Александр Трейгер

Маронит, мелькит или яковит? К вопросу о конфессиональной принадлежности ʿАбд ал-Масīḥа ибн Нāʿима ал-Ḥимṣī, арабо-христианского переводчика Плотина

Alexander Treiger

Maronite, Melkite, or Jacobite? Investigating the Confessional Affiliation of ʿAbd al-Masīḥ ibn Nāʿima al-Ḥimṣī, the Arab Christian Translator of Plotinus

Alexander Treiger — Associate Professor in the Department of Classics and Program in Religious Studies at Dalhousie University in Halifax, Nova Scotia (Canada). atreiger@dal.ca

The present study attempts to determine the confessional background of the ninth-century Arab Christian translator of Plotinus, ʿAbd al-Masīḥ ibn Nāʿima al-Ḥimṣī. Three scenarios are examined: that he was a Maronite, a Melkite, or a Jacobite. Given that we have, unfortunately, no primary sources that contextualize al-Ḥimṣī within his Christian environment, any answer to this question must remain tentative. Nonetheless, it appears likely that al-Ḥimṣī was a Chalcedonian (either a Maronite/monothelete or a Melkite/dyothelete) and not a Jacobite, and that he had some connection to Syrian or Palestinian Origenism. It is as part of this probable Origenist background that he became exposed to Greek Neoplatonism and gained access to a Greek manuscript of Plotinus. If he was a Melkite, it seems likely that he received his philosophical and theological education and was trained as a translator in one of the monasteries of Palestine — such as the monastery of Mar Saba, which was a cutting-edge multilingual translation centre at the time, or the monastery of Mar Khariton. If he was a Maronite, he must have had ties to the likely Origenist milieu of the monastery of Mar Maron in western Syria.

Keywords: Middle Eastern Christianity, Melkites, Maronites, Jacobites, Origenism, Plotinus, Neoplatonism, Palestinian monasteries, Graeco-Arabic translation movement, al-Kindī, Muslim philosophy.

Трейгер А. Маронит, мелькит или яковит? К вопросу о конфессиональной принадлежности ʿАбд ал-Масīḥа ибн Нāʿима ал-Ḥимṣī, арабо-христианского переводчика Плотина // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 2 (33). С. 140–160.

Treiger, A. (2015) «Maronite, Melkite, or Jacobite? Investigating the Confessional Affiliation of ʿAbd al-Masīḥ ibn Nāʿima al-Ḥimṣī, the Arab Christian Translator of Plotinus», *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 33 (2): 140–160.

В современных исследованиях, посвященных так называемому «греко-арабскому переводческому движению» VIII–X вв., христиане-переводчики, как правило, рассматриваются исключительно как «посредники», неукоснительно следовавшие требованиям «заказчиков»-мусульман и, следовательно, практически не повлиявшие ни на выбор переводимых текстов, ни на оформление и содержание самих переводов. Даже в тех случаях, когда христиане не только переводили, но и *адаптировали* греческие тексты, как это было с арабской «Теологией Аристотеля» — адаптацией Плотиновских «Эннеад», подготовленной в 30-х гг. IX в. христианским ученым ʿАбд ал-Масӣḥом ибн Нāʿима ал-Ḥимṣӣ и отредактированной мусульманским философом ал-Киндӣ, — исследования христианского контекста практически не предпринимались. В настоящей статье предпринята попытка продвинуться в этом направлении: представлены некоторые предварительные наблюдения относительно конфессиональной принадлежности и профессиональной подготовки арабо-христианского переводчика Плотина.

Почему этот вопрос представляет научный интерес? Ответ прост: установив конфессиональную принадлежность ʿАбд ал-Масӣḥа ибн Нāʿима ал-Ḥимṣӣ, мы сможем с бóльшей вероятностью выявить источники арабского неоплатонизма и обрисовать *преемственность* ближневосточной христианской и мусульманской философско-богословской мысли. Арабский неоплатонизм и арабо-мусульманская философия вообще не будут представляться возникшими *ex nihilo*, как это делается в большинстве современных исследований, поскольку будут найдены их истинные корни в лабиринте философско-богословской мысли ближневосточного христианства. Благодаря этому станет возможным критическое рассмотрение арабского неоплатонизма, а также того направления арабо-мусульманской философии, которому положил начало ал-Киндӣ, в их более широком философско-богословском контексте[1].

1. Об арабских переводах Плотина см. Aouad, M. (1989) La *Theologie d'Aristote* et autres textes du Plotinus Arabus, in R. Goulet (ed.) *Dictionnaire des philosophes antiques*, 5 vols. in 7 parts to-date, vol. I, pp. 541–590. Paris: CNRS éditions; Adamson, P. (2002) *The Arabic Plotinus: A Philosophical Study of the* Theology of Aristotle. London: Duckworth; Zimmermann, F. W. (1986) «The Origins of the So-Called *Theology of Aristotle*», in J. Kraye, W. F. Ryan, C. B. Schmitt (eds) *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages: The* Theology *and Other Texts*, pp. 110–240. London: Warburg Institute, University of London; Gutas, D. (2007) «The Text of the Arabic Plotinus: Prolegomena to a Critical Edition», in D'Ancona, C. (ed.) *The Libraries of the*

Что же нам известно об арабо-христианском переводчике Плотина? Из его *нисбы*, т. е. имени, указывающего на происхождение, — ал-Ḥимṣӣ — мы знаем, что он был родом из западносирийского города Хомс (греч. Ἔμεσα) или его окрестностей. Он, несомненно, владел как греческим, так и арабским языком, поскольку свой арабский перевод Плотина он делал *непосредственно* с греческого[2]. Возможно, он также владел сирийским[3]. Некоторые исследователи полагают, что знание греческого характеризует его как мелькита[4]. Это, конечно, возможно, и даже вероятно (как будет показано ниже), однако не следует забывать, что в этот период мелькиты, марониты и яковиты Сирии не были четко разграничены в языковом отношении. Владение греческим было нередким явлением во всех трех конфессиональных сообществах, особенно в монастырской среде и среди городской интеллигенции[5]. Таким образом, факта владения греческим языком недостаточно для однозначного выявления конфессиональной принадлежности ал-Ḥимṣӣ.

Очевидно и то, что ал-Ḥимṣӣ имел основательную философско-богословскую подготовку и был знаком с трудами неоплатоников не понаслышке. Читать Плотина в оригинале — не говоря уже о том, чтобы переводить его с греческого на арабский, — без

Neoplatonists, pp. 371–384. Leiden — Boston: Brill. О переводческом круге ал-Киндӣ см. Endress, G. (1997) «The Circle of al-Kindī», in Endress, G. and Kruk, R. (eds) *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism*, pp. 43–76. Leiden: Research School CNWS. О философском направлении, связанном с именем ал-Киндӣ см. Adamson, P. (2007) «The Kindian Tradition: The Structure of Philosophy in Arabic Neoplatonism», in C. D'Ancona (ed.) *The Libraries of the Neoplatonists*, pp. 351–370. Leiden, Boston: Brill.

2. Brock, S. P. (2007) «A Syriac Intermediary for the Arabic *Theology of Aristotle*? In Search of a Chimera», in C. D'Ancona (ed.) *The Libraries of the Neoplatonists*, pp. 293–306. Leiden, Boston: Brill.

