

Игорь Дорфман-Лазарев

ВОЗВРАЩЕНИЕ В РОЖДЕСТВЕНСКУЮ ПЕЩЕРУ:
ПАМЯТЬ ПЕРВОЗДАННОГО ЧЕЛОВЕЧЕСТВА
В АРМЯНСКОМ ПИСАНИИ О ДЕТСТВЕ ГОСПОДНЕМ
И В РОДСТВЕННЫХ ИСТОЧНИКАХ¹

Бывают действия, способствующие как будто приходу искупления, являющиеся, так сказать, его родовспоможением... В сущности, однако, приготовления к Мессии быть не может.

Гершом Шолем²

Судьба апокрифических («скрытых», или «потаенных»), сказаний о жизни Иисуса была отличной от истории передачи внеканонических текстов, касающихся фигур еврейской Библии, и даже преданий, относящихся к апостолам. Поскольку приход Христа являлся осью церковных богослужений, толкования Писания, проповедничества, духовного образования и развития вероучения, «межа давняя» (Прит 22, 28), очерчивающая священное Предание, соблюдалась в средневековье с большей строгостью в отношении канона Евангелий, нежели в случае любой другой семьи книг, составляющих христианскую Библию³. Внеканонические рассказы о Христе лег-

¹ Настоящая работа является значительно расширенной версией более ранней статьи: Dorfmann-Lazarev, I., *Rückkehr zur Geburtsgrötte. Eine Untersuchung des armenischen Berichts über die Kindheit des Herrn* // *Theologie der Gegenwart* 56:1 (2013), S. 30–43; она представляет плоды исследований, ведшихся автором в Галльском университете в рамках стипендии щедро предоставленной фондом А. фон Гумбольдта (Бонн).

² Scholem, G., *Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum* // Scholem, G., *Judaica*. Frankfurt, 1968, S. 26–27. Эта статья воспроизводит доклад, прочитанный Шолемом в 1959 г. в Асконе, на конференции фонда Эранос.

³ Длинный список апокрифических текстов, относящихся к ветхозаветным фигурам, которые в разной мере были слиты в Армении с библейским канонном, рассматривается М. Стоуном: Stone, M. E., *The Armenian Apocryphal Literature: Translation and Creation // Il Caucaso: cerniera fra culture dal Mediterraneo*

че распознавались как «подложные», почему, за малым исключением, они не смогли занять в Церкви собственную «нишу»¹. Даже если они не были уничтожены как еретические или нечестивые, тексты эти могли сохраниться лишь «на полях» церковной культуры².

Такие «поля», в их временном как и в пространственном измерении, описаны Н. С. Лесковым (1831–1895) в его хронике *Сожествие во ад*, относящейся к событиям детства писателя, проведенного им в Орловской губернии: на страстную субботу обитатели отдаленных усадеб и деревень, стремясь, в пору распутицы, избегать езды через лес в темноте, — «дворяне, их дети, дворовые люди и мужики», — прибывали к церкви засветло. В ожидании заутрени, — которой, по моим подсчетам, предстояло начаться часа через четыре, — «в риге у диакона составлялось прелюбопытное чтение» повествования о Воскресении Христа и его Нисхождении в преисподнюю³, рукопись которого принадлежала хозяину: «тут мы и получали о предстоящем часе Воскресения Христова такие любопытные сведения, каких ни в каком другом месте не получишь»⁴.

Поскольку списки внеканонических произведений о Христе не подлежали никакой официальной текстовой

alla Persia. Spoleto, 1996, p. 612–646. О составе армянских библейских рукописей см.: Аѳեան, Տ., *Յոցալիպարոթիւն Աստուծաշունչի ձեռագիր օրհնակներու բովանդակութիւն* // Аѳեան, Յոցալ *Աստուծաշունչ մատենակի նշարէն ձեռագիրներն*. Лиссабон, 1992, է. 1009–1043.

¹ О спорных стихах в армянском изводе Евангелий и о Третьем послании к коринфянам в армянской Библии, см. Тер-Мовсисян, М., *История перевода Библии на армянский язык*. СПб., 1902, с. 193–195, 199–210.

² Gori, F., *Gli apocrifi e i padri* // Quacquarelli, A., cur, *Complementi interdisciplinari di patrologia*. Roma, 1989, p. 271.

³ Т.е. Деяния Пилата (или Евангелие Никодима), произведение, в изначальном виде написанное в середине IV в. по-гречески и вплоть до начала XII в. не перестававшее подвергаться изменениям.

⁴ Лесковъ, Н. С., *Сожествіе во адъ*, впервые напечатанное в Петербургской газете за 16 апреля 1894 г., цитируется по изданию: Лесков, *Собрание сочинений в двенадцати томах*, т. 12. Москва, 1989, с. 359.

сверке, они продолжали менять свой облик до весьма позднего времени. Хотя они и оказывали значительное влияние на искусство и даже на проповедничество, ими были претерпены также существенные видоизменения: их различные изводы несут следы встреч с литературами передававших их народов, с их устными преданиями и с их откликами на политические потрясения¹. Несмотря на то, что установление даты различных изводов и сопряжено со значительными сложностями, апокрифы Нового Завета, в разнообразии дошедших до нас форм, представляют до сих пор еще неизведанный источник для изучения мысли и духовной истории различных христианских народов.

Начиная с Павла, в христианской мысли присутствовала нить, соединяющая Адама со Христом (Рим 5, 12,14; 1 Кор 15, 21–22, 45–49)². В последующие века она обусловила образование особых межтекстовых связей в богословии и в искусстве, определив также пути развития историографической и биографической литературы. Кристаллизация сей темы явилась итогом споров с раввинистическим иудаизмом, с гностическими и с докетическими кругами, в мысли которых фигура Адама также занимала важное место. Христианские размышления о сотворении Адама и Евы, их обмане Сатаной, преступлении ими Богоданной заповеди, из-

¹ О подвижности текста новозаветных апокрифов, см.: Jossa, G., *Gli apocrifi del Nuovo Testamento: tipologia, origini e primi sviluppi* // Augustinianum 23 (1983), p. 39; Voicu, S., *Gli apocrifi armeni* // Augustinianum 23 (1983), p. 164; об армянском *Детстве Господнем* (о котором речь ниже): Peeters, P., *Évangiles apocryphes, II: l'Évangile de l'enfance*. Paris, 1914. p. xxxiv–xxxviii; Terian, A., *The Armenian Gospel of the Infancy*. Oxford, 2008, p. xiv–xv, xxvi–xxvi; о том, как трудности защиты на суде, испытываемые христианами при исламском владычестве, могли обусловить видоизменение этого текста, см.: Dorfmann-Lazarev, *La transmission de l'apocryphe de l'Enfance de Jésus en Arménie* // Frey, J., Schröter, J., Hg., *Jesus in apokryphen Evangelienüberlieferungen*. Tübingen, 2010, S. 557–561, 576–581.

² Simon, M., *Adam et la rédemption dans la perspective de l'Église ancienne* // Werblowsky, R. J. Z., Bleeker, C. J., eds., *Types of Redemption*. Leiden, 1970, p. 62–71.

гнания их из Рая и последствиях этого изгнания, равно как и об их спасении Христом, способствовали возникновению нового представления о времени и нового понимания человеческой природы¹.

Армянское *Писание о детстве Господнем*² (Գիրք յնշխարհիկի Տիրանի; ниже: *Детство Господне*), появившееся в Армении в конце VI в. благодаря восточносирийским христианам из Междуречья³, и переработанное впоследствии армянскими редакторами⁴, представляет нашему вниманию редкий пример «моста», наведенного между историей сотворения мира и эсхатологией: Ева здесь устаивается чести присутствовать при рождении Спасителя. Эта история должна восходить к тому же раннему источнику, который

¹ Bianchi, U., *La rédemption dans les livres d'Adam* // NUMEN 18 (1971), p. 3–4; Stone, *Adam's Contract with Satan. The Legend of the Cheirograph of Adam*. Bloomington, 2002, p. 5–6, 9, 112–116, *passim*; Stroumsa, G. G., *Introduction* // Bockmuehl, M., Stroumsa, G. G., eds., *Paradise in Antiquity. Jewish and Christian Views*. Cambridge, 2010, p. 7; Macaskill, G., *Paradise in the New Testament* // *Paradise in Antiquity*, p. 64–71.

² *Детство Господне* состоит из двух частей: первые четырнадцать глав его соответствуют повествовательной последовательности Протоевангелия Иакова, а вторая часть излагает деяния Иисуса после Бегства святого семейства в Египет. Первое издание этого текста было осуществлено, на основании двух поздних рукописей, мекхитаристским монахом Е. Тайеци, *Աղյուսնի Գիրք Նոր Կիսիւնիւնիւց* [*Неканонические книги Нового Завета*], в Венеции, в 1898 г., а первый перевод, сопровождаемый подробным комментарием, был подготовлен П. Петерсом: *Évangiles apocryphes* (1914). Недавно А. Терьян исследовал более сорока рукописей, представляющих весьма различные между собою изводы *Детства Господнего*, опознав в рукописи 1239 г. наиболее ранний его образец. Книга Терьяна, *The Armenian Gospel of the Infancy* (2008), содержит как перевод этого старинного извода, со ссылками на другие исследованные им версии, так и комментарий. В настоящей работе мы ссылаемся главным образом на эту же рукопись, хранящуюся в ереванском Матенадаране под номером 7574.

³ См. *Хроника* Самуила Анийского: Tēr-Mik'elean, A., ред., *Սուսնէլի Անիցոյ Խիսարհնիւր ի գրոց յնշխարհիւց*. Vafaršapat, 1893, Է. 76–77.

⁴ Dorfmann-Lazarev, *La transmission*, p. 565–570.

лежит и в основе Протоевангелия Иакова (18, 1–3), датированного серединой II в.¹

При приближении родоразрешения Марии, Иосиф оставляет Богородицу в пещере и, выйдя на поиски повивальщицы, внезапно обнаруживает мир застывшим, а всех живых существ – оцепеневшими: воздух, небо, звезды и птиц; стада, переставшие пастись; верблюдов, опустивших свои морды ко краю ручья, но не лакающих воды; гончара, продолжающего просеивать сухую глину, в то время как свежеизготовленный кувшин лежит уже возле него на земле; людей с поднесенной к устам снедью, которые ее не вкушают: все мироздание предстает пред его очами неожиданно замершим². Таким же образом, Протоевангелие Иакова повествует о застывшем небосводе, потрясенном воздухе и неподвижных птицах; о замерших овцах и об оцепеневшей руке пастуха, оставшейся воздетой вверх³. *Детство Господне* подчеркивает одновременность замирания мира и Рождества Иисуса: «в час родоразрешения святой Девы все твари в [течении] жизни их пребывали замершими. Иосиф взглянул вдаль и увидел женщину, грядущую оттуда, и большой плат был переброшен у нее через плечо»⁴. Итак, повивальщица⁵ появляется лишь, когда Дева уже разрешилась сыном; рождество его, представляющее приход Мессии, происходит без человеческого вмешательства (ср. Ис 66, 7). Подобным же образом, в Вознесении Исаяи 11, 8–10, – христианском

¹ Bovon, F., *The Suspension of Time in Chapter 18 of Protevangelium Jacobi* // Bovon, *Studies in Early Christianity*. Tübingen, 2003, p. 226–228.

² Di Nola, A., *Antropologia religiosa: introduzione al problema e campioni di ricerca*. Roma, 1984, p. 177–203; Bovon, *The Suspension of Time*, p. 230–232.

