

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

На правах рукописи

Фомичева Софья Владимировна

**БОГОСЛОВСКИЕ И РИТОРИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ СИРИЙСКИХ
ХРИСТИАН IV В. В МЕМРЕ «О НИНЕВИИ И ИОНЕ» (ЕФРЕМ СИРИН?)**

Научная специальность:

5.9.2. Литературы народов мира

Диссертация

на соискание ученой степени кандидата филологических наук

Научный руководитель:

доктор исторических наук,

профессор Е. Н. Мещерская

Санкт-Петербург

2024

Оглавление

Введение.....	4
Глава 1. Мемра «О Ниневии и Ионе» и ее основные богословско-экзегетические темы.....	18
1.1. Письменная традиция, издания и переводы.....	19
1.2. Древние переводы.....	20
1.3. Проблема авторства.....	21
1.4. Датировка.....	24
1.5. Целостность текста.....	26
1.6. Богословско-экзегетические темы мемры.....	28
1.6.1. Образ ниневитян в мемре и его контекст.....	28
1.6.2. Образ иудеев в мемре и его контекст.....	37
Выводы 1-й главы.....	79
Глава 2. Литературная стратегия в мемре: пересечение «реального» и «изображаемого» миров	81
2.1. Интертекстуальность между мемрой «О Ниневии и Ионе» и произведениями Ефрема Сирина нисибинского периода.....	85
2.2. Антииудейская полемика в мемре как внутренняя критика?.....	89
2.3. Риторика, имплицитное богословие и интертекстуальность в аналогиях от автора и «фиктивных» речах персонажей в мемре.....	92
2.4. «Фиктивные» речи персонажей и литургический <i>Sitz im Leben</i> мемры.....	141
Выводы 2-й главы.....	149
Глава 3. Риторическая форма мемры «О Ниневии и Ионе».....	153
3.1. Риторические фигуры в мемре.....	154
3.2. Повторы как особенность сирийской поэзии.....	163
3.3. Риторические паттерны в мемре.....	167
3.4. Тропы в мемре.....	170
3.5. Формулы в мемре.....	170
3.6. «Похвала» и «хула» в мемре	172
Выводы 3-й главы.....	174
Глава 4. Жанр мемры «О Ниневии и Ионе».....	175
4.1. «Рассказ», «тахвита» и другие жанры.....	177
4.2. Элементы жанра «поэмы-диспута».....	178
4.3. «Плач» в мемре.....	179

4.4. Мемра «О Ниневии и Ионе» как полемическая <i>rewritten Bible</i>	182
4.5. Элементы проповеди в мемре «О Ниневии и Ионе».....	184
4.6. Гибридный жанр мемры «О Ниневии и Ионе».....	185
Выводы 4-й главы.....	186
Заключение.....	187
Условные обозначения и сокращения	192
Список использованной литературы.....	193

Введение

Ефрем Сирин (306–373¹) — великий сирийский богослов, поэт, проповедник, учитель и руководитель хора. Хотя перу Ефрема Сирина принадлежат и прозаические произведения, в основном его произведения имели поэтическую форму². Основным литературным жанром Ефрема Сирина были мадраши, чью суть лучше всего отражает определение «учительные гимны». По форме они представляют собой поэтические произведения, гимны, состоящие из ряда отдельных строф, за которыми следовал рефрен. Каждая строфа могла иметь простой изосиллабический размер (например, строфы, состоящие из 5 + 5 5 + 5 5+5 слогов) или сложный (например, строфы состоящие из стихов по 5 + 6 7 + 4 4 + 4 4 + 5 слогов). Ефрем Сирин использовал более 50 таких изосиллабических комбинаций. Его мадраши, по-видимому, пелись, так, в рукописях VI в. каждый мадраш предваряет особая помета ܐܘܪܝܘܬܐ, возможно, указание на известную мелодию или размер для рецитации. По содержанию же гимны-мадраши представляют собой изложение христианского учения. Они раскрывают суть христианских таинств, объясняют христологию, раскрывают суть прообразов Ветхого Завета. Большое число гимнов посвящено полемике с арианами и другими еретиками, например, гимны «О Вере», гимны «Против ересей». Именно гимны-мадраши составляют основную долю произведений Ефрема Сирина. Сохранились более 400 его мадрашей, которые были объединены, большей частью, скорее всего, уже после его смерти, в различные циклы, в соответствии с темами и мелодиями. В мадрашах Ефрема Сирина во всей полноте представлен особый тип мышления и богословия сирийского автора, которое определяется исследователями как «богословие символов» (“*symbolic theology*”; “*Bildtheologie*”). В богословском словаре Ефрема Сирина присутствует более 20 слов, выражающих идею символа, знака, образа, с помощью которых поэт-богослов интерпретирует как Священное Писание, так и явления окружающего мира. Особая риторическая форма мадрашей, насыщенная парадоксами и антитезами, воплощает сложные богословские идеи о Боговоплощении и трансцендентности Бога, о Творце и творении, едином и множественном, явном и сокровенном, постижении верой и любовью и исследовании разумом и др. Не удивительно, что именно «учительные гимны» находятся в центре внимания исследователей.

Однако Ефрему Сирину приписываются не только гимны-мадраши, но и другой вид нестрофических поэтических произведений, мемры (сир. ܡܡܪܐ, «речь»),

¹ Дата рождения принята в науке условно, дата смерти известна из Эдесской Хроники (VI в.).

² Полный список изданий сочинений Ефрема Сирина: Brock S. St. Ephrem: A Brief Guide to the Main Editions and Translations (электронный ресурс: <http://syri.ac/brock/ephrem>).

метрические речи, такие как мемры «О Вере», мемра «О Ниневии и Ионе», мемры «О Никомидии», 1-я мемра «Об Увещании», мемра «О грешнице» (Лк 7) и др. Они имеют более простую форму по сравнению с мадрашами — так, мемры не имеют рефрена, в них представлен только один простой изосиллабический размер 7+7, т.е. они состоят из строк, каждая из которых состоит из двух полустиший по 7 слогов в каждом. В отличие от мадрашей, мемры Ефрема Сирина, вероятно, не пелись, а декламировались³. Мемры, приписываемые этому сирийскому поэту-богослову, исследованы намного хуже, чем его мадраши. Остро стоит вопрос определения авторства для приписываемых ему мемр.

Актуальность темы. Хотя мемрам Ефрема Сирина уделялось до сих пор мало внимания, эти произведения представляют собой особую важность. Дело в том, что именно мемра становится основной формой религиозной речи в сирийской христианской традиции после Ефрема Сирина. Мемры пишут анонимные сирийские авторы V в, поэты-богословы V–VI вв. Балай, Исаак Антиохийский, Нарсай, Иаков Саругский и др. Мадраши же, основной жанр Ефрема Сирина, после его смерти пишут очень мало⁴. Мемры, приписываемые Ефрему Сирину, представляют значительный интерес с нескольких точек зрения. Так, они позволяют проследить эволюцию жанра, от его ранних образцов до более поздних. Не менее важно то обстоятельство, что, помимо атрибутируемой ему мемры «О Ниневии и Ионе», у Ефрема Сирина имеются девять гимнов-мадрашей на ту же тему, что дает нам редкую возможность сравнить интерпретацию одной и той же библейской книги в двух основных поэтических жанрах сирийского богослова. Кроме того, мемра «О Ниневии и Ионе» является одним из двух произведений т.н. «греческого Ефрема», для которых известен сирийский оригинал⁵, что делает ее важным звеном в истории появления многочисленных нарративных гомилий на греческом языке в V–VI вв. Изучение сирийских повествовательных мемр имеет значение и для литературоведения в целом: они ставят важные вопросы об отношении рассказчиков к священному тексту, о возможностях и границах его «художественной» интерпретации, об используемых литературных приемах, о роли отдельных личностей в (квази)литературном творчестве и др.

