

СРЕДНЕВЕКОВЫЙ ВОСТОЧНОХРИСТИАНСКИЙ ЭКУМЕНИЗМ КАК СЛЕДСТВИЕ ИСЛАМСКОГО УНИВЕРСАЛИЗМА

Христианский мир ко времени установления на Востоке и в южной Европе арабского владычества пребывал в состоянии разделения на несколько конфессиональных сообществ. Вероучительные споры и конфликты политических интересов многократно порождали разделения в среде христиан. Наиболее масштабные последствия имели богословские споры по поводу соединения божественного и человеческого во Христе, что понималось как существо христианского вероучения. Проходили эти столкновения на фоне стремления византийских императоров утвердить свое влияние как в идеологическом, так и в политическом отношениях, что не могло не встречать естественного сопротивления и в конечном итоге имело следствием обособление этно-конфессиональных сообществ, оппозиционной политике византийских властей. В эпоху появления арабского Халифата, раскинувшегося от Бактрии до Испании, эти споры оставались неразрешенными, и порожденные ими разделения – непреодоленными. Взору мусульманского доксографа христианский Восток предстал как собрание множества толков, из которых выделялись как наиболее влиятельные сиро-персидское христианство, греко-римская ортодоксия «ромеев» и сообщество стоявших за «единую природу» противников халкидонского собора.

Выделение в христианстве трех основных «отделений» (*firaq*) отмечается у достаточно ранних мусульманских полемистов, историков и религиоведов и продолжает оставаться особенностью такого рода сочинений вплоть до османской эпохи, когда их составление перестает быть обыкновением. Так, 'Абдаллах ибн Исма'ил ал-Хашимй в своем послании – апологии ислама, – написанном ок. 820 г. и адресованном христианину 'Абд ал-Масйху ибн Исхакху ал-Киндй сообщает, что имел беседы с патриархом Церкви Востока Тимофеем I (*Tīmūtāwus al-ḡātīq*), а также с представителями «сих трех выделившихся христианских сообществ» (*'ahl firaqikum hāḏihi-t-talāt allatī hiya zāhira*). «Мелькиты, – пишет он Ал-Киндй, – это принявшие [сторону] царя Маркиана, во время раздора, случившегося между Несторием и Кириллом; это ромеи (*ar-Rūm*). Яковиты – наиболее неверные, учение которых наиболее дурное, и исповедание самое плохое, они наиболее удалившиеся от истины, говорящие по учению Кирилла Александрийского, Якова Барадея (*al-Barda'ānī*) и Севира, владыки престола Антиохийского. Несториане, твои сотоварищи, – они, клянусь жизнью, наиболее близки к суждениям тех, кто беспристрастен из наших людей богословия и рассуждения, более склонны к тому, что говорим мы, мусульмане»¹. Подобное же деление трех названных

¹ Risālat 'Abd Allāh ibn Ismā'īl al-Ḥašimī ilā 'Abd al-Masīḥ ibn Ishāq al-Kindī yad'ū-hu bi-hā ilā al-Islām, wa-risālat 'Abd al-Masīḥ ilā al-Ḥašimī yaruḍdu bi-hā 'alay-hi wa-yad'ū-hu ilā-n-nasrāniyah. London, 1880. S. 5–6 (араб. текст); Tartar G. Dialogue islamo-chrétien sous le Calife Al-Ma'mūn (813–834): Les épîtres d'Al-Hashimī et d'Al-Kindī. (Études Coraniques). Paris, 1985. P. 85 (фр. пер.).