3. Ибн ан-Надӣм отмечает, что тот же ʿАбд ал-Масӣḥ ибн Нāʿима перевел «О софистических опровержениях» Аристотеля [с греческого] *на сирийский*, а Ибрāхӣм ибн Баккӯш впоследствии перевел *сирийский* текст на арабский, с некоторыми исправлениями. Это утверждение, однако, не вполне согласуется с данными сохранившихся арабских переводов. Автором старейшего арабского перевода трактата «О софистических опровержениях» называется «ан-Нāʿимӣ», т. е. ʿАбд ал-Масӣḥ ибн Нāʿима ал-Ḥимṣӣ, об Ибрāхӣме ибн Баккӯше речи не идет, а сам перевод был, по-видимому, сделан не с сирийского, а с греческого. См. Hugonnard-Roche, H. (1989) «Les *Réfutations Sophistiques*», in R. Goulet (ed.) *Dictionnaire des philosophes antiques*, 5 vols. in 7 parts to-date, vol. I, pp. 526–528. Paris: CNRS éditions.

4. Zimmermann, F. W. «The Origins of the So-Called *Theology of Aristotle*», p. 136.

5. Из числа яковитов, владевших греческим, можно упомянуть Феодосия Эдесского, который в 802 г. перевел некоторые поэмы Григория Богослова с греческого на сирийский.

такой подготовки было бы немыслимо. Наиболее вероятно, что подобную подготовку он получил в монастырской среде. Значит, в первой половине IX в. в Сирии или, возможно, в Палестине (если предположить, что ал-Ḥимṣī ознакомился с неоплатонизмом в одном из палестинских монастырей) еще теплился христианский неоплатонизм, который, скорее всего, был прямым продолжением или ответвлением палестинского оригенизма VI в.[6]

Итак, чтобы охарактеризовать философско-богословскую подготовку ал-Ḥимṣī, необходимо проследить судьбы ближневосточного христианского неоплатонизма и оригенизма в эпоху поздней античности и раннеисламский период. Необходимо также рассмотреть вопрос существования христианского неоплатонизма и оригенизма непосредственно в Хомсе и его окрестностях. Если, например, будет установлено, что в данный период Хомс являлся центром христианского неоплатонизма и оригенизма, это объяснит факт знакомства ал-Ḥимṣī с Плотином, а также факт получения им доступа к греческой рукописи Плотиновских «Эннеад»[7]. Нужно также рассмотреть программы философско-богословского обучения в различных христианских сообществах, чтобы определить, какая из них в наибольшей степени коррелирует с интеллектуальным «профилем» ал-Ḥимṣī как переводчика Плотина[8]. Из христианских конфессий того времени подлежат рассмотрению три: мароните, мелькиты и яковиты[9]. Чтобы опре-

6. Brock, S. P. «A Syriac Intermediary», pp. 305–306; ср. King, D. (2011) «Origenism in Sixth-Century Syria: The Case of a Syriac Manuscript of Pagan Philosophy», in A. Fürst (ed.) *Origenes und sein Erbe in Orient und Okzident*, pp. 179–212. Münster: Aschendorff Verlag.

7. О том, что представлял собой Хомс в эпоху поздней античности, см. в обзорах Nasrallah, J. (1971) «Saints et évêques d'Émèse (Ḥomṣ)», *Proche-Orient Chrétien* 21: 213–234; Rydén, L. (1993) «Gaza, Emesa and Constantinople: Late ancient cities in the light of hagiography», in Rydén, L. and Rosenqvist, J. O. (eds) *Aspects of Late Antiquity and Early Byzantium: Papers Read at the Colloquium Held at the Swedish Research Institute in Istanbul 31 May — 5 June 1992*, pp. 133–144. Stockholm: Swedish Research Institute.

8. О формировании конфессиональных программ философско-богословского обучения в контексте церковных расколов христиан Сирии см. в Tannous, J. (2013) «You Are What You Read: Qenneshre and the Miaphysite Church in the Seventh Century», in P. Wood (ed.) *History and Identity in the Late Antique Near East*, pp. 96–102. Oxford — New York: Oxford University Press.

9. В силу происхождения ал-Ḥимṣī из западной Сирии крайне маловероятно, чтобы он принадлежал к «несторианской» Церкви Востока. Следует также отметить, что в данный период несториане еще не принимали участия в переводах *непосредственно* с греческого на арабский; первым несторианином, переводившим

делить, к какой из них с наибольшей вероятностью принадлежал ал-Ḥимṣī, попробуем «вписать» его по очереди в каждую из них.

Версия А: ал-Ḥимṣī — маронит

Наиболее значительной конфессиональной составляющей христианского населения Хомса и его окрестностей в раннеисламский период было, безусловно, монофелитство (учение о *единоволии* Христа, которого придерживались мароните). Мусульманский историк ал-Масʿӯдī (ум. 956) отмечает, что большинство маронитов в его время «проживало в горах Ливана и Санӣра[10] и *в Хомсе и прилегающих к нему областях*, таких как области Хамы, Шайзара и Маʿаррат ан-Нуʿмāн»[11]. Халкидонское вероисповедание в своем монофелитском изводе получило распространение в Сирии в годы правления императора Ираклия (610-641), когда многие яковиты пошли на монофелитский компромисс и приняли ранее отвергаемое ими учение Халкидонского собора (451 г.)[12].

В Сирии монофелитство было особенно широко распространено в сельских местностях, а также монастырях, особенно в монастыре Мар Марона, от которого мароните и получили свое название (об этом монастыре речь пойдет ниже). В городах, напротив, епископат и большинство священников и мирян придерживались дифелитства, то есть были мелькитами, а не маронитами, однако городские монастыри, как правило, были солидарны с сельскими общинами и исповедовали монофелитство[13].

непосредственно с греческого (а не только с сирийского) на арабский, является Ḥунайн ибн Исḥāқ, живший поколением позже.

10. Северовосточный регион горного массива Антиливана.

11. al-Masʿūdī (1893) *al-Tanbīh wa-l-ishrāf*/Ed. M. J. de Goeje, ṣ. 153 (курсив мой). Leiden: Brill.

12. Michel le Syrien (1899–1910) *Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche (1166-1199)*/Ed. and trans. J. B. Chabot, vol. II, p. 412 (фр.)/vol. IV, p. 410 (сир.). Paris: E. Leroux; Suermann, H. (1998) *Die Gründungsgeschichte der maronitischen Kirche*, S. 188. Wiesbaden: O. Harrassowitz.

13. Suermann, H. *Die Gründungsgeschichte*, S. 195–196. О возможном присутствии *мелькитских* монастырей в Хомсе см. Mouterde, P. (1934) «Un ermitage melkite en Emésène au VIIIe siècle», *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 18: 101–106. Следует, однако, отметить, что из одной только рассматриваемой в статье надписи, упоминающей мелькитского Антиохийского патриарха Феодорита (ок. 787 г.) и его брата, мелькитского же Хомсского епископа Льва, не следует, что это именно мелькитская (а не маронитская) надпись; согласно Зюрману, во второй половине VIII в. мароните еще не имели отдельной иерархии и, следовательно, по-прежнему поминали мелькитских иерархов.

Есть ли основания полагать, что мароните Сирии во времена ал-Ḫимṣӣ могли быть знакомы с наследием Плотина? Вследствие обрывочности источников об интеллектуальной жизни маронитов этого периода вряд ли возможно дать исчерпывающий ответ на этот вопрос. Тем не менее некоторые данные позволяют прояснить картину. Обратимся к агиографии. Житие Симеона Юродивого, составленное Леонтием Неапольским на Кипре в 40-х годах VII века[14], сохранило любопытное свидетельство распространения оригенизма в окрестностях Хомса. Там сообщается, что два монаха «из монастыря вблизи Эмесы» (т. е. Хомса) заинтересовались философией Оригена. Они поспорили, была ли премудрость Оригена от Бога. Один монах отстаивал богодухновенность сочинений Оригена, а другой утверждал, что если бы Оригенова мудрость исходила от Бога, то он бы не уклонился в ересь. Будучи не в состоянии разрешить спор, они отправились в Палестину, чтобы обратиться за помощью к палестинским старцам. В пустыне у Мертвого моря они повстречали отшельника авву Иоанна, который направил их обратно в Хомс к Симеону Юродивому. По возвращении в Хомс монахи нашли Симеона в харчевне, где он, «подобно медведю, лакомился бобами». Один из них мысленно осудил Симеона, но Симеон прочитал его мысли, схватил его за ухо и дал ему пощечину. Затем, без всякого вопроса с их стороны, Симеон сам разрешил их спор: «Почему гнушаетесь бобами? Ведь их мочили сорок дней, а Ориген их не ест, потому что слишком далеко вошел в море да и не смог оттуда выйти, и утонул в пучине»[15].

