

«ВРЕМЕННОЙ МИР» В СИРИЙСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ
И «ИСТОРИИ» ЙОХАННАНА БАР ПЕНКАЙЕ¹

Статья посвящена сочинению «История временного мира», написанному в конце VII в. восточносирийским монахом Йоханном бар Пенкайе, и, в частности, концепции «временного мира». Автор статьи дает ответы на следующие вопросы: какова история этого выражения в традиции сирийской литературы, как оно использовалось и что обозначало. В работе рассмотрены соответствующие отрывки из сочинений восточносирийских авторов и предпринята попытка установить авторство этого концепта.

Ключевые слова: восточносирийская литература, Йоханн бар Пенкайе, Нарсай, Бавай Великий, Йоханн Дальятский, Исаак Сирин, «временной мир».

Йōханнāн бар Пенкāйē – сирийский монах, автор, принадлежащий к восточносирийской традиции. Он жил на рубеже VII–VIII вв. в монастыре, располагавшемся близ города Нисиб̄ин. Список его произведений можно найти в известном «Каталоге» ‘Абдйшō’ бар Брйқа². До нас дошли немногие из них, самое важное называется «Суть вещей, или История временного мира» (*rēš mellē, taššūta d-šālmā d-zabnā*). С конца XIX в. ученые-сирологи начали обращать внимание на вышеупомянутое сочинение Йōханнāна, однако в полном объеме оно не было до сих пор издано, переведено и изучено. К настоящему моменту наука располагает некритическим изданием второй части сочинения, переводом пятнадцатой и части четырнадцатой книг на французском, английском и русском языках и некоторым количеством общих обзорных работ³. Само произведение написано в жанре всемирной истории и представляет собой описание истории человечества с момента сотворения мира и до дней жизни автора (последнее событие, о котором пишет Йōханнāн в «Истории», датировано 687 г.) и состоит из пятнадцати книг (мемр). Сочинение фактически и логически поделено на две части: первая часть (9

книг) повествует об истории человечества от сотворения мира до рождения Иисуса Христа; вторая часть (6 книг) – от рождения Иисуса Христа до 687 г.

Следует отметить, что в жанровом отношении это произведение является уникальным для восточносирийской традиции, в которой практически нет ни так называемых хроник, ни тем более всемирных историй. Исследователи, которые обращали внимание на это сочинение, традиционно относили его к жанру хроник и называли историографическим. Однако в строгом смысле историографической можно назвать только пятнадцатую и конец четырнадцатой книг, где речь идет о времени правления халифа Му'авии, об арабских междоусобных войнах, восстании под предводительством ал-Мухтара, о голоде и чуме, сопровождавших эти события. История как последовательность дат и событий не является предметом интереса Бар Пенкэйе, а служит материалом, на котором автор показывает свое видение мира и смысл происходившего. Главная цель этого произведения, как неоднократно упоминает об этом сам Йбханнан, – показать в развитии отношения Бога и человечества, продемонстрировать, как пишет Бар Пенкэйе, «милость и превосходную заботу, которую являл людям Бог, чтобы приблизить их к истине»⁴.

По отрывочным свидетельствам сирийской традиции и сведениям, почерпнутым из самого произведения, можно заключить, что настоятель монастыря, где находился Бар Пенкэйе, в беспокойные времена поручил ему написать сочинение, которое объясняло бы смысл печальных событий, случившихся с жителями Северной Месопотамии в конце VII в.⁵ Концепция Йбханнана, которую он в несколько модифицированном виде перенял, скорее всего, у Феодора Мопсуестийского, идейного учителя восточносирийских авторов, заключается в постепенном развитии человечества и мира, которых на разных этапах Бог наставлял с целью приближения к истине. В силу политических, экономических и социальных бедствий, происходивших в дни жизни автора, сочинение принимает апокалиптический характер, так как исход такого развития Йбханнан видит в неминуемом конце света. Свою главную идею Бар Пенкэйе демонстрирует на примере ключевых событий, которые происходили с человечеством во «временном мире». Данное понятие Бар Пенкэйе выражает через сирийское словосочетание *šālmā d-zabnā* (ܫܠܡܐ ܕܙܒܢܐ), которое буквально значит «мир времени», «временной мир». Чтобы понять, какую роль это понятие играет в сирийской литературе и какой

мира, который разрушит *временной мир*, явит скрытое и покажет это способным видеть»¹⁶.

