтому-то и была принесена ими жертва богу.

Культурный синкретизм присущ также и некоторым фрагментам повествования об Аврааме. В этой связи интересен комментарий Бар Эбрея к одному каноническому месту (Быт., 12.13), где Авраам выдает Сару за сестру свою. «И не солгал он, сказав так, — пишет далее наш автор, — ибо Сара была дочерью его дяди по отцу, а дед их жил там же, где жили отцы их» (ТМ, 22.8—9). На тот факт, что Сара приходилась Аврааму сестрой по отцу (и, согласно еврейским представлениям, могла быть его женой), указывают и другие средневековые авторы, как арабские, так и византийские, например Табари (ТАБ., 266), Ибн ал-Асир (АС., 1.72), Георгий Синкелл (СИНК., 183.17—19).

Правда, арабские авторы, как правило, лишь отмечают тот факт, что Сара была сестрой Авраама, и только Ибн ал-Асир стремится внести разъяснение, утверждая, что Сара была сестрой Авраама «по вере» (في الاسلام)³⁷. Ценность же сообщения Бар Эбрея состоит не только в том, что он приводит версию, в главных ее частях одинаковую для христианского и мусульманского миров, но прежде всего в том, что он «исправляет» мусульманское предание (в случае с Ибн ал-Асиром) или значительно расширяет его, приводя более аргументированную версию. При этом важно, что версия, приведенная Бар Эбреем, полностью совпадает с той, которая приводится в своде Синкелла и при этом — со ссылкой на Малое Бытие!

С аналогичным «исправлением» арабского представления Бар Эбреем читатель сталкивается и там, где идет речь о десяти заповедях, данных Мои-

³⁵ Коран, 2.28—32.

³⁶ Имена дочерей Адама встречаются у Табари (ТАБ., 139), Ибн ал-Асира (АС., I, 30), Мас'уди (М.З., 62). Об этих именах в сирийской традиции см.: *Rönsch H. Op. cit.*, S. 373; ср. там же — замечание Евтихия.

³⁷ *Weil G. Die biblische Geschichten der Muselmänner. Frankfurt, 1846, S. 80; Хумеш с комментариями р. Малбима. Вильна, 1891, с. 197.*

сею (ТМ, 31.1—4)³⁸. Не случайно наш автор приводит их целиком и в канонической последовательности (Исх., 20.1—7). Дело в том, что мусульмане также имели зафиксированными в Коране десять заповедей (Коран, 17.25—39), однако последовательность их была иной, нежели в Библии, да и по содержанию они не во всем соответствовали библейским. Так, важная заповедь о соблюдении дня субботнего хотя и упоминается в Коране (Коран, 4.153), но лишь применительно к иудеям. Примечательно и то, что, перечислив эти заповеди, Бар Эбрей тут же стремится согласовать их с положениями мусульманской морали. Поэтому он помещает эти заповеди в окружение проклятий тому, кто «чинит зло соседу», «сбивает сленного с пути», «обделяет сирот и несчастных», «возлежит с сестрою своей» и т. п. (ТМ, 31.4—7). Проклятия эти, очевидно, представляют собой смысловые цитаты из Корана (Коран, 17.36; 27.83; 4.27).

Вероятно, то же стремление к «уточнению» мусульманских представлений и подчеркнутое следование христианской традиции сказалось на отборе лексики. Свидетельство тому — употребление слова رقيق для обозначения «неба нижнего» (ТМ, 5.14). Типы небес различались в иудейских и христианских космогонических представлениях, и это различие отразилось в историографии. Так, многие византийские хронисты специально противопоставляют непосредственно «небо» — οὐρανός и «небо нижнее, твердь небесную» — στερέωμα (СИНК., 6.5; АМАРТ., 67.1; МАН., 41), в то время как мусульманские, следуя за Кораном (Коран, 17.46), этого различия не делают, называя все типы небес одним словом — السماء (ТАБ., 30; М. 3., 49)³⁹.

