

ПРАВОСЛАВНЫЙ
ПАЛЕСТИНСКИЙ СБОРНИКЪ



101-й (38-й) ВЫПУСКЪ

ИЗДАНИЕ
ИМПЕРАТОРСКАГО ПРАВОСЛАВНАГО ПАЛЕСТИНСКАГО
ОБЩЕСТВА

С.-Петербургъ.
2004

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИМПЕРАТОРСКОЕ ПРАВОСЛАВНОЕ ПАЛЕСТИНСКОЕ ОБЩЕСТВО

ПРАВОСЛАВНЫЙ ПАЛЕСТИНСКИЙ СБОРНИК

ВЫПУСК
101

А. Д. ПРИТУЛА

ХРИСТИАНСТВО И ПЕРСИДСКАЯ
КНИЖНОСТЬ XIII—XVII ВВ.



С.-ПЕТЕРБУРГ • 2004

Работа посвящена христианским текстам, созданным на персидском языке в XIII—XVII вв. Данная работа — первая попытка комплексного анализа всей группы текстов, из которых ранее исследовались лишь немногие. Выявляются характерные особенности персидских христианских памятников, их связи с местными литературными традициями, своеобразие исторической ситуации, в которой они создавались. К исследованию привлекаются рукописи из коллекций С-Петербурга (ранее не изучавшиеся) и материалы из различных собраний мира. Рассматриваются также причины, приведшие к выходу персоязычных христианских текстов из употребления.

Книга предназначена для востоковедов, специалистов по истории христианской литературы, а также всех интересующихся культурой христианского Востока.

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

Архим. МАРК (ГОЛОВКОВ), С. Ю. ЖИТЕНЕВ, В. М. КИСЛОВ,
О. Л. КОЛОБОВ, Н. Н. ЛИСОВОЙ, Е. Н. МЕЩЕРСКАЯ (ответственный секретарь),
О. Г. ПЕРЕСЫПКИН, чл.-корр. РАН М. Б. ПИОТРОВСКИЙ,
В. А. САВУШКИН, А. Ф. ЧИСТЯКОВ, И. С. ЧИЧУРОВ,
чл.-корр. РАН Я. Н. ЩАПОВ

*Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда
согласно проекту № 03-04-16199д*

Введение*

Хотя христианство никогда не было основной религией Ирана, христианские общины известны на этой территории еще с первых веков нашей эры. Относительно малая изученность христианских памятников персидской книжности, равно как и небольшое их число, может объясняться тем, что христиане Персии, как это принято считать, не использовали персидский язык в качестве литургического и языка духовной литературы. Как известно, для этой цели использовался сирийский язык — восточное наречие («эдесский диалект») арамейского. Это относится к так называемой несторианской Церкви (самоназвание: Церковь Востока), самой многочисленной конфессии на территории Персии. Так же дело обстоит и в яковитской Церкви (сирийская монофизитская Церковь). Единственная христианская конфессия на Ближнем Востоке, соотносящая язык литургии с изменениями языковой ситуации, — это мелькиты (православные христиане Палестины и Сирии). Они расстались с греческим, а затем и с сирийским языками сначала в области апологетики, потом и в богослужебной. Переход Православной Церкви в Сирии и Палестине в IX в. на арабский язык обусловил возникновение обширной арабо-христианской литературы. Однако на территории бытования персидского языка эта конфессия не была широко распространена. Поэтому до последнего времени было принято считать, что сфера применения немногочисленных известных переводов Священного Писания на персидский язык была ограничена лишь домашним чтением и, возможно, апологетическими целями.

Христианская Церковь Персии известна как самостоятельная с V в. (Иеромонах Иларион, 2000, с. 72). Персоязычные христиане, в том числе так называемые несториане, проживают в этой стране и ныне (Журавский, 1990, с. 89). Общая численность христиан различных конфессий, живших в Иране в середине XX столетия, составляла 153 000 чел. (Catholic Encyclopaedia, 1967, vol. 7, p. 608). Численность армян-григориан — 100 000—135 000 чел., несториан — око-

* Хотелось бы выразить глубокую признательность академику РАН И. М. Стеблин-Каменскому, а также Е. Н. Мещерской, Д. А. Морозову, О. Ф. Акимускину, С. Броку, Вал. В. Полосину, Ф. Ришару, А. М. Пьемонтесе, О. Б. Фроловой, В. В. Салтановой, О. В. Васильевой, О. М. Ястребовой за ценные замечания и помощь в работе.

ло 20 000 чел., сиро-халдеев (несториан, принявших унию с Ватиканом) — около 11 500 чел., армян-униатов с центром в Джульфе (Исфахан) — около 3000 чел.; кроме того, имеются представители множества других конфессий (Etteldorf, 1959, p. 121—123; Catholic Encyclopaedia, 1967, vol. 7, p. 608). Судя по последним официальным иранским статистическим данным, произошло уменьшение христианских общин за последние десятилетия. В 1986 г. число армян-григориан сократилось до 80 000 чел., а ассирийцев без указания конфессии (возможно, Церковь Востока и сиро-халдеи вместе) — около 17 000 чел. (Дамад, 1999, с. 17). Из этих же данных можно сделать вывод, что в Иране сохранилось какое-то количество яковитов, на что, впрочем, прямых указаний нет (Дамад, 1999, с. 18).

Место патриарха Ассирийской Церкви Востока (резиденция в США) ныне занимает Мар Дынха IV, бывший до этого епископом Тегерана (до 1976 г.) (Робертсон, 1999, с. 27, 29). Кроме того, существуют сведения о продолжающемся сближении Церкви Востока с Церковью Сиро-Халдейской (Робертсон, 1999, с. 28).

Изучение искусства и литературы христианского Востока было одним из основных направлений отечественного востоковедения: К сожалению, оно почти полностью прекратило свое существование (особенно это относится к изучению литургической литературы) начиная с первой четверти XX столетия. Исследования в данном направлении являются возрождением этих традиций и представляются перспективными. Особенно это относится к культуре христианских общин тех стран, где они являются религиозным меньшинством и где их численность неуклонно сокращается.

Основная задача работы — определить литературные особенности, отличающие персидские памятники от христианских памятников на других языках. Для выполнения этой задачи необходимо определить, насколько они адаптированы к персидским литературным традициям.

Вторая задача, текстологическая, состояла в определении основных вех истории текста рассматриваемых сочинений — их редакций. Под термином «редакция» понимается сознательное изменение текста произведения тем или иным книжником (или книжниками) с определенными целями. Чрезвычайно важно определение времени таких редакций и тенденций, которыми они были вызваны.

Под термином «книжность» в этой работе подразумевается рукописная традиция с литературным и языковым единством, т. е. в данном случае персоязычная арабографичная рукописная традиция. Главными аспектами были текстологический и литературоведческий.

Как видно из приведенного понимания термина «книжность», в данной работе к ней причисляются лишь те персоязычные произведения, которые написаны арабской графикой. Это кажется вполне правомерным, поскольку иные тексты не были доступны для потребителей этой книжности (обычных персоязычных читателей).¹ Поэтому в число рассматриваемых памятников не вошли среднеперсидский перевод Псалтири IV—V вв. (Andreas, Bagg, 1933), а так-

же фрагмент раннего новоперсидского перевода Псалмов (Пс. 146:5—147:7) из разрушенного несторианского монастыря в Булаи-ке (Восточный Туркестан), написанный согдийским письмом с параллельным текстом Пешитты (Sundermann, 1974). По той же причине не рассматриваются персидские переводы Евангелия, написанные грузинским и армянским письмом (Encyclopaedia Iranica, 1990, vol. 4, p. 204, 211).² Не рассматриваются также рукописи различных глоссариев и грамматик персидского языка, выполненных европейскими миссионерами, поскольку они относятся к иной теме: истории иранской филологии.

Существует несколько переводов Евангелия на персидский язык, выполненных христианами восточных Церквей. Причины, вызвавшие создание этих переводов, их стилистические особенности, роль в жизни Церквей являются темой данной работы. Очень важно установить языки, с которых они осуществлены (а если возможно, точно определить версию), а также подходы, применяемые в этих переводах. Этой группе памятников посвящена первая глава данной работы.

Для более разностороннего рассмотрения литературных связей казалось целесообразным привлечь к работе произведения мусульманских авторов, написанные под влиянием христианской традиции. Вторая глава посвящена такому явлению: роли, образу Псалтири в мусульманской персоязычной литературе, подражанию ей. Более подробно рассматриваются комментарии автора XIV в. Зийа ад-Дин Нахшаби (см. ниже, 2.2—2.4) на арабское стихотворное подражание псалму. Рукописи этих комментариев в большом количестве хранятся в СПбФ ИВ РАН.

Начиная с конца XVI—начала XVII в. появляется еще одна довольно многочисленная группа христианских памятников. Это — произведения, написанные католическими миссионерами для персоязычных читателей, влившиеся в персидскую книжность. Наиболее значительным произведением такого рода была фундаментальная апологетическая работа Жерома Ксавье (см. ниже, 3.1) «Айне-йи хаққ-намā» (آینه حق نا) («Зеркало, показывающее истину»), которой посвящена третья глава.

В «Перечне персидских христианских рукописей в собраниях мира» (Приложение 1) предпринята попытка идентификации по имеющимся данным известных нам персидских христианских рукописей данного периода с соответствующими переводами, сочинениями, редакциями, когда это возможно. В этом перечне можно найти сведения о рукописях, которые иногда опущены в самом тексте работы. В Приложении 2 помещены отрывки ранее не публиковавшегося прозаического комментария Нахшаби на арабское подражание псалму. Приложение 3 представляет собой краткое содержание «Айне-йи хаққ-намā» (полной версии) как образец едва ли не первого полемического трактата, написанного об исламе европейцем, жившим в мусульманской стране.

Важной особенностью персидских христианских памятников является отсутствие единого комплекса (в отличие от коптской или

армянской литератур) и существование нескольких небольших групп текстов различного времени и происхождения, не всегда связанных между собой. Композиция работы обусловлена таким характером изучаемых памятников. В общем, она представляет собой очерки, каждый из которых посвящен соответствующей группе текстов.

Кроме того, период, который охватывается данной работой, ограничен хронологическими рамками: XIII—XVII вв. Начальная дата — время выполнения самых ранних сохранившихся персоязычных арабографичных переводов — «Персидского Диатессарона» и несторианского лекционария (правда, дошедших в списках более позднего периода). Конечная — столетие наиболее активной литературной деятельности католических миссионеров на персидском языке.

В два последующих века появляются работы протестантских миссионеров различных конфессий, начавших свою деятельность в мусульманских странах, а также другие литературные памятники, связанные с христианством. Однако эти произведения находятся за пределами этой работы не только хронологически, но и по своему характеру. Если католические миссионеры действительно пытались освоить персидские литературные традиции (формы и даже целые тексты) для своих миссионерских задач, то протестантские, насколько нам известно, не обращали особого внимания на национально-культурную специфику. Литературные особенности таких памятников представляют собой уже иную страницу в истории миссионерства.

Вышеуказанные хронологические рамки представляются поэтому наиболее естественными для освещения нашей темы. Иными словами, они размещаются в пределах средневековья, а памятники соответственно — в пределах персидской средневековой книжности. По мере необходимости в качестве справочного материала привлекаются и более поздние памятники.

С другой стороны, географические рамки интересующих нас памятников не ограничиваются современной территорией Ирана, но включают в себя регионы, где бытовал персидский литературный язык и создавались христианские памятники (Ирак, Крым, Индия).

Памятники, относящиеся к данному периоду, впервые рассматриваются в текстологическом отношении друг к другу и, в целом, как явление в персидской книжности. Предпринимается попытка описать особенности этой группы памятников и определить ее место в истории христианской литературы.

Христианские персоязычные рукописи собраний С.-Петербурга очень мало изучены. Они составляют основной материал нашего исследования. Использованы рукописи из собраний СПбФ ИВ РАН, РНБ, Восточного факультета СПбГУ. Многие из них впервые вводятся в научный обиход. Подробные описания рассматриваемых здесь рукописей из собрания СПбФ ИВ РАН ранее не выполнялись. Были опубликованы лишь краткие в общем каталоге персидских и

таджикских рукописей (Персидские и таджикские рукописи, 1964, ч. 1).

Ряд памятников из зарубежных собраний также ранее не рассматривался с филологической точки зрения, их текстологического анализа не проводилось.

Сведения о персоязычных христианских манускриптах в зарубежных коллекциях почерпнуты главным образом из каталогов рукописей (в отдельных случаях существуют специальные публикации) (Rieu, 1879—1883, vol. 1; Bodleian, 1889; Rossi, 1948; Piemontese, 1989; Hukk, 1925; Blochet, 1934, t. 4; Richard, 1989). При рассмотрении рукописей из собраний С.-Петербурга, естественно, были также использованы соответствующие каталоги (Персидские и таджикские рукописи, 1964, ч. 1; Костыгова, 1988, т. 2; Dorn, 1852).

Джузеппе Мессиной осуществлена публикация персидской версии Диатессарона (Diatessaron, 1951). Это единственное издание уникального памятника. Еще ранее итальянский ученый опубликовал исследование Диатессарона в виде отдельной монографии, которая осталась недоступной.³ Однако, как сообщает сам издатель, во введении он повторяет основные положения монографии для тех, у кого ее нет; кроме того, в этой работе он исправил допущенные им ранее ошибки (Diatessaron, 1951, p. XIII). Потому это введение можно считать в значительной степени восполняющим монографию. Кроме персидского текста издание содержит и перевод на итальянский язык.

С момента выхода этого издания были опубликованы различные работы, касающиеся «Персидского Диатессарона».⁴ Среди них статьи об иллюстрациях рукописи произведения (Nordenfalk, 1968; Nordenfalk, 1973; Schapiro, 1973). Кроме того, издан параллельный текст четырех основных сирийских переводов Четвероевангелия: Синайского кодекса, рукописи Кьюртон, Пешитты и Гераклийской версии (Comparative Edition, 1996). Это издание существенно облегчает поиски параллелей персидских текстов с сирийскими переводами. Проблеме иудео-христианских апокрифических Евангелий, как предполагалось, использованных в Диатессароне, посвящено исследование А. Клийна (Klijn, 1992).

Еще один важный персоязычный христианский памятник — рукопись XIV в. из Бодлеянской библиотеки, содержащая перевод Четвероевангелия с сирийского языка (как принято считать), — опубликован в XVII в. в многотомном издании епископом Бразном Уолтоном (Biblia Polyglotta, 1657, vol. 5).

Уникальному персидскому несторианскому лекционарию 1374 г. посвящена статья Ф. Ришара, довольно краткая, но дающая точное представление о характере текста (Richard, 1981). Кроме того, интересная рукопись Четвероевангелия, датированная 1338 г., хранящаяся в библиотеке Ватикана, исследована в обстоятельной статье А. М. Пьемонтесе (Piemontese, 2001).

Насколько известно, публикаций и исследований других персидских христианских памятников нет. Существует лишь две обобщающие статьи, посвященные переводам Библии на персидский язык,

имеющие историко-архивный характер (Fischel, 1952; Gulbenkian, 1980).

Основные работы, использованные в главе, посвященной мусульманскому подражанию псалма, — работа А. Алимардонова о творчестве Нахшаби (Алимардонов, 1970) и статья О. Ф. Акимушкина (Акимушкин, 1984) об этом же литераторе.

Число публикаций, посвященных персоязычным памятникам, созданным католическими миссионерами, также невелико. Нами было использовано несколько работ по истории миссий на территории Персии и Империи Великих Моголов (Jarric, 1926; Wilson, 1925; Chronicle, 1932). Кроме того, по общим вопросам, связанным с католической Церковью, мы пользовались многотомной «Католической энциклопедией» (Catholic Encyclopaedia, 1967).

Литературно-миссионерской деятельности Жерома (о. Иеронима) Ксавье (Jeronimo Xavier) посвящена работа Е. Маклагана, в которой приводятся письма и отчеты Ксавье и его сотоварищей по Иезуитскому ордену (MacLagan, 1896). Наиболее обстоятельное и подробное исследование, посвященное произведениям Ксавье, — это статья Арнольфа Кампса (Camps, 1961).

Некоторые произведения Ксавье опубликованы. Существует печатное издание произведения «Мир'ат ал-кудс» («Зеркало святости»), вышедшее в свет в 1639 г. в Лейдене (Historia Christi, 1639). Книга содержит текст сочинения по-персидски и латинский перевод, а также критические комментарии.

Еще одно произведение Ксавье было частично опубликовано в том же издании, что и «Мир'ат ал-кудс» (Historia Petri, 1639, p. 95). Речь идет о житиях апостолов, из которых было издано лишь житие Св. Петра.

«Айне-йи ҳаққ-намā», самое фундаментальное произведение Ксавье, полностью не издавалось, что было бы затруднительно при его объеме. Единственное доступное нам изложение этой работы (краткое и с опущением целых глав и разделов) содержится в предисловии С. Ли к трактату Г. Мартина (Controversal Tracts, 1824, p. XXI—XLI).

Теологической дискуссии вокруг произведения Ксавье и последующим апологиям католических миссионеров в XVII в. посвящена обстоятельная статья Ф. Ришара (Richard, 1980 (1)).

В тех случаях, когда описываемые рукописи не являются непосредственной темой соответствующей главы, их описания помещались нами в примечании. В описании датировка заключена в квадратные скобки, когда дата указана в другом сочинении, находящемся в этой же рукописи. Названия персидских сочинений и имена авторов передаются в транскрипции на основе кириллицы, принятой в серии «Памятники письменности Востока» (Главная редакция восточной литературы издательства «Наука»); при первом упоминании в скобках приводятся их написание в арабской графике и перевод. Персидские и арабские цитаты передаются в арабской графике. Имена европейских деятелей приводятся в кириллице, при первом упоминании в скобках — латиницей. Для персидских зву-

ков, отсутствующих в арабском (з, ж, н, ч), мы старались сохранять написание соответствующего памятника (когда оно известно).

Примечания

¹ Последнее ясно видно на примере так называемой иудейско-персидской литературы. Это — большая группа памятников, написанная еврейским квадратным письмом на персидском языке. Данной традицией был создан ряд художественных произведений на основе эпических и лирических традиций персидской литературы. Таковы, например, поэмы знаменитого иудейско-персидского автора XIV в. Шахин-и Ширази (Asmussen, 1973). Можно предположить, что эти произведения не получили широкой известности среди персидских читателей именно по причине недоступности графики — еврейского квадратного письма.

² Одна рукопись персидского перевода Четвероевангелия (№ 16-1), написанная грузинским гражданским шрифтом, описана в статье Н. Я. Марра (Марр, 1888). Этот список, хранящийся в Тбилиси, был датирован им не позднее XVII в. Любопытно, что для передачи персидских звуков, отсутствующих в грузинском, были сохранены персидские графемы (Марр, 1888, с. 377). Более эта рукопись, насколько нам известно, не изучалась и позднее в научной литературе обычно не упоминается.

³ *Notizia su un Diatessaron Persiano tradotto dal siriano*. Roma, 1943. Это, по-видимому, вообще первое исследование, посвященное данному памятнику и вводящее его в научный обиход.

⁴ Это название уже вошло в научную литературу. На самом же деле данный памятник имеет лишь косвенное отношение к Диатессарону Татиана (см. ниже, 1.1.3). Поэтому название это в дальнейшем приводится в кавычках.

Глава 1

ПЕРСОЯЗЫЧНЫЕ ПЕРЕВОДЫ И ПЕРЕСКАЗЫ НОВОГО ЗАВЕТА (XIII—XVII вв.)

1.1. «Персидский Диатессарон» — уникальный памятник XIII—начала XIV в.

1.1.1. Один из самых ранних персоязычных арабографичных памятников, связанных с Новым Заветом, — так называемый «Персидский Диатессарон». Этот текст в силу своих особенностей представляет интерес не только по истории персоязычных христианских произведений, но и для изучения христианской литературы в целом. Он имеет связь с Диатессароном Татиана (II в.), произведением, греческий текст которого сохранился лишь фрагментарно. Несмотря на довольно большое количество публикаций, связанных с «Персидским Диатессароном», многое остается неясным, а сам памятник представляется весьма загадочным.

Хотя составление этого произведения следует отнести к XIII в. (см. ниже, 1.1.2), рукопись, в которой он дошел, была переписана в XVI в. Ныне она находится во Флоренции в библиотеке Медичеа Лауренциана (Medicea Laurenziana) (Piemontese, 1989, p. 104, № 140).¹ В колофоне сообщается, что данный список в 1550 г. выполнил священник Ибраһим, сын дьякона 'Абдаллāха ал-Ҳиснкай-фӣ (قس ابراهيم ابن شماس عبد الله الحصنكفي), «христианин, сириец, яковит, в хранимом Ҳиснкайфӣ». Дата приводится также в хиджре и селевкидском летосчислении (Diatessaron, 1951, p. 380; Piemontese, 1989, p. 106, N 140). 1550 год, приведенный в колофоне, соответствует 1547 г. общепринятого христианского летосчисления. Это не вызывает сомнения, потому что при пересчете на летосчисление хиджры она точно совпадает с датой хиджры, также указанной в колофоне: понедельник, 8 шаввāла 954 г. Таким образом, можно считать, что дата переписки рукописи — 21 ноября 1547 г.²

В колофоне, следующем за этим, упомянуто имя заказчика рукописи — Стефан V, католикос Великой Армении (Piemontese, 1989, p. 105, N 140; Diatessaron, 1951, p. 380). Верность даты — 1547 (а не

1550) г. подтверждается еще тем, что в 1548 г. Стефан V посетил Рим для того, чтобы встретиться с папой Павлом III (Paulo III), который умер в 1549 г. (Diatessaron, 1951, р. XIV). Об этом свидетельствует запись на латыни, на листе, вложенном в рукопись. Данная рукопись была преподнесена папе. По предположению Дж. Мессины, именно с этой целью католикос Великой Армении, собиравшийся вскоре совершить визит в Рим, и поручил выполнить список (Diatessaron, 1951, р. XIV).

В сирийской рукописи из коллекции А. Минганы (Mingana, 1936, р. 299) помещена молитва «Отче наш...» по-персидски, но сирийскими буквами. Переписчик ее — священник Ибрахим, яковит (судя по почерку). Переписал он молитву для своего сына дьякона Кириака в 1551 г. (Mingana, 1936, р. 578). Возможно, этот переписчик тождествен священнику Ибрахиму, выполнившему рукопись «Персидского Диатессарона».

Рукопись Диатессарона содержит теологическое введение, излагающее священную историю от Адама до боговоплощения. В нем также содержатся разъяснения о Святой Троице и полемика с мусульманскими воззрениями о божестве (Diatessaron, 1951, р. XVI; Piemontese, 1989, р. 105, N 140). Второе введение посвящено четырем евангелистам и истории составления Евангелий (Diatessaron, 1951, р. XVI; Piemontese, 1989, р. 105, N 140). За ним следует объяснение причин перевода Евангелия на персидский язык, оглавление, колофон переписчика (приводимый снова после текста произведения) и, наконец, текст произведения с комментариями (тафсир) (Diatessaron, 1951, р. XVI; Piemontese, 1989, р. 105, N 140). Далее помещены два вышеупомянутых колофона (первый — переписчика, второй — с упоминанием заказчика). За этими колофонами следуют одна живописная заставка и три миниатюры и, наконец, краткие арабские заметки о каждом из евангелистов; в конце — колофон с именем автора текстов, следующих за «Персидским Диатессароном» (Diatessaron, 1951, р. XVII).

1.1.2. В издании Дж. Мессины опущен текст комментариев, которыми сопровождался текст Диатессарона, что вызвано ограничением объема издания. Ни о какой публикации этих комментариев нам неизвестно,³ а без них невозможно составить полного представления о воззрениях составителя-переводчика (если комментарии выполнены им же). Опущен также и текст трех введений, предворяющих произведение. Самое главное, не совсем ясно, принадлежат ли они исключительно переводчику или что-то внес переписчик (т. е. XIII или XVI в.). Наиболее подробные сведения об этих введениях, доступные нам, также содержатся в исследовании издателя. По мнению Дж. Мессины, имя переводчика работы на персидский язык — Ивāнīs 'Изз ад-Дīн (ایوانیس عز الدین) (Diatessaron, 1951, р. XX). Переписчик поместил в колофоне после своего имени просьбу молиться еще об одном человеке, как можно заключить из колофона, — о переводчике на персидский язык. Затем само имя его помещено в так называемые магические квадраты — шарады, по которым можно его прочитать (Piemontese, 1989, р. 106, N 140). Следует отметить,

что из текста колофона не ясно, является ли данное прошение и упоминание имени переводчика перенесением старого колофона или составлено уже переписчиком рукописи. Это заставило А. М. Пьемонтезе предположить, что Ивāнīs 'Изз ад-Дīн и Ибрāхīm ибн 'Абдаллāх — одно и то же лицо, переписчик рукописи XVI в. (Piemontese, 1989, p. 107, N 140). В этом случае имя переводчика нам неизвестно вовсе. А. М. Пьемонтезе полагает, что Ивāнīs — крестное имя этого переписчика. Однако автор каталога не приводит никакой аргументации.⁴

Время осуществления перевода определено издателем с достаточной точностью; это — первые десятилетия после монгольского завоевания (Diatessaron, 1951, p. XIX). По сообщению издателя, в предисловии, касающемся причин составления произведения и сопутствующей этому обстановки, переводчик упоминает многие группы христиан, населявших Хорасан, куда он и прибыл из Тебриза. Речь идет об общинах армян и несториан, предки которых переселились в этот регион вследствие монгольского завоевания (Diatessaron, 1951, p. XIX). По сообщению переводчика, эти группы, совершающие богослужение на своих исконных языках, уже не владели свободно никаким языком, кроме персидского. Поэтому они обратились к нему с просьбой перевести Евангелие на персидский язык (Diatessaron, 1951, p. XIX). Упоминаются многочисленные христианские обители и общины в городах северо-востока Ирана: в Тусе, Нишапуре и других городах. В эти населенные пункты он и отправил многочисленные рукописи выполненного им перевода (Diatessaron, 1951, p. XIX). Такая ситуация, по мнению Дж. Мессины, характерна для времени, когда Ильханы еще не приняли ислам, т. е. до 1295 г. Затем условия стали неблагоприятны для христианских общин и храмов, численность которых пошла на спад (Diatessaron, 1951, p. XIX). По данным современного исследования, посвященного жизни христиан в мусульманских странах, именно к XIV в. их соотношение ко всему населению в Месопотамии сократилось до 2—3 % населения, которые и сохранялись в последующие века (Courbage, Fargue, 1997, p. 10).

Такая датировка произведения представляется убедительной. Приведем пример из текста, свидетельствующий, по нашему мнению, что «Персидский Диатессарон» был переведен именно в эту эпоху: (Лк. 3:19) هيراديس باسقاك («Ирод баскак»; здесь: четвертовластник) (Diatessaron, 1951, p. 42).

Вышеописанная обстановка (обилие христианских храмов, общин и монастырей) ярко изображается хроникой несторианского патриарха Ябалахи III, возглавлявшего эту Церковь в данный период. Описывается не только множество обителей в Месопотамии; но и монастырь в Тусе (Пигулевская, 2000, с. 685, 686). Еще одна особенность — мирное сосуществование Церквей различных толков. Так, например, несторианские монахи посетили армянский город Ани, церквами которого восхищались (Пигулевская, 2000, с. 687). Особенно это проявлялось при защите христиан от преследований агрессивной части мусульманского населения. Армянский

царь Хетум II спас от разорения несторианскую Церковь и оказал поддержку Ябалахе III (Пигулевская, 2000, с. 376, 392, 717). Именно в такой обстановке был осуществлен перевод Диатессарона на персидский. Насколько можно судить по предисловию издателем предисловия, его заказчиками были христианские общины разных конфессий (Diatessaron, 1951, р. XIX). Поэтому конфессию переводчика определить очень трудно (тем более, что текст комментариев не опубликован).

1.1.3. Какова роль переводчика Диатессарона на персидский язык? В предисловии он сообщает, что составил одно повествование из четырех, объединив их для более удобного чтения (Diatessaron, 1951, р. XVIII). Однако, как справедливо замечает издатель, это представляется маловероятным, учитывая сжатые сроки выполнения заказа и сложность задачи; кроме того, неверно указана принадлежность некоторых мест Евангелия тому или иному евангелисту (Diatessaron, 1951, р. XX, XXI). Несомненно, переводчик использовал существовавшую рукопись, в которой четыре Евангелия были уже соединены в одно повествование. Тогда остается не совсем ясным, как понимать данное сообщение переводчика. Издатель предлагает интерпретировать его образно, что в работе была использована не только эта рукопись, но еще одна, также с «гармонизированным» (соединенным в одно) повествованием; так что некоторый «свод» переводчик все же осуществил (Diatessaron, 1951, р. XXII). Однако для ближневосточной средневековой литературы, как нам кажется, принято не скрывать источники, а, напротив, ссылаться на них для большей авторитетности своего произведения.⁵ С этой точки зрения положение с «Персидским Диатессароном» представляется необычным.

Язык использованного источника также установлен издателем. На титульном листе рукописи имеется заглавие по-сирийски, которое, вероятно, перенесено с протографа (Diatessaron, 1951, р. XV, 2). Кроме того, издатель приводит примеры описок, которые могли быть допущены лишь при переводе сирийского текста (Diatessaron, 1951, р. XXVII). Приведем еще примеры, не отмеченные издателем, говорящие, по нашему мнению, о явном влиянии сирийского языка на персидский памятник.

В тексте можно отметить асиндесис (помещение двух глаголов для обозначения действий, следующих одно за другим), характерный для сирийского языка: особенно с глаголами в перфекте: (Мф. 2:23) آمد نشست (пришел, поселился) (Diatessaron 1951, р. 26);⁶ (Лк. 6:8) بر خاست آمد (встав, пошел; в рукописи описка — два глагола поменяли местами) (Diatessaron 1951, р. 56). Из сирийского языка: **ܐܬܝܬ ܕܥܡܪܐ** (отправившись, взял) (Muraoka, 1987, р. 57) Эти примеры свидетельствуют об использовании сирийского протографа, который до нас не дошел.

1.1.4. Обстоятельные работы К. Норденфалька и М. Шапино (см. выше, с. 7), представляющие собой дискуссию о характере и датировке миниатюр персидской рукописи Диатессарона, могли бы быть весьма полезны для определения особенностей и датировки

сирийского протографа. Однако нет неопровержимых доказательств, что миниатюры находились еще в автографе XIII в. и, соответственно, заимствованы из сирийского «гармонизированного» оригинала. Это обстоятельство делает вышеупомянутые исследования почти вовсе неприменимыми к нуждам литературоведения и текстологии. К. Норденфальк, убежденный, что миниатюры первоначально находились в рукописи, на основании их анализа предположил, что недошедший сирийский оригинал восходит к эпохе раннехристианского искусства (II в.) (Nordenfalk, 1968, p. 136, 137). М. Шапиро, отвергший эту точку зрения, считал, что помещение миниатюр в конце текста говорит о позднейшем их перенесении в рукопись (Schapiro, 1973, p. 507). Их нынешнее расположение, по его мнению, противоречит принятому в средневековой книжности соответствию текста и иллюстрации (Schapiro, 1973, p. 497, 498). Исследователь считает, что миниатюры были помещены в рукопись в XVI в., при выполнении заказа армянского патриарха (т. е. только в данный список), а заимствованы они из сирийских лекционных рисунков и других источников, почти современных переписчику (Schapiro, 1973, p. 498, 500, 506, 507). К. Норденфальк, написавший ответную статью в защиту своих воззрений, отказался от датировки сирийского прототипа II в., но по-прежнему считал его ранним памятником (IV в.) (Nordenfalk, 1973, p. 533, 137).⁷ Наиболее ценными для нас в его работе представляются ссылки на неопубликованное введение рукописи (правда, исследователь опирается на устный перевод коллеги). В частности, по его сообщению, там затрагиваются темы, близкие сюжетам миниатюр, следующих за текстом (Nordenfalk, 1973, p. 538). Это свидетельство увеличивает вероятность первоначального нахождения миниатюр в рукописи. Однако, пока нет опубликованного текста самого введения, нельзя считать данное утверждение доказанным фактом.

1.1.5. О личности переводчика имеются лишь косвенные данные. Несомненно, родным языком его персидский не был, как это и показал издатель (Diatessaron, 1951, p. XXIV). В тексте имеется множество ошибок, свидетельствующих об этом. Например, переводчик смутно представляет себе различие в употреблении глаголов دانستن و شناختن (Diatessaron, 1951, p. 320), предлог برای употребляется в необычных для персидского языка значениях — *о, про* и направления (*к*) (Diatessaron, 1951, p. 4, 6); есть множество других примеров (Diatessaron, 1951, p. XXIV).

По мнению издателя, сирийский язык также не был родным для переводчика; в доказательство этого издатель указывает ошибки, возникшие из-за непонимания сирийских слов и выражений (Diatessaron, 1951, p. XXIII). Дж. Мессина приводит синтагмы, калькированные с арабского, из чего заключает, что это и был родной язык переводчика (Diatessaron, 1951, p. XXIV). Следует, однако, заметить, что многие такие синтаксические кальки могли вполне быть сделаны и с сирийского (тоже семитского языка).

Однако в общем вывод издателя представляется верным. Дело в том, что в тексте можно также отметить множество примеров дру-

гого рода. Это слова, употребленные в значениях, свойственных арабскому языку, а также употребление арабских форм в случаях, где это кажется неестественным для персидского языка. Например: *مجد* (прославленный) (Diatessaron, 1951, p. 172); *ابرص* (прокаженный) (Diatessaron, 1951, p. 86); *جميز* (смоква) (Diatessaron, 1951, p. 232). Последнее слово заимствовано из арабского, а в персидских словарях вообще не отмечается.

Все же хотелось бы заметить, что проблема с родным языком переводчика представляется более сложной. В данном регионе, особенно в период после монгольского завоевания, было, по-видимому, множество людей, свободно владеющих несколькими языками (особенно среди представителей небольших национальных и религиозных групп). Каждый язык в таких случаях обычно применим в какой-то определенной сфере. В результате человек может знать язык, который считает родным, гораздо хуже, чем другие языки. Тот факт, что переводчик знал арабский язык лучше персидского, очевиден. При чтении же сирийского оригинала он сделал описки. Но многие ли из людей после VIII в., считающих сирийский своим исконным, свободно ориентировались в теологических текстах? Сам факт заказа подобного перевода, как сообщает переводчик (см. выше, 1.1.2), связан с постепенным забвением общинами своих исконных языков.

На основании большого числа мусульманских терминов, встречающихся в тексте, издатель высказывает гипотезу, что переводчик в прошлом был мусульманином (Diatessaron, 1951, p. XXIII). С этой точкой зрения трудно согласиться. Действительно, мусульманские религиозные термины в данном тексте многочисленны. Но многие из них встречаются и в рукописном переводе Четвероевангелия из Бодлеянской библиотеки (см. ниже, 1.2.3, 1.4.1). Поэтому данное явление не следует связывать с личностью переводчика Диатессарона, но нужно искать другие объяснения. Едва ли можно привести хоть один пример обращения из ислама в средние века, чтобы при этом человек, живущий в мусульманском регионе, остался в живых (Мец, 1966, с. 38). Даже принимая во внимание благожелательное отношение Ильханов к христианству, религиозные общины, по-видимому, жили по своим правилам. Более вероятно другая ситуация: переводчик нес общественную, возможно, государственную службу. Известно, сколь многочисленны были на средневековом мусульманском Востоке писцы-христиане. Например, есть данные о христианах, занимающих государственные посты, с подобными именами, встречающимися среди мусульман, но не несущими в себе ничего специфически мусульманского.⁸ В XIII в. при монголах христиане (главным образом сирийцы) по-прежнему состояли писцами на государственной службе (Пигулевская, 2000, с. 373, 690). Издатель приводит некоторые обороты, использованные переводчиком, говорящие о знании «мусульманского мышления» (Diatessaron, 1951, p. XXIII). Вот эти примеры: *الله اعلم بالصواب* (Бог самый знающий доподлинно); *قران مجيد* (Досточтимый Коран) (Diatessaron, 1951, p. XIII). В первом выражении вообще нет ничего специфически му-

сульманского. На самом же деле они говорят о привычке к официальным «клише» арабской письменной речи.

1.1.6. Каково же отношение персидского текста к известному памятнику, называемому Диатессароном? Сведения о последнем большей частью спорны. Ниже приведем лишь самые основные, господствующие в научной литературе. Произведение это было составлено Татианом, автором II в., происходящим из Месопотамии. Татиан прожил долгие годы в Риме, где обратился в христианство. Там он составил произведение, представляющее собой объединение Четвероевангелия в одно повествование («гармонизация») со ссылками, откуда взяты приводимые стихи (Мецгер, 1998, с. 115; Свенцицкая, 1996, с. 20).

Сам термин «диатессарон» («по четырем») заимствован из музыки и обозначает по-гречески (то *δια τεσσάρων*) последовательность четырех музыкальных ладов. Аллегорически он перенесен на Четвероевангелие. За основу хронологии повествования взято Евангелие от Иоанна (Мецгер, 1998, с. 115). Вернувшись на Восток около 172 г., Татиан основал секту энкратитов («воздержников»). Он перевел произведение на сирийский язык. Влияние Диатессарона распространилось на сирязычный регион, и он веками использовался в церквях как основная форма Четвероевангелия (Мецгер, 1998, с. 115; Свенцицкая, 1996, с. 20). Св. Ефрем Сирин в своем Толковании на Четвероевангелие ссылается именно на Диатессарон (Ефрем Сирин. Творения, 1995, т. 8, с. 5). Однако в V в. началось движение против Диатессарона за распространение четырех отдельных Евангелий. Один только епископ Кирра (на Евфрате) Феодорит в 423 г. изъял из обращения 200 экземпляров Диатессарона (Мецгер, 1998, с. 215, 216). Неудивительно поэтому, что ни греческий,⁹ ни сирийский тексты произведения не сохранились.

Поскольку ранее этот свод четырех Евангелий был широко распространен, он был переведен на многие языки. Сохранились арабская, армянская, латинская, древнегерманская и другие версии (Diatessaron, 1951, p. IX), в той или иной степени различающиеся между собой. На основании этих версий Дж. Мессина и проводит сопоставление Диатессарона Татиана с персидским памятником (Diatessaron, 1951, p. XXIX—XXX). В частности, им описываются особенности западных и восточных версий Диатессарона на основании четырех событий Евангелия от Иоанна, помещенных в западных версиях после торжественного Входа Христа в Иерусалим. В восточных они помещены после прохождения Христом Иерихона, но до Входа в Иерусалим. Персидский же текст имеет особый порядок: часть этих событий помещена до прохождения Христом Иерихона, а часть после него, но перед входом в Иерусалим (Diatessaron, 1951, p. XXIX—XXX).

Поскольку издатель привлекает множество источников, нам не доступных, и демонстрирует большую эрудицию, остается лишь привести здесь основные его выводы. 1) Персидский текст, по-видимому, претерпел изменения по сравнению с сирийским «гармонизированным» протографом (Diatessaron, 1951, p. XXIX); 2) несмотря

на это, можно определенно сказать, что этот сирийский памятник имел иную композицию, чем Диатессарон Татиана (Diatessaron, 1951, р. XXX); 3) общественное служение Христа, согласно персидскому памятнику, продолжается год и несколько месяцев; порядок событий отличается от известных версий Диатессарона (Diatessaron, 1951, р. XXIX—XXX); 4) сирийский протограф, как видно из персидского перевода, был составлен до широкого распространения Пешитты (т. е. не позднее VI в.): он имел множество расхождений с Пешиттой и сходств с Синайской версией (Diatessaron, 1951, р. XXVIII); 5) составитель сирийского источника все же использовал Диатессарон Татиана, чему есть многочисленные подтверждения в тексте Персидской версии (Diatessaron, 1951, р. XXXIII).

1.1.7. Теперь подробнее остановимся на одной сложной проблеме, связанной с Диатессароном, а также персидским памятником, — использовании апокрифов. Существует мнение, что Татриан использовал кроме четырех канонических Евангелий по крайней мере два апокрифических текста: Евангелие евреев (Мецгер, 1998, с. 116; Свенцицкая, 1996, с. 20) и Протоэвангелие Якова (Мецгер, 1998, с. 116). Персидский памятник имеет множество расхождений с каноническим текстом. Некоторые из них Дж. Мессина приписывает этим апокрифам. Приведем наиболее яркие. При хождении Христа по водам к ученикам сказано: *بنداشتند که خیالست می بینند* (Подумали, что видят дух (или «мираж»)), что расходится с каноническим текстом (Diatessaron, 1951, р. 103). В Евангелии евреев в описании явления Христа ученикам было употреблено слово со значением «демон» (Свенцицкая, 1996, с. 88, 94). Издатель считает, что в сирийском источнике, возможно, было написано слово *ܕܡܢܐ* с аналогичным значением. Персидский же переводчик решил смягчить выражение, заменив этот термин на слово *خیال*. При этом приводятся сложные контаминации различных евангельских повествований (Diatessaron, 1951, р. XXXVII).

Второй пример, гораздо более убедительный, — это описание встречи Марии и Елизаветы. Елизавета сообщает, что младенец в ее чреве поклонился младенцу, находящемуся во чреве Марии (Diatessaron, 1951, р. XXXIX, 12). Данный эпизод присутствует в Протоэвангелии Якова (Diatessaron, 1951, р. XXXIX).¹⁰

Далее издатель приводит множество примеров из Протоэвангелия Якова (Diatessaron, 1951, р. XLI). Все влияния апокрифов издатель считает заимствованными сирийским составителем из Диатессарона Татиана. Основной аргумент — то, что вышеупомянутые апокрифы имели распространение лишь в первые века христианства; ко времени же составления сирийского источника это было уже в прошлом (Diatessaron, 1951, р. L).

Как следует из обстоятельного исследования А. Ф. Клийна, посвященного апокрифам иудео-христиан, о распространении Евангелия евреев за пределами Египта нет никаких данных.¹¹ Все ссылки на него восходят к христианским авторам, жившим в Египте (Klijn, 1992, р. 31, 33). Исследователь считает, что это произведение было создано одной из египетских иудео-христианских общин (Klijn,

1992, p. 40). Если эти выводы верны, предположение Мессины о следах Евангелия евреев в тексте представляется маловероятным. Кроме того, по мнению Клийна, нет оснований полагать, что данный апокриф был написан по-еврейски (т. е. оригинальным языком его, по мнению Клийна, вероятно, был арамейский) (Klijn, 1992, p. 33). Возможная причина влияния Протоевангелия Якова на персидский текст будет рассмотрена в связи с рукописью Четвероевангелия из Бодлеянской библиотеки (см. ниже, 1.2.2, 1.2.4).

По причине вышеизложенного попытки Дж. Мессины найти множество влияний еврейского языка (как следов Евангелия евреев через посредство Татиана) в персидском памятнике представляются малоубедительными. В то же время влияние сирийского и специфика персидского языка текста анализируются им весьма кратко, хотя именно с сирийского языка на персидский был переведен данный памятник. К еврейскому же языку этот исследователь склонен возводить едва ли не большую часть семитизмов в тексте (Diatessaron, 1951, p. LIX—LXVI).

Даже если приведенные выше выводы А. Ф. Клийна не верны, Татиан действительно использовал Евангелие евреев, и оно было написано по-еврейски, то эти языковые формы должны были выдерживать целую цепочку переводов. А именно: с еврейского на греческий, с греческого на сирийский, с сирийского на персидский. Гораздо логичнее было бы искать истоки таких семитизмов в сирийском и арабском — языках, которые переводчик памятника на персидский язык непосредственно знал. Напомним лишь часть таких гебраизмов, приводимых Дж. Мессиной, которые могут быть объяснены с точки зрения арабского и сирийского. В персидском тексте издатель отмечает множество следов «абсолютного инфинитива» (Diatessaron, 1951, p. LIX), например: *بفرمان بفرما* («приказом прикажи») (Diatessaron, 1951, p. 86); *بجستكي ترا مي جستيم* (Мы тебя обыскались; досл.: «поиском тебя мы искали») (Diatessaron, 1951, p. 30). По мнению Дж. Мессины, его использование характерно для еврейского языка, о чем сообщается в еврейских грамматиках (Diatessaron, 1951, p. LIX). Но общеизвестно распространение в арабском языке «абсолютного масдара», например, *ضرب ضريا* («бил битьем»). Кроме того, эта конструкция широко распространена в сирийском языке. Данный персидский пример, кажется, более похож на кальку с сирийского, потому что в арабском языке, насколько нам известно, в такой конструкции масдар стоит после глагола (как в арабском примере). В сирийском же языке их взаимоположение свободно и постановка инфинитива перед глагольным сказуемым как раз наиболее распространена; например: *ܕ ܝܚܢܢ ܚܝܒ* (который он строит) (Nöldeke, 1904, p. 235, 236). Также издатель пишет о глаголе бытия в прошедшем времени, предвещающем какое-либо действие, сопровождающем повествование о прошлом; в таких случаях он близок по значению к «случилось так, что...» (Diatessaron, 1951, p. LX). Один из примеров в персидском тексте, приведенных издателем: (Мк. 6:31) *و بود که بسياران رفتند با او و مي آمدند* (И было [«случилось»] так, что многие пошли за ним и приходили...) (Diatessaron, 1951,

р. 98); в этом же тексте отмечен еще один пример такой конструкции (Лк. 2:8): *و بود برانجا نزديك ان ولايت جويانان فرو آمده بودند* («случилось») так, что там, близко к той местности пастухи проходили...) (Diatessaron, 1951, р. 18). Дж. Мессина объясняет появление ее с точки зрения еврейского языка (Diatessaron, 1951, р. LX). Но в сирийском языке есть форма *ܕܐܬܐ*, предваряющая предложение, именно с таким значением; Т. Нельдеке считает ее гебраизмом и отмечает, что она употребляется лишь в сирийских переводах Ветхого Завета, для передачи соответствующей еврейской (Nöldeke, 1904, р. 277). Каким бы ни было ее происхождение, в сирийском языке эта форма отмечается гораздо чаще, чем полагал Т. Нельдеке. Нами обнаружено множество случаев употребления данной формы (с указанным значением) именно в тексте Евангелия (Пешитта): Мк. 1:9, 23; Лк. 2:6; 2:15; 7:11; 9:1, 37, 51; 14:1; 17: 11; кроме того, с тем же значением, но без союза *ܐ*, — Лк. 6:1, 6, 12. И наконец, последний довод, опровергающий предположение Мессины, — наличие этой формы в рукописи персидского перевода Евангелия из собрания РНБ (см. ниже, 1.4.2).

Если же какие-то из множества приводимых Дж. Мессиной примеров семитизмов (Diatessaron, 1951, р. LX—LXVIII) кажутся необъяснимыми с точки зрения арабского и сирийского, то здесь представляется перспективным искать объяснения в области западноарамейских наречий (что, впрочем, нам недоступно). Дело в том, что, по мнению А. Ф. Клийна, на арамейском языке были написаны два других иудео-христианских Евангелия: так называемые Евангелие назареев и Евангелие эбионитов (Klijn, 1992, р. 29, 30, 37—39). Эти два апокрифа были известны различным авторам за пределами Египта; второй апокриф создан группами, живущими вблизи Иордана (Klijn, 1992, р. 40). Еще раз подчеркнем, что все рассуждения в этой области не более чем догадки.

Нам кажется, что однозначное решение проблемы иудео-христианских апокрифов вообще едва ли возможно без каких-то принципиально новых источников. На существующем уровне изученности проблемы можно допустить знакомство Татиана с любым из таких ранних апокрифов. Например, исходя из известных особенностей секты энкратитов (отвержение брака, запрет на употребление мяса, замена вина водой на евхаристии) (Мецгер, 1998, с. 116), можно обнаружить, что они идеологически близки Евангелию эбионитов. Последователи иудео-христианской секты эбионитов, вероятно, практиковавшие крайний аскетизм, не употребляли в пищу мяса, что нашло отражение в их апокрифе (Свенцицкая, 1996, с. 87, 92). Подобных аскетических тенденций в Евангелии евреев, кажется, не отмечено. Кроме того, по мнению А. Ф. Клийна, Евангелие эбионитов представляет собой более поздний этап развития традиции, чем два других апокрифа; в нем уже учитываются три синоптических Евангелия, и предпринята попытка объединить их в одно повествование, хотя не столь систематично, как в Диатессароне (Klijn, 1992, р. 38).

1.1.8. Как справедливо отмечает Дж. Мессина, в персидском тексте есть множество следов «аскетических» тенденциозных изменений текста Священного Писания, которые он связывает с воззрениями Татиана (Diatessaron, 1951, р. LXXVII, LXXVIII). Весьма характерный пример: слова Христа «Я есмь истинная виноградная лоза» (Ин. 15:1) переданы как ¹²من درخت میوه راستی (Я истинное фруктовое дерево) (Diatessaron, 1951, р. 322). По мнению издателя, таких тенденциозных изменений в персидском тексте больше, чем в версиях Диатессарона на других языках (Diatessaron, 1951, р. LXXVII), которые, вероятно, впоследствии гораздо более приспособлялись к каноническому тексту (Diatessaron, 1951, р. XXXIII, L). Но чем же можно объяснить этот факт? Ведь сама персидская версия — довольно поздний текст, связанный с Диатессароном. Выскажем лишь догадку (не претендуя на решение этой сложной проблемы): рукопись сирийского источника как бы выпала из церковной жизни и бытовала каким-то не совсем официальным образом.¹³ Выше замечалось, что умалчивание переводчиком о сирийском оригинале кажется странным (см. выше, 1.1.3). Возможно, что эта рукопись не казалась ему подходящей для того, чтобы на нее ссылаться, по причине сходства с известным Диатессароном. Предпочтительнее было сообщить о составлении единого повествования из четырех Евангелий. Однако, по мнению К. Норденфалька, как раз этот пассаж заимствован переводчиком из введения сирийского протографа, восходящего к самому Татиану, чему он приводит подтверждения этого же введения (Nordenfalk, 1973, р. 538). Если предположение К. Норденфалька верно, то оно лишь подтверждает наше объяснение. Переводчик мог выбрать данный пассаж, руководствуясь такими мотивами. Гипотеза К. Норденфалька представляется более правдоподобной, чем умышленно ложное заявление.

Однако и здесь далеко не все столь ясно. В колофонах существующих рукописей «Арабского Диатессарона» прямо указано название Диатессарон и имя его составителя — Татиан (Marmaji, 1935, р. 536). Перевод на арабский был выполнен в XI в. (Marmaji, 1935, р. I, LXXXVII), и не совсем понятно, как это соотносится с замалчиванием источника в «Персидском Диатессароне».

Несомненно, к моменту составления персидского текста произведение Татиана уже почти тысячу лет как вышло из употребления. Однако высказывания о Диатессароне можно встретить у сирийских авторов и в XIII, и даже в XIV в. (Ефрем Сирий. Творения, 1995, т. 8, с. 8). Упоминание о содержащихся в Диатессароне искажениях евангельского текста есть у Бар-Эбрая (ум. в 1286 г.), приписавшего, однако, это произведение Аммонии Александрийскому, автору другого свода Евангелий (Ефрем Сирий. Творения. 1995, т. 8, с. 8).

Выскажем гипотезу, нуждающуюся, правда, в дальнейшей проверке. Возможно, отношение к Диатессарону Татиана было различным в яковитской и несторианской Церквах. Критическое высказывание, приведенное выше, принадлежит яковитскому автору. Адептом этой же Церкви был переписчик «Персидского Диатессарона».

Возможно, к ней же принадлежал и переводчик. «Арабский Диатессарон» выполнен в несторианской Церкви, у которой вообще было своеобразное отношение к апокрифам. Чрезвычайно сильное их влияние на несторианскую литургическую поэзию XIII в. требует специального изучения.

1.2. Перевод Четвероевангелия Йуханна б. ал-Қасс Йусиф ал-Йа'қуби (рукопись Бодлеянской библиотеки) и отношение к нему Диатессарона¹⁴

1.2.1. Один из ранних дошедших персоязычных христианских переводов Четвероевангелия — представленный в рукописи из Бодлеянской библиотеки (Приложение 1, № 7).¹⁵ Перевод этот осуществил Йуханна б. ал-Қасс Йусиф ал-Йа'қуби (يوحنا بن القس يوسف اليعقوبي) (Bodleian, 1889, p. 1053, N 1835; Encyclopaedia Iranica, 1990, vol. 4, p. 210). Конфессиональная принадлежность переводчика, кажется, не вызывает сомнений: монофизит, яковит (если, конечно, اليعقوبي — конфессиональное определение).

Дата осуществления перевода неизвестна. Список выполнил в г. Каффа (Крым) Шим'ун б. Йусиф Ибраһим ат-Табризи (شمعون بن يوسف بن ابراهيم البريزي) в 742/1341 г.; в 1598 г. она была послана в Индию (Encyclopaedia Iranica, 1990, vol. 4, p. 210). Данный памятник был включен в многотомное издание Браэна Уолтона (Biblia Polyglotta, 1657, vol. 5).