В гомилии «О наставлении» Нарсай обращается к человеку с таким пожеланием: *يَا بَنِي آدَمَ هَذَا خَلْقًا عَجَبًا: بَيْدَ كَيْفِ دَلَّ يَدُّهُ وَخَلَقَ خَلْقَهُ * تَبَيَّنَ دُخْرُهُ: يَكْفِي بَنِي آدَمَ هَذَا خَلْقًا عَجَبًا: بَيْدَ كَيْفِ دَلَّ يَدُّهُ وَخَلَقَ خَلْقَهُ * تَبَيَّنَ دُخْرُهُ: «О человек, имя почтённое, являешься ты причиной спокойствия; почти имя свое, чтобы не потревожился мир твоим именем. Покоем твоего имени держится и успокаивается *временной мир*»¹⁷.*

В гомилии «О руководстве ангелов» автор задается вопросом, кто приводит в движение все процессы, происходящие в мире, и начинает мемру таким образом: *كَلِمَاتُ دَرَجَاتٍ نَهَاهُ حَيْثُ دَسَّ بِهَا تَصَوُّفًا: هَذِهِ دَرَجَاتُ دُنُوِّ حَيْثُ حَسَدُهَا لَهَا – «Увидел я *временной мир*, который постоянно двигается, и захотел узнать, кто приводит в движение его бездвижность»¹⁸.*

«Временная обитель»

Несколько раз в своих сочинениях Нарсай употребляет выражение «временная обитель» (*الحامدة دوات*), которое, судя по всему, является поэтическим синонимом выражения «временной мир». В гомилии «О творении и Божественной сущности» Нарсай пишет о функциях, которыми был наделен каждый из ангелов. Об одном из них он сообщает следующее: *هَذَا دَرَجَاتُ دَلَّ يَدُّهُ وَخَلَقَ خَلْقَهُ * تَبَيَّنَ دُخْرُهُ: «Есть тот, которому вверена маленькая луна, отвечающая за смену [времени суток]. И он следит за *временной обителью*, чтобы ее не сотрясали беспорядки»¹⁹.*

Выражение «временная обитель» встречается и в гомилии «О создании Адама и Евы и о грехопадении», где Нарсай называет Еву «учредительницей временной обители»: *هَذَا دَرَجَاتُ دَلَّ يَدُّهُ وَخَلَقَ خَلْقَهُ * تَبَيَّنَ دُخْرُهُ: «Пророчествовал Адам, когда сказал, что Ева – плоть от плоти моей. Так будет названа женщина, которая установит *временную обитель*»²⁰. В данном случае, видимо, под «временной обителью» имеется в виду человеческое тело, порожденное Евой.*

«Временной обителью» Нарсай называет также то место, которое покинула человеческая природа через вознесение Иисуса: *هَذَا دَرَجَاتُ دَلَّ يَدُّهُ وَخَلَقَ خَلْقَهُ * تَبَيَّنَ دُخْرُهُ: «О, низшая [природа], которая покинула свое место, *временную обитель*, и поднялась в место, [чье существование] вечно»²¹»²².*

Из трех выше приведенных примеров можно заключить, что Нарсай иногда использовал выражение *ʕumrā d-zabnā* в качестве синонима словосочетания *ʕālmā d-zabnā*.

Бавай Великий

Как минимум однажды выражение «временной мир» встречается в комментарии Бавая Великого (VI–VII вв.) на Евагрия Понтийского (IV в.). В главе «О четырех порождениях заблуждения» говорится следующее: *ܕܘܢܗܘܢ ܕܥܘܠܡܐ ܕܡܪܝܩܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ* – «Заблуждение породило четырех детей во *временном мире*, <...> от которых постоянно происходят всякие волнения, войны и разнообразные бедствия»²³.

Йб̄х̄анн̄ан Дальятский

Йб̄х̄анн̄ан Дальятский (VII в., известный как Йб̄х̄анн̄ан Старец), с которым часто путают Йб̄х̄анн̄ана бар Пенк̄айе²⁴, так же, как и последний, был монахом восточносирийской церкви и оставил после себя ряд мистических произведений и писем. В одном из таких писем он употребляет выражение «временной мир» в контексте противопоставления «миру вечному»: *ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ* – «Возвысим наше слово от [вещей] *временного мира* к [вещам] Создателя миров, о Божий человек, пока ты не утетишься черными [от чернил строками]»²⁵.