Разумеется, нет никакой возможности определить, произошли ли эти забавные события так, как они описаны в житии. Но это и неважно. Главное то, что наследие Оригена широко обсуждалось в монашеских кругах и в середине VI в., когда жил Симеон, и столетие спустя, в 40-х годах VII в., когда Леонтий Неапольский составил житие этого святого[16]. Кроме того, примечательно,

14. Krueger, D. (1996) *Symeon the Holy Fool: Leontius'* Life *and the Late Antique City*, pp. 4–5. Berkeley: University of California Press.

15. *Полякова С.* Жизнь и деяния аввы Симеона, юродивого Христа ради, записанные Леонтием, епископом Неаполя Критского // Жития византийских святых. СПб.: Corvus, Terra Fantastica, 1995. С. 163–164; ср. Krueger, D. *Symeon the Holy Fool*, p. 157. Полякова поясняет, что вымачивание бобов в течение сорока дней означает, что Симеон ничего не ел в течение Великого Поста и в данный момент разговлялся бобами.

16. Согласно Крюгеру, «приведенный эпизод из жития Симеона… может служить свидетельством… непрекращавшейся актуальности оригенистских споров в VII в.» — см. Krueger, D. *Symeon the Holy Fool*, p. 27.

что местом, в котором разгорелся спор вокруг Оригена, в житии Симеона Юродивого назван монастырь в окрестностях Хомса. *Это — важное подтверждение распространения оригенизма в западной Сирии.* Житие, увы, не сообщает названия этого монастыря. Тем не менее можно предположить, что это был *халкидонитский* монастырь и крупный *культурный центр*, имевший тесные *связи с Палестиной*; в противном случае ни озабоченность монахов этого монастыря оригенистскими спорами (в VI в. характерными для палестинской монашеской среды), ни предпринятое ими путешествие в Палестину к тамошним старцам-халкидонитам не имели бы смысла. Наиболее известным халкидонитским монастырем, основанным в окрестностях Хомса вскоре после Халкидонского собора в целях укрепления позиций халкидонизма в западной Сирии, был монастырь Мар Марона. Его точное местонахождение остается предметом споров, но известно, что он находился либо близ Хамы, либо близ Апамеи, к северу от Хомса. В одном источнике даже говорится, что монастырь Мар Марона находился «в Хомсе» — видимо, по той причине, что и Хама, и (до правления халифа Муʿāвийи) Апамея в административном отношении относились к «*джунд Ḥимṣ*» (округу Хомса)[17].

Принимая во внимание контекст повествования Леонтия, можно также предполагать, что монастырская библиотека располагала некоторыми трудами Оригена — два монаха из жития Симеона Юродивого были знакомы с его толкованиями на Священное Писание и его Гексаплой[18], а также, по всей видимости, с «гностическими» произведениями Евагрия[19]. Поскольку имен-

17. Это сообщение мусульманского историка XIV в., «владыки Хамы», Абӯ-л-Фидāʾ. См. Suermann, H. *Die Gründungsgeschichte*, S. 59; Naaman, P. (2011) *The Maronites, the Origins of an Antiochene Church: A Historical and Geographical Study of the Fifth to Seventh Centuries*, pp. 14–19. Collegeville: Liturgical Press.

18. «Один говорил: “Присущее ему ведение было не от Бога, а от изобилия природных дарований: обладая вообще гибким умом, он изострил его чтением Святого писания и творений святых отцов, и это помогло ему написать свои сочинения”. Второй возражал: “Не может человек по одному природному изобилию дарований говорить то, что он сказал, особенно в своих Гексаплах”» — см. *Полякова С.* Жизнь и деяния аввы Симеона. С. 162; ср. Krueger, D. *Symeon the Holy Fool*, p. 156.

19. Такой вывод можно сделать из сообщения о том, что монах, осудивший Симеона за поедание бобов, сказал в сердце своем: «Истинно, мы нашли мужа, исполненного подлинного ведения [γνωστικόν — сказано, очевидно, с иронией]: он может нам многое растолковать [ἑξαπλοῦν, игра слов с названием Оригеновой Гекса-

но оригенисты были предрасположены к чтению Плотина[20], можно выдвинуть гипотезу, что упомянутый монастырь близ Хомса — вероятно, монастырь Мар Марона — мог также располагать рукописью Плотиновских «Эннеад»[21]. Не исключено, что данная рукопись была генетически связана с «апамейским» списком «Эннеад», которым пользовался философ-неоплатоник IV века Ямвлих — глава Сирийской школы неоплатонизма в Апамее[22]. Если эта гипотеза соответствует действительности, то мы получаем вполне правдоподобную локализацию источника рукописи Плотиновских «Эннеад», использованной ал-Ḥимṣī для перевода на арабский. Если ал-Ḥимṣī был ученым монахом-маронитом, он мог получить беспрепятственный доступ к этой рукописи в библиотеке монастыря Мар Марона. Не исключено, что именно в этом монастыре он и получил свое философско-богословское образование.

Примечательно, что некоторые греко- и арабоязычные авторы-мелькиты усматривают связь между монофелитством (маронитством) и оригенизмом. Так, например, прп. Иоанн Дамаскин в своем «Трактате о правомыслии», написанном в 726 г., составил изложение веры для некоего Илии, монофелитского (маронитского) епископа Йабрūда, пожелавшего восстановить евхаристическое общение с дифелитским (мелькитским) митрополитом Дамаска Петром[23]. Это исповедание веры требовало от Илии осуждения Оригена, а также признания всех шести вселенских соборов, включая Пятый Вселенский Собор (553 г.), который, как

плы]» — *Полякова С.* Жизнь и деяния аввы Симеона, С. 163; ср. Krueger, D. *Symeon the Holy Fool*, p. 157 и прим.

20. Brock, S. P. «A Syriac Intermediary».

21. Библиотека монастыря давно утеряна, и мы не располагаем достоверными данными о ее содержании. Можно только гадать, какими греческими рукописями она располагала. Мы знаем, однако, об одной *сирийской* рукописи, поступившей в собрание монастыря Мар Марона в 745 г., — это манускрипт VI в., содержащий труды сирийского мистика Иоанна Апамейского: MS British Library Add. 17,169 [Wright, W. (1870–1872) *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum Acquired Since the Year 1838*, vol. II, pp. 450–454. London: Longman (MS DLXXII)]. Об этой рукописи см. тж. Suermann, H. *Die Gründungsgeschichte*, S. 57–58, 271.

22. D'Ancona, C. (2012) «The Textual Tradition of the Graeco-Arabic Plotinus: The *Theology of Aristotle*, its '*Ru'ūs al-masā'il*,' and the Greek Model of the Arabic Version», in A. M. I. van Oppenraay, R. Fontaine (eds) *The Letter Before the Spirit: The Importance of Text Editions for the Study of the Reception of Aristotle*, p. 43 (n. 25), p. 46. Leiden — Boston: Brill.

23. Рус. пер.: *Фокин А. Р.* Преподобный Иоанн Дамаскин, Трактат о правомыслии // Богословские труды. 2009. № 42. С. 8–14.