³ Bovon, *The Suspension of Time*, p. 227, 233–234.

⁴ Ркп. *Матенадаран* 7574, fol. 49r–v.

⁵ В отличие от русского термина, греческое *μαῖα* не подразумевает, что главная задача бабки связана с пеленанием новорожденного, в то время как армянское *манкабардз* может быть дословно переведено как «дето-приемница».

произведении, обладающем некоторыми докетическими чертами, написанном по-гречески в начале II в., но сохранившемся в древнеэфиопском переводе, — и Мария, и Иосиф обнаруживают младенца внезапно, уже рожденным¹. Никакое действие или движение не способно подготовить пришествие Мессии, являющееся разрывом в ткани исторического времени².

Касаясь «родовых мук», сопровождающих приход Мессии в апокалиптической традиции, Г. Шолем подчеркивает, что «Искупление, здесь нарождающееся, ни в каком причинном смысле не является следствием предшествующей истории», настаивая на «отсутствии переправ между историей и Искуплением»³. В этой связи приводит он и высказывание, приписываемое в Талмуде учителю III в., уподобившему внезапность явления Мессии скорпиону⁴. Сравнение это может быть в свою очередь соотнесено с рядом новозаветных изречений, в которых Сын в своем грядущем возвращении сравнивается с татем⁵.

Внезапность пришествия Мессии находит отображение и на мозаике триумфальной арки в церкви пресв. Богородицы⁶ на Эсквилинском холме в Риме. На мозаику, которая создавалась вслед за Третьим, Эфесским, вселенским собором (431 г.), утвердившим почитание Марии Богородицей, возлагалась задача найти выражение божественному естеству ее чада. На ней изображаются события, предшествующие Рождеству, — Благовещение Марии и Разрешение Ангелом Иосифова сомнения, вызванного беременностью Девы (Мф 1, 19–23), — как и ряд событий за ним следую-

¹ Bettiolo, P. [et al.], cur., *Ascensio Isaiae. Textus*. Turnhout, 1995, p. 120–121; Norelli, E., *Ascensio Isaiae. Commentarius*. Turnhout, 1995, p. 545–553.

² Terian, *The Armenian Gospel*, p. 43, n. 168.

³ Scholem, *Zum Verständnis*, S. 24, 26.

⁴ См. л. 97а: Steinsaltz, A., ред., *מסכת סנהדרין*, т. 2. Иерусалим, 1989, с. 427.

⁵ Мф 24, 43; Лк 12, 39–40; 1 Фес 5, 2,4; 2 Петр 3, 10; Отк 3, 3; 16, 15.

⁶ Лат. *Sanctae Dei Genitricis*; ит. *Santa Maria Maggiore*.

щих, — и, в частности, Поклонение волхвов и Сретение, — но сцена Рождества на мозаике отсутствует¹.

Мысль о человеке, нисходящем с небес и останавливающим движение небесных тел, с ссылкой на Нав 10, 12–13, отражена и в пятой из Сивиллиных книг, тексте еврейского происхождения, датированном ок. 120 г. н.э.² А. Ди Нола же находит наиболее близкое сходство с рассмотренным выше местом Протоевангелия в толковании Мидраша *Рабба* на Исх 29, 9, комментария XI–XII вв.³, в словах, опосредованно приписываемых в нем рабби Йоханану, учителю второго поколения Амораим, деятельность которого должна была протекать во второй половине III в.⁴ Как и в Протоевангелии, и в *Детстве Господнем*, мы слышим здесь о неожиданно онемевшем мире: никакое существо, видимое ли, как птицы, или невидимое, как ангелы, не двигается и не издает ни звука⁵. Если в двух предыдущих случаях тишина мира сопровождает Рождество Слова Божия, здесь она сопутствует исхождению на Синае Его голоса и дару его учения, Торы.

Армянский апокриф отклоняется от хода событий, запечатленного Протоевангелием и родственными источниками в тот миг, когда женщина, чье появление следует непосредственно за описанием замершего мира, открывается Иосифу: «Я праматерь всех, Ева, и пришла я узреть своими очами Спасение, соделанное ради меня»⁶. Мы можем заметить, что слова первой женщины, приступающей к вертепу, сходны со словами, произносимыми Богоприимцем Симеоном, входящим в храм (Лк 2, 30).

Итак, встреча с действующим лицом начала истории

¹ Мозаика триумфальной арки датирована папством Сикста III (432–440). См. иллюстрацию на вклейке.

² Geffcken, J., Hg., *Die Oracula sibyllina*. Leipzig, 1902, S. 116–117, Z. 256–259.

³ Di Nola, *Antropologia*, p. 201–202.

⁴ Di Nola, *Antropologia*, p. 186–188.

⁵ *מדרש רבה המבואר*. שמות רבה, т. 2. Иерусалим, 1991, с. 42.

⁶ *Матенадаран 7574*, fol. 50r.

становится возможной лишь, когда время останавливается. В трактате *Санедрин*, л. 97а (ג), Вавилонского Талмуда раввины обсуждают деление жизненного цикла мироздания на три равные поры: первые две тысячи лет хаоса, за которыми следуют две тысячи лет, отмеченные даром Торы, и завершающие цикл две тысячи лет, озаменованные Мессией. Но «из-за наших грехов, которых было много, [те годы], что ушли, те ушли»¹. Строки эти указывают на то, что человечество пребывает в эпохе, отмеченной, в идеальных очертаниях мироздания, пришествием Мессии, действительное пришествие которого, однако, отложено. Ниже мы встретимся с преданиями, приурочивающими Пришествие не к пятому, а к шестому тысячелетию, т.е. к тому отрезку времени, который и может быть отождествлен с этой задержкой. Здесь уместно привести и размышления современного итальянского философа Джорджо Агамбена, ссылающегося на ту же страницу Талмуда, которая тридцатью тремя годами раньше была исследована Шолемом:

Дни Мессии не являются неким сроком, протекающим между историческим временем и миром грядущим, а присутствуют, так сказать, в облике растяжения и задержки времени под законом, то есть как историческое последствие времени недостающего [Агамбен подразумевает здесь неопределенное число «ушедших» лет]. Один из парадоксов мессианского царствия состоит именно в том, что иному миру и иному времени надлежит осуществиться в сем мире и в сем времени. Это означает, что историческое время не может быть попросту отменено и, с другой стороны, что время мессианское не может быть и совершенно однородным истории: два времени должны, скорее, сосуществовать в таком ключе, который не может быть сведен к понятиям двоичной логики (сей мир / мир иной)².

¹ מסכת סנהדרין, т. 2, с. 427–428.

² Agamben, G., *Il Messia e il sovrano. Il problema della legge in W. Benjamin* (доклад, прочитанный в Иерусалимском университете в 1992 г.), цит. по: Agamben, *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*. Vicenza, 2005, p. 267–268.

Подобное растяжение времени, — которое необходимо отличать от состояния сна, — может быть нами отмечено и в восприятии Иосифом мгновения рождения Христа, когда просеивание сухой глины и свежеебоженный кувшин, указывающие на начало и на конец цикла, соприсутствуют его взгляду.

Когда Ева подходит к пещере, она становится свидетельницей богоявлений, совершающихся у входа, которые тоже должны быть отнесены к этому превращению времени: она замечает, как небесный свод разверзается и яркий свет истекает с выси до земли; затем она последовательно видит огненный столп, которым Бог вел детей Израилевых через пустыню (ср. Исх 13, 21–22; 14, 19–20; Числ 14, 14; Неем 9, 12, 19), облако, облакавшее Божественное присутствие на Синае (Исх 19, 9, 16, 18; 24, 15–16) и позже осенявшее скинию собрания (Исх 40, 34–38; Числ 9, 15–23; 17, 7), и слышит голоса небесных сил, напоминающие ряд пророческих и апокалиптических видений (ср. Ис 6, 3; Иез 3, 12; Отк 11, 15)¹.

У армян Евино видение перед Рождественским вертепом, явленным ей наподобие Божьей обители, могло пробудить ассоциации со священной топографией их страны. Рассказ *Детства Господнего* напоминает видение Григория Просветителя (ум. ок. 328) около царской столицы Вауаршапата (позже, Эчмиадзина) после освобождения его, ок. 314, царем Тиридатом из Глубокого рва (*Хор Виран*, близ Арташата). Григорий видит «разверзающуюся небесную твердь», «свет, истекающий с выси» и «несметные силы светозарные»². Со ссылкой на *Житие Григория*, записанное между 428 и 451 гг. Агафангелом, видение Просветителя почиталось в церкви Небесных Бдящих Сил (*Еркнавор*

¹ *Матенадаран* 7574, fol. 50v.

² Tēr Mkrtč'ean, G., Kanayanc', S., ред., *Ազգայնագիտիայ պատմութիւն // Մատենադարանի հայր*, т. 2, Антелиас, 2003, Է. 1655–1656.

Зуарт'ноц)¹, сооруженной около столицы между 642 и 661 гг. католикосом Нерсесом Третьим, «Строителем»², на месте, где ранее, вероятно, стояла более древняя часовня, посвященная этому событию. В *Житии* этому явлению следует видение Григорием «весьма высокого столпа»³, увенчанного «облачным абаком», возле царского дворца Вауаршапата. Главная церковь древней столицы, «Низшел Единородный» (*Эдж-миадзин*, слово, давшее и позднейшее название городу), впервые построенная в IV в., дважды перестраивалась, и величественный патриарший собор, сохранившийся до наших дней, был воздвигнут на том же месте в 618–638 гг.⁴ Согласно *Житию*, Григорий удостоивается видения и трех других «облачных столпов и огненных капителей» (ср. Числ 12, 5) над местами гибели армянских первоучениц, Гаянэ, Рипсимэ и их спутниц⁵, память которых чествовалась в трех маририях, два из которых были позже замещены знаменитыми церквями св. Рипсимэ, датируемой 616–618 гг., и св. Гаянэ, относящейся к 630 г.⁶ Отмеченная нами параллель

¹ В честь которой был назван и близлежащий ереванский аэропорт Звартноц.

² Abgaryan, G., ред., Себеос, *Պատմութիւն // Մատենադարան հայոց*, т. 4. Антелиас, 2005, с. 539; ср. Cuneo, P. *Architettura armena dal quarto al diciannovesimo secolo*, Roma, 1988, fig. 6, p. 102.

³ Ниже в описании видения «столп» истолковывается как символ «кафолической Церкви»: *Ազգայնագիտիչ պատմութիւն*, с. 1656–1657, 1659–1660; Garibian de Vartavan, N., *L'aspect primitif de l'église-mère Ējmiacin // Revue des Études Arméniennes* 29 (2003–2004), p. 432–436.

⁴ Cuneo, *Architettura*, fig. 1, p. 88.

⁵ *Ազգայնագիտիչ պատմութիւն*, с. 1656–1657; Garibian de Vartavan, *L'aspect primitif*, p. 432–443; Thomson, R. W., *The Lives of Saint Gregory. The Armenian, Greek, Arabic and Syriac Versions of the History Attributed to Agathangelos*. Ann Arbor, 2010, p. 88–97.