³ Это уточнение релевантно только по отношению к мемрам, принадлежащим Ефрему Сирину. Более поздние мемры могли, уподобляясь мадрашам, петься.

⁴ Хотя один поджанр жанра мадраша, *согита*, диалогическая поэма, продолжает активно использоваться.

⁵ Очень часто в научной литературе говорится, что мемра «О Ниневии и Ионе» — это единственный подобный текст. Однако имеется еще один текст из корпуса «греческого Ефрема», *Sermo de passione salvatoris*, для которого Ж.-М. Соже еще в 1968 г. нашел сирийскую версию в двух рукописях (*Sauget J.-M. L'homélaire de Vatican Syriaque 253: Essai de reconstitution // Le Muséon. 1968. 81. P. 297–349. Здесь P. 335*). Этот сирийский текст до сих пор не опубликован и не изучен (*Zimbardi E. Translating from Syriac into Greek. The Case of Ephrem the Syrian and the Sermon on Jonah and the Repentance of the Ninivites // Aram. 2018. Vol. 30. P. 295–306. Здесь P. 296–297, сн. 3*).

Степень разработанности проблемы. Хотя текст мемры «О Ниневии и Ионе» был уже давно издан (Beck 1970) и переведен на многие европейские языки (ТСО 1851, Burgess 1853, Beck 1970, Ерић 2015, Zimbardi 2019), он не был избалован исследовательским вниманием. До недавних пор только отдельные богословские и риторические аспекты текста были освещены в немногочисленных статьях. Так, Кристин Шепардсон сосредоточилась на особенностях интерпретации книги пророка Ионы в мемре в свете различий в интерпретации этой книги в Иерусалимском и Вавилонском Талмудах (Shepardson 2011), Себастьян Брок посвятил небольшое исследование древним переводам сирийского текста (Brock 1994), Родолюб Кубат проанализировал некоторые богословские темы текста, сделав ряд важных предложений о возможном литургическом контексте мемры (Четыредесятница⁶) и о роли книги Второзакония как важного интертекста в мемре (Kubat 2014), Винфрид Крамер проанализировал мемру в свете возможной актуализированной интерпретации библейских событий и рассматривал попытку восстановления иудейского Храма при Юлиане Отступнике как *Sitz im Leben* сирийского текста (Cramer 2003). Мы в наших статьях осытили возможное влияние на мемру античной риторики, проанализировали полемику и внутреннюю критику, выявили интертекстуальность мемры с произведениями Ефрема Сирина, связанными с его родным городом Нисибином, описали не имеющее параллелей повествование об «анти-Исходе», выявили роль литературы Премудрости как одного из ключевых интертекстов (Фомичева 2015, 2016, 2021, 2022, 2023) в мемре. Эмануэле Зимбарди значительно продвинул исследование мемры, снабдив ее перевод на итальянский язык обширным введением с достаточно подробным анализом текста, в котором сделал, среди прочего, важное предположение о пересечении фиктивного и реального контекстов в мемре (Zimbardi 2019). Однако, чтобы прояснить многие ключевые вопросы, связанные с этим произведением, недостаточен формат статьи или введения к переводу, возникает необходимость в более масштабном исследовании, попыткой которого и является настоящая работа.

В том, что касается сирийских нарративных мемр и родственных им произведений, литургических нарративов в поэтической форме (или приближающейся к ней *Kunstprosa*) в иудейской и христианской традиции в целом, то интерес к таким произведениям возникает у исследователей лишь в последние десятилетия. Французская

⁶ В данной работе мы употребляем церковнославянское обозначение Великого поста — «Четыредесятница», точнее «Святая Четыредесятница», что соответствует греч. *ἄγία τεσσαρακοστή*. Название «Великий пост» более позднего происхождения, и употребление этого наименования для поста в IV в. являлось бы анахронизмом. Название «Четыредесятница» больше соответствует и сирийскому обозначению поста — «ܩܘܪܬܐ ܕܥܘܪܫܘܢܐ», «пост сорока [дней]».

исследовательница Эдит Кескемети в ряде своих работ исследовала фиктивные диалоги и монологи библейских персонажей на материале греческих и византийских проповедей IV–VII вв. (Kecske­méti 1989, 1996 и др.). Появляется ряд статей американской исследовательницы Лауры Либер о риторических и экзегетических особенностях еврейской литургической поэзии на еврейском и арамейском языках, с примерами для сравнения из византийских кондаков и сирийских мадрашей и мемр (Lieber 2008, 2009, 2010, 2015, 2018 и др.), работы Цви Новика по риторике литургических произведений (Novick 2011, 2012 и др.), Офира Мюнц Манора (Münz-Manor 2010, 2013, 2019 и др.). Особая ценность этих работ заключается в том, что современные исследователи стремятся делать сравнительный анализ литургической поэзии на разных семитских языках: еврейском, арамейском, сирийском, самаритянском, а также на греческом языке, что позволяет разглядеть сходства и различия в риторической форме и экзегетическом подходе в произведениях с общим контекстом — литургическим. Что касается сирийских мемр, то, помимо классических работ Себастьяна Брока о нарративных мемрах и согитах (Brock 1981, 1987, 1994, 2001, 2011, 2020 и др.), появляются новые работы Манолиса Папутсакиса (Papoutsakis 1998), Кристи Упсон-Сайа (Upson-Saia 2006), Роберта Феникса (Phenix 2008), Сидни Гриффита (Griffith 2017), Блейка Хартунга (Hartung 2018), Кристиана Хила (Neal 2017) и др. Появляются отечественные работы с изданием текстов мемр и комментариями к ним (Головнина Н. Г., Дмитриева Е. Д. 2023). В то же время, имеющихся исследований пока недостаточно, чтобы сделать точный «портрет» сирийской нарративной мемры, описать риторические приемы, использующиеся в мемрах, определить контекст возникновения жанра, разграничить его со схожими жанрами, например, мадрашами. А ведь жанр сирийской нарративной мемры имеет особую важность, так как, возникнув из импульсов иудео-эллинистической и арамейской нарративных традиций, он мог, в свою очередь, повлиять как на становление византийской литургической поэзии, так и на еврейские литургические поэмы-пийуты.

Объектом исследования является христианская литература, написанная на сирийском языке в IV в. **Предметом исследования** является мемра (сир. «речь», «метрическая проповедь») «О Ниневии и Ионе», приписываемая ключевому сирийскому поэту-богослову IV в. Ефрему Сирину.

Основная **цель** диссертационного исследования состоит в установлении специфики содержания и риторической формы сирийской мемры «О Ниневии и Ионе».

К числу **задач**, решение которых в связи с указанной целью представляется обязательным, относятся:

- 1) Выявить особенности экзегезы книги пророка Ионы в сирийской мемре «О Ниневии и Ионе». Показать, чем отличается экзегеза книги пророка Ионы в мемре от экзегезы этой библейской книги в мадрашах Ефрема Сирина, в мемрах других сирийских авторов, а также от греческих и латинских комментариев IV–VI вв.
- 2) Определить литературную стратегию автора мемры, выявить применяемые им литературные приемы, определить интертекстуальность мемры с библейскими и небиблейскими текстами, описать особенности цитирования Священного Писания в мемре «О Ниневии и Ионе».
- 3) Описать риторическую форму мемры «О Ниневии и Ионе», выявить ее возможные истоки и наметить пути развития риторических особенностей мемры в более поздних сирийских произведениях того же жанра.
- 4) Описать жанр мемры «О Ниневии и Ионе».