сообществ проводит Муḥаммад Ибн Хārūn Абū 'Īsā ал-Варрақ (–861) в своем полемическом сочинении «Опровержение трех отделений из христиан» (*Kitāb ar-radd 'alā-t-talāt firaq min an-naṣārā*): «Мы не упоминаем... утверждения других видов христиан, таких как марониты и юлианиты, савеллиане и ариане, павлиане, последователи Павла Самосатского, или других отделений, потому что мы написали эту книгу именно об основной массе сих трех отделений, а не других (*ḡumhūr hādīhi-l-firaq at-talāt lā ḡayr*)»². Знаменитый мусульманский правовед и мыслитель Муḥаммад аш-Шахрастāнī (1076–1153) в своем доксографическом труде «О религиях и сектах» (*Kitāb al-milal wa-n-niḥal*) следует той же методологии: «Затем разошлись христиане на семьдесят два отделения³, – пишет он, – и больших отделений их три – мелькиты, несториане и яковиты»⁴. Подход к изучению христианских конфессий, сложившийся на Востоке Халифата нашел признание и на мусульманском Западе. Знаменитый мусульманский полемист из Кордовы Ибн Ḥазм (994–1064)⁵, составил обстоятельный труд «Разбор религий, ересей и сект» (*Kitāb al-faṣl fiṣal fī-l-milal wa-l-ahwā' wa-n-niḥal*)⁶, в котором изрядное число страниц посвятил критическому рассмотрению священных книг и убеждений иудеев и христиан⁷. Он приводит некоторые сведения о ранних неортодоксальных сообществах (арианах, павлианах, македонианах и «барбаранитах»), но затем замечает: «В основе их [т.е. христиан] сегодня – три отделения», предлагая далее обзор взглядов «мелькитов», «несториан» и «яковитов»⁸.

Признавая конфессиональную разделенность христианского мира, мусульманские авторы, тем не менее, обращали внимание на существенное вероучительное единство христиан. Вышеупомянутый Абū 'Īsā ал-Варрақ подчеркивает, что попытки представителей различных христианских конфессий представить в выгодном свете собственное исповедание в глазах мусульманского наблюдателя тщетны, поскольку в вопросах, образующих облик христианства как религии, отличающий его от ислама, христиане придерживаются одних и тех же взглядов. Аш-Шахрастāнī предваряет обзор христианских конфессий описанием христианства как такового, тем самым давая понять, что в следующем далее тексте им представлены второстепенные по значимости расхождения. Для последующего традиционного мусульманского религиоведения схема представления христианства и его толков, использованная Аш-Шахрастāнī, станет довольно типичной. Продемонстрировать это можно, указав, в качестве примера, на соответствующий раз-

² Thomas D. Anti-Christian polemic in early Islam: Abū 'Īsā al-Warrāq's "Against the Trinity". Cambridge [etc.], 1992. P. 70 (араб. текст), 71 (англ. пер.).

³ Представление о разделении христианства на семьдесят два толка, по-видимому, было заимствовано из ḥadīṣов. См.: Juynboll G.H.A. Encyclopedia of Canonical Ḥadīth. Leiden/Boston, 2007. P. 437, 458.

⁴ Cureton W. Kitāb al-milal wa-n-niḥal. Book of Religious and Philosophical Sects, by Muhammad al-Shahrastānī. Pt. 1. London, 1842. § 173. См. о нем в: Аш-Шахрастāнī, Муḥаммад ибн 'Абд ал-Карīm, Книга о религиях и сектах (Kitāb ал-милал ва-н-ниḥал). Ч. 1: Ислам / Пер. с араб., введ. и комм. С.М. Прозорова. (Памятники письменности Востока, 75). М., 1984. С. 18–24.

⁵ Русскому читателю он, вероятно, более известен как сочинитель трактата о любви «Ожерелье голубки»: Ибн Хазм Ожерелье голубки / пер. с араб. М.А. Салье под ред. И.Ю. Крачковского. М., 1957.

⁶ Ibn Ḥazm, Abū Muḥammad 'Alī Kitāb al-faṣl fī-l-milal wa-l-ahwā' wa-n-niḥal. [al-Qāhira], 1321 [1903]; Bayrūt, [б.д.].

⁷ См. Pulcini Th. Exegesis as polemical discourse: Ibn Ḥazm on Jewish and Christian Scriptures. 2 vols. Ph.D. Dissertation. University of Pittsburgh, 1994; изд.: Atlanta, 1998; Oxford, 2000.

⁸ Ibn Ḥazm, Abū Muḥammad 'Alī Kitāb al-faṣl fī-l-milal wa-l-ahwā' wa-n-niḥal. [al-Qāhira], 1321 [1903]. Ḡ. 1, §. 48–49; Bayrūt, [б.д.]. §. 110–111.