1.2.2. Этот перевод имеет множество черт, сближающих его с «Персидским Диатессароном». В частности, оба памятника содержат несколько листов с идентичным текстом (Diatessaron, 1951, p. LXXXVII). Это часть введения: пассаж о древности сирийского языка и его роли, с соответствующими аргументами (Diatessaron, 1951, p. LXXXVII). К сожалению, персидский текст его не включен в издания этих памятников.¹⁶ Кроме вышеупомянутого издатель приводит огромный перечень совпадений двух памятников (Diatessaron, 1951, p. LXXXVII—XCI), отличающих их от канонического текста. На вопрос о причине этих совпадений Дж. Мессина дает следующий ответ. Он считает, что «Персидский Диатессарон» и перевод Четвероевангелия (рукопись из Бодлеянской библиотеки) имеют общий источник — сирийскую версию с «гармонизированным» повествованием, использующую Диатессарон Татиана (Diatessaron, 1951, p. XCI, XCII). Он также находит следы «гармонизации» (соединения в единое повествование) в переводе Четвероевангелия (рукопись из Бодлеянской библиотеки), что, по его мнению, подтверждает данное предположение (Diatessaron, 1951, p. XCI). Не следует исключать такой возможности, учитывая большой объем текстологической работы, проделанный исследователем. Однако само использование объединенного повествования при переводе канонических («раздельных») четырех Евангелий представляется маловероятным. В Диатессарон вошли не все стихи Евангелия. А те, что вошли, зачастую помещены в ином порядке.¹⁷ Никаких специ-

альных указателей и индексов соответствий в рукописях Диатессарона, кажется, нет, поэтому найти нужный стих в Диатессароне было бы очень трудоемким делом. Практика же согласования переводов Диатессарона с существующими переводами канонического Четвероевангелия известна. Например, «Арабский Диатессарон» (или его сирийский протограф) был сильно адаптирован к Пешитте (Marmarji, 1935, p. XLVI) (см. ниже, 1.4.2).

Имеется множество примеров, свидетельствующих о другом соотношении этих памятников. Это — дословные совпадения в соответствующих стихах, причем некоторые из них представлены довольно редкими выражениями:

(Ин. 6:49) كزناكبن / كزناكبن (манна) (Biblia Polyglotta, 1657, vol. 5, p. 432; Diatessaron, 1951, p. 106); (Лк. 15:19) غي برازم ([я] недостойн; быть достойным, заслуживать) (Biblia Polyglotta, 1657, vol. 5, p. 342; Diatessaron, 1951, p. 298); (Лк. 16:17) يك آيت از ناموس بگذرد / يك آيت از ناموس نگذرد (sic!) ([нежели] одна черта из закона пропадет) (Biblia Polyglotta, 1657, vol. 5, p. 346; Diatessaron, 1951, p. 302); (Лк. 2:7, 12) ركوها / ركوبها (ед. ч. ركوي / ركو) (тряпки) (Biblia Polyglotta, 1657, vol. 5, p. 154; Diatessaron, 1951, p. 18); в притче о талантах (Мф. 25:14—30) в обоих памятниках во всех случаях تومان («туман»; здесь — талант) (Biblia Polyglotta, 1657, vol. 5, p. 129; Diatessaron, 1951, p. 282, 284).

Приведенные примеры невозможно объяснить общим сирийским источником, они свидетельствуют о связи двух памятников уже на уровне персидского языка. Наиболее вероятно, что переводчик «Персидского Диатессарона» сверял свой перевод с текстом существующего персидского перевода Четвероевангелия, который представлен в дошедшей до нас рукописи из Бодлеянской библиотеки. Однако эта сверка была избирательной (прежде всего терминологии). Иначе невозможно объяснить большое количество его личных стилистических особенностей в тексте, например «кальки» с арабского (см. выше, 1.1.5).

1.2.3. Употребление слова تومان («туман»; здесь — талант) (см. выше, 1.2.2) в тексте рукописи из Бодлеянской библиотеки позволяет предположить, что перевод был осуществлен не ранее XIII в.; оно не могло быть внесено в текст на более позднем этапе, поскольку обнаружено также в «Персидском Диатессароне» (см. выше, 1.1.1). Это слово, монгольское по происхождению, означает число 10 000, а также имеет значение всякого большого количества, множества вообще. Слово это при монгольских правителях в Иране имело множество значений (Сравнительный словарь, 1868—1871, вып. 1, с. 406). Как известно, талант был самой крупной счетно-весовой единицей в древней Греции. Кроме денежного значения он имел значение весовое (= 6000 драхм) (Петрушевский, 1831, с. 228). Поэтому неудивительно, что в персидском переводе в данной притче употреблено слово تومان (туман). С другой стороны, если верны наши выводы относительно использования этой версии переводчиком «Персидского Диатессарона» (т. е. это слово попало туда из перевода канонического Четвероевангелия), то данный перевод Чет-

вероевангелия не мог быть выполнен позднее последнего, т. е. конца XIII—начала XIV в.

1.2.4. Приведем теперь некоторые явные отличия от канонического текста, обнаруженные в обоих памятниках в виде дословных совпадений. В притче о вдове, жертвующей в сокровищницу храма (Мк. 12:42), она кладет не две лепты, а دو كرويه ريسمان (два мотка веревки) (Biblia Polyglotta, 1657, vol. 5, p. 221; Diatessaron, 1951, p. 271); (Лк. 1:36) Елизавета названа тетей (сестрой матери) Марии, причем в этих памятниках здесь дословное совпадение всей фразы: واينك اليشيع خاله تو نيز بيسر آبستست (И то, что Елизавета, тетя твоя, тоже носит во чреве мальчика) (Biblia Polyglotta, 1657, vol. 5, p. 248; Diatessaron, 1951, p. 12). Эта особенность содержится в Протоевангелии Якова, под влиянием которого, возможно, и попала в текст Четвероевангелия (Diatessaron, 1951, p. XLIII). В притче о мытаре и фарисее (Лк. 18:10—14) мытарь, названный в обоих памятниках سودخور («фростовщик»), не ударял себя в грудь (как в каноническом тексте), а بر زانوها سجود كرد (упал на колени) (Diatessaron, 1951, p. 290); либо еще более подробно в переводе Четвероевангелия из Бодлеянской библиотеки: بر زانو در آمد و سر خود را بر زمين ميکفت (опустился на колени и головой бился о землю) (Biblia Polyglotta, 1657, vol. 5, p. 355).

Следует также отметить, что состояние текста, характерное для рукописи из Бодлеянской библиотеки, может сильно отличаться от первоначального текста перевода. Поскольку речь идет о переводе канонического Четвероевангелия, то следы побочных влияний, в особенности сильно заметные, могли исправляться. Поэтому в XIII—начале XIV в., когда переводчик «Персидского Диатессарона» сверял свой труд с существующим переводом Четвероевангелия, в последнем могло быть больше отличий от канонического текста.

Приведем пример такого искажения текста, обнаруженного в «Персидском Диатессароне», но отсутствующего в переводе Четвероевангелия. В Диатессароне (Мф. 23:24) содержится следующее: شما بشه مي رانيد و شتران قطار قطار فرو مي بريد (Вы комара прогоняете, а верблюдов караван за караваном проглатываете) (Diatessaron, 1951, p. 268). Происхождение такого искажения текста (относительно караванов) нам неизвестно.

О происхождении в переводе Четвероевангелия (рукопись из Бодлеянской библиотеки) расхождений с каноническим текстом трудно сказать что-то определенное. Возможно, часть их (когда они отсутствуют в известных апокрифах) является результатом ошибок переводчика. Подобное суждение было высказано еще Дж. Мессиной (Diatessaron, 1951, p. LXXXIX). Из введения к этому памятнику можно было бы сделать вывод, что данный перевод восходит к сирийскому переводу Четвероевангелия. Но ни одно из приведенных выше расхождений в соответствующих стихах четырех основных сирийских переводов Четвероевангелия не обнаружено (Comparative Edition, 1996).

1.3. Перевод Четвероевангелия, представленный в списках Саркиса Лұча и Borg. Pers. 19

1.3.1. В общей сложности известно по меньшей мере девять рукописей данного перевода (Приложение 1, № 11—19), т. е. он представлен наибольшим количеством списков, из всех переводов, дошедших до нас. Семь из них связаны с деятельностью католических миссионеров в Индии, переписывавших обнаруженные ими персональные рукописи Священного Писания (см. ниже, 1.8.4). Один из таких списков находится в Отделе рукописей РНБ (инв. № Дорн 248) (Приложение 1, № 14; ил. 1). Имеется достаточно подробное описание его в соответствующих каталогах (Dorn, 1852, p. 241, N 248; Костыгова, 1988, т. 1, с. 31, № 85). В конце каждого Евангелия содержатся колофоны восточного протографа (сохраненные во всех списках, выполненных католическими миссионерами), с указанием даты его выполнения и имени переписчика: Саркис Лұч¹⁸ ибн Амйр Малик (سرکيس لوج بن امير ملك). В части колофонов упомянут 718 г. х./1318—1319 г. (Дорн 248, л. 96, 162), а в части — 728 г. х./1327—1328 г. (Дорн 248, л. 58). Очевидно, в одной из этих дат — ошибка, возникшая при переписке в арабском слове: عشر (десять) или عشرين (двадцать) (Dorn, 1852, p. 241, N 248).

Можно отметить безукоризненный персидский язык и красоту перевода (насколько мы можем судить). В связи с этим трудно сомневаться, что персидский язык был для переводчика родным. По крайней мере он прекрасно владел литературным персидским. В колофоне Евангелия от Иоанна сообщается, что эта книга была написана по-гречески (Piemontese, 1989, p. 227, N 255). Это, по-видимому, было понято буквально: так, что перевод выполнен с греческого языка; в результате эта точка зрения стала господствующей (Gulbenkian, 1980, p. 281; Encyclopaedia Iranica, 1990, vol. 4, p. 211). На самом же деле это заявление относится к Евангелию от Иоанна вообще. В колофонах сообщается лишь о том, что данная рукопись написана Саркисом Лұчем (Дорн 248, л. 58, 96, 162, 210б), который был, вероятно, лишь переписчиком рукописи; эту точку зрения высказали Р. Гульбенкиан (Gulbenkian, 1980, p. 271). Никаких прямых указаний на то, что это — перевод с греческого, в колофонах не найдено. Кажется верным мнение А. М. Пьемонтезе, считающего, что, несмотря на вышеупомянутое заявление переписчика, по крайней мере Евангелие от Иоанна было переведено с арабского (Piemontese, 1989, p. 227, N 255). Нам представляется, что данное суждение справедливо и относительно перевода Евангелий от трех других евангелистов. По крайней мере два из них предваряются арабскими славословиями (басмала) (также, по-видимому, повторяющими протограф), сходными с басмалами арабо-христианских рукописей из собрания СПбФ ИВ РАН: بِسْمِ اللّٰهِ الْحَيِّ الْمَحْيِ (во имя Бога Живого, Животворящего) (Piemontese, 1989, p. 227, N 225; Дорн 248, л. 96 б), а также بِسْمِ اللّٰهِ الْحَيِّ النَّاطِقِ الْمَحْيِ (во имя Бога Живого, Глаголющего, Животворящего) (Piemontese, 1989, p. 227, N 225; Дорн 248, л. 162 б).¹⁹ Кроме того, прямо к славословию в одном случае при-

мыкает целая арабская синтагма (Piemontese, 1989, p. 227, N 225; Дорн 248, л. 96 б). Можно, конечно, допустить, что эти словословия были привнесены позднее и не имеют отношения к самому переводу. Однако и в самом тексте есть свидетельство того, что перевод выполнен с арабского: (Лк. 19:10) арабское словосочетание ابن البشر (Сын Человеческий) (Дорн 248, л. 145б) с «идафой» (несогласованное определение). Название разделов в рукописи — اصحاح, что характерно для арабо-христианских и сирийских памятников (Piemontese, 2001, p. 320, 321). Кроме этого деления во всем тексте присутствует еще فصل فرنگي («европейский раздел»), что соответствует латинскому делению на главы (Piemontese, 2001, p. 320, 321).

1.3.2. Мы попытались, используя данные колофона, выяснить, к какой Церкви принадлежал переписчик Саркис Лұч. В колофоне Евангелия Иоанна указана дата окончания переписки — 20 шавваля 728 г. х.; там же сообщается, что это — праздник св. Варфоломея (Дорн 248, л. 58). Нельзя также исключить, что эта дата — ошибка, а верная — 718 г. х., представленная на других колофонах (Дорн 248, л. 96, 162). При переводе по таблицам на европейский календарь с учетом обеих возможных дат мы получаем соответственно 28 августа 1328 г. и 15 декабря 1318 г. Мы пользовались «Полным месяцесловом Востока», а также «Хронологией» В. Грюмеля для нахождения праздника св. Варфоломея в различных Церквях Востока, представители которых жили на территориях бытования персидского языка. В сиро-яковитской и несторианской Церквях этот праздник не попадает ни на одну из указанных дат (Grumel, 1958, p. 339, 341—343). В армяно-григорианской Церкви праздник Варфоломея приходится на 7 декабря (Grumel, 1958, p. 332). Что же касается первой даты, то в различных средневековых рукописях римско-католической Церкви указаны 24, 25 августа (Архимандрит Сергей, 1997, т. 2, с. 257), а также — во Флорентийской рукописи — 27 августа (Архимандрит Сергей, 1997, т. 2, с. 257; т. 1, с. 99). Известно, что при переводе даты из хиджры на европейский календарь сдвиг в несколько дней возможен.²⁰ Из этих данных можно сделать следующие выводы: 1) вероятно, переписчик Саркис Лұч принадлежал к католической Церкви; 2) наиболее вероятно, что правильная дата окончания рукописи — 728 г. х./1328 г.²¹

Вероятно, верно предположение Р. Гульбенкиана, считающего переписчика (но не переводчика) армянским католиком (Gulbenkian, 1980, p. 272).

1.3.3. Существуют записи Ж. Ксавье (см. ниже, 1.8, 3.1.1), где он сообщает, что в данном переводе рассказ о женщине, уличенной в прелюбодействе (Ин. 8:1—11), был помещен в конце 10-й главы (Gulbenkian, 1980, p. 273). Ксавье переместил его во всех последующих списках туда, где он, по его мнению, должен был находиться в соответствии с Вульгатой (Gulbenkian, 1980, p. 273). Разумеется, в с.-петербургской рукописи она помещена уже в надлежащую главу (Ин. 8:1—11) (Дорн 248, л. 180). Последнее явно подтверждает то, что переписка была выполнена не ранее начала XVII в. Бумага и переплет характерны для персидских рукописей, изготовленных в Ин-

дни. Очевидно, она из рукописей данного перевода, выполненных в иезуитской миссии в Индии под руководством Ж. Ксавье в первой половине XVII в. (см. ниже, 1.8.4). В переводе, представленном рукописью из Бодлеянской библиотеки, этот эпизод помещен также на своем обычном месте (Ин. 8:1—11), во всяком случае в издании Уолтона (*Biblia Polyglotta*, 1657, vol. 5, p. 442).

Повествование о женщине, схваченной за прелюбодеяние, отсутствует в коптских переводах; оно встречается в некоторых арабских рукописях, но часто как добавление иным почерком, о чем писал составитель «критического» alexandрийского перевода Хибаталлах ибн ал-Ассал, живший в Каире в XIII в. (Gulbenkian, 1980, p. 273). Следует также отметить, что этот эпизод вообще отсутствует в Пешитте (*Comparative Edition*, 1996, vol. 4, p. 151) и большинстве рукописей греческого оригинала (Gulbenkian, 1980, p. 273).

По сообщению Р. Гульбенкиана, в армянских рукописях этот эпизод либо отсутствует, либо помещен в конце всего текста Евангелия (Gulbenkian, 1980, p. 275, 276). Таким образом, можно допустить теоретически два возможных пути проникновения данного эпизода в персидский текст, да еще не в «надлежащую» главу: 1) персидский переводчик перенес ее из арабского оригинала (какой-то список арабского Евангелия, содержащий эпизод в конце гл. 10); 2) уже какой-либо переписчик (например, Саркис Лұч, гипотетически армянский католик) внес ее, как того требовала Вульгата, но вставил не туда, куда надо.

1.3.4. В библиотеке Ватикана хранится двухтомная рукопись *Borg. Pers. 19*, выполненная в 1338 г. (Приложение 1, № 11). Она, несомненно, представляет собой тот же перевод, что и Дорн 248. Последнее видно из соответствующих инципитов и цитат (Piemontese, 2001, p. 320, 321).

Эта рукопись, исследованная в специальной статье А. М. Пьемонтесе, представляет собой очень любопытный памятник. Она выполнена двумя каллиграфами, и руководили ее созданием католические миссионеры. Об этом свидетельствуют глоссы и комментарии к персидскому тексту, выполненные на латыни (Piemontese, 2001, p. 320, 321). В них католические миссионеры использовали очень оригинальную транскрипцию для персидских слов и выражений. У нас не было возможности ознакомиться с текстом *Borg. Pers. 19*, однако по тем данным, которые можно извлечь из указанной статьи, кажется, что даже сама редакция перевода — та же самая, что Дорн 248. В обеих рукописях одинаковое двойное подразделение на главы (местное и латинское), причем эти заголовки у *Borg. Pers. 19* совершенно идентичны заголовкам Дорн 248 (см. выше, 1.3.1, Piemontese, 2001, p. 320, 321). По-видимому, обе эти рукописи восходят к некому протографу, выполненному уже под руководством католических миссионеров. Был ли сам перевод специально выполнен под руководством миссионеров или это была католическая редакция уже существующего восточного перевода, нам неизвестно. А. М. Пьемонтесе считает, что Евангелие от Иоанна в рукописи *Borg. Pers. 19* переведено с латыни, в отличие от трех других, переве-

денных якобы с сирийского (Piemontese, 2001, p. 315). Основные аргументы в пользу этого: 1) латинское деление на главы (20 глав); 2) обилие латинских комментариев (Piemontese, 2001, p. 315, 321). Однако же, судя по инципиту, это тот же самый перевод, что в рукописи Дорн 248 (как и три прочих Евангелия). В Евангелии от Иоанна применено то же самое сирийское подразделение, что и в прочих Евангелиях (с добавлением فصل فرنكي «европейский раздел») (см. выше, 1.3.1). Кроме того, эпизод с женщиной, схваченной за прелюбодеяние, помещен в месте, не характерном для Вульгаты и, скорее всего, вообще был вставлен позднее (см. выше, 1.3.3). Безусловно, определенные выводы можно будет сделать лишь после детального текстологического исследования обеих рукописей. Второй том ватиканской рукописи, как следует из колофона, переписал *الكلمجي الافرنجي* («европейский теолог») (Piemontese, 2001, p. 321) с именем ближневосточного типа (Приложение 1, № 11). Несомненно, рукопись эта могла быть выполнена в одном из городов, где католические миссионеры работали уже в первой половине XIV в. К таким городам может относиться Султания, столица Ильханов, где в 1318 г. был создан католический епископат миссионерского назначения под руководством Доминиканского ордена (Piemontese, 2001, p. 322); также Тебриз, вторая столица, где с 1289 г. было два католических монастыря: доминиканский и францисканский (Piemontese, 2001, p. 323). Третий вариант — Каффа (Крым) (Piemontese, 2001, p. 322). Последний наиболее вероятен, поскольку глоссы и транскрипция ватиканской рукописи имеют серьезное сходство с транскрипцией и глоссами рукописи латинско-персидско-кыпчакского словаря из библиотеки Венеции, так называемой «Codicus Cumanicus», выполненной в 30—40-е гг. XIV в. (Piemontese, 2001, p. 316, 337). А в настоящее время считается, что эта рукопись была создана в Солхате (к западу от Каффы) (Piemontese, 2001, p. 337).²²

1.3.5. Три рукописи, по-видимому, представляют собой другую редакцию (нежели Дорн 248) того же перевода (Приложение 1, № 17—19). Однако, когда была выполнена эта редакция и насколько существенно изменения текста, нам неизвестно, поскольку не было возможности ознакомиться с этими неопубликованными рукописями. Один из таких списков хранится в фондах Национальной библиотеки в Париже (Persan 4) (Приложение 1, № 17). Этот список не опубликован и специально не изучался, но составитель каталога Ф. Ришар считает его другой редакцией того же перевода (Richard, 1989, p. 30), что можно заключить и из инципитов.

1.4. Текстологическое соотношение персидских переводов Четвероевангелия и Диатессарона

1.4.1. Приведем ниже несколько примеров совпадений трех памятников: «Персидского Диатессарона», двух переводов Четвероевангелия (рукопись Бодлеянской библиотеки и Саркйса Лұча). Это — топонимы, религиозные термины и различные формы, сви-

детельствующие, по нашему мнению, о влиянии арабского перевода Четвероевангелия. Точнее, два перевода Четвероевангелия учитывают один текст; в «Персидский Диатессарон» же, как мы предполагаем, эти совпадения попали в результате сверки с переводом Четвероевангелия (версия, представленная рукописью из Бодлеянской библиотеки). Персидские памятники также имеют множество совпадений с «Арабским Диатессароном» (Marmarji, 1935), которые также отмечены здесь.

Вот эти примеры: (Мф. 2:1) بيت اللحم / بيت لحم (Вифлеем) (Diatessaron, 1951, p. 22; Biblia Polyglotta, 1657, vol. 5, p. 7; Дорн 248, л. 2; Marmarji, 1935, p. 22); (Ин. 14:16) فارقليط (Утешитель) из греческого παρακλητης (Diatessaron, 1951, p. 320; Biblia Polyglotta, 1657, vol. 5, p. 480; Дорн 248, л. 196; Marmarji, 1935, p. 434). Последний пример весьма характерен, поскольку наличие *ф* вместо *п* явно говорит о заимствовании через арабский (заимствование напрямую из греческого или сирийского исключается); кроме того, в сирийском языке не практикуется scriptio plena в отношении *в*. Формы эти приведены Г. Графом в грамматике арабо-христианских памятников (Graf, 1905, p. 14).

Кроме того, в трех памятниках распространена «мусульманская» (персидская) терминология. Например (Лк. 15:2) معتزلان / معتزله («мугазилиты»; здесь — фарисеи) (Diatessaron, 1951, p. 296; Biblia Polyglotta, 1657, vol. 5, p. 340; Дорн 248, л. 134; Marmarji, 1935, p. 282); (Мф. 22:23) زنادقة (ед. ч. — زنديق) («манихеи, безбожники»; здесь — саддукеи) (Diatessaron, 1951, p. 262; Biblia Polyglotta, 1657, vol. 5, p. 112; Дорн 248, л. 41; Marmarji, 1935, p. 324).

1.4.2. Теперь приведем несколько примеров, как нам кажется, свидетельствующих о том, что этот арабский перевод был сделан с сирийского. В описании жертвы, приносимой в храм за младенца (Лк. 2:24), во всех трех текстах употреблено редкое слово شفنين (цапля) (Diatessaron, 1951, p. 20; Biblia Polyglotta, 1657, vol. 5, p. 256; Дорн 248, л. 1016; Marmarji, 1935, p. 18), что кажется странным, поскольку в каноническом тексте речь идет о горлице. Дело в том, что в арабском языке это как раз означает «горлица», равно как в сирийском языке (ܫܦܢܝܢ). Оно употреблено в соответствующем месте Евангелия во всех сирийских версиях, кроме рукописи Кьюртонна (Comparative Edition, 1996, vol. 3, p. 34). Во всех трех текстах слово «верблюд» в соответствующем стихе (Мф. 23:24) стоит во множественном числе (вместо единственного, как в греческом оригинале) (верблюдов проглатывает) (Diatessaron, 1951, p. 268; Biblia Polyglotta, 1657, vol. 5, p. 268; Дорн 248, л. 436; Marmarji, 1935, p. 384). В данном случае объект согласован в числе «по смыслу». Это же сделано в соответствующем стихе в сирийских версиях — Пешитте и рукописи Кьюртонна, где слово ܕܠܝܕܝܢ (верблюды) стоит во множественном числе с соответствующей огласовкой (Comparative Edition, 1996, vol. 3, p. 357).

В «Персидском Диатессароне» многократно встречается конструкция, приводимая издателем как пример влияния сирийского языка, — редупликация личного местоимения и связки 1-го л. ед. ч.,

т. е. **منم منم**, что происходит из сирийского **ܡܢܡ ܡܢܡ**, где в энклитическом местоимении (второе) первый алаф не произносится (Diatessaron, 1951, р. XXVII, XXVIII). Это объяснялось издателем как непосредственное влияние сирийского источника (Diatessaron, 1951, р. XXVII, XXVIII). Однако же эта форма обнаруживается и в двух персидских переводах Четвероевангелия: Мф. 22:32 (Diatessaron, 1951, р. 262; Biblia Polyglotta, 1657, vol. 5, р. 113; отсутствует — Дорн 248, л. 416) и Лк. 1:19 (Diatessaron, 1951, р. 8; Дорн 248, л. 976; отсутствует — Biblia Polyglotta, 1657, vol. 5, р. 246). Наиболее подходящим кажется следующее объяснение: форма была калькирована арабским переводчиком с сирийского, а с арабского уже переведена на персидский язык. Вероятность этого увеличивается большим сходством личного местоимения 1-го л. ед. ч. в арабском **أنا** с сирийским (с той разницей, что в арабском отсутствует соответствующая эмфатическая конструкция). Из сирийских версий Евангелия данная форма во втором приведенном примере (Лк. 1:19) обнаружена лишь в Пешитте (Comparative Edition, 1996, vol. 3, р. 9). Характерно, что эта конструкция, содержащаяся в Диатессароне, в одном стихе отсутствует в переводе Четвероевангелия в рукописи из Бодлеянской библиотеки, а в другом стихе — в рукописи из РНБ, но в итоге отмечается в обоих переводах Четвероевангелия (см. выше, 1.4.2). Это говорит о том, что эти переводы в какой-то степени подвергались редакции.

Выше было упомянуто о своеобразной безличной конструкции с формой **بود**, отмеченной в «Персидском Диатессароне» и восходящей к сирийскому (Пешитта) (см. выше, 1.1.7). Любопытно, что она отмечается также в переводе Четвероевангелия из РНБ в соответствующем стихе (Лк. 2:8) (Дорн 248, л. 100). В другом стихе, где конструкция отмечена в «Персидском Диатессароне» (Мк. 6:31), в рукописи из РНБ она отсутствует (Дорн 248, л. 70). Однако вместо формы **بود** в тексте стоит **زیرا که** (потому что), что не вписывается в смысл стиха (Дорн 248, л. 70); очевидно, здесь были произведены позднейшие изменения непонятной переписчикам конструкции. Конструкция с вспомогательным глаголом **كان** (быть) в перфекте, 3-го л. ед. ч. м. р. с союзом **و** отмечена в «Арабском Диатессароне», в том числе в том же стихе (Лк. 2:8) (Marmarji, 1935, р. 16).

Тот факт, что сам «Арабский Диатессарон» переведен с сирийского Диатессарона и согласован с Пешиттой, очевиден. Об этом писал его издатель Мармарджи и привел десятки примеров параллелей (Marmarji, 1935, р. PLI—LXXXI). Название разделов в этом переводе — такое же, как в персидском переводе Четвероевангелия (Дорн 248) **اصحاح** (Marmarji, 1935, р. 256) (см. выше, 1.3.1). Вышеприведенные примеры, кажется, достаточно ясно свидетельствуют о том, что в двух персидских переводах (и Диатессарона опосредованно через персидский перевод Четвероевангелия) прослеживается влияние арабского перевода Евангелия, выполненного с сирийского. Несмотря на множество дословных совпадений персидских переводов с «Арабским Диатессароном», прямое влияние его на эти памятники представляется маловероятным. Мы склонны считать,

что обычно текст различных версий Диатессарона адаптируется к бытующим переводам Четвероевангелия на соответствующий язык (см. выше, 1.2.2). Можно предположить, что переводчик «Арабского Диатессарона», при переводе с сирийского на арабский, заимствовал терминологию и топонимику из уже существовавшего арабского перевода Четвероевангелия. Именно такой перевод мог быть использован в качестве протографа персоязычных переводов.

1.4.3. Ситуация с арабскими переводами, как отмечал Б. Метцгер, очень сложна и нуждается в специальном изучении (Метцгер, 1996, с. 85). В общем же, традиционно существует деление арабских рукописей Нового Завета на следующие группы: 1) переводы с греческого, 2) выполненные прямо или согласованные с Пешиттой, 3) связанные с коптским текстом, 4) рукописи эклектической версии, составленной Александрийским патриархом в XIII в., 5) разные рукописи, в том числе включающие ритмизованную прозу (Metzger, 1977, p. 260). Нами не проводилось изучения каждой группы этих рукописей; возможно также, что эта классификация устарела, поскольку составлена еще первым их исследователем, на которого ссылается Б. Метцгер (Metzger, 1977, p. 260). Более новых работ по этой теме нам также неизвестно, а потому нет возможности точно определить арабский перевод, послуживший источником персидских переводов. Следует исключить арабские переводы с греческого и коптского. Наиболее вероятно, что источником был перевод, сделанный с Пешитты (см. выше, 1.4.2).

Поскольку движение мутазилитов закончилось в XI в. (Ислам, 1991, с. 176), этот арабский перевод может быть датирован X—XI вв. Именно к XI в. относится «Арабский Диатессарон» (Margarij, 1935, p. I, LXXXVII). Регион же, в котором он был создан, издатель определяет по употребляемым терминам (прежде всего упоминание мутазилитов) как Ирак. Действительно, термины معتزلة / زنادقة (ед. ч. — زنديق) были весьма актуальны в религиозно-философской борьбе при Аббасидах в X—XI вв. (Rissanen, 1990, p. 33—36).

Любопытный факт: Абū-л-Фараджу ‘Абдаллāху ат-Таййибу (أبو الفرج عبد الله الطيب) (ум. 1043 г.), переведшему на арабский язык Четвероевангелие, приписывается также и «Арабский Диатессарон» (такую возможность, впрочем, издатель отрицает) (Margarij, 1935, p. LXXXVII—LXXXIX). Этот литератор, живший в XI в. в Ираке, был секретарем несторианского патриарха (Margarij, 1935, p. LXXXVII). К сожалению, его перевод Четвероевангелия нам доступен не был. Во всяком случае, арабский перевод, использованный персидскими памятниками, должен быть очень близким хронологически и территориально «Арабскому Диатессарону».

1.4.4. По сообщению ведущего знатока арабских переводов Евангелия Д. А. Морозова, один из признаков зависимости от александрийского перевода это наличие формы اصاف в родословной Иисуса Христа (Мф. 1:7, 8). Любопытно, что при проверке персидских переводов на этот признак в переводе Йўҳанна б. ал-Қасс

Йусифа (рукопись из Бодлеянской библиотеки) зафиксирована именно эта форма (Biblia Polyglotta, 1657, vol. 5, p. 5). В переводе же, представленном рукописью Дорн 248 (и все списки, восходящие к рукописи Саркиса Луча), стоит форма اسا, характерная для всех сирийских переводов и восходящая к греческому (Дорн 248, л. 1).

Объяснить присутствие в рукописи из Бодлеянской библиотеки коптской формы очень трудно. Во всяком случае, данный персидский перевод выполнен не с alexandрийского арабского. В персидском переводе множество явных сиризов, восходящих к Пешитте, как было показано (см. выше, 1.4.2). Кроме того, имеется множество расхождений в именах собственных и терминологии, а также вообще существенные текстологические различия. Например, в alexandрийском переводе имя Иисус повсеместно встречается в форме يسوع, в то время как в рукописи из Бодлеянской библиотеки يشوع. В собрании РНБ хранится очень ранняя рукопись Четвероевангелия alexandрийского перевода (Дорн 2), относящаяся, по-видимому, к XIII в. В ней, как и в тексте alexandрийского же перевода по изданию Уолтона, фарисеи названы فرسيون, а не معتزلة. Однако некоторые лексические особенности, встречающиеся в персидских переводах, отмечены и в них. В частности, в рукописи (вероятно, мелькитской) из собрания РНБ, представляющей собой перевод Четвероевангелия с греческого, в соответствующем стихе (Мф. 22:23) отмечено слово زنداقه (ед. ч. — زنديق) для обозначения саддукеев (Дорн 1, л. 42).²³ Это еще раз подтверждает, что приведенные выше терминологические особенности присущи арабо-христианской традиции. Наиболее правдоподобное объяснение наличия вышеупомянутой формы из alexandрийского перевода в рукописи из Бодлеянской библиотеки это — позднейшее согласование отдельных мест персидского перевода с alexandрийским арабским переводом.²⁴

Следует еще раз подчеркнуть, что состояние вышеупомянутых переводов далеко от первоначального. Особенно это относится к переводам Четвероевангелия, переписанным католическими миссионерами. Например, в рукописи из РНБ нами не обнаружено никаких расхождений с каноническим текстом, что не исключает, однако, их наличия в первоначальном тексте перевода. Приведем некоторые примеры, возможно, свидетельствующие о позднейших изменениях в тексте: в притче о вдове (Мк. 12:42) вместо دو گروهه ريسمان (два мотка веревки), отмеченных в Диатессароне и рукописи из Бодлеянской библиотеки (см. выше, 1.2.4), обнаружено странное словосочетание دو بول (досл.: «две денежки») в рукописи из РНБ (Дорн 248, л. 150).²⁵ Вместо слова كزنيكين / كزانكيين (манна), отмеченного в соответствующем стихе (Ин. 6:49) в Диатессароне и рукописи из Бодлеянской библиотеки (см. выше, 1.2.2), в петербургской рукописи отмечено слово انكيين (мед) (Дорн 248, л. 1766), не подходящее по значению, но, вероятно, более понятное редактору или переписчику.

Как известно, различить перевод, полностью выполненный с какого-то оригинала, от памятника, позднее сильно адаптированного к этому оригиналу, очень сложно. Особенно же это касается перево-

дов Священного Писания, которых могло быть много как на арабский, так и на персидский язык.²⁶ Поэтому здесь утверждается лишь, что эти памятники в той или иной мере отражают один арабский оригинал.

Очевидно, наиболее вероятен такой вариант: самый ранний из этих персидских переводов Четвероевангелия сделан с этого арабского перевода (или с сирийского, но приспособленного к арабскому), а последующие персидские переводы выполнялись (с сирийского или с одного из арабских), но адаптировались к этому персидскому переводу в сильной степени, чтоб сохранить уже ставшие привычными термины. Эти термины человек, привыкший читать Евангелие в определенном переводе, мог знать на память.

Предположение о существовании такой устойчивой терминологии в персидских переводах подтверждается и наличием идентичных форм в несторианском лекционари (см. ниже, 1.6).

1.5. Другие персидские переводы Четвероевангелия

1.5.1. Кроме перевода, представленного в рукописях Саркиса Лұча и Borg. Pers. 19, известен еще один перевод Четвероевангелия, списки которого сохранились благодаря деятельности иезуитских миссионеров в Индии. Текст его нам доступен не был, никаких публикаций его нам неизвестно. Все сведения, которыми мы располагаем, почерпнуты из работы Р. Гульбенкиана (Gulbenkian, 1980, p. 188—218, 279—281).

Известно несколько списков данного перевода. Два хранятся в Национальной библиотеке в Лиссабоне,²⁷ один — в Библиотеке Эскуриала (Gulbenkian, 1980, p. 216). Все три были отправлены Ксавье в дар испанскому королю Филиппу II (Gulbenkian, 1980, p. 216).

Датировка перевода вызывает затруднения. Согласно записи Ксавье, он выполнен в «828 год Господа Нашего» (Gulbenkian, 1980, p. 188). Если данное определение соответствует действительности, то перед нами уникальный ранний новоперсидский памятник, до сих пор не изученный. Последнее представляется сомнительным. Никаких других данных, подтверждающих такую датировку, нам неизвестно. Известны лишь копии, выполненные под его руководством (Gulbenkian, 1980, p. 188—191), о местонахождении же персидского протографа, кажется, нет никаких сведений. Вполне возможно, что католические миссионеры допустили ошибку в определении даты при чтении колофона. Как раз такой случай произошел с чтением арабской датировки рукописи Саркиса Лұча (Gulbenkian, 1980, p. 268).

Рукопись данного перевода попала в руки Ксавье любопытным образом. Об этом имеются его собственные записи, в том числе и в самой рукописи (Gulbenkian, 1980, p. 188, 189). Она принадлежала некоему армянскому священнику, совершавшему поездку из Иерусалима в Индию в 1596 г. Хозяин рукописи скончался в дороге, а его библиотеку армяне, путешествовавшие с ним, привезли в Лахор. Там она попала в руки иезуитского миссионера (Gulbenkian, 1980,

р. 188, 189). Вероятно, рукопись перевода Четвероевангелия, выполненная Саркисом Лучем (см. выше, 1.3.1, 1.3.2), происходит из этой же библиотеки (Gulbenkian, 1980, р. 194, 281). Р. Гульбенкиан, проведший обстоятельное историческое исследование на данную тему, пришел к выводу, что этот священник был армянский католик о. Николас (Gulbenkian, 1980, р. 195), принадлежащий к ордену св. Григория Луссаворица, соединенному в 1583 г. с Доминиканским орденом (Gulbenkian, 1980, р. 195).

Р. Гульбенкиан приводит мнение, которое высказал устно проф. А. Д. Папазян, ознакомившись с рукописью вышеупомянутого перевода Четвероевангелия (перевод «828 г.»), присланной Ксавье (Gulbenkian, 1980, р. 279). Этот исследователь пришел к выводу, что перевод выполнен с сирийского. Он также считает, что персидский текст весьма точно следует сирийскому оригиналу и использует не всегда грамматически правильные конструкции. Возможно, что персидский язык не был для него родным (Gulbenkian, 1980, р. 279). Данный отзыв — единственное известное нам филологическое суждение об этом переводе.

Не исключено, однако, что это — списки того же перевода, что представлен рукописью из Бодлеянской библиотеки (см. выше, 1.2). Об этом сообщает Хостен (отожествляя рукопись с переводом в издании Уолтона), а также *Encyclopaedia Iranica* со ссылкой на этого исследователя, что Бодлеянская рукопись — протограф списков, выполненных миссионерами (Hosten, 1923—1925, р. 137; *Encyclopaedia Iranica*, 1990, vol. 4, р. 203). Р. Гульбенкиан, кажется, дифференцирует эти два перевода (Gulbenkian, 1980, р. 280). Мнение Хостена, высказанное в 1923 г., нуждается в проверке при непосредственном сличении текста рукописей.

1.5.2. Известен также персоязычный перевод Евангелия от Матфея. Список данного перевода (Vat. Pers. 4) хранится в библиотеке Ватикана (Rossi, 1948, р. 29—30) (Приложение 1, № 35). Специально этот памятник не исследовался. Рукопись выполнил Мас'уд ибн Ибрах'им (مسعود ابن ابراهيم) в раджабе 712 г. х./ноябре—декабре 1312 г. (Rossi, 1948, р. 29—30) (Приложение 1, № 35); рукопись попала в Рим в 1574 г. (Gulbenkian, 1980, р. 212). С нее сделано еще по меньшей мере девять списков (Приложение 1, № 36—44). Вероятно, это тот перевод, о котором Джован Баттиста Веккетти сообщил Жерому Ксавье: Евангелие от Матфея по-персидски, находящееся в Риме (Hosten, 1923—1925, р. 136). Возможно, что эта рукопись (или ее протограф) из числа книг, оставшихся после смерти халдейского (т. е. несторианина-униата) епископа Мар Иосифа, скончавшегося в 1569 г. по пути в Рим. Книги его, как считается, перешли в фонды библиотеки Ватикана (Gulbenkian, 1980, р. 212).

Никакого специального текстологического анализа двух последних памятников не проводилось (по крайней мере, нам об этом ничего не известно); поэтому остается под вопросом, являются ли они иными переводами или же списками, уже рассмотренными нами. Нельзя поэтому сделать и окончательного вывода о языке, с которого они переведены.

Кроме того, известно немало рукописей различных переводов Четвероевангелия, которым вообще пока не уделялось внимания в научной литературе, а рукописи не были нам доступны (Приложение 1, № 22—34).

1.6. Несторианский лекционарий 1374 г., вопрос о персидских христианских рукописях в Крыму

1.6.1. Еще один важный христианский персоязычный памятник, дошедший до нас, — список лекционария, хранящийся в Парижской национальной библиотеке под номером Persan 3 (Richard, 1981, p. 225—245) (Приложение 1, № 21). Поскольку текст лекционария не опубликован, нам приходится опираться главным образом на статью Ф. Ришара. Как следует из колофона, он был переписан в г. Солхат (Крым) Джумада II 776 г. х./ ноябрь—декабрь 1374 г. (Richard, 1981, p. 227). К сожалению, начало рукописи было утрачено и заменено в более поздний период. Возможно, в этой части находилось введение, в котором могли содержаться важные подробности (например, имя заказчика) (Richard, 1981, p. 227).

Этот лекционарий составлен в соответствии с несторианским богослужебным календарем и включает годовой круг евангельских чтений за литургией (зачала в календарном порядке), т. е. представляет собой обычный тип евангелиария (Richard, 1981, p. 230). В тексте также имеются многочисленные комментарии, озаглавленные различными словами (تفسير, شرح и т. д.). Эти комментарии, по сообщению Ф. Ришара, можно разделить на следующие группы: 1) комментарии исторического характера (справки о той или иной личности или исторической реалии), 2) теологические комментарии, разъясняющие различные символы, аллюзии и ветхозаветные пророчества (Richard, 1981, p. 239, 240).

Данный лекционарий, пожалуй, наиболее изобилующий сиризмами персидский текст из всех дошедших.²⁸ Последнее также объясняется необходимостью использовать сирийскую церковную календарную терминологию. Этот лекционарий, пожалуй, единственный известный нам новоперсидский текст, сохраняющий в части форм сирийский постпозитивный артикль ā. Например: سوارا (Благовещение) (Richard, 1981, p. 230); مسيحا (Христос) (Richard, 1981, p. 230). Кроме того, сам текст довольно архаичен с точки зрения языка. В нем встречается предложно-послеложная конструкция مر ... را. Например, مر خدای تعالی را (Бога Всевышнего) (Richard, 1981, p. 241). Глагольные окончания 2-го л. мн. ч. колеблются: -ut и -ud (Richard, 1981, p. 241).

Используется архаичная графема ۛ с тремя точками для обозначения β. Все эти языковые особенности отмечены как в тексте евангельских зачал, так и в комментариях. Поэтому следует считать, что эти комментарии были выполнены одновременно с евангельскими отрывками (Richard, 1981, p. 240).

Несмотря на огромное количество сиризмов, сам переписчик, по-видимому, знал сирийский плохо, если знал вообще. Он не понял

слово دخران < сир. **ܕܚܪܢܐ** (память, воспоминание), которое переделал в دختران (девушки) (Richard, 1981, p. 228). Любопытно, что в передаче сирийских церковных терминов в рукописи прослеживаются персидские принципы орфографии, а не сирийские. В частности, для сирийского краткого гласного *и* практикуется персидско-арабское *scriptio defectiva*, в отличие от сирийской нормы. При передаче же долгого *а* — напротив, персидско-арабское *scriptio plena*, нехарактерное для сирийского.

Архаичность языка и графики свидетельствует, по справедливому замечанию Ф. Ришара, о том, что перевод был выполнен задолго до 1374 г. Французский исследователь полагает, что наиболее вероятное время выполнения перевода — середина XIII в. (Richard, 1981, p. 240, 244). Кроме того, множество небрежностей и пропусков слов, а также описок говорит о том, что это — список с уже существовавшего персидского лекционария (Richard, 1981, p. 228).

Очень важно, что в данном лекционарии для обозначения фарисеев и саддукеев используются те же термины (Richard, 1981, p. 228), что и в прочих рассмотренных текстах (см. выше, 1.4.1).²⁹ Это подтверждает предположение о существовании в данный период на персидском языке устоявшейся евангельской терминологии, восходящей к арабскому переводу, сделанному с сирийского (см. выше, 1.4.1, 1.4.2).

1.6.2. Поскольку три датированные персидские христианские рукописи XIV в. были переписаны в Крыму (Приложение 1, № 7, 21 и, вероятно, № 11;³⁰ см. выше, 1.2.1, 1.3.4, 1.3.5), этот факт нуждается в каком-то объяснении. Несомненно, что после принятия ислама в Золотой Орде (Улус Джучи) появился интерес к мусульманской образованности (Крамаровский, 2001, с. 4), в том числе знанию арабского и персидского. Известны персоязычные мусульманские рукописи, созданные на этой территории (Richard, 1981, p. 227). Однако персидский язык как литературный использовался во многих регионах, с которых не дошла ни одна христианская рукопись. Как известно, Каффа (античное название — Феодосия) была превращена в генуэзскую колонию, а к последней четверти XIV в. генуэзцам принадлежал уже весь южный берег Крыма (Крамаровский, 2001, с. 123). Известно также, что в Каффе и других местах Крыма находились армянские общины (Микаелян, 1965, с. 15—29), однако играли ли они роль в переписке персидских рукописей, сказать трудно.³¹ Кажется правильным предположить, что христианские рукописи, созданные в Крыму, сохранились вследствие очень рано начавшейся здесь деятельности европейцев, в особенности миссионеров, коллекционировавших христианские рукописи. К сожалению, точно проследить поступление таких рукописей пока не удавалось; в литературе это излагается довольно гипотетически.

1.7. Сфера применения и стилистические особенности персидских переводов

1.7.1. Естественный вопрос: какова была сфера использования персидских переводов? Очевидно, «Персидский Диатессарон» мог

использоваться лишь для частного чтения. Однако не исключено литургическое применение переводов канонического Четвероевангелия. У нас нет данных о такой возможности в яковитской Церкви.

Что же касается несторианской Церкви, то в пользу литургического использования есть достаточно веские аргументы. Сам факт составления персидского лекционария кажется достаточным. Разумеется, обычное применение лекционариев — чтение за богослужением, для чего они и созданы. Однако с персидским лекционарием дело обстоит несколько сложнее. Дело в том, что в нем наблюдается множество отступлений и приблизительных передач текста Евангелия. Но самое главное — прямо в текст евангельских зачал иногда вкрапляются комментарии. Поэтому Ф. Ришар предположил, что этот текст не имел «канонического статуса», предназначался для разъяснения соответствующего евангельского чтения. После евангельского зачала на священном языке богослужения — сирийском читался его персидский перевод с комментарием, для просвещения верующих, владевшим сирийским в недостаточной степени (Richard, 1981, p. 244). Это предположение представляется очень правдоподобным. Из такого «неканонического характера» данного лекционария также можно сделать вывод, что в различных регионах и храмах этой Церкви проблема понимания богослужения и особенно евангельского чтения могла решаться различными средствами, т. е. могли использоваться различные переводы лекционариев и всего Четвероевангелия.

Например, патриарх Ябалаха III, возглавлявший несторианскую Церковь как раз в эту эпоху, «совершенно необходимого» сирийского языка не знал (по крайней мере к моменту возведения в патриархи в 1281 г.), о чем он сообщил своим сторонникам (Пигулевская, 2000, с. 691). Нам неизвестно, на каком языке он вел богослужение, вероятно, на каком-то тюркском наречии, что связано с его происхождением.³² В жизнеописании патриарха сообщается, что он еще у себя на родине усиленно занимался церковными науками (Пигулевская, 2000, с. 681). Ясно, что для этого он должен был читать необходимую литературу. Поэтому нельзя исключить создание и использование некоторыми несторианскими общинами и персидских переводов каких-то частей богослужения. Возможно, такие попытки, если они были, также являются некоей особенностью данной эпохи.

1.7.2. Очень точным представляется наблюдение видного исследователя арабо-христианской литературы С. Гриффита. Он считает, что проблема переводов Священного Писания на понимаемые всеми («разговорные») языки встала сначала в Палестине, где литургическим языком был греческий, уже к VIII в. многим непонятный (Griffith, 1992, p. 162). В результате проблема была решена мелькитской Церковью, осуществившей переводы на арабский (Griffith, 1992, p. 164). В Сирии и Месопотамии, где литургическим языком был сирийский, переводы Священного Писания на арабский имели лишь апологетические цели. Однако необходимость создания переводов в литургических целях возникла в XII в. и в других Церквях

стран господствующего ислама (вероятно, в связи с забвением литературного сирийского и других местных языков) (Griffith, 1992, р. 167). В частности, в конце XII—XIII в. развилась коптская литература на арабском языке; тогда же или несколько ранее он стал использоваться в качестве богослужебного наряду с коптским (Халидов, 1987, с. 273, 281; Робертсон, 1999, с. 41).

1.7.3. Во всяком случае, рассмотренные выше персоязычные тексты показывают определенный подход переводчиков к Священному Писанию. Этот подход можно охарактеризовать как попытку сделать Евангелие доступным для христиан своего круга и времени. Он отразился еще в арабском переводе, под влиянием которого были выполнены персидские. Речь идет прежде всего о терминах, заимствованных из религиозной жизни стран мусульманского Востока. Данная тенденция была продолжена и развита уже при переводе текстов на персидский язык, где встречаются реалии персидского региона времени монгольского владычества; об этом свидетельствует множество примеров.

Многие из таких изменений текста весьма любопытны и не встречаются ни в каких арабских или сирийских версиях. Они явно были внесены уже персидскими переводчиками. Например, в повествовании об исцелении расслабленного (Лк. 5: 17—26) в каноническом тексте сообщается, что из-за скопления народа друзья расслабленного не могли пронести его одр через дверь. Поэтому они «влезли на верх дома и сквозь кровлю спустили его с постелью на средину пред Иисуса». Обычно эта реалья вызывает затруднения у читателей, на данный эпизод имеется множество различных толкований. Тем более, что в параллельном месте Евангелия от Марка говорится, что «...раскрыли кровлю дома, где Он находился, и, прокопав ее, спустили постель, на которой лежал расслабленный» (Мк. 2:4). Персидские переводы предлагают довольно своеобразную трактовку событий Евангелия от Луки. Оба текста (Диатессарон и Четвероевангелие из Бодлеянской библиотеки) добавляют подробность, отсутствующую в каноническом тексте. Согласно Четвероевангелию из Бодлеянской библиотеки, на одр накинута веревка (Biblia Polyglotta, 1657, vol. 5, р. 273); Диатессарон еще более конкретизирует: четыре угла одра привязали к четырем веревкам (Diatessaron, 1951, р. 50). Затем одр опустили через روزنه (световой люк) (Diatessaron, 1951, р. 50) روزن (Biblia Polyglotta, 1657, vol. 5, р. 273). Такие световые отверстия или люки в крыше являются типичным архитектурным элементом традиционных строений Ирана и Средней Азии и встречаются с раннего средневековья до настоящих дней.

В притче о мытаре и фарисее (Лк. 18:10—14) мытарь назван словом سودخور (ростовщик) (Diatessaron, 1951, р. 290; Biblia Polyglotta, 1657, vol. 5, р. 355). Как известно, в Иудее, входившей в состав Римской империи, мытари, т. е. сборщики налогов в пользу римского императора, считались предателями, прислужниками язычников и пользовались всеобщим презрением. Данная реалья, очевидная для жителей Иудеи I в. н. э., во-видимому, была совершенно непонятна

жителям средневекового мусульманского Востока. Зато ростовщичество, запрещенное исламом, считалось делом отвратительным. Таким образом, переводчик заменил одну непонятную реалию на адекватную ей из современного ему общества.

В Диатессароне при описании чуда в Кане Галилейской (Ин. 2:11) водоносы, предназначенные для ритуального омовения иудеев, названы словом حوض (резервуар для воды) (Diatessaron, 1951, р. 46). Именно такие резервуары применялись для ритуальных омовений народами Иранского региона и Средней Азии, причем, по-видимому, еще в доисламское время. Данный пример любопытен тем, что подобные водоемы, распространенные в иранском регионе, всегда стационарны, в то время как иудейские водоносы, описанные в Евангелии, — переносные сосуды. Однако это различие не помешало переводчику применить этот термин на основании сходства функции. Любопытно, что это слово употреблено лишь в Диатессароне; в Четвероевангелии из Бодлеянской библиотеки встречается طشتها (тазы, бадьи) (Biblia Polyglotta, 1657, vol. 5, p. 405). Не исключено поэтому, что использование столь оригинального словоупотребления — нововведение переводчика «Персидского Диатессарона», который также развивал упомянутую тенденцию.

Язык рассмотренных выше переводов также подтверждает данное предположение. Он отличается в разных переводах, но нигде не имеет умышленно архаизированного и возвышенного характера. Наличие же редких слов (см. выше, 1.2.2) говорит, скорее, об использовании лексики бытового, разговорного характера (в том числе из местных говоров), мало употребляемой в классической литературе.

1.7.4. Таким образом, можно сказать, что персидские переводы Евангелия, рассмотренные здесь, представляли собой редакции, имеющие целью сделать текст доступным читателю посредством максимальной адаптации текста к иранской действительности, современной переводчикам (XIII—XIV вв.).

Кроме того, в общих чертах можно определить гипотетически следующие этапы истории текста «Персидского Диатессарона»: 1) редакция Татиановского Диатессарона, выполненная неким книжником еще на сирийском языке (не позднее VI в.); сохранение отклонений от канона, но серьезная переработка хронологической основы; 2) персидский перевод-редакция (вторая половина XIII в.): согласование перевода с персидским Четвероевангелием монгольского времени и добавление собственных изменений с целью еще большей адаптации текста.³³

Относительно большое количество переводов Евангелия в период XIII—XIV вв. можно объяснить благоприятными для христианских общин условиями при монголах. Второе сопутствующее обстоятельство — расширение сферы употребления персидского языка. Именно со второй половины XIII в. он стал применяться для написания научных и теологических сочинений, для чего в IX—XII вв. использовался арабский язык (Акимущкин, 1987 (2), с. 334).

Датированные местные персидские христианские протографы, собранные католическими миссионерами, относятся к XIV в. По языковым особенностям можно предположить, что некоторые тексты были созданы в XIII в. («Персидский Диатессарон», несторианский лексикон). Однако от последующих двух веков сохранились лишь два списка — по одному от каждого столетия (против пяти датированных христианских рукописей XIV в.) (Приложение 1, № 7, 11, 12, 21, 35).³⁴ Рукопись знаменитого «Персидского Диатессарона» создана в XVI в. Но ее история специфична — она выполнена с чудом сохранившегося протографа по специальному заказу католика Армении, вероятно, в дар Римскому папе (Diatessaron, 1951, р. XIV) (см. выше, 1.1.1). К тому же сам перевод был выполнен, по видимому, в XIII—XIV вв. Рукопись персидского Четвероевангелия (неизвестно какого перевода) Лейденской библиотеки (N 675 Warn) XV в. (Приложение 1, № 24) выполнена по специальному заказу патриарха Константинопольского (Richard, 1981, р. 226). Таким образом, оба этих списка выполнены при каких-то «эксклюзивных» обстоятельствах, а не для обиходного употребления. Вероятно, местное церковное бытование персидской христианской рукописной традиции прекратилось задолго до активизации деятельности католических миссионеров по собирательству и переписке восточных рукописей (XVII в.), благодаря которой до нас дошли восточные переводы и списки XIV в.