Гипотеза исследования строится на предположении о том, что сирийская мемра «О Ниневии и Ионе» является повествованием, приуроченным к Четыредесятнице, в котором с помощью литературных инструментов, таких как монологические речи персонажей, выстраивается эпическая картина кающейся в своих грехах общины.

При написании работы применялись различные **методы научного исследования**: филологический анализ текста, объединенный с историко-критическим методом и богословской интерпретацией. При анализе литературной формы использованы методы и понятия современной нарратологии (нарратив, интертекстуальность). Для анализа риторической формы применяются методы риторической критики. Для выявления экзегетических и литературных особенностей мемры в свете библейской экзегезы и гомиластики IV–VI в. использован метод сравнительно-сопоставительного анализа.

В ходе исследования было выявлено, что одной из функций данного сочинения была полемико-обличительная. Наше исследование является филологическим и литературоведческим, поэтому, прежде всего, мы рассматриваем полемический аспект с литературной точки зрения, в рамках взаимоотношений «протагонистов», ниневитян и их «антагонистов», иудеев. Однако сюжетные перипетии сирийской мемры выходят за пределы чисто литературного контекста, вовлекая в свою орбиту религиозные, культурные, исторические процессы. Подробный анализ таких процессов выходит за рамки нашего исследования. Мы ограничимся некоторыми необходимыми, с нашей точки зрения, пояснениями.

Прежде всего, следует сказать о том, что любые древние тексты написаны в совершенно иных языковых, культурных, исторических контекстах, очень далеких от

современных. Их авторы не всегда разделяют современные этические, морально-нравственные установки. Однако это не должно являться препятствием для их научного изучения, а, наоборот, такие тексты должны активно вовлекаться в научный оборот, чтобы мы могли лучше понимать историю развития важных для современной цивилизации понятий, в том числе, межрелигиозного диалога.

Читая такие ранние христианские полемические произведения, как «Послание псевдо-Варнавы» (нач. II в.), «Диалог с Трифоном иудеем» Иустина Мученика (ок. 150 г.), гомилию «О Пасхе» Мелитона Сардийского (ок. 60–70-х гг. II в.), «Против иудеев» Тертуллиана (ум. 240 г.), гимны «О Пасхе», мемры «О вере» Ефрема Сирина (ум. 373), восемь «слов против иудеев» Иоанна Златоуста (произнесены в 386 г.), мемру «Против иудеев» Нарсая (ум. 503) и другие сочинения можно впасть в убеждение, что в них присутствуют «антииудейские» (anti-Jewish, anti-jüdisch) элементы. Такие произведения давно стали объектом исследования отечественных и зарубежных ученых⁷, но до сих пор не выработано однозначного подхода к оценке их «антииудейской» составляющей⁸.

Используемый в литературе термин «антииудейский» нельзя признать удачным. Ранние христианские авторы полемизируют не с иудеями вообще и, конечно, не с ветхозаветными иудеями, такими как Ной, Авраам, Моисей и др., а, во-первых, с «иудействующими» христианами, продолжающими и в IV в. соблюдать некоторые иудейские обряды и посещать праздники⁹, и, во-вторых, с «иудеями», как олицетворением концепции «неправильного», дохристианского понимания священного текста¹⁰. Дело в том, что иудеи и христиане оказались в уникальной ситуации — они разделяют общий

⁷ Schreckenberg H. Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.-11. Jh.). Frankfurt am Main – Bern: Peter Lang GmbH, 1982. (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII: Theologie, Bd. 172); Simon M. Verus Israel: Study of the Relations Between Christians and Jews in the Roman Empire, AD 135-425. Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization, 1996; Contra Iudaeos. Ancient and Medieval Polemics between Christians and Jews / Ed. by Limor O., Stroumsa G. G. Tübingen: Mohr Siebeck, 1996 (Texts and Studies in Medieval and Early Modern Judaism (TSMJ); 10.); Shepardson C. Anti-Judaism and Christian Orthodoxy: Ephrem's Hymns in Fourth-Century Syria. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 2008. (North American Patristics Society Patristic Monograph Series; 20.); Литвин Т.В. К проблеме семантики конфликтов в поздней античности. Понятие «иудеи» в Евангелии от Иоанна // Язык вражды и этиология конфликтов в историко-философской перспективе: Коллективная монография / отв. ред. И. Р. Тантлевский. – 2-е изд. – СПб.: Изд-во РХГА, 2022. С. 148–168; Светлов Р.В., Шмонин Д.В. Полемические стратегии раннехристианских апологетов. Там же. С. 169–180 и др.

⁸ См., например, Stroumsa G. From Anti-Judaism to Antisemitism in Early Christianity? // Contra Iudaeos. Ancient and Medieval Polemics between Christians and Jews / Ed. by Limor O., Stroumsa G. G. Tübingen: Mohr Siebeck, 1996 (Texts and Studies in Medieval and Early Modern Judaism (TSMJ); 10.). P. 1–26; Narinskaya E. What does it take to be Anti-Jewish? A deconstruction of statements held to be Anti-Jewish in Early Christian writers. Статья опубликована на портале Богослов.ру <https://bogoslov.ru/article/2333542>. Дата обращения: 22.05. 2023.

⁹ См.: Иоанн Златоуст, восемь «слов против иудеев».

¹⁰ Ruether R. Faith and Fratricide: The Theological Roots of Anti-Semitism. New York: Seabury Press, 1974; Ladner G. Retrospect // Anti-Judaism in Early Christianity. Vol. 2. Separation and Polemic / ed. by Wilson S. G. Waterloo, Ontario: Wilfrid Laurier University Press, 1986. P. 164–174.

источник своего учения — Ветхий Завет (еврейскую Библию) (Hebrew Bible), создавая Мишну и Новый Завет, соответственно, как комментарии к нему¹¹.

Основными претензиями христиан к «иудеям», начиная с Нового Завета, является казнь Иисуса Христа и «неправильное» прочтение Ветхого Завета без «истинного» ключа к тексту, которым и является для христиан Иисус, почитаемый ими как Мессия. Для христологического прочтения Ветхого Завета была разработана специальная стратегия прообразовательного толкования, согласно которому ветхозаветные события, явления и персоналии, хотя, конечно, могут обладать самостоятельной исторической ценностью, но, прежде всего, представляют собой только «прообразы», «тени», «истинный» смысл которых раскрывается только с приходом Иисуса Христа. Интересно, что подобная концепция не является сугубо христианской. Например, Учитель Праведности в Кумранских писаниях также трактовал «тайны» пророческих книг, как недоступные пророкам и полностью открытые только для него и в его эпоху¹².

Наличие общего Писания, с одной стороны, и разные подходы к его интерпретации, с другой, не могли не предопределить развитие иудео-христианских отношений на ранних этапах. Христианские апологеты пошли по пути создания программы «христианизации» еврейской Библии, целью которой, по выражению Дорона Мендельса, было создание «новой коллективной памяти» (*«a new collective memory»*) христианства¹³ с целью его консолидации и самоопределения. Согласно этой стратегии, ветхозаветные герои трансформировались в «христиан», в том числе, в противовес иудаизму. Одна из первых систематических попыток такого превращения принадлежит Евсевию Кесарийскому (ум. 339), который создает образ христианства как триумфальной мировой религии. Этот процесс неразрывно связан с институционализацией христианства, с его превращением в государственную религию. В своих сочинениях — «Церковной истории», «Приуготовлении к Евангелию», «Демонстрации Евангелия» богослов планомерно воплощает в жизнь программу «христианизации» реалий Ветхого Завета. Пример библейских ниневитян, как мы показываем в нашей диссертации, примыкает к данной схеме (§§ 1.6.1, 1.6.2.).