подчеркивает Иоанн Дамаскин, осудил оригенизм[24]. Как убедительно показал немецкий ученый Харальд Зюрман, это дважды подчеркнутое требование осуждения Оригена свидетельствует о том, что Иоанн Дамаскин подозревал монофелитов (маронитов) в оригенизме и поэтому особенно настаивал на отречении Илии Йабрӯдского именно от этого учения[25]. В этой связи интересно отметить, что арабоязычный мелькитский богослов и поэт XI в. Сулеймāн Газский (ал-Ḡаззӣ) утверждал, что Пятый Вселенский Собор осудил как Оригена, так и *Марона*! Разумеется, в той его части, что касается осуждения Марона, это сообщение не соответствует исторической действительности; тем не менее оно красноречиво свидетельствует о том, что, по убеждению Сулеймāна Газского, оригенизм и маронитство состояли в тесной взаимосвязи[26]. Немаловажно и то, что дифелитские (мелькитские) источники регулярно обвиняют монофелитов (маронитов) в непризнании Пятого Вселенского Собора (наряду с антимонофелитским Шестым Собором). Хотя первоначально непризнание маронитами Пятого Вселенского Собора было, по-видимому, мотивировано несогласием с осуждением «Трех глав» (т. е. Феодора Мопсуэстийского, писаний Феодорита Кирского против Кирилла Александрийского и послания Ивы Эдесского к Марию Персу), а не осуждением Оригена, оно могло поспособствовать сохранению оригенизма в маронитской среде.

Вряд ли мы сможем составить сколько-нибудь достоверную картину того, какое влияние постановления Пятого Вселенского Собора возымели в Сирии (в отличие от Палестины). Отметим, однако, что у нас нет свидетельств того, что в халкидонитских монастырях Сирии, таких как Мар Марон (опять-таки в отличие от Палестины), оригенизм подвергался каким-либо гонениям. Таким образом, не исключено, что греческие и сирийские рукописи оригенистского (и неоплатонического) содержания и определенная традиция их изучения могли сохраниться в монастыре Мар Марон вплоть до IX в. Именно этот монастырь и мог быть тем местом, где ал-Ḫимṣӣ — если он был маронитом — получил доступ к греческой рукописи Плотиновских «Эннеад».

24. Характерно, что для Иоанна Дамаскина Пятый Вселенский Собор был созван исключительно для осуждения оригенизма. Об осуждении «Трех глав» на этом соборе он вообще не упоминает.

25. Suermann, H. *Die Gründungsgeschichte*, S. 263.

26. Suermann, H. *Die Gründungsgeschichte*, S. 264; Suermann, H. «Sulaïman al-Ġazzī».

Таким образом, «маронитская версия» представляется достаточно правдоподобной, однако ее рассмотрение затруднено недостатком первоисточников, вынуждающим исследователей полагаться — в значительно большей мере, чем хотелось бы — на отрывочные косвенные свидетельства.

Версия Б: ал-Ḫимṣӣ — мелькит

Если допустить, что ал-Ḫимṣӣ был мелькитом, то весьма вероятно, что он получил философско-богословскую подготовку в одном из палестинских монастырей, поскольку халкидонитские монастыри Сирии в данный период были преимущественно маронитскими, а не мелькитскими. Это вполне вероятно. Более того, аргументировать данную гипотезу значительно легче, чем предыдущую, маронитскую, версию, поскольку мы располагаем несравненно более обширным корпусом первоисточников о палестинских мелькитах[27], нежели о сирийских маронитах.

Ответить на вопрос, в какой мере оригенизм сохранял влияние в Палестине после Пятого Вселенского Собора, весьма непросто. Картина полного и всеобщего искоренения оригенизма, нарисованная Кириллом Скифопольским, вне всякого сомнения преувеличена[28]. Существуют свидетельства, говорящие о том, что только одна фракция оригенистов — так называемые исохристы — потерпела поражение от соборных осуждений, тогда как другая фракция — так называемые протоктисты — сумела устоять, отказавшись от почитания Оригена и Евагрия и внеся некоторые коррективы в свое вероучение[29]. Эта среда приверженцев «оригенизма без Оригена» могла сохраняться в палестинских монастырях вплоть до раннеисламского периода. Признаки того, что ее существование продолжалось, обнаруживаются без особого труда.

Так, составленное в конце VII в. «сирийское житие» прп. Максима Исповедника (ум. 662) утверждает, что Максим происходил из Палестины (в противоположность более позднему «греческо-

27. В этой связи особенно важны источники из библиотеки монастыря св. Екатерины на Синае.

28. Hombergen, D. (2001) *The Second Origenist Controversy: A New Perspective on Cyril of Scythopolis' Monastic Biographies as Historical Sources for Sixth-Century Origenism*, pp. 323–328. Rome: Pontificio Ateneo S. Anselmo.

29. van Esbroeck, M. (1985) «L'homélie de Pierre de Jérusalem et la fin de l'origénisme palestinien en 551», *Orientalia Christiana Periodica* 51: 33–59; *Лурье, В. М.* История византийской философии: Формативный период. СПб.: Axiōma, 2006. С. 156–158.

му житию», согласно которому он был родом из Константинополя) и что он был учеником *оригениста Пантолеона*, настоятеля «Старой Лавры», т. е. монастыря Мар Харитона[30]. Судя по его собственным сочинениям (в частности, по антиоригенистскому трактату *Ambiguum 7*), Максим имел доступ к оригенистско-неоплатонической библиотеке того же типа, что и ал-Ḥимṣī двумя столетиями позже[31]. Если свидетельство сирийского жития, что ранние годы Максима прошли в Палестине, исторически достоверно, как это склонно признавать большинство исследователей, то этой библиотекой, вероятно, была монастырская библиотека лавры Мар Харитона. Если допустить, что ал-Ḥимṣī был ученым монахом-мелькитом, проходившим философско-богословскую подготовку в Палестине, он вполне мог воспользоваться этой монастырской библиотекой.

В нашем распоряжении имеется важный, но до сих пор малоизученный письменный памятник, происходящий из палестинской среды VIII–IX вв. и отмеченный оригенистским влиянием. Это «Умный рай»[32]. Изначально написанный по-гречески, он со-

30. Brock, S. P. (1973) «An Early Syriac Life of Maximus the Confessor», *Analecta Bollandiana* 91: 299–346; repr. Brock, S. P. N (1984) *Syriac perspectives on Late Antiquity*, Essay XII. London: Variorum Reprints, 1984; *Муравьев А. Б.* Сирийский псогос // Диспут с Пирром. Прп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия. (Smaragdos Philocalias). М.: Храм Софии Премудрости Божией в Средних Садовниках, 2004. С. 322–331. Имя Пантолеон (написание варьируется) было довольно распространено в Палестине. О Пантолеоне, иеромонахе «монастыря византийцев» близ Иерусалима — авторе одной или двух гомилий на Воздвижение Креста, написанных ок. 630–634 гг. (CPG 7915 и 7918) и, возможно, тождественном Пантолеону, адресату послания Папы Мартина I, написанного в 649 г. — см. di Berardino, A. (2006) *Patrology: The Eastern Fathers from the Council of Chalcedon (451) to John of Damascus (†750)*/Transl. A. Walford, p. 309. Cambridge (UK): James Clark; Schick, R. (1995) *The Christian Communities of Palestine from Byzantine to Islamic Rule: A Historical and Archaeological Study*, pp. 50, 60–61, 345–346. Princeton (NJ): Darwin Press; Nasrallah, J. (1979–1996) *Histoire du mouvement littéraire dans l'Église melchite du Ve au* XX*e siècle*, vol. II. 1, pp. 95–96. Louvain: Peeters; Damascus: Institut français de Damas; Suermann, H. *Die Gründungsgeschichte*, S. 181 (Зюрман утверждает, что послание Папы Мартина может быть подложным). Другой (?) Пантолеон — Пантолен Диакон, чьи «Чудеса Архангела Михаила» были переведены на грузинский Евфимием Святогорцем — см. Lang, D. M. (1955) «St. Euthymius the Georgian and the Barlaam and Ioasaph Romance», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 17 (2): 315.