дел энциклопедии, которую составил более поздний автор – Абӯ-л-‘Аббас Аҳмад ал-Қалқашандӣ (1355/6–1418), служащий *дйвāна* мамлюкских султанов. Этот многотомный труд, собрание знаний, необходимых крупному правительственному чиновнику в различных областях, особенно в области ведения документации и дипломатии, получил название «Рассвет подслеповатого [т.е. момент прозрения] в ремесле сочинительства [официальных документов]» (*Ṣubḥ al-a ‘šā fī šinā ‘at al-inšā*)⁹. Ал-Қалқашандӣ собирал сведения о различных религиозных сообществах, в том числе о христианском, главным образом с целью составления действенного текста присяги для их представителей, принимавших на себя обязательства перед мамлюкским правителем. Структура раздела, посвященного христианству, воспроизводит структуру соответствующего раздела в труде Аш-Шахрастанӣ. Подборки сведений о трех основных конфессиях предваряются вводной частью, которая описывает христианство в целом. В ней Ал-Қалқашандӣ пишет: «Христиане – это община ‘Йсы – мир ему! – и книга их – Евангелие (*al-Inḡīl*)... Знай же, что христиане в целом согласны в том, что Марйам была беременна Христом – мир ему! – и родила его в Вифлееме в стране Иерусалимской в Сирии (*aš-Šām*), и он говорил в колыбели, и что, когда евреи осудили Марйам за это, – мир ей! – она убежала со Христом – мир ему! – в Египет и затем вернулась с ним в Сирию (*aš-Šām*), когда ему было двенадцать лет, и поселилась в вышеупомянутом селении, именуемом Назарет, и что, когда он был в конце дела своего, схватили его иудеи и донесли о нем губернатору кесаря, царя римлян, [поставленному] над Сирией (*aš-Šām*), и тот убил его и распял его, и пребывал он на древе [крестном] три часа, и затем выпросил его у губернатора кесаря муж из числа родственников Марйам, имя которому Иосиф–плотник¹⁰, и похоронил его в гробнице, которую приготовил было для себя, в месте, где сейчас церковь, известная как [церковь] *al-Qumāma*¹¹ в Иерусалиме, и что он пребывал во гробе его ночь на субботу, и день субботний, и ночь на воскресенье, и затем восстал с утра дня воскресенья, и затем увидел его апостол Петр, и он дал ему поручение, и что мать его собрала ему апостолов, и послал он их в [разные] страны для проповедания религии его, и в основе их двенадцать апостолов... И говорят, что он, после того, как послал тех из апостолов, которых он послал, поднялся на небо. И они согласны в том, что четверо из апостолов принялись писать Евангелие... Затем, когда умерли апостолы, христиане поставили им преемников, которых стали называть “патриархами”... После сего договорились они об именах, которые они установили для должностей их религий и назвали предводителя толка патриархом; заместителя патриарха – епископом... Знай же, что христиане согласны в том, что Бог Всевышний один в существе и три в ипостасности, и истолковывают они

⁹ *Al-Qalqašandī, Abī-l-‘Abbās Aḥmad. Ṣubḥ al-a ‘šā fī šinā ‘at al-inšā. (14 тт.). Al-Qāhirah, 1331–1338 / 1913–1919.*

¹⁰ Иосиф–плотник здесь отождествлен с Иосифом Аримафейским (Мф 27, 57–58; Мк 15, 43; Лк 23, 50–52; Ин 19, 38).

¹¹ *al-Qumāma* означает «мусор». Многие исследователи полагают, что изначально это словосочетание – невоспринятое мусульманской традицией *kanīsat al-Qiyāma* «церковь Воскресения» (См. напр.: *Le Strange G. Palestine under the Moslems: A description of Syria and the Holy Land from A.D. 650 to 1500. [London], 1890. P. 202*). Ал-Қалқашандӣ приводит этому названию следующее объяснение: «[Елена, мать Константина, придя в Иерусалим,] спросила о древе распятия, и сообщили ей, что иудеи закопали его и сверху навалили мусора и нечистот. Она ужаснулась этому, вытащила его, вымыла, умастила, покрыла золотом и одела шелком, и унесла с собой в Константинополь для благословения, и построила на месте [обретения] его церковь, которая называется ныне “На мусоре”, от названия мусора, который был навален там». *Ṣubḥ al-a ‘šā. Ǧ. 13, Ǧ. 283.*