Исаак Сириянин

В произведениях Исаака Сирина (конец VII в.) также засвидетельствовано употребление выражения *ʿālmā d-zabnā*. Три раза оно встречается во второй части сочинений Исаака. В пятой главе, в молитве, обращенной к Христу, он пишет: *ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ* – «Нарисуй в моем воображении картину невидимого, чтобы превосходила она движение всей сладости воспоминаний о *временном мире* и его образы»²⁶. В этой же главе Исаак обращается к Богу с просьбой вспомнить «всех отцов и братьев, которые живут в горах и пещерах, среди ущелий и скал, в суровых местах и пустыне». Он характеризует анахоретов как «тех, которые покинули *временной мир* и уже были мертвы для своей жизни» (ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ) ²⁷. В двадцатой главе Исаак описывает состояние человека, достигшего духовного просветления. Такое состояние, как пишет автор, «поможет преодолеть *временной мир* и стать утешением надежды для истощенного странника» (ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ) ²⁸.

В первой книге при описании первых сотворенных природ о тьме и свете сообщается следующее:

«С помощью двух [природ] (т.е. света и тьмы) различаются все времена и сезоны маленького, *временного мира*» (BL. Or.9385, P. ٤/f.4v:12–13).

В четвертой книге Бар Пенкаййэ сравнивает пророков с апостолами: пророки предвещали то, что уже сбылось, а апостолы – то, что сбудется.

«Он исполнил все, [что обещал совершить] *в этом временном мире* (حالة العالم المؤقت). Почему же не хотят люди поверить Богу, который обещает то, что происходит сейчас. Я имею в виду, приход Губителя, *конец временного мира* (نهاية العالم المؤقت), воскресение, суд и переход к бессмертной жизни (BL. Or.9385, P. ٤٧/f.28r:12–16). В конце концов, каждое из того, [что обещали пророки], своевременно свершилось среди людей *в этом временном мире*» (BL. Or.9385, P. ٤٧/f.28v:3–4).

Данный пример является показательным, где употребление этого выражения полностью оправдано контекстом.

Интересный пример находится в четырнадцатой книге, посвященной истории христианской церкви и ересей.

«После того как перешел он (т.е. Кирилл Александрийский) из *временного мира* к вечным мукам, оставил после себя злых наследников, охваченных злым духом» (BL. Or.9385, P. ٤٧٤/f.143v:12–13).

Должно быть, в этом отрывке заключена некая ирония. Из первой части, где были рассмотрены случаи употребления конструкций с приложением *d-zabnā*, становится ясно, что нечто «временное» имеет, как правило, негативный оттенок, в противопоставлении положительному «вечному». Здесь же «временной мир» противопоставлен еще худшим, но, тем не менее, «вечным мукам». Таким образом Бар Пенкаййэ выразил свое отношение к Кириллу Александрийскому, характерное для его традиции.

В других же контекстах, не связанных с названием сочинения, и не имеющих своей целью противопоставить явным или неявным образом «временное» «вечному», Бар Пенкаййэ употребляет обычное выражение *هذا العالم* «этот мир», как, например, в следующих отрывках.

В четвертой книге Бар Пенкаййэ оправдывает свое намерение использовать в качестве источников для своей «Истории» книги Священного Писания и сравнивает процесс написания сочинения с процессом постройки дома:

сочинениях Нарсая, который, скорее всего, и «изобрел» этот термин. Примечательно, что к настоящему моменту удалось найти это выражение только в работах восточносирийских авторов. Этот факт может быть дополнительным аргументом в пользу авторства Нарсая. Хотя систематического исследования работ авторов западносирийской традиции на этот предмет не осуществлялось. Однако, принимая во внимание то обстоятельство, что этот термин, как видно из анализа «Истории» Бар Пенкэйё, тесно связан с учением Феодора Мопсуестийского, исследование сочинений западносирийской традиции может не принести положительных результатов.

Следы присутствия этого выражения можно наметить в сочинениях восточносирийских авторов с VI по XIII вв., т.е. практически на протяжении всего периода истории средневековой сирийской литературы. Однако, более полное развитие концепция «временного мира» получила в сочинении Бар Пенкэйё. Автор не просто хотел написать историю мира с момента творения и до тех дней, свидетелем которых он был, он дал описание первому этапу домостроительства по феодорианской терминологии, мысля его уже закончившимся. Собственно, выбор такого названия произведения продиктован тем ответом, который автор хотел дать на события настоящего времени, являющиеся признаком грядущего завершения. «Временный мир» достиг в своей истории критической точки, став подлинно «временным» для свидетелей его конца. В произведениях других авторов «временной мир» служит лишь скорее фоном, с помощью которого оттеняется «мир вечный и грядущий». У Бар Пенкэйё же он является одним из ключевых моментов его концепции, на котором находится весь фокус его работы. Для Бар Пенкэйё «временной мир» – реальный объект его исследования, место для обучения и наставления человечества. Слово «временной» в «Истории временного мира» является для Йбханнына наиболее точным и наделенным особым смыслом определением.