Однако следует отметить, что сирийская христианская литература, которой посвящено наше диссертационное исследование, занимает особое положение по

¹¹ Stroumsa G. The End of Sacrifice: Religious Mutations of Late Antiquity // *Empsychoi Logoi — Religious Innovations in Antiquity. Studies in Honour of Pieter Willem van der Horst / Ed. by Houtman A., De Jong A., Misset-Van De Weg M. Leiden: Brill, 2008. (Ancient Judaism and Early Christianity; Vol.73.). P. 29–46. Здесь P. 35.*

¹² См.: 1Q pHab 7: 3–5.

¹³ Mendels D. Memory in Jewish, Pagan and Christian Societies of the Graeco-Roman World: Fragmented Memory – Comprehensive Memory – Collective Memory. London, New York: T&T Clark, 2004. P. 115.

сравнению с греческой и латинской, вследствие языковой и культурной близости евреев и сирийцев в северной Месопотамии, где проживал Ефрем Сирийский, вероятный автор мемры «О Ниневию и Ионе». В Нисибине, родном городе сирийского поэта-богослова, расположенном на границе Римской и Персидской империй, существовала еврейская община, первые сведения о которой относятся к I–II вв. н. э.¹⁴ Исследователи давно говорят о значительном сходстве экзегетических методов толкования Священного писания в иудейской и сирийской литературах¹⁵. При этом, речь может идти не (только) о взаимоотношениях Ефрема Сирина и других сирийских авторов с современными им иудеями, а об общем наследии концепций, восходящих к древней месопотамской и арамейской литературам, как мы продемонстрировали на примере образа боговдохновенного учителя-писца¹⁶. По сути, древние месопотамские, арамейские и еврейские концепции послужили для сирийцев своеобразным аналогом *paideia* для образованных греко- и латиноязычных богословов. В мемре это можно увидеть на примере роли еврейско-арамейской премудрости и наставления (*marduto*, евр. *musar*), сквозь призму которых в текст вводится полемика (§§ 1.6.2, 2.3, 2.4).

Исследуемая нами мемра стоит особняком среди «антииудейских» христианских сочинений, в том числе и сирийских. В ней (за исключением самого конца произведения) не упоминается Иисус, поэтому нет и типичной обвинительной риторики, нет прообразовательного истолкования событий. «Полемика» становится ветхозаветной

¹⁴ *Neusner J.* History of the Jews in Babylonia. Vol. 1. The Parthian Period. Leiden: Brill, 1999. P. 47–52; *Oppenheimer A.* Nehardea und Nisibis bei Josephus (Ant. 18) // Between Rome and Babylon: Studies in Jewish Leadership and Society/ Ed. by Oppenheimer N. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005. P. 356–373. (Texte und Studien zum antiken Judentum; 108.); *Eshel B.-Z.* Jewish Settlements in Babylonia during Talmudic Times: Talmudic Onomasticon. Jerusalem: Magnes Press, 1979. [На иврите]; *Kearsley R.* The Epitaph of Aberkios: The Earliest Christian Inscription? // New Documents Illustrating Early Christianity. Vol. 6: A Review of The Greek Inscriptions and Papyri Published in 1980–81 / Ed. by Llewelyn S. R. Murrill. Liverpool: Macquarie University, 1992. P. 177–181.

¹⁵ Например, *Kronholm T.* Motifs from Genesis 1–11 in the genuine hymns of Ephrem the Syrian with particular reference to the influence of Jewish exegetical tradition. Lund: C. W. K. Gleerup, 1978. (Coniectanea Biblica, Old Testament Series; 11.); *Narinskaya E.* Ephrem, a ‘Jewish’ Sage: A Comparison of the Exegetical Writings of St. Ephrem the Syrian and Jewish Traditions (Studia Traditionis Theologiae: Explorations in Early and Medieval Theology). Brepols: Brepols Publishers, 2010; *Macina R.* L’homme à l’école de Dieu. D’Antioch à Nisibe: Profil herméneutique, théologique et kérygmaticque du mouvement scoliaste nestorien // Proche-Orient Chrétien. 1982. T. 32. P. 86–124, 263–301; 1983. T. 33. P. 39–103; *Brock S.* Jewish Traditions in Syriac Sources // Journal of Jewish Studies. 1979. № 30. P. 212–232; *Idem.* A Palestinian Targum Feature in Syriac // Journal of Jewish Studies. 1995. № 46. P. 271–282; *Bar-Asher Siegal M.* Judaism and Syriac Christianity // The Syriac World / Ed. D. King. London; New York, 2019. P. 146–156; *Jews and Syriac Christians: Intersections across the First Millennium / Ed. by A. Butts, S. Gross.* Tübingen: Mohr Siebeck, 2020. (Texts and Studies in Ancient Judaism; 180.) и др.

¹⁶ См.: *Фомичева С. В.* Иудейская литература периода Второго Храма как возможный источник для концепции Ефрема Сирина о боговдохновенном учителе-писце (на примере шестого гимна «О Распятии») // Вестник ПСТГУ. Сер. III: Филология. Вып. 73. 2022. С. 103–118; *Она же.* Астрономические и календарные вычисления Ефрема Сирина в 6-м гимне «О Распятии» в вавилонском, иудейском и христианском контексте // Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология. 2023. Вып. 77. С. 107–124; ср. *Annus A.* The Survivals of the Ancient Syrian and Mesopotamian Intellectual Traditions in the Writings of Ephrem Syrus // Ugarit Forschungen. 2006. Vol. 38. P. 1–25.

текст сам по себе, а основной аргументацией становится его нарративное прочтение: амплификация исходного источника; «апокрифические» добавления к истории пророка Ионы, на основе интертекстуальности с различными библейскими книгами; пародирование. Такое новаторство делает текст важным звеном в изучении иудео-христианской полемической литературы.

Следует подчеркнуть, что как мы показываем в нашем исследовании, мемра «О Ниневии и Ионе» изначально была написана для литургического контекста — для проповедей в период Четыредесятницы (§ 2.4). С течением времени она стала использоваться во время другого литургического явления — т.н. «моления ниневитян». Поэтому, с большой вероятностью, ее содержание предназначалась исключительно для христианской аудитории во время богослужения и, таким образом, не имело целью разжечь реальный межрелигиозный конфликт.

У современного исследователя восприятие текста вызывает неоднозначную реакцию. С одной стороны, сам по себе «художественный» способ прочтения библейского текста, например, в полной мере реализованный в монологе царя Ниневии (ст. 513–822), свобода сирийского поэта-богослова, новаторство его литературных приемов («вложенные повествования») не может не вызывать интереса и свидетельствует о высоком мастерстве, владении языком и стилем. С другой стороны, нельзя не отметить односторонний взгляд автора на ниневитян и их антагонистов — иудеев. Утопический образ ниневитян как абсолютных «праведников», а современных им иудеев, совершающих языческие грехи, как абсолютных «нечестивцев», конечно, далек от непредвзятой, объективной позиции. Такой подход автора мемры, в свете вышесказанного, является следствием процессов консолидации зарождающейся сирийской Церкви, ее самоопределения и переосмысления общего наследия Ветхого Завета. Он является неотъемлемой частью эпохи, должен восприниматься только в ее контексте и, конечно, не может быть перенесен на современные межрелигиозные отношения.