31. Sherwood, P. (1955) *The Earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor and His Refutation of Origenism*. Rome: Orbis Catholicus, Herder; cf. Benevich, G. (2009) «Maximus the Confessor's Polemics against Anti-Origenism: *Epistulae 6* and *7* As a Context for the *Ambigua ad Iohannem*», *Revue d'histoire ecclésiastique* 104 (1): 5–15.

32. Русский перевод выдержек из этого трактата опубликован в: *Трейгер А.* «Умный рай» — мистико-аскетический трактат в арабском переводе // Символ. 2010. № 58.

хранился только в арабском переводе (арабское заглавие: *ал-Фирдаус ал-ʿаḳлӣ*). В нем содержатся рассуждения о падении «ума» (греч. νοῦς, араб. *ʿаḳл*) из «умного рая», т. е. духовного мира созерцания (греч. θεωρία), и о пути возвращения в этот рай посредством борьбы со страстями и возделывания добродетелей. Мотив падения «ума» и его последующего восхождения — очевидно оригенистский; он также коррелирует с неоплатонической схемой «исхождения» и «возвращения». Говоря о конечной цели этого возвращения, «Умный рай» сообщает, что очищенный от страстей ум воссоединяется с Божиим светом. Об умах святых сказано, что они соединяются с самим Божиим естеством, так что творимые ими чудеса совершаются в силу этого соединения и, следовательно, должны восприниматься как происходящие от Бога. В целом подобное описание «обожения» святых соответствует общему для отцов Церкви учению об обожении (греч. θέωσις); однако специфический акцент на конечном единении именно *умов* святых с Божиим естеством выдает оригенистскую направленность данного сочинения. Детальный анализ «Умного рая» не может быть представлен в рамках настоящей работы, но и сделанных замечаний достаточно, чтобы показать, что этот трактат был написан в «фарватере» оригенистской богословской мысли. Это позволяет прийти к заключению, что некоторые грекоязычные монахи в Палестине VIII–IX вв. были знакомы с оригенистскими источниками и писали в русле, заданном этой традицией.

Следует также отметить — и это особенно важно для настоящего исследования, — что в VIII–X вв. палестинские монастыри были важнейшими центрами переводческого движения, где труды по богословию и агиографии переводились с использованием четырех языков: греческого, сирийского, арабского и грузинского[33]. Так, например, в лавре св. Саввы Освященного (Мар Саба) в Палестине творения восточносирийского мистика Исаака Сирина были переведены с сирийского сначала на греческий (мо-

С. 297–316; ср. Noble, S., Treiger, A. (eds) (2014) *The Orthodox Church in the Arab world (700-1700): An Anthology of Sources*, pp. 188–200. DeKalb: Northern Illinois University Press. Критическое издание арабского текста и полный английский перевод находятся в процессе подготовки.

33. Эта интенсивная переводческая деятельность остается практически неизученной. В качестве введения см. Treiger, A. (2015) «Christian Graeco-Arabica: Prolegomena to a History of the Arabic Translations of the Greek Church Fathers», *Intellectual history of the Islamicate World* 3: 188–227; Treiger, A. (2014) «Syro-Arabic Translations in Abbasid Palestine: The Case of John of Apamea's *Letter on Stillness* (*Sinai ar. 549*)», *Parole de l'Orient* 39: 79–131.

нахами Аврамием и Патрикием, ок. 800 г.), а затем, в первой половине IX в., на арабский и грузинский языки[34]. В то же самое время палестинскими монахами были переведены на арабский как напрямую с греческого, так и с более ранних сирийских переводов творения Иоанна Златоуста, Василия Великого, аввы Дорофея, Диадоха Фотикийского, Ефрема (*Ephraem Graecus*), Марка Отшельника, Нила Анкирского, Евагрия Понтийского, Макария Великого, Анастасия Синаита, Иоанна Мосха и других. Если ал-Ḫимṣī был ученым монахом-мелькитом, получавшим образование в одном из палестинских монастырей, легко предположить, что одной из составляющих его подготовки было наставление в искусстве перевода. Кроме того, не исключено, что если ал-Киндī знал о переводческой деятельности палестинских монахов, он был заинтересован в том, чтобы привлечь к работе с интересующими его текстами мелькитских переводчиков из этой среды. Одним из них, возможно, и был ʿАбд ал-Масīḥ ибн Нāʿима ал-Ḫимṣī[35].

Версия B: ал-Ḫимṣī — яковит

Данная версия представляется наименее вероятной. Хотя у яковитов была своя епископская кафедра в Хомсе, их численность в этом городе, весьма удаленном от основных яковитских центров северной Сирии, была сравнительно невелика[36]. Кроме того, хотя С. Брок и указал на яковитские монастыри северной Сирии как на наиболее вероятную среду создания (гипотетического) промежуточного сирийского перевода «Теологии Аристотеля»[37], представляется маловероятным, чтобы эти монастыри были той средой, в которой ал-Ḫимṣī мог получить необходимую подготовку

34. Pataridze, T. (2011) «Les *Discours ascétiques* d'Isaac de Ninive: Étude de la tradition géorgienne et de ses rapports avec les autres versions», *Le Muséon* 124(1–2): 27–58.

35. Тщательное сопоставление переводческих приемов ал-Ḫимṣī с методами палестинских переводчиков могло бы подтвердить (или опровергнуть) гипотезу о его принадлежности к мелькитскому сообществу.

36. Hage, W. (1966) *Die syrisch-orthodoxe Kirche in frühislamischer Zeit nach orientalischen Quellen*, S. 100–101. Wiesbaden: O. Harrassowitz; Fiey, J. M. (1993) *Pour un Oriens Christianus Novus: Répertoire des diocèses syriaques orientaux et occidentaux*, pp. 211–214. Beirut — Stuttgart: Steiner; ср. Takahashi, H. (2011) «Ḥimṣ», in S. P. Brock [et al.] (eds) *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, pp. 196–197. Piscataway: Gorgias Press. Такахаси утверждает, что ал-Ḫимṣī был «сиро-ортодоксом» (т. е. яковитом), однако никаких доводов не приводит.

37. Brock, S. P. «A Syriac intermediary».

для *прямого* греко-арабского перевода Плотина, каким «Теология Аристотеля» является в действительности. Судя по всему, яковиты вообще не были задействованы в *прямых греко-арабских* переводах: они всегда переводили либо с греческого на *сирийский* (как, например, Сергий Реш'айнский[38], Афанасий Баладский, Фока Эдесский и др.)[39], либо впоследствии с *сирийского* на арабский (как, например, багдадские аристотелики X в. Йаḥйā ибн ʿАдӣ и Ибн Зурʿа)[40]. Поэтому как раз *отсутствие промежуточного сирийского перевода* указывает на маловероятность участия яковитов в создании арабской «Теологии Аристотеля».

Равным образом у нас нет оснований полагать, что яковиты (за исключением разве что двух авторов VI в. — вышеназванного Сергия Реш'айнского, а также Стефана бар Судайли, автора «Книги святого Иерофея») были заинтересованы в *греческом оригинале* Плотина и имели *греческую рукопись* «Эннеад» в одной из своих библиотек. Представляется, что доступ яковитских ученых к Плотиновскому наследию был всегда опосредован: он проходил, во-первых, *через посредство Дионисиевого корпуса*, а во-вторых, *через переводы Дионисия на сирийский язык*. Характерно, что Фока Эдесский (конец VII в.), яковитский переводчик Дионисия на сирийский, сообщает, что греческая рукопись с Дионисиевым корпусом попала к нему «по провидению Божьему» (т. е. фактически случайно). Это может служить свидетельством тому, что во времена Фоки Эдесского яковиты не имели обыкновения читать Дионисия в *греческом* оригинале, хотя они, конечно, были знакомы с его творениями в более раннем *сирийском* переводе, сделанном Сергием Реш'айнским[41].