существо (*al-ġawhar*) как сущность (*ad-dāt*), а ипостасность – как качества, [то есть] как бытие, знание и жизнь; и представляют сущность с бытием как Отец, сущность со знанием как Сын, и сущность с жизнью как Дух Святой. И выражают [понятие] о Боге как “божество” (*al-lāhūt*), а о человеке – как “человечество” (*an-nāsūt*), и называют познание “Слова, которое низвел Он на Марйам”¹², – мир ей! – и от которого она забеременела, Христом – мир ему! – и выделяют его единством [с человечеством] в отличие от других ипостасей... И положили вместе с ним каноны законов их, которые назвали вероучением (*al-haymanūt*). Затем собралось из них собрание в Константинополе по [поводу] притязаний Македония, известного как враг Духа Святого, и речения его, что Дух Святой – сотворен. И добавили в вышеупомянутый Символ веры текст: “И веруем в Духа Святого животворящего, исходящего от Отца” и проклинали того, кто после этого добавит [что-либо] к словам Символа веры или убавит от них. И разделились впоследствии христиане на многие разделения, из которых знамениты три отделения”¹³.

Уместно задаться вопросом: оказывали ли те представления о христианстве и его исповеданиях, которые сложились у мусульманских доксографов и были зафиксированы в их трудах, влияние на христианских мыслителей? И если оказывали, то какое? Чтобы ответить на эти вопросы, необходимо прежде всего обратить внимание на ту интеллектуальную среду, в которой сосуществовали мусульмане и христиане в эпоху подъема культуры после установления Халифата.

Известно, что исламская культура переживала свое становление и развитие в условиях, когда византийская и персидская империи пребывали в состоянии истощения после периода изматывавших военных столкновений и внутренних кризисов. Подобно тому, как некогда христианство ворвалось в мир уставшего язычества и подчинило эллинскую мысль «варварскому» Писанию, теперь исламское провозвестие ворвалось в мир изветшавших цивилизаций и утомленного духа и провозгласило превосходство «варварского» откровения над духовными поисками предшественников. Критически оценившая их разошедшиеся религиозные пути, исламская мысль стала тем импульсом, который побуждал заново и по-новому осмыслить как непосредственно доисламское, так и классическое наследие. Подобно призыву *ad fontes* творцов европейского Ренессанса, она взволновала ищущие умы своего времени.

Переводческая деятельность, ставившая целью усвоение арабской культурой наследия классиков античной мысли и естествознания, опиралась на уже существовавшую традицию переводов на сирийский язык. Переводы на арабский стали делать еще при Омейядах, в Дамаске, но подлинного расцвета эта деятельность и порожденный ею расцвет интеллектуальной культуры достигли при Аббасидах. Эта эпоха объединяла в творческих союзах не только мусульман и представителей других религий, но, что более существенно для нашей темы, представителей различных христианских исповеданий. Одним из (многих!) примеров может служить переселившийся из монастыря Мār Mārī (Дайр Кўнни)¹⁴ в Багдад Абū Бишр Маттā ибн Йўнус (–940), который, сам будучи «несторианином», имел учеников, среди которых были мусульманин Ал-Фāрāби и «яковит» Йāхйā ибн ‘Адī¹⁵.

¹² Коран 4:171/169.

¹³ Селезнев Н.Н. Христиане в сводном труде служащего мамлюкской канцелярии: ал-Қалқашандй о христианстве и его основных конфессиях // Символ 58: Syriaca & Arabica. Париж–Москва, 2010, С. 386–402.

¹⁴ См. Fiey J. M. Assyrie chrétienne. Vol. 3. Beyrouth, 1968. P. 187–197.

¹⁵ Endress G. Mattā b. Yūnus // The Encyclopaedia of Islam. New edition. Vol. VI. Leiden, 1991. P. 845.

В круг багдадских интеллектуалов, на формирование которого имел определяющее влияние Йахйя Ибн 'Адй (893–974), входил «мелькит» Ибн Йумн, чьё «Послание о единстве» представляет особый интерес для нашей темы. Из сообщений его современников и свидетельств других средневековых авторов следует, что он был врачом, священником мелькитской («ромейской») общины и мыслителем, чья деятельность привлекала внимание самых разных авторов. Знаменитый Абū-р-Райхāн ал-Бирūнй (973–1048/51), судя по упоминанию в его «Каноне Мас'удй», был лично знаком с Ибн Йумном¹⁷. Ибн ан-Надйм (X в.) и Ибн ал-Қифтй (–1248)¹⁸ говорят об Ибн Йумне как о враче (*al-mutaṭabbib*)¹⁹, у Ибн Абй Усайби'а (1203–1270) и Бар 'Эврōйб (Ибн ал-'Ибрй) (1226–1286) он фигурирует как «Назйф ромейский священник» (*Nazīf al-qass ar-Rūmī*)²⁰. Упоминание его как «достойного священника..., врача багдадского, мелькита» мы находим у Ал-Му'тамана Ибн ал-'Ассāля. В «Каталог» другого коптского автора, Абū-л-Баракāта Ибн Кабара (ум. в 1324), он помещен как «священник Абū 'Алй Ибн Йумн, врач» (*al-qass Abū 'Alī ibn Yumn al-mutaṭabbib*)²¹.