Научная новизна работы обусловлена тем, что мемра «О Ниневии и Ионе» является важным звеном в установлении происхождения и развития жанра «мемра» в сирийской традиции религиозной речи. В работе впервые достаточно подробно анализируется богословское содержание и литературная форма сирийской мемры «О Ниневии и Ионе». Впервые доказывается роль библейской и постбиблейской иудейской литературы Премудрости, с одной стороны, как основы для назидательно-увещательной функции произведения, а с другой стороны, как объекта для пародирования. Обосновывается роль литургического контекста мемры — Четыредесятницы — как

источника образности коллективного покаяния и антииудейской критики в мемре, а круга великопостных библейских чтений как импульса для литературной обработки этих чтений в мемре (книга пророка Ионы, книга Бытия, книга Притчей и др.) в виде аналогий и монологических речей персонажей. Показывается, как сам автор воспринимал свое произведение — в виде «ложного» рассказа, «утешения», становящегося пророчеством в устах людей, демонстрирующих надлежащее религиозное поведение, и способного (в рамках мировоззрения автора) повлиять на благоприятный исход катастрофической ситуации. На многочисленных примерах для данной мемры впервые иллюстрируется принцип «имплицитного» богословия, когда богословские идеи подаются не непосредственно от лица повествователя, а вписываются в саму риторическую форму повествования.

Теоретическая и практическая значимость результатов исследования. Исследование содержания и формы мемры «О Ниневии и Ионе» расширяет представление об особенностях библейской экзегезы в сирийских мемрах по сравнению с богословскими комментариями, позволяет судить о специфике риторической формы сирийских мемр, проясняет связь между литургическим контекстом и выбранной литературной формой. Практическая ценность диссертации обусловлена тем, что ее основные положения могут быть внедрены в вузовский учебный процесс и использованы в лекционных курсах по литургике, литературоведению, теологии, в ряде спецкурсов и спецсеминаров по сириологии, арамеистике, византистике.

Структура работы обусловлена поставленными целью и задачами. Диссертация состоит из введения, четырех глав и заключения. В списке использованных источников и научной литературы 236 наименований.

В 1-й главе дается общая характеристика мемры «О Ниневии и Ионе»: сохранившиеся рукописи, древние переводы, краткое содержание, вопросы датировки, авторства, целостности текста. Анализируются две ключевые богословско-экзегетические темы сирийского произведения: образ язычников-ниневитян и образ иудеев, рассматриваемые в широком контексте иудейской и христианской литератур. Анализируются особенности иудео-христианской полемики в мемре, ее библейские истоки, показываются методы, которые использует автор при создании своего нарратива. Во 2-й главе мы сосредотачиваемся на одной из главных особенностей нарратива в сирийской мемре — стремления к пересечению «изображаемого», «фиктивного» мира с реальным. Мы выявляем один из основных литературных приемов автора — использование монологических речей персонажей, зачастую содержащих «вложенные повествования», анализируем их риторическую форму, интертекстуальность с

библейскими и небиблейскими произведениями, связь с литургическим контекстом мемры. В 3-й главе анализируется риторическая форма мемры — фигуры, тропы, формулы. В 4-й главе делаются окончательные выводы о жанре сирийского произведения. В заключении содержатся выводы и результаты научного исследования, а также перспективы дальнейшего изучения сирийских повествовательных мемр.

Апробация результатов исследования. Исследование прошло апробацию в виде докладов на следующих конференциях:

1. «Вставные рассказы» в мемре «О Ниневии и Ионе»: об особой нарративной технике в сирийских мемре». Международная конференция «Христианский Восток: взаимодействие с другими культурами». Санкт-Петербург, Государственный Эрмитаж, 15.09.2021-17.09.2021.
2. «Прп. Ефрем – «писец тайн Божьих»: таргумические параллели». Научная конференция «История и литература Христианского Востока». Москва, ПСТГУ, 22 января 2022 г.
3. «О некоторых нарративных техниках вовлечения аудитории в литургический нарратив на примере мемры “О Ниневии и Ионе”, приписываемой прп. Ефрему Сирину». Международная научная конференция «Византийское наследие в истории христианства: к 30-летию со дня кончины протопресвитера Иоанна Мейендорфа». Москва, ПСТГУ, 24 ноября 2022 г. Секция «Рецепция византийского наследия на Христианском Востоке».
4. «Астрономические и календарные вычисления Ефрема Сирина (IV в.) в христианском и иудейском контексте». 51-я Международная научная филологическая конференция имени Л. А. Вербицкой 14–21 марта 2023 г. Секция «Библия и христианская письменность».
5. «Другой лик прп. Ефрема Сирина — сирийские мемры». Круглый стол «Наследие преподобного Ефрема Сирина в православном богословии и богослужении» (к 1650-летию со дня преставления). 10 ноября 2023 г. Москва, Николо-Угрешская духовная семинария.

По теме исследования были опубликованы следующие статьи:

1. Фомичева С. В. О некоторых христианских символах в мимре «Об Ионе» Ефрема Сирина // Вестник СПбГУ. 2015. Сер. 9. Вып. 4. С. 115–124. (ВАК).
2. Фомичева. С. В. К вопросу о влиянии греко-римской риторики на творчество Ефрема Сирина (на примере мимры «О Ниневии и Ионе») // Источниковедение культурных традиций Востока: гебраистика – эллинистика – сирология –

- славистика. Сборник научных статей / Под ред. К. А. Битнера, Н. С. Смеловой. СПб.: Петербургский институт иудаики, 2016. С. 201–212.
3. Фомичева С. В. Антииудейская полемика и внутренняя критика в мемре «О Ниневии и Ионе» преподобного Ефрема Сирина // Вестник СФИ. 2021. Вып. 40. С. 144–170. (ВАК).
 4. Фомичева С. В. К вопросу об авторстве Ефрема Сирина для мемры О Ниневии и Ионе // FONS SAPIENTIAE VERBUM DEI. Сборник научных статей в честь 80-летия профессора Анатолия Алексеевича Алексеева / Под ред. А.В. Сизикова, Е.Л. Алексеевой. СПб.: ИЛИ РАН, 2022. С. 250–260. (РИНЦ).
 5. Фомичева С. В. Анти-Исход в мемре «О Ниневии и Ионе» прп. Ефрема Сирина († 373) // Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология. 2021. Вып. 69. С. 116–129. (ВАК).
 6. Фомичева С. В. Иудейская литература периода Второго Храма как возможный источник для концепции Ефрема Сирина о боговдохновенном учителе-писце (на примере шестого гимна «О Распятии») // Вестник ПСТГУ. Сер. III: Филология. Вып. 73. 2022. С. 103–118. (ВАК).
 7. Фомичева С. В. Ниневия vs. Израиль: как христианские экзегеты Книги пророка Ионы интерпретируют исторические события // Библия и христианская древность. 2022. № 1 (12). С. 68–87. (ВАК).
 8. Фомичева С. В. Астрономические и календарные вычисления Ефрема Сирина в 6-м гимне «О Распятии» в вавилонском, иудейском и христианском контексте // Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология. 2023. Вып. 77. С. 107–124. (ВАК).
 9. Фомичева С. В. Книга пророка Ионы сквозь призму литературы премудрости: случай мемры «О Ниневии и Ионе» (прп. Ефрем Сирина?) // Филаретовский альманах. 2024. Вып. 20 (1). С. 9–26.

Положения, выносимые на защиту:

- 1) Основу для иудео-христианской полемики в мемре составляет сама Библия: библейская литература Премудрости, книга Второзаконие и пророческая литература. Автор мемры выводит судьбу, уготованную, по его мнению, оппонентам ниневитян, из дихотомии «двух путей» сапиенциальной литературы, из дихотомии исполняющих и нарушающих завет с Богом во Второзаконии и из самокритики в пророческих книгах. Он заставляет антагонистов в мемре реализовывать негативный сценарий этих моделей с изначально двумя возможными вариантами поведения, в то время как ниневитяне идут по второй, положительной «ветке».