Следует также отметить, что никаких персидских переводов других книг Нового Завета, кроме Четвероевангелия, в данный период нам неизвестно.

1.8. Работы католических миссионеров, связанные с Новым Заветом (XVII в.)

1.8.1. Следующая группа христианских персоязычных памятников относится к периоду активизации в мусульманских странах католических миссионеров (появление иезуитов: начало XVII в.) и связана с их деятельностью. Они пытались как распространять каноническое Четвероевангелие, так и составлять свои пересказы (тоже своего рода «гармонизация»). Почти все эти попытки связаны с именем Жерома Ксавье, деятельности которого посвящена третья глава (см. ниже, 3.1).

Рассмотрим более подробно произведения Ксавье, связанные с Новым Заветом. Самое раннее среди известных нам — «Мир' ат ал-кудс» (مرآت القدس) («Зеркало святости»). Оно было завершено не позднее 1602 г., о чем свидетельствуют колофоны рукописей (Piemontese, 1989, р. 232). Известно не менее семнадцати его списков в различных собраниях мира (Стори, 1972, ч. 1, с. 522; Camps, 1961, р. 168) (Приложение 1, № 63—69, примеч. 4). В переводе произведения участвовал 'Абд ас-Саттар ибн Қасим Лахури (عبد الستار ابن قاسم لاهوري), что также следует из колофона (Piemontese, 1989, р. 232; Camps, 1961, р. 167). О переводчике сохранились некоторые сведения. Последний

изучил по приказу Акбара европейский язык (вероятно, испанский или португальский) для перевода европейских книг на персидский язык. Его сочинение «Самарāt ал-фаласифāt» (ثمرات الفلاسف) представляет собой рассказ об античных философах (Стори, 1972, ч. 1, с. 522).

В колофоне сообщается также, что данная работа Ксавье составлена по приказу императора Акбара (Piemontese, 1989, p. 232, N 257), которому она и была преподнесена (Camps, 1961, p. 167). «Мир'āt ал-куде» состоит из четырех глав:

1) О детстве Христа (Historia Christi, 1639, p. 115);

2) О Его чудесах и учении (Historia Christi, 1639, p. 115);

3) Об истязаниях, страданиях и смерти Христа (Historia Christi, 1639, p. 431);

4) О Воскресении Христа из гроба и вознесении Его на небо (Historia Christi, 1639, p. 492).

Первые две главы состоят из разделов, которые тоже озаглавлены. Характерно использование в работе не только новозаветного повествования, но также апокрифов и преданий. Сочинение начинается известным преданием об Нерукотворном Образе Христа и эдесском царе Авгаре. Правитель, желая иметь изображение Христа, послал к нему гонца, чтоб тот запечатлел Его образ. Но посланник не смог нарисовать должный рисунок. Тогда Христос вытер лицо о плат, на котором запечатлелся Его образ, и отдал гонцу (Historia Christi, 1639, p. 4).

Это предание, получившее широкое распространение в христианской литературе на многих языках мира, подробно рассматривалось в работах Е. Н. Мещерской, доказавшей, что письменная его фиксация восходит началу III в. (и, во всяком случае, не позднее 325 г.) (Мещерская, 1997, с. 30, 31, 35).³⁵ В персидском тексте имя правителя передано как ابكى (каф и гаф не различаются). Сходство этого имени с именем императора Великих Моголов очевидно. Рассказ выступает в роли посвящения, в котором автор использует такую аллюзию. Затем Ксавье переходит непосредственно к задачам самой книги, которую и уподобляет некоей попытке создать образ Христа для читателя (прежде всего императора) (Historia Christi, 1639, p. 7).

Само повествование начинается с предшествовавших рождению Девы Марии событий, которые описаны весьма подробно (Historia Christi, 1639, p. 15). Здесь составитель следует за Протоевангелием Якова, влияние которого заметно также в описании детства Марии. Влияние это прослеживается даже в различных подробностях. Например, непринятие священником Храма даров Иоакима по причине его бездетности (Historia Christi, 1639, p. 7; Свенцицкая, 1996, с. 148).³⁶

В главах, повествующих об общественном служении Христа, Его страданиях и воскресении, автор, в общем, следует традиции канонических Евангелий. Еще одна особенность произведения: описы-

вая то или иное событие священной истории, автор часто делает отступление о связи описываемого события с историей и жизнью католической Церкви. Так, после повествования о Рождестве Девы Марии приводится история возникновения этого праздника. Рассказывается о явлении ангелов некоему праведнику в определенный день года, а также об установлении этого праздника папой Иннокентием IV в 1250 г. (*Historia Christi*, 1639, р. 19). Автор также рассказывает о храме в Вифлееме, построенном францисканцами (*Historia Christi*, 1639, р. 72). Таким образом священная история как бы связывается с современностью, а читатель вводится в курс установлений католической Церкви.³⁷ В этой книге, несомненно, прослеживается стремление автора сделать повествование увлекательным для читателя, воспитанного на восточной литературе. Этот подход вызвал критические отзывы протестантских критиков (*Historia Christi*, 1939, р. 3; Rogers, 1890, р. 184). Пример такой критики — довольно подробная рецензия А. Роджерса (Rogers, 1890). Больше число упреков связано с использованием Ксавье сюжетов, отсутствующих в евангельском повествовании, из апокрифов и преданий (Rogers, 1890, р. 184, 185, 192). В конце статьи, однако, автор делает довольно мягкое заключение: «„Святое Зеркало“ в целом стоит прочесть, хотя бы в качестве любопытного свода средств, употребленных миссионерами Римской Католической Церкви для распространения христианских знаний на Востоке» (Rogers, 1890, р. 200).

1.8.2. Еще одно произведение Ксавье на основе новозаветного повествования — «Дастан-и ахвал-и хаварийан-и ҳазрат-и Ёсā ва зикри-и манакиб-и йшан» (داستان احوال حواريان حضرت عيسى و ذكر مناقب ايشان) («Описание жизни апостолов Господа Иисуса и рассказ об их дарованиях»). Не менее одиннадцати рукописей произведения находятся в различных собраниях (Camps, 1961, р. 171) (Приложение 1, № 70—77, примеч. 5). Считается, что работа была написана вслед за «Мир'ат ал-кудс» также по заказу Акбара (Стори, 1972, ч. 1, с. 523). Однако император мог ознакомиться лишь с первыми тремя листами произведения, преподнесенными ему в 1605 г. (Стори, 1972, ч. 1, с. 523; Camps, 1961, р. 171). Работа была завершена уже после кончины правителя и посвящена его преемнику Джахангиру, который получил рукопись в 1607 г. (Стори, 1972, ч. 1, с. 523; Camps, 1961, р. 171). В переводе также принимал участие 'Абд ас-Саттар Лāхūrī (см. выше, 1.8.1) (Стори, 1972, ч. 1, с. 523). По мнению А. Кампса, работа основана на новозаветной книге Деяний апостолов, однако автор приводит и некоторые легенды (Camps, 1961, р. 172). Сочинение состояло из четырех частей; каждая — жизнеописание одного из апостолов: св. Андрея, св. Фомы, св. Петра, св. Иуды (Варфоломея) (Rossi, 1948, р. 100). Об особенностях этого произведения мы можем судить по опубликованному житию апостола Петра (*Historia Petri*, 1639). После повествования Ксавье (или издатель) помещает выдержки из посланий св. Петра (*Historia Petri*, 1639, р. 95).

Текст остальных житий из этого произведения не был опубликован. Описание служения св. Петра во время земной жизни Христа и некоторого последующего времени (период, описанный в книге

Деяний апостолов) изложено, главным образом, на основании Нового Завета. Однако события не исчерпываются этим периодом — в книге повествуется о римском периоде жизни св. Петра и его распятии. Эта часть повествования заимствована из апокрифических деяний св. Петра. В частности, противодействие апостолу со стороны Симона Волхва, воскрешение Петром покойника и посрамление его недоброжелателя (Historia Petri, 1639, p. 71) можно найти в «Псевдодоклиментинах», «Деяниях Петра» и даже в сирийском апокрифическом повествовании о жизни апостола (Мещерская, 1997, с. 41, 382). Этот Симон упоминается и в Деяниях апостолов в связи со своими «волхвованиями», которые он творил в среде самарян (Деян. 8:9—24). Симон Волхв затем принял крещение и стал строить кошунственные замыслы, за что его укорил св. Петр. Однако именно в апокрифе он предстает как неизменный противник Петра (Свенцицкая, 1996, с. 66). Того же происхождения и приводимое Ксавье крупное по объему и захватывающее повествование о Кlemente Римском и его родителях, потерянных и затем найденных при помощи апостола Петра (Historia Petri, 1639, p. 48). Первоисточник — греческий роман был переведен на латынь еще в VI в. Руфином (Мещерская, 1997, с. 41).

1.8.3. Участие в работе над двумя рассмотренными произведениями образованного носителя языка заставляет предположить, что и по форме сочинение пытались соотнести с вкусами читателя, привыкшего к персоязычной литературе. С формальной точки зрения наиболее близким жанром в персидской литературе представляется так называемый *простонародный дастан*: прозаическое произведение с увлекательным сюжетом. Было создано немало количество произведений такого рода. Многие из них повествовали о жизни известных героев, например «Искандар-наме» (۱۲۴۳, اسکندرنامه). Как кажется, деление книги на небольшие подразделы с подзаголовками, кратко раскрывающими их содержание, тоже заимствовано из персидском книжности, в которой весьма распространено. Особенно же это относится к вышеупомянутому жанру прозаических дастанов, в которых оно, вероятно, даже обязательно. Приведем некоторые примеры таких заголовков: *برآمدن یوحنا از بیابان و خبر دادن او از مسیح* Исшествие Иоанна из пустыни и возведение им о Христе (Historia Christi, 1639, p. 115); *رفتن مسیح بجناسر* Посещение Христом Генисаретского озера (Historia Christi, 1639, p. 283). Сходные по форме заглавия наблюдаются, например, в дастане «Искандар-наме»: *رفتن شاه اسکندر با سرا ندیب و داستان او با کید بادشاه هندوستان* Посещение Искандаром Сарандиба и история его [взаимоотношений] с Кидом, царем Индии (۱۲۴۳, ص ۵۸, اسکندرنامه).

Частое обращение Ксавье к апокрифам также можно объяснить его стремлением учесть вкусы восточного читателя, любящего увлекательные рассказы (дастаны).

Любопытно, что рассмотренные выше работы Ксавье были изложены на полях более изящным персидским языком другим миссионером — о. Габриэлом (Парижским) из Ордена капуцинов, трудившимся в Исфахане в 1628—1637 гг. (Richard, 1980, p. 349). Этот

миссионер, особенно интересовавшийся тонкостями персидского языка и изучавший персидскую литературу, указал в качестве цели своей редакции именно стилистическое улучшение работ Ж. Ксавье (Richard, 1980, p. 349). Вероятно, произведения Ксавье повлияли и на составленное о. Габриэлом по-персидски изложение ветхозаветного повествования о Юдифи (Richard, 1980, p. 343, 344) (Приложение 1, № 105, 106).

1.8.4. Следует также упомянуть о проводимой Ксавье работе по поискам, редакции и распространению уже существовавших персидских переводов Священного Писания. Благодаря этой его работе до нас дошли списки двух персидских переводов Четвероевангелия — в рукописи Саркиса Лұча (см. выше, 1.3), а также перевод «828 г.», попавший в распоряжение миссионеров неожиданным образом (см. выше, 1.5.1). С этих рукописей были сняты копии, которые затем послали в качестве подарков европейским монархам, а также в другие учреждения (см. выше, 1.5.1). Возникает вопрос, для чего Ксавье нужно было составлять изложение евангельского повествования,³⁸ когда ему были доступны местные переводы Четвероевангелия? Известно, что император Акбар многократно высказывал желание прочесть Евангелие на персидском языке (Gulbenkian, 1980, p. 213, 214). Он умер в 1605 г., так и не получив перевода (Gulbenkian, 1980, p. 213). В то же время Ксавье еще в 1604 г. подарил Веккетти (см. ниже, 2.1.2) одну копию перевода (Gulbenkian, 1980, p. 212, 213), затем в 1605 г. незадолго до смерти Акбара послал папе Римскому рукопись-оригинал Саркиса Лұча с двумя копиями (Gulbenkian, 1980, p. 213). Эта странная ситуация объясняется одним фактом, впервые упомянутым Р. Гульбенкианом в своей работе. Дело в том, что согласно правилу 4 «Римского Указателя», запрещается использование переводов Священного Писания на «вульгарные языки», т. е. на языки, находящиеся в повседневном употреблении (Gulbenkian, 1980, p. 214). В правиле 2 еще одного «Указателя» приводится дополнение, разъясняющее, что можно приводить небольшие цитаты Священного Писания в переводе на «вульгарные языки», но не целую главу (Gulbenkian, 1980, p. 214). Таким образом, миссионеры были поставлены в сложное положение. Им приходилось вести проповедническую работу в стране, где господствуют иные религии, и при этом не использовать имеющиеся у них переводы Священного Писания! Именно этим, возможно, и вызвано составление Ксавье вышеупомянутого произведения «Мир'āt ал-кудс», призванного хоть как-то восполнить отсутствие Евангелия. Такая ситуация кажется сейчас парадоксальной: было запрещено распространение переводов канонического Евангелия; составление же своего текста с использованием преданий и апокрифов оказалось в рамках дозволенного.

Вышеупомянутые рукописные переводы Священного Писания (см. выше, 1.4, 1.5) находились во внутреннем пользовании миссионеров. Рукопись, вероятно, подаренная Ксавье Иезуитскому колледжу (сейчас в Национальной библиотеке в Лиссабоне), получила

соответствующую надпись о запрещении (Gulbenkian, 1980, p. 191, 216).

Неудивительно поэтому, что в ответ на настойчивые просьбы Акбара перевести Евангелие на персидский язык иезуиты писали по-персидски ответ с небольшими цитатами из Священного Писания (Gulbenkian, 1980, p. 214). Впоследствии также не была исполнена аналогичная просьба Джахангира. Лишь в 1606 г. после очередной просьбы Ксавье признался монарху, что персидский перевод Евангелия существует. Он предоставил его не сразу, но предварительно просмотрев его на соответствие Вульгате (Gulbenkian, 1980, p. 215). Данная рукопись, из числа книг армянского священника, была отложена другим деятелем этой миссии, о. Пиньейро (Fr. Pinheiro), и находилась у него несколько лет. Прочие же книги были возвращены (Gulbenkian, 1980, p. 190, 191, 215). По мнению Р. Гульбенкиана, Ксавье узнал об этом лишь в 1606 г. Другую рукопись (Саркиса Лұча) он ранее не решался предоставить Акбару. Этот же внезапно обнаруженный перевод рискнул передать его преемнику, Джахангиру (Gulbenkian, 1980, p. 213).

Примечания

¹ Есть еще несколько полных и фрагментарных списков «Персидского Диатессарона», но все они выполнены европейцами с этого же протографа (Приложение 1, № 2—6).

² Сам же по себе вопрос о расхождении христианских летосчислений в сирийских рукописях очень существенный для датировок. Например, в раннесирийской рукописи «Учения Адама» VI в., изданной Е. Н. Мещерской, описываемые события датируются на три года позже, чем в «Церковной истории» Евсевия Кессарийского (Мещерская, 1984, с. 22). По армянской версии, содержащей дату, идентичную дате Евсевия, можно заключить, что эта дата изначальна, а в сирийскую рукопись было внесено исправление. Это изменение, вероятно, сделано с целью исправить неточность христианской эры (в три года), принятой в Византии. О существовании такой практики есть свидетельства в «Хронике» Якова Эдесского (VI в.) (Мещерская, 1984, с. 23, примеч. 5). Этот автор, так же как и переписчик Диатессарона, был яковит. Не совсем ясно пока, является ли это исправление характерной особенностью яковитских памятников или прослеживается в сирийской литературе других конфессий.

³ Неизвестно также и Б. Метцгеру, сожалеющему о недоступности этих комментариев (Metzger, 1977, p. 17).

⁴ Нам все же представляется, что без серьезного издания всего текста рукописи (желательно факсимиле) определенных выводов делать нельзя. Хотя, несомненно, профессор А. М. Пьемонттезе — последний исследователь, работавший непосредственно с самой рукописью Диатессарона. А. М. Пьемонттезе полагает, что Иваниц — это крестное имя этого человека. Допустим, что сиро-яковит, как называет себя сам переписчик (см. выше, 1.1.1), написал армянскую форму имени, а не сирийскую — Йуханна (ܝܚܢܢܐ), поскольку заказчиком был армянский патриарх (см. выше, 1.1.1). Но почему человека с именем Ибрахим нужно в крещении переименовывать в Йуханна / Иваница, когда известно огромное количество сирийских деятелей именно с именем Ибрахим / Авраам?

⁵ В крайнем случае сообщалось, что существующий источник нуждался в сильном изменении и переработке (например, подобающее изящное обрамление). Не случайно иезуитские миссионеры, действующие в регионах распространения персидского языка, при переписке местных переводов Евангелия сохраняли даже колофоны с датой протографа (см. ниже, 1.3.1).

⁶ На русский язык удобнее всего переводится деепричастием с последующим глаголом.

⁷ Вообще данная дискуссия представляется нам весьма показательным примером того, к какому разбросу выводов может привести весьма утонченный искусствоведческий анализ, если он оторван от прочих методов исследования (отсутствие исторических и эпиграфических данных, а также лабораторных анализов). В данном случае это усугубляется еще и тем, что сам по себе иллюстрированный «Персидский Диатессарон» — уникальный памятник, не имеющий прямых аналогов.

⁸ Например, в фатимидском Египте в XI в. визирь, который был христианином, носил имя Мансур ибн Са'дун (Мец, 1966, с. 57).

⁹ За исключением фрагмента, найденного при раскопках в Дура-Европос (Мецгер, 1998, с. 115).

¹⁰ В русском переводе, однако, Елизавета говорит, что младенец в ее чреве благословил Марию (Свенцицкая, 1996, с. 154).

¹¹ Следует, однако, заметить, что в столь сложной проблеме едва ли можно ожидать какие-то окончательные выводы. Тем более, что исследование базируется главным образом на веками известных свидетельствах христианских писателей. Никаких принципиально новых источников работа, кажется, не содержит.

¹² Связка 1-го л. ед. ч. в тексте отсутствует.

¹³ Пример подобного бытования апокрифов: в могиле средневекового монаха в Египте были обнаружены фрагменты апокрифических Евангелия Петра и Апокалипсиса Петра (Свенцицкая, 1996, с. 86).

¹⁴ Основной работой по персоязычным христианским переводам Нового Завета является обстоятельная статья Р. Гульбенкиана (Gulbenkian, 1980). Особенность ее состоит в весьма широком привлечении историко-архивных материалов и почти полном отсутствии филологического исследования. Сам автор ставит лишь задачу сбора необходимых исторических данных; при этом он сообщает, что текстологическое исследование переводов (прежде всего определение, с каких языков они выполнены) по-прежнему необходимо (Gulbenkian, 1980, p. 267). Не претендуя на окончательное решение этой задачи, попытаемся ниже сделать хотя бы какие-то предварительные выводы об этом.

¹⁵ Есть еще несколько списков этого перевода, неизвестно, все ли они сделаны с этого протографа или есть еще восточные списки (Приложение 1, № 8—10).

¹⁶ Издатель «Персидского Диатессарона» приводит лишь итальянский перевод (Diatessaron, 1951, p. LXXXVII, LXXXVIII), поэтому степень близости пассажей на уровне персидского языка нам неизвестна.

¹⁷ Кроме того, в тексте «Персидского Диатессарона» не всегда указано, откуда взят тот или иной стих, а иногда дано неверное указание (Diatessaron, 1951, p. XXI).

¹⁸ Либо Саргис Лудж (учитывая особенности арабской графики). Хотя в рукописи из РНБ, где «ч» различается от «дж», написано «Лѹч» (или «Лоуч») (Дорн 248, л. 58, 96, 162, 2106).

¹⁹ Пример такой сходной арабо-христианской басмала в рукописи из СПбФ ИВ РАН: بِسْمِ اللَّهِ الْخَالِقِ الْحَيِّ الْخَالِقِ بِه سَتَعِين (во имя Бога Творца Живого, Глаголющего, у которого просим помощи) (В 1229, л. 1196). Данные любезно предоставлены Валерием Вячеславовичем Полосиным, который составил список басмала арабо-христианских рукописей из собрания СПбФ ИВ РАН. В этом списке содержится еще несколько басмала, сходных с помещенными выше из персидской рукописи. Данный список басмала должен быть опубликован в каталоге Вал. В. Полосина и Вл. В. Полосина.

²⁰ Единственный случай, когда можно установить день безошибочно, если в датировке указан день недели — абсолютно точный календарный ориентир средневекового мусульманина. Этой проблематике посвящена статья В. Н. Насиш (Насиш, 1995, с. 287—302).

²¹ Кроме того, всегда больше вероятность искажения даты вследствие опущения знаков, нежели прибавления; буквы ي, которыми отличаются эти две даты, в курсивных почерках часто вообще пишут одним росчерком.

²² Утверждалось также, что эта рукопись происходит из библиотеки Франческо Петрарки (Piemontese, 2001, p. 340).

²³ Эта же форма отмечена в тексте александрийского перевода по изданию Уолтона, но отсутствует в рукописи из РНБ (Дорн 2), где встречается صديقين.

²⁴ Вообще возможны различные ситуации, способные поставить текстологов в тупик. Например, часто утрачивается начальная и конечная части рукописи. При попытке восстановления полного ее текста владелец чаще всего не обращает внимания, какой перевод для этого используется, и берет тот, что под рукой. При следующей

переписке с такого комбинированного протографа возникает уже новая «редакция», не поддающаяся никакому текстологическому разъяснению.

²⁵ Данное выражение, возможно, употребимо в современном таджикском разговорном языке, но едва ли в средневековом персидском.

²⁶ Причем каждый новый перевод мог выполняться с учетом сразу нескольких разных версий. Наконец, не исключена возможность редакций, представляющих собой Четвероевангелие, состоящее из Евангелий в разных переводах.

²⁷ Однако в каталоге лиссабонских рукописей фигурируют лишь два списка Евангелия от Матфея (Basset, 1894, p. 7). Разобраться в этом вопросе, не видя рукописей, не представляется возможным.

²⁸ Данные о сирийцах, проживавших в Крыму, собраны в статье Е. Н. Мещерской (Мещерская, 1993).

²⁹ Причем то же самое слово для обозначения саддукеев Ф. Ришар, любезно сообщивший мне эту информацию, отметил в персидском множественном числе (زندقیان), а не в арабском, как в остальных памятниках (см. выше, 1.4.1).

³⁰ О возможной крымской локализации Borg. Pers. 19 (Приложение 1, № 11) см. выше, 1.3.4.

³¹ Не исключено, что армяне-унииаты, которые, вероятно, были в Каффе в данный период (Микаелян, 1965, с. 49), переписывали какие-то персидские рукописи. Очень соблазнительно было бы видеть такой случай в рукописи, переписанной Саркисом Лучем (см. выше, 1.3.1—1.3.3).

³² Сам этот патриарх, тюрк по происхождению, родился в городе Кошанг (возможно, между Пекином и Тангутом). Избрание Ябалахи патриархом подтверждает, по мнению Н.В. Пигулевской, что «какой-то минимум христианского канона» был переведен на тюркские языки. Она приводит пример — фрагмент сиро-тюркской рукописи, найденный в Хара-Хото (Пигулевская, 2000, с. 271—373). Этот фрагмент был опубликован, как и фрагмент другой сиро-тюркской рукописи. Библиография сирийских и сиро-тюркских рукописных фрагментов из Туркестана приводится в статье Е. Н. Мещерской (Мещерская, 1998, с. 148—158).

³³ Приведем один пример из жизни несторианской общины, хотя и гораздо более позднего времени (начало XX в.), но, возможно, очень ярко характеризующий подход к языкам в богослужении. При переходе в 1898 г. целой общины урмийских несториан в православие (в Русскую Православную Церковь) встал вопрос о выборе языка для перевода православной богослужебной литературы. По желанию общины избран был не новосирийский («ассирийский» — понятный всем разговорный язык), но классический сирийский, освященный многовековой традицией молитвословия. Однако же чтение Священного Писания за богослужением допустили на новосирийском языке (Игумен Стефан, 2000, с. 111, 120). Возможно, сходная ситуация была и в рассматриваемый нами период, т. е. чтение Священного Писания за богослужением стремились сделать наиболее понятным людям.

³⁴ Эти рукописи перечислены в статье Ф. Ришара, посвященной несторианскому лекционарию 1374 г. (Richard, 1981, p. 225, 226).

³⁵ Существует множество версий данного предания, имеющих расхождения между собой, и в частности, в описании появления Нерукотворного Образа (Мещерская, 1997, с. 79, 146). Не беремся определить, какая из них послужила источником Ксавье.

³⁶ Естественно, сложный вопрос об возможности отражения в апокрифах более раннего церковного предания лежит за пределами проблематики нашего исследования.

³⁷ Такое понимание христианства (отождествление с католицизмом), вполне характерное для средневековой католической теологии, прослеживается во всех известных нам теологических произведениях данного автора (см. Приложение 3, гл. 5, разд. 2).

³⁸ В частности, «Мир'ат ал-кудс» было завершено к 1606 г., а хозяин рукописей, армянский священник, скончался еще в 1596 г. (см. выше, 1.5).

МУСУЛЬМАНСКОЕ ПОЭТИЧЕСКОЕ ПОДРАЖАНИЕ ПСАЛМУ

2.1. Псалтирь в персоязычной книжности: переводы, подражания, отношение мусульманской традиции

2.1.1. Псалтирь (Забūr) (زبور) неоднократно упоминается в Коране, как и пророк Дауд (داود). Кораническому образу могущественного пророка Дауда и Псалтири уделено достаточно внимания в востоковедной литературе (Пиотровский, 1991, с. 140; Encyclopaedia of Islam, 1934—1936, vol. 4, p. 1184). Весьма существенно, что в Коране Псалтирь вверяется пророку самим Аллахом [4;161, 17;57]. Непререкаемость сообщений Корана для последующей традиции общеизвестна. По Корану, Аллах научил Дауда обработке металла, чтоб тот делал доспехи [34:10].¹

Общеизвестно также влияние Псалтири на некоторые пассажи Корана в плане стиля и интонации повествования, а иногда и просто текстуальной близости. Речь идет, прежде всего, о суре «Рахман» («Милостивый») (55:1—25) (см. ниже, 2.5.2). В этой суре содержится обширная космогония (55:1—25), вероятно, испытавшая влияние псалма 103 (Пиотровский, 1991, с. 32).

Приведем пример одного суждения о Псалтири ‘Абд ал-Хайй ибн Маулавī Мир Абū-л-Хайра (عبد الحي بن مولوي مير ابو الخير), мусульманского переводчика ее на персидский язык. Рукопись этого перевода из собрания СПбФ ИВ РАН (В 4488) относится к XVIII в. ‘Абд ал-Хайй в предисловии к своему переводу сообщает, что, в отличие от других книг Священного Писания иудеев и христиан, в Псалтири он не обнаружил искажений.

مطالعه كتب سماوي غودم تورات و انجيل علماي يهود و نصاري كه اعداي دين اسلام بودند تحريف و تغيير کردند ... اما زبور را خالي از تغيير و تحريف يافتم

«Исследовал я небесные Писания, в Торе и Евангелии иудейские и христианские ученые, которые были противниками Веры ислама,

допустили множество искажений и изменений..., однако Псалтирь обнаружил я свободной от изменений и искажений» (В 4488, л. 2).

Еще пример образа Псалтири в персидской литературе (правда, для более позднего времени) — произведение Забур-и ал-и Давуд, написанное в начале XIX в., посвященное истории семьи сефевидского шаха Сулеймана II (Стори, 1972, ч. 2, с. 902). Отца его звали Давуд, поэтому автор обыгрывает это в названии произведения. Но известны ли случаи в мусульманской художественной литературе, когда в заглавие помещались слова «Тора» или «Евангелие»?

Таким образом, отношение мусульманской традиции к Псалтири, вероятно, существенно отличалось от взглядов на другие книги Священного Писания христиан и иудеев, искаженные с точки зрения Корана людьми (см. ниже, 3.3.4). Это может объясняться двумя факторами: 1) Псалтирь не содержит догматических основ для христиан и иудеев (в отличие от Торы и Евангелия); 2) пророк Дауд в какой-то степени рассматривается традицией как предшественник Мухаммада.

2.1.2. Следует отметить, что никаких свидетельств о распространении в мусульманской среде персидских переводов Псалтири в интересующий нас период (XIII—XVII вв.) обнаружить не удалось. Однако есть довольно обширные данные о деятельности европейских миссионеров по переводу Псалтири и других Священных Писаний на персидский язык. Во-первых, такие свидетельства могут иметь ценность для изучения христианской рукописной традиции на персидском языке; во-вторых, в них содержатся косвенные данные о распространении (или его отсутствии) соответствующих произведений в мусульманской письменной традиции.

О Псалтири известно, что были найдены иудейско-персидские рукописи (по-персидски, но еврейским письмом), которые и были использованы миссионерами в дальнейшей работе: переведены на арабскую графику (Piemontese, 1989, p. 199, 200, N 233). Однако о существовании и бытовании арабографичных местных переводов никаких данных нет. Имеются достаточно подробные свидетельства различных лиц об этом переводе Псалтири. Как сообщает Х. Хостен в обзоре рукописей иезуитских миссионеров в Индии, в начале марта 1601 г. в Агру из Лахора прибыл «видный и ученый флорентинец Джован Баттиста Веккетти», который побывал «во многих восточных странах» (Hosten, 1923—1925, p. 136). Миссионер и книжник, Джован Баттиста Веккетти (Giovan Battista Vecchietti) (ум. 1619 г.) считается первым европейским коллекционером персидских библейских рукописей (в том числе иудейско-персидских).² Х. Хостен цитирует также письмо Ксавье, который встретился с Веккетти.

«...при нем (Веккетти. — А. П.) была Псалтирь Давида по-персидски, приобретенная им с неимоверным трудом и за изрядную цену у иудея, у которого она была по-персидски, но еврейскими буквами. Она была переведена двести лет назад одним известным иудеем из Персии. Мы принялись переписывать эти книги с большим ус-

лаждением» (Hosten, 1923—1925, p. 136; Piemontese, 1989, p. 199, 200, N 233).³

Всего известно не менее шести рукописей данного перевода (Приложение 1, № 54—59). В Национальной библиотеке в Неаполе находится рукопись этого перевода, выполненная в персидской графике (Piemontese, 1989, p. 199, 200, N 233). Еще один, неоконченный, список находится в библиотеке Ватикана (Rossi, 1948, p. 65, N 37). Неаполитанская рукопись содержит колофон, повествующий о работе над переводом (а точнее, над редакцией).

«Окончилась при помощи Аллаха Всевышнего немощной рукою Шамс ад-Дина Хунджй в день двенадцатый месяца мая года тысяча шестьсот первого от благословенного Рождества Христа, Господа нашего; на острове Джарун, или Хурмуз смиренный раб эту книгу переложил с другой книги, записывая сугубо то, что говорил Джован Баттиста Веккетти, франк, имевший пред очами три еврейских рукописи» (Piemontese, 1989, p. 199, N 233). Две рукописи были из Лара, а одна из Ширази. Затем из трех рукописей были отобраны наиболее подходящие варианты и составлен один текст. Кроме того, в работе участвовал раввин Авраам Завулон Ларский, помогавший исправлять ошибки (Piemontese, 1989, p. 199, N 233).

Перевод, связанный с именем Джована Баттиста Веккетти, в списке неапольской Национальной библиотеки (Приложение 1, № 54) имеет следующий инципит (приводим в транскрипции, как он опубликован — орфография оригинала нам неизвестна): «Xunak mard-i anki naraft ba tadbir-i zaliman va ba rah-i xatakaran naistad va ba majlis-i afsuskaran nanišast»⁴ (Piemontese, 1989, p. 199, N 233).

Рукопись библиотеки Ватикана (Приложение 1, № 58) содержит тот же перевод, однако с некоторыми расхождениями. Не имея возможности судить обо всем ее тексте, обратимся к инципиту. Вместо سعادتمند (счастливый, блаженный; досл. — «прохладный») — سعادتمند (счастливый); вместо آنکه написано که. Дата написания рукописи в описании не указана (Rossi, 1948, p. 65, N 37).

Инципиты двух рукописей из Бодлеянской библиотеки (Приложение 1, № 56, 57) обладают теми же особенностями, что и ватиканская (Bodleian, 1889, p. 1052, N 1830, 1831).

Один список этого же перевода находится в собрании СПбФ ИВ РАН (В 468) (Приложение 1, № 59; ил. 2). Он выполнен в Исфахане в 1034 г. х./1624—1625 г. (л. 171).⁵ К нему также относятся отмеченные особенности инципита. Кроме неаполитанского слово حک встречается в парижском списке того же перевода (Приложение 1, № 55) (Blochet, 1934, p. 1, N 1). Вероятно, рукописи библиотек Неаполя и Парижа — более ранние. Они датированы 1601 г. (Приложение 1, № 54, 55). Прочие же представляют собой более позднюю редакцию.

А. Кампс вслед за Е. Маклаганом и Х. Хостеном со ссылкой на рукопись из Азиатского колледжа в Лондоне (MacLagan, 1896, p. 113; Hosten, 1923—1925, p. 138.) включает в список работ Ксавье также перевод Псалтири, как будто бы выполненный им. В этой рукописи имеется латинская запись Ксавье, сообщающая, что перевод был

осуществлением с Вульгаты (Camps, 1961, p. 173). Кроме того, по сообщению Кампса, на рукописи перевода Псалтири из Бодлеянской библиотеки имеется запись о том, что перевод выполнен отцами иезуитами; исследователь также связывает эту работу с именем Ксавье (Camps, 1961, p. 173). Текст перевода рукописи нам недоступен. Однако поскольку Кампс считает рукопись в Бодлеянской библиотеке списком того же перевода, что и в Азиатском колледже (т. е. якобы выполненного Ксавье), есть основания предположить, что речь идет о переводе, привезенном Веккетти в Индию.

Вероятно, исследователи приписали осуществление некоего перевода Ксавье лишь на основании записи. Однако один из этих исследователей помещает в списке работ Ксавье и перевод Евангелия (Hosten, 1923—1925, p. 138), в действительности лишь приобретенный им (см. выше, 1.5.1, 1.8.4). Второй же помещает в списке работ Ксавье житие апостола Петра и произведение «Дастан-и ахвал-и хаварийан-и хазрат-и 'Йса...» как две разные работы (MacLagan, 1896, p. 111, 113). В действительности первое — изданная часть второго (см. выше, 1.8.2). Сам же Кампс замечает, что имеющиеся рукописи Четвероевангелия представляют собой лишь воспроизведение уже существовавшего перевода (Camps, 1961, p. 174). Никаких сведений о работе Ксавье над новым переводом Евангелия нет (Camps, 1961, p. 174). Думаю, что это может быть верно и в отношении перевода Псалтири. В письме о встречах с Веккетти Ксавье сообщает, кроме того, что они «принялись переписывать эти книги» (речь там идет в том числе и о Псалтири) (см. выше, 2.1.2). Не совсем ясно, как это соотносится с записью, сделанной самим Ксавье, относительно выполненного им перевода с Вульгаты. Возможно, однако, что Вульгата учитывалась Ксавье при редакции текста. На л. 1 и переплетном рукописи перевода Псалтири из СПбФ ИВ РАН, выполненной кармелитскими миссионерами (Приложение 1, № 59; ил. 2), имеются две записи одним и тем же почерком, на латыни, датированные 1633 и 1634 гг. В них сообщается, что перевод этот был выполнен отцами иезуитами в Лахоре. Эти записи сходны с записями в рукописи из Бодлеянской библиотеки, приведенными Кампсом (Camps, 1961, p. 173). На самом же деле петербургская рукопись является списком протографа, привезенного Веккетти (см. выше, 2.1.2). То же, вероятно, можно сказать и про рукопись из Бодлеянской библиотеки.

Из описаний каталога рукописей Бодлеянской библиотеки неясно, на каком именно манускрипте сделана эта запись; однако в этом каталоге фигурируют лишь списки двух переводов: о. Таддео (выполненный в Исфахане) (см. ниже, 2.1.3) и перевода под редакцией Веккетти (Bodleian, 1889, N 1827—1832).

Нам кажется, что такое упоминание о существующем источнике не характерно как для персидской классической литературы, так и для деятельности иезуитских миссионеров (см. выше, 1.3, 1.8). Единственное правдоподобное объяснение — невозможность или нежелание редактора (т. е. Ксавье) упоминать источник — иудейско-персидские рукописи.⁶ Ссылка же на Вульгату, вероятно, вы-

звана строгими требованиями католической Церкви к распространяемым переводам Священного Писания (см. выше, 1.8.4).

2.1.3. Еще один перевод Псалтири был выполнен кармелитскими миссионерами, действовавшими в Иране. О. Джован Таддео (Giovann Thaddeus) в письме от 26.3.1616 г. сообщает, что перевел на персидский язык Евангелие, «Христианскую доктрину», а также Псалтирь (Chronicle, 1932, vol. 1, p. 231). О переводе Псалтири он сообщает более подробно. Были привлечены три муллы и один раввин, живущий в Персии. Продиктованный раввином еврейский текст о. Джован Таддео согласовывал с латинским переводом; затем местные жители записывали это по-персидски (Chronicle, 1932, vol. 1, p. 231).

Известен также и дальнейший ход событий, связанных с этим трудом. О. Бениньо (Fr. Benignus) спустя три года — 3.1.1619 г. — сообщает в своем письме, что перевод был вручен 'Аббасу I в Казвине (Chronicle, 1932, vol. 1, p. 232). Весьма подробное описание этого события содержится в письме Пьетро делла Валле, написанном в 1619 г.

«[Шах] послал за отцом Джованом Таддео, чтобы он принес Псалтирь, переведенную на персидский язык, тот сделал это; а кроме того, принес еще Евангелие, напечатанное по-арабски. ...как писания, допущенные его верой, царь принял их с огромной благодарностью, поцеловал их, приложил ко лбу, приказал, чтоб их держали в его хранилище... и высказался ясно, что никогда не полагал в этих книгах никакой крамолы» (Chronicle, 1932, vol. 1, p. 241).

Из этих свидетельств можно сделать следующие выводы: 1) Только отсутствие доступного персидского перевода Псалтири могло подвигнуть кармелитских миссионеров на осуществление своего. Следует учесть, сколь широко католические миссионеры использовали уже существовавшие местные традиции. Описывая работу над переводом, о. Джован Таддео не упоминает среди текстов, которыми он пользовался, персидского арабографического. Обращение иезуитских миссионеров к иудейско-персидской традиции (в еврейской графике) свидетельствует о том, что в их распоряжении не было арабографических списков. 2) Псалтирь вручалась 'Аббасу I как нечто для него новое, ранее недоступное, о чем, кажется, свидетельствует и его реакция.

Списки данного перевода имеют следующий инципит:

خوشا مردي انچه نرفت بمشورت ظلامان و راه كناهكاران نه ايستاد.

(«Блажен муж, который не пошел на совет нечестивых, и не стоял на пути грешных, и не сидел в собрании развратителей»). В рукописи Greaves 4 из Бодлеянской библиотеки содержится также введение к Псалтири св. Августина, которое о. Джован Таддео поместил в своем переводе (Chronicle, 1932, vol. 1, p. 231).

Пять списков перевода о. Джована Таддео находятся в Бодлеянской библиотеке в Оксфорде (Chronicle, 1932, vol. 1, p. 232) (Приложение I, № 46—50). Еще три списка находятся в других библиотеках (Приложение I, № 51—53).

2.1.4. Рукопись перевода 'Абд ал-Хаййа (см. выше, 2.1.1), возможно, является автографом (судя по обилию правки в тексте).

Других его списков нам неизвестно. В рукописи содержится предисловие, в котором переводчик сообщает о причинах, подвигнувших его на такой труд.

بنا بر این بترجمه زیور بفارسی بتوفیق رب غفور موافق ترجمه مبارکت غودم تا کافه انام از
خاص تا عام از مطالعه یافت آن مستفید و بهره مند گردد

(«Посему приступил я к переводу Псалтири на персидский язык, при содействии Господа Милостивого [и] Одобряющего, дабы весь род человеческий, и знать, и простолюдины, обрели пользу и усладились изучением ее», В 4488, л. 26).

Из этого ясно видно, что, по мнению переводчика, общедоступного перевода Псалтири не было.

В 1818 г. Т. Г. Багратиони, выполнивший свой персидский перевод Псалтири, писал в Российское Библейское общество: «...Я полагаю, что донныне святыя сии псалмы не переведены на персидский язык; а если где либо (sic) переведены, то перевода сего нигде не видят и нераспространен оный между персиянами, которые не имеют ни малейшего представления о сей божественной книге» (Шарадзе, 1984, с. 97).

2.1.5. Потому вполне объяснимо, что отсутствие доступного перевода Псалтири вызвало в исламской литературной традиции различные подражания, имевшие целью «восполнить» этот пробел; таким образом, мусульманский читатель мог ознакомиться с этой «нерукотворной книгой».

Известно одно мусульманское подражание Псалтири на арабском языке, прозаическое, дидактического характера, частично изданное О. Краупом (Kraup, 1909, p. 7—29). Книга эта состоит из 150—154 пронумерованных разделов (по образцу Псалтири). При издании были использованы три рукописи: самая ранняя — из Флоренции (660 г. х./1262 г. н. э.) (Kraup, 1909, p. 5), затем — из Оксфорда (757 г. х./1356 г. н. э.) (Kraup, 1909, p. 5, 6), а также из Санкт-Петербурга (1018 г. х./1609 г. н. э.) (Kraup, 1909, p. 6; Dorn, 1852, N LI) — ныне в собрании рукописного фонда РНБ. Разделы в самой ранней рукописи озаглавлены *مزمور* (псалом) (Kraup, 1909, p. 9), в двух других — *سورة* (сура) (Kraup, 1909, p. 9).

Во втором разделе в петербургской рукописи написано:

السورة الثانية من الزبور «вторая сура Псалтири» (Kraup, 1909, p. 11). Нужно отметить, что, несмотря на заявления составителей данного произведения о попытке учесть «христианские, еврейские, румские, греческие» рукописи, оно более всего напоминает Коран (даже суры в подражание Корану имеют названия, а не только номера) (Kraup, 1909, p. 2—5).

Считалось, что само по себе арабское слово *زبور* (Псалтирь) коранического происхождения и в христианских арабских текстах не употребляется (Encyclopaedia of Islam, 1934—1936, vol. 4, p. 1184). На самом же деле в арабо-христианской литературе оно встречается, а засвидетельствовано еще в доисламской арабской поэзии в значении «писание, нечто написанное» (كامل زكي, ١٩٦٩, ص. ٤٣٠). Хотя чаще в арабо-христианских текстах фигурирует термин *مزمور*

(мн. ч. **مزامير** < сир. **ܡܙܡܝܪܐ**); он же был усвоен и мусульманской письменной традицией наряду с Забур (например, в рукописном переводе 'Абд ал-Хайя (В 4488, л. 3) (см. выше, 2.1.1, 2.1.4)).⁷

2.2. Комментарии Нахшаби: рукописи и их бытование⁸

2.2.1. В собрании СПбФ ИВ РАН находятся девять рукописей различного рода комментариев на арабскую касыду-подражание псалму, связанных с именем Зийа ад-Дина Нахшаби. Одна рукопись комментария хранится в фондах Института востоковедения АН Таджикистана (№ 1804). Нам была доступна фотокопия этой рукописи. Все имеющиеся рукописи можно разделить на три группы: 1) прозаический комментарий; 2) поэтический комментарий; 3) описание «магических» свойств каждой строки касыды.

Зийа ад-Дина Нахшаби (**ضيا الدين نخشي**) (ум. 1350 г.) — известный поэт и литературный деятель, автор множества прозаических произведений, весьма разнообразных по содержанию. Родился этот литератор в городке Нахшаб (Насаф — совр. Карши) в Средней Азии, дата рождения неизвестна; затем, возможно, еще в молодости переселился в Индию. Большую часть жизни Нахшаби провел в Бадауне (в части литературных источников имя поэта — Зийа ад-Дина Нахшаби Бадауни) (Алимардонов, 1970, с. 8). А. Алимардонов, посвятивший специальное исследование его творчеству, включает в число работ литератора данное сочинение. Оно известно под несколькими названиями, в том числе «Комментарий к Божественной касыде» (Алимардонов, 1970, с. 9, 12). Кроме этого труда тем же автором написано множество других произведений: «Тутти-наме» (**طوطي نامه**) («Книга Попугая») (наиболее известное), «Гулриз» (**گلرین**) («Гульриз»), «Куллийат ва Джузвийат» (**کلیات و جزویات**) («Общее и подробности»), «Силк ас-Сулук» (**سلک السلوک**), «Лаззат ан-Ниса» (**لذة النساء**) («Услада женщины») и др. (Алимардонов, 1970, с. 9).

2.2.2. Поэтический комментарий представлен в шести списках.

1. **А 662** (Персидские и таджикские рукописи, 1964, ч. 1, с. 422, № 3261). Дата — [1136 г. х./1723—1724 г.] (л. 48).

Л. 49—576; 12.5 × 10.5; текст — 8.5—9.5 × 4.5—5.5; 11 строк. Бумага восточная. Текст написан черными чернилами, арабские строки — красными чернилами. Почерк — наста'лик. Пагинация отсутствует (только европейская, карандашом). Заметки на полях. Переплет среднеазиатский, с золоченым тиснением (с надписью).

Дефекты: отсутствует начало сочинения, желтые пятна на листах, часть листов подклеена.

Рукопись привезена экспедицией К. Г. Залемана в 1908 г. из Бухары.

2. **А 866** (Персидские и таджикские рукописи, 1964, ч. 1, с. 422, № 3262). Дата — 1159 г. х./1746 г. (л. 336).

Л. 266—336; 16.5 × 9.5; текст — 11.5 × 6; 11 строк. Бумага восточная. Текст написан черными чернилами, арабские строки и заглавия — красными чернилами. Почерк — наста'лик. Пагинация отсутствует (только европейская, карандашом). Текст заключен в

золотые рамки. Строки обведены в рамки синей краской. После каждого арабского мисра' кружок золотой краской. Переплет восточный, лакированный, красный, с тиснением черной краской. Есть другие сочинения на арабском и персидском языках.

Дефекты: отходит корешок переплета, некоторые листы подклеены. Листы пожелтели.

Рукопись привезена экспедицией В. А. Иванова из Бухары в 1915 г.

3. В 1341 (Персидские и таджикские рукописи, 1964, ч. 1, с. 303, № 2169).

Л. 1126—116; 21.5 × 16.5; текст — 17 × 13; 17 строк. Бумага европейская. Текст написан черными чернилами. Почерк — насх. Пагинация отсутствует. На полях множество заметок. Есть еще 4 сочинения на арабском языке (в том числе, قصة اصحاب الكهف («Рассказ об обитателях пещеры»)); поэтому рукопись упоминается и в персидском, и арабском каталогах (Крачковский, 1960, с. 394 (21, 27), 413 (21, 27); Халидов, 1986, т. 1, с. 91 № 1304, с. 129 № 2312, с. 146 № 2667, с. 172 № 3417, с. 412 № 9215, с. 513 № 10588).

Дефекты: утрачены переплет, начало и конец рукописи. Множество разводов от намокания. Некоторые листы разорваны. Отдельные листы и их фрагменты помещены в специальный конверт.

На бумаге этой встречаются филигранны нескольких видов, что дает основания для ее датировки. В частности, встречаются изображения знаменитых «трех полумесяцев». Считается, что бумага с такими водяными знаками изготавливалась главным образом в Италии для нужд Ближнего Востока и Балкан, входивших в то время в Османскую империю (Велков, Андреев, 1983, с. 9). «Три полумесяца» в интересующей нас рукописи имеют контрамарку в виде трилистника с буквами АЗ. В альбоме, специально посвященном знаку «три полумесяца», она прослеживается в период с 1715 по 1721 г. (Велков, Андреев, 1983. № 491, 498, 507, 508, 527, 532, 560, 570).

Две филигранны — разновидности короны с виноградной гроздью на бумаге рукописи по сходным изображениям из болгарских книгохранилищ (с турецко-османских документов) датируются 1721 г. (Николаев, 1954, № 364, 365).

Учитывая возможность некоторой задержки до момента использования бумаги для рукописи, а также во время работы над ней, рукопись следует датировать началом 20-х гг. XVIII в.

По свидетельству И. Ю. Крачковского, составившего описание арабских рукописей с кавказского фронта, «рукописи были собраны, главным образом, в турецкой Армении на театре военных действий. По месту написания они относятся как к этой области, так в равной мере к Азербайджану и Анатолии; несколько реже к верхней Сирии и Месопотамии» (Крачковский, 1960, с. 383).

Как отмечалось выше, филигранны, подобные обнаруженным на интересующей нас рукописи, встречались на бумаге, специально изготавливавшейся в Европе для различных районов Османской империи (Велков, Андреев, 1983, с. 9). Наличие же в данной рукописи му-

сультанских богословских произведений на арабском языке, молитв и различных отрывков богословского содержания заставляет допустить принадлежность владельца к кругам местного (вероятно, кавказского) мусульманского духовенства (возможно, имевшего отношение к суфизму). Список является самым ранним из известных нам датированным списком поэтического комментария данного произведения; он заслуживает большого внимания при рассмотрении текстуальных расхождений.

4. **В 852** (Персидские и таджикские рукописи, 1964, ч. 1, с. 422, № 3263).

Л. 220—2346; 20 × 13; текст — 12.5 × 7; 11 строк. Бумага европейская. Текст написан черными чернилами, заглавия и арабские строки — красными чернилами. Почерк — наста'лик. Пагинация отсутствует (только европейская, карандашом). Переплет европейский, новый. Имеется печать с надписью ГОВАРДА (?). Есть другие сочинения на тюркском наречии.

Дефекты: на листах разводы. Некоторые листы с разрывами. Часть листов подклеена.

Передано в 1874 г. К. П. Кауфманом (из Средней Азии).

Внешне бумага производит впечатление европейской, тонко выделанной, филиграней не имеет. Возможно, рукопись относится уже к началу XX в.

5. **В 2250** (Персидские и таджикские рукописи, 1964, ч. 1, с. 422, № 3264). Даты: [1242 г. х. (?)/ 1826—1827 г. (?)](л. 17), [1232 г. х./ 1816—1817 г.] (л. 456) (на других сочинениях).

Л. 122—1306; 18.5 × 11; текст — 13 × 5.5—7; 13 строк. Бумага восточная. Текст написан черными чернилами. Почерк — наста'лик. Пагинация отсутствует (только европейская, карандашом). Переплет среднеазиатский, с тиснением, средник красный. Между сочинениями множество чистых листов. Есть другие сочинения на персидском и арабском языках.

Дефекты: оторваны переплетные листы в конце и в начале рукописи. Корешок переплета отходит.

Рукопись привезена экспедицией В. А. Иванова из Бухары в 1915 г.

6. **С 809** (Персидские и таджикские рукописи, 1964, ч. 1, с. 422, № 3265). Даты: [1262 г. х./1845—1846 г.] (л. 143), [1264 г. х./ 1847—1848 г.] (л. 1356) (на других сочинениях).

Л. 1496—154; 25 × 15.5; текст — 19.5 × 9.5; 17 строк. Бумага восточная, среднеазиатская (?). Текст написан черными чернилами, заметки на полях и, частично, арабские строки — красными чернилами. Почерк — наста'лик. Пагинация отсутствует (только европейская, карандашом). На полях заметки. Переплет среднеазиатский, желтый, лакированный, с тиснением, средник красный. Есть другие сочинения, написанные различными почерками.

Дефекты: передняя створка переплета смята посередине.

На переплетном листе печать.

2.2.3. В рукописном собрании СПбФ ИВ РАН хранятся две рукописи, содержащие прозаические комментарии Нахшаби. К сожалению, ни на одной не удалось найти даты. Они следующие:

1. В 1978 (Персидские и таджикские рукописи, 1964, ч. 1, с. 346, № 2602).

Л. 1126—1356; 20 × 15; текст — 15.5 × 8.5; 15 строк. Бумага европейская. Текст написан черными чернилами, заглавия — красными чернилами, арабские строки подчеркнуты красными чернилами. Почерк — наста'лик. Пагинация отсутствует (только европейская, карандашом). Переплет восточный, кожаный, с тиснением.

Дефекты: желтые пятна на листах, оторвана передняя створка обложки, прилагается отдельно. Переплет позднее подклеен кожаной полоской. Есть другие сочинения.

2. С 1817 (Персидские и таджикские рукописи, 1964, ч. 1, с. 347, № 2603).

Л. 1276—1476; 26 × 15.5; текст — 20 × 9.5; 17 строк. Бумага восточная. Текст написан черными чернилами. Почерк — наста'лик с элементами шекасте. На полях заметки. Пагинация отсутствует (только европейская, карандашом). Переплет среднеазиатский, с тиснением. Есть другие сочинения, одно из них на тюркском языке.

Дефекты: отрывы на переплетном листе, желтые пятна на страницах.

Дать подробное описание рукописи из собрания Института востоковедения АН Таджикистана по фотокопии не представляется возможным. В каталоге персидских и таджикских рукописей из собрания АН Таджикистана в число работ Нахшаби ее описание не попало (Каталог рукописей АН Таджикской ССР, 1974, с. 216—221, № 165—1161). Определить удалось следующее:

№ 1804 (Алимардонов, 1970, с. 12). Дата — 1261 г. х. / 1845 г. (л. 1126 ?).