Врачебную практику Ибн Йумн начал, вероятно, в Ширазе, одном из известных культурных центров Ирана, о чем свидетельствует сообщение математика Ахмада Ибн Мухаммада Ибн 'Абд ал-Джалйля ас-Сиджзй (951–1024)²². Возможно, там Ибн Йумн встретился с буидским эмиром 'А гудом ад-Даула, который впоследствии, в Багдаде (с 979 г.), поддерживал организацию ученых собраний (*mağālis*). Помимо врачебной науки, интерес Ибн Йумна привлекали также математика и астрономия, о чем говорят свидетельства Ал-Бирūнй и Ас-Сиджзй. Известен его перевод «имеющихся на греческом языке добавлений к предложениям десятой книги ("Начал" Евклида)»²³. Об истории появления этого перевода со слов самого Ибн Йумна рассказывал Ибн ан-Надйм²⁴. О занятиях Ибн Йумна философией свидетельствует, в частности, осуществленный им перевод книги А «Метафизики» Аристо-

¹⁶ Семитские языки и народы Теодора Нёльдеке в обработке А. Крымского. (Труды по востоковедению, Вып. V). М., 1903. С. 152; Крымский А.Е. История новой арабской литературы: XIX–начало XX века. М., 1971. С. 351, прим. 57; Nasrallah J. Histoire du mouvement littéraire dans l'Église melchite du Ve au XXe siècle: Contribution à l'étude de la littérature arabe chrétienne. Louvain–Paris, [s.a.].

¹⁷ Samir S.Kh. Un traité du cheikh Abū 'Alī Nazīf ibn Yumn sur l'accord des chrétiens entre eux malgré leur désaccord dans l'expression // Mélanges de l'Université Saint-Joseph 1990. No. 51. P. 332. См. там же о других упоминаниях Ибн Йумна мусульманскими авторами (Р. 330).

¹⁸ Lippert J. Ibn al-Qifṭī's Ta'gīṭ al-ḥukamā'. Leipzig, 1903. S. 64 (араб.). «Назйф ан-нафс», как его также называет Ибн ал-Қифтй, является, вероятно, графическим искажением «Назйф ал-қасс» («Назйф священник»), обусловленным сдвигом правой точки над qāf далее вправо, вследствие чего она была воспринята как элемент nūn'a. Nasrallah J. Nazīf Ibn Yumn: médecin, traducteur et théologien melkite du X^e siècle // Arabica. 1974. № 21. P. 304.

¹⁹ Flügel G. Kitāb al-Fihrist. 2 Bd. Leipzig: F.C.W. Vogel, 1871–1872. B. 1. S. 266 (араб.).

²⁰ Nasrallah J. Ibid. P. 303.

²¹ Riedel W. Der Katalog der christlichen Schriften in arabischer Sprache von Abū 'Iḥarākāt // Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philosophisch-historische Klasse 5. 1902, S. 653. Добавление «Абū 'Алй» побудило Л. Шейхо предположить, что в действительности речь идет о двух разных авторах, один из которых жил в X в., а другой – в XII-м. Nasrallah J. Ibid. P. 303–304. Английский перевод каталога Абū-л-Баракāта был в 2009 г. сделан Адамом Макколэмом (Adam McCollum) и опубликован на сайте *tertullian.org*.

²² Brockelmann C. Geschichte der arabischen Litteratur. Weimar: E. Felber, 1898. B. 1 Suppl. S. 387. № 6e. См. также Samir S. Kh. Un traité. P. 331. N 2.

²³ Матвеевская Г.П., Розенфельд Б.А. Математики и астрономы мусульманского средневековья и их труды (VIII–XVII вв.). М.: Наука, 1983. Т. 2. С. 173–174.