⁶ Себеос, *Պատմութիւն*, с. 516–517; Cuneo, *Architettura*, fig. 2,3, p. 94, 98; Третий маририй может быть опознан в развалинах часовни V в., находящихся возле церкви Шоуакаг' («Капля луча») XVII в. Название, унаследованное этой поздней церковью, связано, очевидно, с видением Григорием «света, истекающего доле»; см. колофон в *Истории* Агафангела: *Ազգայնագիտիչ պատմութիւն*, с. 1654, ծր. 30. О значении образа «разверзающихся небес» в

указывает на то, что обе традиции сложились под влиянием темы Исхода, ключевого предмета раннехристианской экзегетики, получающей здесь «статическое», и даже архитектурное, толкование: пещера, вмещающая Спасителя, со столпом, «воздвигнутым» (*լիւնդկիւի*) над нею подобно светильнику, в одном случае, и в другом – церкви, зиждущиеся на местах гибели первомучениц Армянской Церкви и надеющиеся облачный столп различными зодческими выражениями¹.

Когда, в *Детстве Господнем*, Ева созерцает это видение, она падает перед вертепом ниц, подобно евреям, поклонявшимся перед скинией при виде облачного столпа, становившегося у ее входа когда Бог говорил с Моисеем лицом к лицу (Исх 33, 9–11)². Эта череда богоявлений доносит до «матери всех», возвратившейся в мир, предшествующую историю спасения³. Ева славит Бога за то, что он «соделал *днесь* спасение сынов человеческих в своем новом пришествии», «воздвиг ее от ее ветхого падения и восстановил ее в изначальной славе», сочетая стихи из «Величить душа моя Господа» Марии, «Благословень Господь Богъ» Захарии и «Нынѣ отпущаеши» Симеона в Евангелии от Луки. Искушенная «днесь», т.е. до сошествия Христа в преисподнюю,

армянском богословии, см.: Dorfmann-Lazarev, «*Manto terrestre dell'immagine solare*»: *Note sul linguaggio cristologico di Gregorio di Narek* // Mahé, J.-P., Zekian, V. L., dir., *Saint Grégoire de Narek : théologien et mystique*. Rome, 2006, p. 113–138.

¹ Исход был коренной темой в параллельном развитии раннехристианской и раввинистической экзегетики и в становлении двух отдельных литургических традиций после разрушения Второго храма, см.: Dorfmann-Lazarev, *La « Pâque d'Égypte » et la « Pâque de Jérusalem » : L'herméneutique de l'Exode dans les traditions chrétienne et rabbinique selon I. Y. Yuval* // *Istina* 48:4 (2003), p. 359–373; о символическом толковании ковчега Завета в армянской традиции, см.: Dorfmann-Lazarev, *Arméniens et Byzantins à l'époque de Photius : Deux débats théologiques après le Triomphe de l'orthodoxie*. Louvain, 2004, p. 123–125.

² *Матенадаран* 7574, fol. 50r–50v.

³ Эта тема была воспринята и армянской гимнографией: *Գլխաճարիւն, գիրք Ա. // Միսնկնազիրք հայոց*, т. 13. Антелиас, 2008, Է. 142, ս. 3–22.

Ева входит в пещеру лишь когда облако удаляется от него, подобно сынам Израилевым, отправлявшимся в путь только когда облако поднималось от скинии (Исх 40, 36; Числ 9, 17–22; 10, 11–12). Новорожденный младенец, которого Ева находит в пещере, выказывает необычные свойства: он не лежит, а сидит в яслях, и даже способен ходить; сперва он направляется к матери, которая его кормит, а затем самостоятельно возвращается в ясли¹.

Тогда как у Луки Симеон «берет [младенца] на руки» и благословляет Бога, ибо «очи его видели спасение» перед его входом в мир смерти (Лк 2, 26, 28, 30), Ева, вызвавшая осуждение человечества и навлекшая на него скорби деторождения, появляется из мира усопших и приходит к новому ковчегу, дабы «узреть своими очами» и «взять в свои руки»² новорожденного Спасителя, «Сына Адамова» (Лк 3, 38). Для «несториян», принесших *Детство Господне* в миафиситскую Армению в апологетических целях, встреча между Евой и Христом могла быть насыщенной особым вероучительным значением, позволявшим им, вероятно, обосновывать полноту человеческого естества Христа: Феодор Мопсуестийский (350?–428), представляющий для Церкви Востока главный экзегетический авторитет, указывает, что Ева, обретшая бытие от другого человеческого существа, но без супружеской связи и всецело посредством Божьей воли (ср. Ин 1, 13), является прообразом Христа. Настоящий эпизод подразумевает, таким образом, что как Ева, происходящая от Адама, разделяет с ним общую природу, так и Христос – в отношении Марии³.

Как мы отметили, в то время как Ева приходит в вертеп

¹ *Матенадаран* 7574, fol. 50v–51r.

² *Матенадаран* 7574, fol. 51r.

³ Mingana, A., ed., *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Nicene Creed* (Woodbrooke Studies; 5). Cambridge, 1932, p. 180–181, 68; Dorfmann-Lazarev, *La transmission*, p. 563–565.

восприемницей¹, она не выступает в качестве таковой при родоразрешении Марии². Тем не менее, в отличие от Лк 2, 7, пеленает младенца и полагает его в ясли, как повивальщица, Ева, а не Мария. Подобное расхождение с новозаветным канонem может указывать на то, что *Детство Господне* восходит к весьма древнему источнику, сопоставлявшему первую женщину не столько с Марией, сколько с Иисусом, рассматриваемым здесь – как позже и Феодором Мопсуестийским – как ее архетип.

Фоном, на котором сложился этот рассказ, могли быть апокрифические предания, развивающие библейскую историю об Адаме и Еве. Тогда как литература об Адаме и Еве содержит ряд указаний на прощение Адама и на его будущее восстановление, вопрос действительности Евиного покаяния и ее прощения, ее будущего воскресения, возвращения в Рай и возобновленного доступа к древу жизни остается в этих текстах неразрешенным³. Такая неопределенность позволяет *Детству Господнему* утверждать, что, хотя Праматерь «и раскаялась с избыточными слезами, отпущения она, тем не менее, не удостоилась»⁴.

Появление Евы у вифлеемских яслей может представлять развитие древнего экзегетического мотива, лежащего в основе истории Рождества в Лк 2.6–7 и оставившего также следы в Мидраше *Рабба* XX.10 на Бытие 3, 18–19, где передается отклик Адама на его осуждение: «[Буду] ли я привязан к яслям подобно животному?»⁵ Трактат *Песахим* 118^a Вавилон-

¹ Или как «акушерка», термин, заимствующий французский *accoucheur*, произведенный от более старых глаголов *accoucher de*, «разрешиться от бремени», и *accoucher* «помогать в родах».

² Bovon, *The Suspension of Time*, p. 226.

³ Об оправдании Адама, см.: Anderson, G. A., Stone, M. E., *A Synopsis of the Books of Adam and Eve*. Atlanta, 1999, p. 19, 71, 76–84, 89–90; Hooker, M. D., *From Adam to Christ: Essays on Paul*. Cambridge, 1990, p. 115.

⁴ *Матенадаран* 7574, fol. 130v.

⁵ מדרש רבה המבואר. ספר בראשית. פרשת בראשית. Иерусалим, 1983, с. 322.

ского Талмуда сравнивает тяготы добычи пропитания на земле после изгнания Адама и Евы из Эдема с трудностью искупления. Согласно словам, приписываемым Иеѓошуа бен Леви (*fl.* с. 230–250), амораю Лиддской академии, когда виновный Адам услышал Божественный приговор в Быт 3, 18, он воскликнул: «Будем ли я и осел мой есть в одних яслях?»¹. Рождество в яслях могло, таким образом, вызвать в представлении осуждение и, следовательно, ожидание искупления первозданных человеческих существ. В этой связи необходимо учитывать и то, что предания, влившиеся в Вавилонский Талмуд, могли быть знакомы восточным сирийцам, принесшим *Детство Господне* в Армению².

Армянский апокриф связывает Рождество с первозданными человеческими существами еще и иным, «поступательным», образом: в более ранней главе, о Благовещении, указывается, что как только Мария зачинает, явившийся ей ангел отправляется в Персию, чтобы благовестить и царям волхвов³, побуждая их к путешествию в Вифлеем, где они должны будут поклониться новорожденному младенцу⁴. Традиция, отраженная в этом рассказе, является основой и ряда раннехристианских и средневековых изображений волхвов, ведомых ангелом⁵. За девять месяцев, в течение ко-

¹ Steinsaltz, A., ред., מסכת פסחים, т. 2 (תלמוד בבלי; т. 7). Иерусалим, 1989, с. 504.

² Одно из наиболее ранних свидетельств традиции, связывающей Еву с Рождеством, может быть найдено в *Вопросах Варфоломея* (II–IV вв.); см. его старославянский извод: Тихонравовъ, Н., ред., *Памятники отреченной русской литературы*, т. 2. М., 1863, с. 22.

³ Связь волхвов с Персией является преобладающей традицией; см.: *Opus imperfectum in Matthæum; homilia secunda* // PG т. 56, ст. 637; ср. Olschki, L., *The Wise Men of the East in Oriental Traditions // Semitic and Oriental Studies. A Volume Presented to William Popper*. Berkeley, 1951, p. 375–395; Dorival, G., *L'astre de Balaam et l'étoile des mages* // Gyselen, R., dir., *La science des cieux. Sages, mages, astrologues* (Res orientales; 12). Bures-sur-Yvette, 1999, p. 97; Panaino, A., *I Magi evangelici. Storia e simbologia tra Oriente ed Occidente*. Ravenna, 2004, p. 10–16.

⁴ *Матенадаран* 7574, fol. 30v–31r.

⁵ Ф. Кюмон предлагает весьма богатую опись этих изображений, умалчи-

торых путь им указывается звездой¹, волхвы — цари, князья, их окольные и провожатые — достигают Иудеи, принеся туда «Завет», переданный им от их предков, из которого им заранее было известно о приближающемся рождении царя в Иудее. Согласно свидетельству волхвов, Господь, вместе с Сифом (Быт 4, 25; 5, 3), даровал Адаму и этот Завет, написанный и запечатанный Божьим перстом. Переданный Сифом его потомкам Завет этот достался Ною, передавшему его Симу, чьи отпрыски сохранили его до Авраама, который вручил его Мелхиседеку, через которого Завет и достиг народ волхвов и персидского царя Кира. Предшественники волхвов поместили его бережно в горнице, где он и сохранялся в тайне из поколения в поколение в ожидании свершения содержащегося в нем предсказания. Волхвы принесли Завет в Иудею, дабы «возложить его перед днесь дарованным царевичем, сыном царя Израилева»².

Детство Господне стирает различие, присутствующее в Евангелии от Матфея, между образами откровения Иосифу и волхвам. У Матфея Ангел является лишь обручнику Девы, — до рождения младенца и, снова, после отхода волхвов (Мф 1, 20; 2, 13), — тогда как волхвам путь указывает лишь звезда (Мф 2, 2,7,9–10)³. Кроме того, если принять Марию Иосиф призывается во сне ангелом (Мф 1, 20), не указывается, кем были предостережены во сне волхвы не возвращаться к Ироду (Мф 2, 12). Таким образом, до Христа откровение подается язычникам знаками естественного мира и сверхъестественными — Израилю⁴. В противополож-

вая, однако, их повествовательные истоки: Cumont, F., *L'adoration des Mages et l'art triomphal de Rome* // Atti della Pontificia accademia romana di archeologia, serie III, «Memorie» 3 (1932), p. 102, n. 129.

¹ О происхождении звезды, ведущей волхвов, см.: Dorival, *L'astre de Balaam*, p. 101.

² *Матенадаран* 7574, fol. 56v–57r.

³ Ср также Протоэвангелие 21.1, 2, 3.