38. Его переход в халкидонское исповедание датируется более поздними годами жизни.

39. Tannous, J. «You Are What You Read», pp. 99–100.

40. Можно встретить утверждение, что Усṭāṣ (т. е. Евстафий) — переводчик Аристотелевой «Метафизики» с греческого на арабский, подобно ал-Ḥимṣӣ связанный с кругом ал-Киндӣ, — был яковитом, поскольку одна из яковитских апологий, написанная в IX в. по-арабски, приписывается некоему «монаху Усṭāṣу» (Swanson, M. N. (2002) «'Our Brother, the Monk Eustathius': A Ninth-Century Syrian Orthodox Theologian Known to Medieval Arabophone Copts», *Coptica* 1: 119–140; Zimmermann, F. W. «The Origins of the So-Called *Theology of Aristotle*», p. 136). Однако вопрос отождествления этих двух Усṭāṣов — Усṭāṣа-переводчика и Усṭāṣа-апологета — остается открытым, поскольку апология последнего не выдает знакомства ее автора с греческой философией.

41. Watt, J. W. (2011) «From Sergius to Mattā: Aristotle and Pseudo-Dionysius in the Syriac Tradition», in Lössl, J. and Watt, J. W. (eds) *Interpreting the Bible and Aristotle in*

Важно и то, что греческая рукопись Дионисия, приобретенная Фокой, включала *предисловие и схолии халкидонитского автора Иоанна Скифопольского*, а значит, была, по всей вероятности, *халкидонитской* рукописью[42]. После того, как Фока перевел эту рукопись (вместе со схолиями) на сирийский, и его перевод приобрел распространение в яковитских кругах Сирии, маловероятно, чтобы яковиты продолжали читать Дионисия (не говоря уже о Плотине) *в греческом оригинале*; само существование двух *сирийских* переводов Дионисиева корпуса (выполненных Сергием Реш῾айнским и Фокой Эдесским) сделало обращение к греческому оригиналу ненужным. Неслучайно, что единственные тексты Плотина, сохранившиеся на сирийском языке, — это цитаты в греческих схолиях Иоанна Скифопольского, переведенных на сирийский Фокой Эдесским[43]. Таким образом, Плотин сохранился по-сирийски только в рамках перевода грекоязычного *халкидонитского* произведения.

Изучение *грекоязычных* текстов в яковитских монастырях — таких, как монастырь Ḳеннешрē на Евфрате, — по всей видимости, ограничивалось логическими сочинениями Аристотеля и комментариями к ним[44]. Некоторые ученые яковиты (в частности, известный автор конца VII и начала VIII в. Иаков Эдесский), разумеется, обращались и к греческим оригиналам творений отцов Церкви, наряду с их сирийскими переводами[45], но Дионисия яковиты (за исключением, конечно, самих переводчиков: Сергия

Late Antiquity: The Alexandrian Commentary Tradition Between Rome and Baghdad, p. 249. Farnham [etc.]: Ashgate.

42. Или, если принять интересную гипотезу, которую недавно выдвинул Серджио Ла Порта, миафиситской рукописью, но константинопольского, а не сирийского происхождения — см. La Porta, S. (2013) «Purging John of Scythopolis: A Miaphysite Redaction of the Scholia on the Corpus Dionysiacum and Its Armenian Version», *Le Muséon* 126 (1–2): 45–82.

43. Frank, R. M. (1987) «The Use of the *Enneads* by John of Scythopolis», *Le Muséon* 100: 101–108.

44. Watt, J. W. «From Sergius to Mattā»; Watt, J. W. (2010) «Commentary and Translation in Syriac Aristotelian Scholarship: Sergius to Baghdad», *Journal for Late Antique Religion and Culture* 4: 28–42; Watt, J. W. (2008) «al-Fārābī and the History of the Syriac Organon», in G. A. Kiraz (ed.) *Malphono w-Rabo d-Malphone: Studies in Honor of Sebastian P. Brock*, pp. 703–731. Piscataway: Gorgias Press.

45. Watt, J. W. (2007) «Les Pères grecs dans le curriculum théologique et philologique des écoles syriaques», in A. Schmidt, D. Gonnet (eds) *Les Pères grecs dans la tradition syriaque*. Paris: Geuthner.

и Фоки) читали, насколько нам известно, только на сирийском[46]. О чтении Плотина и других неоплатоников в греческом оригинале в яковитской среде речи вообще не шло.

Заметим, что логико-философский уклон яковитской образовательной программы вполне соответствует тому типу аристотелизма, который мы находим впоследствии у мусульманского философа ал-Фāрāбī (ум. 950/1 г.), но он совсем не коррелирует с философией ал-Киндī, и менее всего с его неоплатоническими интересами[47]. Это означает, что ал-Ḥимṣī принадлежал к совсем другому интеллектуальному кругу, нежели сироязычные учителя и единомышленники ал-Фāрāбī, будь то яковиты или несториане. Яркий контраст между ал-Киндī и ал-Фāрāбī свидетельствует о том, что эти два мусульманских философа продолжали *два совершенно разных направления ближневосточной христианской философской мысли*. В свете вышесказанного, яковитское происхождение ал-Ḥимṣī представляется крайне маловероятным: яковитская версия не дает объяснения неоплатонической подготовке арабского переводчика Плотина и в конечном счете неспособна объяснить возникновение арабской «Теологии Аристотеля».

Заключение

Подведем итоги. Ал-Ḥимṣī был, скорее всего, ученым монахом-халкидонитом (т. е. маронитом или мелькитом, но не яковитом), прекрасно владевшим греческим и арабским (а возможно, также сирийским) языками. Если он был маронитом, вероятнее всего, он получил философско-богословскую подготовку и доступ к греческой рукописи «Эннеад» в библиотеке монастыря Мар Марона, где, на почве непризнания маронитами Пятого Вселенского Собора, вероятно, еще сохранялся оригенизм. Если он был мелькитом, он, скорее всего, проходил философско-богословскую подготовку

46. Даже Иаков Эдесский, прекрасно владевший греческим, читал Дионисия в сирийском переводе, сделанном Фокой — см. Brock, S. P. (1979) «Jacob of Edessa's Discourse on the Myron», *Oriens Christianus* 63: 20–36; Greatrex, M. (2004) «The Angelology in the *Hexaemeron* of Jacob of Edessa», *Journal of the Canadian Society for Syriac Studies* 4: 33–46. В этой связи остается лишь сожалеть, что комментарий на Дионисиев корпус Феодора бар Заруди (ок. 800) и комментарии Иоанна Дарского на «Небесную иерархию» и «Церковную иерархию» (1 пол. IX в.) по-прежнему практически не изданы. Исследование яковитской традиции чтения и интерпретации Дионисия представило бы немалый интерес.

47. Традиция чтения Дионисия (по-сирийски), очевидно, не перетекала в более широкий интерес к неоплатонизму.

в Палестине. Представляется, что доступ к греческому оригиналу «Эннеад» он мог получить в одном из палестинских монастырей; вероятно, там же он начал свою переводческую деятельность.