- 2) В своем сюжете об «анти-Исходе» автор мемры намеренно пародирует постбиблейскую сапиенциальную литературу периода Второго Храма, в которой, вырастая из импульса библейского Второзакония, развивается сюжет о евреях как о мудрых учителях, научивших язычников. Речь идет о таких текстах, как, например, «Апокриф книги Бытия», «Завещание Левия», «Письмо Аристея Филократу» и др.
- 3) Особенностью цитирования Библии в мемре является (за редким исключением) отсутствие специальных маркеров цитирования («как написано», «мол» и др.), что призвано подчеркнуть неразрывную связь текста мемры с библейскими интертекстами.
- 4) Особенностью цитирования Библии в мемре является использование «двойного» цитирования, когда выбирается то или иное библейское выражение, употребляющееся как в Ветхом, так и в Новом Заветах, и вкладывается в уста персонажа книги пророка Ионы — таким образом, подчеркивается особый «пограничный» характер этой библейской книги и целостность библейского текста.
- 5) «Вложенные повествования» в рамках монологических речей персонажей являются одним из самых ярких литературных приемов в мемре.
- 6) «Игра» между «изображаемым», «фиктивным» миром повествования и реальным миром является важной литературной стратегией автора сирийского произведения.
- 7) С точки зрения риторики, мемра «О Ниневии и Ионе» является гибридом (иудео)-эллинистической и арамейско-сирийской риторики.
- 8) С точки зрения жанра, мемра «О Ниневии и Ионе» представляет собой жанровый гибрид, сочетающий элементы полемической «контр истории», великопостной проповеди, «христианской Премудости», плача, поэмы-диспута и др.

Основные научные результаты

1. Одним из самых главных «инновационных» полемических аргументов в мемре является сюжет об «анти-Исходе», созданный на основе интертекстуальности с библейскими книгами Исход и Второзаконие [52:119–121].
2. Иудео-христианская полемика в мемре сочетается с внутренней критикой собственной христианской общины автора [52:125–126].
3. Роль своеобразного метатекста, задающего «координаты» моральной интерпретации библейских событий, в мемре, как и в аутентичных произведениях Ефрема Сирина играет библейская и небиблейская литература Премудости [58: 106–107, 110–114; 54:109, 110, 118].
4. Особенностью исследуемого сирийского произведения является использование, прежде всего, ветхозаветных интертекстов, однако тщательный анализ выявил

особую роль новозаветной образности в мемре в рамках «имплицитного» богословия [51:116–122].

5. С точки зрения жанра, исследуемый текст представляет собой жанровый гибрид, соединяющий в себе элементы полемической «контр истории», проповеди в период Четыредесятницы, «христианской Премудости», плача, поэмы-диспута [52:123–126].
6. Одной из тематических особенностей мемры является отсутствие упоминаний о чем-либо письменном, книгах и т.п. Это явно отличается от мадрашей Ефрема Сирина, где подчеркивается особая, богословски мотивированная роль письменности, книжности, писцов [54:110–114; 58:118–119], и может быть связано с особой традицией мемры как «устного» рассказа.
7. Особенностью цитирования Библии в мемре является (за редким исключением) отсутствие специальных маркеров цитирования («как написано», «мол» и др.), что призвано подчеркнуть неразрывную связь текста мемры с библейскими интертекстами [52:120, 121].

Глава 1. Мемра «О Ниневии и Ионе» и ее основные богословско-экзегетические темы

Мемра «О Ниневии и Ионе» — это большое поэтическое произведение, состоящее из 2142 строк, написанных изосиллабическим размером 7+7, типичным для мемр Ефрема Сирина¹⁷. Сразу отметим, что по своему объему оно в семь раз превышает обычную длину сирийских сочинений такого рода (около 300 строк). Как ясно из самого названия, в нем интерпретируется Книга пророка Ионы, но выбранный автором способ экзегезы отличается от греческих и латинских толкований, где обычно подряд разбирается каждый стих библейской книги. Представленный в мемре тип толкования получил название нарративной экзегезы (*narrative exegesis*), результатом которой выступает новый нарратив, что и является ее отличительной чертой¹⁸. Обязательными становятся драматические элементы, например, монологи и диалоги библейских персонажей, в которых реконструируются отсутствующие в исходном библейском материале детали повествования, благодаря которым тексту задается «нужная перспектива понимания»¹⁹. Нарративной экзегезе свойственна избирательность. Например, автора мемры «О Ниневии и Ионе» практически не интересуют события первых двух глав Книги пророка Ионы, он сосредотачивается на событиях третьей и последней четвертой главы, поскольку для него прежде всего важна реакция ниневитян на проповедь Ионы. Таким образом, именно ниневитяне, а не пророк Иона, становятся главными героями сирийского повествования. После интерпретации событий библейской книги следует небиблейское продолжение о путешествии ниневитян на родину пророка Ионы, составляющее почти треть всего произведения.

¹⁷ Этот размер связывают с именем Ефрема Сирина, хотя изосиллабизм, вероятно, был присущ сирийской поэзии уже в древности. Один из самых ранних примеров использования размера 7 + 7 фиксируется в поэтическом фрагменте из «Письма Мара Бар Серапиона» (I–II вв.) (*Brock S. Syriac and Greek Hymnography: Problems of Origin // Studies in Syriac Christianity // Studies in Syriac Christianity: History, Literature and Theology. Aldershot: Variorum, 2001. P. 77–81. Здесь P. 77*). После Ефрема Сирина анонимные авторы мемр V в., видимо, желая подражать Ефрему, также использовали размер 7+7. Далее появляются новые вариации изосиллабического размера: например, сирийский поэт-богослов V в. Балай использовал размер 5+5, поэт V–VI вв. Иаков Саругский использовал строку из трех полустиший по 4 слога: 4+4+4.

¹⁸ О нарративной экзегезе в сирийских мемрах и согитах см.: *Upson-Saia K. Caught in a Compromising Position: The Biblical Exegesis and Characterization of Biblical Protagonists in the Syriac Dialogue Hymns // Hugoye: Journal of Syriac Studies. 2006. 9.2. P. 189–211; Griffith S. The Poetics of Scriptural Reasoning: Syriac Mêmre at Work // Papers presented at the seventeenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2015. Leuven: Peeters, 2017. Vol. 4: Literature, rhetoric, and exegesis in Syriac verse / ed. by Wickes J., Heal K. P. 5–24. (Studia Patristica; 78.); Heal S. Construal and Construction of Genesis in Early Syriac Sermons // Papers presented at the seventeenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2015. Leuven: Peeters, 2017. Vol. 4: Literature, rhetoric, and exegesis in Syriac verse / ed. by Wickes J., Heal K. P. 25–32. (Studia Patristica; 78.) и др.*

¹⁹ *Головина Н. Г., Дмитриева Е. Д. Анонимная Согита об Аврааме и Исааке (V в.) // Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология. 2023. Вып. 77. С. 137–155. Здесь С. 137.*

По ходу нашего анализа мы покажем, что определение «нарративная экзегеза» недостаточно точно описывает особенности интерпретации библейского текста в сирийской мемре и в пятой главе попробуем его уточнить. Также во второй главе мы проанализируем литургический *Sitz im Leben* мемры, которым, по нашему мнению, является Четыредесятница. Окончательные выводы о жанре произведения мы сделаем в четвертой главе диссертационного исследования.