⁴ Это учитывалось, в частности, и Иоанном Златоустом: Dorival, «*Un astre se*

ность Матфею, армянский апокриф, которому известно откровение, восходящее к Адаму и дошедшее до волхвов через Авраама, «друга Божия» (ср. 2 Пар 20, 7; Ис 41, 8; Иак 2, 23), изображает их наследниками обета спасения по подобию фигур Ветхого Завета¹.

Неизданный армянский текст, который я недавно смог исследовать в Ереванском хранилище древних рукописей, Матенадаране, *Хартия, писанная и запечатанная Божьим перстом, посланная через ангела Адаму ради его спасения* (Չիր ւնիւնիւրն Ա[ւննոն] զրէաւ եւ կըրէաւ եւ ւն[ւ]ք[եա]ւ ձեռնիւր հր[ե]շտ[ւ]կի ւն Ադ[ւ]մ, ի յաւի փրկ[ն]ւ[թ]ե[ւն]ւ)², хотя и рисует появление Божьей рукописи на земле образом отличным от *Детства Господнего*, сообщает, тем не менее, о завещании ее Адамом Сифу, представляя затем тождественную вереницу потомков, через которых она достается волхвам³. Достоинно внимания, что оба армянских источника рисуют волхвов не вестниками иностранной премудрости⁴, а наследниками Авраама.

Ряд источников, — еврейских, христианских, гностических и манихейских, — повествуют об откровении, завещан-

lèvera de Jacob». *L'interprétation ancienne de Nombres 24, 17* // *Annali di Storia dell'Esegesi* 13:1 (1996), p. 329; Dorival, *L'astre de Balaam*, p. 96 sqq.

¹ Hengel, M., Merkel, H., *Die Magier aus dem Osten und die Flucht nach Ägypten (Mt 2) im Rahmen der antiken Religionsgeschichte und der Theologie des Matthäus* // Hoffmann, P. [et al.], Hg., *Orientierung an Jesus. Zur Theologie der Synoptiker*. Freiburg, 1973, S. 144. Существуют и другие указания на то, что в восточносирийской Церкви, через чьих миссионеров *Детство Господне* попало в Армению, волхвы признавались свидетелями веры; см.: Chabot, J.-B., dir., *Chronicon pseudo-Dionysianum vulgo dictum I* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 91; Scriptorum Syri, 43). Leuven, 1927, p. 57, ll. 4–8; Briquel-Chatonnet, F., Jullien, Ch., Jullien, F., *Lettre du patriarche Timothée à Maranzekhâ, évêque de Ninive* // *Journal Asiatique* 288:1 (2000), p. 10–11.

² Рукопись Матенадаран 2111 (список 1654–1675 гг.), fol. 229v. Эта традиция отражена и в неизданной рукописи, хранящейся в Мехитаристской библиотеке Венеции, N° 240, fol. 10v–11r; ср. Stone, *Report on Seth Traditions*, p. 45.

³ Матенадаран 2111, fol. 229v.

⁴ Теория, являющаяся лейтмотивом книги Panaino, *I Magi e la loro stella. Storia, scienza e teologia di un racconto evangelico*. Milano, 2012.

ном Адамом Сифу¹, однако лишь в предании, сохраненном в армянских документах, Сиф получает от Адама книгу, писанную самим Богом². До Авраама путь движения Завета следует преемству избранных мужей в книге Бытия, но Авраам, однако, завещает его не одному из своих сыновей, а Мелхиседеку. Заметным образом, цепь эта расходится с книгой Юбилеев, в которой благословение передается от Адама к Сифу, достигая затем Еноха, Ноя, Сима, Авраама, Исаака и Иакова (16, 16–18; 17, 6; 19, 16–29; 22, 10–13), и знание, найденное Авраамом в книгах Еноха и Ноя, передается им Исааку же (10, 13–14; 21, 10)³.

¹ См: *The Cologne Mani Codex* 48.16–51.20: Koenen, L., Römer, C., Hg., *Der Kölner Mani-Kodex: Über das Werden seines Leibes*. Opladen, 1988, S. 30, 32; комментарий: Reeves, J. C., *Heralds of that Good Realm. Syro-Mesopotamian Gnosis and Jewish Traditions*. Leiden, 1996, p. 68–78; латинскую *Жизнь Адама и Евы* 25.1–29.10: Sparks, H. F. D., *The Apocryphal Old Testament*. Oxford, 1984, p. 143; Stone, *A History of the Literature of Adam and Eve*. Atlanta, 1992, p. 53–63; *Synopsis*, p. 32–32E; о позднем развитии этой темы: Klijn, A. F., *Seth in Jewish, Christian and Gnostic Literature*. Leiden, 1977, p. 48–60; сирийский *Завет Адама* 3.1–6: Kmosko, M., cur., *Testamentum Adae // Patrologia Syriaca*, т. 2, Paris, 1907, p. 1339–1342, 1345–1348; *Откровение, о котором Адам оповестил сына своего Сифа* (NH V.5), *ApocAd* 85.10–11, 19–24: Parrott, D. M., ed., *Nag Hammadi Codices V, 2–5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502, 1 and 4*. Leiden, 1979, p. 155, 195, 193; о Сифе в еврейской традиции: Klijn, *Seth*, p. 39; о Ное и Сифе, см. также: Stroumsa, *Another Seed: Studies in Gnostic Mythology*. Leiden, 1984, p. 59; о Сифе в гностической традиции: MacRae, G. W., *Seth in Gnostic Texts and Traditions // Achtemeier, P. J., ed., Society of Biblical Literature. Seminar Papers 1977*. Missoula, 1977, p. 18–19; Klijn, *Seth*, p. 112–117; Pearson, B. A., *The Figure of Seth in Gnostic Literature // Layton, B., ed., The Rediscovery of Gnosticism*, vol. 2. Leiden, 1981, p. 472–504; см. также *Scriptura inscripta nomine Seth*, унаследованную волхвами, в арианском *Opus imperfectum in Matthæum*, col. 637; Зукнинскую хронику, о которой см. ниже: *Chronicon*, p. 57–59; Klijn, *Seth*, p. 57–58; Dorival, *Un astre*, p. 324–327; Monneret de Villard, U., *Leggende orientali sui magi evangelici*, Vaticano, 1952, p. 26, 52–60.

² *Chronicon*, p. 66, ll. 23–29, *passim*.

³ Vanderkam, J., ed., *The Book of Jubilees* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 511; Scriptorum Aethiopicum, 88). Leuven, 1989, p. 60, 97–98, 103, 113–115, 123, 129–130; о пророческом достоинстве допотопных патриархов, см. также: Ginzberg, L., *Eine unbekannte jüdische Sekte*. Bratislava–New York, 1922, S. 295, N. 2; S. 297, n. 1; Ginzberg, *The Legends of the Jews*, vol. 5. Philadelphia, 1925, p. 167, n. 4 ff.

Мелхиседек, как и Сиф, предстает хранителем откровения в еврейской, христианской и гностической традициях¹. Бросается, тем не менее, в глаза, что в *Детстве Господнем* Мелхиседек связывается не с Ханааном, подобно библейскому образу (ср. Быт 14, 18–20), а с Востоком: через него Завет попадает к волхвам и к царю Киру. Не подразумевало ли предание, лежащее в основе армянского апокрифа, что Аврам повстречал Мелхиседека прежде, чем покинуть Харран (ср. Быт 11, 31; 12, 46), расположенный на пороге персидских владений и бывший, между 53 г. до н.э. и 214 г. н.э., частью парфянской Осроены?² Такая версия событий должна была бы обладать особой привлекательностью в глазах армян, поскольку Харран лежит недалеко от армянской Софены и древней столицы Тигранакерта, находившегося, скорее всего, в Арзанене³.

¹ Текст, найденный в Кумране и датируемый ок. 50 г. до н.э.–100 г. н.э. (11 *Q Melkisedeq*, 6), указывает на то, что Мелхиседек мог наделяться важной ролью в провозглашении спасения и избавления от долгов: Van der Woude, A. S., *Melchisedek als himmlische Erlösergestalt in den neugefundenen eschatologischen Midraschim aus Qumran Höhle XI* // de Boer, P. A. H., Red., *Oudtestamentische Studiën*, Bd. 14. Leiden, 1965, S. 367; Kobelski, P. J., *Melchizedek and Melchirešaʿ*. Washington, 1981, p. 56–74; Gianotto, C., *Melchisedek e la sua tipologia. Tradizioni giudaiche, cristiane e gnostiche (sec. II a. C.–sec. III d. C.)*. Brescia, 1984, p. 215; о предположительном мессианском достоинстве Мелхиседека, см.: García Martínez, F., *Las tradiciones sobre Melquisedec en los manuscritos de Qumrán* // *Biblica* 81 (2000), p. 72–77; см. также Ginzberg, *The Legends*, vol. 5. p. 131, n. 142.

² У Л. Гинцберга (*The Legends*; особ. т. 5, с. 226, прим. 102) и у Э. Гудинафа (Goodenough, E. R., *Jewish Symbols in the Graeco-Roman Period*. New York, 1953–1968) указаний на подобный ход событий мы, однако, не находим.

³ О местонахождении Тигранакерта, см.: Chaumont, M.-L., *Tigranocerte: données du problème et état des recherches* // *Revue des Études Arméniennes* 16 (1982), p. 89–110; Sinclair, Th., *The Site of Tigranocerta. I*, *Revue des Études Arméniennes* 25 (1994–1995), p. 183–254; Avdoyan, L., *Tigranocerta: The 'City Built by Tigranes'* // Hovannisian, R., ed., *Armenian Tigranokert/Diarbekir and Edessa/Urfā*. Costa Mesa, 2006, p. 81–95. В средние века с Тигранакертом армяне отождествляли Амиду, расположенную в расстоянии всего лишь дневного пути от Харрана. Об Амиде и о святилищах Харрана, связанных с почитанием Авраама, см: Mez, A., *Geschichte der Stadt Harrân in Mesopotamien bis zum Einfall der Araber*. Straßburg, 1892, S. 5, 12, 15; Rice, D. S., *Medieval*

Насколько встреча между Мелхиседеком и волхвами (μάγοι; арм. *могк*¹) может нас удивить, настолько же связь волхвов с Киром предстает естественной, если учесть, что при правлении его династии зороастрийские волхвы, *магушу*, занимали в Иранском царстве преимущественное положение в вопросах религии¹. *Хартия* наделяет Мелхиседека и Кира более конкретными ролями: тут указывается, что священник лично передает царю Божью рукопись, а тот полагает ее на хранение в горницу².

Два рассматриваемых нами армянских источника могут быть сопоставлены и с сохранившимся в собрании Наг Хаммади (*NH IX, I*) эклектическим трактатом *Мелхиседек*, датировемым ок. 190–225 гг.³, который, по широкому признанию, обрел свой окончательный вид в среде «Сифовых гностиков»⁴. Вереница передачи Божьей рукописи от Адама до Мелхиседека может быть сравнена с преемством «избранных сынов» Адама, вестников откровений Бога Всевышнего, в *Мелхиседеке* 12.4–10⁵. В этом произведении потомки Адама, – Авель, Енох и Ной, названные «истинными сыновьями» Адама и Евы и являющиеся избранниками, принадлежащими к вышнему миру, – предшествуют Мелхиседеку, которому они передают полученные ими открове-

Harrān. Study on its Topography and Monuments, I // *Anatolian Studies* 2 (1952), p. 38, 42; Maraval, P., *Lieux saints et pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie des origines à la conquête arabe*. Paris, 1985, p. 352–353.