Изложенные две гипотезы, маронитская и мелькитская, представляются на сегодняшний день равновероятными; чтобы отдать предпочтение той или другой из них, необходимы дальнейшие исследования. Конечно, можно строить и другие предположения: например, что корни неоплатонизма ал-Ḥимṣӣ следует искать в языческих кругах Ḥаррāна[48], или что его неоплатонизм (и оригенизм), равно как и греческая рукопись «Эннеад», имеет египетское, а не сирийское или палестинское происхождение[49], или, например, что он все-таки был яковитом, которого — в отличие от его собратьев по вере — заинтересовали неоплатонические философские корни Дионисия. По большому счету у нас нет возможности опровергнуть ни одно из этих предположений. Однако в ситуации, когда число первоисточников ограничено, необходимо «взвешивать вероятности» и искать самое простое и «экономное» решение. На основании имеющихся в нашем распоряжении свидетельств маронитская и мелькитская версии представляются наиболее вероятными. Они являются также наиболее «экономными» в том смысле, что позволяют реконструировать интеллектуальный «профиль» ал-Ḥимṣӣ исходя из *непосредственного* контекста его жизни и деятельности (до переселения в Багдад) — т. е. христианских сообществ сиро-палестинского региона, — а не пускаются в домыслы о возможных связях ал-Ḥимṣӣ с языческими кругами или удаленными странами. Остается надеяться, что в ходе последующих исследований откроются дополнительные данные, которые позволят чаше весов склониться в сторону той или иной версии реконструкции интеллектуального облика ал-Ḥимṣӣ и истории происхождения арабской «Теологии Аристотеля».

Наиболее важной задачей дальнейших исследований, без сомнения, является реконструкция «интеллектуальной географии» ближневосточного христианства в эпоху поздней античности

48. Даже если гипотеза Мишеля Тардьё о существовании «платонической академии» в Ḥаррāне не выдерживает критики (см. van Bladel, K. (2009) *The Arabic Hermes: From Pagan Sage to Prophet of Science*, pp. 70–79. Oxford — New York: Oxford University Press, 2009), не исключено, что философские интересы «сабиев» (язычников) Ḥаррāна могут объяснить некоторые аспекты философско-богословской подготовки ал-Ḥимṣӣ.

49. О египетском оригенизме см., например, Lundhaug, H. (2013) «Origenism in Fifth-Century Upper Egypt: Shenoute of Atripe and the Nag Hammadi Codices», *Studia Patristica* 64: 217–228.

и раннеисламский период. Особого внимания заслуживает история христианского неоплатонизма и оригенизма, монастырских библиотек, образовательных программ различных христианских конфессий, а также переводческих центров, в том числе чрезвычайно важного и, увы, до сих пор недостаточно изученного переводческого движения в Палестине. Немалый интерес представляют также связи между христианской интеллектуальной средой и мусульманским обществом. Христианская «интеллектуальная география», вне всякого сомнения, повлияла на становление исламских философских и богословских традиций, как показывает, в частности, формирование таких различных философских школ, как школы ал-Киндӣ и ал-Фӓрӓбӣ (у каждой из которых были связи с соответствующими христианскими кругами и определенной христианской философско-богословской традицией). Вне всякого сомнения, исследования подобного рода будут иметь решающее значение для истории христианской и мусульманской философско-богословской мысли на Ближнем Востоке.

Библиография/References

Лурье В. М. История византийской философии: Формативный период. СПб.: Axiōma, 2006.

Муравьев А. В. Сирийский псогос // Диспут с Пирром. Прп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия. (Smaragdos Philocalias). М.: Храм Софии Премудрости Божией в Средних Садовниках, 2004. С. 322–331.

Полякова С. Жизнь и деяния аввы Симеона, юродивого Христа ради, записанные Леонтием, епископом Неаполя Критского // Жития византийских святых. СПб.: Corvus, Terra Fantastica, 1995. С. 125–184.

Трейгер А. «Умный рай» — мистико-аскетический трактат в арабском переводе // Символ. 2010. № 58. С. 297–316.

Фокин А. Р. Преподобный Иоанн Дамаскин. Трактат о правомыслии // Богословские труды. 2009. № 42. С. 8–14.

Adamson, P. (2002) *The Arabic Plotinus: A Philosophical Study of the* Theology of Aristotle. London: Duckworth.

Adamson, P. (2007) «The Kindian Tradition: The Structure of Philosophy in Arabic Neoplatonism», in C. D'Ancona (ed.) *The Libraries of the Neoplatonists*, pp. 351–370. Leiden — Boston: Brill.

Aouad, M. (1989) «La *Theologie d'Aristote* et autres textes du Plotinus Arabus», in R. Goulet (ed.) *Dictionnaire des philosophes antiques*, 5 vols. in 7 parts to-date, vol. I, pp. 541–590. Paris: CNRS éditions.

Benevich, G. (2009) «Maximus the Confessor's Polemics Against Anti-Origenism: *Epistulae 6* and *7* as a Context for the *Ambigua ad Iohannem*», *Revue d'histoire ecclésiastique* 104 (1): 5–15.

Brock, S. P. (1973) «An Early Syriac life of Maximus the Confessor», *Analecta Bollandiana* 91: 299–346.

Brock, S. P. N (1984) *Syriac Perspectives on Late Antiquity*, Essay XII. London: Variorum Reprints.

Brock, S. P. (1999–2000) «From Qatar to Tokyo, by Way of Mar Saba: The Translations of Isaac of Beth Qatraye (Isaac the Syrian)», in ARAM 11–12: 475–484.

Brock, S. P. (1979) «Jacob of Edessa's Discourse on the myron», *Oriens Christianus* 63: 20–36.

Brock, S. P. (2007) «A Syriac Intermediary for the Arabic *Theology of Aristotle*? In Search of a Chimera», in C. D'Ancona (ed.) *The Libraries of the Neoplatonists*, pp. 293–306. Leiden, Boston: Brill.

D'Ancona, C. (2012) «The Textual Tradition of the Graeco-Arabic Plotinus: The *Theology of Aristotle*, Its '*Ru'ūs al-masā'il*,' and the Greek Model of the Arabic Version», in A. M. I. van Oppenraay, R. Fontaine (eds) *The Letter Before the Spirit: The Importance of Text Editions for the Study of the Reception of Aristotle*, pp. 37–71. Leiden — Boston: Brill.

di Berardino, A. (2006) *Patrology: The Eastern Fathers from the Council of Chalcedon (451) to John of Damascus (†750)*/Transl. A. Walford. Cambridge (UK): James Clark.

Endress, G. (1997) «The Circle of al-Kindī», in Endress, G. and Kruk, R. (eds) *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism*, pp. 43–76. Leiden: Research School CNWS.

Fiey, J. M. (1993) *Pour un Oriens Christianus Novus: Répertoire des diocèses syriaques orientaux et occidentaux*. Beirut — Stuttgart: Steiner.

Fokin, A. R. (2009) «Prepodobnyj Ioann Damaskin, Traktat o pravomyslii» [Saint John of Damascus, A Treatise on an Orthodox Thinking], *Bogoslovskie trudy* 42: 8–14.

Frank, R. M. (1987) «The Use of the *Enneads* by John of Scythopolis», *Le Muséon* 100: 101–108.

Greatrex, M. (2004) «The Angelology in the *Hexaemeron* of Jacob of Edessa», *Journal of the Canadian Society for Syriac Studies* 4: 33–46.

Gutas, D. (2007) «The Text of the Arabic Plotinus: Prolegomena to a Critical Edition», in D'Ancona, C. (ed.) *The Libraries of the Neoplatonists*, pp. 371–384. Leiden — Boston: Brill.

Hage, W. (1966) *Die syrisch-orthodoxe Kirche in frühislamischer Zeit nach orientalischen Quellen*. Wiesbaden: O. Harrassowitz.

Hombergen, D. (2001) *The Second Origenist Controversy: A New Perspective on Cyril of Scythopolis' Monastic Biographies as Historical Sources for Sixth-Century Origenism*. Rome: Pontificio Ateneo S. Anselmo.