²⁴ Французский перевод этого пассажа дан в Nasrallah J. Ibid. P. 307.

теля²⁵. Теологические же интересы Ибн Йумна проявились в создании им двух трактатов: «Послание о единстве и троичности» (*Risāla fī-t-tawhīd wa-t-taṭlīl*)²⁶ и «Послание (в котором он разъяснил) о [христологическом] единстве, согласно тому, как его исповедуют три отделения христиан (и согласовал их между собою)» (*Risāla (šaraḥa) fī-(ha)-l-ittihād 'alā mā ta'taqidu-hu firaq an-naṣārā at-ṭalāt (wa-waffaq bayna-hum fī-hi)*)²⁷.

В последнем из упомянутых сочинений Ибн Йумна мы обнаруживаем рассуждения об особенностях *трех основных* христианских конфессий, причем Ибн Йумн заявляет: «Разногласие этих трех сообществ о Христе состоит в том, что яковиты говорят, что Христос – едина ипостась и едина природа, и ромеи говорят, что Христос – едина ипостась и две природы, и несториане говорят, что Христос – две ипостаси и две природы. И ипостась у ромеев и сирийцев[яковитов] соответствует лицу. Определение лица – это то, что состоит из качеств, совокупность которых не обнаруживается в [данный] период времени у [кого-то] другого, помимо него... Но при этом ученые этих трех сообществ не расходятся в смысле, хотя они и расходятся в выражении, [будучи] движимы стремлением к превосходству и властолюбию. Я же вовсе не берусь предпочесть одно из этих утверждений перед другим, потому что это было бы отходом от моей цели, каковая есть как раз объяснить, что исповедуют эти три сообщества о Христе»²⁸.

Таким образом, в кругах интеллектуалов, объединенных цветущей культурой Халифата, возникает экуменическая идея – что *три основные* христианские исповедания в сущности едины, и разделяет их не вероучительные положения или разумные рассуждения, но страсть «к превосходству и властолюбию». Каким литературным образом оформлялась эта идея? Об этом можно судить по еще одному экуменическому трактату той же эпохи, сочинению 'Али ибн Дāуд ал-Арфādй «Книга общности веры» (*Kitāb iğtimā' al-amāna*). Стоит заметить, что судьба этого произведения оказалась не менее «экуменической», чем замысел его автора. Созданный книжником–яковитом, этот трактат приобрел распространение под именем «переписавшего» его «несторианского» митрополита, был использован коптским богословом, описан ученым–маронитом, переписан «халдейским» письмом (то есть восточносирийским каршунй или, точнее, гаршунй, как называют запись арабского текста сирийской графикой²⁹) и, наконец, привлекался как свидетельство древности двуперстия историками русского староверия³⁰.

²⁵ Nasrallah J. Ibid. P. 308.

²⁶ Рукописи с текстом этого трактата утрачены.

²⁷ П. Сбат в своем «Указателе» приводит название этого произведения в следующем виде: «Послание о вероучении христиан о сущности [христологического] единства» («*Risāla fī-t-tiqād an-naṣārā fī māhiyat al-ittihād*»). *Sbath P. Al-Fihris*. Pt. 1: *Ouvrages des Auteurs antérieurs au XVII siècle*. Le Caire, 1938. P. 66. № [175]. Г. Граф вместо «*Risāla*» («Послание») дает «*Maqāla*» («Сочинение»), вероятно, основываясь на каталоге Абū-л-Баракāта. *Graf G. Geschichte*. B. 2. S. 49; *Riedel W. Ibid.*

²⁸ Селезнев Н.Н. «Послание о единстве» багдадского мелькита в составе энциклопедического «Свода» арабоязычного копта XIII века // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2010. № 3. С. 151–156.

²⁹ Морозов Д.А. Каршунй: сирийская письменность в арабо-христианских текстах // Пятые чтения памяти профессора Николая Федоровича Каптерева. Россия и православный Восток: новые исследования по материалам из архивов и музейных собраний. (Москва, 30–31 октября 2007 г.). Материалы. М., 2007. С. 70–72.

³⁰ Селезнев Н.Н. Средневековое сочинение о конфессиях сирийского христианства и его использование в русской церковно-исторической науке // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2010. № 11(3). С. 28–38.