¹ Duchesne-Guillemin, J., *The Wise Men from the East in Western Tradition* // *Papers in Honour of Professor Mary Boyce*, vol. 1. Leiden, 1985, p. 150.

² *Матенадаран* 2111, fol. 229v.

³ Pearson, B. A., ed., *Nag Hammadi Codices IX and X*. Leiden, 1981, p. 40; Gianotto, *Melchisedek*, p. 216; Funk, W.-P., Mahé J.-P., Gianotto, C., *Melchisedek (NH IX, I). Oblation, baptême et vision dans la gnose séthienne*. Laval, 2001, p. 55–59.

⁴ Gianotto, *Melchisedek*, p. 216; *Nag Hammadi Codices IX and X*, p. 34–38; Schenke, H.-M., *Die jüdische Melchisedek-Gestalt als Thema der Gnosis* // Tröger, K.-W., *Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis. Neue Studien zu „Gnosis und Bibel“*. Berlin, 1980, p. 133; *Melchisedek*, p. 17, 24–25.

⁵ *Nag Hammadi Codices IX and X*, p. 58–59, 63, 77–83; *Melchisedek*, p. 26, 80–83, 86–87, 142, 144.

ния (9.28–10.1; 12.4–10). Поврежденная рукопись трактата скрывает от нас имена, следующие за Ноем (строка 9)¹, но Авраам представляется неизбежным звеном, связующим праотцев с Мелхиседеком².

Достигнув преддверия вертепа, цари, князья волхвов и все их провожатые, — извещает нас *Детство Господне*, — падают перед новорожденным ниц, а трое царей, проникая в пещеру один за другим, поклоняются младенцу, преподнося ему свои дары³. Позже, трое государей, сравнивая свои впечатления, заключают, что младенец явился каждому из них в отличном облике, в последовательности трех превращений⁴. Свидетельства их являются взаимодополняющими предложениями христологического символа: младенец — истинный Бог, поклоняемый небесными силами; он — царственный отпрыск Давида, рожденный в его городе; он обладает полнотой человеческого естества, способного страдать; один и тот же умирает человеческой смертью и воскресает, что опровергает докетов. Однако, лишь второе видение ясно утверждает полную человеческую суть царя; лишь третье — его страсти и воскресение из мертвых; и лишь первое — его божественную природу, Воплощение и Вознесение в человеческом теле. Эти три вневременных свойства младенца открываются царям лишь, когда они поодиночке поклоняются младенцу в пещере, но когда же посетители втроем подступают к ее порогу, они видят младенца в обычном человеческом облике.

Первая чреда посещений вертепа внушает посетителям мысль, что облик, в котором новорожденный открывается

¹ См. Mahé, J.-P., в: *Melchisédek*, p. 4.

² См. также Gianotto, *Melchisedek e la sua tipologia*, p. 215.

³ Сцена с группой трех священнослужителей, поклоняющихся божеству, обладает весьма древними архетипами; см. вавилонский цилиндр: Kehrer, H., *Die heiligen drei Könige in Literatur und Kunst*, Band 2. Leipzig, 1909, S. 2, Bild 2.

⁴ О превращениях, см.: Klauck, H.-J., *Die apokryphe Bibel. Ein anderer Zugang zum frühen Christentum*. Tübingen, 2008, S. 315.

каждому из гостей, соответствует преподнесенному им дару: его божественная суть открывается Гаспару, преподносящему благовония, его царственность — Бальтазару, дарящему жемчуг, самоцветы и драгоценные металлы, и его смерть — Мелк'ону, пришедшему с маслом и с платами¹. Это находит подтверждение и в словах самих царей, донесенных двумя поздними изводами предания². Их последующие посещения вертепа позволяют, однако, каждому из трех созерцать видения двух других, утверждая царей, таким образом, в их вере, что один и тот же является одновременно человеком и Богом, независимо от личности созерцателя и его приношений³.

Предание о волхвах, сравнивающих свои наблюдения над новорожденным Христом, было знакомо и Иоанну Дамаскину (ок. 675—ок. 749), который мог с ним ознакомиться в иерусалимской патриаршей библиотеке, равно как и в библиотеке монастыря св. Саввы в Иудейской пустыне. В своей проповеди на Рождество он говорит о волхвах, которые, поклонившись новорожденному, «поведали подробно друг другу о младенце и о том, каким именно он им явился». Тут они обнаруживают, что первый из них увидел ребенка, вто-

¹ Фулгенций Руспийский (467—532) усматривал в трех дарах волхвов опровержение христологических ересей ариан, манихеев, несториан и евтихиан: *De epiphania deque innocentum nece et muneribus magorum* // Fraipont, J., сур., *Sancti Fulgentii episcopi ruspensis opera* (Corpus Christianorum Series Latina; XCI A). Turnhout, 1968, p. 916, § 10, ll. 180—199. О мифологической почве и символическом значении даров, преподнесенных Христу волхвами, см.: Duchesne-Guillemin, J., *Jesus' Trimorphism and the Differentiation of the Magi* // Sharpe, E., Hinnels, J., eds., *Man and his Salvation. Studies in Memory of S. G. F. Brandon*. Manchester, 1973, p. 91—98; Duchesne-Guillemin, *The Wise Men*, p. 151—154; Panaino, *I Magi e la loro stella*, p. 70—72; Albrile, E., *I Magi equinoziali* // Studi sull'Oriente Cristiano 16:2 (2012), p. 133-134; Albrile, *La magione dei Magi. Vezolano e il molteplice Gesù* // Graphie. Rivista trimestrale di arte e letteratura 57 (2012), p. 70—72.

² Извод 'E', Тауес'и, *Уулууиуну Գիրք*, p. 283; ему подобен и извод 'Z', *Уулууиуну Գիրք*, p. 294.

³ *Матенадаран* 7574, fol. 59v—61v.

рой — «тридцатилетнего молодого человека», а третий — «древнего старца», что заставляет их удивиться «чередованию явлений новорожденного» (Θαυμαζόντων δὲ αὐτῶν τὴν ἐναλλαγὴν τῆς θεάς τοῦ βρέφους)¹.

Предание, услышанное Марко Поло (ок. 1254—ок. 1324) в Каласате (Кала Атаперистане)², в Персии, посещенной им в 1272 г., обладает схожим построением: когда, согласно словам Рустикелло в *Миллионе*, волхвы приступали к младенцу врозь, «каждому в отдельности он являлся в облики и возрасте [посетителя]», что они и излагают друг другу. Однако, когда они решают посетить младенца купно, «всем он явился тем, кем и был, то есть тринадцатидневным мальчиком»³. Хотя нам и не известно, опирался ли этот рассказ на некий письменный источник, существовавший во время Поло, или же передавался исключительно устно, достойно внимания то, что родственное предание о волхвах было известно в персидских владениях семь веков после того, как *Детство Господне*, согласно армянским летописцам, было доставлено оттуда в Армению.

Надлежит отметить, что значение этих видений отлично от полиморфических явлений, которых волхвы удостаиваются согласно повествованию *Об откровении волхвам*, сохраненном в сирийской *Хронике* из монастыря в Зукнине (немного северней Амиды), завершенной в 774/775 г.⁴ В этом произведении волхвы становятся свидетелями различных видений Единородного Сына⁵, являющегося им в пещере Сокровищ на горе Побед, независимо от места рож-

¹ Johannes Damaskenos, *Homilia in nativitate Jesu Christi* // Kotter, B., Hg., *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, Bd. 5. Berlin, 1988, S. 342, Z. 25–29.

² Cardona, G. R., *Calasata* // Bertolucci Pizzorusso, V., Cardona, G. R., cur., *Marco Polo, Milione. Versione toscana del Trecento*. Milano, 2008, p. 574–576.

³ Marco Polo, *Milione*, § 30.7–8, p. 42–43; см. также Cardona, *Magi; Saba* // *Milione*, p. 658–662, 712–714.

⁴ *Chronicon*, p. 69, l. 16–p. 70, l. 10; ср. Monneret de Villard, *Leggende*, p. 77–78.

⁵ *Chronicon*, p. 68, ll. 19–20.

дения Иисуса. В армянском же апокрифе волхвы созерцают младенца, которым в Вифлееме разрешилась Мария¹: в отличие от *Хроники*, здесь самая человеческая природа воплощенного Сына Божия принимает различные облики. Объединяет же описания Зукнинской *Хроники* и *Детства Господне* то, что в обоих случаях, в отличие от рассказа Поло, чередующиеся явления передают конспекты христологического вероучения. В *Хронике* волхвы сообщают не о трех, как *Детство Господне*, а о восьми различных видениях: многообразного света; младенца; отрока; покорного и презренного мужа скорбей; взимающего на крест грехи мира; нисходящего в преисподнюю; воскресающего и пробуждающего мертвых; восходящего на небеса².

Эти видения могут быть сопоставлены с богоявлением Иоанну сыну Зеведееву в Тайной книге Иоанна (Апокрифе Иоанна). Дошедшие до нас ее коптские изводы восходят к греческому тексту, написанному в первой половине II в. христианским гностиком, и позже ставшему, вероятно, одним из источников вдохновения Сифовых гностиков³. И краткая, и пространная его версии повествуют, каждая по-своему, о троеобразном явлении троического Божества. Согласно краткой версии, которая, по широкому признанию, считается наиболее ранней, откровение происходит, когда Иоанн в одиночестве размышляет над образом и над причиной послания Сына в мир, так же как и о личности пославшего его Отца. Размышления его прерываются разворающимися небесами, и из первоначального видения света ему является младенец, превращающийся затем перед его взором в старца. Когда Иоанн пытается истолковать это троеобразное явление, — света, младенца и старца, — Боже-

¹ *Chronicon*, p. 66, l. 27—p. 69, l. 8.

² *Chronicon*, p. 69, l. 19—p. 70, l. 10.

³ Turner, *Introduction // Écrits gnostiques*, p. xxxviii; Barc, B., *Livre des secrets de Jean* (NH II, I ; III, I ; IV, I ; BG 2). Notice, *Écrits gnostiques*, p. 212.

ственное существо возглашает, что оно есть троица Матери, Отца и Сына (BG 20. 20.20–22.2)¹. Следует обратить внимание на то, что как здесь и богоявление, и его Божественное толкование суть ответы на богословские вопросы Иоанна, так же и в *Детстве Господнем* многообразные явления младенца всякий раз происходят в связи с размышлениями волхвов о младенце и с вопросами, с которыми они обращаются друг к другу.

На основании общего признания божества новорожденного царь Мелк'он² возвращается в вертеп и приступает к младенцу, обращаясь к нему как к автору принесенного волхвами Завета: «Вот грамота, которую ты дал нам на хранение со [времен] праотцев»; он молвил: «Читай письмена сии доподлинно». То обстоятельство, что задача поднесения младенцу Завета возлагается на Мелк'она, выделяет его как главное лицо среди волхвов. Связано это несомненно с тем, что Мелк'он первым из трех царей стал свидетелем видения страстей Иисуса, его телесной смерти и его Воскресения, а после второй череды посещений царями пещеры выразил общее значение всех наблюдений царей: «Он есть воистину Бог сущий, который, согласно принесенным нами

¹ Waldstein, M., Wisse, F., eds., *The Apocryphon of John: Synopsis of Nag Hammadi Codices II,1; III,1; and IV,1 with BG 8502,2*. Leiden, 1995, p. 15–19; несколько отличная реконструкция текста: Barc, B., Funk, W.-P., dir., *Le livre des secrets de Jean. Recension brève (NH III, I; BG 2)*. Québec, 2007, p. 218–219; две реконструкции пространной версии (II 2. 1.30–2.15): *The Apocryphon of John* и Barc, B., dir., *Livre des secrets de Jean. Recension longue (NH II, I; IV, I) // Écrits gnostiques*, p. 259.