Л. 856—1126 (?); 15 строк. Пагинация отсутствует (только европейская, карандашом). Почерк — наста'лик. На полях заметки.

2.2.4. Комментарий о «магических свойствах»:

D 301 (Персидские и таджикские рукописи, 1964, ч. 1, с. 422, № 266).

Л. 1026—105; 34 × 21; текст — 23—28 × 15.5; 11—15 строк. Бумага европейская, голубая. Текст написан черными чернилами, пояснения строк — красными чернилами. Почерк — наста'лик. Пагинация отсутствует (только европейская, карандашом). На полях заметки на арабском и тюркском языках. Переплет европейский, кожаный. Есть другие сочинения.

Дефекты: отходит корешок переплета, некоторые листы с разрывами, часть л. 127 оторвана, хранится в рукописи.

На бумаге рукописи имеются водяные знаки — цифры крупного размера: 1817 (очевидно, дата изготовления).

Как можно видеть из приведенных описаний, данная касыда и всевозможные комментарии на нее были распространены вплоть до XIX в.; причем лишь один из видов комментария представлен в единственном списке, возможные причины этого будут рассмотрены (см. ниже, 2.4.3).

2.3. Цели составления комментариев, их «использование»

2.3.1. Представление о Псалтири как о чем-то «магически» действенным может объясняться особым представлением о ней в мусульманской традиции (см. выше, 2.1.1). Известно, сколь широкое распространение получили всяческие «магические» средства в мусульманской культуре. Составляли специальные «магические» фигуры, которые наносилась как на изделия прикладного искусства, так и на страницы рукописей. «Чудесными» свойствами наделяли прежде всего писанное арабское слово. Особое место в «магической» традиции занимал Коран (целые его суры, либо различные аяты, отрывки, а также эпитеты Аллаха). Например, для защиты от сглаза чаще всего «применялись» суры 10:81 и 12:65 (Donaldson, 1973, p. 15). Только в собрании СПбФ ИВ РАН хранится 19 персоязычных рукописей о «магических» свойствах Корана (Персидские и таджикские рукописи, 1964, ч. 2, с. 50; Абдуллаева, 2000, с. 165—183). Весьма точно это явление сформулировал О. Ф. Акимушкин, заметивший, что по мусульманским представлениям «каждое писанное слово — талисман, а сам процесс переписки (Корана. — А. П.) — религиозное действо» (Акимушкин, 1987(2), с. 337).

Многие из описанных выше рукописей комментария Нахшаби (см. выше, 2.2) содержат различные замечания и пояснения, связанные с «назначением» и составлением данного текста.

Например, в рукописи В 1341 из собрания СПбФ ИВ РАН кроме основного, поэтического, произведения имеется множество заметок на полях.

В частности, на полях против каждой арабской строчки помещены указания, сколько раз и в каких случаях ее следует читать. Приведем некоторые из них.

اگر در راه مانده چهار صد بار بخواند «Если [кто-то] застрял в дороге, пусть читает четыреста раз» (В 1341, л. 1126);

از برای دفع ظالم سه بار بخواند — «для защиты от притеснителя пусть читает три раза» (В 1341, л. 1126);

از برای کشایش رزق سیصد بار بخواند «для получения пропитания пусть читает триста раз» (В 1341, л. 113а);

از جهت سرد شدن آتش دوزخ سیصد بار بخواند «для охлаждения адского пламени пусть читает триста раз» (В 1341, л. 113б);

اگر میان دو کس دشمنی باشد هر روز صد بار بخواند — «если между двумя людьми произойдет вражда, каждый день пусть читает двести раз» (В 1341, л. 113б);

از توانکر شدن بیست هزار بار بخواند توانکر شود «для того, чтобы стать богатым, пусть читает двадцать тысяч раз, станет богатым» (В 1341, л. 114 а);

از جهت بیماری هزار بار بخواند شفا یابد «по причине болезни пусть читает тысячу раз, исцелится» (В 1341, л. 114а).

Поэтический текст заключается прозаическим пояснением (тем же почерком, что и само произведение) о его «чудесных» свойствах.

هر كه اين سوره از زبور با خود دارد خدای تعالی درجه، او را از درجه، همه خلائق بلندتر گرداند و در آخرت خدا از و (!) راضی تر باشد اگر بنده خواند آزاد گردد و اگر درویش خواند توانگر گردد و اگر زندانی خواند از زندان خلاصی یابد اگر کسی از وطن خود دور افتاده باشد بخواند بوطن باز گردد و اگر اندوه کین بخواند فرح یابد و اگر کناه کار خواند خدای تعالی کناه او را ببخشد اگر بیمار خواند شفا یابد و اگر کسی از سلطان بترسد بخواند از ترس این گردد و اگر این سوره، مبارك را بخواند و از خدای تعالی حاجت طلب کند بیک چشم زدن حاجت او روا گردد

«Каждого, кто имеет при себе эту суру Псалтири — Господь возвысит его положение над всеми, а в загробной жизни Бог будет им довольнее [чем прочими]; если раб прочтет — станет свободным, а если бедняк прочтет — станет богатым, а если узник прочтет — освободится из тюрьмы, а если кто-то удалится от своей родины, прочтет — вернется на родину, а если прочтет скорбящий — обретет радость, а если грешник прочтет — Господь Всевышний простит ему грех. Если недужный прочтет — исцелится, а если кто-то убоится султана, прочтет — освободится от страха, а если [кто-то] прочтет сию благословенную суру и попросит у Господа Всевышнего о [своей] нужде — в мановение ока нужда его будет исполнена» (B 1341, л. 116).

«Магическое» употребление текста нельзя считать вторичным, поскольку многочисленные указания на это содержатся едва ли не во всех известных нам списках комментариев различных видов. В прозаических комментариях на полях также содержатся «указания», однако не против каждой арабской строчки. «Описание магических свойств» включено в предисловие к самому произведению, причем оно местами весьма сходно с вышеприведенным из поэтического комментария (№ 1804, л.86). Все приведенные выше «Магические указания» весьма сходны с указаниями пособий по «магическому использованию» Корана (Абдуллаева, 2000, с. 160—183).

2.3.2. Кроме того, один список (D 301) представляет собой комментарий о «магических» свойствах арабских строк, где указания, сходные с вышеупомянутыми, помещены в основном тексте (D 301, л. 1026—105) (см. ниже, 2.4.3).

После сочинения можно встретить заметку на полях на арабском языке:

و كانت هذه السورة سريانية فنظمهما (!) عبد الله بن عباس رحمه الله بالعربية و هذه في الزبور مثل مثل (!) سورة الرحمن

(«И была эта сура сирийской, и изложил ее в стихах 'Абдаллах ибн 'Аббас, да помилует его Аллах, по-арабски, а она в Псалтири подобна суре „Рахман“», № 1341, л. 116).

Сходная ссылка на «сирийскую суру Псалтири» с упоминанием того же имени переводчика встречается и в других списках (комментариев разных видов). Именно такой ссылкой начинается вступление к прозаическому комментарию. В предисловии к нему передается высказывание 'Абдаллаха ибн 'Аббаса о том, что это — лучшая сура Псалтири, и он перевел ее с сирийского на арабский язык в сти-

хах (№ 1804, л. 856). Далее также от лица 'Абдаллаха ибн 'Аббаса сообщается приведенное выше «Описание магических свойств» произведения (№ 1804, л. 856). После этого «Описания» приводится ссылка, которой и заканчивается предисловие. Заключительная ее часть весьма сходна с приведенной выше заметкой на полях в конце поэтического комментария, с той разницей, что данная ссылка выполнена по-персидски. Сообщается, что эта сура была в сирийской Псалтири, а 'Абдаллах ибн 'Аббас изложил ее в стихах по-арабски (№ 1804, л. 86). Этого переводчика можно отождествить с известным комментатором Корана и авторитетом в области мусульманского права 'Абдаллахом ибн ал-'Аббасом (иногда сокр. Ибн 'Аббас) (ум. 688 г.) (Encyclopedia of Islam, 1960—1970, vol. 1, p. 40). Традиция приписывает этому теологу составление первого комментария Корана и создание многих дисциплин, связанных с исламом (Encyclopedia of Islam, 1960—1970, vol. 1, p. 40). К сфере его научных занятий причисляют также изучение «древней поэзии» (Encyclopedia of Islam, 1960—1970, vol. 1, p. 40).

В нескольких рукописях поэтических комментариев (В 852, л. 2206—222; А 866, л. 266—27 б; С 809, л. 149 б—150) встречается стихотворное вступление на персидском языке, в котором также подробно описываются «магические» свойства произведения. Имеется и сходная ссылка о переводе:

بروح باکشان نور حق باد مبرک سورتی ⁹ مانده رحمن ز قدسیان کزیده ستودش ¹⁰ که اورا در علم دین بود فضل باس	چنین گفتند مارا اهل اسناد که بود اندر زیور حی سبحان بیغمبر کز خدا باد درودش بس این را نظم کرده ابن عباس
--	--

Так сообщили нам ученые мужи,
 Да будет Свет Истины с духом их святым,
 Что была в животворной Псалтири молитва
 Благословенная сура, подобная «Рахману».
 Пророк, которого да приветствует Бог!
 Из избранных святых, ее воспел.
 Затем изложил ее в стихах Ибн 'Аббас,
 У которого премудрость в науках Веры была на страже

(А 866, л. 266; С 809, л. 149б; В 852, л. 2206).¹¹

В стихотворениях, включенных в состав прозаического комментария, в качестве *тахаллуса* (помещение автором своего литературного псевдонима в стихотворении) упоминается имя составителя комментария — Нахшаби.

2.3.3. Как сообщает А. Алимардонов, по данным литературных источников (с которыми соглашается и исследователь), Нахшаби написал на эту касыду («суру») три вида комментария (Алимардонов, 1970, с. 13). Вполне вероятно, что все три сочинения действительно принадлежат перу Нахшаби. Прозаический и поэтический (строфическое стихотворение) комментарии весьма близки по характеру; оба несут ярко выраженную суфийскую направленность, присущую некоторым произведениям Нахшаби, в частности прозаическому сочинению «Силк ас-сулук» (см. ниже, 2.4.2).

Факт помещения в списке В 1341 поэтического комментария к касыде части вступления из прозаического (В 1341, л. 116), а также прозаического рассказа о Лейли и Меджнуне (из прозаического комментария Нахшаби) в другой поэтической рукописи (В 2250, л. 122) говорит о параллельном распространении обоих видов комментария, которые могли «смешиваться» переписчиками.

Вероятно, причина довольно большого числа списков произведения (и, соответственно, его «популярности») кроется именно в его «магических» свойствах. О них так или иначе упоминается во всех известных нам списках.

Любопытная запись сделана на полях рукописи D 301 напротив одной из арабских строк. Хотя, вероятно, она относится к позднейшему времени, однако дает представление о «употреблении» произведения.

جهت کسی که فرزند نداشته باشد این دعا را بر شش کاغذ بنویسد سه رقعہ را در آب
مالند مرد بخورد و سه رقعہ را در آب مالند زن بخورد در همان شب جماعی کند
بقدرت خدای تعالی فرزند بهم رسد انشا الله تعالی

(«Тому, у кого нет детей: пусть напишет на шести бумажках; три записки, пусть потрут в воде [и] выпьет муж, а три записки пусть потрут в воде [и] выпьет жена; в ту же ночь пусть имеют близость; силою Бога Всевышнего появится ребенок, если Бог даст», D 301, л. 104).

Из приведенных выше фактов следует, что: 1) написание самой арабской касыды (или «сурь») относится не позднее чем к XIV в.; 2) на «магические» свойства «сурь» обращалось внимание уже тогда (о чем сообщается в предисловии к прозаическому произведению); 3) к моменту создания комментариев была уже известна традиция возведения сочинения к 'Абдаллаху ибн 'Аббасу и «сирийской Псалтири» (см. выше, 2.3.2). Оборот «сура Псалтири», по-видимому, также употреблялся уже Нахшаби: он встречается в различных видах комментария к данной касыде. Возможно, поэту было известно мусульманское дидактическое произведение, использующее этот термин и, видимо, составленное под влиянием Корана (см. выше, 2.1.5).

2.4. Литературно-стилистические особенности комментариев Нахшаби

2.4.1. Поэтический комментарий. Произведение написано размером хазадж и имеет строфическую форму. Количество строф в различных списках неодинаково: В 1341 — 39 строф, В 852 — 41 строфа, А 662 — 39 строф, А 866 — 31 строфа (?), В 2250 — 41 строфа, С 809 — 40 строф. В самой ранней известной нам рукописи (В 1314) оно насчитывает 123 поэтические строки.

Часть списков содержит поэтическое вступление о «магических» свойствах касыды и ее происхождении (см. выше, 2.3.2), написанное также размером хазадж и представляющее собой маснави (не имеет

строфической формы). Это вступление имеет объем: В 852 — 37 бейтов, А 866 — 24 бейта, С 809 — 24 бейта.

В основной части произведения каждая строфа начинается арабской строкой, за которой следуют несколько персидских (2 или 3); строфы имеют рифму, как в газели; каждая новая строфа имеет отдельную рифму (которая, впрочем, в различных строфах иногда повторяется). В некоторых рукописях за произведением следует несколько бейтов (2 или 3), повествующих о «чудесных» свойствах «сурь» (С 609, л. 1536, 154; В 1341, л. 116). Однако, возможно, что они заимствованы из вступительного маснави, которое в таких списках опускается или сокращается. Наиболее полный текст этого вступления представлен в рукописи В 852, в которой 7 бейтов посвящены описанию «магических» свойств. В его состав входят и упомянутые выше строки (В 852, л. 221—222).¹²

Для всех арабских бейтов выдержана одна и та же рифма («на нун с йаем» — слог «нй»); последнее подтверждает, что первоначально они представляли собой одну касыду.

Подобные двуязычные строфические произведения известны в персидской литературе. Обычно уже существующее арабское стихотворение (в данном случае касыду) поэт дополнял персидскими строчками собственного сочинения. Каждой строчке оригинала соответствовала целая строфа. Такая стихотворная форма имеет название *муламма'*. Р. Мусульманкулов в своей книге «Персидско-таджикская классическая поэтика X—XV вв.» излагает несколько точек зрения на эту поэтическую форму, содержащихся в средневековых трудах по поэтике. Часть авторов считает, что «непременное условие при создания муламма' — пропорциональность и строгая очередность разноязычных частей стихотворения», при этом иногда даже оговаривается, что вторым языком должен быть арабский (Мусульманкулов, 1989, с. 41). Второй же взгляд на муламма' выражен определением Кашифи: «Поэт часть своего стихотворения пишет по-персидски, а часть — на другом языке», т. е. «соблюдение пропорциональности и очередности не столь обязательно» (Мусульманкулов, 1989, с. 41).

В списках В 852, В 2250 все строфы равны — по 4 бейта (1 арабский и 3 персидских). В трех рукописях произведение имеет строфы разной величины: А 866 — 5 строф в 4 строки (1 арабская и 3 персидские), 1 — в 5 строк (1 арабская и 4 персидские), прочие строфы — по 3 строки (1 арабская и 2 персидские).

Рукопись А 662 существенно отличается от всех прочих списков — каждая первая мисра' арабской строчки отделяется от второй персидским бейтом (который часто соответствует первому персидскому бейту строфы других списков), а вторая — следует за ним. Таким образом, все строфы оказываются равными — состоят из двух бейтов, где персидский как бы обрамляется арабским. Однако такая форма комментария производит впечатление позднейшей обработки.

Каким же был первоначальный облик произведения? Этот вопрос представляется затруднительным. Не исключено, что произве-

дение состояло из равных строф (по 4 бейта). Однако это предположение, кажется, не находит подтверждения. Список В 2250 относится к XIX в., а В 852, возможно, даже к нашему столетию (см. выше, 2.2.2). В более ранних списках такого варианта не обнаружено.

Кроме того, в С 809 — 4 строфы имеют по 4 строки: 1 арабская и 3 персидские (начальные 3 строфы и предпоследняя), прочие строфы — по 3 строки (1 арабская и 2 персидские). В рукописи В 1341 — 3 строфы по 4 строки (начальные 3 строфы), прочие — по 3 строки. Причем в двух последних рукописях 4-строчные строфы почти полностью совпадают; в обоих случаях это — первые 3 строфы произведения. Однако в С 809, в отличие от В 1341, 4 строки имеет еще предпоследняя строфа. Кажется возможным поэтому высказать предположение, что поэтический комментарий Нахшаби представлял собой поэтическое произведение в 39—41 строфу, где первые 3 строфы имели 4 бейта (1 арабский и 3 персидских), остальные же — по 3 бейта (1 арабский и 2 персидских). Определить, имели ли заключительные строфы 4 или 3 бейта, невозможно.

Стихотворение представляет собой описание качеств божества, его повелений и написано от лица самого божества. Что касается персидских строчек произведения (обыкновенно составлявших уже не автором касыды), то они явно имеют мусульманский характер и несут отпечаток суфизма. Приведем отрывок из этого произведения:

کثیر الغوث فاطلبنی تجدنی نجوی غیر من ای بنده هر دم زمن موجود شد حوا و آدم که این در دائما بر تو کشادم	انا القصود لا تقصد سواي جو مقصود توم از هر دو عالم خلاق را منم خلاق بیشک اگر جوی مرا فی الحال یابی
--	---

Я цель! Не стремись [ни к чему], кроме Меня!
[Я] обильный в помощи! Ищи Меня — обретешь!
Поскольку Я твоё стремление в обоих мирах,
Не ищи [ничего], кроме Меня, о раб, каждый миг!
Я несомненный творец тварей.
От Меня явились Ева и Адам.
Если ищешь Меня, вмиг обретешь,
Ибо эту дверь Я навсегда для тебя отворил.

(В 1341, л. 112б)

В рукописи В 1341 содержится множество арабоязычных замес-ток на полях и отдельных листочках. Персидские же записи пред-ставлены почти одними поэтическими цитатами (отрывки из 'Ат-тара, Са'иба Табризи, Джалал ад-Дина Руми), главным образом су-фийского характера.

В самом произведении встречаются строки, носящие, по-види-мому, отпечаток суфизма.

بسوی من بکن ای بنده سیری بکن پرواز بسوی من جو طیری	انا المعبود و جز من نیست غیری نکیری لیری من معبود هر کز
---	--

Я Поклоняемый, и, кроме Меня, нет иного.
Совершай движение ко Мне!
Кроме Меня, не поклоняйся никому!
Соверши полет ко Мне, подобно птице!

(В 1341, л. 113 а)

Также упоминается такой известный термин, как *закр* (зикр) (В 1341, л. 113 б). Как сообщает А. Алимардонов, Нахшаби был последователем суфийского шейха Фарид ад-Дина Нагури (ум. 1352 г.) и вел отшельнический и уединенный образ жизни (Алимардонов, 1970, с. 8). Ведущий знаток суфизма в нашей стране О. Ф. Акимущин указал нам, что Нахшаби не мог быть учеником шейха Нагури, поскольку тот в действительности умер в 1265 г. Нахшаби был муридом Низам ад-Дина Авлия (ум. 1325 г.).

2.4.2. Прозаический комментарий. Каждая строка все той же арабской касиды выписана отдельно, и за ней следует подробный персоязычный прозаический комментарий, разъясняющий ее смысл. Комментарии имеют главным образом мусульманский теологический либо нравоучительный характер. За объяснением каждой строки помещается рассказ, как бы иллюстрирующий сказанное. Рассказы, содержащиеся в данном произведении, обычно описывают события из жизни пророков, деятелей ислама, суфиев.

За рассказом, как правило, следует небольшое стихотворение — *кит'е*, или *бейт* (также на персидском языке). А. Алимардонов насчитывает в данном произведении по душанбинской рукописи (№ 1804) 46 рассказов и 37 *кит'е* (Алимардонов, 1970, с. 12).

Перечислим тематику некоторых рассказов: об ангеле Ибрафиле (№ 1804, л. 7);¹³ о Баязиде Бастами и дрожащем солнце (№ 1804, л. 9); о каламе, который не стал записывать грехи Мухаммада (№ 1804, л. 9); о заточенном человеке, за которого его мать просила Харуна ал-Рашида (№ 1804, л. 20); о том, кто лучше, кающийся или негрешащий (№ 1804, л. 23); о путнике, путешествовавшем с одной лепешкой и умершем от голода по причине маловерия (№ 1804, л. 9).

Многие из рассказов повествуют о мистической любви в ее суфийском понимании (№ 1804, л. 1076), а также о жизни знаменитых суфиев. Один из них — рассказ об Ибрахиме Адхаме (ابراهيم ادهم), известном суфии VIII в. (Приложение I, рассказ 1), герое многочисленных легенд и повествований, особо подчеркивавших его аскетизм. По некоторым арабским источникам, он родился в окрестностях Балха около 112 г. х./754 г. Затем переселился в Сирию, где зарабатывал себе на жизнь физическим трудом. Жизни подаянием он не одобрял. По одному из преданий, был правителем Балха и, отказавшись от престола, стал проводить отшельническую жизнь (Encyclopaedia of Islam, 1960—1970, vol. 3, p. 985). Независимо от того, откуда заимствован данный рассказ (источник нам неизвестен), в нем видны отголоски представлений об этом суфии как зарабатывающем себе на жизнь.

Прозаический комментарий, таким образом, представляет собой самостоятельное литературное произведение, составленное в соответствии с требованиями, предъявляемыми в персидской классической литературе к прозе; оно имеет явно суфийский характер. По литературным приемам и содержанию последнее также сближается с другим сочинением того же автора — Силк ас-Сулук (см. выше, 2.2.1). Это прозаическое произведение посвящено теологическим и этическим вопросам суфизма и состоит из 150 советов,

которые озаглавлены *силк* (سلک). Часто для подтверждения положений сочинения приводятся назидательные рассказы из жизни суфиев, иногда очень короткие. Они также завершаются кит'е, в которых помещается тахаллус — Нахшаби (Алимардонов, 1970, с. 13; ۱۲۹۴. صفا, جلد ۳/۲, ۱۳۷۳).

2.4.3. Объяснение «магических» свойств. Кажется, нет оснований сомневаться, что данное произведение является третьим видом комментариев, написанных Нахшаби (хотя следует помнить, что рукопись D 301 очень поздняя — XIX в.) (Алимардонов, 1970, с. 12; ۱۲۹۴. صفا, جلد ۳/۲, ۱۳۷۳). Чем можно объяснить наличие всего одного списка произведения? Поскольку «магические» свойства и «применение» касыды («суры»), вероятно, являлись побудительной причиной к ее переписке, указания подобного рода попали и в два других вида комментария (в качестве заметок в тексте, на полях или после сочинения). Они сочетали в себе «магические» и литературные свойства. Возможно, по этой причине переписывать третий вид комментария казалось нецелесообразным. Текст начинается персидским стихотворным вступлением из 19 строк (5 — в начале текста и 19 на полях) и представляет собой часть вступления — маснави к поэтическому комментарию; в нем сообщается о «магических» свойствах касыды, о небесном происхождении касыды и переводе Ибн 'Аббаса (D 301, л. 1026—103). Далее следует сама касыда (всего 40 арабских строк). После каждого арабского бейта прямо в тексте следует указание, сколько раз и в каком случае следует читать данную строку.

2.5. Происхождение арабского оригинала — касыды («суры»)

2.5.1. Теперь обратимся к вопросам, связанным с авторством и происхождением самой касыды («суры»). В качестве ее автора во всех версиях сочинения назван 'Абдаллах ибн 'Аббас (см. выше, 2.3.2). Можно было бы считать автором самой касыды также Нахшаби, а ссылку на Ибн 'Аббаса лишь литературным приемом. Однако сходное положение наблюдалось и с наиболее известным сочинением Нахшаби — «Тут̄и-наме». В тексте этого произведения Нахшаби сообщает о существовании соответствующего сочинения на персидском языке, которое он обработал и отредактировал. Исследователи игнорировали эту ссылку и считали ее лишь литературным приемом, а «Тут̄и-наме» — прямым переводом индийского сборника сказок. Однако О. Ф. Акимушкин в специальном исследовании описал это персоязычное сочинение (оно принадлежит перу Имада б. Мухаммада ан-На'ри) и показал, что именно оно послужило источником (Акимушкин, 1984, с. 4, 5). Кажется, поэтому и в данном случае нет достаточных оснований сомневаться в искренности свидетельства Нахшаби. Очевидно, во времена поэта действительно существовала традиция, приписывавшая эту касыду Ибн 'Аббасу и считавшая ее переводом с сирийского.

Однако связь с именем знаменитого мусульманского теолога могла возникнуть и после составления касыды (однако не позднее XIV в. — времени жизни Нахшаби). В имеющихся мусульманских подражаниях псалмам, а также в рукописи перевода Псалтири 'Абд ал-Хайя (собрание СПбФ ИВ РАН) имелась тенденция обосновать дозволенность и полезность ее чтения мусульманами, тем самым «успокаивая» мусульманских читателей. В предисловии к поэтическому комментарию касыды («суры») сообщается:

که نظم این دعا از اسمان است عرب را نیز این سوره روان است

Ибо строки сей молитвы — с небес,
У арабов эта сура также распространена.¹⁴

(B 852, л. 2206)

Возможно, именно стремлением показать Псалтирь (в данном случае подражание ей) подходящей для мусульманина и объясняется связь с именем знаменитого мусульманского теолога Ибн 'Аббаса, которому традиция приписывает и первый комментарий Корана.

2.5.2. Сам же перевод данного произведения с сирийского языка вполне возможен. Если рассмотреть касыду («суру») отдельно от комментариев Нахшаби, то в ней не усматривается ничего специфически мусульманского. Кроме того, сравнение псалма с сурой «Рахман», по-видимому, принадлежит самому Нахшаби: оно встречается неоднократно как в прозаическом, так и в поэтическом тексте (см. выше, 2.3.2). Поэтому следует отметить, что какое-то знакомство у этого автора с Псалтирью было. Однако было ли оно непосредственным или основывалось лишь на каких-то сведениях, бытовавших среди мусульман, сказать трудно. Это сравнение, однако, не лишено оснований. Во второй мисре каждого бейта арабской касыды повторяется *فاطنبی تجدنی* («Ищи меня — обретишь!») (см. выше, 2.4.1). Этот радиф сближает саму касыду с сурой «Рахман» («Милостивый»), на всем протяжении которой также проходит рефрен (55:12, 15, 18, 21 и т. д.), придающий ей сильную ритмичность. Такая ритмическая форма данной суры Корана в свою очередь, кажется, возникла под влиянием псалма 135, тоже имеющего рефрен на всем протяжении.¹⁵

По мнению Е. Н. Мещерской, оригинал мог быть написан на *кариуни* (арабоязычная традиция, использующая сирийскую графику). Каршуни (или гаршуни) возникает среди арабов (или сирийцев) христиан, поскольку с конца VII в. арабский язык стал разговорным, вытеснив сирийский (Мещерская, 1987, с. 134; Мещерская, 1997, с. 17). Причем совсем не обязательно, что данный памятник был на самом деле связан с Псалтирью. Эта связь могла появиться уже при обработке его мусульманами, вследствие особого отношения мусульман к этой книге Писаний (см. выше, 2.1.1). Данный вопрос, конечно, требует дальнейшего изучения. Если же сирийский оригинал (или текст на каршуни) действительно существовал, то перед нами «многослойный» литературный памятник, основа которого принадлежит христианской литературной традиции; затем

он был «дополнен» и использован уже мусульманской традицией (в поэтической форме) в соответствии с ее запросами — а именно в качестве «магического» средства.

Таким образом, Псалтирь или, по крайней мере, представления о ней в мусульманской традиции послужили источником для целого круга подражаний, как поэтических, так и прозаических. Можно назвать две причины их возникновения: 1) распространенные в исламской культуре представления о магической силе Писаний; 2) почти полное отсутствие доступных для средневековых мусульманских читателей списков подлинной Псалтири. «Магические» задачи, однако, не помешали воплощению этих подражаний в изящных (с точки зрения средневекового персоязычного читателя) литературных формах. Таковы комментарии Нахшаби, имеющие суфийскую направленность.

Примечания

¹ Характерным является суждение об этих доспехах Ибн Хишама (ум. 218 г. х./833 г. или 213 г. х./828 г.), составившего биографию Мухаммада. Он сообщает, что, по преданию, одной из кольчуг Мухаммада была кольчуга Дауда, в которой тот убил Джалута (Хрестоматия, 1994, с. 31). Здесь, кажется, можно также усмотреть стремление связать кораническое сообщение с последующей историей. Т. е., с точки зрения традиционных мусульманских теологов, нечто, данное Аллахом, в данном случае кольчуга, не могло просто пропасть. Кольчуга должна была найти себе достойное применение (служила Мухаммаду). Таким образом, этим мусульманским преданием устанавливается связь исламского государства с древним Израилем. Пророк и правитель Мухаммад становится как бы продолжателем дела древнего пророка и царя Дауда на военном поприще.

² Подробную информацию о жизни и коллекционерской деятельности Веккетти см.: Richard, 1980 (1), p. 291—300; Fischel, 1952, p. 7—21.

³ Очевидно, под «книгами» имеются в виду также другие книги Священного Писания в еврейской графике, привезенные Веккетти. О них сообщается там же.

⁴ В сирийском переводе (Пешитта) все глаголы в данном стихе стоят в перфекте (Psalterium Syriace, 1985, p. 3). В русском синодальном переводе — в настоящем времени. Еврейский и греческий языки нам недоступны.

⁵ Приведем ее описание: В 468 (очень краткое описание см.: Персидские и таджикские рукописи, 1964, т. 1, № 2168). На л. 01, 02 — заметки на латыни о данном переводе, датированные 1633 и 1634 гг. (?). На внутренней стороне крышки переплета надпись: لوحها فرنگیس رسول; на л. 01 — در برده کوه کرمل. Псалмы 1—4 с параллельным латинским текстом. 171 л.; 20,5 × 13,5; текст — 15,5 × 10; 8 строк. Бумага европейская, л. 65—72 — восточная. Текст написан черными чернилами, номера псалмов — красными чернилами. Наста́лик. Переплет европейский, кожаный. Пагинация европейская. Колофон (л. 171): بادریان بابرهنه کوه کارمیلو متوجه تصنیف این ...

شده تصنیف غودند بتاريخ ۲۰ شهر ربیع الاول سنه ۱۰۳۴ فی بلد دار السلطنه اصفهان

«...босоногие отцы горы Кармелы, занятые составлением этого, составили 20 числа месяца Рабби ал-аввал года 1034 в городе — столице Исфахане».

⁶ Дефекты: л. 1 подклеен, на л. 64 кляска, низ корешка перелета оторван.

⁷ А такое нежелание иезуита XVII в. упомянуть еврейский источник, тем более на титульном листе книги, вполне объяснимо.

⁸ Следует, впрочем, заметить, что эти заглавия написаны в данной рукописи на полях тем же почерком, что и основной текст, насколько можно судить без специального анализа.

⁹ Эти рукописи не включены нами в «Перечень...» (Приложение 1), куда помещены лишь рукописи христианские.

¹⁰ С 809 — نسخه (л. 149 б).

¹⁰ С 809, л. 149 б; А 866 — ز قدسیان بگوید (л. 26 б). В 852 — که قدر و شان بدنیش ستودش (л. 220 б); вероятно, искажение. Вообще первоначальный смысл данной строчки вызывает затруднения.

¹¹ В списке С 809 отсутствует последний из приведенных бейгов.

¹² В рукописи D 301 эти бейты также входят во вступление (D 301, л. 103).

¹³ В рукописи кроме этого произведения имеются и другие, о которых у нас нет данных (см. выше, описание рукописи). Фотокопия, которой мы пользовались, включает лишь текст данного произведения. Во избежание ошибок мы приводим пагинацию, приняв за начало л. 1 произведения.

¹⁴ Или здесь, скорее, в значении «дозволена».

¹⁵ О влиянии Псалтири на суру «Рахман» см. выше, 2.1.1.

Глава 3

«АЙНЕ-ЙИ ХАҚҚ-НАМА» — АПОЛОГЕТИЧЕСКОЕ ПРОИЗВЕДЕНИЕ ЖЕРОМА КСАВЬЕ

3.1. Биография и литературно-духовное наследие Жерома Ксавье

3.1.1. Католический священник, наваррец, дальний родственник знаменитого миссионера Франциска Ксавье, Жером (о. Иероним) Ксавье вступил в Орден иезуитов в 1581 г., после чего уехал из Лиссабона в Гоа (Стори, 1972, ч. 1, с. 521). В 1584 г. он занял пост ректора колледжа в Бассейне (Bassein), затем в Кочине (Cohcin). Когда, после многократных приглашений императора Акбара (1556—1605), к двору Великих Моголов решили послать миссию, ее руководителем был назначен Ксавье (Camps, 1961, p. 167). О. Иероним прибыл в Лахор в 1595 г. и прожил при дворе Моголов около двадцати лет. Там он принялся за изучение персидского языка, которым, по-видимому, через несколько лет уже владел свободно (Стори, 1972, ч. 1, с. 521). Об этом факте его биографии свидетельствует пассаж из «Айне-йи ҳаққ-нама», цитировавшийся исследователями в переводе (Camps, 1961, p. 166). Приведем его текст по петербургской рукописи из СПбФ ИВ РАН (см. ниже, 3.2.1).

روزها بسر آمد و شبهای دراز بروز آوردیم جهدها کردم و محنتهای بخرج رفت
که چندین چیزها از دین های مختلف با دلایل فراهم آوردیم و بطوری شایسته
ترتیب یافت بیشتر در گذارش آن به زبان فارسی که مرا بدان بیگانگی است و آن را از
سر نو چون خوردهسالان از حروف بتهی آغاز نمودم تا این خدمت بجا آید روش
کفتار و ادای این که از منست در نهایت زبونی شاید چون در همه چیز خاصه در آن
زبان بیمایه و ناتوانم

(«Дни проходили, и ночи напролет сидели мы, не жалея стараний; и усилия потрачены, дабы о различных вероучениях собрать нечто с рассуждением и придать надлежащий вид; наиболее же всего — при изложении этого на персидском языке, поскольку я в нем ничуть не сведущ, и занялся под старость лет прямо с азбуки, подобно малым

детям, дабы служба эта была исполнена; способ высказывания и выполнение того, что собственно мое, наверное, весьма слабы, ибо во всем, особенно же в этом языке, я несостоятелен и беспомощен», С 271, л. 8, 86).

Однако же «способ высказывания» и знание персидского языка Ксавье вызвали одобрительные отзывы как современников, так и позднейших исследователей (правда, европейцев) (Camps, 1961, р. 166). Известно также, что в некоторых своих работах он пользовался консультациями носителей языка (см. выше, 1.8.3).

Проповеднической деятельности Ксавье способствовала обстановка при дворе Акбара. Император, интересовавшийся религиозными и философскими учениями, поощрял теологические диспуты и беседы. Ксавье также участвовал в них, что не могло не способствовать его ознакомлению с персидским языком и мусульманской культурой (Camps, 1961, р. 167). Результатом таких религиозно-философских «исканий» Акбара стала религия дин-и илахи — попытка создания синкритического вероучения (Босворт, 1971, с. 270; Пригарина, 1999, с. 45). При этом правителе была создана целая переводческая школа, занимавшаяся в том числе и переводами классических произведений индийской литературы на персидский язык (Пригарина, 1999, с. 45).

Ксавье сопровождал войска императора во время боевых действий в Деккане (Дессан). Затем, когда Акбар перенес свою резиденцию в Агру, он последовал за ним и оставался там вплоть до смерти императора (1605 г.) (Camps, 1961, р. 167). Сын и преемник Акбара Джахангир (1605—1627) временно возвратил резиденцию в Лахор, откуда в 1608 г. она опять переместилась в Агру. Во время всех этих переездов о. Иероним находился при дворе. В 1614 г. он был направлен в Гоа для восстановления мира между Моголами и Португалией. В 1615 г. Ксавье был назначен ректором колледжа св. Павла. Последнее назначение о. Иеронима коадьютором-архиепископом Кранганора. Жером Ксавье скончался в 1617 г., не успев занять этот пост (Стори, 1972, ч. 1, с. 521; Camps, 1961, р. 167).

За время двадцатилетней миссионерской деятельности в Индии Ксавье было создано множество произведений на персидском языке. При общей неизменной направленности (проповедь католицизма) они заметно различаются как по содержанию, так и по литературным особенностям. Кроме произведений, определенно принадлежащих перу Ксавье, имеется несколько, авторство которых иногда ему приписывается.

3.1.2. Многие работы имеют посвящение императорам Акбару и Джахангиру, которым автор и преподносил рукописи. Списки (включая дарственные) многих сочинений находятся в различных собраниях мира (Приложение 1, № 63—91, примеч. 4, 5).

Одно из догматических произведений Ксавье — «Байан-и иман-и йсавийан» (بیان ایمان عیسویان) («Изложение христианской веры»). Существует полный текст работы — автограф Ксавье на порту-

гальском языке. Персидский текст датирован 1599 г. Работа представляет собой разъяснение двенадцати членов Символа веры (Camps, 1961, p. 173).

Тем же автором была написана и дидактическая работа «Адаб ас-салтанат» (آداب السلطنة) («Правила царствования»), которая была поднесена Джахангиру в 1609 г. (Camps, 1961, p. 172). Сочинение представляет собой как бы руководство для правителя; объясняется, какими добродетелями он должен обладать и как исполнять свои обязанности (Camps, 1961, p. 172).

Существует также несколько недошедших сочинений, авторство которых приписывают Ксавье. Не располагая архивными документами и письмами о. Иеронима, мы не можем делать какие-то определенные выводы относительно них. А. Кампс в своей статье указывает следующие работы: персидский перевод некоторых житий, книга высказываний европейских философов и рассказов о диковинках (Camps, 1961, p. 174). По сообщению того же исследователя, об этих сочинениях Ксавье упоминает в своих письмах. Второе из них, представленное императору Акбару в 1596 г., не было посвящено вопросам веры, поскольку автор еще не владел в достаточной степени персидским языком; первое — было написано по просьбе Акбара в 1604 г. (Camps, 1961, p. 174). В начале XVIII в. миссионер о. Ипполит Дезидери (Ippolito Desideri), проживший некоторое время в империи Великих Моголов, составил список работ Ксавье, причем лишь тех, которые он видел сам (Camps, 1961, p. 174). Кроме вышеуказанных он приводит следующие названия: «Жизнь блаженной Девы», несколько книг о молитве и благочестии, Большой и Малый катехизисы (Camps, 1961, p. 174). Еще один список работ Ксавье был составлен около 1649 г. о. Франческо Моранди (Fr. Francesco Morandi), собиравшим в Агре труды этого миссионера. Этот список помещен в конце рукописи «Адаб ас-салтанат», хранящейся в Лондоне (Camps, 1961, p. 175). Кроме вышеупомянутых там приводится еще одно заглавие: «Интихъаб-и 'ақайид-и дин-и 'исавийан» (انتخاب عقاید دین عیسویان) («Избранное из понятий христианской веры»). По мнению Кампса, это произведение может быть тождественно катехизису, упомянутому о. Дезидери (см. выше) (Camps, 1961, p. 175). О. Франческо Моранди называет также множество работ разного содержания, написанных иезуитскими миссионерами в Агре; автор же их составителя списка был неизвестен (Camps, 1961, p. 175). О подобных работах сообщает и о. Игнасио Гомес (Fr. Ignatio Gomez) в письме, написанном из Агры в 1686 г. Эти сочинения по большей части не религиозного содержания и не относятся к теме данного исследования.

Кроме того, известно, что в различных библиотеках имеются списки персидского перевода катехизиса кардинала Беллармино (Bellarminus), выполненного миссионерами в Лахоре не позднее 1619 г. В существующих копиях он озаглавлен «Интихъаб-и 'ақайид ва 'амалият-и дин-и 'исавийан» (انتخاب عقاید و عملیات دین عیسویان)

(«Избранное из установлений и действий христианской веры») (Приложение 1, № 92—99). По мнению Кампса, это сочинение можно отождествить с Большим или Малым катехизисом, упоминаемым о. Дезидери, а также «Интихаб-и 'ақайид-и дин-и 'исавийан», из списка о. Моранди (Camps, 1961, р. 175). А. Кампс также считает, что Малый катехизис, о котором сообщает о. Дезидери, может быть тождествен написанному Ксавье «Байан-и йман-и 'исавийан» (см. выше, 3.1.2) (Camps, 1961, р. 174). Тогда перевод катехизиса кардинала Беллармино (1542—1621) — скорее всего, «Большой».

Но самым фундаментальным произведением Ксавье является «Айне-йи ҳаққ-намā» (آينه حق ناما)¹ («Зеркало, показывающее истину»), которому и посвящена данная глава (см. ниже, 3.2—3.4).

Важную роль сыграл Ксавье в сохранении и распространении уже существовавших местных переводов Священного Писания, многие из которых сохранились лишь в списках, выполненных под его руководством (см. выше, 1.3.3, 1.8.4).

3.2. Рукописи «Айне-йи ҳаққ-намā» в собраниях С.-Петербурга и история создания произведения

Произведение существует в двух версиях — полной и краткой. В собраниях С.-Петербурга находятся списки обеих версий; списки изучены менее, чем рукописи из других собраний. Их специальное изучение в сравнении с прочими рукописями сочинения может быть полезным для понимания особенностей произведения в целом.

3.2.1. Рукопись полной версии (СПбФ ИВ РАН: шифр С 271) (78 — см. Приложение 1; ил. 3).

Список отражен в каталоге Ж. Л. Руссо (Rousseau, 1817, р. 40, N 384), краткое описание — в общем каталоге персидских рукописей Ленинградского отделения ИВ АН (Персидские и таджикские рукописи, 1964, ч. 1, с. 67, № 283).

538 л.; 25.5 × 19.5; текст — 17.5 × 11.5; 13 строк. Бумага восточная. Текст написан черными чернилами, названия глав и имена персонажей — красными чернилами. Переписка выполнена двумя переписчиками. Почерк — наста'лик (первый — л. 1—76б, второй — далее до конца). Пагинация — европейская. Переплет красный кожаный, лакированный на картонной основе; крышки переплета декорированы тисненым средником, 2 медальонами (1 — над средником, другой — под ним) и угольниками. На крышках переплета — отверстия от креплений.

Дефекты: на л. 318—319 б, 350—351 б разводы; обе крышки переплета надломлены.

Рукопись из числа приобретенных в 1819 г. у Ж. Л. Руссо, французского дипломата, работавшего на Ближнем Востоке (Акимовский, 1987 (1), с. 9, 11, 13, примеч. 4).

Кроме петербургского известно несколько списков полной версии сочинения в различных собраниях мира, в той или иной степени вовлеченных в научный оборот.

Таблица 1

Место, название собрания, шифр	Количество листов	Формат (см)	Почерк	Посвящение	Дата переписки
79) ^а Лондон, Британская библиотека, Harl. 5478 (Rieu, 1879—1883, vol. 1, p. 4) ^б	525	24.8 × 14.6	наста'лик, с элементами шекасте	Джахангиру	1019 г. х. / 1610
80) Рим, библиотека Ватикана, Vat. Pers. 44 (Rossi, 1948, p. 74, N 44)	348	23 × 17.5	насх	Джахангиру	1609
81) Рим, библиотека Casanatense, Ms. 2014 (Piemontese, 1989, p. 233, N 258)	356	23.5 × 14.5	наста'лик	Джахангиру	1609
82) Эдинбург, библиотека университета, № 68 (?) (Hukk, 1925, p. 47, N 68) ^в	127	29.8 × 22.9	наста'лик с элементами шекасте	Джахангиру	1609
83) Кембриджский университет, Queens College, Queens, N 1 (Controversal tracts, 1824, p. 6) ^г	400—450 (?) ^д	?	?	Джахангиру	1609

^а Порядковые номера в начале соответствуют номерам в «Перечне» (см. Приложение 1).

^б Формат в каталоге передан в двоймах.

^в Инвентарные номера рукописей в каталоге не указаны.

^г Многие параметры рукописи не указаны. Краткое упоминание о рукописи можно найти также в каталоге библиотек кембриджских колледжей (Browne, 1900, p. 25, 307, N 146).

^д С. Ли приводит данные: «...about eight or nine hundred leaves in small folio» («...около 800 или 900 листов малого формата») (Controversal tracts, p. 41). Не исключено, что здесь имеется в виду число страниц; однако, учитывая «малый формат», можно допустить, что речь идет о листах.

Четыре приведенных выше списка начинаются следующими словами (начало кембриджского найти не удалось):

آینه حق غاکه در ان گذارش مي يابد آنچه دين عيسويان مياموزد و اسرار خاص
انجيل بيان مي شود

(«Зеркало, показывающее Истину, в котором сообщается то, чему научает христианская вера, и раскрываются сокровенные тайны Евангелия...», Rieu, 1879—1883, vol. 1, p. 4; Rossi, 1948, p. 74, N 44; Piemontese, 1989, p. 233, N 258; Hukk, 1925, p. 47, N 68).²

В петербургской же рукописи заголовок в начале сочинения отсутствует, как и приведенные выше слова. Кроме того, она имеет ряд других серьезных отличий от остальных, приведенных в таблице. Последние имеют посвящение императору Джахангиру. Петербургская же посвящена его предшественнику Акбару, словами посвящения (или обращения) к которому и начинается список (они следуют за обычной мусульманской басмала).

در خطاب ظل الهي خلافت بناهي شاهنشاه بزرگ جلال الدين و الدنيا اکبر بادشاه
خلد الله ملکه و سلطانه

(«Обращение к тени Аллаха, прибежищу державы, великому шахиншаху, славе веры и мира падишаху Акбару — да вознесет Аллах его царство и владычество!», С 271, л. 16).

Введение разделено на несколько подразделов, названия которых выполнены красными чернилами на полях; именно в нем появляется название сочинения (также выделенное красными чернилами), здесь же разъясняется смысл этого названия (С 271, л. 8). В самом конце посвящения императору упоминается дата, которая, как можно предположить, относится к моменту написания данного пассажа автором (но не переписчиком, так как она входит в текст самого произведения).

تا ... بروند بتمام طاعت خالق خویش تا بدست قدرت او در آسمان ها مقاب دائمی باشند
چنانچه این بندها میخواهند و بیوسته از خدا میطلبند در سال هزار و بانصد و نود
و نه از تو لد حضرت عیسی کریس تس صاحب ما درین کاه

(«...чтоб... [Ваше Величество] поспешало в полном повиновении воле своего Творца, дабы при помощи Его всемогущества Оно навечно было удостоено небесных обителей, так что советы эти Оно востребует и постоянно будет молить Бога. В году тысяча пятьсот девяносто девятом (подчеркнуто нами. — А. П.) от явления Иисуса Христа, Господа нашего в сем мире», С 271, л. 9).

Рукопись переписана двумя совершенно разными почерками (см. ил. 3). Первый, мелкий красивый наста'лик, прослеживается от начала рукописи до л. 71 б, на котором появляется крупный и довольно далекий от каллиграфического почерк типа наста'лик. Он сохраняется до конца списка (за исключением л. 72—76 б, где снова возникает первоначальный почерк). Вторым почерком написан и колофон в конце рукописи:

این کتاب خطاب حقانی همه دقیقه و کمال کرمه (!) در سنه هزار ششصد و نه از
تو لد حضرت عیسی مسیح صاحب ما با تمام انجامید بعون المجید تم شد

(«Сия книга проповеди Божественного, всех тонкостей и полноты милости (?) была завершена в году тысяча шестьсот девятом (подчеркнуто нами. — А. П.) от Рождества Иисуса Христа, Господа нашего; благодаря Славному — конец», С 271, л. 538).

3.2.2. В предисловии к своей работе, «Мир'ат ал-қудс» («Зеркало святости»), Ксавье сообщает, что «Айне-йи ҳаққ-нама» близится к завершению (Historia Christi, 1639, p. 12). Предисловие это датировано 1602 г. Очевидно, данное сообщение относится к персидскому переводу сочинения, поскольку испанский оригинал³ был завершен к декабрю 1600 г.⁴ Переписка рукописи могла начаться, естественно, и до завершения персидского перевода — параллельно с ним. Однако из приведенного выше свидетельства следует, что большая часть перевода была выполнена еще к 1602 г. Следует исключить возможность того, что петербургская рукопись является автогра-

фом: при чрезвычайной аккуратности и отточенности первого почерка можно предположить руку профессионального каллиграфа. С другой стороны, часть текста, написанная первым почерком, содержит посвящение императору Акбару и не может быть написана позднее его смерти. Таким образом, датировка данной части текста ограничена следующими хронологическими рамками: 1602—1605 гг.

Второй почерк, как уже отмечалось, совершенно не похож на предыдущий: гораздо более крупный, не очень ровный, и даже цвет чернил отличается. Для чего нужна была рукопись с таким почерком (при том, что начало ее каллиграфическое)? При самой поздней возможной дате начала переписки получается, что работа велась пять лет (1605—1609 гг.). Не слишком ли большой срок для одной рукописи (даже столь объемной)? Одновременную перепись двумя разными лицами разных тетрадей также следует исключить: второй почерк, сменив первый, продолжает текст на той же странице (С 271, л. 76 б) (см. ил. 3). Следует также отметить, что вставки красными чернилами, начиная с л. 16 б, также сделаны уже вторым почерком, что весьма странно выглядит в окружении мелкого и аккуратного текста, написанного первым почерком. Все это, по-видимому, говорит о том, что работа первого переписчика внезапно прервалась.

Наиболее правдоподобным представляется следующее объяснение: первоначальная переписка рукописи была прервана кончиной Акбара (1605 г.). Неизвестно, предназначался ли именно этот список в дар императору (чего нельзя исключить, учитывая красоту первого почерка); однако ясно, что продолжать переписку с таким посвящением смысла уже не было. Сочинение нуждалось в переработке.⁵

В любом случае мы имеем единственный сохранившийся фрагмент раннего варианта произведения (времени правления Акбара). Благодаря обстоятельному предисловию С. Ли к трактатам Г. Мартина, содержащему подробное оглавление и многие отрывки кембриджской рукописи «Айне-йи хакк-нама» (с посвящением Джахангиру) (Controversal tracts, 1824, p. 5—42) и другим публикациям (Hukk, 1925, p. 47—49, N 68), можно сравнить петербургскую рукопись с прочими списками. Петербургская рукопись начинается непосредственно с обращения к Акбару (С 271, л. 16), за которым следует *мунāджат* (مناجات) (молитва) (С 271, л. 9). В кембриджской же, наоборот, текст начинается молитвой, за которой следует обращение к Джахангиру. Любопытно, что в первых словах обращение (см. выше, 3.2.1) заменено лишь имя императора и связанная с ним игра слов, все остальное осталось без изменений (Controversal tracts, 1824, p. 10).⁶ Судя по ряду цитат, приведенных в данных публикациях, сходны остались как слова молитвы, так и текст обращения (Controversal tracts, 1824, p. 10).

3.2.3. В петербургской рукописи также содержится оглавление всего сочинения (С 271, 15 б), включенное в состав введения. Первым почерком написан лишь заголовок первой главы (разделы же

глав все написаны черными чернилами, т. е. первым почерком). При сравнении этого заголовка с кембриджской и эдинбургской рукописями можно заметить небольшие различия. В петербургском списке:

باب اول در اين باب احتياج آدميان بدان خدا ... اين پنج فصل است

(«Первая глава. В этой главе [повествуется] о необходимости людям Веры в Бога ... в пяти разделах», С 271, л. 156).

В кембриджском и эдинбургском:

باب اول در بيان احتياج آدميان بدین خدا

(«Первая глава. Повествующая о необходимости людям Веры в Бога», *Controversal tracts*, 1824, p. 8—10; Hukk, 1925, p. 48, N 68).

То же можно сказать и о других заголовках: в петербургском списке они часто более длинные (например, название пятого и шестого разделов второй главы (ср. С 271, л. 6)) (*Controversal tracts*, 1824, p. 15).⁷ Таким образом, можно предположить, что изменение посвящения сопровождалось общей редакцией произведения, хотя, вероятно, незначительной.

С. Ли (по кембриджскому списку) и К. Рье (по списку из Британского музея) приводят пассаж из обращения к императору Джахангиру, где автор сообщает о причинах, подвигнувших его к написанию сочинения. В этом пассаже он замечает, что находится при царском дворе уже 12 лет (*Controversal tracts*, 1824, p. 10; Rieu, 1879—1883, vol. 1, p. 4). Учитывая, что Ксавье прибыл ко двору Моголов в 1595 г. (Camps, 1961, p. 166), мы получаем дату начала редакции — около 1607 г. В петербургской рукописи в обращении к Акбару есть сходный пассаж о причинах написания книги — преподнести дар хозяину (см. Приложение 3, вводная часть), однако речи о 12 годах при дворе, естественно, нет (л. 16).

Теперь обратимся к части рукописи, написанной вторым почерком. Поскольку заголовки помимо оглавления появляются еще раз в начале соответствующих разделов сочинения (в том числе в его части, написанной этим почерком), мы можем привлечь к сравнению и их. Нужно отметить, что во многих заглавиях отмечается почти полное совпадение с кембриджской и эдинбургской рукописями (в последнем случае опубликованы лишь названия глав, но не разделов) (С 271, л. 149, 149 б; *Controversal tracts*, 1824, p. 15; Hukk, 1925, p. 48, N 68) и, соответственно, расхождение с оглавлением в первой части петербургской рукописи. Очевидно, дописка вторым почерком началась уже после редакции текста, т. е. не ранее 1607 г. Окончание же работы датировано уже приведенным выше колофоном — 1609 г. В пользу данного предположения, кажется, говорит и сам второй почерк. При своей неровности и резком контрасте с первым он мог быть применен лишь в рукописи для «внутреннего пользования». Это могло произойти, когда стало ясно, что часть с первым почерком для официального использования не годится, т. е., вероятно, после смерти Акбара.