Особое место в ТМ занимают те пассажи, где традиции мусульманская и христианская сочетаются путем простого соединения библейских и коранических цитат. При этом создается впечатление, что Бар Эбрей специально подбирает пассажи, общие для обеих традиций, чтобы еще больше сблизить христианскую точку зрения, изложенную в ТМ, с мусульманской и, таким образом, сделать свое изложение Священной истории более приемлемым для читателей. Так, повествуя о Моисее, он специально использует те пассажи, которые наиболее хорошо сочетаются с кораническими или распространенными в мусульманской традиции. Например, Моисей, спустившись с горы, увидел согрешивших евреев (речь идет о золотом тельце) и, «разгневавшись ужасно», разбил данные ему скрижали (Исх., 32.14 — ТМ, 30.13—14 — Коран, 7.149 — М. 3., 94). Точно так же Бар Эбрей не упускает случая поведать о том, как посох Моисея поглотил посохи мудрецов Фараоновых (Исх., 7.10—12 — ТМ, 28.8—9 — Коран, 26.43—44) или о чудесах, творимых Моисеем в Египте, когда тот с помощью Всевышнего обратил воду в кровь, наслал на египтян мух, саранчу, лягушек и т. п. (Исх., 7.20—25; 8.1сл.—10.1сл. — ТМ, 29.10—12 — Коран, 7.129—130; 17.103 — ТАБ., 485). Примечательно здесь и то, что сам Бар Эбрей не считает нужным писать об этих чудесах подробно. С одной стороны, это, очевидно, обусловлено его авторской позицией — речь идет о краткой истории, как это явствует из заглавия и введения, а с другой — вероятно, хорошо известным мусульманским читателям сюжетом.

Интересен также тот фрагмент, где Бар Эбрей рассказывает о Гермесе Трисмегисте. Анализ его позволяет прежде всего отметить, что весь он в основном составлен из фрагментов мусульманских авторов — ал-Андалуси (кади из Толедо), ибн ал-Кифти, ад-Димашки, которые наш автор

³⁸ Ahrens K. Op. cit., S. 117.

³⁹ В этой связи небезынтересно также обратить внимание на тот факт, что, компилируя, Бар Эбрей заменяет грамматический род существительного «معمود» («обитаемая земля», «ойкумена») с мужского на женский — معمورة. Не сталкиваемся ли мы здесь с калькированием греческого термина «οἰκουμένη», с грамматической структурой которого معمورة весьма схожа (в обоих случаях — страдательные причастия женского рода)?

собрал воедино ⁴⁰. Но при этом некоторые замечания о Трисмегисте являются общими у мусульманских и византийских хронистов, а некоторые можно найти лишь у последних. Так, общими являются утверждения о том, что Гермес предупредил о начале потопа (ТМ, 11.10—11; КЕДР., 40 С; АНД., 39.12), а также, что ему принадлежит разделение времени на годы, месяцы, дни и т. п. (ТМ, 12.5—6; АМАРТ., 10.7—15; АНД., 39.11). С византийской же традицией связано утверждение, что Гермес описывал Творца, наделяя его тремя атрибутами (ТМ, 11.8—ПАСХ., 85.10). С Гермесом Бар Эбрей сближает Еноха и Идриса, следуя в этом мусульманской традиции. О смерти Еноха — вернее, даже не о смерти, а о чудесном вознесении — наш автор повествует, соединяя две цитаты — евангельскую (Евр., 11.5) и кораническую (Коран, 19.58).

Аналогичная «подгонка» текста под сознание мусульманского читателя, своеобразный «коллаж» фрагментов Писания с высказываниями и замечаниями, содержащимися в мусульманских сочинениях, как, например, «Жития пророков» ал-Киса'и, заметна и в повествовании о праведном Ное. Больше всего привлекает внимание то место, где речь идет о вороне, которого праведник первым выпустил из ковчега, после того как пристал к горе Кард (или Арарат). Бар Эбрей подчеркивает, что ворон не вернулся, ибо ел падаль (труп?) (ТМ, 14.13). «Жития пророков» как раз дают указания на эту деталь (КИСА'И, 202). Вероятно, оттуда же взята деталь и о гробе Адама, который также находился (по Бар Эбрею) в ковчеге праведника.

Преднамеренная «арабизация», т. е. сознательная ориентация на круг представлений и мировоззренческих категорий арабского читателя, тем не менее очень отчетливо проступает в исследуемом отрывке. Но прежде всего она заметна в компоновке материала всей ТМ. Так, хотя ТМ формально и построена по схеме Евсевия (совокупность отдельных историй) и не распадается на исламскую и доисламскую части, фактически такое деление все же присутствует: характерно, что на доисламскую часть приходится примерно четверть объема сочинения Бар Эбрея. Наряду с этим важно подчеркнуть и то, что все свое произведение Бар Эбрей сознательно вводит в контекст арабских географических воззрений: общая характеристика народов, населяющих землю (ТМ, 4.18—5.4; 5.4—8; 4.12—15; 5.9), разделение их по «разрядам» (ТМ, 4.9—10), географическое описание Египта и бывшего там во времена Моисея «храма наук» (المدرسة) позаимствованы из сочинения испано-мусульманского географа XI в. Са'ида ибн Ахмада ал-Андалуси (1029—1070), которое было весьма популярно у таких писателей, как Ибн ал-Кифти и Ибн аби-Усайби'а.