² В западных традициях армянскому *Մելքոն* (возможно, от сир. ܡܠܚܩܐ, «царек») чаще всего соответствует «Мельхиор» («Царь света?»); см. Leclercq, H., *Mages*, in *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. 10. Paris, 1931, col. 1062–1063; о возможной роли первоисточника *Детства Господнего* в передаче имен волхвов на Запад, см.: Scorza Barcellona, F., *La notizia di Marco Polo sui Re Magi // Studi e ricerche sull'Oriente cristiano 15:1* (1992), p. 91–99; Scorza Barcellona, *Ancora su Marco Polo e i Magi evangelici // Con- te, S., cur., I viaggi del Milione*. Roma, 2008, p. 328 sqq.

дарам, явился каждому из нас в соответствующем [каждому из даров] облике»¹.

Покинув пещеру, цари возвещают сопровождающей их дружине, которая ожидает возвращения государей в стороне, о своем посещении в следующих словах: «Он с честью и милостью принял наше приветствие»². Этот отзыв подразумевает либо движение лица, либо мановение новорожденного. Подобное впечатление, так же как и обращение Мелк'она к младенцу, изображают его превосходящим ограничения человеческого возраста, обнаруживая сходство с Евиным видением восседающего и самостоятельно передвигающегося младенца³. Картина, рисуемая *Детством Господним*, сходна с описанием латинского евангелия псевдо-Матфея (датируемого VI или VII в.) 13.2, в котором младенец сразу после рождения становится на ноги: «Мария разрешилась мальчиком, которого окружили, [еще] рождающегося, ангелы, и поклонялись родившемуся и вставшему сразу же на ноги»⁴.

Ангелы в рождественском вертепе упоминаются и в Зукнинской хронике, согласно которой волхвам, приступающим ко входу в пещеру, видится как звезда, ведшая их в Иудею, опускается на «столп света», как ангелы окружают его «ошую и одесную» и как столп, звезда и ангелы проникают в пещеру, предваряя волхвов⁵. «Столп света» напоминает нам

¹ Извод 'E': Тауес'и, *Ullulwīnū Ƴhrp*, p. 283; ср. с изводом 'Z', *Ullulwīnū Ƴhrp*, p. 294.

² *Матенадаран* 7574, fol. 61v.

³ *Матенадаран* 7574, fol. 50v–51r.

⁴ Gijssel, J., cur., *Libri de nativitate Mariae. Pseudo-Matthaei Evangelium* (Corpus christiano-gum; series apocryphorum, 9). Turnhout, 1997, p. 415, 417; 416, n. 1. О взрослых чертах, проявленных, согласно еврейской традиции, во младенчестве Ноем, Мелхиседеком и Моисеем, см. Ginzberg, *The Legends*, vol. 1. p. 145; vol. 2. p. 264; vol. 5. p. 167, n. 2; p. 397, n. 43.

⁵ *Chronicon*, p. 59, ll. 13–18; p. 66, ll. 23–29; p. 75, ll. 5–9. В отличие от *Детства Господнего*, в Зукнинской хронике волхвы ожидают в своей стране появления «знамения звезды» (ⲛⲁⲃⲁⲃⲁ ⲛⲓⲛⲉ), или «света, подобного звезде» (ⲛⲉⲓⲛⲁⲃⲁⲃⲁ)

«огненный столп», являющийся, по *Детству Господнему*, Еве. Когда же волхвы, согласно Зукнинской хронике, приносят новорожденному свои дары, он отверзает уста и обращается к гостям «с добротой его обильной и сладостной милости: “Мир вам, сыны скрытых тайн!...”»¹. Следует странная речь, по окончании которой младенец, простирая руку, благословляет посетителей². В *Хронике*, таким образом, взрослые черты новорожденного выступают с еще большей ясностью, чем в *Детстве Господнем*.

Уже упомянутая мозаика в римской базилике Богородицы снабжает нас наглядными примерами рассмотренных апокрифических тем. На сцене Поклонения волхвов, находящейся в начале второго яруса композиции³, младенец, к которому подступают три волхва, обладает взрослым телосложением и выражением лица; он восседает одиночно на обширном престоле, с прямой спиной и с десницей, приподнятой в мановении оратора⁴; четыре ангела стоят за пре-

כבאב אור), которая покоилась бы на «столпе света». Эта звезда и ведет их позже в Иудею. Виденгрэн усматривает в этом видении зороастрийский или манихейский символ спасенного спасителя: Widengren, G., *Die Religionen Irans*, Kohlhammer. Stuttgart, 1965, p. 212 (иначе у Landau, B., *The Revelation of the Magi in the Chronicle of Zuqnin* // *Аросуґра* 19 [2008], p. 198). В армянском же апокрифе «огненный столп», явленный Еве, тесно связан с другими сверхъестественными видениями однозначно библейского происхождения, что делает Исход более вероятным подтекстом «огненного столпа», явленного Еве и Григорию.

¹ *Chronicon*, p. 75, ll. 18–21.

² *Chronicon*, p. 75, l. 21–p. 76, l. 20.

³ Сходство между *Детством Господним* и сценой Поклонения волхвов в римской базилике было уже вскользь отмечено К. Чеккелли: Cecchelli, C., *I mosaici della basilica di S. Maria Maggiore*. Torino, 1956, p. 219.

⁴ Подробное рассмотрение мозаики: Brenk, B., *Die Frühchristlichen Mosaiken in S. Maria Maggiore zu Rom*. Wiesbaden, 1975, S. 24–27, 42–44, 49. Бренк подчеркивает исключительный характер сцены Поклонения волхвов и, в особенности, облика младенца на ней, не имеющих примеров в раннехристианском искусстве. О других изображениях Христа младенца со взрослыми чертами в искусстве IV–VI вв.: Mathews, Th. F., *The Clash of Gods. A Reinterpretation of Early Christian Art*. Princeton, 1999, p. 5, 138–140, pl. 2, 108. о темах *Детства Господнего* в знаменитом евангелии из Нораванк’а (989 г.), см:

столом, по двое с каждой его стороны; две их четы разделены большой звездой, нависающей над престолом на высоте ангельских глав: их расположение напоминает нам как псевдо-Матфея, по которому ангелы окружают новорожденного, так и Зукнинскую хронику, в которой они появляются по обе стороны от звезды.

Мария восседает одесную своего Сына, тогда как ошую его изображен другой женский образ. Согласия относительно личности этой матроны искусствоведами до сих пор достигнуто не было. Поскольку положения Марии и загадочного образа зеркально симметричны, так же как и две четы ангелов, позволительно искать между ними смысловой параллелизм¹. Весь ритм построения изображения предполагает, что матрона, подобно Марии, обладает частной личностью; видится маловероятным, чтобы она, в противоположность всем остальным фигурам композиции триумфальной арки, являлась иносказательным или собирательным образом, либо же олицетворяла некое богословское понятие, как предлагается иногда в посвященных этой мозаике работах.

Матрона изображена в несколько более крупном масштабе, благодаря чему может казаться даже значимей Бого-

Dournovo, L. A., Der Nersessian, S., eds., *Armenian Miniatures*. New York, 1961, p. 37, 33; в творчестве Тороца Рослина (†ок. 1258), художника из Ромклы в армянской Киликии: Der Nersessian, S., Agemian, S., *Miniature Painting in the Armenian Kingdom of Cilicia from the Twelfth to the Fourteenth Century*. Washington, 1993, vol. 1. p. 55–56, 58–61; vol. 2, pl. 183, 184; см. также: Mathews, *The Early Armenian Iconographic Program of the Ējmiacin Gospel (Erevan, Matenadaran Ms 2374, olim 229)* // Garsoïan, N., Mathews, Th. F., Thomson, R. W., eds., *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period*. Washington, 1982, p. 205, pl. 3.

¹ Подобную симметрию можно усмотреть и в трех других сценах мозаики: эсхатологического престола (Отк 4–5), покоящегося между двумя образами, в которых могут быть распознаны апостолы Петр и Павел (над замковым камнем свода); престола Марии, окруженного двумя четами ангелов (в начале верхнего яруса); Ирода, окруженного двумя стражниками, стоящими за его престолом (в правом крыле третьего яруса).

родицы¹. В столь выдающемся образе едва ли может быть усмотрена кумская сивилла, как предлагалось иногда в исследовательской литературе². Хотя почетное место, одесную младенца, подобающим образом занято его матерью, размеры второй фигуры могут, тем не менее, указывать на какого-то рода первенство, подчеркнутое также царственным облачением матроны, багровой паллой (мантией) одетой поверх золотой далматики (подризника). Расположение этого образа говорит о том, что он символично связан как с Марией, так и с Христом.

У матроны задумчивый вид, голова ее склонена, и правой рукой она достает до подбородка. Сходный вид, с мановением, выражающим сокрушение, имеет Ева на фреске, датируемой ок. 320–350 гг., находящейся в Новой катакомбе на улице Latina в Риме³. Если взрослые черты младенца, равно как и расположение ангелов в композиции, указывают на знакомство художника с апокрифическими преданиями родственными армянскому, аналогия между Евой на более ранней римской фреске и матроной позволяет нам высказать предположение их тождества: одесную и ошую Ветхого днями, присутствовавшего при сотворении первых человеческих существ и вновь рожденного от Девы, восседают первая и вторая Ева.

Полуразвернутый свиток в левой руке матроны может представлять ту ветхую хартию, из которой ей стало известно о «спасении, соделанном ради нее», — словами армян-

¹ Oakeshott, W., *The Mosaics of Rome from the Third to the Fouteenth Centuries*. London, 1967, p. 73.

² Наиболее ранняя из известных мне работ, высказывающих подобное суждение: Richter, J. P., Taylor, A. C., *The Golden Age of Classic Christian Art*. London, 1904, p. 337–344.

³ *Cubiculum «В», левый arcosolium*: Ferrua, A., *Le pitture della nuova catacomba di via Latina*. Vaticano, 1960, fig. xcvi, p. 51, 93. Выражаю свою сердечную благодарность профессору Фабрицио Бисконти, обратившему мое внимание на это сходство.

ского апокрифа, — и которое она пришла «узреть своими очами». Здесь следует учитывать и то, что в поздней античности существовала не одна версия откровения, явленного Адаму¹, а упоминание Епифанием Саламинским, в 374/5 г., гностического «Евангелия Евы»² наводит на мысль, что и Праматерь человеческого рода могла являться восприимчивой Божественного откровения³.

Что же касается величественного облачения матроны, оно должно выражать искупленное состояние Евы, на которое в *Детстве Господнем* указывает обсуждавшийся нами выше ее благодарственный гимн⁴. Вместе с тем, темная мантия Евы производит контраст с ярким одеянием Марии, восседающей с противоположной стороны престола. Контраст этот, равно как и обращенный к Марии взор младенца, подчеркивают центральное значение Матери Спасителя. Появление же на мозаике первого действующего лица истории падшего человечества должно наделять изображение Богородицы, которой посвящена церковь, смысловой «точкой схода».