Каковы же могут быть причины продолжения такой заведомо «неблагодарной» работы? Судя по неотработанности очертаний букв, а также большому количеству описок, второй почерк, скорее всего, принадлежит европейцу; едва ли это почерк грамотного носителя языка. Возможно, продолжение работы было вызвано желанием как-то завершить уже имеющуюся часть рукописи, написанную к тому же каллиграфическим почерком. Или же — желанием попрактиковаться в персидской каллиграфии. Для продолжения работы, вероятно, был использован отредактированный вариант произведения. К сожалению, мы не располагаем образцом персидского почерка Ксавье. Возможно, что данный список был выполнен его рукой либо кем-то из его сподвижников.

3.2.4. Рукопись краткой версии (РНБ: шифр Дорн 249) (84 — см. Приложение 1; ил. 4).

Описание рукописи содержится в каталогах Б. А. Дорна (Dorn, 1852, p. 243, N 249) и Г. И. Костыговой (Костыгова, 1988, т. 2, с. 227, № 1260).

77 л.; 18.5 × 11.5; текст — 11 × 7; 9 строк. Бумага европейская (л. 1—64) и восточная (л. 65—77). Почерк — наста'лик; заглавие сочинения — красными чернилами. Пагинация восточная. Переплет европейского типа, но на коричневой коже имеются следы «восточного» срединка слепого тиснения.

Поступила в 1805 г. в составе собрания П. П. Дубровского, секретаря Российского посольства во Франции (Лебедев, Васильева, 1990, с. 10, 11, 26).

Удалось найти данные о следующих списках краткой версии сочинения:

Таблица 2

Место, название собрания, шифр	Количество листов	Формат (см)	Почерк	Дата переписки
85) Лондон, Британская библиотека, Add. 23, 584 (Rieu, 1879—1883, vol. 1, p. 4) ^a	55	17.8 × 8.9	наста'лик	з̄у-л-хиджа 1152 г. х./февраль—март 1740
86) Рим, библиотека Ватикана, Vat. Pers 47 (Rossi, 1948, p. 75, N 47)	129	22.2 × 16	рука европейца	без даты
87) Париж, Национальная библиотека (вместе с другими сочинениями), Persan 130 (I) (Richard, 1989, p. 153)	30	20 × 16.5	рука европейца	без даты
88) Париж, Национальная библиотека (вместе с другими сочинениями), Persan 154 (III) (Richard, 1989, p. 173)	не менее 32 (л. 64—96) 17 ¹ /6	20 × 14.5	наста'лик	не позднее 1629

Место, название собрания, шифр	Количество листов	Формат (см)	Почерк	Дата переписки
89) Венеция, библиотека Марчиана (вместе с другим сочинением), Ms. Or. CXI (149) (Piemontese, 1989, p. 354, N 411)	59 (л. 53—111) ^а /? ^в	20.5 × 11.5	наста'лик	не позднее 20 мухаррама 1034 г. х./2 ноября 1624
90) Венеция, библиотека Марчиана (вместе с двумя другими сочинениями) Ms. Or. CX (124) (Piemontese, 1889, p. 354, N 412) ^г	35 (л. 2—37)	21 × 15	наста'лик	не позднее 1045 г. х./1635—1636

^а Формат в каталоге выражен в дюймах.

^б Номер листа, начинающего данное сочинение, выяснить не удалось; первый лист с этим сочинением, упомянутый в каталоге, — л. 66 (на нем указано имя автора).

^в В рукопись включено еще одно сочинение об основах христианства (л. 1—52), которое написано другой рукой. Датировано по владельческой записи.

^г Рукопись содержит еще два христианских сочинения (л. 44—91, 38—43). Датировано по владельческой записи.

В разных списках встречаются различные варианты заглавия краткой версии сочинения: «Мунтахаб-и Айне-йи хаққ-намā» (منتخب آينه حقما) (Избранное из «Зеркала, показывающего истину») (Rieu, 1879—1883, vol. 1, p. 4)⁸ и «Хула́се-йи кита́б-и гара́ми-йи Айне-йи хаққ-намā» (خلاصه کتاب کرامی آينه حقما) (Изложение «Зеркала, показывающего истину») (Blochet, 1934, t. 4, p. 111, N 2152). Рукопись же из собрания Ватикана имеет два заглавия: «Хула́се...» (...خلاصه) (в заголовке) и «Му́хтасар ...» (...مختصر) (Краткое содержание «Зеркала, показывающего истину») (в самом тексте) (Rossi, 1948, p. 75, N 4). Петербургская рукопись озаглавлена: «Хула́се-йи кита́б-и гирами-йи Айне-йи хаққ-намā аз дин-и 'исавийāн» (خلاصه کتاب کرامی آينه حقما از دين عيسويان) («Изложение досточтимой книги „Зеркало, показывающее истину“ о вере христианской») (Дорн 249, л. 16).

В тексте рукописи РНБ имеются четыре увеличенных интервала (пропуска) в тексте (Дорн 249, л. 10 б, 27 б, 45 б, 60 б), о чем сообщается в каталоге Костыговой (Костыгова, 1988, т. 2, с. 226, № 1260). Ею же справедливо отмечалось, что они соответствуют делению версии на четыре раздела, что наблюдается и в других списках (Rieu, 1879—1883, vol. 1, p. 5; MacLagan, 1896, p. 112; Camps, 1961, p. 171; Blochet, 1934, t. 4, p. 111). Эти пропуски, очевидно, предназначались для вписывания заглавий разделов красными чернилами, что затем сделано не было. Однако общее заглавие сочинения вписано.

Данная версия сочинения была составлена самим Ксавье и также посвящена императору Джахангиру. Она была завершена не позднее 20 октября 1609 г. Именно так, по сообщению Кампса (Camps, 1961, p. 170), датируется письмо автора, в котором он повествует об окончании этой работы. В этом письме сообщается причина составления версии: желание автора сберечь время императора, занятого

делами (Camps, 1961, p. 170). Ту же причину называет автор и в своей версии:

بس انصاف اینست که کمترین از کتاب آینه حق غا ... انتخابی درست کرده بحضرت شاهنشاه که در مهمات فرمانروائی نهایت وقت بکار دا رد بکنارم

(«Итак, правда такова: я, выбрав малую часть книги „Зеркало, показующее Истину“, ...представляю ее Вашему императорскому величеству, столь занятому делами правления», Дорн 249, л. 7 б).

3.2.5. В то время, как о распространении и переписке полного варианта за пределами Индии (да и в самой Индии в последующие годы) у нас нет никаких сведений, с кратким вариантом дело обстоит иначе. На некоторых рукописях имеются заметки, упоминающие Исфахан и его район Джульфу (Piemontese, 1989, p. 354, N 411, 412), а также Индию — есть запись владельца, жителя Акбарабада и Агры (Piemontese, 1989, p. 354, N 412). Кроме того, существует рукопись, переписанная, вероятно, в Бенгалии и датированная зул-хиджжа 1152 г. х./ февраль—март 1740 г. (Rieu, 1879—1883, vol. 1, p. 5). Это — самый поздний из известных нам датированных списков сочинения. Очень любопытна запись на латыни, сделанная на рукописи из РНБ; она приводилась в каталогах (Dorn, 1852, p. 246, N 249; Костыгова, 1988, т. 2, с. 227, № 1260). Эта запись сообщает, что рукопись ранее принадлежала «отцам кармелитам» в городе Алеппо. В ней также содержится дата: 1695 г. Нельзя исключать, что рукопись могла быть привезена туда из Исфахана, где начиная со времен 'Аббаса I (конец XVI—начало XVII в.) также находилась миссия кармелитов (Catholic Encyclopedia, 1967, vol. 11, p. 155). Любопытно, что, по мнению А. Кампса, из Алеппо происходит один из списков «Мир'ат ал-қудс». Последняя была вывезена не позднее 1686 г. и находится в Британском музее (Camps, 1961, p. 169).

Сам по себе факт включения данного варианта сочинения в сборники по основам христианской веры (две рукописи из библиотеки Марчиана) (Piemontese, 1989, p. 354, N 411, 412) говорит об использовании его миссионерами в миссионерских целях. Этому, очевидно, способствовали небольшой объем версии. Если имена переписчиков полной версии сочинения иногда сообщаются в колофонах, то имена переписчиков краткой версии нам неизвестны, а дата переписки указана лишь в одной (Blochet, 1934, t. 4, p. 112, N 2152).

В рукописи из РНБ колофон и дата переписки отсутствуют; большое значение поэтому имеют водяные знаки, встречающиеся в ней. Это, прежде всего, крест в медальоне, заостряющемся книзу с литерами I P. Несколько сходных филиграней с различными литерами содержатся в сицилийской книге 1628 г. (Heawood, 1950, p. 86, N 979—983), причем одна из них совпадает при наложении с филигранью рукописи РНБ и имеет те же литеры (Heawood, 1950, p. 86, N 981). Таким образом, рукопись РНБ можно датировать концом 20-х—началом 30-х гг. XVII в.

На переплетных листах рукописи имеется филигрань «виноградная гроздь» различных видов. Данный водяной знак имел хождение на протяжении многих десятилетий и едва ли может служить точ-

ным основанием для датировки. Так, в альбоме М. Хивуда схожие знаки отмечены на бумаге с 1599 по 1629 г. (Heawood, 1950, p. 298, 312—315, N 2343—2387). Можно допустить, что существующий ныне переплет был выполнен позднее, чем сама рукопись; однако не позднее 1695 г. (приведенный выше экслибрис выполнен на переплетном листе).

Переписчик рукописи РНБ, судя по красоте и ровности почерка, вполне мог быть местного, восточного происхождения. Во всяком случае, имя автора сочинения ему, по-видимому, знакомо не было. Иначе трудно объяснить такую ошибку: شیرونیمو شوی ابر (Дорн 249, л. 5б) вместо одного из отмеченных написаний имени: شیرونیمو شوایر (Rieu, 1879—1883, vol. 1, p. 4), либо زیرونیمو شوی (Rieu, 1879—1883, vol. 1, p. 3). Вопрос о том, кто были переписчики миссионерских персоязычных сочинений, вероятно, требует специального изучения.

3.3. Идеино-художественные особенности полной версии

«Āīne-īn ḥaqq-namā»

3.3.1. Как следует из имеющихся упоминаний о данном сочинении, окончательное его заглавие возникло не сразу. По сообщению о. Пьера Жаррика, он во время своего нахождения в Декане вместе с Акбаром Ксавье написал сочинение «Источник жизни» («The Fountain of Life» / «Fons Vitae»). Из дальнейшего описания сочинения следует, что имеется в виду «Āīne-īn ḥaqq-namā» (лат. Speculum Veritatis) (Jarric, 1926, p. 97, 248). Такого же мнения придерживается и Маклаган (MacLagan, 1896, p. 82). О. Пимента в своем отчете, упоминая сочинение, переданное им Ксавье, называет его «Древо жизни» («Lignum Vitae») (MacLagan, 1896, p. 82).

Работа состоит из введения и пяти глав, каждая из которых делится на подразделы. Она написана в форме беседы, которая происходит между католическим миссионером — Падре (پادري) и Мыслителем (حکیم),¹⁰ желающим узнать основы христианского вероучения; иногда возникают реплики муллы, главным образом в связи с обсуждением положений ислама (см. Приложение 3, гл. 4). Далее автор делает краткое разъяснение относительно способа изложения, избранного им для своего произведения:

روش ادای این مطالب همچون گفت وگوئی در میان دو کس خواهد بود که خوانندگان را لذیذتر شود و یا قامت دلیل ... روشن تر گردد و بغرض این یک طرف بحث بادری باشد که استاد دین حق انجیل است و طرف دیگر حکیم دانائی حکمت علمی و تهی از هر جنس دین آلهی که هیچ دین را در کار نغیداند و بر تقدیر بودن غیداند که از این دین و دینهای کوناگون کدام برگیرد هر کدام برای یاسبانی راه خویش دلیلها دارد و این را آینه حق غا نامیده شد چراکه همچنانکه در آینه چیزهای محسوس روشن دیده میشود اینچنان دراین کتاب دین حق و معقول بر وجه احسن مشاهده عقلا و دانایان حق درست میگردد .

(«Образ исполнения этих задач (объяснение преимуществ христианства. — А. П.) будет в виде разговора двух собеседников, чтоб был он более приятен читателю, а приводимые доводы... более ясными; и по замыслу одной стороны спора будет Падре, проповедник вероучения Евангелия, а другой стороной — Мыслитель, знаток научной мысли и чуждый всякой веры в Бога, который никакое вероучение не считает нужным, и [не верит] в Промысел, и не знает, какое выбрать из числа этого и прочих вероучений; и каждый [из них] приводит доводы в защиту своего пути; и называется это — „Зеркало, показывающее истину“, ибо подобно тому, как в зеркале ясно видны вещи зримые, в книге этой вероучение истинное и разумное наилучшим образом предстает пред разумными и сведущими любителями истины», С 271, л. 76).

3.3.2. Произведение кроме изложения основ христианства имеет целью опровержение мусульманского вероучения. Полемике с положениями ислама посвящена четвертая глава произведения (см. Приложение 3, гл. 4), однако дискуссия с исламом возобновляется на протяжении всего труда. Такая направленность работы неудивительна, поскольку ислам был официальной религией Великих Моголов, а именно к ним в первую очередь и была обращена работа Ксавье.

Об этом сообщает сам автор во введении. Он заявляет о своем намерении для борьбы с «лжеучением» (очевидно, исламом) «копать глубже», что следует понимать как стремление автора обстоятельно подготовиться к письменной дискуссии, изучив эту религию (см. Приложение 3, вводную часть).

По содержанию кратко произведение можно охарактеризовать следующим образом: глава 1 — о необходимости истинного вероучения вообще (см. Приложение 3, гл. 1); глава 2 — христианское учение о божестве (см. Приложение 3, гл. 2); глава 3 — о божестве Иисуса Христа (см. Приложение 3, гл. 3); глава 4 — о преимуществе христианства над исламом (опровержение мусульманского вероучения) (см. Приложение 3, гл. 4); глава 5 — об установлениях, принятых в христианской Церкви (подразумевается Церковь католическая) (см. Приложение 3, гл. 5).

Происходил ли на самом деле этот диспут между соответствующими прототипами персонажей произведения или это лишь литературная форма, а персонажи — образы, использованные для полемических целей (кроме Падре, отождествление которого с автором сомнений не вызывает)? Дать однозначный ответ на этот вопрос трудно. По мнению о. Пьера Жаррика, прототипом Мыслителя явился Акбар, интерес которого к вопросам религии и философии известен (Jarric, 1926, р. 97). Прямого указания на это самого Ксавье нам найти не удалось, однако вероятно, что на сочинение действительно оказали влияние диспуты, проходившие при дворе императора. Отождествление же Мыслителя с Акбаром, кажется, недвусмысленно опровергается приведенным пассажем (см. выше, 3.3.1), если, конечно, мы не имеем дело со специальным литературным приемом. Не следует забывать, что именно Акбару и посвящено

«Айне-йи ҳаққ-нама», он и должен был стать его основным читателем. Возможно поэтому автор, желая вызвать живой отклик у монарха, внешне «обрамил» диспут приходом странника и беседой с ним (см. Приложение 3, гл. 5, разд. 1), а в подтексте имел в виду монарха и затрагивал в сочинении какие-то вопросы, поднимавшиеся в беседах с ним. Такой прием кажется весьма возможным для Ксавье, использовавшего различные аллюзии. Примером таковой может послужить вышеупомянутый рассказ об эдесском правителе Авгаре, приводимый в «Мир'ат ал-қудс» (см. выше, 1.8.1).

3.3.3. Вообще использование христианами богословами диалогов для апологетических целей восходит к эпохе рассвета христианской богословской литературы. Христианские авторы переняли эту форму, естественно, из античной философской традиции. Такое заимствование вполне объяснимо, поскольку данная форма является наилучшей с точки зрения наглядности и динамизма для опровержения мировоззрения оппонентов. Ее использовали, в частности, Афраат и Ефрем Сирийский против иудеев, а великие каппадокийцы — против ариан (Rissanen, 1993, p. 62). Для полемики с мусульманским вероучением ее впервые использовал сирийский (арабский) православный богослов Феодор Абу Курра (ок. 750—ок. 830) (Griffith, 1996, p. 186), ученик Иоанна Дамаскина. Этот выдающийся восточнохристианский автор, написавший часть своих работ по-сирийски, стал также одним из основоположников арабоязычной христианской литературы (Rissanen, 1993, p. 21—23; Griffith, 1996, p. 186—188). Однако же ситуация и историческая обстановка, в которой он трудился, весьма сильно отличались от обстоятельств, сопутствовавших деятельности Ксавье. Арабский богослов писал в эпоху экспансии ислама, когда широкое распространение христианских знаний было запрещено (Rissanen, 1993, p. 9). Поэтому он имел целью, скорее, удержать паству и соотечественников от вероотступничества. Однако же известно, что в качестве религиозных диспутов возможно было отстаивать христианское вероучение. Именно в таком диспуте, официально устроенном халифом в 829 г., принимал участие Абу Курра. Диспут, как полагают, послужил основой весьма известного среди арабов-христиан полемического диалога. В произведении собеседником арабского богослова был мусульманский политический деятель, в котором читатели видели халифа ал-Ма'муна (Griffith, 1992, p. 102; Griffith, 1996, p. 187).

Однако в произведении Ксавье диспут выглядит не как литературная условность, но как живая дискуссия. Соответствующие персонажи приводят весьма яркие аргументы, характерные для людей их взглядов (см. ниже, 3.3.4).

Персонажи изображены в динамике, а не просто застывшими в своих взглядах. Отношение Мыслителя к христианству резко меняется на протяжении дискуссии. Поэтому не кажется малоубедительным, что в конце ее он соглашается принять христианство (см. Приложение 3, гл. 5, разд. 8).

3.3.4. Ближневосточные (греко-, сиро- и арабоязычные) христианские апологеты в первые века после возникновения ислама стали

активно привлекать для полемических целей факты биографии Мухаммада. Прежде всего они обвиняли его в служении своему властолюбию и прочим сугубо мирским интересам (Griffith, 1992, p. 132). Как раз эти аргументы приводит Ксавье в разделе, посвященном личности Мухаммада (см. Приложение 3, гл. 4, разд. 2, 8). Начало же полемики с исламским вероучением было положено уже в первые века после появления этой религии. Самое раннее известное нам сочинение на данную тему — произведение Иоанна Дамаскина (ум. 750 г.). Этот христианский автор знал арабский язык, был знаком с Кораном и некоторыми хадисами. Он впервые разработал аргументы против «пророческой» деятельности Мухаммада: 1) его не предвещали предшествующие пророки; 2) он не совершил никаких чудес; 3) пророческая миссия была завершена Иоанном Крестителем (Журавский, 1990, с. 27). Два из этих аргументов использует Ксавье в своей работе (см. Приложение 3, гл. 4, разд. 6, 7). Европейская средневековая литература по исламу, создававшаяся главным образом теологами, использовала восточнохристианскую апологетику (Журавский, 1990, с. 27). Причем воззрения, разработанные сирозычными богословами, были восприняты католическими апологетами через посредство византийской традиции. Сирийская литература была им известна мало (Журавский, 1990, с. 27). Некоторые представления Ксавье о Мухаммаде и аргументы против его деятельности традиционны для средневековых теологических работ.

Например, приводятся суждения об исламе как религии, потворствующей насилию и человеческим страстям (см. Приложение 3, гл. 4, разд. 1—3; Журавский, 1990, с. 29).

Однако же ряд высказываний (особенно от лица муллы) говорит о более основательном знакомстве автора с этой религией. К их числу относятся приводимые муллой примеры «чудес» Мухаммада (см. Приложение 3, гл. 4, разд. 7). Эти рассказы относятся к послекораническим преданиям и, возможно, были почерпнуты автором во время бесед с мусульманскими теологами при дворе Великих Моголов. Еще один пример такого непосредственного знания мусульманских реалий — суждение автора об особенностях преподавания в мусульманских школах Корана: недопущение к занятиям женщин, основной акцент на заучивание при минимуме разъяснений (см. Приложение 3, гл. 5, разд. 5). Весьма подробно разбираются основные предписания ислама: намаз, пост, хадж, пожертвование и др. (см. Приложение 3, гл. 4, разд. 5). Здесь ясно видно обстоятельное знакомство Ксавье с исламом.

В тексте произведения можно найти пример, свидетельствующий о непосредственном знакомстве Ксавье и с мусульманской теологической традицией. В разделе о подлинности Евангелия приводится мусульманская точка зрения, что существующее Четвероевангелие — искажение, допущенное людьми. Это якобы не настоящее Евангелие, книга, данная 'Исе Богом (см. Приложение 3, гл. 3, разд. 8). Данная точка зрения, восходящая к Корану (5:46), была впоследствии развита мусульманскими теологами, которые счита-

ли, что подлинное единое Евангелие было написано на еврейском языке.¹¹ То, что сейчас у христиан существует четыре Евангелия на греческом языке с определенными расхождениями между собой, они считали подтверждением их искаженности (Griffith, 1992, p. 129, 130). Поэтому замечание Ксавье относительно истории написания Евангелий представляется довольно тонким. Он сообщает, что такая точка зрения основана на неверном представлении об истории и времени их написания (см. Приложение 3, гл. 3, разд. 8).

3.3.5. Относительно истории составления Евангелий Ксавье придерживается традиционной точки зрения, восходящей к свидетельствам христианских писателей первых веков нашей эры: Евангелие от Матфея было написано первым, сначала по-арамейски («по-сирийски»)¹² Такая точка зрения до сих пор рассматривается как возможная (см. Приложение 3, гл. 3, разд. 8; Мецгер, 1998, с. 55).

Довольно часто в произведении цитируется Коран и хадисы. Причем цитаты из Корана приводятся с указанием номера *джуза* (جزء) (перс. *сибаре* سیبارة) и суры (см. Приложение 3, гл. 4, разд. 2). Последнее говорит о том, что Ксавье ознакомился с ним не только по разговорам со сведущими собеседниками, но и из самого текста. Никаких арабских цитат в произведении не содержится. У нас нет данных о знании Ксавье арабского языка. Последнее представляется маловероятным, учитывая, что и персидский язык он начал изучать, живя в Индии (см. выше, 3.1.1). Все цитаты из Корана приводятся по-персидски, приблизительно (см. Приложение 3, гл. 4, разд. 2). Скорее всего, Ксавье ознакомился с текстом Корана по одному из персоязычных тафсиров.¹³

Восточнохристианские средневековые теологи полемизировали с исламом, прежде всего обращаясь к своей пастве, а мусульманской литературной традицией, только начавшей формироваться, пренебрегали. Западноевропейские средневековые теологи, даже знакомые с мусульманскими источниками, также не нуждались в усвоении восточных форм, поскольку писали для европейских читателей. Жером Ксавье, действовавший в эпоху католических миссий среди восточных народов и полемизировавший с исламом в мусульманской стране, должен был считаться с ее литературными традициями. В особенности он должен был учитывать вкусы Великих Моголов, при дворе которых протекала его миссионерская деятельность (см. выше, 1.8.1, 1.8.3). Чтобы вручить императору работу, посвященную ему, автор должен был привести ее в соответствие с литературными нормами, принятыми в данной традиции. В этом и состоит принципиальное отличие его произведения с точки зрения литературных средств от предшествующих работ, полемизирующих с исламом.

3.3.6. Влияние персидской классической литературы на произведение Ксавье очевидно. Например, композиция введения: обращение к монарху (заказчику); хвала Богу в форме молитвы (مناجات); обращение к читателям о причине написания этой книги; оглавление, включенное в текст (см. Приложение 3, вводную часть). Все эти части являются едва ли не обязательными составляющими любого крупно-

го произведения персидской классической литературы. Эти части (в таком же или ином порядке) присутствуют в знаменитых произведениях Са'ди «Бустан» (۱۸۹—۱۹۸. ص. ۱۳۷۳, کلیات سعدی) и «Гулистан» (کلیات سعدی, ۱۳۷۳. ص. ۲۷—۲۵). (отсутствует посвящение правителю).

Что же касается учета личных вкусов Акбара, то об этом свидетельствуют помещенные во введении произведения два рассказа из жизни античных философов. Один об Анаксимене, а другой — история, рассказанная Демосфеном о необходимости философов (см. Приложение 3, вводную часть). Интерес же Акбара к европейской, в особенности античной, философии известен (см. выше, 1.8.1). Повидимому, Ксавье уделял внимание стилю изложения по-персидски. В его произведениях виден интерес автора к персидским фразеологизмам. Причем один из них находим по крайней мере в двух его сочинениях. В «Айне-йи ҳаққ-нама» встречается выражение: شبهاي دراز بروز آوردیم — ночи напролет сидели мы («долгие ночи проводили к утру»); сходное выражение — в жизнеописании св. Петра: روزها به هدایت مردم به شب می آورد («Днем и ночью наставлял людей») (Historia Petri, 1639, p. 92).

Теологическая терминология максимально приближена к мусульманской. Основные термины передаются главным образом словами, принятыми в мусульманской литературе на персидском языке: جواهر مجرد — однородные существа (С 271, л. 133); الوهیت (божественность) (С 271, л. 204); اهل کتاب — люди Писания (С 271, л. 204); پیغمبران — пророки (С 271, л. 262 б). Исключение составляют только названия установлений, существующих лишь в христианстве (либо исключительно католические), тогда приводятся латинские термины. Например: بابہ — папа (С 271, л. 514 б). В рукописи использована также мусульманская басмала (С 271, л. 16), что не очень характерно для арабо-христианских и немногочисленных персидских христианских рукописей, хотя и такие случаи отмечены.¹⁴ В рукописях же, создававшихся католическими миссионерами, стремившимися максимально адаптироваться к местным традициям, встречается даже формула الله اکبر (Аллах — самый великий!) в качестве басмалы (В 468, л. 16).

3.3.7. Для того чтобы более точно определить место и специфику среди католической миссионерской литературы, сопоставим «Айне-йи ҳаққ-нама» с другим произведением того же жанра, написанным для китайских читателей. Это диалоги миссионера, также иезуита, Маттео Риччи (Matteo Ricci) (1552—1609 гг.). Он прожил много лет в Китае и в 1595 г. был принят ко двору императора. Подобно Ксавье, Риччи пользовался уважением в правящих кругах государства (Виноградов, 1889, с. IV, V).

Его произведение имеет следующие черты, сближающие его с «Айне-йи ҳаққ-нама»: 1) действующие лица — католический миссионер и местный мыслитель (в данном случае — китайский ученый), желающий узнать христианское вероучение; 2) произведение посвящено преимуществам христианства над местными религиями (в данном случае язычеством и «культами предков»), опровержению которых уделяется особое внимание; 3) работа написана явно с

учетом местных литературно-философских традиций (китайской философии); 4) общая композиция произведения (*а.* понятие о Боге и душе; *б.* особенности христианства и его преимущества над другими религиями; *в.* основы устройства католической церкви).

Для ответа на вопрос о причинах столь сильного сходства двух миссионерских работ у нас нет достаточных данных. Заимствовал ли кто-то из этих авторов форму у другого? Или, может быть, она была включена в соответствующий инструктаж для миссионеров Ордена иезуитов? Во всяком случае данная аналогия позволяет поместить труд Ксавье в ряд миссионерских произведений его времени.

По мнению А. Виноградова, произведение Риччи, написанное в традиционном для китайской философии диалогом жанре, было весьма привлекательным для китайцев по своей форме. Сами же логические ходы, доказательства и опровержение весьма хорошо соответствуют литературным запросам китайцев (Виноградов, 1889, с. VI). Кроме того, китайский язык этих диалогов отличается хорошим стилем (Виноградов, 1889, с. VII). В мусульманской же литературной традиции жанр диалогов не получил широкого распространения.¹⁵ Однако общая композиция, в особенности форма введения, произведения Ксавье несомненно учитывает традицию классической персидской литературы (см. выше, 3.3.6). Потому работу Ксавье можно охарактеризовать как написанную в жанре, не свойственном местной литературе, но внешне приспособленную к персидской мусульманской литературной традиции.

Еще одно существенное различие — использование Риччи произведений местной традиции (китайской философии) для подтверждения христианского вероучения (Виноградов, 1889, с. 7). Такой прием совершенно не характерен для Ксавье. Если он и цитирует Коран хадисы, то лишь для нахождения противоречий в том же мусульманском вероучении (см. Приложение 3, гл. 4, разд. 2, 7). Последнее можно объяснить не столько различиями в мировоззрении авторов, сколько разницей в религиозно-философской обстановке, в которой приходилось им работать. Китайская религиозно-философская традиция вообще никак не была связана с христианством (равно как с исламом и иудаизмом). Общеизвестно, что в Китае миссионеры сталкивались с большими трудностями теологического и терминологического характера. Так, например, целая дискуссия завязалась среди миссионеров по поводу наиболее точного термина передачи по-китайски понятия «Бог» (Виноградов, 1889, с. 6—9). Очевидно, что христианским миссионерам необходимы были хоть какие-то точки соприкосновения с местной религиозно-философской традицией.¹⁶ С другой стороны, по этой же причине в китайской традиции нельзя встретить и антихристианских выпадов.

Мусульманская же традиция с христианством имеет, как известно, множество сюжетных соприкосновений. Теологическая терминология в этих религиях также, в общем, сопоставима. Кроме того, взаимоотношения ислама с христианством, возникшие уже с VII в., отражены и в мусульманской теологии, и даже в Коране (Плотов-

ский, 1991, с. 122, 183). Поэтому Ксавье пришлось главным образом опровергать их (см. выше, 3.3.2).

3.4. Особенности краткой версии произведения

3.4.1. Краткая версия, в отличие от полной, написана не в форме диспута, а представляет собой трактат, состоящий из введения (Дорн 249, л. 1 б—10 б) и четырех глав. В петербургской версии названия их опущены (см. выше, 3.2.4), однако известно, каково их содержание (Rieu, 1879—1883, vol. 1, p. 5; Maclagan, 1896, p. 112; Camps, 1961, p. 171; Blochet, 1934, t. 4, p. 111): 1) О познании природы божества (Дорн 249, л. 10 б); 2) О Иисусе, Господе нашем (Дорн 249, л. 27 б); 3) Десять заповедей (Дорн 249, л. 45 б); 4) О Божией помощи (Дорн 249, л. 60 б).

Данная версия кратко, но весьма точно излагает содержание полной. Несмотря на утрату диалоговой формы, в ней сохраняется общая композиция произведения. Форма трактата кажется весьма удачной для такого сжатого изложения, а форма диалога, напротив, была бы не вполне приемлемой. В целом краткая версия соотносится с полной по содержанию следующим образом (на первом месте — глава краткой, на втором — полной версии): введение — введение и первая глава; первая глава — вторая глава; вторая глава — третья глава; третья глава — четвертая глава; четвертая глава — пятая глава (см. выше, 3.3.2). Т. е. в основном сохранено прежнее деление на главы, которые сильно уменьшены. Общее же содержание их также сохранено. В частности, неизменной остается и антиисламская направленность работы. Так, во втором разделе показываются преимущества Евангелия над Кораном (Дорн 249, л. 45). Краткая версия, несомненно, по форме также приспособлена к традициям персидской классической литературы. Примером может послужить начало произведения: ... حمد بيحد و ثنائي بي احصا خداوندي را كه («Беспредельная слава и бесконечное славословие Господу...»); и далее следует перечень щедрот Бога и благодарение за них (Дорн 249, л. 16). Подобное начало традиционно, если не обязательно, для мусульманских персоязычных произведений. Оно, например присутствует в очень сходной форме в знаменитом «Гулистане» Са'ди (کليات سعدی، ۱۳۷۳، ص. ۲۷).

3.4.2. Специфика жанра могла повлиять и на стиль изложения: в полной версии он кажется ближе к разговорному, в краткой — более обстоятельным и даже научным. Для примера приведем два сходных по смыслу пассажа из обеих версий. Любопытно, что при одном и том же содержании словесно эти пассажи весьма различаются. Возможно, это было сделано умышленно — в двух версиях изложить необходимое, но в разных словесных формах. Последнее кажется также характерной особенностью персидской литературы. Орывок из полной версии:

دین سلامتی و حق سه چیز خواهد داشت اول معرفت خدا چه انصافی نیست که صاحب معبود خود را شناسیم دوم رضا و اراده خدا بر ما ظاهر خواهد کرد چه خدمتکار برضای محبوب خدمت خواهد کرد نه بطور خویش یا باراده دیگری سیم یآوری کردن بضعت بشری و هدایت نمودن که چه طور زندگانی بصلح و آشتی که مقتضای دین است و فرموده خدا چرا که کار به ناتوان فرمودن و او را یآوری نکردن چیز است که از خدا نتوان تصور کرد

(«Истинное и спасительное вероучение будет иметь три черты; первая — познание Бога, ибо несправедливо, чтоб мы не считали Господа предметом поклонения; вторая — (это вероучение) откроет нам благоугождение и волю Божию, так, что служащий будет служить во благоугождение любимого (Бога. — А. II.), не своевольно, или по воле другого; третья — помощь человеческой немощи и указание, какова жизнь в правде и мире, что есть требование вероучения и повеление Бога, ибо поручить дело немощному и не оказать ему помощи — дело, которое нельзя вообразить у Бога», С 271, л. 66 б).

Из краткой версии:

دین بر حق سه چهار چیز را مقتضی است اول آنکه مخبر صادق باشد از خدا تا بی غلط و شبهه شناسائی خدا یم¹⁷ دوم آنکه رضا و خشنودی (!) خدا را به تفصیل بیان نماید تا بر حسب آن در آنچه اراده صاحب ما باشد مشغول باشیم سیم آنکه در بجای آوردن اوا مر آلهی معاون باشد و در تحصیل صلاح کاری توفیق خود بخشد و برای آسانی حکمت پیدا آرد

(«Истинной вере три-четыре черты обязательны; первая — чтоб она была верным вестником от Бога, дабы без заблуждений и сомнений мы постигали Бога; вторая — чтоб она подробно повествовала о благоугождении и умилощении Бога, что согласно ей подвизались мы в том, что есть воля нашего Господа; третья — чтоб в исполнении Божиих повелений была она подспорьем и в стяжании праведности даровала свое преуспяние, а для облегчения явила премудрость», Дорн 249, л. 10 а).

Очевидно, владение Ксавье литературным персидским языком сильно улучшилось за те годы, пока шла работа над произведением. Поэтому в краткой версии стиль кажется более ровным, чем в полной, что заметно из приведенных выше пассажей.

3.5. Роль «Айне-йи ҳаққ-нама» в дальнейших теологических дискуссиях

3.5.1. По общепринятому мнению, именно в краткой версии сочинение оказалось в Иране в 1621 г. и благодаря ей получило известность (Rieu, 1879—1883, vol. 1, p. 5, 29; Maclagan, 1896, p. 112; Camps, 1961, p. 171).¹⁸ Дальнейший ход событий был таков: в Исфахане рукопись попала к известному мусульманскому теологу Зайн

ал-‘бидину ал-‘Алави ал-Исфахани (زين العابدين العلوي الاصفهاني), который написал на нее опровержение. Последнее попало в поле зрения theologов католических, которые в свою очередь написали ряд опровержений уже на него. Эта проблема вызвала столь сильную озабоченность деятелей католицизма, что привлекла специальное внимание конгрегации Propaganda Fide, отделения Римской курии, занимавшейся вопросами миссионерства (Camps, 1961, p. 171). Опровержение было поручено составить францисканскому монаху по имени Бонаventura Мальвазия (Bonaventure Malvasia). Эта работа, написанная на латыни, была опубликована в 1628 г. (Dorn, 1852, p. 244, N 249). Затем, однако, в конгрегации сочли, что ответ нельзя назвать исчерпывающим, и поручили Филиппу Гуаданьели (Philippus Guadagnoli) написать еще одно опровержение. Оно было также опубликовано в 1631 г. на латыни; затем был выполнен арабский перевод, и в 1637 г. вышло издание с текстом на обоих языках (Dorn, 1852, p. 245, N 249; Guadagnoli, 1637, p. 1—130).

Эта работа послужила причиной написания еще одного мусульманского полемического сочинения, составленного бывшим иезуитом Антонио (Fr. Antonio), принявшим ислам (Piemontese, 1989, p. 202, N 234).

3.5.2. Наконец, известны три рукописи персоязычного опровержения работы Зайн ал-‘Абидина. Одна находится в С.-Петербурге, в библиотеке восточного факультета СПбГУ (Приложение 1, № 116; Romaskewicz, 1925, p. 3, N 1121; Richard, 1980 (1), p. 384),¹⁹ вторая — в Национальной библиотеке в Париже (Приложение 1, № 117; Blochet, 1934, t. 1, p. 14, N 23; Richard, 1980 (1), p. 384), а третья — в Национальной библиотеке в Неаполе (Приложение 1, № 118; Piemontese, 1989, p. 202, N 234). Они представляют собой первую (петербургская) и вторую (парижская, неапольская) части апологетического произведения «Алайишха ке бединха алуде шуд Айне-йи хаққ-нам» (آلايشها كه بدینها آلوده شد آینه حق غا) («Загрязнения, которыми испачкано „Зеркало, показывающее истину“»). По мнению Ф. Ришара, автор их — о. Эме Шезо (Aimé Chézaud) (ум. 1664 г.), иезуитский миссионер, в 50-е гг. XVII в. участвовавший в миссии в Джульфе. Об этом имеются различные сведения, в том числе свидетельство самого Шезо (Richard, 1980 (1), p. 385), а также записи на рукописи (см. 3.5.2, примеч. 27).

Первая часть (рукопись из собрания СПбГУ) датирована колофоном: Исфахан, первый день после науруза, 1067 г. х., т. е. 21 марта 1656 г. (л. 16 б). По мнению Ф. Ришара, петербургская рукопись является автографом (Richard, 1980 (1), p. 386).

Эта часть является более общей апологетической работой о преимуществе христианства над исламом. Она состоит из трех статей (مقاله), которые в свою очередь подразделяются на разделы (فصل). Первая часть как бы готовит читателя к второй, разбирающей проблемы дискуссии в работах Ж. Ксавье и Зайн ал-‘Абидина, о чем сообщает автор в предисловии (Richard, 1980 (1), p. 387). Она, подобно «Айне-йи хаққ-нам», написана в форме беседы Падре (پادري),²⁰ Мыслителя (حکیم) и Муллы (ملا) (см. выше, 3.3.1). Содержание этой

части подробно изложено в статье Ф. Ришара (Richard, 1980 (1), p. 387—391). Окончание рукописи с заключением (خاتمه) утрачено.

Любопытно, что, в отличие от Ксавье, автор этой работы приводит множество арабских цитат, в том числе из Корана в оригинале (см. л. 57, 586). Вообще у него отмечается вкус к арабскому языку и различным арабским формам. Последнее объясняется, по-видимому, тем, что Эме Шезо до приезда в Исфахан работал в Миссии в Алеппо, где хорошо изучил арабский (Richard, 1980 (1), p. 385, 394). Любопытно, что рукопись написана насхом, а не наста'ликом, что было бы более типично для Ирана XVII в. Вероятно, этот миссионер привык писать насхом, поскольку в арабских странах наста'лик не распространен.

Парижская рукопись (Suppl. Pers. 13) (Приложение 1, № 116), выполненная в Индии в 1742 г., написана, в отличие от петербургской, почерком наста'лик (Richard, 1980 (1), p. 391). Она представляет собой вторую часть того же произведения и посвящена исключительно опровержению работы Зайн ал-'Абидина (Richard, 1980 (1), p. 385—394).

Неапольская рукопись (III. F. 29) (Приложение 1, № 118), написанная также наста'ликом, — еще один список второй части; согласно колофону, он выполнен в Исфахане 20 рамазана 1154 г. х./ 29 ноября 1741 г. (Piemontese, 1989, p. 203, N 234).²¹

Таким образом, сочинение Ксавье ознаменовало собой новую веху в христиано-мусульманских диспутах. Эти диспуты, в отличие от предшествовавших, были основаны на непосредственном знании европейцами мусульманского вероучения и контактах с его приверженцами. Последнее объясняется тем, что они происходили в эпоху свободно действовавших на мусульманском Востоке католических миссий (XVII в.).

Примечания

¹ Название произведения транскрибируется в соответствии с написанием в обеих версиях произведения (С 271, л. 8; Дорн 249, л. 16).

² В эдинбургской рукописи к слову *Инджил* (Евангелие) стоит определение مبارك (Благословенное).

³ По сообщению Кампса, он находится в штабе Ордена иезуитов в Риме (Camps, 1961, p. 169).

⁴ Об этом говорится в письме о. Пимента, написанном в 1600 г. Он получил от Ксавье письмо и копию сочинения. В том же письме сообщается, что Ксавье в это время готовил персидский перевод. Не исключено, что рукопись, полученная о. Пимента, и есть список, ныне находящийся в штабе ордена (MacLagan, 1896, p. 81; Jarric, 1926, p. 97, 248).

⁵ Впрочем, на это предположение О. В. Васильева заметила, что для соответствующих изменений достаточно было бы заменить листы с именем Ахбара, поскольку, как известно, сшивание тетрадей происходило лишь по окончании переписки всего текста (по устному сообщению). Заметим, однако, что мы не настаиваем на безоговорочности нашего объяснения.

⁶ Ксавье в петербургской рукописи обыгрывает имя императора — 'Изз ад-Дин («слава веры») Акбар: «...славе веры и мира падишаху Акбару...» (С 271, л. 16), что, очевидно, не имело бы смысла при императоре Джахангире.

⁷ В данном случае, однако, речь идет о сравнении лишь с кембриджской рукописью — в эдинбургском каталоге перечислены только главы, перечень же разделов отсутствует (Hukk, 1925, p. 48, 49, N 68).

⁸ Сходное заглавие имеют рукописи из библиотеки Марциана *интих̣аб-и...* (далее заголовки двух этих рукописей несколько расходятся) (Piemontese, 1989, p. 354, N 411, 412).

⁹ Несомненно, что работа над краткой версией началась только по окончании полной. Об этом сообщается и в самом произведении:

این نیازمند چون بتا نید الطاف آنچنان خداوند استعداد بخش توقیف تالیف کتاب آینه حق غا یافته یم
... بر انتخاب و اختصار مقدمه دینیہ آن کتاب موافق آید

(«Сей смиренный, при расположении милостей такого государя, вдохновляющего дарования, обретя честь составления „Зеркала, показующего Истину“... потщится составить подборку и краткое изложение духовного введения этой книги...», Дорн 249, л. 1 б).

¹⁰ Слово *حکیم* (мудрец) переведено в данном случае как «Мыслитель», поскольку в этом произведении под ним подразумевается конкретный персонаж, занимающийся исканиями в области религии и философии.

¹¹ Весьма показателен факт, что в IX в. мусульманские теологи были знакомы с переводом Четвероевангелия на арабский язык. Однако же в своих произведениях они его игнорируют (Griffith, 1992, p. 152, 153). Они продолжали писать об Иисусе Христе без упоминания о Евангелии христиан. В своем комментарии к Корану ат-Табари пишет лишь о мнимом Евангелии, данном 'Исе Богом, не упоминая о Евангелии христиан. По мнению С. Гриффита, представление о едином Евангелии, написанном по-еврейски, возможно, связано с иудео-христианами, которые могли быть известны в Мекке (Griffith, 1992, p. 130, 131).

¹² В данном произведении слово «сирийский» (*سرياني*) употреблено, по словам Падре, «для большей понятности» (очевидно, собеседнику) (см. Приложение 2, гл. 3, разд. 8). Имеется в виду западноарамейский язык, а не восточноарамейский («сирийский»). На каком семитском языке первоначально было написано Евангелие от Матфея, весьма серьезная проблема. См. подробнее: Мецгер, 1998, с. 55.

¹³ Начало научного изучения Корана и ислама вообще положил Петр Достопочтенный (1095—1156), аббат Клунийского монастыря (Журавский, 1990, с. 35). Под его руководством был осуществлен перевод на латынь Корана и корпуса других мусульманских источников. Они составили «Толедский сборник» (или «Корпус Клуний»). Этот сборник был основным источником по изучению ислама. Он был издан в 1543 г. (Журавский, 1990, с. 36). Вероятно, Ксавье, образованному миссионеру, он был известен. Однако само это издание было выполнено протестантами и содержало весьма резкие выпады против папы, вследствие чего было запрещено инквизицией. Маловероятно, что Ксавье пользовался подобной книгой.

¹⁴ В частности, в списке басмала, помещенном в каталоге арабо-христианских рукописей Вал. В. Полосина и Влад. В. Полосина, эта басмала отмечена в трех рукописях (по рукописи каталога).

¹⁵ Исключение составляют так называемые муназаре («прения») — поэтические произведения-диспуты. Самые ранние из дошедших до нас написаны Асади Туси (ум. ок. 1072 г.). Одно из пяти изветных сейчас — «Спор гебра и мусульманина» (Бертельс, 1960, с. 242). Однако насколько нам известно, широкого распространения данная традиция не получила. Кроме того, произведение Ксавье как раз — прозаическое.

¹⁶ Исключение составляет миссионерская деятельность сирийцев-христиан (не-сториан) в раннее средневековье, в результате которой остались так называемые сиро-китайские надписи. Однако едва ли эти памятники имели широкую известность (Виноградов, 1889, с. 78—94). Тем же автором высказывалась точка зрения, что Священное Писание и основы вероучения миссионерами вообще не переводились с сирийского языка, но передавались устно (Виноградов, 1889, с. 82).

¹⁷ С точки зрения грамматики здесь необходим аорист: *باشيم*.

¹⁸ О такой известности свидетельствует, кажется, и более широкое бытование рукописей краткой версии по сравнению с полной (см. выше: 3.2.5).

¹⁹ Описание рукописи: рукопись отмечена в каталоге Ромаскевича (Romaskiewicz, 1925, p. 3, N 1121); описание рукописи: Richard, 1980 (1), p. 386.

213 л.; 9 × 14; текст — 14 × 9.5 — 15.5 × 10 см; 14—19 строк (их количество увеличивается к концу рукописи). Бумага европейская, с водяными знаками. Текст напи-

сан черными чернилами; заголовки, имена действующих лиц и знаки препинания (перевернутая запятая) — красными чернилами. Почерк — красивый насх. Заметки по-персидски и латиницей на полях. Переплет кожаный европейский (?). Множество исправлений.

На титульном листе запись черной тушью: A.R. 7.X.13. اصفهان. На л. 16 запись черными чернилами: Mission Julf. Soc. Jesu; внизу: ex libris P. Amati Chez....(?) (неразборчиво). Ниже неразборчиво надпись латинским или армянским письмом.

Дефекты: желтые пятна на полях, отсутствует окончание.

Приобретена в Персии А. Ромаскевичем 7.10.1913 г. (Romaskewicz, 1925, p. 2).

²⁰ Причем написание этого слова варьируется на протяжении рукописи: بادري и بادري.²¹ Как сообщил мне любезно Ф. Ришар, неапольская рукопись выполнена той же рукой, что парижская, с которой они «копии-близнецы». Дальнейшие подробности об этом произведении следует ожидать в его новой работе, которая должна скоро выйти в свет.

Заключение

Появление в XIII—начале XIV в. персидских (арабографичных) переводов Четвероевангелия (а также в измененном виде — Диатессарона и евангелиария) вызвано тремя причинами: 1) благоприятными условиями, созданными при монголах для христианских общин; 2) общей тенденцией к расширению сферы применения персидского языка; 3) забвением в разной степени местными христианскими общинами своих исконных языков.

Уникальный памятник «Персидский Диатессарон», созданный в этот период, представляет собой перевод и редакцию недошедшего сирийского «гармонизированного» памятника, основанного на знаменитом Диатессароне Татиана. По крайней мере часть многочисленных отличий от канонического текста (часть которых — следы апокрифов), содержащихся в персидском тексте, нельзя свести к влиянию Татиана. Многие из этих отличий встречаются также в переводе Четвероевангелия (рукопись из Бодлеянской библиотеки). Эти совпадения не могут объясняться влиянием на перевод Четвероевангелия сирийского источника, использованного в «Персидском Диатессароне». Некоторые расхождения с каноническим текстом, в том числе одно из Протоевангелия Якова, имеют дословное совпадение в двух этих памятниках на уровне персидского языка. Вероятно, переводчик «Персидского Диатессарона» сверял свой текст с этим персидским переводом Четвероевангелия. Последний имеет множество отличий от канонического текста (в том числе, вероятно, следы апокрифов), происхождение которых пока неясно. Ни в одном из четырех существующих сирийских переводов Четвероевангелия эти отличия не обнаружены.

Еще один перевод Четвероевангелия, осуществленный одной из восточных Церквей не позднее начала XIV в. (Дорн 248 — в собрании РНБ, Borg. Pers. 19 — в библиотеке Ватикана), дошел во множестве списков благодаря деятельности католических миссионеров. Этот перевод, вопреки распространенному мнению, выполнен не с греческого языка, а с арабского, переведенного с сирийского (либо с сирийского, но адаптирован к арабскому). Об этом свидетельствует наличие славословий (басмала) и различных форм, характерных для арабо-христианской литературы, а также множество сиризмов и параллелей с Пешиттой. Таким образом, нам не извест-

но ни одного «первичного» перевода Четвероевангелия на персидский язык (т. е. выполненного с греческого языка).

Наличие в этих двух персидских переводах Четвероевангелия и «Персидском Диатессароне» (опосредованно — через перевод, представленный бодлеянской рукописью) одних и тех же арабских терминов, характерных для жизни халифата в IX—XI вв., говорит о том, что эти тексты передают терминологию некоего арабского перевода. Наиболее вероятен вариант, что самый ранний из этих персидских переводов был выполнен с арабского, переведенного с сирийского (либо адаптирован к нему), а последующие персидские переводы согласовывались с этим персидским, чтобы сохранить уже привычные термины.

Есть сведения о рукописях еще нескольких переводов Четвероевангелия и Евангелия от Матфея. К сожалению, их текст не опубликован, и они не изучались с филологической точки зрения.

Хотя богослужебным языком в яковитской и несторианской Церквях был сирийский, персоязычные переводы (кроме Диатессарона) также могли быть использованы для богослужебных целей. Для рассматриваемого периода есть данные о таком применении тюркских наречий в несторианской Церкви. Подтверждением этому служит рукопись несторианского лекционария, выполненная в 1374 г. в г. Солхат (Крым).

После XIV в. численность персоязычных христианских общин резко сократилась, что отразилось на бытовании христианских рукописей. От двух следующих столетий сохранилось по одной датированной рукописи, написанных к тому же по «высокому заказу». Даже более ранние местные переводы дошли до нас главным образом благодаря коллекционерской деятельности католических миссионеров. Из 140 известных нам персидских рукописей христианских произведений, созданных в рассматриваемый период¹ (см. Приложение 1), — 115 несомненно выполнены католическими миссионерами. Из них — 37 списков местных переводов Священного Писания, скопированные под руководством католических миссионеров, 8 списков переводов, осуществленных самими миссионерами, и 70 списков теологических произведений католических миссионеров. Из оставшейся части рукописей неизвестного происхождения многие, вероятно, также связаны с католицизмом, некоторые выполнены европейцами иных конфессий.

Наряду с перепиской уже существующих местных переводов католические миссионеры создавали новые произведения с учетом традиционных форм персидской средневековой литературы. Образец такого подхода — изложение Евангелия и Деяний апостолов, составленные иезуитским миссионером Жеромом (о. Иеронимом) Ксавье. Эти произведения имеют сходство (по форме) с так называемыми простонародными дастанами — увлекательными прозаическими произведениями. Широкое использование Ксавье апокрифов имеет целью сделать повествование возможно более увлекательным для персоязычного читателя.

Малое распространение христианских рукописей на персидском языке прослеживается на примере Псалтири, персоязычные переводы которой не были известны мусульманским авторам. Отношение к Псалтири было, по-видимому, несколько иным, чем к Торе и Евангелию (искаженным людьми, по мнению мусульман). Известно, насколько распространены в мусульманской культуре различные представления о магической силе Писаний (прежде всего Корана). Магической силой «надеялась» и Псалтирь. Именно этим, а также отсутствием доступных переводов подлинного ее текста вызвано создание различных подражаний.

Одно из таких «магических» подражаний — арабоязычная касыда, комментарии на которую написал Зийа ад-Дин Нахшаби (ум. 1350 г.). Эти комментарии представляют собой самостоятельные художественные произведения, носящие суфийский характер. Предполагается, что им было написано три вида комментариев. В качестве источника Нахшаби называет «Псалтирь по-сирийски», а автором касыды объявляет знаменитого арабского мусульманского теолога 'Абдаллаха ибн 'Аббаса. Использование сирийского источника нельзя исключить, равно как и текста на каршун — арабоязычной традиции с использованием сирийской графики. Возможно, однако, что произведение лишь «навешено» некими представлениями о сирийской христианской литературе, бытовавшими в мусульманских кругах.

В XVII в. у католических миссионеров, активизировавшихся на мусульманском Востоке, возникает необходимость литературной полемики с исламом в форме, привычной восточным читателям. Жером (о. Иероним) Ксавье создал фундаментальное произведение «Айне-йи ҳаққ-нама» («Зеркало, показывающее истину»), призванное решить эту задачу. Работа была первоначально посвящена могольскому императору Акбару (ум. 1605 г.), затем, после соответствующей редакции, преподнесена его преемнику Джахангиру в 1609 г. Известны две версии работы: полная и краткая, обе составлены самим автором. С.-Петербургский список полной версии (С 271 — в собрании СПбФ ИВ РАН) — единственный, дошедший до нас, сохранивший часть первой редакции, написанную до смерти Акбара. Об этом свидетельствует посвящение этому императору. Возможно, в написании данного списка принимал участие сам автор или кто-то из его ближайших сподвижников. Форма диалога, в которой написана полная версия, не характерна для мусульманской теологии, но широко распространена в христианской апологетике. В отношении же композиции и частных приемов произведение использует средства, принятые для прозаического теологического трактата в классической персидской литературе. Краткая версия (в собрании РНБ) представляет собой изложение полной, но в форме трактата.

«Айне-йи ҳаққ-нама» было одной из первых работ европейцев, содержащих обстоятельные сведения о мусульманском вероучении, многие из которых были почерпнуты непосредственно из жизни могольской Индии. Неудивительно поэтому, что работа Ксавье вы-

звала многолетнюю литературную дискуссию между католическими богословами и мусульманскими теологами.