Hugonnard-Roche, H. (1989) «Les *Réfutations Sophistiques*», in R. Goulet (ed.) *Dictionnaire des philosophes antiques*, 5 vols. in 7 parts to-date, vol. I, pp. 526–528. Paris: CNRS éditions.

King, D. (2011) «Origenism in Sixth-Century Syria: The Case of a Syriac Manuscript of Pagan Philosophy», in A. Fürst (ed.) *Origenes und sein Erbe in Orient und Okzident*, pp. 179–212. Münster: Aschendorff Verlag.

Krueger, D. (1996) *Symeon the Holy Fool: Leontius'* Life *and the Late Antique City*. Berkeley: University of California Press.

Lang, D. M. (1955) «St. Euthymius the Georgian and the Barlaam and Ioasaph Romance», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 17 (2): 306–325.

La Porta, S. (2013) «Purging John of Scythopolis: A Miaphysite Redaction of the Scholia on the Corpus Dionysiacum and Its Armenian Version», *Le Muséon* 126 (1–2): 45–82.

Lourié, V. M. (2006) *Istorija vizantijskoj filosofii: Formativnyj period* [History of the Byzantine Philosophy: Formative Period]. Saint-Petersburg: Axiōma.

Lundhaug, H. (2013) «Origenism in Fifth-Century Upper Egypt: Shenoute of Atripe and the Nag Hammadi Codices», *Studia Patristica* 64: 217–228.

al-Mas'ūdī (1893) *al-Tanbīh wa-l-ishrāf*/Ed. M. J. de Goeje. Leiden: Brill.

Michel le Syrien (1899–1910) *Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche (1166-1199)*/Ed. and trans. J. B. Chabot, 4 vols. Paris: E. Leroux.

Mouterde, P. (1934) «Un ermitage melkite en Emésène au VIIIe siècle», *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 18: 101–106.

Muraviev A. V. (2004) «Sirijskij psogos» [Syriac Psogos], in *Disput s Pirrom. Prp. Maksim Ispovednik i hristologicheskie spory* VII *stoletija*, pp. 322–331. (Smaragdos Philocalias). Moscow: Hram Sofii Premudrosti Bozhiej v Srednih Sadovnikah.

Naaman, P. (2011) *The Maronites, the Origins of an Antiochene Church: A Historical and Geographical Study of the Fifth to Seventh Centuries*. Collegeville: Liturgical Press.

Nasrallah, J. (1979–1996) *Histoire du mouvement littéraire dans l'Église melchite du Ve au* XX*e siècle*. 3 vols. in 6. Louvain: Peeters; Damascus: Institut français de Damas.

Nasrallah, J. (1971) «Saints et évêques d'Émèse (Ḥomṣ)», *Proche-Orient Chrétien* 21: 213–234.

Noble, S., Treiger, A. (eds) (2014) *The Orthodox Church in the Arab World (700–1700): An Anthology of Sources*, DeKalb: Northern Illinois University Press.

Pataridze, T. (2011) «Les *Discours ascétiques* d'Isaac de Ninive: Étude de la tradition géorgienne et de ses rapports avec les autres versions», *Le Muséon* 124 (1–2): 27–58.

Poljakova S. (1995) «Zhizn' i dejanija avvy Simeona, jurodivogo Hrista radi, zapisannye Leontiem, episkopom Neapolja Kritskogo» [Life and works of Abba Simeon, the Fool for the sake of Christ, written by Leontius, bishop of Neapolis on Crete], in *Zhitija vizantijskih svjatyh*, pp. 125–184. Saint-Petersburg: Corvus, Terra Fantastica.

Rydén, L. (1993) «Gaza, Emesa and Constantinople: Late Ancient Cities in the Light of Hagiography», in Rydén, L. and Rosenqvist, J. O. (eds) *Aspects of Late Antiquity and Early Byzantium: Papers read at the colloquium held at the Swedish Research Institute in Istanbul 31 May — 5 June 1992*, pp. 133–144. Stockholm: Swedish Research Institute.

Schick, R. (1995) *The Christian Communities of Palestine from Byzantine to Islamic Rule: A Historical and Archaeological Study*. Princeton, NJ: Darwin Press.

Sherwood, P. (1955) *The Earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor and His Refutation of Origenism*. Rome: Orbis Catholicus, Herder.

Suermann, H. (1998) *Die Gründungsgeschichte der maronitischen Kirche*. Wiesbaden: O. Harrassowitz.

Suermann, H. (1996) «Sulaïman al-Ġazzī, évêque melchite de Gaza (XIe siècle) sur les maronites», *Parole de l'Orient* 21: 189–198.

Swanson, M. N. (2002) «'Our Brother, the Monk Eustathius': A Ninth-Century Syrian Orthodox Theologian Known to Medieval Arabophone Copts», *Coptica* 1: 119–140.

Takahashi, H. (2011) «Ḥimṣ», in Brock, S. P. et al. (eds) *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, pp. 196–197. Piscataway: Gorgias Press.

Tannous, J. (2013) «You Are What You Read: Qenneshre and the Miaphysite Church in the Seventh Century», in Wood, P. (ed.) *History and Identity in the Late Antique Near East*, pp. 83–102. Oxford — New York: Oxford University Press.

Treiger A. (2010) «*Umnyj raj* — mistiko-asketicheskij traktat v arabskom perevode» [The Noetic Paradise — A Mystico-Ascetic Treatise in Arabic Translation], *Simvol* 58: 297–316.

Treiger, A. (2014) «Syro-Arabic Translations in Abbasid Palestine: The Case of John of Apamea's *Letter on Stillness* (*Sinai ar. 549*)», *Parole de l'Orient* 39: 79–131.

Treiger, A. (2015) «Christian Graeco-Arabica: Prolegomena to a History of the Arabic Translations of the Greek Church Fathers», in *Intellectual History of the Islamicate World* 3: 188–227.

van Bladel, K. (2009) *The Arabic Hermes: From Pagan Sage to Prophet of Science*. Oxford, New York: Oxford University Press.

van Esbroeck, M. (1985) «L'homélie de Pierre de Jérusalem et la fin de l'origénisme palestinien en 551», *Orientalia Christiana Periodica* 51: 33–59.

Watt, J. W. (2010) «Commentary and Translation in Syriac Aristotelian Scholarship: Sergius to Baghdad», *Journal for Late Antique Religion and Culture* 4: 28–42.

Watt, J. W. (2008) «al-Fārābī and the History of the Syriac Organon», in Kiraz, G. A. (ed.) *Malphono w-Rabo d-Malphone: Studies in Honor of Sebastian P. Brock*, pp. 703–731. Piscataway: Gorgias Press.

Watt, J. W. (2011) «From Sergius to Mattā: Aristotle and Pseudo-Dionysius in the Syriac Tradition», in Lössl, J. and Watt, J. W. (eds) *Interpreting the Bible and Aristotle in Late Antiquity: The Alexandrian Commentary Tradition Between Rome and Baghdad*, pp. 239–257. Farnham [etc.] Ashgate.

Watt, J. W. (2007) «Les Pères grecs dans le curriculum théologique et philologique des écoles syriaques», in Schmidt, A. and Gonnet, D. (eds) *Les Pères grecs dans la tradition syriaque*. Paris: Geuthner.

Wright, W. (1870–1872) *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum Acquired Since the year 1838*. 3 vols. London: Longman.

Zimmermann, F. W. (1986) «The Origins of the So-Called *Theology of Aristotle*», in Kraye, J., Ryan, W. F. and Schmitt, C. B. (eds) *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages: The* Theology *and Other Texts*, pp. 110–240. London: Warburg Institute, University of London.