1.1. Письменная традиция, издания и переводы

Сирийский оригинал мемры впервые опубликовали знаменитые исследователи и собиратели сирийских рукописей, христиане-марониты И. С. Ассемани и Б. Мубарак в 1740 г.²⁰ Они основывались на рукописи *Vatican. Syr. 117* (XII в.). Именно с этого издания Генри Бургесс в 1853 году выполнил перевод мемры на английский язык²¹. В 1970 году монах-доминиканец Эдмунд Бек, крупнейший исследователь и издатель творчества Ефрема Сирина, издал сирийский текст в серии *CSCO* и перевел его на немецкий язык²². В основу сирийского текста в этом издании легли три рукописи: *Vatican. Syr. 117* (далее Y), *British Library Add. 14573* (VI в.) (далее W) и *Dublin B. 5.18* (1625 г.) (далее T). Мы в нашем исследовании выполняем перевод сирийского текста согласно этому изданию и придерживаемся его нумерации стихов.

К недавнему времени стали известны еще несколько рукописей, содержащих текст мемры «О Ниневии и Ионе» полностью или частично. Например, рукопись *Sparagma 31* (VII–VIII вв.), обнаруженная в 1975 г. в монастыре Св. Екатерины на г. Синай, содержит фрагмент текста (ст. 257–493 с несколькими лакунами)²³.

Так как мемра использовалась во время литургии в течение трехдневного поста «моления ниневитян», ее текст сохранился в восточносирийских²⁴ и западносирийских²⁵ литургических сборниках.

²⁰ *Sancti Patris nostri Ephraem Syri opera omnia quae exstant Graece, Syriace, Latine, in sex tomos distribute. Vol. II.* Rome: Typographia Vaticana apud Joannem Mariam Henricum Salvioni, 1743. P. 359–387.

²¹ *Burgess H.* (Transl.), *The Repentance of Nineveh, a Metrical Homily on the Mission of Jonah, by Ephraem Syrus. Also, An Exhortation to Repentance, and Some Smaller Pieces. Translated from the Original Syriac, with an Introduction and Notes, by the Rev. Henry Burgess Ph.D., of Göttingen, Curate of St. Mary's, Blackburn, and Translator of "Select Metrical Hymns and Homilies of Ephraem Syrus"*. London: Robert B. Blackader, 1853.

²² *Des Heiligen Ephraem des Syrsers Sermones II / Beck E., Hrsg. Louvain, 1970. (CSCO; 311. Syr; 134.)*. S. 1–40 (сирийский текст). *Des Heiligen Ephraem des Syrsers Sermones II / Beck E., Hrsg. Louvain, 1970. (CSCO; 312. Syr; 135.)* S. 1–53 (перевод на немецкий язык).

²³ *Brock S.* *Ephrem's Verse Homily on Jonah and the Repentance of Nineveh: Notes on the Textual Tradition // Philohistōr: Miscellanea in Honorem Caroli Laga Septuagenarii.* Leuven: Peeters, 1994. P. 71–86. Здесь P. 73.

²⁴ *Ṭeksā da-šlōtā... d-bā'ūtā d-Ninwāye.* Vol. 1. Urmiah: Archbishop of Canterbury's Assyrian Missionary Press, 1896. P. 215–286; *Breviarium iuxta ritum syrorum orientalium id est Chaldaeorum.* Vol. 1 / ed. by P. Bedjan. Paris: Maisonneuve, 1886–1887. P. 438–466; *Ḥudra.* Vol. 1 / ed. by T. Darmo. Trichur: Mar Narsai Press, 1960–1962. P. 344–388.

²⁵ *Fenquitho.* *Breviarium iuxta ritum Ecclesiae Antiochenae Syrorum.* Vol. III. Mosul, 1889. P. 108b–138a.

Кроме английского и немецкого, мемра «О Ниневии и Ионе» была переведена на другие современные языки. В 1851 году в серии ТСО был опубликован перевод на русский язык²⁶. В данном переводе отсутствует разделение на стихи, он отличается многочисленными неточностями, изобилует излишними старославянизмами. В некоторых местах перевод явно сделан не с сирийского оригинала, а с древнего греческого перевода.

В 2015 г. мемра была переведена на сербский язык²⁷. В 2019 г. Эмануэле Зимбарди осуществил перевод мемры на итальянский язык, снабдив его обширным введением²⁸.

1.2. Древние переводы

Немалую важность представляет тот факт, что мемра «О Ниневии и Ионе» уже в древности была переведена на ряд языков христианского Востока, а также на латинский язык. Греческий перевод мемры сохранился в единственной рукописи из собрания Бодлианской библиотеки *Bodl. Auct. T. 3.12* (XV в)²⁹. В 1915 г. С. Меркати опубликовал отрывок из этого перевода, и только в 1967 г. стал доступен полный греческий текст, опубликованный Д. Эммерденже-Илиаду³⁰. Греческий текст мемры послужил предметом исследования в диссертациях Вонмо Су и Эмануэле Зимбарди³¹. Исследователи пришли к выводу, что перевод мемры на греческий язык был сделан достаточно рано, не позднее середины VI в.³² Эмануэле Зимбарди приводит в своей работе множество интереснейших особенностей греческого перевода мемры. Так, прежде всего, переводчик мемры на греческий язык стремится сохранить семисложный изосиллабический размер сирийского оригинала. Нередко он только слегка модифицирует его, создавая строфу, образованную из четырех колонов. Что касается смысла, переводчик явно стремится опускать и сокращать

²⁶ Творения / Святой Ефрем Сирин. [Репринт. изд.]. М., 1993–1996. / Т. 5. М.: Отчий дом, 1995. На слова из книги пророка Ионы «Востани и иди в Ниневию». С. 54–91.

²⁷ *Ерућ Б.* Мемра Мар Јефрема благословеног: О Ниниви и Јони (увод, превод са сиријског оригинала и коментари) // Кад Израил беше дете: Зборник радова у част професора Драгана Милинаповодом 70. Рођендана /приредио Кубат Р. Београд: Православни богословски факултет Универзитет у Београду, Библијски институт, 2015. С. 113–174.

²⁸ *Efrem siro Sermone su Ninive e Giona, a cura di Emanuele Zimbardi.* Torino: Paideia Editrice, 2019.

²⁹ *Bodl. Auct. T. 3. 12*, фолио 152v–173v.

³⁰ *Hemmerdinger-Iliadou D.* Saint Éphrem le Syrien: sermon sur Jonas (texte grec inédit) // *Le Muséon.* 1967. № 80. P. 47–74.

³¹ *Suh W.* From the Syriac Ephrem to the Greek Ephrem: A Case Study of the Influence of Ephrem's isosyllabic Sermons (Mêmrê) on Greek-speaking Christianity. Princeton, 2000; *Zimbardi E.* La traduzione greca del Sermone su Ninive e Giona di Efrem siro. Nuova edizione critica e studio sulla tecnica di traduzione, tutor G. Agosti, A. Camplani, J. Niehoff-Panagiotidis, Sapienza Università di Roma – Freie Universität. Berlin, 2019. Отрывок из рецензии на диссертацию Зимбарди приведен в: *Zimbardi E.* La traduzione greca... [Scheda elaboratasulla base dell' abstract e dei giudizi dei revisori Pier Giorgio Borbone, Università di Pisa, e Carla Castelli, Università di Milano] // *Adamantius.* Annuario di Letteratura Cristiana Antica e di Studi Giudeoellenistici. Rivista del Gruppo Italiano di Ricerca su "Origene e la tradizione alessandrina". 2019. № 25. P. 479–481.