Кратко можно охарактеризовать особенность христианских персоязычных памятников следующим образом: это традиция, развивавшаяся в рамках тенденций, присущих христианским литературам средневекового мусульманского Востока, и имевшая перспективы дальнейшего развития, но прерванная под воздействием неблагоприятных внешних условий (политических и религиозных). Ее «второе рождение» — результат деятельности католических миссионеров в XVII в. — произошло, когда уже прекратилось местное церковное бытование.

Данная работа — лишь промежуточный этап в изучении темы; многие неопубликованные рукописи остались неохваченными.² В будущем необходимо создание фундаментального текстологического труда с охватом всего материала.

Примечания

¹ Имеются в виду 123 рукописи в основном списке «Перечня» + 17 в примечаниях к нему.

² Однако какие-то сведения о них также помещены в «Перечне» (Приложение 1).



Ил. 1. Начало рукописи Четвероевангелия XVII века
в собрании РНБ (инв. № Дорн 248)

خالد اکبر

کتاب فیہ زبور فضل اول

سعد و محمد مردی که شد در طایمان زلفت و و راه خطا کاران سپند

در بخت طایفون خشت مکرر رضاوند مراد او و در اولدز

3. شب قدر کند. همیشه چون درخت نازد. روحها را آب

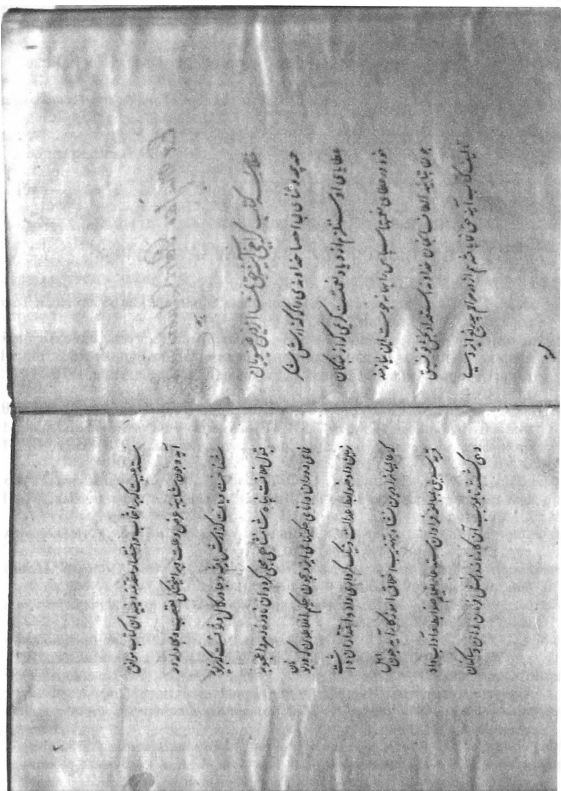
که بد خود وقت خود دهد در آن او نیند و هر صیغه کجوی اینند

۴ نه چمن انبوان نه چمن بلکه چون گردد که ان را باد از روی زمین

رحمن نازلند. بنابرین بدان در در ورق قیمت بخشیدند. و هم نه

بلك هر دو بهم فراهم شد و نیز آنچه با الفعل سب نه تنها دانستند و نه وجود
 آنها بلك ذات وجود خود همچنان اگر خدا مریکست آن مجموع خدا و ابدیة انسانی
 مخلوق خواهد بود پس چگونه خالق از مخلوقات پیدا خواهد شد
 و نیز ازین اجزای مخلوق را که لول ادر را میکنم چون
 اجزاء را پیش از کل می فهمیم کیت که جمع کرد تا خدا از آنها
 پیدا شود چون هیچ چیز پیش از خدا نتواند بود و نه خود از خود
 آنها را جمع کردن می توانست چه هیچ چیز خود را نتواند کرد
 چون کار کردن پیش از بودن نمیتواند بود که برین تقدیر موجود
 بود پیش از وجود پس خدا مریکست نتواند بود تا اینکه پیش
 از کثرت وحدت است در هر ترکیب چیزها کثرت است
 پس خدا که پیش از همه چیز است هیچ چیز ترکیب ندارد تا
 ششم آنکه هر چیزها مقدار کمالش است که از آفرینش
 خالی تر و پاک چنانکه چیزی کرم همانقدر کرم تر است

که خاص



Ил. 4. Лист рукописи краткой версии «Айне-йи ҳаққ-нама» в собрании РНБ (инв. № Дорн 249)

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

- Абдуллаева, 2000 — *Абдуллаева Ф. И.* Персидская кораническая экзегетика: Тексты, переводы, комментарии. СПб., 2000.
- Акимущин, 1984 — *Акимущин О. Ф.* «Тути-наме» и предшественник Нахшаби (к вопросу об индо-иранских культурных связях) // Письменные памятники Востока: Историко-филологические исследования. Еженедельник, 1976—1977. М., 1984. С. 4—53.
- Акимущин, 1987 (1) — *Акимущин О. Ф.* К истории формирования фонда мусульманских рукописей ИВ АН СССР // Письменные памятники Востока: Историко-филологические исследования. Еженедельник, 1978—1979. М., 1987. С. 9—27.
- Акимущин, 1987 (2) — *Акимущин О. Ф.* Персидская рукописная книга // Рукописная книга в культуре народов Востока: Очерки. Книга первая. М., 1987. С. 330—406.
- Алимардонов, 1970 — *Алимардонов А.* Зияуддин Нахшаби и его «Тути-наме»: Автореф. канд. ... дисс. Душанбе, 1970.
- Архимандрит Сергей, 1997 — *Архимандрит Сергей (Спасский).* Полный Месяцеслов Востока. М., 1997. (По изд. Владимир, 1901.). Т. 1—2.
- Бертельс, 1960 — *Бертельс Е. Э.* Избранные труды. История персидской-таджикской литературы. М., 1960.
- Босворт, 1971 — *Босворт К. Э.* Мусульманские династии: Справочник по хронологии и генеалогии / Перевод с англ. и примеч. П. А. Грязневича. М., 1971.
- Велков, Андреев, 1983 — *Велков Аспарух, Андреев Стефан.* Водни знаци в Османотурките документи. I. Трилуни / Ред. Божидар Райков. София, 1983.
- Виноградов, 1889 — *Виноградов А.* Миссионерские диалоги М. Ричч с китайским ученым. СПб., 1889.
- Виноградов, 1889б — *Виноградов А.* История Библии на Востоке. СПб., 1889. Т. 1.
- Герасимов, 1963 — *Герасимов А. А.* Филигранны XVII в. на бумаге рукописных и печатных документов русского происхождения. М., 1963.
- Дамад, 1999 — *Дамад М. М.* Права меньшинств в Исламской Республике Иран // Третий взгляд. 1999. № 66. С. 13—22.
- Ефрем Сирин. Творения, 1995 — *Святой Ефрем Сирин.* Творения. М., 1993. Т. 1—8.
- Журавский, 1990 — *Журавский А. В.* Христианство и ислам. Социокультурные проблемы диалога. М., 1990.
- Игумен Стефан, 2000 — *Игумен Стефан (Садо).* Сирийские переводы русской миссии // История древней церкви в научных традициях XX в.: Сб. тезисов. СПб., 2000. С. 110—123.
- Иеромонах Иларион, 2000 — *Иеромонах Иларион (Алфеев).* Ассирийская церковь Востока: взгляд на историю и современное положение // История древней церкви в научных традициях XX в.: Сб. тезисов. СПб., 2000. С. 72—75.
- Ислам, 1991 — *Ислам: Энциклопедический словарь.* М.: Наука, 1991.
- Каталог рукописей АН Таджикской ССР, 1974 — *Каталог восточных рукописей Академии наук Таджикской ССР / Под ред. А. М. Мирзоева и А. Е. Бертельса.* Душанбе, 1974. Т. 5.
- Костыгова, 1988 — *[Костыгова Г. И.]* Персидские рукописи Государственной Публичной библиотеки им. М. Е. Салтыкова-Щедрина: Алфавитный каталог. Л., 1988. Т. 1—2.

- Крамаровский, 2001 — *Крамаровский М. Г.* Золото Чингисидов: культурное наследие Золотой Орды. СПб., 2001.
- Крачковский, 1960 — *Крачковский И. Ю.* Арабские рукописи, поступившие в Азиатский музей Российской Академии наук с кавказского фронта // Избр. соч. М.: Л., 1960. Т. 6. С. 383—422.
- Лебедев, Васильева, 1990 — *Лебедев В. В., Васильева О. В.* Из истории формирования восточных рукописных фондов ГПБ // Восточный сборник. Л., 1990. Вып. 4.
- Марр, 1888 — *Марр Н. Я.* Описание персидского рукописного Четвероевангелия // Записки Восточного Отделения Российского Археологического общества. СПб., 1888. Т. 3. С. 377—381.
- Мец, 1966 — *Мец А.* Мусульманский Ренессанс. М., 1966.
- Мецгер, 1996 — *Мецгер Брюс М.* Текстология Нового Завета: Рукописная традиция, возникновение искажений и реконструкция оригинала. М., 1996.
- Мецгер, 1998 — *Мецгер Брюс М.* Канон Нового Завета: Происхождение, развитие, значение. М., 1998.
- Мещерская, 1984 — *Мещерская Е. Н.* Легенда об Авгаре — раннесирийский литературный памятник. М., 1984.
- Мещерская, 1987 — *Мещерская Е. Н.* Сирийская рукописная книга // Рукописная книга в культуре народов Востока: Очерки. Книга первая. М., 1987. С. 104—144.
- Мещерская, 1993 — *Мещерская Е. Н.* Сирийцы в Таврике // Атра. 1993. № 5. С. 55—60.
- Мещерская, 1997 — *Мещерская Е. Н.* Апокрифические Деяния Апостолов: Новозаветные апокрифы в сирийской литературе. М., 1997.
- Мещерская, 1998 — *Мещерская Е. Н.* Фрагменты сирийской рукописи из собрания Института Востоковедения РАН // Православный Палестинский сборник. СПб., 1998. Вып. 98 (35). С. 148—158.
- Микаелян, 1965 — *Микаелян В. А.* История армянской колонии в Крыму: Автореф. дисс. ... д-ра ист. наук. Ереван, 1965.
- Мусульманкулов, 1989 — *Мусульманкулов Р.* Персидско-таджикская классическая поэтика X—XV вв. М., 1989.
- Настич, 1995 — *Настич В. Н.* О методах датировки средневековых арабографичных памятников эпиграфики Ферганы и Семиречья // Восточное историческое источниковедение и специальные исторические дисциплины. М., 1995. Вып. 3. С. 287—302.
- Николаев, 1954 — *Николаев В.* Водяные знаки на бумаге средневековых документов болгарских книгохранилищ. София, 1954. Т. 1.
- Персидские и таджикские рукописи, 1964 — *Акимущикин О. Ф., Кушев В. В., Салахетдинова М. А.* Персидские и таджикские рукописи Института народов Азии (краткий алфавитный каталог). М., 1964. Ч. 1—2.
- Петрушевский, 1831 — *Петрушевский Ф.* Метрология или описание мер, весов, монет и времяисчисления нынешних и древних народов. СПб., 1831.
- Пигулевская, 2000 — *Пигулевская Н. В.* Сирийская средневековая историография: Исследования и переводы. СПб., 2000.
- Пиотровский, 1991 — *Пиотровский М. Б.* Коранические сказания. М., 1991.
- Пригарина, 1999 — *Пригарина Н. И.* Индийский стиль и его место в персидской литературе. М., 1999.
- Роберсон, 1999 — *Роберсон Р.* Восточные христианские церкви: Церковно-исторический справочник. СПб., 1999.
- Салтанова, 2000 — *Салтанова В. В.* Арабская версия «Евангелия от Варнавы» в истории исламо-христианского диалога: Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. СПб., 2000.
- Свенцицкая, 1996 — *Свенцицкая И. С.* Апокрифические Евангелия: Исследования, тексты, комментарии. М., 1996.
- Сравнительный словарь, 1868—1871 — *Сравнительный словарь турецко-татарских наречий* / Сост. Л. Будагов. СПб., 1868—1871.
- Стори, 1972 — *Стори Ч. А.* Персидская литература: Библиографический словарь / Перевод с англ., переработка и дополнения Ю. А. Брегея. М., 1972.
- Халидов, 1986 — *Арабские рукописи Института востоковедения: Краткий каталог* / Под ред. А. Б. Халидова. М., 1986. Т. 1—2.
- Халидов, 1987 — *Рукописная книга в арабской культуре* // Рукописная книга в культуре народов Востока: Очерки. Книга первая. М., 1987. С. 241—300.

- Хрестоматия, 1994 — Хрестоматия по исламу: Переводы с арабского, введения и примечания. М., 1994.
- Шарадзе, 1984 — *Шарадзе Г. С.* Неизвестные переводы «Псалтыря» на турецкий и персидский языки // Фольклор, литература и история Востока: Сб. статей. Ташкент, 1984. С. 96—98.
- دکتر نبیچ اصفا. تاریخ ادبیات در ایران. تهران، ۱۳۷۳. صف ۱
کلیات سعدی از روی نسخه تصحیح شده. محمد علی فروغی. تهران، ۱۳۷۳. — کلیات سعدی، ۱۳۷۳
اسکندرنامه (روایت فارسی کا لیستس دروغین). بکوشش ایرج افشار. — اسکندرنامه، ۱۳۴۳. تهران
- کمال زکی. شعر الہدیلین. قاہرہ، ۱۹۶۹ — کمال زکی، ۱۹۶۹
Andreas, Barr, 1933 — *Andreas F. C., Barr K.* Bruchstücke einer Pehlevi-Übersetzung der Psalmen // SPAU, phil.-hist. Kl. 1933.
- Asmussen, 1973 — *Asmussen J. P.* Studies in Judeo-Persian Literature. Leiden, 1973.
- Basset, 1894 — Notice sommaire des manuscrits orientaux de deux bibliothèques de Lisbonne. Lisbonne, 1894.
- Biblia Polyglotta, 1657 — Biblia Sacra Polyglotta. London, 1657—1669. Vol. 5.
- Bloch, 1934 — *Bloch E.* Catalogue des manuscrits persans de la Bibliothèque Nationale. Paris, 1905—1934. Vol. 1—4.
- Bodleian, 1889 — Catalogue of the Persian, Turkish, Hindustani and Pushtu Manuscripts in the Bodleian Library begun by Prof. Ed. Sachau... completed and edited by H. Ethe. Oxford, 1889.
- Browne, 1900 — *Browne E. G.* Hand-list of Muhammedan manuscripts in the Library of the University Cambridge. Cambridge, 1900.
- Camps, 1961 — *Camps A.* Persian works of Jerome Xavier, a Jesuit at the Mogul court // Islamic Culture. 1961. N 35/3. P. 168—169.
- Catholic Encyclopaedia, 1967 — New Catholic Encyclopedia. San Francisco; Toronto; London; Sydney, 1967.
- Chronicle, 1932 — A Chronicle of the Carmelites in Persia and the Papal mission in the XVII and XVIII centuries. London, 1932. Vol. 1—2.
- Comparative Edition, 1996 — Comparative Edition of the Syriac Gospels Aligning the Synaiticus, Curtonianus, Peshitta and Harklean Versions. By Georg Anton Kiraz. Leiden; New York; Köln, 1996.
- Controversal Tracts, 1824 — *Martyn H.* Controversal tracts on Christianity / By the Rev. S. Lee. A.M. Cambridge, 1824. P. 584.
- Courbage, Fargue, 1997 — *Courbage Y., Farguer Ph.* Christians and Jews under Islam / Transl. by Judy Mabro. London; New York, 1997.
- Diatessaron, 1951 — *Messina G.* Diatessaron persiano. I. Introduzione. II. Testo e Traduzione. Roma, 1951.
- Donaldson, 1973 — *Donaldson B. A.* The Wild Rue. New York, 1973.
- Dorn, 1852 — *Dorn M.* Catalogue des manuscrits et xylographes Orientaux de la bibliothèque Imperiale Publique de St. Petersburg. St. Petersburg, 1852.
- Encyclopaedia Iranica, 1990 — Encyclopaedia Iranica / Ed. by Eshan Yarshater. Rontledge and Kegan Paul, 1990.
- Encyclopaedia of Islam, 1934—1936 — Encyclopaedia of Islam. A Dictionary of the Geography, Ethnography and Biography of the Muhammadan Peoples / Prepared by a number of leading orientalists. Leiden; London, 1934—1936.
- Encyclopaedia of Islam, 1960—1970 — Encyclopaedia of Islam. New Edition Prepared by a Number of leading orientalists. Leiden; London, 1960—1970. Vol. 1—4.
- Ethe, 1903 — *Ethe H.* Catalogue of Persian Manuscripts in the Library of the India Office. Oxford, 1903. Vol. 1—2.
- Etteldorf, 1959 — *Etteldorf R.* The Catholic Church in the Middle East. New York, 1959.
- Fischel, 1952 — *Fischel W. J.* The Bible in Persion Translation // The Harvard Theological Review. 1952. N 45. P. 3—45.
- Flügel, 1865—1867 — *Flügel G.* Die arabischen, persischen und türkischen handschriften der kaiserlich-königlichen Hofbibliothek zu Wien. Wien, 1865—1867.
- Goeje, 1873 — *Goeje M. J.* Catalogus codicum orientalium Bibliothecae Akademiae Lugduno-Batavae. Leiden, 1873.
- Graf, 1905 — *Graf G.* Der Sprachgebrauch der ältesten Christlich-arabischen Literatur. Leipzig, 1905.
- Graf, 1944 — *Grag G.* Geschichte der Christlichen arabischen Literatur. Erster Band. Die Übersetzungen. Vaticano. Biblioteca Apostolica Vaticana, 1944.

- Griffith, 1992 — *Griffith S. H.* Arabic Christianity in the Monasteries of Ninth-Century Palestine. Ashgate Variorum, 1992.
- Griffith, 1996 — *Griffith S.* What Constantinople to do with Jerusalem? Palestine in ninth century: Byzantine Orthodoxy in the world Islam // *Byzantine in the ninth century: dead or alive?* Ed. by Leslie Brubaker. Ashgate, 1996.
- Grumel, 1958 — *Grumel V.* La Chronologie. Paris, 1958.
- Guadagnoli, 1637 — *Guadagnoli Philippus R. P.* Pro christiana religione responsio ad obiectiones Ahmed Filii Zin Aladedin. Romae, 1637.
- Gulbenkian, 1980 — *Gulbenkian R.* The Translation of the Four Gospels into Persian // *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft.* 1980. N 36. P. 186—218, 267—289.
- Heawood, 1950 — *Heawood M. A.* Watermarks mainly of the 17th and 18th centuries // *Monumenta Chartae Papyraceae* / Ed. E. J. Labarre. Hilversum, 1950. Vol. 1.
- Historia Christi, 1639 — *Historia Christi Persice conscripta, simulque multis modis contaminata*, a P. Hieronymo Xavier. Latine Reddita & Animadversionibus notata Ludovico de Dieu. Lugduni Batavorum, 1639.
- Historia Petri, 1639 — *Historia Petri. Persice. Conscripta, simulque multis modis contaminata. Latine Reddita & Animadversionibus notata Ludovico de Dieo.* Lugduni Batavorum, 1639.
- Hosten, 1923—1925 — *Hosten H.* The Marsden Mss. and Indian Mission Bibliography // *Bulletin of the School of Oriental (and African) Studies.* 1923—1925. N3. P. 129—150.
- Hukk, 1925 — *Hukk M. A., Herman E., Robertson E.* Edinburgh. A Discriptive Catalogue of the Arabic and Persian Manuscripts in Edinburgh University Library. Hertford, 1925.
- Jarric, 1926 — *Jarric H.* Akbar and the Jesuits. An Account of the Jesuit Missions to the Court of Akbar / Translated with Introduction and Notes by C. H. Payne. London, 1926.
- Klijn, 1992 — *Klijn Albertus Frederik Johannes.* Jewish Christian Gospel Tradition. Leiden; Brill, 1992.
- Krarup, 1909 — Auswahl pseudo-davidischer psalmen. Arabisch und Deutsch herausgegeben von Ove. Chr. Krarup. Verlag von G.E.C. GAD-København, 1909.
- Marmarji, 1935 — *Marmarji A.-S.* Diatessaron de Tatian. Beyrouth, 1935.
- MacLagan, 1896 — *MacLagan E. D.* The Jesuit Missions to the Emperor Akbar // *Journal of the Asiatic Society of Bengal.* 1896. Vol. 65, p. 1. P. 38—113.
- Mingana, 1936 — *Mingana A.* Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts. Cambridge, 1936. Vol. 1.
- Metzger, 1977 — *Metzger B.M.* The Early Versions of the New Testament. Oxford, 1977.
- Muraoka, 1987 — *Muraoka T.* Classical Syriac for Hebraists. Wiesbaden, 1987.
- Nöldeke, 1904 — *Nöldeke T.* Compendious Syriac Grammar. With a table of characters by Julius Euting. Transl. by James A. Crichton. London, 1904.
- Nordenfalk, 1968 — *Nordenfalk C.* An Illustrated Diatessaron // *Art Bulletin.* 1968. N 2. P. 119—140.
- Nordenfalk, 1973 — *Nordenfalk K.* The Diatessaron Miniatures Once More // *Art Bulletin.* 1973. N 4. P. 532—546.
- Piemontese, 1989 — *Piemontese A. M.* Catalogo dei manoscritti persiani conservati nelle biblioteche d'Italia. Roma: Libr. dello stato, 1989. N 5.
- Piemontese, 2001 — *Piemontese A. M.* Le glosse sul Vangelo Persiano del 1338 e il Codex Cumanicus // *Miscellanea Bibliothecae Apostolicae Vaticanae*, N VIII. Vaticano, 2001. P. 313—349.
- Psalterium Syriace, 1985 — *Psalterium Syriace.* Istanbul, 1985.
- Richard, 1980 (1) — *Richard F.* Catolicisme et Islam ciite au «grand siecle». Autour de quelques documents concernant les Missions catholiques en Perse au XVIIeme siecle // *Eunte Docete.* 1980. N 33. P. 340—396.
- Richard, 1980 (2) — *Richard F.* Les manuscrits Persan rapportés par Frères Vecchetti et conservés aujourd'hui a la Bibliotheque Nationale // *Studia Iranica.* 1980. N 9. P. 291—300.
- Richard, 1981 — *Richard F.* Un lectionnaire persan des Évangiles copié en Crimée en 776 H./1374 // *Studia Iranica.* 1981. N 10. P. 225—245.
- Richard, 1989 — *Richard F.* Bibliotheque Nationale. Catalogue des manuscrits Persan. I. Ancient Fonds. Paris, 1989.
- Rieu, 1879—1883 — *Rieu Ch.* Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum. London, 1879—1883. Vol. 1—4.

- Rissanen, 1990 — *Rissanen S.* Theological Encounter of Oriental Christians with Islam During Early Abbasid Rule. Abo, 1990.
- Rogers, 1890 — *Rogers A.* The Holy Mirror, or The Gospel According to Father Jerome Xavier // *Asiatic Quarterly Review*. 1890. N 10. July—Oct. P. 184—200.
- Romaskewicz, 1925 — *Romaskewicz A.* Indices alphabetici codicum mauscriptorum persicorum turcicorum arabicorum qui in Bibliotheca Literarum // Universitatis Petropolitanae adservantur. Leningrad, 1925.
- Rossi, 1948 — *Rossi E.* Elenco dei manoscritti persiani della Biblioteca Vaticana. Vaticano, 1948.
- Rousseau, 1817 — [*Rousseau J. L.*] Catalogue d'une collection de cinq cents manuscrits orientaux. Paris, 1817.
- Shapiro, 1973 — *Shapiro M.* The Miniatures of the Florence Diatessaron (Laurentian MS Or. 81): Their Place in the Late Medieval Art and Supposed Connection with Early Christian Insular Art // *Art Bulletin*. 1973. N 4. P. 494—531.
- Sundermann, 1974 — *Sundermann W.* Einige Bemerkungen zum syrisch-neupersischen Psalmenbruchstück aus Chinesisch-Turkestan // *Mémorial de Jean Menasce*. Louvain, 1974. P. 441—452.
- Wilson, 1925 — *Wilson A. T.* History of the Mission of the Father of the Society of Jesus, Established in Persia by the Reverend Father Alexander of Rhodes // *Bulletin of the School of Orient Studies*. 1925. Vol. 3, pt. 4. P. 675—706.

ПРИЛОЖЕНИЯ

1. ПЕРЕЧЕНЬ ПЕРСИДСКИХ ХРИСТИАНСКИХ РУКОПИСЕЙ В СОБРАНИЯХ МИРА

В данном перечне приведены лишь арабографичные рукописи произведений, созданных в период, охваченный в данной работе — XIII—XVII вв. Не исключено, что в него попали некоторые работы более позднего периода, датировка которых была невозможна.

В графе «библиография» здесь указаны лишь работы, содержащие описание рукописи или публикацию полного ее текста. В примечаниях упомянуты рукописи, о которых не удалось найти достаточно полных данных. При идентификации неизданных рукописей с соответствующими переводами, сочинениями и редакциями почти наверняка допущены ошибки, поскольку в ряде случаев мы могли базироваться лишь на кратких статьях в каталогах, подчас устаревших. Порядок разделов перечня: I. Переводы Евангелия; II. Рукописи Евангелия различных переводов (точно не идентифицированные); III. Переводы Ветхого Завета; IV. Теологические произведения Ж. Ксавье; V. Теологические произведения других авторов.

I. Переводы Евангелия

1) Or. 81

«Персидский Диатессарон» (л. 166—124).

Флоренция, Библиотека Медичеа Лауренциана.

Дата переписки: 8 шавваля 954 г. х./ 21 ноября 1547 г.

Переписчик: священник Ибрах̄им, сын дьякона 'Абдаллаха ал-Хиснкайфӣ.

Библ.: Piemontese, 1989, p. 104, N 140.

2) Or. 80

Фрагмент «Персидского Диатессарона» (л. 159—170).

Флоренция, Библиотека Медичеа Лауренциана,

список с Or. 81 (л. 166—24).

Переписчик: Дж. Раймонди.
Библ.: Piemontese, 1989, р. 96, N 130.

3) Or. 399

«Персидский Диатессарон» (321 л.).
Флоренция, Библиотека Медичеа Лауренциана,
список с Or. 81 (л. 166—124).
Библ.: Piemontese, 1989, р. 108, N 141.

4) Or. 459

Фрагмент Евангелия от Иоанна (л. 410).
Флоренция, Библиотека Медичеа Лауренциана,
список с Or. 81 (л. 166) (?).
Переписчик: Дж. Раймонди.
Библ.: Piemontese, 1989, р. 98, N 132.

5) Or. 146

Фрагмент «Персидского Диатессарона» (л. 1—826).
Флоренция, Библиотека Медичеа Лауренциана,
список с Or. 81 (л. 24—926) или Or. 399 (л. 36—2526).
Переписчик: Дж. Раймонди.
Библ.: Piemontese, 1989, р. 108, N 142.

6) Or. 461

Фрагменты «Персидского Диатессарона» (л. 17—176, 27—276, 37—396).
Флоренция, Библиотека Медичеа Лауренциана,
список с Or. 81 (л. 166, 21).
Переписчик: Дж. Раймонди.
Библ.: Piemontese, 1989, р. 109, N 143.

7) Росоке 241

Четвероевангелие (перевод Йуханнā б. ал-Қасс Йусиф ал-Йа'қуби,
см. также № 8—10) (170 л.).
Оксфорд, Бодлеянская библиотека.
Переписчик: Шим'ун б. Йусиф Ибраһим ат-Табризи.
Дата переписки: Тамуз (Июль) 1341 г.
Место переписки: Крым, г. Каффа.
Библ.: Bodleian, 1889, р. 1053, N 1835.
Полное издание текста: Biblia Polyglotta, 1657, vol. 5.

8) Bodl. Or. 189

Фрагмент Евангелия (тот же перевод) (184 л.).
Оксфорд, Бодлеянская библиотека,
список с Росоке 241.
Библ.: Bodleian, 1889, р. 1054, N 1836; Biblia Polyglotta, 1657, vol. 5
(полное издание текста).

9) № 2693

Фрагмент Евангелия (тот же перевод) (248 л.).

Лондон, Британская библиотека,
список с Рососке 241.

Переписчик: Муҳаммад Ашраф Заман.

Дата переписки: 12 джумада I 1213 г. х./ 23 октября 1798 г.

Библ.: Ethe, 1903, vol. 1, p. 1473.

10) Add. 1419

Четвероевангелие (тот же перевод) (163 л.).

Лондон, Британская библиотека.

Время переписки: XVIII в. (?).

Место переписки: Индия (?).

Библ.: Rieu, 1879—1883, vol. 1, p. 1; Biblia Polyglotta, 1657, vol. 5
(полное издание текста).

11) Borg. Pers. 19

Четвероевангелие (другой перевод, см. также № 12—20) (в двух томах) (255 л.).

Рим, библиотека Ватикана.

Переписчики: Амйн ад-Дйн Кутлуг Бау (Евангелия от Матфея и от Марка), Зийа ад-Дйн Хадже б. Маула На'иб Нур ад-Дйн (Евангелия от Луки и от Иоанна).

Даты переписки: 20 раджаба 738 г. х./ 11 февраля 1338 г. (Евангелия от Матфея и от Марка), 15 ша'бана 738 г. х./ 8 марта 1338 г. (Евангелия от Луки и от Иоанна).

Библ.: Rossi, 1948, p. 173.

12) 2322

Четвероевангелие (тот же перевод) (247 л.).

Рим, библиотека Казанатензе.

Перенесен колофон протографа. Переписчик: Саркис Лұч, 718 г. х./ 1318—1319 г. или 728 г. х./ 1327—1328 г.

Переписано под руководством Жерома Ксавье (нач. XVII в.).

Библ.: Piemontese, 1989, p. 226, N 255.

13) 86

Четвероевангелие (тот же перевод) (238 л.).

Рим, библиотека университета папы Григория.

Переписано под руководством Жерома Ксавье (нач. XVII в.).

Перенесен колофон протографа. Переписчик: Саркис Лұч, 718 г. х./ 1318—1319 г.

Дата переписки: 1605 г.

Место переписки: Агра.

Библ.: Piemontese, 1989, p. 235, N 260.

14) Дорн 248

Четвероевангелие (тот же перевод) (211 л.).

С.-Петербург, библиотека СПбФ ИВ РАН.

Переписано под руководством Жерома Ксавье (нач. XVII в.).

Перенесен колофон протографа. Переписчик: Саркїс Лўч, 718 г. х./1318—1319 г., 728 г. х./1327—1328 г.
Время переписки: нач. XVII в. (?).
Библ.: Костыгова, 1988, т. 1, с. 31, № 85.

15) Persan 2

Четвероевангелие (тот же перевод) (136 л.).
Рим, библиотека университета папы Григория,
Париж, Национальная библиотека.
Библ.: Richard, 1989, p. 28.

16) Vat. Pers. 1

Четвероевангелие (тот же перевод) (189 л.).
Рим, библиотека Ватикана.
Время переписки: XVII в.
Библ.: Rossi, 1948, p. 27.

17) Persan 4

Четвероевангелие (тот же перевод, другая редакция, см. также № 18—19) (111 л.).
Париж, Национальная библиотека.
Дата переписки: 16 зў-л-ҳиджжа 1041 г. х./3 июля 1632 г.
Библ.: Richard, 1989, p. 30.

18) Vat. Pers. 2

Четвероевангелие (тот же перевод, та же редакция).¹
Рим, библиотека Ватикана.
Библ.: Rossi, 1948, p. 28.

19) Vat. Pers. 74

Четвероевангелие (тот же перевод, та же редакция) (304 л.).
Рим, библиотека Ватикана.
Дата переписки: 8 джумāда II 1228 г. х./8 июня 1813 г.
Библ.: Rossi, 1948, p. 96.

20) Vat. Pers. 100

Четвероевангелие (возможно, тот же перевод, другая редакция) (235 л.).
Рим, библиотека Ватикана.
Библ.: Rossi, 1948, p. 112.

21) Persan 3

Несторианский лекционарий (евангелиарий) (183 л.).
Париж, Национальная библиотека.
Дата переписки: джумāда II 776 г. х./ноябрь—декабрь 1374 г.
Место переписки: Крым, г. Солхат.
Библ.: Richard, 1989, p. 29.

¹ В каталожном описании количество листов пропущено.

II. Рукописи Евангелия различных переводов (точно не идентифицированные)²

22) 1999

Четвероевангелие (246 л.).

Рим, библиотека Казанатензе.

Переписчик: Асанәсиүс Сафар, епископ Мардина, сириец-католик.

Дата переписки: 1686 г.

Место переписки: Рим.

Библ.: Piemontese, 1989, p. 230, N 256.

23) № 2475

Четвероевангелие (171 л.).

Лондон, Британская библиотека.

Дата переписки: 13 зу-л-хиджа 1168 г. х./ 20 сентября 1755 г.

Библ.: Ethe, 1903, vol. 1, p. 1474.

24) 675 Warn.

Четвероевангелие.

Лейден, библиотека Академии.

Переписчик: Бү-л-Фарадж б. Саман ад-Дйн б. абй-л-'Алә ан-Насранй ат-Табрийй.

Дата переписки: раджаб 869 г. х./февраль—март 1465 г.

Место переписки: Константинополь.

Библ.: Goeje, 1873, p. 90.

25) 701 Warn.

Четвероевангелие.

Лейден, библиотека Академии.

Библ.: Goeje, 1873, p. 90.

26) 291 Warn.

Четвероевангелие.

Лейден, библиотека Академии.

Библ.: Goeje, 1873, p. 91.

27) Loud Or. 2

Четвероевангелие (219 л.).

Оксфорд, Бодлеянская библиотека.

Дата переписки: не позднее 1640 г.

Библ.: Bodleian, 1889, p. 1054, N 1837.

² В статье Р. Гульбенкиана упомянуты еще три списка некоего перевода Четвероевангелия «828 года Господа нашего» (вероятно, дата прочтена ошибочно). Два хранятся в Национальной библиотеке в Лиссабоне, один — в библиотеке Эскуриала (Gulbenkian, 1980, p. 216) (см. выше, 1.5.1). Однако в каталоге лиссабонских рукописей упомянуты лишь два списка Евангелия от Матфея (Basset, 1894, p. 7, N Y-4—48, Y-4—49).

28) Bodl. Or. 587

Четвероевангелие (242 л.).

Оксфорд, Бодлеянская библиотека.

Библ.: Bodleian, 1889, р. 1055, N 1838.

29) Hide 12

Четвероевангелие (234 л.).

Оксфорд, Бодлеянская библиотека.

Дата переписки: 3 сафара 1135 г. х./13 ноября 1722 г.

Библ.: Bodleian, 1889, р. 1055, N 1838.

30) Vat. Pers. 73

Четвероевангелие (207 л.).

Рим, библиотека Ватикана.

Библ.: Rossi, 1948, р. 96.

31) Vat. Pers. 56

Четвероевангелие (220 л.).

Рим, библиотека Ватикана.

Дата переписки: 9 шавваля 48 г. правления Акбара/22 марта 1603 г.

Место переписки: Агра (?).

Библ.: Rossi, 1948, р. 82.

32) Add. 19,431

Четвероевангелие (270 л.).

Лондон, Британская библиотека.

Дата переписки: 1694 г.

Место переписки: Хугли.

Библ.: Rieu, 1879—1883, vol. 1, р. 1.

33) A.F. 85 (546) (II)

Четвероевангелие (л. 96—1036).

Вена, Национальная библиотека.

Библ.: Flügel, 1865—1867, t. 3, р. 11, N 1550.

34) Suppl. Pers. 5³

Четвероевангелие (231 л.).

Париж, Национальная библиотека.

Дата переписки: 1756 г.

Место переписки: Индия.

Библ.: Blochet, 1934, р. 6, N 6.

35) Vat. Pers. 4

Евангелие от Матфея (см. № 36—44) (81 л.).

Рим, библиотека Ватикана.

Протограф сохранившихся рукописей данного перевода.

Переписчик: Мас'уд ибн-и Ибрāхīm.

³ Возможно, более поздний перевод — XVIII в.

Дата переписки: раджаб 712 г. х./ноябрь—декабрь 1312 г.
Библ.: Rossi, 1948, p. 29.

36) Vat. Pers. 3

Евангелие от Матфея (тот же перевод) (62 л.).
Рим, библиотека Ватикана.
Переписчик: «Тумā Джāн, армянин из Алеппо».
Дата переписки: 1598 г.
Место переписки: Рим.
Библ.: Rossi, 1948, p. 28.

37) Suppl. Pers. 8

Евангелие от Матфея (тот же перевод) (62 л.).
Париж, Национальная библиотека.
Переписчик: «Тумā Джāн, армянин из Алеппо».
Дата переписки: 1598 г.
Место переписки: Рим.
Библ.: Blochet, 1934, p. 6, N 10.

38) Suppl. Pers. 8

Евангелие от Матфея (тот же перевод) (60 л.).
Париж, Национальная библиотека.
Возможно, список с **Suppl. Pers. 7**.
Время переписки: XVIII в.
Библ.: Blochet, 1934, p. 8, N 11.

39) Barb. Orient. 89

Евангелие от Матфея (тот же перевод) (44 л.).
Рим, библиотека Ватикана.
Переписчик: «Тумā Джāн, армянин из Алеппо».
Дата переписки: 1601 г.
Место переписки: Рим.
Библ.: Rossi, 1948, p. 158.

40) C 8 inf.

Евангелие от Матфея (тот же перевод) (63 л.).
Милан, библиотека Амброзиана.
Переписчик: «Тумā Джāн, армянин из Алеппо».
Дата переписки: 20 раджаба 1006 г. х./26 февраля 1598 г.
Место переписки: Рим.
Библ.: Piemontese, 1989, p. 173, N 207.

41) N 247 sup.

Евангелие от Матфея (тот же перевод) (27 л.).
Милан, библиотека Амброзиана.
Переписчик: «Тумā Джāн, армянин из Алеппо».
Дата переписки: 1601 г.
Место переписки: Рим.
Библ.: Piemontese, 1989, p. 174, N 208.

42) & 22 sup.

Евангелие от Матфея (тот же перевод) (103 л.).

Милан, библиотека Амброзиана.

Переписчик: Франко Ривола (?).

Время переписки: не позднее 1638 г. (дата поступления).

Библ.: Piemontese, 1989, р. 174, N 209.

43) B 7 sup.

Евангелие от Матфея (тот же перевод) (163 л.).

Милан, библиотека Амброзиана.

Время переписки: не позднее 1638 г. (дата поступления).

Библ.: Piemontese, 1989, р. 175, N 210.

44) Or. 216

Евангелие от Матфея (тот же перевод) (60 л.).

Флоренция, библиотека Медичеа Лауренциана,

список с C 8 inf.

Библ.: Piemontese, 1989, р. 109, N 144.

45) Vat. Pers. 52 (III)

Фрагмент Евангелия от Марка (л. 41б—50).

Рим, библиотека Ватикана.

Библ.: Rossi, 1948, р. 79

III. Переводы Ветхого завета

46) Greaves 4

Псалтирь, перевод Джован Таддео (103 л.).

Оксфорд, Бодлеянская библиотека.

Дата переписки: Ша'б'ан 1028 г. х./июль—август 1619 г.

Библ.: Bodleian, 1889, р. 1050, N 1827.

47) Bodl. Or. 130

Псалтирь (тот же перевод) (106 л.).

Оксфорд, Бодлеянская библиотека.

Дата переписки: не позднее 1619—1620 гг.

Место переписки: Индия (?).

Библ.: Bodleian, 1889, р. 1050, N 1828.

48) Bodl. Or. 439

Псалтирь (тот же перевод) (160 л.).

Оксфорд, Бодлеянская библиотека.

Дата переписки: не позднее 1619—1620 гг.

Место переписки: Индия (?).

Библ.: Bodleian, 1889, р. 1050, N 1829.

49) Bodl. Or. 277

Псалтирь (тот же перевод) (100 л.).

Оксфорд, Бодлеянская библиотека.

Дата переписки: 1616 г.

Место переписки: Индия (?).
Библ.: Bodleian, 1889, р. 1138, N 2016.

50) Pers. d. 13

Фрагмент Псалтири (тот же перевод) (22 л.).
Оксфорд, Бодлеянская библиотека.
Дата переписки: 1616 г.
Место переписки: Индия (?).
Библ.: Bodleian, 1889, р. 1138, N 2017.

51) Vat. Pers. 42

Псалтирь (тот же перевод) (116 л.).
Рим, библиотека Ватикана.
Время переписки: начало XVII в.
Библ.: Rossi, 1948, р. 72.

52) A.F. 85 (546) (I)

Псалтирь (тот же перевод) (л. 1056—201).
Вена, Национальная библиотека.
Колофон протографа: дата переписки: Раби' II 1025 г. х./апрель 1616 г.
Библ.: Flügel, 1865—1867, t. 3, р. 11, N 1550.

53) Y G. 3.3

Несколько псалмов (тот же перевод) (л. 119—131).
Модена, Национальная библиотека.
Переписчик: Пьетро Делла Валле.
Дата переписки: 1614—1622 гг.
Библ.: Piemontese, 1989, р. 183, N 218.

54) III G. 34

Псалтирь (другой перевод: под руководством Джован Баттиста Веккетти) (188 л.).
Неаполь, Национальная библиотека.
Переписчик: Шамс ад-Дин Хунджй.
Дата переписки: 12 мая 1601 г.
Библ.: Piemontese, 1989, р. 199, N 233.

55) Suppl. Pers. 1

Псалтирь (тот же перевод) (249 л.).
Париж, Национальная библиотека.
Переписчик: Шамс ад-Дин Хунджй.
Дата переписки: 12 мая 1601 г.
Библ.: Blochet, 1934, р. 1, N 1.

56) Laud. Or. 141

Псалтирь (тот же перевод, другая редакция) (114 л.).
Оксфорд, Бодлеянская библиотека.
Дата переписки: не позднее 1640 г.
Место переписки: Индия (?).
Библ.: Bodleian, 1889, р. 1052, N 1830.

57) Cler. 10

Псалтирь (тот же перевод, та же редакция) (89 л.); неполный текст.

Оксфорд, Бодлеянская библиотека.

Переписчик: Самуэл Кларк.

Библ.: Bodleian, 1889, p. 1052, N 1831.

58) Vat. Pers. 37

Псалтирь (тот же перевод, та же редакция) (150 л.).

Рим, библиотека Ватикана.

Библ.: Rossi, 1948, p. 65.

59) B 468

Псалтирь (тот же перевод, та же редакция) (171 л.).

С.-Петербург, библиотека СПбФ ИВ РАН.

Дата переписки: 1655—1656 гг.

Место переписки: Исфахан.

Библ.: Персидские и таджикские рукописи, 1964, № 2168.⁴

60) Suppl. Pers. 2

Избранные книги из Ветхого Завета (Притчи, Екклесиаст, Песнь песней, История Есфирь, Руфь; составлено под руководством Веккетти) (152 л.).

Париж, Национальная библиотека.

Перенесен колофон протографа: переписчик — Шамс ад-Дин Хунджй.

Дата переписки: 1604 г.

Место переписки: Агра.

Переписчик: Мулла Дарйайй Татайй (?).

Дата переписки: 1605 г.

Место переписки: Тате.

Библ.: Richard, 1934, p. 2, N 2.

61) Suppl. Pers. 3

То же (отсутствует книга Руфь) (145 л.).

Париж, Национальная библиотека.

Переписчик: Мулла Дарйайй Татайй (?).

Дата переписки: 1605 г.

Место переписки: Тате.

Библ.: Blochet, 1934, p. 3, N 3.

62) Suppl. Pers. 4

Избранные книги из Ветхого Завета (Книги: Исайи, Иеремии, Плача — две версии, Варуха; составлено под руководством Веккетти) (332 л.).

Париж, Национальная библиотека.

Переписчик: Шамс ад-Дин Хунджй.

⁴ В лиссабонском каталоге упомянут еще список некоего перевода Псалтири (Basset, 1894, p. 9, N Y-4—57).

Дата переписки: 4 августа 1606 г.
Место переписки: Хамадан.
Библ.: Blochet, 1934, p. 4, N 4.

IV. Теологические произведения Ж. Ксавье

63) 2016

«Мир ʿат ал-қудс» («Зеркало святости») (192 л.).
Рим, библиотека Казанатензе.
Время переписки: начало XVII в.
Место переписки: Индия.
Библ.: Piemontese, 1989, p. 231, N 257.

64) Frazer 256

То же (200 л.).
Оксфорд, Бодлеянская библиотека.
Место переписки: Индия (?).
Библ.: Bodleian, 1889, p. 195, N 364.

65) № 940

То же (186 л.).
Лондон, Британская библиотека.
Дата переписки: 1185 г. х./1771—1772 г.
Место переписки: Калькутта.
Библ.: Ethe, 1903, vol. 1, p. 250.

66) Harl. 5455

То же (215 л.).
Лондон, Британская библиотека.
Дата переписки: рамазāн 1027 г. х./август—сентябрь 1618 г.
Место переписки: Индия.
Библ.: Ricu, 1879—1883, vol. 1, p. 2.

67) Add. 16,878

То же (неполный текст) (74 л.).
Лондон, Британская библиотека.
Время переписки: XVIII в. (?).
Место переписки: Индия (?).
Библ.: Ricu, 1879—1883, vol. 1, p. 3.

68) Vat. Pers. 48

То же (136 л.).
Рим, библиотека Ватикана.
Библ.: Rossi, 1948, p. 75.

69) Persan 5

То же (137 л.).
Париж, Национальная библиотека.
Время переписки: 30-е гг. XVII в. (?).

Место переписки: Исфахан (?) .

Библ.: Richard, 1989, p. 31.⁵

70) Vat. Pers. 81

«Дастāн-и ахвāl-и хавāрийāн-и хазрат-и 'Исā ва зикри-и ма-
нāкиб-и īшāн» («Описание жизни апостолов Господа Иисуса и
рассказ об их дарованиях») (169 л.).

Рим, библиотека Ватикана.

Библ.: Rossi, 1948, p. 99.

71) Persan 6 (I)

То же (л. 16—206).

Париж, Национальная библиотека.

Библ.: Richard, 1989, p. 32.

72) Suppl. Pers. 9

То же (235 л.).

Париж, Национальная библиотека.

Дата переписки: 1182 г. х. /1768—1769 г.

Библ.: Blochet, 1934, p. 11, N 15.

73) Laud 173

То же (215 л.).

Оксфорд, Бодлеянская библиотека.

Место переписки: Индия (?).

Библ.: Bodleian, 1889, p. 195, N 365.

74) Or. CX (124) (II)

То же (фрагмент) (л. 43—386).

Венеция, библиотека Марчиана.

Время переписки: первая половина XVII в.

Место переписки: Индия (?).

Библ.: Piemontese, 1989, p. 354, N 412.

75) № 1713

То же (отдельно житие апостола Петра) (50 л.).

Лондон, Британская библиотека.

Дата переписки: 1778 г.

Место переписки: Калькутта.

Библ.: Ethe, 1903, vol. 1, p. 251.⁶

⁵ Есть также упоминание еще о девяти списках данного сочинения: два — в Восточной библиотеке в Патне — один полный список 1627 г. и один неполный; два — в Бенгальском Азиатском обществе в Калькутте — один из них 1604 г. с печатью Акбара; один — в SOAS (Лондон) с автографом Ксавье; один — в Манчестерской библиотеке; один — в Библиотеке Гота (Gotha) с автографом Ксавье; один — в музее Султани в Бахавальпуре; один — в частной коллекции в Хайдарабаде (Camps, 1961, p. 168—169).

⁶ Есть также упоминание еще о четырех списках данного сочинения: два — в Бенгальском Азиатском обществе в Калькутте; один — в SOAS (Лондон) с автографом Ксавье; один (фрагмент — 4 л.) в Колледже Ксавье в Калькутте (Camps, 1961, p. 172).

76, 77) **1271 Schult.**

«*Мир ʿāt ал-қудс*» + «*Дастан-и аҳвāl-и ҳавāрийāн-и ҳазрат-и ʿИсā...*» (?).

Лейден, библиотека Академии.

Библ.: Goeje, 1873, p. 91.

78—83) «*Айне-йи ҳаққ-намā*» («*Зеркало, показывающее истину*») — полная версия (см. выше, 3.2.1, табл. 1).

84—90) «*Айне-йи ҳаққ-намā*» («*Зеркало, показывающее истину*») — краткая версия (см. выше, 3.2.4, табл. 2)

91) **y. G. 3.3**

«*Байāн-и ймāн-и ʿисавийāн*» («*Изложение Христианской веры*») (л. 132—195).

Модена, Национальная библиотека.

Переписчик: Пьетро Делла Валле.

Дата переписки: 1614—1622 гг.

Библ.: Piemontese, 1989, p. 183, N 218.

V. Теологические произведения других авторов

92) **Or. CIX (197)**

«*Интихāб-и ʿақāйд ва ʿамалийāt-и дйн-и ʿисавийāн*» («*Избранное из установлений и действий христианской веры*»). Катехизис кардинала Беллармино (60 л.)

Венеция, библиотека Марчиана.

Дата переписки: не позднее 1619 г.

Место переписки: Лахор.

Библ.: Piemontese, 1989, p. 353, N 409.

93) **Suppl. Pers. 1011**

То же (484 л.) (*также на латыни и турецком*).

Париж, Национальная библиотека.

Время переписки: XVII в.

Библ.: Blochet, 1934, p. 14, N 21.

94) **Or. CXII (106)**

То же (182 л.).

Венеция, библиотека Марчиана.

Библ.: Piemontese, 1989, p. 353, N 410.

95) **Or. CXI (124) (I)**

То же (л. 16—526).

Венеция, библиотека Марчиана.

Время переписки: первая половина XVII в.

Место переписки: Исфахан (?).

Библ.: Piemontese, 1989, p. 354, N 411.

96) Or. CX (124)

То же (л. 91—446).

Венеция, библиотека Марчиана.

Время переписки: первая половина XVII в.

Место переписки: Индия (?).

Библ.: Piemontese, 1989, p. 354, N 412.

97) 67 (S. Maria della Scala 27)

То же (111 л.).

Рим, Центральная Национальная библиотека.

Библ.: Piemontese, 1989, p. 242, N 270.

98) Persan 9

То же (77 л.).

Париж, Национальная библиотека.

Время переписки: XVII в.

Место переписки: Лахор (?).

Библ.: Richard, 1989, p. 37.

99) Vat. Pers. 5

То же (88 л.).

Рим, библиотека Ватикана.

Переписчик:

Дата переписки: 9 рамазана 1029 г. х./8 августа 1620 г.

Место переписки: Исфахан (?).

Библ.: Rossi, 1948, p. 30.

100) Vat. Pers. 52 (I)

'ақайид ва 'амалият-и дин-и 'исавийан (христианский катехизис)
(л. 1—38).

Рим, библиотека Ватикана.

Дата переписки: 1746 г.

Место переписки: Исфахан (?).

Библ.: Rossi, 1948, p. 30.

101) Vat. Pers. 7

Апологетический трактат Пьетро Делла Валле (34 л.).

Рим, библиотека Ватикана.

Возможно, автограф (?).

Дата переписки: 1622 г. (?).

Место переписки: Исфахан (?).

Библ.: Rossi, 1948, p. 32.

102) Vat. Pers. 8 (I)

То же (л. 1—39).

Рим, библиотека Ватикана.

Возможно, автограф (?).

Дата переписки: 1621—1622 гг. (?).

Место переписки: Исфахан (?).

Библ.: Rossi, 1948, p. 33.

103) Vat. Pers. 102

Апологетический трактат антимусульманской направленности неизвестного автора (66 л.).

Рим, библиотека Ватикана.

Библ.: Rossi, 1948, p. 114.

104) X.VI.16

Песнь Богородице (65 л.).

Рим, Национальная Академия (?).

Дата переписки: не позднее 1587 г.

Библ.: Piemontese, 1989, p. 292, N 335.

105) Hyde 19

История Юдифи — вдовы (л. 1—46).

Произведение о. Габриэля (Парижского) на осн. Книги Юдифь в переводе Вульгаты.

Оксфорд, Бодлеянская библиотека.

Библ.: Bodleian, 1889, p. 1052, N 1832.

106) Persan 1

То же (21 л.).

Произведение о. Габриэля (Парижского), на основе Книги Юдифь в переводе Вульгаты.

Париж, Национальная библиотека.

Время переписки: 30-е гг. XVII в. (?).

Место переписки: Исфахан (?).

Библ.: Richard, 1989, p. 28.

107) Persan 5

«Мир 'āt ал-қудс» («Зеркало святости») (137 л.).

Переработка труда Ж. Ксавье, выполненная о. Габриэлем (Парижским) на полях.

Париж, Национальная библиотека.

Возможно, автограф.

Время переписки: 30-е гг. XVII в. (?).

Место переписки: Исфахан (?).

Библ.: Richard, 1989, p. 31.

108) Persan 6 (III)

«Дастāн-и ахвāl-и хавāрийāн-и ҳазрат-и 'Исā ва зикри-и манāқиб-и пийāн» («Описание жизни апостолов Господа Иисуса и рассказ об их дарованиях») (л. 56—206).

Переработка труда Ж. Ксавье, выполненная о. Габриэлем (Парижским) на полях.

Париж, Национальная библиотека.

Возможно, автограф.

Библ.: Richard, 1989, p. 33.

109) Persan 10

«Интихāб-и дйн-и илāхи ва 'ақдхā-йи ке инсāн-рā дар пийи аст» («Избранное из христианского вероучения и обязанности, стоящие пред человеком) (235 л.).

Трактат, написанный о. Габриэлом (Парижским).
Париж, Национальная библиотека.
Возможно, автограф (?).
Время переписки: 30-е гг. XVII в. (?).
Место переписки: Исфахан (?).
Библ.: Richard, 1989, p. 37.