Согласно *Детству Господнему* Завет, сохранявшийся до тех пор в тайне, был впервые провозглашен его автором, воплощенным Творцом, исполнившим, таким образом, содержащийся в нем обет. В построении рассказа о волхвах Мелк'он смеет приблизиться к новорожденному с просьбой огласить Завет лишь потому, что в ходе предшествующих посещений пещеры младенец проявлял свойства, превосходящие его естественный возраст. В отличие от ряда докетических источников, как Речь Иоанна в апокрифических Де-

¹ Morard, F., *Apocalypse d'Adam* (NH V, 5). Notice // *Écrits gnostiques*. p. 780.

² Holl, K., Hg., *Epiphanius (Ankoratus und Panarion)*, Bd. 1. Leipzig, 1915, S. 277, Z. 17–S. 278, Z. 13; Marksches, Ch., *Das Evangelium der Eva* // Marksches, Ch., Schröter, J., Heiser, A., Hg., *Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, Band. 1 *Evangelien und Verwandtes*, Tübingen, 2012, S. 402–409.

³ Marksches, *Das Evangelium*, S. 406.

⁴ *Матенадаран* 7574, fol. 50r–50v.

яниях Иоанна (гл. 87–93; 103–105) и традиция, приписываемая Фотием Левкию Харину¹, – а также от Деяний Петра (гл. 21)², – которые содержат рассказы о полиморфических явлениях Иисуса³, в *Детстве Господнем* Мелк’он обращается к новорожденному как к Ветхому днями, действующему лицу начала человеческой истории. Эта двуобразность Христа может восходить корнями к представлениям о предсуществовании мессианических фигур, как они отражены в «Книге притч» Первой книги Еноха (39, 6; 48, 2–7; 62, 7) и в Четвертой книге Ездры (12, 32; 13, 26; 14, 9)⁴. Об этой же традиции свидетельствует и ряд раввинистических источников⁵, и среди прочих Таргум Ионафана к Михею 5.1 и к

¹ См. соотв.: Junod, Kaestli, *Acta Iohannis*, p. 190–191, 196–197, 466–493, 472; Henry, R., dir., Photius, *Bibliothèque*, t. 2. Paris, 1960, p. 85, ll. 35–38.

² Vouaux, L., dir., *Les Actes de Pierre*. Paris, 1922, p. 350–355; ср. Junod, É., *Polymorphie du Dieu sauveur* // Ries, J., Janssens, Y., Sevrin, J.-M., dir., *Gnosticisme et monde hellénistique*. Louvain-la-Neuve, 1982, p. 38–46; Junod, Kaestli, *Acta Iohannis*, p. 471–472.

³ Полиморфические явления могут указывать на знакомство авторов *Детства Господнего* с докетическими источниками. О полиморфизме (многообразных явлениях) мы говорим в широком смысле, принимая определения, предложенные, в частности, следующими исследователями: Junod, *Polymorphie du Dieu Sauveur*, p. 38–39; Garcia, H., *La polymorphie du Christ. Remarques sur quelques définitions et sur de multiples enjeux* // Аросуриа 10 (1999), p. 18–20, 32; Klauck, *Die apokryphe Bibel*, p. 311; о возможном докетическом значении многообразных явлений, см.: Stroumsa, *Another Seed*, p. 78; Stroumsa, *Savoir et salut. Traditions juives et tentations dualistes dans le christianisme ancien*. Paris, 1992, p. 49; Klauck, *Die apokryphe Bibel*, p. 314–315, 369–373; другой пример троеобразного явления в *Детстве Господнем* обсуждается в: Dorfmann-Lazarev, *La transmission*, p. 570–572; см. также Stroumsa, *Polymorphie divine et transformations d'un mythologème : l'« Apocryphon de Jean » et ses sources* // *Vigiliae Christianae* 35 (1981), p. 412–427.

⁴ Согласно латинской и сирийской версиям: Klijn, J., Hg., *Der lateinische Text der Apokalypse des Esra*. Berlin, 1983, S. 79, 83, 87; *The Old Testament in Syriac according to the Peshitta Version (Song of Songs, Tobit, 4 Ezra)*. Leiden, 1966, p. 39, 42, 45; см. также Strack, H. L., Billerbeck, P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Bd. 2. Munich, 1924, S. 334; Müller, U. B., *Messias und Menschensohn in jüdischen Apokalypsen und in der Offenbarung des Johannes*. Güttersloh, 1972, S. 48–51, 111–122.

⁵ Ср. Strack, Billerbeck, *Kommentar*, S. 335, 346.

Захарии 4.7, где «имя Мессии произнесено от начала» мира¹. Это подтверждается и трактатом *Песахим* 54^a Вавилонского Талмуда, где имя Мессии – последнее из «семи вещей, сотворенных до сотворения мира»². В трактате же *Евамот* 16^b слова Пс 37(36), 25 («Я был юн и состарился») приписываются загадочному «Князю мира»³.

Видения Евы и волхвов подразумевают, что еще до своего Воскресения Христос мог преодолевать свойства своего человеческого естества. Тем не менее, полиморфические

¹ Sperber, A., ed., *The Latter Prophets According to Targum Jonathan* (The Bible in Aramaic, 8). Leiden, 1962, p. 446, 482.

² *Pesahim*, т. 1 (תלמוד בבלי); т. 6). Иерусалим, 1972, с. 226–227.

³ См. fol. 16b: Steinsaltz, A., ред., *מסכת יבמות*, т. 1 (תלמוד בבלי); т. 13). Иерусалим, 1985, р. 69. Идея о двуобразности Мессии, проявляющего себя младенцем и старцем, была воспринята и в еврейской мистической традиции. В своей книге *Раскрытие глубин Торы*, Натан Ната' б. Соломон Спира (Шапира) из Кракова (1585–1633) говорил о Мессии сыне Иосифовом, появляющемся в мире как «младенец, сосущий грудь своей матери». Эта мысль, уходящая истоками к представлениям иудаизма Второго храма о предсуществовании Мессии и к каббалистическим идеям о предсуществовании душ, играла важную роль в духовном мире польских и украинских хасидов. Некоторым хасидским кругам были известны предания о чудесном младенце, который, двигаясь еще как новорожденный и будучи бессловесным, проявлял, с самого рождения, совершенный ум, откликаясь на беседы окружающих движениями своего лица. Другое хасидское предание говорило о старце, для которого весь жизненный цикл мира протекает в мгновение ока, и который, по этой причине, вечно остается грудным младенцем. Эти предания получили знаменательное толкование у раввина Нахмана (1772–1810) из Брацлава (старинного Браславля), в Подолии, чей «Свиток тайн» оставался до самых последних лет известным лишь узкому кругу его последователей. Ребе Нахман утверждал, что его сын, умерший в начале июня 1806 г. (т.е. через полгода после Аустерлица, во время неуклонного продвижения Наполеона на Восток) пятнадцатимесячным, был упущенный Мессия. Нахман ожидал, что еще в возрасте трех лет Мессия стал бы учителем Торы, чьи ученость и законоведческая правомочность были бы признаны всем народом Израилевым, был бы затем венчан царем над своим народом и, наконец, еще до достижения двенадцати лет, стал бы императором мира. Раввин Натан Штернгарц из Немирова (1780–1845), писец и толкователь Нахмана, заверял также, что ребенок его почитаемого учителя выявлял вышеупомянутый совершенный ум; см. Марк, Ц., «גילויים חדשים מתוך 'מגילת סתרים' של ר' נחמן», «מבשרסלב: המשיח כתינוק וכילד והתסיסה המשיחית בשנת תקס"ו» // *Tarbiz* 74 (2004–2005), с. 606–611, 615–617, 623–628.

явления Христа в *Детстве Господнем* не ограничивают значение его человеческого рождества, страстей и смерти: и Ева, и волхвы встречают в пещере младенца, доподлинно рожденного Марией; Ева созерцает, как младенец вскармливается молоком; она «берет его в руки, [...] ласкает, гладит и лобызает его», и «обвивает его пеленами». Этой чередой глаголов автор, несомненно, стремится подчеркнуть истинное человечество новорожденного. Выйдя из вертепа, Ева оповещает приближающуюся к порогу Саломею о Деве, «родившей мальчика».¹ Волхвам явления младенца в различных образах предвещают его будущие страдания и смерть. Итак, младенец, которого навещают Ева и волхвы, является воплощенным Богом, властным менять образ существования своего тела, беспрепятственно раскрывая сверхъестественные качества своей ипостаси. Эти свойства воплощенного Слова представляются нам созвучными преобладающему течению в вероучении Армянской Церкви, отвергнувшей, в течение VI в., Халкидонский собор (451 г.) и защищавшей в дальнейшем положение о «нетленности» тела Христа, соотнося его с телом первозданного человека до его грехопадения². Созвучие это указывает на то, что *Детство Господне*, в дошедшем до нас виде, не может быть отождествлено с апокрифом, принесенным в Армению восточносирийскими проповедниками в попытках распростра-

¹ *Матенадаран* 7574, fol. 50v–51r.

² *Детство Господне* несет на себе следы богословских споров о человеческих свойствах Христа; см. *Матенадаран* 7574, fol. 145r (ср. Terian, *The Armenian Gospel*, p. 145, § 8). У споров этих, берущих начало еще в конце I в., было и позднее развитие, когда обсуждение сосредоточилось на вопросе «нетленности» тела Христа; Junod, Kaestli, *Acta Iohannis*, p. 478, n. 1; Армения была в них вовлечена между VI и VIII вв.; см. Dorfmann-Lazarev, *The Travels and Studies of Stephen of Siwnik' (c. 685–735): Redefining Armenian Orthodoxy under Islamic Rule* // Roach, A. P., Simpson, J. R., eds., *Heresy and the Making of European Culture; Medieval and Modern Perspectives*. Farnham, 2013, p. 373–381; о христологии армянской Церкви см. также: Dorfmann-Lazarev, *Arméniens et Byzantins*, p. 96–129, 138–190.

нить там диофиситское учение Церкви Востока. Рассмотренные нами страницы могли выйти лишь из-под пера миафиситских редакторов¹.

Завет, преподнесенный младенцу волхвами, гласит:

В шеститысячном году ниспошлю Единородного Сына своего, Бога Слово, который, придя, воплотится от твоего отпрыска, и станет Сыном мой Сыном человеческим, и восстановит тебя вновь в первоначальной славе. Тогда станешь ты Адамом с обессмертным телом, Богом соединенным со мною, Богом, подобно одному из Нас различающим добро и зло².

Число «шесть» в сроке пришествия Сына должно быть связано со днем сотворения Адама, но может также указывать и на задержку Мессии³. Пришествие Христа во время шестого тысячелетия предсказывается и в ряде текстов литературы Адама и Евы. Так, армянская *Проповедь об Адаме и Еве* повествует, как Сатана обманул праотцев после их изгнания из Рая⁴. В обмен на обещанное избавление, отпечатком своей длани Адам подписывает с ним договор, отдавая в плен Лукавому свое потомство. Позже, когда Адам и Ева сознают, что были оплетены лукавством, Бог их утешает, обещая им будущее спасение, и в одном из сохранившихся изводов *Проповеди* обет этот находится в Божьей рукописи,

¹ Об элементах *Детства Господнего*, противоречащих вероучению Церкви Востока, см. Dorfmann-Lazarev, *La transmission*, p. 569–573; о христологии Церкви Востока, см. Селезнев, Н., *Христология Ассирийской Церкви Востока. Анализ основных материалов в контексте истории формирования вероучения*. М., 2002, особ. с. 46–66; см. также сравнительный анализ христологии Церкви Востока и нехалкидонских Церквей: Dorfmann-Lazarev, *Eastern Christianities from the Persian to the Turkish Conquest, 604–1071; Non-Chalcedonian Churches and the Church of the East: two Christologies in synopsis* // Smith, J. M. H., Noble, T. F. X., eds., *Cambridge History of Christianity*, vol. 3. Cambridge, 2008, p. 67–70.