Ал-Арфадй пишет: «Когда посмотрел я на великолепие веры христианской [с точки зрения] истинности веры в Бога, – велик Он и славен! – надлежащего совершения служб Создателю неба и земли, и того, что на ней, по закону водительства, заповеданному Создателем милостивым; проповедуя на востоках земли и западах ее, среди народов и народностей, рассеянных по странам дальним и всем краям, [причем] каждый народ из них гордится тем, что у него есть от религии христианской, общей всем на земле, и [своим] вероисповеданием; тогда увидел я, что некоторые [из] этих народов, из-за козней диавола, постигло такое состояние, вследствие которого [произошел] отход одних из них от других, по пути прихоти, противной разуму, и разошлись они на многие разделения, о чем можно долго толковать. Но хотя они и суть, при всей своей многочисленности, объединяющиеся во мнениях, различающиеся в прихотях, всё же, сводятся они к трем сообществам и восходят к трем толкам, как бы к [трем] корням, а именно, сообществу несториан, сообществу мелькитов и сообществу яковитов, и всё, что есть помимо этих трех общин – сообщества, [которые] от них происходят и к ним же сводятся, как то марониты, исаакиты и [п]авлиане и другие, помимо них, из ответвлений религии христиан... Когда же я исследовал это поистине [тщательным] рассмотрением, и изучил, как [то] следовало изучить, не нашел я между ними такого различия, которое создавало бы противоречия с точки зрения религии и веры и не увидел я у них [такого, чтобы чья-то] вера опровергала [веру] другого и чтобы убеждение отрицало убеждение иного, но все они сводятся в вере их и основе проповеди их к Евангелию чистому, которое ниспослал Бог и передали им предводители пути праведного – апостолы праведные, то есть ученики Господа нашего Иисуса Христа. И не нашел я никого, кто противоречил бы другому в свидетельстве Евангелия правдивого, [никто] не добавляет [ничего] и не убавляет, но все они читают Евангелие священное, послания Павла апостола Господа нашего и Спасителя... все они согласны в признании сего и утверждают правильность сего... Затем я обнаружил их едиными в том, что касается веры в Отца, и Сына, и Духа Святого, Бога Единого, [ибо все они веруют в] три ипостаси, равные между собой, существо единое, и Господа нашего Христа, Который есть Слово Бога, – велик Он и славен! – вочеловечившегося от Марии Девы непорочной... [что Он] претерпел распятие, пойдя на страдания и смерть по Своей воле, ради спасения Адама и потомства его... [что произошло] восстание [Его] из гробницы спустя три дня... и вознесение Его после сего на небо, туда, где слава Его и власть Его; и [в] сошествие Духа Святого на учеников Его чистых... Затем увидел я их согласными в соблюдении воскресных дней и праздников Христовых... и признающими исповедание веры, заповеданной тремястами восемнадцатью отцами, собравшимися в городе Никее, которое читается при всех во время каждой литургии. Они также согласны относительно правильности священства с его степенями: патриархов, и епископов, и пресвитеров, и диаконов, а также воды крещения. И нет между ними разницы [ни] в религии, ни в вере, но [только] в прихоти, от которой да упасет нас Бог»³¹.

Приведенная цитата – это несколько сокращенное введение «Книги общности веры». Вслед за ним автор разбирает особенности *трех основных* христианских конфессий – «несториан», «мелькитов» и «яковитов». Мы видим, что разделения объясняются действием противной разуму прихоти или

³¹ Селезнев Н.Н. Западносирийский книжник из Арфадя и иерусалимский митрополит Церкви Востока. «Книга общности веры» и ее рукописная редакция на каршуни // Символ 58: Syriaca & Arabica. Париж–Москва, 2010. С. 34–87.

страсти (*al-hawā*), и изложение общехристианских вероучительных основ во многом соответствует тому, как христианское учение в целом описывалось мусульманскими авторами.

Примечательно, что как «Послание» Ибн Йумна, так и сочинение Ал-Арфādī в сокращенном виде были включены в состав пространного труда уже упоминавшегося выше коптского автора XIII века Ал-Му'тамана Ибн ал-'Ассāля – «Свод основ религии и внятная суть достоверного знания» – *Mağmū' usūl ad-dīn wa-masmū' maḥṣūl al-yaqīn*, озаглавленного в рифму, как принято в арабской изящной словесности³². Переживаемый в ту эпоху египетской христианской арабоязычной общиной коптов культурный подъем³³ был не в последнюю очередь связан с притоком переселенцев из сиро-палестинского региона, бежавших в Египет от войск Хорезм-шаха и монголов. Правление династии айюбидов (1171–1250), пришедших к власти в Египте из Сирии, создавало к тому ощутимые политические предпосылки. Переселенцы приносили с собой книги, способствуя тем самым взаимопроникновению идей, а вошедший в широкое употребление на Ближнем Востоке арабский язык обеспечивал взаимопонимание между представителями обособившихся этно-конфессиональных сообществ.