В отличие от Нарсая, который задается вопросом, когда наступит конец «временного мира», и Исаака, который пытается его преодолеть путем духовных практик, Йбханнын не только знает о конечности этого мира, но и уверен, что его конец уже настал. В конце пятнадцатой, заключительной книги он пишет: «Я знаю наверняка, что пришел к нам конец света. Понял я это по святым книгам, а более – по словам самого Господа нашего. Потому что все, что написано, исполнилось»⁴¹. Конец «временного мира» должен был настать, по ощущению Бар Пенкэйё,

через падение арабской власти и нашествия некоего народа, который разрушит существующий миропорядок.

Предположительно, Бар Пенкәйē позаимствовал концепцию «временного мира» у Нарсая, который, оказал на него большое влияние. Дальнейшее исследование этого вопроса, возможно, даст свои результаты и позволит более детально изучить эту концепцию в рамках всей сирийской традиции.

Примечания

1. Ранний вариант этой статьи был представлен на конференции «Преподобный Исаак Сирий и его духовное наследие» (Москва, МГУ. 10–11 октября 2013г.). Автор статьи выражает благодарность Г.М. Кесселю за помощь в получении доступа к рукописному материалу.
2. *Assemanus J.S. Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana: in qua manuscriptos codices Syriacos, Arabicos, Persicos, Turcicos, Hebraicos, Samaritanos, Armenicos, Æthiopicos, Græcos, Ægyptiacos, Ibericos, & Malabaricos, jussu et munificentia Clementis XI ... ex Oriente conquisitos, comparatos, avectos, & Bibliothecae Vaticanae addictos. Romae: Sacra Congregatione de Propaganda Fide, 1719–1728. T. III.1. P. 189–190.*
3. Более подробную информацию о Бар Пенкәйē и его сочинениях можно найти в следующих работах: *Baumstark A. Eine syrische Weltgeschichte des siebten Jahrh.s. // Römische Quartalschrift für christliche Alterthumskunde und für Kirchengeschichte. 1901. S. 273–280; Jansma T. Projet d'edition du K^tābā D^rrēs Mellē de Jean Bar Penkaye // Orient syrien. 1963. №8. P. 87–106; Фурман Ю.В. Йоханнан бар Пенкайе и его «История»: курьезы интерпретации имени автора и названия произведения // Вестник РГГУ. Серия «Востоковедение, африканистика». 2012. № 20 (100). С. 93–109. Автором настоящей статьи подготовлено издание первой и пятой книг «Истории»: *Furman Yu. The origins of the temporal world: The first mēmrā of the K^tābā d-rēs mellē of John bar Penkāyē // Scrinium. 2014. № 10. P. 3–46; Furman Yu. Zeus, Artemis, Apollo: John bar Penkāyē on Ancient Myths and Cults // Scrinium. 2014. № 10. P. 47–96.**
4. BL.Or. 9385, P. 19r–19v. (рукопись находится в коллекции восточных рукописей Британской библиотеки (British Library Oriental Manuscripts), описание данной рукописи находится в неопубликованном каталоге «A Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum acquired since 1899»). Далее – BL.Or.)
5. Конец VII в. стал для Северной Месопотамии временем потрясений. В 686 г. произошло антиправительственное восстание ал-Мухтāра. Несмотря на то, что уже в следующем году предводитель восстания был убит, город Нисибин, куда стекались сторонники ал-Мухтāра, стал центром антиарабского сопротивления.