² *Матенадаран* 7574, fol. 61v–62v.

³ Некоторые версии Завета, как *Хартия*, утверждают это прямо: *Матенадаран* 2111, fol. 229v.

⁴ Stone, *The Legend of the Cheirograph* // Stone, *Adam's Contract*, p. 3–4, 71–72, 84–85.

принесенной ангелом скорбящим Адаму и Еве¹. Сходный же ход событий представлен и в другом армянском источнике, *Исходе Адама и Евы из Рая*, в котором еще яснее, чем в *Проповеди*, Рождество предстает zenитом истории, событием, приносящим Адаму избавление:

В шестом веке ниспошлю едиnorodного Сына своего [...], и он восприимет тело от святой и непорочной Девы, так что через чадо твое станет Сын мой сыном твоим. Ибо нерожденный народится, и сотрет рукопись преступлений твоих, и возвратит тебя к твоей первоначальной славе².

Согласно Сифову письму, запечатленному в сирийском Завете Адама, праотцем был получен обет о возвращении Бога и его воплощении от Девы³. Подобные предания, содержащие предсказания Божественного воплощения, должны были быть знакомы автору *Детства Господня*, потому что книжник, которого Иисус встречает в Галилее, признает, что ему известно «из Писания», что царь Мессия снизойдет с небес и воплотится «через шесть тысяч лет»⁴.

В заключении армянского апокрифа, кратко обозревающим его основные темы, говорится о Слове, древле сотворившем Адама по своему подобию и днесь нисходящем на землю ради спасения Адама посредством своего служения, которое воплощенное Слово начинает в своем детстве. В заключении также указывается, что Христос был зачат шесть месяцев после своего Предтечи и рожден в шеститысячном году⁵.

¹ «Բարդղ Գևորգի Աղայի» [I] և Գևորգի Ելայի» § 39, 40–42 (ркп. *Матенадаран* 5913): Stone, *Armenian Apocrypha*, p. 54, 56–58 (у Стоуна «Adam, Eve and the Incarnation»).

² «Исход Адама и Евы из Рая» 24 (извод «В») // Lipscomb, W. L., *The Armenian Apocryphal Literature*. Philadelphia, 1990, p. 248 (ср. извод «А» 25, *ibid.*, p. 132–134); см. также «Об эпохах мира» 6 // Stone, *Armenian Apocrypha*, p. 139.

³ *Testamentum Adae*, p. 1339–1342, 1345–1348.

⁴ *Матенадаран* 7574, fol. 131v–132r.

⁵ *Матенадаран* 7574, fol. 145v.

* * *

Посредством описания гостей, приходящих в вифлеемскую пещеру, *Детство Господне* протягивает нить между истоками человеческого рода и Рождеством Мессии. Новая суббота, начало которой знаменуется наступлением тишины в мире, оповещает о пришествии предсуществующего Царевича. Она же и возвращает в мир Еву, которая, открываясь Иосифу и воспевая свой благодарственный гимн Богу, «воздвигшему ее от ветхого падения и восстановившему ее в изначальной славе», придает рождению в вертепе радикальное сотериологическое значение; сцена Рождества обретает глубину, соизмеримую с долготой истории человечества.

С приходом Евы пещера становится местом богоявлений, ранее сопровождавших Исход и Дарование Торы. Поэтому, Ева может говорить о «новом пришествии» Господа. Волхвы, призванные в Вифлеем ангелом, созерцают видения, позволяющие им узнать в новорожденном Ветхого днями, автора Завета, унаследованного ими от Адама. Они ожидают, что младенец огласит Завет, приведя, таким образом, его обет в исполнение. Словами Арнальдо Момильяно, в апокалиптической литературе «конец истории и ее начало соприкасаются. [...] Откровение подлинного конца приводит также к откровению подлинного начала»¹.

Сперва мы видели, как собрания в риге в Великую субботу становились поводами к передаче сведений о встрече между Адамом и Христом; происходило это в промежуток времени, отделяющий прибытие прихожан к церкви и на-

¹ Momigliano, A., *Indicazioni preliminari su Apocalissi ed Esodo nella tradizione giudaica* // Berti, S., ed., A. Momigliano, *Pagine ebraiche*. Torino, 1987, p. 104; иначе у Бориса Пастернака, у которого восход рождественской звезды, «высшающейся среди целой вселенной», приводит к откровению волхвам всего будущего: «И странным виденьем грядущей поры / Вставало вдали все пришедшее после. / Все мысли веков, все мечты, все миры...» (*Рождественская звезда*, 1947, вошедшая в «тетрадь Юрия Живаго», 1953–1955), см. Пастернак, Б. Л., *Стихотворения и поэмы в двух томах*. Л., 1990, с. 76, ст. 36–45.

чало богослужения. Здесь же, подобным образом, встреча младенца с Евой, так же как и передача волхвами памяти праотцев, происходят «на полях», «зане не бѣ имъ мѣста во обители» (Лк 2, 7б).



Благовещение, Разрешение Иосифова сомнения и Поклонение волфов (432–440). Церковь Пресв. Богородицы в Риме, мозаика триумфальной арки, левое крыло. Фото Беата Бренка.

РОССИЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ГУМАНИТАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ИНСТИТУТ ВОСТОЧНЫХ КУЛЬТУР И АНТИЧНОСТИ

RUHR-UNIVERSITÄT BOCHUM
SEMINAR FÜR ORIENTALISTIK UND ISLAMWISSENSCHAFT

Miscellanea Orientalia Christiana

Востоочнохристианское разнообразие

Редакторы:
Николай Селезнев
Юрий Аржанов

Москва
2014

СОДЕРЖАНИЕ

MISCELLANEA ORIENTALIA CHRISTIANA

От редакторов..... 3

SYRIACA

- Юлия Фурман.* Первый день творения и «первые природы»
в «Истории временного мира» Йоханнана бар Пенкайе .. 9
- Евгений Барский, Максим Калинин.* «Не будьте как дети»:
Адам в Третьем томе Исаака Сирина 26
- Григорий Кессель.* Исаак Ниневийский.
Два трактата из новонайденного собрания..... 45
- Юрий Аржанов.* Физика Аристотеля в сирийской школе..... 58
- Николай Селезнев.* Семь канонов и девять знамений:
Вероучительная часть литургической поэмы
Йоханнана Бар Зо‘би «Истолкование таин»..... 92
- Михаил Толстолуженко.* «Вот скиния Бога Иакова»:
прозвище как аргумент в межконфессиональной
полемике.....127

CAUCASIANA

- Игорь Дорфман-Лазарев.* Возвращение в рождественскую
пещеру: Память первозданного человечества
в армянском *Писании о детстве Господнем*
и в родственных источниках149
- Тамара Патаридзе.* Существуют ли переводы
с сирийского языка на грузинский?185
- Дмитрий Коробейников.* Накануне Манцикерта:
армянский колофон 1067 г.....207

COPTICA & AETHIOPICA

- Антон Войтенко.* Коптская легенда о Евдоксии
как «альтернативная история»
правления Константина Великого225
- Дмитрий Бумажнов.* Неизвестные христианские параллели
мусульманской легенды
о разговоре Иисуса с черепом.....248
- Алексей Гудков.* Эфиопский книгописец (по материалам
миниатюрной живописи XIV – XVIII вв. и полевых
исследований конца XX – начала XXI вв.).....258

TURCICA

- Антон Притула.* Sygoturcica:
двуязычное строфическое стихотворение
монгольского времени287

ARABICA

- Александр Трейгер.* Христология «Послания
христиан Кипра»311
- Николай Селезнев.* *Passio secundum Ibn al-Akfānī*: учение
христианских конфессий о крестных страданиях
в традиционном арабо-мусульманском
религиоведении348
- Константин Панченко.* Вспомнить прошлое:
Антиохийский Патриарх Макарий III аз-За'йм
как историк.....359
- Дмитрий Морозов.* Новая работа по ранней истории
текстов Библии на арабском языке385
- Об авторах.....402

INHALTSVERZEICHNIS

MISCELLANEA ORIENTALIA CHRISTIANA

Von den Herausgebern..... 3

SYRIACA

- Yulia Furman.* Der erste Schöpfungstag und die „ersten Naturen“
in der „Geschichte der zeitlichen Welt“ von Johannes bar
Penkaye 9
- Evgeny Barsky, Maksim Kalinin.* „Werdet nicht wie die Kinder“:
Adam im dritten Band von Isaak dem Syrer 26
- Grigory Kessel.* Isaak von Ninive. Zwei Traktate aus der
neugefundenen Sammlung..... 45
- Yury Arzhanov.* Aristotelische Naturphilosophie in der syrischen
Schule 58
- Nikolai Seleznyov.* Sieben Kanones und neun Zeichen: Der
doktrinäre Teil des liturgischen Poems „Deutung der
Geheimnisse“ von Johannes bar Zo‘bi 92
- Mikhail Tolstoluzhenko.* „Hier ist die Stiftshütte des Gottes des
Jakobus“: Spitznamen als Argument
in der interkonfessionellen Polemik 127

CAUCASIANA

- Igor Dorfmann-Lazarev.* Rückkehr zur Geburtshöhle:
das Gedächtnis der erstgeschaffenen Menschheit
in der armenischen „Schrift über die Kindheit des Herrn“
und in den verwandten Quellen 149
- Tamara Pataridze.* Gibt es Übersetzungen aus der syrischen in die
georgische Sprache?..... 185

| | |
|--|-----|
| <i>Dimitri Korobeinikov.</i> Am Vorabend von Manzikert: Ein armenisches Kolophon aus dem Jahr 1067 | 207 |
|--|-----|

COPTICA & AETHIOPICA

| | |
|--|-----|
| <i>Anton Voytenko.</i> Eine koptische Legende über Eudoxia als eine „alternative Geschichte“ der Regierung von Konstantin dem Großen | 225 |
| <i>Dmitrij Bumazhnov.</i> Unbekannte christliche Parallelen zum Gespräch Jesu mit einem Schädel..... | 248 |
| <i>Alexey Gudkov.</i> Der äthiopische Buchschreiber (anhand der Miniaturmalerei von 14.–18. Jh. und der Feldforschungen vom Ende des 20.–Anfang des 21. Jh.) | 258 |

TURCICA

| | |
|---|-----|
| <i>Anton Pritula.</i> Syroturcica: Ein zweisprachiges Strophengedicht aus der Mongolenzeit..... | 287 |
|---|-----|

ARABICA

| | |
|--|-----|
| <i>Alexander Treiger.</i> Die Christologie des „Briefes von den Christen Zyperns“ | 311 |
| <i>Nikolai Seleznyov.</i> „Passio secundum Ibn al-Akfānī“: Die Lehre der christlichen Konfessionen über die Kreuzesleiden in der traditionellen arabisch-islamischen Religionswissenschaft | 348 |
| <i>Konstantin Pantschenko.</i> Gedenken an die Vergangenheit: Der antiochenische Patriarch Makarius III. az-Zaʿīm als Historiker | 359 |
| <i>Dmitry Morozov.</i> Eine neue Arbeit zur Frühgeschichte der Bibeltexte in der arabischen Sprache..... | 385 |
| Unsere Autoren | 402 |