Примечательно, что, рассказывая о разделении земли между потомками сыновей Ноевых, Бар Эбрей преднамеренно оперирует арабскими географическими терминами, стараясь сделать для своих читателей максимально ясным то, какая же конкретно часть земли отошла к каждому роду (ТМ, 5.9—11; 19.2—9). Аналогично и место, куда бежал Моисей от Фараона, — традиционная «земля Мадиамская» (Исх., 2.15) обращается у него в «землю арабов» (ТМ, 28.8); Кард, гора, на которую сел Ноев ковчег, сопровождается ремаркой, что она «известна под названием „Джуди“» (ТМ, 14.11—12 — Коран 11.46). Автор подчеркивает континуитет между библейской, христианской и мусульманской культурой. Вот как дополняет он апокрифическое известие, восходящее, вероятно, к Книге Еноха или к высказыванию Ефрема Сирина (СИНК., 21.11—12). За рассказом о дочерях Каина, которые изобрели музыкальные инструменты, следует замечание: «Поэтому-то сирийцы называют мелодию «кына» — с кясрой, а арабы рабыню-певицу — «кайна», с фатхой (знаки огласовки, обозначающие «а» и «и»). — Н. С.)» (ТМ, 10.16—17). Аналогично взятые из сочинения Андалуси сведения о Египте (ТМ, 34.8—13 — АНД., 39.19—40.4) подкрепляются еван-

⁴⁰ Chwolohn D. Die Ssabier und der Ssabismus. St. Pb., 1856, II, S. 53, 409; Reitzenstein R. Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptische und frühchristliche Literatur. Leipzig, 1904, S. 172, 173.

гельской цитатой о том, что Моисей «был искусен во всех науках египетских» (Деян. ап., 7.22).

Характерно, что Бар Эбрей лишний раз стремится подчеркнуть тот факт, что Библия священна также и для мусульман. В доказательство он приводит по-сирийски слова ангела, благословившего Исмаила: «Я усилил его весьма», — и дает на них следующее толкование: «Я же говорю, что в словах сих скрыта тайна великая, которая стала явной лишь в наши дни. А [заключается] она вот в чем: если мы соберем буквенные значения (т. е. числовые значения каждой буквы. — *Н. С.*) и сложим их, то результат будет равен шестистам пятидесяти шести годам, а это есть время от хиджры до смерти последнего халифа Аббасидов, когда был убит великий правитель из рода Исмаилова» (ТМ, 22.17—18; 22.19—23.3).

* * *

Суммируем сказанное. Прежде всего, на материале рассмотренного фрагмента заметно преднамеренное сближение его автором мусульманской и христианской точек зрения на многие аспекты Священного писания. Это убеждает в том, что «знатные арабы» — заказчики перевода сирийской хроники — были мусульманами. Ясно также, что они получили византийскую схему изложения Священной истории (хронологическая основа, определенная последовательность излагаемого материала). Наш автор использовал не только само Писание в его первоначальном виде и греческой редакции, но также (прямо или косвенно) сочинения греческих и византийских авторов, что повлияло на способ компоновки материала и на включение отдельных оборотов речи. Подобно многим византийским авторам, Бар Эбрей включил в свое повествование материал апокрифических книг — в первую очередь Малого Бытия и Жития Адама. Рассмотренный фрагмент дает также представление о византийской системе критики Писания: критиковалась хронология, отдельные факты, но никогда не ставилась под сомнение «бог вдохновенность» этой книги.

Однако очевидно и то, что Бар Эбрей осознает чужеродность этой системы для мусульманского читателя. Свидетельство тому — попытка согласовать, приблизить свой текст к мусульманскому мировосприятию. Здесь необходимо отметить, что попытки сочетания, своего рода сближения библейской и мусульманской исторических концепций предпринимались в мусульманской историографии задолго до Бар Эбрея. Так, автор X в. Ибн Кутейба в своих сочинениях, и прежде всего в «КИТАБ АЛ-МА'АРИФ» и «УЙЎН АЛ-АХБАР», как свидетельствует исследование Леконта, стремясь сгладить несовпадение библейской и мусульманской точек зрения, прибегает к «свободному пересказу» (Г. Граф)⁴¹ тех мест, где встречаются несоответствия. Новаторство Бар Эбрея состоит в том, что он, в отличие от Ибн Кутейбы, держится в рамках написанного или авторитетно высказанного мнения или соображения, сочетая, таким образом, традиции изложения того или иного сюжета. Разумеется, большинство замечаний Бар Эбрея, посредством которых он сближает христианскую и мусульманскую историографические традиции, относится к апокрифическим памятникам, имевшим хождение как в Византии, так и на христианском Ближнем Востоке. Таким образом, выявленные в ТМ синкретические места вполне могли быть тем самым звеном, которое способствовало восприятию арабами-мусульманами в целом чуждого им мировоззрения.

⁴¹ *Lecomte G. Op. cit., p. 42.*