110) Persan 48

«Ақдха-йи ке а́дабийа́н-ра́ дар нйи́ш аст» («Обязанности, стоящие перед людьми») (197 л.).

Трактат о Страшном суде и посмертном воздаянии, написанный о. Габриэлом (Парижским).
Париж, Национальная библиотека.
Возможно, автограф (?).
Время переписки: 30-е гг. XVII в. (?).
Место переписки: Исфахан (?).
Библ.: Richard, 1989, p. 37.

111) Persan 6 (II)

История о сне Навуходоносора и его толковании Даниилом (л. 26—46).

На полях рукописи. Работа, написанная о. Габриэлом (Парижским) (?).
Париж, Национальная библиотека.
Библ.: Richard, 1989, p. 33.

112) Persan 8

«Та'лим-и йсавй» («Христианское наставление») (122 л.).
Перевод наставлений кардинала Ришелье (1585—1642 гг.).
Париж, Национальная библиотека.
Время переписки: 40-е гг. XVII в. (?).
Место переписки: Париж (?).
Библ.: Richard, 1989, p. 36.

113) Add. 23, 583

Трактат об основах христианства (140 л.).
Автор: *Авāнис хали́фе* (указание в рукописи: произведение составлено в 1690 г.).
Лондон, Британская библиотека.
Дата переписки: Ша'ба́н 1229 г. х./июль—август 1814 г.
Библ.: Rieu, 1879—1883, vol. 1, p. 5.

114) Vat. Pers. 52 (IV)

То же (л. 51—125).
Автор: *Авāнис хали́фе* (указание в рукописи: произведение составлено в 1688 г.).
Рим, библиотека Ватикана.
Библ.: Rossi, 1948, p. 80.

115) Vat. Pers. 49

Рисāле дар байāн-и и'тиқадāt у мазхаб-и калимāt-уллāх-и 'исавī (трактат о представлениях и догматике христианской теологии); трактат, составленный Халифе Пулūs (1600—1672) (114 л.).

Рим, библиотека Ватикана.

Дата переписки: 1622 г (?).

Библ.: Rossi, 1948, p. 76.

116) № 1121

Алāйишхā ке бедīнхā алӯде шуд Айне-йи ҳаққ-намā (Часть 1) (Загрязнения, которыми испачкано «Зеркало, показывающее истину»); апологетический трактат о. Эме Шезо (Aimé Shézaud) (213 л.).

С.-Петербург, библиотека восточного ф-та СПбГУ.

Дата переписки: наурӯз 1067 г. х./21 марта 1657 г.

Место переписки: Исфахан.

Библ.: Romaskewicz, 1925, p. 2.

117) Suppl. Pers. 13

То же (Часть 2) (265 л.).

Париж, Национальная библиотека.

Дата переписки: понедельник, 9 раббī' I 1155 г. х./14 мая 1742 г.

Место переписки: Исфахан.

Библ.: Blochet, 1934, t. 1, p. 14, N 23.

118) III. F. 29

То же (Часть 2); озаглавлено: Мāсиҳ-и мисқал-и айне-йи ҳаққ-намā (Исправляющий загрязнителя «Зеркала, показывающего истину») (272 л.).

Неаполь, Национальная библиотека.

Дата переписки: 20 рамазāна 1154 г. х./29 ноября 1741 г.

Место переписки: Исфахан.

Библ.: Piemontese, 1989, p. 201, N 234.

119) Vat. Pers. 59

Персидский перевод произведения Фомы Аквинского «Summa de veritate catholicae fidei contra gentiles» («Набор истин католической веры против язычников»), выполненный Пьетро делла Мадре ди Дио (1600—1672) (583 л.).

Рим, библиотека Ватикана.

Дата переписки: не позднее 1664 г.

Библ.: Rossi, 1948, p. 84.

120) Vat. Pers. 57

Проповеди на различные праздники (369 л.).

Рим, библиотека Ватикана.

Составитель: о. Балдассар ди Санта Мария.

Время переписки: вторая половина XVII в. (?).

Место переписки: Исфахан (?).

Библ.: Rossi, 1948, p. 82.

121) Persan 209 (II)

Символ веры, Десять заповедей и некоторые молитвы (68—696 л.).

Париж, Национальная библиотека.

Библ.: Richard, 1989, p. 220.

122) Vat. Pers. 33 (IV)

Десять заповедей (отдельный лист (?)).

Рим, библиотека Ватикана.

Время переписки: вторая половина XVII в. (?).

Библ.: Rossi, 1948, p. 60.

123) Borg. Pers. 23 (VI)

Молитва (л. 240 б).

Рим, библиотека Ватикана.

Библ.: Rossi, 1948, p. 176.

**2. ИЗБРАННЫЕ РАССКАЗЫ
ИЗ ПРОЗАИЧЕСКОГО КОММЕНТАРИЯ НАХШАБИ
НА АРАБСКОЕ ПОДРАЖАНИЕ ПСАЛМУ**

1)

حكايت

حكايت کنند روزي سلطان ابراهيم ادهم در بيابان بر سر چاهي رسيد چاه بغايت عميق بود با خود گفت کاشکي دلو و رسن با من بودي تا آب مي برآوردمي ادهم درين اندیشه بودکه آهوي چندي بر سر چاه رسيدند نظر بجاه انداختند و بالا نگاه ميکردند آب از تڪ چاه جوشيد و بالا آمد آهوان سيراب شدند و بازگشتند ابراهيم خواست تا آب کيرد آب در تڪ چاه رفت و از چاه ندا آمد که اي ابراهيم آهوان نظر بکرم ما داشتند تو نظر بر پسمان و دلو داشتني لا جرم آهوان سيراب گشتند و تو بي آب ماندني

قطعه

سر بدرگاه او بدار و نکرد
تا چگونه تمام خواهي کرد

نخشبي دل بفضل حق میدوز
کار خود را بحق بسبار و ببین

Рассказ

Сообщают, что однажды султан Ибрахим Адхам в пустыне набрел на колодезь; колодезь тот был весьма глубок; он сказал в сердцах: Эх! Были бы при мне ведро да веревка, чтоб достать воды! И так помышлял Адхам, когда несколько косуль приблизились к колодезю; оглядев колодезь, они обратили взоры ввысь; вода на дне забулрила и подалась вверх; косули утолили жажду и удалились. Ибрахим хотел зачерпнуть воды, вода же опустилась ко дну, а из колодца послышался возглас: Эй Ибрахим! Косули обратили взор к Нашей щедрости, ты же к веревке да ведру; посему они утолили жажду, ты же остался без воды.

Kit'e

*Нахшаби, полагайся на мудрость Божию!
К Его двору держи голову и не оглядывайся!
Вверяй свое дело Богу и гляди,
Каким образом его завершить! (№ 1804, л. 105)*

2)

حكايت

عزيزي گفت يکي از بزرگان دين را ديدم که يکچشم کشاده و يک چشم بسته تا مدت هفت سال بدین نوع ميکنشست سوال کردم که سبب بستن چشم مبارك جيست جواب داد که وقت وداع دوست يکچشم من بسته بود بس از آن عهد کردم که چون بدیدار دوست مرا ياري نداد هرگز نکشایم و جهان روشن را بدو تاريک کردانم و از اعضا نشمارم

قطعه

صحبث خود از مرد و زن مي بُر	نخشبي درکسي غاند وفا
همجو ناخن سرش ز تن مي بر	بيوفا کر بود کسي در دهر

Рассказ

Некий праведник поведал: видел я, как у некоего подвижника веры один глаз был открыт, а другой — закрыт. Прошло так семь лет. Я спросил: какова причина смыкания [твоего] благословенного oka? Он отвечал: во время проводов друга один мой глаз был закрыт; после чего я дал обет, коль в созерцании друга он не оказал мне подмоги, никогда не отверзу [его] и сделаю ему белый свет темным, и не буду почитать его уdom [своего] тела.

Kit'e

*Нахшаби, ни в ком не осталось верности!
Отсеки от себя общение с мужчинами и жесницами!
Если на веку кто-то будет не верен,
Словно ноготь отсеки ему главу от тела! (№ 1804, л. 1076)*

3. ОБЩЕЕ СОДЕРЖАНИЕ ПОЛНОЙ ВЕРСИИ «ĀЙНЕ-ЙИ ḤAQḤ-NAṢĀ» (по рукописи С 271)¹

Вводная часть в петербургской рукописи, начинается посвящением императору Акбару.

در خطاب ظل الهي خلافت بناهي شاهنشاه بزرگ جلال الدين و الدنيا اكبر
بادشاه خلد الله ملكه و سلطانه

Обращение к тени Аллаха, прибежищу державы, великому шахиншаху, славе веры и мира падишаху Акбару (да вознесет Аллах его царство и владычество!) (л. 1 б).

В этом обращении, наряду с восхвалениями императора (см. выше, 3.2.1), автор приводит истории из жизни греческих философов. Повествуется об Анаксимене, слышавшем много о Сократе и прибывшем к нему, чтобы научиться от него мудрости. Анаксимен стал извиняться, что не взял с собой никакого подарка — ничего, кроме себя самого, для учения. Сократ ответил, что это — самый дорогой подарок. Этим рассказом читатель подводится непосредственно к причинам появления произведения. Автор сообщает, что по прибытии в столицу империи, Лахор, автор ознакомился с местным обычаем, по которому удостоившийся царских милостей благодарит монарха дарами. А лучший дар — это поделиться познаниями, какие кто приобрел от Бога. Автор тоже не желает оставаться в долгу... (л. 16).

Еще один рассказ — басня о зверях и пастухах, которую сообщил Демосфен в доказательство необходимости философов (л. 16).

Далее следует молитва (مناجات), озаглавленная

Исповедание тайн божественных качеств в виде молитвы (л. 9—136). Данное молитвенное обращение подразделяется на несколько частей. Оно предваряется краткой хвалой Богу за его милости. Затем следует часть, посвященная триединству божества:

¹ Следует отметить, что этот краткий обзор не претендует на полноту изложения. Приводятся лишь эпизоды (каждого раздела каждой главы), кажущиеся нам наиболее существенными. Названия глав и разделов, помещенные ниже, приводятся по петербургской рукописи, поскольку именно в ней, вероятно, представлены наиболее ранние их варианты (заглавия другой редакции сочинения можно найти в научной литературе, см. главу 3, разд. 1).

качества каждого из трех лиц Троицы. Такого подробного описания всех лиц божества, насколько можно судить по изложению С. Ли (Controversal tracts, 1824, p. 7), в лондонской рукописи не содержится. Далее следуют части, озаглавленные *فیروزمندی خدا ی بر عقل* *Превосходство Бога над умами* (о непостижимости божества человеческим разумом) (л. 106);

Снисходительность Божия велика, больше чем возможно постичь (повествуется о Божием попечении о спасении людей и жертве Единородного Сына) (л. 116). Эта часть переходит в молитву, написанную возвышенным стилем и впечатляющую также своей эмоциональностью.³ Молитва эта также разделена на несколько частей:

Блага соединения с Богом (л. 126);
Постижение Бога не дается [никем], кроме Бога (о том, что лишь с помощью Бога возможно богопознание) (л. 126);

Бог достоин того, чтоб быть всеми прославляемым и благодаримым (л. 13).

Обращение к читателям, любящим истину, о целях составления этой книги (л. 136). Из него явствует, что книга эта вызвана в жизнь задачами, вставшими перед автором именно в Индии. Автор сообщает, что имеет целью учесть особенности этой страны, где лжеучение (очевидно, ислам) пустило глубокие корни. Для того чтобы его выдрать, необходимо «копать глубже», т. е. тщательно изучив особенности этого вероучения, приступить к его опровержению (л. 15).

باب اول در این باب احتیاج آدمیان بدین خدا بحکم و حوب این پنج فصل است

Первая глава

В этой главе [повествуется] о необходимости людям веры в Бога, ее требований [?] в пяти разделах (л. 16).

فصل اول در شرافت آدمی بر دیگر حیوانات بعقل و در آرایش عقل بعلم خاصه
بعلم دین حق خدا و در آنکه بیش از یک دین بر حق نتواند بود

Первый раздел. О преимуществе человека над другими живыми тварями в разуме и об усвоении разумом знаний, в особенности знаний истинного Божьего вероучения, и о том, что не может быть более одного истинного вероучения (л. 16).

Все изложение предваряется сообщением о встрече Падре (отождествляемого с автором) с неким ученым странником. Он прибыл издалека, чтоб посетить двор императора Акбара. Увидав там ино-

² Все подзаголовки данного молитвенного обращения написаны на полях красной тушью.

³ Значительные пассажи из нее цитировались в научной литературе (Controversal tracts, 1824, p. 7).

⁴ Вероятно, в рукописи описка: دست (л. 136).

земца (т. е. Падре), он стал задавать ему вопросы, желая удовлетворить свое любопытство. Автор поведал ему кратко историю своей жизни: оставление имени и расставание с близкими ради проповеднической деятельности, приезд из Португалии в Гоа, затем — ко двору императора. Узнав, что собеседник — христианский миссионер, разбирающийся в вопросах теологии, старец изъявил желание побеседовать с ним, надеясь извлечь немалую пользу из разговора. Выяснилось, что старец разбирается в светских науках, читал множество литературы и интересуется всякого рода религиозными вопросами. Они решили устроить обстоятельную беседу. Далее изложение ведется в форме диалога, где старец именуется словом «Мыслитель» (حكيم), а автор — «Падре» (پادري) (л. 216).

Далее беседа касается животных и их качеств и способностей, которыми их наделил Творец (л. 216—246). Падре объясняет Мыслителю преимущества человека, благодаря которым он поставлен во главу всех тварей: разум и свободная воля.

Затем Мыслитель сообщает, что ввиду невозможности узнать все о стране собеседника он хотел бы ознакомиться с ее вероисповеданием. Таким образом, беседа переходит в собственно теологическое русло. Мыслитель сообщает, что, по его мнению, Богом для разных народов созданы разные вероучения, но все они различными путями прославляют Творца (л. 276). На это Падре отвечает, что в любом вопросе одно суждение верно, а остальные ложны (приводит пример о местонахождении солнца), это же можно сказать о религиях. Поэтому есть только одна истинная вера, ведущая к Богу. Все остальные не от Бога (л. 28). Беседа закончилась, и собеседники разошлись по домам. В дальнейшем почти каждый последующий раздел имеет форму отдельной беседы.

فصل دوم در اثبات واحد الوجود ودر آنکه آدمي در فعل خود مختار است

Второй раздел. О доказательстве причины бытия и о том, что человек свободен в своих деяниях (л. 306). Мыслитель высказывает мнение о сомнительности существования Бога и сообщает о своих попытках просто вести нравственную жизнь. Падре разъясняет, что кроме чувственного познания существует еще познание разумом. Он приводит несколько доказательств бытия Бога. Одно из них — необходимость перводвигателя.

Далее Падре разъясняет, что разум и свободная воля дают возможность человеку выбирать между добром и злом, а поэтому человек должен познавать Бога и поклоняться Ему.

فصل سوم در بقاي نفس انسان يعني که حال فناي جسم مستلزم فناي روح غي شود

Третий раздел. О бессмертии человеческой души, то есть о том, что состояние смерти тела не влечет за собой смерти духа (л. 396). Мыслитель сообщает Падре, что размышлял о возможном бессмертии души, и приводит шесть доводов, убеждающих его в обратном (л. 39). Падре замечает, что именно такие сомнения и пытается заронить в человека дьявол, чтоб тот заботился не о вечности, но о сует-

ных удовольствиях. Далее он убеждает Мыслителя в существовании разумной (досл. *ناطقه* «говорящей») души, которая хотя и связана с телом, но бессмертна и сохраняет после отделения от тела важнейшие способности — волю и разум. Затем Падре приводит тринадцать или четырнадцать⁵ доказательств бессмертия души (л. 50). В заключение беседы Мыслитель соглашается с приведенными аргументами.

فصل چهارم در حاجتمندی بدین خدا که بدست بیغمبران فرستاده باشد و در آنکه عقل طبیعی برای کار دین کافی نیست و در این که بیغمبران هم آمده اند از دین سلامتی خبر داده

Четвертый раздел. О необходимости веры в Бога, которая ниспосылается через пророков, и о том, что один естественный разум недостаточен для дела веры, и о том, что пророки явились и возвестили о спасительной вере (л. 51). Мыслитель задает Падре вопрос относительно необходимости пророков: ведь и так всем известно о бытии Творца, которого нужно почитать. Падре разъясняет, что при отсутствии царя, правил и дисциплины каждый в государстве стал бы действовать, как ему захотелось; также эта мысль подтверждается на примерах войска без предводителя и класса без учителя. Невозможно было бы, чтобы Бог, царь всего мира, оставил людей без вероучения. Оно необходимо, чтобы люди направлялись к Богу, а не блуждали. Чрезвычайно важны в этом деле и практические указания на пути вероучения. Далее Падре сообщает о развитии и расхождении религий. Часть людей поклонялась истинному Богу, часть — идолам. Различные государства провозглашают различные религии. Постепенно правители государств вносят все большие добавления. Поэтому ясно, что человеку недостаточно естественных познаний для истинного поклонения Богу, но он нуждается в помощи и наставлении от Бога (л. 51—54). Далее Падре приводит четыре доказательства необходимости веры, открываемой Богом (л. 63).

فصل پنجم در علاماتی که دین حق از دیگر ادیان میتوان شناخت

Пятый раздел. О признаках, по которым можно отличить истинное вероучение от других вероучений (л. 636). Мыслитель спрашивает, по каким признакам можно отличить вероучение, данное Богом. Падре соглашается с важностью вопроса и замечает, что у христиан, иудеев и мусульман имеется, казалось бы, много общего, например, почитание ветхозаветных пророков. Кроме того, ложное вероучение (от сатаны) может являть поддельные чудеса, для привлечения людей. Далее Падре формулирует три признака, которые должны характеризовать истинное вероучение (см. выше, 3.4.2). Он также замечает, что оно должно предписывать абсолютное добро. Если в нем содержится какой-либо изъян, то это вероучение не от Бога (л. 636—68). В заключение Падре сообщает собеседнику, что далее следует ознакомиться с основами и требованиями христиан-

⁵ Номера подписаны красными чернилами, есть пропуски.

ского вероучения, дабы стала видна его истинность и преимущества над другими религиями (л. 71).

باب دوم در چیزهایی که عیسویان از خدا آموزند و در بیان معقولیت آن این هشت فصل است

Вторая глава

*О вещах, которым христиане научаются от Бога, и о разумности их (вещей? — А. П.), в восьми разделах (л. 71).*⁶

فصل اول در آنکه بسا چیزهایی الهی از مخلوقات شناخته شود و در آنکه خدا واحد است و بسیط بهیچ نوع ترکیب و در این که صفات الهی عین ذات اوست

*Первый раздел. О том, что многое из божественного познается в творениях, и о том, что Бог единый и простой, без всякого соединения, и о том, что качества божества — отражение Его сущности (л. 71).*⁷ По высказыванию Падре, божественное бывает естественным, а бывает сверхъестественным, за пределами человеческого понимания и непостижимым без извещения от Бога. Это можно уподобить горе, подножие которой близко и легко доступно. Данная беседа посвящена лишь естественным качествам божества (т. е. доступным человеческому разуму). Эти качества можно созерцать в творениях: единство, простота, беспредельность и абсолютная сила. Однако триединство Бога нельзя постичь таким образом, равно как и путь к спасению. Для этого необходимо откровение, сообщаемое Богом через пророков. Приводятся три довода в подтверждение необходимости откровения. Очевидно, Мыслитель (хотя надпись отсутствует) задает вопрос, являются ли сотворенные в разном образии прекрасные вещи отражением сущности Бога. Если да, то Он не простой, а составной, а если нет, то тогда Он не обладает приписываемым Ему совершенством. Падре сначала желает выслушать суждение присутствующего муллы. Так появляется третье действующее лицо. Мулла не дает удовлетворительного ответа. Тогда Падре разъясняет, что в Боге все положительные качества бесконечны, а предметам они сообщаются в определенной мере. Потому нет таких положительных качеств, которыми не обладал бы Бог (л. 71—81б). В этом разделе автор уже подходит к одной из основных задач сочинения — полемике с мусульманской теологией (в лице муллы), развернутой более детально в последующих главах.

فصل دوم در بیان آنکه خدا جوهر است بسیط لیکن سه شخص است پدر و بسر و روح القدس و در کیفیت این سر بلند

Второй раздел. О том, что Бог прост по природе, но в трех лицах — Отец, Сын и Дух Святой, и о свойствах этого Великого (л. 84).

⁶ Заглавие приводится по оглавлению в предисловии к сочинению; в самом тексте главы и в заглавии есть неясности (л. 16).

⁷ Также приводится по оглавлению (л. 16).

Падре объясняет, что из творений нельзя уяснить сущности Творца, подобно тому, как, глядя на картину, человек может постичь какие-то качества художника, но не точные данные о его личности (имя и т. д.).⁸ Для того чтобы сложить какое-то представление о Святой Троице, необходимо обратиться к Священному Писанию, сообщаемому людям о единстве и неслиянности Троицы. Мыслителю кажутся эти свойства удивительными, он спрашивает о возможности их у творений. Падре отвечает, что эта особенность присуща только Богу. Бог имеет много качеств, присущих творениям, но есть такие, которые и отличают Его от всего остального. В этом нет ничего странного, ибо Бог как Творец мира и Вседержитель может иметь исключительные качества. Ибо даже цари имеют некоторые особенности, присущие только им. Мулла пытается возразить, что Бог не может иметь сына, ибо не имеет тела; если же сын родится, то не может называться Богом (л. 84—86б).

Падре отвечает, что здесь речь не идет о материальном рождении. Далее Падре обстоятельно объясняет особенности богосыновства, а так же, что означает «лицо». Они имеют разум и волю, но характеризуются одной сущностью. Далее в беседе говорится о третьем лице Святой Троицы — Святом Духе. Он также не является творением. Два первых лица — Бог Отец и Бог Сын тоже Дух и тоже святые, но этим именем называется третье лицо Святой Троицы. Оно подобно тому расположению, которое исходит от любящего к возлюбленному. Далее следует католическое представление о Святом Духе — исхождение от обоих лиц Троицы: Отца и Сына. Мулла высказывается о якобы существующей противоречивости триединства и всемогущества Бога. Падре отвечает, что каждое лицо Троицы имеет свою волю и неограниченное могущество (л. 88б—99б).

فصل سیم در آنکه خدا قادر مطلق است و فاعل با اختیار و در آنچه عالم قدیم نیست و در آنچه همه چیز بدانند خود میکند و در آنچه عالم از هیچ آفرید

Третий раздел. О том, что Бог всемогущ и Создатель свободный в выборе, и о том, что мир не предвечен, и о том, что [Он] все совершает по Своему знанию, и о том, что мир [Он] сотворил из ничего (л. 109).

Мыслитель желает узнать о тех качествах божества, которые превыше естества и знание о которых дано в откровении. Падре говорит, что следует дожидаться муллу. Но Мыслитель просит начать сейчас же. Падре сообщает о всеилии Творца, который сотворил весь мир, создал человека, наделив его телом и душой, и поставил над всеми тварями. Бог позволил человеку достигать общения с Ним. Затем Падре приводит пять доказательств всеилия Бога. Бог создает все по Своей воле. Он может создать все возможное. Но не все из того, что в принципе возможно, Он сотворил — многое из возможного никогда не возникнет на свет, потому что это не согласное с Его волей. Сотворение мира осуществлено лишь по воле Твор-

⁸ Следует иметь в виду, что суждение относительно невозможности определить художника по анализу картины родилось на рубеже XVI и XVII вв., когда состояние искусствоведения, вероятно, сильно отличалось от нынешнего.

ца. Над Ним не было никакого давления необходимости. Мыслитель пытается привести множество аргументов, опровергающих сотворенность мира (л. 109—116). Падре отвечает, что, поскольку Бог бестелесен, мы не можем узнать буквально, «какой рукой» что Он творит. Но Он создает творения в соответствии со Своим знанием. Далее Падре опровергает индийское представление о творении — о Брахме и Махадеве.

Затем рассказывается о творении мира в христианском понимании (создание воды, затем земли и неба, затем — Адама с телом из четырех элементов).

Далее повествуется о четырех эпохах, через которые прошло человечество. Последняя, четвертая, начинается Рождеством Христовым и продолжается до сих пор. Далее Падре делает краткий обзор развития человечества (появление городов, изобретения) (л. 1236—1306).

فصل چهارم در اثبات جواهر مجرد که عقل و ارادت دارند و آنکه فساد بنذر نیستند و در شمار بسیار اند و در اطاعت فرشتگان و عصیان شیطان و در کوناکونی آفرینش جسمانیات در زیر آسمان آفرید

Четвертый раздел. Утверждение о [существовании] однородных существ, которые имеют разум и волю, а также того, что они не подвержены тлению, многочисленны; о послушании ангелов и смуте сатаны и о разнообразии телесных творений, которые Бог сотворил под небесами (л. 133).

Мыслитель просит сообщить, что говорит вероучение Падре о тварях и о том, как Бог их поддерживает. Падре сообщает, что Бог создал творения двух родов: духовные и телесные. Некоторые из них подвержены тлению, а некоторые — нет. Из телесных (вещественных) не подвержены тлению, например, небеса. Далее описываются первоэлементы: воздух, огонь и т. д.

Бог сотворил также ангелов — духовные простые существа высокого разума, чтобы они были свидетелями божественной любви и занимались постижением Бога. Они не подвержены тлению. Бог наделил ангелов свободной волей, чтоб они могли добровольно пребывать в Его любви. Некоторые из ангелов возгордились и восстали на Бога. Бог ниспроверг их с небес в глубины ада, где они будут мучиться в вечном адском огне. Эти духи утратили свои добродетели, но, по-прежнему оставаясь духами, сохраняют свою подвижность и прочие качества. Они страшно завидуют людям, которые призваны взойти на место, утраченное этой частью ангелов. Лишь немногие люди, преодолевая препятствия, следуют путем добродетелей и достигают ангельских высот. Из телесных тварей высшая — человек. Он хотя и облечен в тело, но имеет разумную душу и способность богопознания и любви к Богу (свободную волю). Однако по своим свойствам он меньше, чем ангелы, так как подвержен телесной смерти. После смерти человек может удостоиться рая либо низойти в ад (л. 134—143).

فصل پنجم در تحریر نفس انسانی و آمیزش او بتن

Пятый раздел. Пояснения о человеческой душе и ее соединении с телом (л. 1496).

Падре доказывает, что дух является частью души, а не тела. Душа нетелесна, но в ней содержится жизнь человека. Приводятся доводы нетленности души, а также суждение мудрецов, что состоящий из души и тела человек в духовном подобен ангелам, в телесном же сходен с животными. Далее разъясняется, в чем состоит отличие человеческой души от души растительной и души животной. Оно состоит, например, в разумности души человека (л. 156).

فصل ششم در غایت تعلق که مخلوقات را بخداست برای بقای خویش و در آنکه بسیار چیزها بر با میدارد تدبیر میکند بواسطه ستاره های دیگر و در عالانی (۹) که در حکم کردن بواسطه ستاره ها و خوابها در چیزهای آینده می شود

Шестой раздел. О предельно [тесной] связи, которую имеют творения с Богом для своей жизни, и о том, что [Он] множество вещей поддерживает, обустроивает благодаря прочим звездам (?), и об ошибках, которые происходят при суждении о будущем по звездам и снам (л. 165).

Падре объясняет, что творения по-прежнему имеют нужду в Боге, ибо Бог непрерывно поддерживает их жизнь. Творения так же тесно связаны с Творцом, как свет с солнцем или огнем, и невозможны без Него. Мудрец задает вопрос относительно астрологов, которые пытаются предсказывать будущее по звездам. Многие люди обращаются к ним с различными просьбами практического характера (об успешном времени купли-продажи и т. д.). Падре отвечает, что Священное Писание и книги мудрецов учат не бояться примет и советов «ученых», ибо последние не могут знать будущего и говорят ложь. Отчасти же они делают верные выводы по естественным признакам и приметам (л. 165—169).

فصل هفتم در خلقت آدم و در احسان او و در محنتها که میکشیم و در انتظامی ذات ما که علت کناه مورثی است

Седьмой раздел. О сотворении Адама и о достоинствах его, и о тяготах, которые мы несем, и об устройстве наших качеств, которое есть следствие первородного греха (л. 182).

Мудрец просит рассказать подробнее о сотворении Адама. Падре рассказывает о начальном положении Адама. Он был полон совершенств. Бог сотворил его исполненным добродетелей, достойным своего Творца. В человеке дух господствовал над телом. Бог сотворил дерево, от которого человек питался, и его тело сохраняло молодость. Дух же его был украшен любовью, разумом, свободной волей и различными добродетелями. Бог сотворил ему жену, и притом только одну, а не четырех, как пытаются устроить для себя некоторые (л. 182—185).⁹ Бог повелел Адаму и его жене не есть лишь от одного дерева. Преслушание первых людей привело к изгнанию их из рая. После грехопадения человек изменен грехом. Нет уже гос-

⁹ Здесь также можно усмотреть намек на мусульманские традиции; в чем просматривается антиисламская направленность сочинения.

подства духа над телом. Это сказалось в виде первородного греха и на последующих людях. Грех может быть деятельный и первородный.¹⁰ Следствие последнего — стремление человека к телесным удовольствиям, которые убивают дух.

فصل هشتم در بیان تدبیر خدا بعالم و در آنکه محتها را چرا میکذارد که مردم میرسد و چرا با وجود قدرت ایشان را از گناه باز غیدارد و در علاج که گناه کار را داد و در آنکه خدا تعالی از برای این آدمیت گرفته

Восьмой раздел. О попечении Бога о мире и о том, для чего Он попускает скорби, которые постигают людей, а также почему, несмотря на Свое могущество, Он не избавит их от грехов, и об исцелении, которое Он даровал грешнику, а также о том, что Бог Всевышний ради этого вочеловечился (л. 193).

Мудрец сообщает, что человек несет столько тягот, что у многих возникает сомнение во всемогуществе и промысле Бога; почему Он не может устранить все зло? Падре замечает, что вполне понятно, почему подчас возникают у Мыслителей такие вопросы. Отчего, например, достойные люди живут в нищете, болезнях и унижении (л. 194б)? В ходе беседы Падре задает риторический вопрос: кому же доступны премудрости Божии? Принято, если что-то не получается по нашему замыслу, считать наш ум немощным перед беспредельным божественным разумом и верить, что Он сотворил с нами то, что нам подобает (л. 196б). Далее Мыслитель спрашивает, почему Бог не употребит все Свое могущество на помощь человеку? Падре отвечает, что Бог действительно не препятствует всей Своей силой совершению греха, ибо хочет, чтоб люди сами утвердились в добре. Однако стремящимся к добру Он всячески помогает так, что они могут избавиться от всех грехов (л. 197). Если бы не было тягот и притеснений, то люди праведные не могли бы преуспеть в добре, перенося их (л. 199). Затем Бог по великой Своей любви явился в мир, чтоб жить с нами, и ради нашего спасения претерпел страдания. Однако же прочие «люди писания» имеют на это другие воззрения. Магометане отрицают, что Бог явился в этот мир (л. 204).

باب سیم در الوهیت عیسی صاحب ما

Третья глава

О Божестве Господа нашего Иисуса

فصل اول بیان میکند که چگونه عیسی خدا و آدم بحقیقت

Первый раздел. Повествует о том, каким образом Иисус истинно Бог и человек (л. 204б). Мыслитель сообщает, что мусульмане почитают Иисуса, считая Его пророком, великим пред Богом и творящим чудеса. Отчего же христиане считают Его Богом; Он же родился как человек от Марии из рода Давида и претерпел страдания?

¹⁰ Перс. گناه مورثی («наследственный грех»).

Значит, Он не может быть Богом. Падре отвечает, что Бог посылал людям для исправления пророков, а к пророкам — ангелов, которые наставляли их. Он видел, что польза от этого была невелика, и решил Сам прийти на Землю, чтоб люди могли Его видеть и слышать. Он явился не в образе Своего могущества, но в человеческом облике, принял человеческое естество, не переставая быть Богом. Он был единой личностью, но, в отличие от нас, в двух естествах: божественном и человеческом. То, что Он претерпел страдания, не умаляет Его и не противоречит Его божеству. Родившись из чрева Марии и восприняв человеческое естество, Он, будучи предвечным, вошел во время. Поэтому Он мог претерпеть страдания. При этом божество не претерпело никаких умалений. То же, что мусульмане признают Иисуса пророком, но не Сыном Божиим, подобно тому, что царевича назовут храбрецом и мудрым, но не признают царевичем. Это будет не почитанием, а искажением (л. 206—208). После дальнейшей беседы Падре заключает, что не понимающие того, что Бог воплотился, чтоб принять страдания, не понимают Его премудрости (л. 215б). Мы же считаем, что Его милость и сострадание беспредельны и наша благодарность всегда недостаточна. Мыслитель говорит, что хотел бы узнать причины этого (боговоплощения).

فصل دوم در بیان اسباب و بواعثی که خدای برای آدم شدن داشت

Второй раздел. Сообщает о причинах и целях, которые были у Бога для вочеловечения (л. 215б). Человек после грехопадения был охвачен грехами, подобен земле, из которой произрастают сорняки. Для его исцеления было необходимо особое средство свыше. Для этого дела у Бога не было никакой необходимости. Он мог смотреть, как человек нисходит в ад, поскольку тот этого заслуживал. В то же время Бог мог бы избрать другие средства к исцелению человека, но Он, как мы верим, выбрал наилучший — вочеловечиться, претерпеть страдания за людей и показать им, каким путем нужно следовать (л. 215б—218). Далее Падре приводит доказательства того, что именно участие Бога было необходимо для искупления греха: 1) Грех, который соделал человек, безграничен. 2) Таким же безграничным должно быть и искупление. 3) Такое безграничное искупление не может предоставить тварь; лишь Бог, который совершенен, может взять на Себя этот бесконечный грех, потому что Он больше этого греха (л. 219).

فصل سیم در آنکه مناسب بود که خدا آدمی شود نه فرشته و زندگانی فقیرانه و دردمندانه کند نه براحت و دولت‌مندانه

Третий раздел. О том, что Богу подобало принять человеческий образ, а не ангельский, и жить в бедности и страданиях, (а) не в покое и богатстве (л. 230).

Мыслитель говорит, что он поражен после вчерашней беседы милосердием Божиим. Но ему непонятно, почему Бог не принял облик ангела и не воссел на троне во славе, поскольку это Ему подобало более, чем облечься в человеческий облик. Падре отвечает, что

если бы Бог принял ангельский образ, то, поскольку ангелы состоят лишь из неведущего, телесные создания были бы лишены возможности воспринять эту милость. По словам мудрецов, человек — это маленький мир. Ведь человек наделен чертами и ангелов, и телесных творений (растений, животных). Кроме того, именно человек согрешил против Бога. Он и должен был совершить искупление (л. 230—238б). Мыслитель спрашивает, отчего Бог, посылавший пророков и ангелов, пришел на землю в таком (очевидно, смиренном. — *А. П.*) виде. На это Падре отвечает вопросом: подобает ли роскошь и величие тому, кто пришел исцелить нас от гордыни; или богатство — тому, кто пришел исцелить нас от алчности? Это у «вас» (очевидно, мусульман. — *А. П.*), говорит Падре, принято гнаться за земными благами и роскошью. Бог же после воплощения не мог предпочесть земные блага, потому что Он учил скромности и перенесению страданий. Учение же того, кто сам не выполняет своих требований, бесплодно (л. 238б—242).

فصل چهارم در آنکه خدا آدمی شده چرا چندین جفاها کشید و بندگان جویری مذلت چرا مصلوب شد

Четвертый раздел. О том, почему Бог, вочеловечившись, перенес такие страдания и с такими поношениями и унижением был распят (л. 242).

Мыслитель говорит, что всю ночь размышлял о вчерашней беседе, о том, что Бог так возлюбил человека, что для его исцеления принял человеческий облик. Но то, что ради этого Он претерпел страдания и умер, кажется не подобающим Богу. Падре говорит, что эта смерть восхваляема и воспеваема всеми тварями. Далее он разъясняет, что смерть за преступления весьма страшна и позорна. Смерть же за веру и ради исполнения долга — прекрасна. Смерть можно сравнить с водой в стакане. Она принимает тот цвет, который имеет стакан. Поэтому смерть Христа вызывает благоговение у каждого, кто знает, во имя чего она совершилась. Есть особая черта Бога — милосердие. Поэтому Он ради спасения рода человеческого согласился принять смерть. Это весьма достойно божества. Бог согласился претерпеть унижения, страдания и смерть, чтоб исцелить людей, даже Своего убийцу. Разве есть большая милость? Разве кто-либо еще претерпел такую смерть? Только Бог (л. 244—246б).

فصل پنجم در آنکه عیسی سبب همه چیزها ست و چرا بیش از این در دنیا نیامد و در اطراف عالم نکشت

Пятый раздел. О том, что Иисус — причина всех вещей, и о том, почему Он не пришел в мир сей ранее и не являлся во Вселенной (л. 255б).

Мыслитель просит подробнее рассказать об Иисусе Христе. Падре продолжает дальнейшие разъяснения. Бог увидел, что человек после грехопадения так далеко отпал от Него, что не мог сам преодолеть образовавшуюся пропасть. Тогда Он Сам принял человеческую природу. Однако задолго до этого о Его грядущем появ-

лении известили пророки. Иисус Христос, который и Бог, и человек, является на небе и поклоняемым, и ходатаем пред Богом. Как Богу Ему поклоняются, как человек Он величайший праведник (л. 255б—260). Мыслитель также осведомился, отчего Бог, который так возлюбил мир, не явился на Землю раньше? С момента грехопадения Адама до пришествия Христа прошли тысячелетия. Падре дает ответ, что это дело, совершаемое Богом. Бог лучше знает, что и когда нам полезно. Если по своей благодати Он захотел принять человеческую природу, чтобы спасти мир, то мы должны верить, что Он выбрал для этого самое подходящее время. Кроме того, необходимо было заранее известить людей о будущем приходе Мессии, чтоб им было легче уверовать (л. 260—262б).

فصل ششم در بیان بعضی شکها و جواب آنها و آن این است که سبب چیست که بعضی مردم کمره می‌شوند¹¹ و در آنکه نیکان چرا محنتها می‌کشند و در بیان معجزه‌ها عیسی صاحب ما

Шестой раздел. О некоторых сомнениях и ответ на них, а именно, отчего некоторые люди сбиваются с пути... а также о чудесах Иисуса Господа нашего (л. 266). Мыслитель задает множество вопросов, связанных с искупительной жертвой Иисуса Христа и спасением. Например, почему, если Бог совершил искупление грехов, многие люди по-прежнему живут во грехе и, умирая, идут в ад? Кроме того, если Бог желал спасти человека, почему Он не упразднил смерть и болезни, которые появились вследствие грехопадения Адама? А также много других вопросов (л. 267—270). Падре в ответ замечает, что есть болезни, но есть и лекарства — первое уравнивается вторым. Так же потомки Адама, рождаясь, впадают в болезнь (духовную — грех. — *А. II*). Но те, кто становятся учениками Христа, исцеляются. Никто не заболевает болезнью, смертельной для души, кроме добровольно избравшего грех. Может ли, например, исцелиться человек, если он добровольно не прибегнет к лекарствам, которые ему дали? (л. 270—270 б).

Далее Мыслитель высказывается о чудесах, совершенных Христом. Они, дескать, не являются доказательством Его божества, ведь многие праведники совершали чудеса с Божьей помощью. Падре дает ответ, что ученики Христа, творившие чудеса, совершали их с молитвой и прибегая к Его помощи. Он же совершал их повелением, чтоб показать свое божество. Иногда же прибегал к молитве, чтоб показать также и Свою человеческую природу (л. 277—278б).

فصل هفتم در داشتن و عزیز گرفتن صورت حضرت عیسی و دیگران و در فواید اینها که بما باز می‌کردند و در حرمت نشانها که از اولیا خدا مانده باشد

Седьмой раздел. Об использовании и почитании образа Иисуса и других [изображений] и пользе их, которую они нам являют, и о почи-

¹¹ В данной части заглавия раздела ошибка, поэтому мы перенесли этот пассаж из оглавления, предшествующего произведению (л. 176).

тании реликвий, которые остались нам от святых Божиих (л. 279б).¹² Падре сообщает, что для того чтобы всегда помнить о милости Божией, земной жизни Иисуса Христа, Его страданиях, люди имеют при себе Его изображения, а также Святой Крест, которые они почитают; это помогает держать в сердце память о Боге. Мыслитель заявляет, что мусульмане осуждают за это христиан, считая почитание изображений идолопоклонством. Падре же возражает, что благодаря изображениям люди получают исцеление и дьявол сильно их боится. Затем Падре приводит множество доводов о пользе святых изображений и опровергает точку зрения мусульман. В частности, он намекает на место в Коране, касающееся художников, рисующих живые существа; им будет вменено в грех, что они не могут оживить изображения. Но тогда было бы грехом рисовать небо, солнце и луну, поскольку художник также не может их создать. Тогда нельзя и в книгах описывать различные явления, которые пишущие не могут воссоздать, нельзя по книгам вести обучение детей и т. д. (л. 278б—284).

Подобным же образом почитаются и мощи святых за то, что они посвятили себя служению Господу и победили дьявола с Божией помощью. Они вызывают у нас восхищение и почтение (л. 289).

فصل هشتم در بیان آنکه انجیل و دیگر کتابها همان اند که از جانب خدا نوشته شده اند
بی آنکه انجیل تحریفی در اینها رفته باشد

Восьмой раздел. О том, что Евангелие и другие Книги — такие же, какие были написаны с Божией помощью; Евангелие не претерпело никаких искажений (л. 291б). Очевидно, продолжается беседа, составляющая предыдущий раздел. Вероятно, Падре (в данном случае в тексте он не назван) замечает, что мусульмане беспомощны против доводов, приводимых христианами из Евангелия. Поэтому им очень удобна позиция, что это не то Евангелие, которое было дано Богом, а искаженное христианами в соответствии с своими целями. Это происходит от неверного представления, что якобы Иисусу Христу была дана некая книга, или Он Сам написал книгу. На самом же деле во время Своей земной жизни Христос учил Своими проповедями и делами. И только по вознесении Христа на небо Его ученики записали увиденное и услышанное ими, потому никакой книги при жизни Христа создано не было.¹³ Следует знать, что Евангелия представляют собой не одно, а четыре повествования, написанные четырьмя учениками Христа. В них записаны не все деяния Спасителя, но наиболее важные для спасения людей (л. 291б—293).

Далее Падре касается истории и времени создания каждого Евангелия. Первым, по его мнению, было написано Евангелие от Матфея, первоначально написанное «по-сирийски» (т. е. по-ара-

¹² Заглавие цитируется по оглавлению в предисловии книги (л. 17б); в самом разделе в заглавии содержатся неясные места.

¹³ В настоящее же время эта точка зрения является, кажется, не столь очевидной. См.: Мецгер, 1998, с. 55.

мейски). Падре также замечает, что между евангельскими повествованиями имеются некоторые различия. Но они никогда не противоречат друг другу (л. 293). Далее описывается, в каких странах проповедовал тот или иной апостол. Также описываются трудности, с которыми сталкивались проповедники: неприятие Евангелия мудрецами мира сего, гонения на христиан (л. 304). Затем Падре сообщает собеседнику об обетовании Христа ученикам и о ниспослании им Святого Духа, Утешителя, направляющего их, укрепляющего в гонениях и вразумляющего для проповеди слова Божьего (л. 305).

فصل نهم در بیان آنکه انجیل بقران منسوخ نشده است و در آنکه چرا دین موسی بآمدن انجیل منسوخ گشت

Девятый раздел. О том, что Евангелие не упраздняется Кораном,¹⁴ и о том, почему с появлением Евангелия вероучение Моисея упразднено (л. 306б).

Очевидно, продолжается предыдущая беседа. Мыслитель заявляет, что мусульмане считают Евангелие (даже если его не считать искаженным) и заповеди Иисуса Христа упраздненными с появлением Мухаммада. Ведь с приходом Иисуса Христа были упразднены Тора и «заповеди Моисея», поскольку, посылая новых пророков, Бог дает им новые заповеди. Падре отвечает, что вероучение складывается из двух составляющих: 1) божественные истины (для разума), 2) заповеди (для воли). Если вторые могут меняться в зависимости от обстоятельств (как, например, приказы царя), то первые — истины — нет, ибо Бог правдив (л. 306б—310б). Поэтому если две религии отличаются друг от друга по своим истинам, то одна из них не от Бога. Учение же книг пророков и Моисея не опровергается Евангелием, но согласуется с ним. Однако то, что в других книгах представлено в скрытом виде, в Евангелии — в явном. Там, можно сказать, меч вложен в ножны, а в Евангелии уже вынут из ножен.

Пророки и Моисей не говорят прямо о триединстве Бога, но общаются намеками и прикрито. Далее приводится цитата из Священного Писания, которую Падре передает своими словами. Это слова о том, что Христос пришел не нарушить закон Моисея, а улучшить его.¹⁵ Тот же, кто говорит нечто противоположное Божиим заповедям (т. е. бесчеловечное), не может быть от Бога. Вероучение мусульман прямо противоречит Евангелию: учению о триединстве Бога противопоставляется утверждение, что у Бога нет сына; также утверждение, что Иисус — только человек; далее утверждение Корана, что иудеи убили не Христа, а другого человека вместо Него (л. 311б—312б).

Далее Падре описывает изменения в заповедях Нового Завета по сравнению с Ветхим Заветом: замена обрезания крещением, отмена жертвоприношений (поскольку искупительная жертва уже была

¹⁴ В оригинале, очевидно, опечатка: منسوخ شده است «...упраздняется»; однако в оглавлении написано верно (л. 176).

¹⁵ Очевидно, Мф. 5:17—48.

принесена Иисусом Христом) (л. 313—322). Говорить об упразднении одних заповедей другими можно лишь тогда, когда последующие более совершенны, чем предыдущие, а пророк, передающий их, ближе к Богу, чем предшествовавший ему, поскольку Бог стремится утвердить более совершенное. Но разве можно отнести это к вероучению Мухаммада? (л. 24—256).

باب چهارم در تفاوت احكام دين عيسويان و محمدیان

Четвертая глава

О различии заповедей христиан и мусульман

فصل اول در احكام دين عيسويان و معقوليت آنها

Первый раздел. О заповедях вероучения христиан и их разумности (л. 3256). После разговора с Мыслителем об основах вероучения Христа и Мухаммада Падре сообщает заповеди, которые должны соблюдать христиане. Он приводит десять заповедей. Затем поясняет их, сообщая, что часть их касается отношения людей к Богу (как рабов к царю), а часть — отношений людей между собой. Далее перечисляется, каких качеств требует Бог от человека: праведности, справедливости, правдивости в обещаниях и свидетельствах. Далее Падре показывает, как понимание этих заповедей было расширено Иисусом Христом. Он приводит две заповеди: о любви к Богу и любви к ближнему, которые вмещают в себя все прочие (л. 332).

Если Иисус Христос является действительным целителем душ человеческих, то «ваш пророк» (очевидно, Мухаммад) как бы ослабил поводья, чтоб люди предались своим страстям; это сделано для того, чтоб люди легче приняли его предписания. Мулла возражает, что это неверно, поскольку вероучение Мухаммада всячески утесняет плоть, а значит, помогает духу. Падре возражает, что человеку не так труден намаз и мусульманский пост, как отказ от плотских мечтаний и прощение обид ближнему. Нет более высокой заповеди, чем возлюбить Бога всем сердцем, всей душой и всей крепостью своей (л. 3336—334). Далее диспут по вероучительным вопросам продолжается.

فصل دوم در باب قتل

Второй раздел. Об убийстве (л. 3396). Падре сообщает, что в пятой и шестой заповедях ясно видно преимущество заповедей христианства над мусульманскими. Так, пятая заповедь запрещает убийство, а также причинение любого вреда ближнему. Даже в чрезвычайных случаях нельзя мстить ближнему, а следует препоручать его Богу (л. 3396—340).

Далее для сравнения Падре приводит соответствующие места из Корана, разрешающие и поощряющие убийство «неверных», т. е. язычников («Корова», сипаре 1, 26;¹⁶ «Раскаяние», сипаре 20). Далее

¹⁶ Ксавье приводит ссылки на Коран, указывая название суры и номер *сипаре* (см. выше, 3.3.5).

он приводит цитаты из хадисов, требующие причинять всяческий вред как врагам тем, кто не признал Мухаммада. К этой категории относятся уже и христиане. Наконец, приводится пассаж из Корана, дозволяющий насилие и над единоверцем («Трапеза», сипаре 6) (л. 340—341б).

Мулла возражает, что тот, кто истинно почитает Бога, достоин всяческих благ, но тот, кто не благодарит Бога, заслуживает того, чтоб их у него отобрали. В этом смысле и надо понимать высказывание Мухаммада, повелевающее связывать и грабить не уверовавших в него. Падре замечает, что он едва ли мог дать более великодушное предписание своим воинам, поскольку хотел завладеть землями и странами для своего «возвышения». Поэтому он дал это предписание от имени Бога. Далее приводится цитата из Корана, передающая от имени Аллаха в наследство мусульманам все земли и имущество неверных («Ихсаб», сипаре 21) (л. 341б).

Мыслитель сообщает, что индуисты не разрешают убивать даже животных. На это Падре отвечает, что данное предписание — чрезмерная жалость. Бог дал животных в пищу человеку. Тогда нельзя было бы отнимать жизнь и у растений (л. 351—351б).

Далее следует долгий диспут на ту же тему. В заключение Падре предлагает перейти к шестой заповеди, а данную беседу завершить, поскольку видно, что ни у мусульман, ни у индуистов нет ничего разумного по этому поводу (л. 351б—359б).

فصل سیم در باب عصمت

Третий раздел. О целомудрии (л. 359б). Очевидно, Падре продолжает беседу. Вероучение мусульман дает человеку разрешение следовать своим плотским устремлениям. Хотя они и являются потребностью организма и необходимы для поддержания человеческого рода, человеку дано помимо животного начала духовное. Путем умеренности и воздержания человек должен держать похоть в узде. И хотя Бог сначала дал человеку разрешение на многоженство, снисходя к его немощи, но, когда человек стал более совершенен, Он упразднил его. Поэтому человек обязан всю жизнь жить с одной женой, не имеет значения, будут ли у них дети. При этом он не имеет права даже пожелать себе другой. Какое огромное преимущество имеет эта заповедь над требованиями Корана, который дает разрешение мужчине на содержание до четырех жен, если у него есть для этого средства, при условии справедливого отношения к ним («Женщина», сипаре 4) (л. 359б—361б).

Какая же была необходимость в предписаниях Мухаммада о многоженстве через 600 лет после заповедей Христа? Могут ли они исходить от Бога, стремящегося привести человека к совершенству? Далее следует обстоятельная дискуссия с муллой по этому вопросу. Падре замечает относительно строгого осуждения прелюбодеяния исламом, что мусульманам следовало бы препятствовать похоти раньше: для чего разрешать многоженство и большое количество наложниц? Ведь известно, что страсть подобна реке — чем дальше она заходит, тем труднее ее остановить (л. 361б—371).

В заключение Падре сообщает, что множество мужчин и женщин — христиан проживают в монастырях; они избрали путь целомудрия и уединения. Далее предлагается продолжить беседу на следующий день (л. 3726—373).

فصل چهارم در دیگر احکام دین عیسویان از غماز و روزه و غیر آن

Четвертый раздел. О других предписаниях христианского вероучения, а именно крещении, молитве, посте и других (л. 373). Падре сообщает, что Бог дал Аврааму повеление обрезания; Он же обетовал грядущего Мессию. Обрезание является как бы отметкой об этом обетовании. С выполнением же Богом этого обетования — пришествием в мир Христа это предписание утратило смысл. Христос дал людям новое повеление: крещение (погружение). Это предписание сопровождается обещанием проводить в дальнейшем нравственную жизнь (л. 173—1766).

Еще у христиан принято не реже, чем один раз в год (во время великого поста), с покаянием исповедовать свои грехи перед священником. Священник выступает как мудрый советник, помогающий человеку исцеляться от грехов. Священник именем Господа Иисуса Христа, утратившего всех нас, подает прощение грехов. В исламе же нет никаких специальных указаний к покаянию, кроме общих слов (л. 3766—379).

Мулла замечает, что у мусульман более строгий пост: от рассвета до заката не есть ни единого кусочка. Падре возражает, что тогда следовало бы считать индуизм более совершенным вероучением, поскольку у индуистов пост еще строже и многие вообще не едят мяса. Кроме того, если мусульманский пост длится месяц, то христианский — сорок дней. Мусульмане хоть и не едят ничего днем, зато ночью едят и мясо; они все равно удовлетворяют желания своей плоти. Кроме того, христиане стараются в пост больше, чем обычно, соблюдать воздержанность, даже от плотских мечтаний (л. 3796—383).

В заключение мулла соглашается с разумностью многих предписаний христианства (л. 387).

فصل پنجم در ذکر بعضی احکام محمدیان از غماز و حج و روزه و زکوت و غسل و در ناخوردن خوک و شراب

Пятый раздел. О некоторых предписаниях мусульман, таких, как намаз, пост (рузе), о закате и омовении, и о запрете на ядение свинины и питье вина (л. 387). Мулла рассказывает о некоторых предписаниях ислама: посте, молитве, хадже. Падре приводит и другие: например, о дозволенных и недозволенных животных, внешнем виде волос и прочие частности. Он замечает, что в духовной области Мухаммад не дал никаких предписаний, зато ввел множество «новшеств» по сравнению с христианством, касающихся внешней стороны. Но какую роль они могут играть для вечной участи человека? Также и молиться нужно часто, поскольку человек нуждается в постоянном общении с Богом. Но если человек не знает арабского

языка, то как он может молиться, не понимая смысла? Подобная молитва походит на «речь» попугая. Служители христианской Церкви и монахи обыкновенно читают молитвы семь раз в день и читают Священное Писание на языке, на котором оно написано. Обычные же христиане читают молитвы три раза в день на том языке, который понимают (л. 387—391).¹⁷

Далее речь идет о хадже. Падре сообщает, что хадж, очевидно, возник в подражание евреям, совершающим паломничество в Иерусалим. Но если евреи жили в то время на довольно маленькой территории, то мусульмане — по всему миру. Совершать такой путь на огромное расстояние неразумно (л. 394б—395).