- Помимо политической нестабильности жителей этого региона постигли и более серьезные бедствия: 687 г. оказался засушливым, что привело к неурожаю и голоду. В то же время разразилась эпидемия чумы. Об этих драматических событиях Йбханнын пишет в пятнадцатой книге «Истории» и считает их следствием неправильного поведения людей по отношению к Богу.
6. *Wright W.* ed. *Apocryphal Acts of the Apostles*. Vol. I. London: Williams and Norgate, 1865. P. 12–15.
 7. *Ibid.* P. 6–8.
 8. *Tonneau R.M.* ed. *Sancti Ephraem Syri in Genesim et in Exodum commentarii* (CSCO 152, SS 71). Louvain: Imprimerie orientale, 1955. P. 25:29–31.
 9. Гомилия «О создании Адама и Евы и грехопадении» (ܘܨܘܒܘܬܐ ܕܥܘܕܢܐ ܕܥܕܡܐ ܘܕܥܘܒܐ ܕܥܘܕܢܐ ܕܥܘܕܢܐ ܕܥܘܕܢܐ); *Gignoux P.* ed. *Homélie de Narsai sur la création* (Patrologia Orientalis, Tome XXXIV – Fascicules 3 et 4 – № 161 et 162). Turnhout: Brepols, 1968. P. [218]: 426–427.
 10. *McLeod F.G.* ed. *Narsai's Metrical Homilies on the Nativity, Epiphany, Passion, Resurrection and Ascension* (Patrologia Orientalis, Tome XL – Fascicules 1 – № 182). Turnhout: Brepols, 1979. P. [184]: 355–356.
 11. *McLeod F.G.* Op. cit. P. [46]: 161–162.
 12. *Gignoux P.* Op. cit. P. [184]: 285–286.
 13. Ни у Ефрема Сирина, ни Афраата такое выражение не обнаруживается.
 14. *Mingana A.* ed. *Narsai, doctoris Syri. Homiliae et carmina*. Mausilii, 1905. Vol. I. P. 15.
 15. *Ibid.* Vol. II. P. 1–2.
 16. *Ibid.* Vol. II. P. 6–7.
 17. *Ibid.* Vol. II. P. 8–9.
 18. *Gignoux P.* Op. cit. P. [254]: 1–2.
 19. *Ibid.* Op. cit. P. [160]: 386–387.
 20. *Ibid.* Op. cit. P. [192]: 21–22.
 21. Букв. «продолжительности которого нет конца».
 22. *McLeod F.G.* Op. cit. P. [180]: 287–288.
 23. *Frankenberg W.* ed. *Evagrius Ponticus // Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-historische Klasse, N.F. XIII. 2*. Berlin, 1912. S. 10.
 24. Подробно сюжет описан в *Фурман Ю.В.* Указ. соч. С. 100–102.
 25. *Beulay R.* ed. *La collection des lettres de Jean de Dalyatha* (Patrologia Orientalis, Tome XXXIX – Fascicules 3 – № 180). Turnhout, 1978. P. [98]: 10–12.
 26. *Brock S.* ed. *Isaac of Nineveh (Isaac the Syrian). 'The Second Part', Chapters IV–XLI* (CSCO 554 SS224). Lovanii, 1995. P. 8:6–7.

израильтяне от сурового служения грязи и кирпичам, от тяжелой работы, которую они выполняли в Египте. Так посмотри же на образы. Те (т.е. израильтяне) были спасены от ангела смерти кровью бессловесного ягненка. А мы были спасены от греха и смерти кровью ягненка разумного» (BL.Or.9385, P. ٥٨٧/f.58v:11–15). Афраат сравнивает медного змея, которого сделал Моисей во время перехода через пустыню, и Иисуса, распятого на кресте: «Для них Моисей подвесил медного змея, чтобы всякий, кто смотрел на него, исцелялся от укуса змеи. Для нас же Иисус распял себя, чтобы, смотря на него, мы излечились от укуса змея, который есть Сатана» (*Wright W. The Homilies of Aphraates. P. ٥٨٤:7–9*). Бар Пенкэйё пишет следующее: «Для них был подвешен медный змей, который лечил их от укусов василисков. А для нас было установлено распятие нашего Господа, которое охраняет нас от злости демонов» (BL.Or.9385, P. ٥٨٧/f.59r:5–7). В следующем отрывке в «Тахвите о Пасхе» сравнивается «шатер собрания» и «нерукотворный храм», о котором было сказано выше. Афраат комментирует предписания, связанные с еврейской Пасхой, в частности, обрезание, и сопоставляет его с обрядом крещения: «Сказано: когда раб, купленный за деньги, обрезал свою крайнюю плоть, тогда пусть есть пасху. Ибо раб купленный – это грешный человек, который раскаивается и покупается за кровь Христову. Когда он обрезал свое сердце от злых дел, тогда он подошел к крещению, [т.е.] исполнению истинного обрезания» (*Wright W. The Homilies of Aphraates. P. ٥٨٤:16–20*). Бар Пенкэйё также пишет об этом: «Посмотри: каждый, кто не был обрезан, не ел пасхального ягненка. И каждый, кто не был крещен, не правил нашей Пасхой. Тем – обрезание, а нам – крещение» (BL.Or.9385, P. ٥٨٧/f.58v:19–21). Эти и другие параллели с «Тахвитой о Пасхе», которые встречаются в главах «Истории», позволяют сделать вывод о том, что Бар Пенкэйё был знаком с работами Афраата и привлекал их в качестве источников для написания своей книги.

41. BL. Or.9385, P. ٥٨٧/f.153r:16–19.