Автора «Свода основ религии» занимают философские и богословские вопросы, исторические реалии были оставлены им почти без рассмотрения. В первой же главе Ал-Му'таман ибн ал-'Ассāl дает понять, что его труд основывается на наследии предшественников, творения которых он встраивает в систематическое изложение философски осмысленного христианского учения. Обзор автора охватывает известные ему конфессии, и у всех из них он желает увидеть разумные построения, отметить противоречивые положения и указать на возможность их рационального преодоления. Стоит особо отметить, что параграфы 24–26 первой главы, дающей краткий обзор авторов и материалов, послуживших Ибн ал-'Ассāлю основной при создании «Свода», образуют раздел «Несториане», в котором, среди прочих, мы находим имена таких выдающихся деятелей восточносирийской Церкви как митрополит Илия Нисивинский, Ибн ат-Ṭаййиб³⁴ и «почтеннейший, единственнейший, знающий, достойный, мудрец, философ и врач Хунайн ибн Исḥāq»³⁵. Подобные эпитеты в адрес «несторианского» автора со стороны копта, представителя традиции, находящейся на противоположном конце конфессионального спектра, казалось бы, совершенно неожиданные, оказываются вполне органичными в контексте межконфессионального взаимодействия в арабском средневековье.

То, как Ал-Му'таман ибн ал-'Ассāl преподнес своим читателям трактат Ибн ат-Ṭаййиба, также заслуживает специального упоминания. Пересказав сочинение этого «несторианского» автора, целью которого было подтвердить «многими доводами» надежность своего исповедания в противоположность двум другим, Ибн ал-'Ассāl подытоживает: «Таковы доводы трех отделений

³² Wadi, A. [=Abullif, W.], Pirone, B., al-Mu'taman Abū Ishāq Ibrāhīm Ibn al-'Assāl, *Mağmū' usūl al-dīn wa-masmū' maḥṣūl al-yaqīn. Summa dei principi della Religione*. (Studia Orientalia Christiana; Monographiae, 6a–9). Cairo/Jerusalem, 1998. Гл. 8. **Принят русский перевод названия** Войтенко и Кобищанова: Войтенко А.А., Кобищанов Т.Ю. Ассалиды // Православная Энциклопедия. Т. III. М., 2001, С. 618.

³³ Meinardus O. F. A. Two Thousand Years of Coptic Christianity. Cairo/New York, 1999. P. 57–59.

³⁴ Селезнев Н.Н. Несторианский философ в коптской книжности: Ибн ат-Ṭаййиб в пересказе Ибн ал-Ассāля // История философии. 2011. № 16. С. 265–280.

³⁵ Wadi, Pirone, *Mağmū' usūl al-dīn wa-masmū' maḥṣūl al-yaqīn*, Vol. 1/SOCh 6a, §. 45; Vol. 1/SOCh 8. P. 62–62.

[христианства] касательно того, что они утверждают согласно их толкам, но все они сходятся на том, что Христос – Бог и человек, и сущность Бога и сущность человека, и ипостась Бога и ипостась человека, и расхождение между ними в области описания этого соединения из Бога и человека». Таким образом, мы можем говорить о *трансформации*, в русле указанного межконфессионального сближения, полемической мысли в экуменическую.

Вышеприведенный обзор позволяет сделать некоторые выводы. Исламским мыслителям было свойственно воспринимать христианство как единое целое, несмотря на то, что они вполне отдавали себе отчет о его разделенности на разные толки. Становление мусульманской культуры в условиях охваченности разных стран арабским владычеством характеризовалось стремлением переосмыслить опыт покоренных культур в контексте провозглашенного превосходства исламского откровения. В этот процесс были активно вовлечены представители различных христианских конфессий, которые не остались вне влияния на их взгляды объединяющего воздействия новой культуры и того восприятия христианства, которое было засвидетельствовано в мусульманской доксографии.