Далее разговор касается омовения и других предписаний мусульман. В заключение собеседники решили на следующий день побеседовать о личности Христа и Мухаммада (л. 396—405б).

فصل ششم در تفاوتی که میان حضرت عیسی و محمد است

Шестой раздел. О различии между Господом Иисусом и Мухаммадом (л. 406). Падре сообщает, что учение сопровождается различными делами и чудесами пророков, которые его распространяют. Поэтому можно сравнить деяния Христа по человечеству (но не по божеству: это нам недоступно) с делами Мухаммада. Мулла заявляет, что Мухаммад — величайший пророк. Падре предлагает сравнить объективно. Даже согласно Корану 'Иса, «Дух Божий», зачат матерью без помощи мужа, по замыслу Бога. Он происходил из рода Авраама, Давида и т. д., т. е. царского. Отец же Мухаммада — 'Абдаллах. Он родился от потомков Исмaила — слабого рода, а не из рода пророков. Кроме того, предшествующие пророки много предсказали о приходе Христа в мир и Его спасительной жертве. О Мухаммаде же — нет. Далее продолжается дискуссия с муллой на эту же тему (л. 406—408).

فصل هفتم در باب معجزات محمد

Седьмой раздел. О «чудесах» Мухаммада (л. 419). Далее мулла рассказывает о «чудесах» Мухаммада. Он приводит в пример семь чудес, связанных с его именем (например, рассказ о падении идолов в Мекке в день рождения Мухаммада; о явлении четырехлетнему Мухаммаду архангелов Михаил и Джibraила). На это Падре замечает, что описания «чудес» Мухаммада очень странны, тем более, что сам Мухаммад в Коране оправдывается, что не может совершить чудес («Корова», сипаре 1, 21). А следует заметить, что для распространения вероучения чудеса очень важны, поскольку свидетельствуют перед людьми, что человек, его проповедующий, облечен силой от Бога (л. 419—422).

¹⁷ Это очень странное заявление, если принять во внимание известный подход католической Церкви к переводам Священного Писания (см. выше, 1.8.4).

В заключение Падре делает вывод, что если учение Мухаммада совершенней, чем учение Христа, то это должно было бы подкрепляться более великими чудесами. Где же они? Далее решено побеседовать о том, как распространялось каждое из этих вероучений, ибо способ распространения и обращения много может сказать о самом учении (л. 433).

فصل هشتم در آنکه دین محمد همچون دین حضرت عیسی در دنیا رواج نکرده است و طریق انقیاد

Восьмой раздел. О том, что вероучение Мухаммада распространилось по миру не так, как вероучение Господа Иисуса, а также о пути смирения (л. 433). Мулла заявляет, что множество народа во многих странах мира почитает Мухаммада пророком и вероучение его данным от Бога. Падре возражает, что количество сторонников не является признаком истинности учения. Так, во времена Моисея большинство людей были язычниками. Кроме того, христианских народов не меньше, чем мусульманских (следует перечисление). Христос жил в скромности и унижении и претерпел добровольные страдания. Люди, видя творимые Им чудеса, захотели сделать Его царем. Он же отказался и добровольно принял страдания. Таким образом, те, кто принимал Его учение, сделал это по своей воле. Он прощал врагам и не мстил им. Мухаммад же пошел другим путем. Провозгласив себя пророком, он начал войны для распространения своего учения. Известно, что так были убиты иудеи, жившие в Медине. Таким образом, не принявшие его вероучения уничтожались (л. 433—438). Далее решено отложить беседу на некоторое время, сделать передышку, чтоб Падре мог заняться своим обычным делом (л. 445б).

باب پنجم در بیان تائیدات دین عیسویان و فضیلت آن بر دیگر ادیان

Пятая глава

О помощи христианского вероучения (людям. — А. П.) и его превосходстве над другими вероучениями (л. 445б).

فصل اول در احوال بهشت و دوزخ و اهل اینها و بعث مردها را

Первый раздел. О положении рая и ада и в них пребывающих, а также о воскрешении мертвых (л. 445б).

Падре начинает беседу предложением побеседовать о том, какая помощь предлагается христианством и прочими вероучениями, поскольку во всех прочих аспектах преимущество христианства уже доказано.

Мулла рассказывает о справедливом возмездии, которое Бог воздаст всем за содеянное. Мыслитель высказывает сомнение в справедливости воздаяния, исходя из жизненного опыта, ибо люди праведные главным образом находятся в бедственном и униженном положении. На это Падре отвечает, что этот мир не есть место воздая-

ния. Оно будет только после окончания здешней жизни, так же, как вознаграждение выдается только по окончании работы. Бог будет судить по справедливости. Как нет людей без греха, так и нет людей совершенно плохих. Кроме того, человек может раскаяться в грехах в здешней жизни. Все дела будут оценены Богом, после чего нынешний мир будет сожжен и сотворен новый (л. 445б—449).

Награда человеку — лицезрение Бога, что есть величайшая мечта. Ибо человеку как несовершенному свойственно стремление к совершенству. Бог беспределен и бесконечно благ. Все же стремления человека к преходящему — это пустые и тщетные привязанности. Дух человека не успокаивается, пока не обретет общение с Богом и полноту любви к Нему. В раю мера воздаяния будет определяться способностью человека постигать красоту божества. Чем яснее разум человека способен понимать божественное совершенство, тем больше он может возлюбить Бога¹⁸ (л. 449—452б).

Люди же, пребывающие в плотских утехах, не ощущали нехватки общения с Богом. В будущей жизни они будут ужасно мучиться, что не приобрели способности любить Бога и сами лишили себя возможности наслаждаться райскими благами. Они будут страдать от неугасимого огня и общения с демонами (л. 456—457).

После дальнейшей беседы Падре заключает, что каждый человек должен дважды дать ответ перед Богом: на частном и общем суде. Разговор об этом решили отложить на следующий день (л. 464б).

فصل دوم در بر سش هر کدامی بطریق خاص و عام و طریق بعث و در آنکه
مسیح ازین حیثیت که آدمی است بروز قیامت عادل خواهد بود

Второй раздел. О вопрошении каждого общим и частным образом и об образе воскресения, а также о том, что Христос по той причине, что [Сам] человек, будет справедлив в день суда (л. 464б).

Падре сообщает, что существует два неизбежных момента, когда каждый человек должен дать ответ за содеянное. Первый момент, когда при разлучении души от тела архангел Михаил приносит душу пред Господом и определяется, чего она заслужила. Второй раз люди предстанут, воскреснув, и Бог решит участь каждого [навек]. Приводятся доводы, почему окончательный суд откладывается на какое-то время. Один из них — тот, что должны полностью проявиться последствия дел каждого. Далее сообщается о пришествии антихриста и втором пришествии Христа, воскресении мертвых и Страшном суде (л. 464б—469).

Мулла сообщает, что по мусульманским представлениям 'Иса, воскреснув, примет ислам и, прочтя положенные молитвы, почует. Падре отвечает, что это — выдумка, чтоб возвеличить Мухаммада и представить его учение вечным. Это было бы возможным, если бы Мухаммад был более совершенным, чем Христос, чего в действительности нет, как было показано в одной из предыдущих бесед.

¹⁸ Данное утверждение, по-видимому, весьма характерно для католической теологии, делающей акцент на рациональном постижении Бога.

После дальнейшей беседы решено отложить разговор на следующий день (л. 469—4776).

فصل سیم در بیان احوال اهل بهشت

Третий раздел. Описание состояния обитателей рая (л. 477 б).

Мулла пытается описать рай, как его представляют мусульманские теологи: покой сердца, всяческий уют, сады, жареные курицы, гурии, прекрасные напитки. «Пророк» Мухаммад будет принимать в гости у райского источника Каусар, которым услаждаются мусульмане. Мужчинам кроме земных женщин будет дано по 70 красавиц-гурий (л. 478б). Падре удивляется, каких только ни придумано выдумок, далеких от всякого здравого смысла. Впрочем, по его же замечанию, в этом нет ничего удивительного, ибо тот, кто предоставил бразды своего сердца страстям и похотям, не ищет ничего другого. Поэтому Мухаммад и указал цели, наиболее вожделенные для сластолюбивых (л. 478б). После долгого диспута на эту тему Падре, соглашаясь, что в раю жизнь без голода и жажды, спрашивает, для чего же там есть и пить? Далее он всячески опровергает натуралистические представления ислама о рае. Если обитатели рая будут все время пребывать за такими скотскими занятиями, то когда же они будут наслаждаться общением с Богом? На самом же деле Бог возведет их в такое состояние, когда они не будут нуждаться в делах плоти, но будут всецело пребывать в наслаждении Его славой и красотой. Женщины и мужчины будут пребывать в раю как братья и сестры (л. 479—489).

فصل چهارم در بیان احتیاج عباد به بروردگار برای استقامت دین و اعتقاد و عمل

Четвертый раздел. Описание необходимости верующим наставника для укрепления веры, а также мировоззрения и действий (л. 489).

Падре сообщает, что Бог не отстраняется от человека, но оказывает ему помощь и поддержку. Следует рассмотреть, какая поддержка оказывается людям христианским вероучением, чтоб понять, что это есть наилучший образ богопочитания. Любое вероучение состоит из мировоззрения и дел. Поскольку человек немощен, особенно в делах, ему требуется особая помощь от Бога. Необходима также поддержка в понимании Священного Писания, различении истинного толкования от ложного (л. 489—491б).

Христос — величайший праведник. Он оставил на земле человека, за которым все должны следовать, пример для подражания, а также истинного толкователя учения. Этим человеком был Петр, один из двенадцати апостолов, поставленный Христом во главе Церкви. Не повинующийся ему уже не христианин. Точно так же сейчас все христиане повинуются папе.¹⁹ В исламе же нет главы церкви, это напоминает царство без царя. После долгой беседы ре-

¹⁹ Здесь и далее, разумеется, представлено чисто католическое экклесиологическое учение. Оно включает также взгляд на Петра как главу всей Церкви, что является основанием для этого учения.

шено на следующий день продолжить разговор, посвятив его воздержанию от греха (л. 497).

فصل پنجم در بیان امداد عیسویان برای اعمال حسنه

Пятый раздел. О поддержке христиан в благих делах (л. 497).

Падре сообщает, что для борьбы с грехом человеку необходима помощь, укрепляющая его волю. Ему, во-первых, необходимо обучение тому, что он должен выполнять на практике. Для этих целей каждое воскресенье в церкви преподают детям основы вероучения, проводятся занятия по изучению Евангелия. Затем более обстоятельные занятия проводятся со взрослыми. В мусульманском вероучении женщины вообще не допускаются на занятия. Сами же занятия ограничиваются зазубриванием частей Корана, в лучшем случае с кратким комментарием муллы (л. 497—499б).

Христиане проводят жизнь свою под руководством Падре, который является их пастырем. Таким образом, люди не действуют по своим похотям. В исламе же если и есть средства, регулирующие поведение, то это только наказание (казнь). В христианстве же люди по меньшей мере раз в год (а кто-то и чаще) исповедуют свои грехи. Это сопровождается покаянием и сокрушением о грехах. Также перед смертью христианина посылают за священником, который принимает у него исповедь. Падре рассказывает о погребении и связанных с ним обычаях. В заключение решено на следующий день поговорить о пастырях, на которых лежат такие обязанности (л. 499б-512б).

فصل ششم در بیان مراتب آنانی که برای جیزهای روحانی کماشته میشوند و در احوال تارکان دنیا

Шестой раздел. О званиях тех, кто посвящен на духовные дела, и о положении отрехшихся от мира (л. 512б).

Когда Христос жил на земле, Он сам управлял Своей паствой. Перед тем, как вознестись на небо, Он назначил человека для управления Церковью и передал ему Свою власть. Он вручил ему ключи от неба и сделал его всеобщим пастырем. Он повелел ему также назначить себе преемника перед отходом в мир иной. Преемник этот называется папой, т. е. всеобщим отцом. Нет входа в ряды христиан, кроме как через послушание ему. Главу Церкви нельзя сместить; не может быть двух глав Церкви, так же как двух солнц на небе или двух царей в одном царстве. У папы есть также помощники, которые имеют большой авторитет в Церкви. Их число непостоянно (может быть шестьдесят, семьдесят). Эти помощники называются кардиналами (л. 512б—515).

Далее папа прямо называется заместителем Христа на земле. Сообщается, что император Константин пожаловал папе Рим и его окрестности. Рассказывается об избрании папы голосованием. Поскольку папа не может один управлять всей Церковью, у него есть четыре заместителя — патриарха: Иерусалимский, Константино-

польский, Антиохийский, Александрийский.²⁰ Это ближайшие к папе церковные иерархи. Далее говорится об их помощниках, архиепископах, управляющих в различных городах и областях. Областей таких много, в некоторые города назначаются епископы (л. 515—5176).

فصل هفتم در کدخدائی عیسویان و امداد فقرا و یتیمان

Седьмой раздел. О семейном устройстве христиан и помощи бедным и сиротам (л. 526). Падре рассказывает о семейном укладе христиан: одной жене, запрете развода при живом муже (или жене). Далее сообщается о браке и связанных с ним обычаях (л. 526—5286).

Далее Падре рассказывает о помощи христиан нуждающимся, что заповедано в Евангелии. Для этого устроены специальные дома, приюты. Особые братья милосердия, возглавляемые устроителями милосердия, записывают имена нуждающихся, вдов и сирот; они собираются в дом милосердия два-три раза в неделю и получают там средства для пропитания (л. 529, 5296).

В заключение Падре подводит итог беседы. Христианская вера более совершенна во всех отношениях, чем мусульманская (л. 5396).

فصل هشتم خلاصه و تمام کتاب اجمالا

Восьмой раздел. Заключение и вся книга вкратце (л. 539).

Падре предлагает подвести итог этой многодневной беседы. Снова приводятся примеры несообразностей в мусульманских представлениях об устройстве мира. Далее говорится о преимуществах Евангелия. Напоминается о пророках, которых Бог посылал для вразумления людей. Снова предлагается определение истинного вероучения. Оно должно быть наиболее совершенным, ибо дается Богом как лекарство для спасения людей и средство для достижения наибольшего совершенства. Распространение такого вероучения должно сопровождаться величайшими чудесами. Таковым, разумеется, не может быть ислам; это — христианство, ибо более совершенного вероучения представить себе невозможно (л. 5396—542). Далее кратко излагается содержание всей беседы.

Мыслитель признает за Падре победу в диспуте и соглашается, что нет другого спасительного вероучения, кроме христианского. Он становится сторонником христианства и готов исполнить то, чего требует это вероучение. Падре выражает свою радость и воздает хвалу Богу, приводящему людей к свету веры (л. 557—558).

²⁰ Любопытно, о разделении Церквей нет ни слова. Видимо, автор не хотел пугать императора такими «подробностями».

УКАЗАТЕЛЬ БИБЛИОТЕК И РУКОПИСНЫХ СОБРАНИЙ

Азиатский колледж (Лондон) 49

Библиотека Ватикана 7, 33, 49, 72, 76, 92

Библиотека Восточного факультета
СПбГУ 88

Библиотека Казантензе 72

Библиотека Кембриджского университе-
та 72

Библиотека Марциана 77, 78, 90

Библиотека Медичеа Лауренциана 10

Библиотека СПбФ ИВ РАН 57, 68, 71, 94

Библиотека Эскуриала 32

Бодлеянская библиотека 18, 21—23, 26,
27, 29, 31, 33, 37, 38, 49—51, 92

Британская библиотека 72, 76

Лейденская библиотека 39

Национальная библиотека в Лиссабоне
43

Национальная библиотека в Неаполе
49, 88

Национальная библиотека в Париже
34, 88

РНБ 29, 45, 52, 76, 78, 94

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- 'Аббас I 51, 78
 'Абд ал-Хайй ибн Маулавī Мйр Абӯ-л-Хайр 47, 51, 53, 65
 'Абд ас-Саттār ибн Қасим Лахӯрī 39
 'Абдаллах ибн 'Аббас 58, 60, 94
 Абӯ-л-Фарадж 'Абдаллах ат-Таййиб 30
 Авгар 40, 81
 Августин, св. 51
 Авраам Завулон Ларский 49
 Акбар 40, 41, 44, 68, 69, 70, 72, 73, 74, 75, 79, 80, 84, 89, 94
 Акимушкин О. Ф. 8, 57, 63
 Алимардонов А. 8, 53, 59, 63
 ал-Ма'мун 81
 Анаксимен 84
 Андрей, св. 41
 Антонио, о. 88
 Асади Туси 90
 'Аттара Фарид ад-Дин 62
 Афраат 81
- Багратиони Т. Г. 52
 Бар-Эбрай 20
 Баязид Бастами 63
 Беллармино, кардинал 70
 Бениньо, о. 51
- Варфоломей, св. 25, 41
 Васильев О. В. 89
 Веккетти Джован Баттиста, о. 33, 48—50, 66
 Великие Моголы 40, 68—70, 75, 82, 83
 Виноградов А. 85
- Габриэл, о. 42, 43
 Граф Г. 28
 Гриффит С. 36, 90
 Грюмель В. 25
 Гуаданьели Ф. 88
 Гульбенкиан Р. 24—26, 32, 33, 44, 45
- Делла Валле 51
 Дамаскин Иоанн, св. 81, 82
 Дауд 47, 48, 66
 Дезидери Ипполит, о. 70, 71
 Демосфен 84
- Джалут 66
 Джахангир 41, 44, 69, 70, 72, 74, 75, 77, 89, 94
 Дубровский П. П. 76
- Евсевий 44
 Елизавета 17, 23, 45
 Ефрем Сирин, св. 16, 81
- Жаррик Пьер, о. 79, 80
- Зайн ал-'Абидин ал-'Алави ал-Исфакхани 87, 88
 Залеман К. Г. 53
 Зийа ад-Дин Нахшаби 5, 53, 94
- Ибн 'Аббас 64, 65
 Ибн Хишам 66
 Ибрахим Адхам 63
 Ибрахим, сын дякона 'Абдаллаха ал-хиснкайфи 10—12
 Иваниц 'Изз ад-Дин 11, 12, 44
 Иванов В. А. 54, 55
 Игнасио Гомес, о. 70
 Иероним, о. 69 (см. Ксавье Жером)
 Ильханы 12, 15, 27
 Имад б. Мухаммад ан-На'ри 64
 Иннокентий IV 41
 Иоаким, св. 40
 Иоанн Креститель 82
 Ирод 12
 Иуда, св. 41
 Йуханна б. ал-Касс Йусиф ал-Йа 'хуби 21, 30, 44
- Кампе А. 8, 41, 50, 70, 71, 77, 78, 89
 Кауфман К. П. 55
 Клиин А. Ф. 7, 17, 18, 19
 Климент Римский 42
 Костыгова Г. И 76, 77
 Крауп О. 52
 Крачковский И. Ю. 54
 Ксавье Жером (Иероним), о. 8, 25, 26, 32, 33, 39—43, 46, 48, 49, 68, 75, 77, 79, 81, 82, 84—90, 93, 94
 Ксавье Ф. 68, 69

Ли С. 8, 72, 74, 75

Маклаган Е. 8, 49, 79

Мальвазиа Б. 88

Мансур ибн 'Садун 45

Мар Дынха IV 4

Мар Иосиф 33

Мармарджи А. 29

Марр Н. Я 9

Мартин Г. 8, 74

Мас'уд ибн Ибрахим 33

Мессина Дж. 7, 11, 12, 14, 16, 17—21, 23

Мецгер Б. 30, 44

Мешерская Е. Н. 44, 46, 65

Мингана А. 11

Моранди Франческо, о. 70, 71

Морозов Д. А. 30

Мусульманкулов Р. 61

Мухаммад 48, 63, 66, 82

Настич В. Н. 45

Нельдеке Т. 19

Низам ад-Дин Авлийа 63

Николас, о. 33

Норденфальк К. 13, 14, 20

Павел III 11

Папазян А. Д. 33

Петр, св. 41, 42

Петрарка Ф. 45

Пигулевская Н. В. 46

Пимента, о. 79, 89

Пиньейро, о. 44

Полосин Вал. В. 45, 90

Полосин Вл. В. 45, 90

Пьемонтесе А. М. 7, 12, 24, 44

Риччи М. 84, 84

Ришар Ф. 7, 8, 27, 34—36, 46, 88, 89, 91

Роджерс А. 41

Ромаскевич А. 90

Руми Джалал ад-Дин 62

Руссо Ж. Л. 71

Руфин 42

Рье К. 75

Са'ди Муслих ад-Дин 84, 86

Са'иб-и Табризи 62

Саркис Лут 25—27, 31—33, 43—46

Симон Волхв 42

Стефан V 10, 11

Сулейман II 48

Таддео Джован, о. 50

Татиан 9, 10, 16—18, 20, 21, 92

Уолтон Б. 31, 45

Фарид ад-Дин Нагори 63

Феодор Абу Курра 81

Феодорит 16

Филипп II 32

Хадисы 82

Харун ар-Рашид

Хетум II 13

Хибаталлах ибн ал-Ассал 26

Хивуд М. 79

Хостен Х. 33, 48, 49

Шамс ад-Дин Хунджи 49

Шапиро М. 13, 14

Шахин-и Ширази 9

Шезо Эмме, о. 88, 89

Ябаллаха III 12, 13, 36, 46

Яков Эдесский 44

УКАЗАТЕЛЬ ЛИТЕРАТУРНЫХ ПРОИЗВЕДЕНИЙ

- ʿАдаб ас-Салтанат 70
 ʿАйне-йи хаққ-нама 5, 8, 71, 74, 79, 81, 84, 87, 88, 94
 ʿАлайишха ке бедінха алуде шуд ʿАйне-йи хаққ-нама 88
 Александрийский перевод 30
 Апокалипсис Петра 45
 Арабский Диатессарон 20-22, 28-30

 Байан-и йман-и ʿисавийан 69, 71
 Большой катехизис 70, 71
 Бустан 84

 Ветхий Завет 19
 Вульгата 25, 44, 50

 Гераклийская версия 7
 Гулистан 84, 86

 Дастан-и ахвал-и хаварийан-и хазрат-и ʿИса ва зикри-и манакиб-и йшан 41, 50
 Деяния апостолов 42, 93
 Деяния Петра 42
 Диатессарон 7, 9, 10, 11, 13, 15—17, 19—22, 27, 30, 37, 38, 44, 92
 Древо жизни 79

 Евангелие 11—13, 19, 21, 24, 26, 27, 29, 40, 46, 47, 50, 51, 86, 89, 94 (см. Четвероевангелие)
 Евангелие евреев 17, 18, 19
 Евангелие от Иоанна 24, 25, 26, 27
 Евангелие от Луки 37
 Евангелие от Марка 37
 Евангелие от Матфея 33, 46
 Евангелие назареев 19
 Евангелие от Петра 45
 Евангелие эбонитов 19

 Забур 53
 Забур-и ал-и Давуд 48

 Интихаб-и ʿақайид ва ʿамалият-и дин-и ʿисавийан 70
 Источник жизни 79
 Искандар-наме 42

 Комментарий к Божественной кассиде 53
 Комментарий к Корану ат-Табари 90
 Коран 48, 52, 57—60, 65, 82, 85, 86, 94
 Куллийат ва джузвийат 53

 Лаззат ан-Ниса 53

 Малый катехизис 70, 71
 Мирʼат ал-қудс 8, 39—41, 43, 46, 73, 78, 81
 Мунтахаб-и ʿАйне-йи хаққ-нама 77

 Несторнанский лекционарий 34, 39

 Персидский Диатессарон 6, 7, 10, 11, 12, 13, 20, 21, 22, 23, 27, 28, 29, 35, 38, 39, 45, 92, 93
 Пешитта 5, 7, 17, 19, 22, 28, 29, 30, 31, 66, 92
 Протоевангелие Якова 17, 18, 23, 40, 92
 Псалтирь 4, 5, 47, 50, 51, 52, 58, 65, 94
 Псевдоклиментины 42

 Рассказ о Лейли и Меджнуне 60
 Римский указатель 43
 Рукопись Кьюртонна 28
 «Рахман», сура 47, 65, 67

 Самарат ал-фаласифат 40
 Силк ас-сулук 53, 59, 63
 Синайская версия
 Спор гебра и мусульманина 90

 Толедский сборник 90
 Толкование на Четвероевангелие 90
 Тора 47
 Тути-наме 53, 64

 Учение Аддая 44

 Флорентийская рукопись 25

 Христианская доктрина (см. Большой катехизис) 51
 Хронология 25
 Хуласе-йи китаб-и гарам-йи ʿАйне-йи хаққ-нама 77

 Четвероевангелие 7, 15, 16, 18, 21, 22, 23, 24, 27—32, 36—39, 43, 50, 82, 90, 92, 93

 Юдифь 43

 Codicus Cumanicus 27

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ИВ АН	— Институт востоковедения Академии наук СССР (Ленинград).
РНБ	— Российская национальная библиотека (С.-Петербург).
СПбГУ	— С.-Петербургский государственный университет.
СПбФ ИВ РАН	— С.-Петербургский филиал Института востоковедения Российской Академии наук.
SOAS	— School of Oriental and African Studies

SUMMARY

By «manuscript tradition» in this work we understand manuscripts containing literary and language unity, i. e., in our case, Persian manuscript tradition in Arabic script, excluding all records written in other writing systems.

A distinctive feature of Christian records in Persian is the lack of a unified code of texts, unlike, for example, in Coptic, Syriac, Arabic and other writings of Eastern Christian tradition, and existence of several small groups of texts of different date and origin.

There exist several translations of the Scriptures into Persian, made by Christians of the Eastern Churches in the 13th and the 14th centuries. Another set of sources comprises works written by Catholic missionaries in the Persian language, starting from the end of the 16th century.

The Christian Church of Persia — has been known as independent since the 5th century. Total population of Christians of various denominations living in Iran has been estimated around 100 000 in the course of the whole of the 20th century (the figure varying slightly depending on the decade).

Methodologically the work is based on the research techniques used by St Petersburg school of oriental studies. Textual and literary criticism are the two techniques mostly used in this work.

The main objective of this thesis is to determine the literary characteristics of Persian texts that distinguish them from Christian writings in other languages. To fulfil this objective we must determine to what extent those texts were changed in order to be brought into closer conformity with Persian literary tradition. In this work the Persian translations are compared with Peshitta and Arabic translations.

We also put into scientific use a number of manuscripts from St Petersburg collections, which form the bulk of the material described in this work. There have been no detailed descriptions until now of the manuscripts collected in St Petersburg Branch of the Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences. Only brief descriptions of them have been published in the General Catalogue of Persian and Tajik Manuscripts (1964). These manuscripts did not get into more detailed thematic collections.

There have been publications of different texts and their study. Here we can name the most important of the publications: full text and trans-

lation of the *Persian Diatessaron*, published by G. Messina; R. Gulbenkian's article on Persian translations of the New Testament; works by S. Lee and A. Camps on literary and ecclesiastical activities of J. Xavier. In recent time most important works on the topic have been published by F. Richard and A. M. Piemontese.

The first chapter «*Persian translations and renderings of the New Testament in the 13th to the 17th*» deals with textual and stylistic features of the texts under consideration, reasons for their creation as well as their possible use in ecclesiastical life.

The small number of existing Christian texts belonging to Persian manuscript tradition can be explained by the fact that Persian Christians, admittedly, did not use the Persian language for liturgy or ecclesiastical writings. We know that they used the Syriac language, the eastern dialect («dialect of Edessa») of the Aramaic language. This concerns mostly the so-called Nestorian Church, the largest denomination on Persian territory, and also the Syro-Jacobite Church.

Section 1.1 discusses the *Persian Diatessaron*, a unique text belonging to the period under consideration: this text is a translation and possibly a recension of a Syriac not-surviving «gospel harmony» based on the famous *Diatessaron* (from Greek «out of four»; the musical term is applied to the Four Gospels) by Tatian (II c.). The Greek and the Syriac versions have not survived to our time, but we have a lot of extant translations. The Persian translation was made by Īvannīs 'Izz ad-Dīn; the denomination he belonged to is not mentioned. His native language was probably Arabic; there are a lot of «loan translations» from the Arabic language and obvious mistakes in Persian grammar. The source of translation was apparently a Syriac text, as evidenced by the frequent use of loans from Syriac. In the introduction, Īvannīs 'Izz ad-Dīn describes the situation in Christian communities of the time, a great number of churches and monasteries on Persian territory. The translation was obviously made in the heyday of Christian communities, after the Mongolian conquest but before the Il-Khans turned Muslim in 1295. One can find evidence of that in the text: «*Herod basqāq*» (here «tetrarch»). The only survived manuscript is written by *qass* (priest) Ibrāhīm b. 'Abdallah al-Hisnkaifi in 1547. Prof. A.M. Piemontese proposed that 'Izz ad-Dīn is not the translator's name but rather the second one of the same scribe. In a present state of our knowledge it is impossible to solve this problem. It can not be excluded that the same scribe, a Jacobite priest Ibrahim by name, wrote the Lord's prayer in 1551 (Mingana 299) in Syriac characters in Persian.

The Persian version of *Diatessaron* contains many divergences from the canonical text, including, probably, those that have their origin in the *Apocrypha* (the *Protoevangelium Jacobi* and the *Gospels of the Hebrews*). There are more divergences of this kind in the Persian version of the *Diatessaron* than in other languages.

In section 1.2 we examine a translation of the Four Gospels (Ms in Bodleian Library) as compared to the text of the *Persian Diatessaron*. The existing divergences from the canonical text can only partly be explained by Tatian's influence. Many similar divergences can be seen in the Persian translation of the Four Gospels of the 13th—beginning of the

14th centuries (the manuscript from the Bodleian Library). These similarities cannot be explained by the influence of the Syriac text used in the *Persian Diatessaron*. Several divergences in the two texts from the canonical text, including that from the *Protevangelium Jacobi*, are absolutely identical: namely, the use of the same rare Persian words and expressions. The translator of the *Persian Diatessaron* probably has adjusted his text to the existing translation of the Four Gospels (in this case, into Persian); such practice was attested in the translations of the *Diatessaron* into other languages, for example, Arabic. We have to exclude the possibility of the recension of the translation of the two Gospels against the *Persian Diatessaron* due to the composition of the latter: the four separate Gospels are combined to form one narrative that includes the whole evangelical text. Since the sequence of the episodes does not always coincide with that of the canonical text, it is often rather difficult to find the required verse.

The translation of the Four Gospels from the Bodleian Library has also a number of divergences from the canonical text — including, possibly, some traces of the *Apocrypha* — similar to the divergences in the *Persian Diatessaron*. The origin of these divergences is not as yet known. In neither of the four existing Syriac translations of the Four Gospels (the Sinaitic Syriac palimpsest, the Curetonian version, the Harklean version, and the Peshitta) similar divergences have not been attested.

In section 1.3 another translation of the Gospels is discussed. This translation dating possibly from the 14th century has survived in several copies — one kept in the Russian National Library (Dorn 248) — due to the activity of Catholic missionaries of the 17th century. The Catholic missionaries made several copies preserved the colophon of the proto-graph. We know the name its scribe, Sarkīs (or Sargīs) Lūch ibn Amīr Malik, who most probably was not a translator, the dating — 718 H./1318—1319 AD or 728 H./1327—1328 AD. This translation, contrary to the widespread opinion, was not made from Greek but from Arabic (or from Syriac and adjusted to Arabic translation). This is proven by the use of proper names and the *basmala* (praises to the Almighty), characteristic of Christian Arabic literature. Thus, we do not know a single «primary» translation of the Four Gospels into Persian, i. e. made from the Greek original. In the Vatican library another manuscript of the same translation is kept (Borg. Pers. 19), dating from 738 H./1338 AD. This manuscript consisting of two volumes was written by Catholic missionaries in some region of the 14th century missionary activities of the Dominicans and Franciscans. It might be the Il-Khan state or more likely Crimea. Its identity with the translation mentioned above is clear from all the incipits, apocryphs and the same double division, which includes *aṣḥāḥ* (from Syriac — *aṣḥāḥ* «chapter») and *faṣl-i farangī* («European chapter» — the Latin division), which are used in the whole text of Dorn 248 and Borg. Pers. 19. That could mean that they go back to one redaction, made for Catholic use no later than in the 14th century. Was it a recension of already existing translation had been made in some Eastern Church or a new translation under Catholic guidance? This is not known yet.

In section **1.4** the textual correlation between the mentioned translations of the Gospels and Persian Diatessaron is examined. In all Persian translations under consideration (including *Persian Diatessaron*) there are a lot of common arabisms and whole Arabic word combinations, attested in the same places in all translations; they also can be found in the *Arabic Diatessaron*, a text of the 11th century. Words and expressions characteristic of social and religious life of the Chalifate in the 9th to the 11th centuries are widely used. Thus, for example, in all these texts the Pharisees are called *mu'tazila* («mutazilits»), and Sadducees are called *zanādiqa* («Manichees, the heretics»; sg.: *zandīq*). The last term is modernization of Peshitta *zaddiqā* («righteous») also used for Sadducees. A great number of common borrowings make us assume that the two translations of the Four Gospels were made from the Arabic translation, presumably of the 10th to 11th centuries, or strongly adjusted to it. This Arabic translation was made from a Syriac translation (probably, the Peshitta); explicit traces of Syriac translations can be seen in all texts under consideration. These Arabic elements and Muslim terms were introduced into the *Persian Diatessaron* by the translator at the stage of recension of the final text against the Persian translation of the Four Gospels.

It is very likely that the earliest of this texts was made from Arabic (had been translated from Syriac), while the others were translated from Syriac and adjusted to that Persian one to maintain the habitual terms. The existence of such common terms in Persian Christian texts is confirmed by the fact that the Nestorian lectionary from Crimea (**1.6**) uses basically the same terms, in that number for Pharisees and Sadducees.

In section **1.5** other Persian translations of the Gospels are mentioned. They were neither published nor studied specially. It can not be excluded, that they are just manuscripts of the translations already mentioned.

Section **1.6** deals with a manuscript of Nestorian lectionary written in 1374 in Solkhat, to the west from Kaffa (Crimea). It was probably used at liturgy not as a main text, but just for explanation of the Syriac lection. It may be concluded from a large number of mistakes, that the scribe did not understand Syriac properly.

In section **1.7** the use of the Persian translations in Eastern Churches as well as their stylistic features are discussed. Most of extant local Persian Christian records date from the 13th to the first half of the 14th centuries. Even local translations made in the heyday of Christian communities survived only due to Catholic missionaries, working in Muslim countries in the 17th century. These missionaries, most of them Jesuits, collected and copied existing local manuscripts. It is possible that the copying and liturgical use of Persian Christian records in the Eastern Churches had by the time practically ceased. Copies made inside the Eastern Churches have not survived, apart from a few exceptions made on special order (the 16th century MS of Diatessaron and the 15th MS of the Gospels written in Constantinople).

Though the language of religious service in the Jacobite and the Nestorian Church was still Syriac, Persian translations could also be used for the purpose of public worship inside the Nestorian Church, with the ex-

ception of the *Persian Diatessaron*. The lectionary from 1374 gives direct evidence of that (1.6). We also know that the patriarch Jabalaha, a Turki from the city of Koshang in China, made patriarch in 1281, did not speak Syriac. He must have conducted religious services in his native language. We assume using the Persian language for liturgical purposes in Nestorian communities as supplementary to Syriac. In later period (the 19th century) Nestorian Community of Urmia while entering Orthodox Church decided to maintain Classical Syriac as liturgical, but reading of Gospels at liturgy was allowed in New Syriac («Assyrian»- commonly intelligible dialect). It is possible that similar situation was in the period under consideration, and people tried to make liturgical reading of Gospels more intelligible.

We can name the following main reasons of creation of the translations under consideration: 1) partial forgetting by the Persian Christians their native languages (Syriac, Armenian); 2) the expansion of Persian in the 2nd half of the 13th century to different spheres of culture previously occupied by Arabic.

Persian texts available to us show a certain specific approach of the translators to the Scriptures: they strove to make them understandable to the readers of the period. The style is never deliberately old-fashioned or lofty. The language of the translations is simple and very close to the vernacular; the vocabulary is easy to understand and makes use of Islamic religious terms. This tendency, which probably already existed in the Arabic translation used, was further developed by the Persian translators. For instance, they modified the text, including (in all probability, deliberately) a lot of words and terms reflecting various aspects of medieval Persian life. Some of these modifications are not known in any Arabic or Syriac versions and were made by Persian translators; in this number there are also several divergences with canonical text.

Section 1.8 of the chapter discusses the activity of Catholic missionaries, who in the 16th and the 17th centuries started their work of translating or rendering the content of the New Testament in Persian. Jerome Xavier (Fr. Hieronimus), head of the Jesuit mission in India in 1595—1614, compiled an evangelical rendering called *Mir'āt al-quds*, the «Mirror of Holiness», as well as hagiographic narratives *Dāstān-i ahvāl-i ḥavārijān-i ḥazrat-i 'Isā wa zikri-i manāqib-i īsān* («Account of the Lives of the Apostles of Our Lord Jesus and the Tale of Their Talents»). In these works, based on the texts of the New Testament, he also used the Apocrypha and various legends. The composition itself and the names of the chapters clearly reflect the influence of Persian literary tradition, especially the traditional «*dāstān*». His use of the Apocrypha and legends can be explained by his effort to make the narrative as interesting as possible. Since these works were dedicated to Emperors Akbar and Jahangir and offered to them as a present, the author had to take the literary tastes of his Persian readers into consideration.

Besides, Catholic missionaries in India under the direction of J. Xavier searched for and copied manuscripts, containing local translation of the Scriptures. It should also be mentioned that the use of manuscript translations of the Scriptures was limited practically to the use by the

missionaries themselves. This was due to the fact that the Inquisition issued instructions, prohibiting further translation of the Scriptures into «living» vernacular languages. These considerations, probably, made J. Xavier write his evangelical narrative in Persian, since the latter, possibly, was not covered by the prohibition.

The second chapter discusses Persian commentaries to the Arabic poetic imitation of Psalms: the commentaries made by the famous author of the 14th century Nakhshabi.

Section **2.1** discusses the question of how the Psalms are treated in Muslim tradition. It also contains a concise history of translating the Psalms into Persian. The Koran has numerous references to the *Zabūr* (Psalms), revealed to the Prophet Daud (David) by Allah.

There are two translations of the Psalms that were popularized by Catholic missionaries at the beginning of the 17th century. The first is a transposition with Persian script of Judeo-Persian manuscripts containing the translation of the Psalms, made by Giovan Battista Vecchietti. The second was made by a Carmelite monk Father Giovan Taddeo and presented to Abbas I in 1619. According to the written evidence concerning the work on these translations, neither the missionaries nor the prospective readers knew any Persian translations of the Psalms made in Arab script. We also have later records indicating this lack of the Psalms translations known to the Muslim reading public. This absence of the original authentic text gave rise to a whole range of Muslim imitations and interpretations of the Psalms, aimed at filling this «gap». One of them is a prose work in Arabic, divided into «suras» and showing a strong influence of the Koran. This work is of didactic nature. Another imitation is connected with the name of Nakhshabi.

Section **2.2** of the chapter describes the manuscripts, containing Nakhshabi's commentaries on an arabic *qasīda* imitating a psalm; most of them belonging to the collection of the library of St Petersburg Branch of the Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences. Ziyā ad-Dīn Nakhshabī, a famous poet and literary man (d. 1350), author of numerous literary works, in great part of the Sufi character. He was born in the town of Nakhshab (or Naşaf, now Karsho) in Central Asia, date of birth unknown. Then, probably in his youth, he settled in India.

Section **2.3** discusses the aims for writing these commentaries, as well as their «use». The poems, incorporated into the prose commentary, contain the *taḥalluṣ*, or pen-name, Nakhshabi.

In the manuscripts of Nakhshabi's commentaries there are a lot of notes on the margins, concerning the magical «use» of every separate bait of the Arabic qasida, imitating a psalm. They tell how many times you should read the bait according to the situation. This «use» of the work is not secondary. A *masnavī* introduction, contained in the poetic commentary also tells as about the «magical» properties of the qasida, about its supernatural, heavenly origin, and its translation by ibn 'Abbās (D 301, lines 102b—103). The latter is followed with the qasida proper, forty Arabic lines altogether. After each Arabic bait, there are instructions, incorporated in the text itself, as to in what particular case and how many times this line should be read. The instructions to the effect can be seen in

different parts of the text itself in all three types of Nakhshabi's commentaries.

In all types of the commentaries it is also mentioned that this «sura», i. e. Arabic qasida, was present in the *Syriac Psalms*. Poetic translation of it into Arabic is ascribed to 'Abdallāh ibn 'Abbās, which is also mentioned in the text of the commentaries. 'Abdallāh ibn 'Abbās (d. 688) is considered to be the first commentator of the Koran. According to the tradition, he was also the founder of numerous branches of knowledge, connected with Islam. There are records to the effect that he also studied «old poetry».

The facts given above lead us to the following conclusions: 1) the Arabic qasida itself can have been written no later than the XIV century; 2) «magical» properties of the «sura» attracted attention even then; 3) by the time when the commentaries were written, there has already been known the tradition of relating the Arabic poem to 'Abdallāh ibn 'Abbās and the *Syriac Psalms*. The phrase «sura of the Psalms» was already used by Nakhshabi himself; it can be seen in all types of commentaries to the qasida under consideration. Probably, the poet knew a Muslim didactic work that used this term and had been written under the influence of the Koran.

Section 2.4 deals with literary characteristics of the three types of Nakhshabi's commentaries.

2.4.1 The poetic commentary. The commentary is written using the *hazaj* poetic meter and has the strophic form. The number of strophes in different copies varies from 31 to 41. In the earliest surviving manuscript (B-1314) this literary work has 123 baits (poetic lines).

Some of the copies contains a poetic introduction, concerning the «magical properties» of the qasida and its history, the *masnavi*, written with the use of the *hazaj* poetic metre and not having the strophic form. In the body of the work, each strophe begins with an Arabic line followed by several, two or three, Persian lines; the strophes are rhymed, as it is in the *ghazal*; every new strophe has a separate rhyme which, however, is sometimes repeated in other strophes. In some manuscripts the main body of the work is followed by two or three baits, describing the «wondrous» properties of the «sura» (C 609). All Arabic baits have the same rhyme (syllable «nī»). This latter feature confirms that originally they all have constituted one qasida.

Similar two-language strophic works are not unknown in Persian literature. It was usual for a poet to take an existing Arabic poem (qasida, in our case) and add his own Persian lines. Thus, for every line from the original poem there was a whole Persian strophe (couplet). This poetic form is called the *mulamma'*. In copies B-852, B-2250 all strophes have equal number of baits, namely, four — one Arabic and three Persian. Three manuscripts contain strophes of different length: A-866 has five strophes of four lines each (one Arabic and three Persian lines), one strophe of five lines (one Arabic and four Persian lines), other strophes are of three lines each (one Arabic and two Persian lines).

2.4.2 The prose commentary. Every line of the same Arabic qasida is written out separately and is followed with a detailed prose commentary,

explaining its meaning. The commentaries normally have either Muslim theological or didactic character. The explanation of each line is followed by a narrative, illustrating everything that was said above. The narratives in the work under consideration usually describe some events that happened to prophets, and Sufi or Muslim religious figures.

After each narrative there is a small poem — Qit'e, or bait, also in Persian. A. Alimardonov counts in this work, according to the Dushanbe manuscript N 1804, 46 narratives and 37 Qit'e. Many narratives tell about mystical love as understood in the Sufi tradition, and about lives of the famous Sufis.

2.4.3 Explanation of «magical properties». It seems plausible to assume that this work is the third type of Nakhshabi's commentaries. However, we know of only one of its copies, D-301.

Section **2.5** discusses the problem of origin of the proper Arabic qasida (sura). According to E.N. Meshierskaya, the original could have been written in *karshuni* characters, an Christian tradition, using Syriac script but the Arabic language. Karshuni, or carshuni, appeared among the Arabic, or Syriac, Christians, as after the end of the 7th century the Arabic language substituted Syriac as the vernacular.

The third chapter «*Āyne-yi haqq-namā — apologetic treatise by Jerome Xavier*» deals with the fundamental work written by Jerome (Hieronymus) Xavier, namely *Āyne-yi haqq-namā* («The Mirror Showing the Truth»), the history of its creation, its basic idea and artistic features.

In section **3.1** we give short biography of Jerome Xavier, his missionary and covers his ecclesiastical activities as well as literary works.

Section **3.2** contains description of the manuscript of *Āyne-yi haqq-namā*, kept in St Petersburg collections, chiefly in the context of the history of its creation. Concise data is given concerning the copies from foreign collections, known to us.

There are two versions of *Āyne-yi haqq-namā*, the short and the full one. The full version was written in Spanish before 1599, its translation into Persian was completed after 1602. There are two manuscripts of the work in St Petersburg collections — one with the full and one with the short version. The manuscript of the full version, C 271, belongs to the Manuscript Fund of St. Petersburg Branch of the Institute of Oriental Studies. It is written in two different hands: the beginning is written in a beautiful *nasta'liq* script, the remaining part — in a bold irregular hand. The first hand belongs probably to a professional calligrapher and contains the dedication to Emperor Akbar. This means that it was written before his death in 1605, while the copy of the manuscript was completed in 1609, according to the colophone. The work on the manuscript was probably interrupted by the Emperor's death and then continued no earlier than 1607 by some missionary presumably to practice in calligraphy. Thus this manuscript is a unique one containing partially two different recensions of the same work.

The manuscript, containing the short version (Dorn 249), belongs to the collection of the Russian National Library. This version was also written by Jerome Xavier himself, after the completion of the full version. It was dedicated to Emperor Jahangir and, according to the text it-

self, was supposed to save time of the Emperor, who was busy ruling the country. The time of writing of this manuscript can be determined by the watermarks, and dates from the end of the 1820s or beginning of the 1830s.

Section 3.3 discusses the idea content and the aesthetic features of the full version of *Āyne-yi haqq-namā*.

The final title of the work has not been decided on right away. We know several earlier variants of the title, including *Fons Vitae* («The Source of Life») and *Lignum Vitae* («The Tree of Life»).

The work consists of the introduction and five chapters, each divided into subchapters. It is written in the form of a talk between a the Padre (Catholic missionary), and the Thinker, who has the intention to learn the essential concepts of Christian doctrine. Every now and then some remarks by the Mullah are introduced, mostly in connection with some Muslim doctrines.

This work, though aimed at giving an account of Christian doctrines, at the same time criticizes Muslim religious tenets. The latter objective is declared by the author himself in his introduction, where he characterizes Islam as a «false doctrine», though not actually naming it. Criticism of Muslim religious doctrine is contained in the fourth chapter of Xavier's work, though this criticism occasionally reappears in other parts, practically throughout the work. This is not surprising, as Islam was then the official religion of the Great Moguls, to whom this work was primarily addressed.

We can give the following summary of the chapters of Xavier's work: chapter 1 — on the necessity of the true religious doctrine; chapter 2 — Christian doctrine of the Deity; chapter 3 — on the Divinity of Jesus Christ; chapter 4 — on the superiority of Christianity over Islam, criticism of Muslim religious doctrine; chapter 5 — on the canons of Christianity, here Catholic, Church.

The text of the work shows that Xavier knew the Koran, the Hadis, and other Muslim records and sources. The Arabic language he most probably did not know. Xavier could use a Persian Tafsir with translation, or less plausible, the European translation of the Koran and other Islamic texts into Latin, published in 1543 by Protestants. Besides, the talks show knowledge of some features of Islamic life, which the author could obtain only through direct contact with the representatives of this religion or through his personal observations. This makes *Āyne-yi haqq-namā* a milestone in the history of contacts between Europeans and the Islam.

Xavier, who worked at the court of the Great Moguls, had to consider the tastes of his Muslim readers. Strong influence of classical Persian literature is manifest in the introduction to *Āyne-yi haqq-namā*, and the introduction was admittedly the most regulated part of any Persian literary work in the Middle Ages.

Jerome Xavier's work is in many respects similar to missionary dialogues of his contemporary Matteo Ricci (1555—1609), who spent many years in China. Ricci's work is a set of dialogues between a Catholic missionary and a Chinese sage. This work focuses mainly at the criticism of Chinese religious concepts. Even the composition of this work is similar

to that of Xavier's *Āyne-yi haqq-namā*. We do not yet have the explanation for this similarity. This structure was possibly recommended by the superiors of the Jesuits.

We can name the following essential differences between the two works: 1) in Ricci's dialogues the Missionary uses Chinese philosophy in the «positive» way, while the Padre mentions Muslim doctrines only to criticize them; 2) the dialogue form, which was typical of Chinese literature, is unusual for medieval Persian literary tradition. That is why the composition of Xavier's work can be called uncharacteristic for medieval Persian, but partially adapted for the taste of the Persian reader.

Section 3.4 discusses the content as well as literary and aesthetic features of the short version of Xavier's work. It consists of four chapters and contains an accurate summary of the full version. By its composition the work is a treatise, which affects its style: it sounds more scholarly as compared to the full version, where the language is very often close to the vernacular. If compared to the earlier full version, it shows a considerable advance in the author's knowledge of Persian.

Section 3.5 of this chapter summarizes the influence of Xavier's work on further theological debate between Christian and Muslim theologians. In the year 1621, *Āyne-yi haqq-namā* is believed to have found its way to Persia, where a famous Muslim theologian Zain al-'Bbidon al-Alavo al-Isfahano wrote a criticism of it.

The conclusion contains a general summary of the results of the research.

We can give the following concise description of the importance of Christian records in Persian and also Christian, manuscript tradition: this tradition in general had been developing within the context of the general tendencies of all Christian literatures of Muslim countries, but was interrupted due to the influence of political and religious environment. Its «rebirth» arose out of the activities of Catholic missionaries, and this happened at the time when it was already out of use in local ecclesiastical life.

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
ГЛАВА 1. Персоязычные переводы и пересказы Нового Завета (XIII—XVII вв.)	10
1.1. «Персидский Диатессарон» — уникальный памятник XIII—начала XIV в.	10
1.2. Перевод Четвероевангелия Йѹханны̇ б. ал-Қасс Йѹсиф ал-Йа'ку-би (рукопись Бодлеянской библиотеки) и отношение к нему Диатессарона	21
1.3. Перевод Четвероевангелия, представленный в списках Саркйса Луча и Borg. Pers. 19	24
1.4. Текстологическое соотношение персидских переводов Четвероевангелия и Диатессарона	27
1.5. Другие персидские переводы Четвероевангелия	32
1.6. Несторианский лекционарий 1374 г., вопрос о персидских христианских рукописях в Крыму	34
1.7. Сфера применения и стилистические особенности персидских переводов	35
1.8. Работы католических миссионеров, связанные с Новым Заветом (XVII в.)	39
ГЛАВА 2. Мусульманское поэтическое подражание псалму	47
2.1. Псалтирь в персоязычной книжности: переводы, подражания, отношение мусульманской традиции	47
2.2. Комментарии Нахшаби: рукописи и их бытование	53
2.3. Цели составления комментариев, их «использование»	57
2.4. Литературно-стилистические особенности комментариев Нахшаби	60
2.5. Происхождение арабского оригинала — касыды («суры»)	64
ГЛАВА 3. «Айне-йи ҳаққ-нама» — апологетическое произведение Жерома Ксавье	68
3.1. Биография и литературно-духовное наследие Жерома Ксавье	68
3.2. Рукописи «Айне-йи ҳаққ-нама» в собраниях С.-Петербурга и история создания произведения	71
3.3. Идейно-художественные особенности полной версии «Айне-йи ҳаққ-нама».	79
3.4. Особенности краткой версии произведения	86
3.5. Роль «Айне-йи ҳаққ-нама» в дальнейших теологических дискуссиях	87
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	92
СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ	100

ПРИЛОЖЕНИЯ

1. Перечень персидских христианских рукописей в собраниях мира	105
2. Избранные рассказы из прозаического комментария Нахшаби на арабское подражание псалму	123
3. Общее содержание полной версии «Айне-йи ҳаққ-намā» (по рукописи С 271)	125
Указатель библиотек и рукописных собраний	148
Указатель имен	149
Указатель литературных произведений	151
Список сокращений	152
Summary	153

А. Д. ПРИТУЛА
ХРИСТИАНСТВО И ПЕРСИДСКАЯ КНИЖНОСТЬ
XIII—XVII вв.

ПАЛЕСТИНСКИЙ СБОРНИК. Вып. 101

*Утверждено к печати
Российским Императорским
Православным Палестинским Обществом
при Российской Академии наук*

Редактор издательства *Е. А. Гольдич*
Компьютерная верстка *Л. Ю. Егоровой*

Издательство «Дмитрий Буланин»
ЛР № 061824 от 11.03.98 г.

Налоговая льгота — общероссийский классификатор продукции ОК-005-93;
95 3001 — книги, 95 3850 — литература по филологическим наукам

Подписано к печати 13.02.2004.
Формат 70 × 100¹/₁₆. Гарнитура Таймс. Бумага офсетная.
Печать офсетная. Печ. л. 10,5. Уч.-изд. л. 11.
Тираж 500. Заказ № 87

Отпечатано с готовых диапозитивов
в Академической типографии «Наука» РАН
199034, С.-Петербург, 9 линия, 12

Заказы присылать по адресу:

«ДМИТРИЙ БУЛАНИН»
199034, С.-Петербург, наб. Макарова, 4
Институт русской литературы
(Пушкинский Дом)
Российской Академии наук
E-mail: dbulanin@sp.ru
<http://www.dbulanin.ru>



ISBN 5-86007-438-7



9 785860 074385