³² *Suh W.* From the Syriac Ephrem to the Greek Ephrem... P. 136; *Zimbardi E.* Translating from Syriac into Greek... P. 303–304.

многочисленные антииудейские пассажи мемры, понижать их патетический накал и эмоциональность. Также примечательно, что он избегает многократно употребляющегося в мемре названия «Ассур», как непонятого для греческого читателя и лишённого той смысловой наполненности, которую оно имеет для сирийцев. Исследователь подчеркивает, что греческий переводчик демонстрирует глубокое знание как сирийского, так и греческого языков.

Древнегрузинская версия мемры сохранилась в единственной рукописи из монастыря Св. Екатерины на г. Синай, датируемой IX–X вв.³³ Ее текст весьма сильно отличается от сирийского оригинала, поэтому исследователи пришли к выводу, что перевод был осуществлен не напрямую с сирийского языка, а при посредничестве греческого перевода³⁴.

Монахи-мхитаристы в 1836 г. опубликовали древнеармянскую версию мемры, сохранившуюся в нескольких рукописях³⁵. В отличие от древнегрузинского перевода, армянский перевод был, вероятно, переведен с сирийского оригинала, без посредства греческого³⁶.

Перевод мемры «О Ниневии и Ионе» на эфиопский язык был опубликован в 1984 г.³⁷ В его основе лежит единственная рукопись *British Library Or.768* (XVIII в.). Перевод мемры на древнеэфиопский язык (геэз) был выполнен либо с сирийского оригинала, либо при посредничестве арабского перевода, следов которого, однако, не сохранилось³⁸.

Сохранилось также несколько рукописей, содержащих перевод мемры на латинский язык³⁹. Как мы обсудим далее, с латинским переводом мемры, по-видимому, был знаком галльский богослов Цезарий Арелатский. Следует отметить, что древние версии мемры изучены недостаточно и нуждаются в детальном исследовании.

1.3. Проблема авторства

Вопрос об авторстве мемры «О Ниневии и Ионе» представляет собой одну из ключевых проблем текста. Имеются хорошие основания для авторства Ефрема Сирина, в том, что касается рукописной истории текста. Сирийский текст сохранился в рукописи Br.

³³ *Cod. georg. 97*, фолио 197ra–230vb.

³⁴ *Garitte G. Le sermon de S. Éphrem sur Jonas en géorgien // Le Muséon. 1967. №80. P. 75–120. Здесь P. 76.*

³⁵ *Srboyn Ep' remi matenagrut 'iwnk'*, IV. Venice, 1836. P. 107–204.

³⁶ *Garitte G. La version arménienne du sermon de Saint Éphrem sur Jonas // Revue des études arméniennes. 1969. № 6. P. 23–43.*

³⁷ *Arras V. Asceticon. Leuven, 1984. (CSCO 458–459; Scriptorum Aethiopicum 77–78). P. 111–141 (эфиопский текст); P. 73–95 (перевод на латинский язык).*

³⁸ *Brock S. Ephrem's Verse Homily on Jonah ... P. 72.*

³⁹ Например, *Vat. Palat. 210*, фолио 246r–260v (VII–VIII вв.); *Vat. Lat. 4951*, фолио 153r–201r (XII в.). Текст рукописи *Vat. Palat. 210* под заголовком «*De Poenitentia Ninivitarum*», приписываемый Августину, издан в *Mai A. Patrum nova bibliotheca, I vol. (continens Sancti Augustini novos ex codicibus vaticanis sermones). Roma: Typis sacri consilii propagando christiani nomini, 1852. P. 193–204.*

M. Add. 14573 (VI в.), в которой, помимо данного произведения, содержатся безусловно подлинные произведения сирийского поэта-богослова⁴⁰. Эдмунд Бек и Себастьян Брок считали мемру «О Ниневии и Ионе» аутентичным произведением Ефрема Сирина, однако их мнение основано на общих наблюдениях, а не на тщательном анализе текста.

Кристин Шепардсон и Андре Алле высказывают сомнения в аутентичности произведения. Так, А. Алле считает, что мемра была написана для чтения во время литургии т.н. «поста» или «моления ниневитян», сформировавшегося в восточно-сирийской традиции не ранее VI в. Исследователь указывает на то, что Ефрем Сирийский вряд ли мог знать о «молении ниневитян», а автором мемры является некий выходец из региона Ниневии-Мосула, живший не ранее V в.⁴¹ Опять-таки данный вывод сделан в небольшой статье, чьей целью не являлся анализ сирийского текста. Во второй главе мы показываем, что «моление ниневитян», скорее всего, не имело никакого отношения к изначальному тексту мемры «О Ниневии и Ионе», поэтому предположение Алле не является аргументом, достаточным для исключения авторства Ефрема Сирина.

Кристин Шепардсон, сравнивая данную мемру и аутентичное произведение сирийского богослова, посвященное Ионе, десять гимнов из цикла гимнов «О Девстве» (гимны 42–50), приходит к выводу, что эти произведения вряд ли могли принадлежать перу одного и того же человека. Она указывает на такие отличия мемры от гимнов, как более позитивная оценка фигуры пророка Ионы, нетипичная сосредоточенность на ниневитянах вместо Ионы, необычное отсутствие обращений к «Богу», «Сыну» и «Иисусу», более умеренная антииудейская критика, разбавленная критикой христианской общины автора⁴². Шепардсон сделала очень важные наблюдения, впервые подметив большую «необычность» данной мемры. Но в объеме одной статьи, без подробного анализа произведения, просто невозможно доказать или опровергнуть авторство Ефрема Сирина для данного произведения.

Эмануэле Зимбарди, автор самого подробного исследования мемры, предшествующего нашему, анализирует текст, как если бы он принадлежал перу Ефрема Сирина, и находит в нем немало сходств с его богословскими идеями и их поэтическим выражением, например, антитезами, парадоксами⁴³.

⁴⁰*Brock S.* Ephrem's Verse Homily on Jonah ... P. 74.

⁴¹*Halleux A.* de A propos du sermon ephrémien sur Jonas et la penitence des Ninivites // *Lingua Restituta Orientalis. Festgabe für Julius Assfalg.* Wiesbaden, 1990. (Agypten und Altes Testament 20). P. 155–166. Здесь P. 155.

⁴²*Shepardson C.* Interpreting the Ninevites Repentance: Jewish and Christian Exegetes in Late Antique Mesopotamia // *Hugoye.* 2011. Vol. 14. P. 249–277. Здесь P. 260–261.

⁴³*Efrem siro* Sermoné su Ninive e Giona... P. 56–59.

По-нашему мнению, сам факт того, что некоторые исследователи, познакоившись с этим текстом, сомневаются в авторстве Ефрема Сирина, заставляет задуматься, ведь никто не сомневается в подлинности большинства его других произведений. Даже Эдмунд Бек, считавший текст аутентичным сочинением Ефрема, подспудно как бы ощущает некоторое его отличие от других произведений сирийского поэта-богослова. Так, описывая риторику мемры, исследователь отмечает, что «Ефрем здесь *больше чем обычно* (курсив мой. – С.Ф.) играет» с такими риторическими фигурами, как параллелизм и антитезы⁴⁴.

Наше исследование является первой попыткой анализа формы и содержания данного сирийского произведения в контексте сирийской и несирийской экзегезы книги пророка Ионы. В процессе нашего анализа мы обнаружили множество сходств мемры с подлинными произведениями Ефрема Сирина, особенно произведениями, связанными с его родным городом Нисибин. Не будет преувеличением сказать, что практически дословных соответствий мемры с произведениями Ефрема Сирина больше, чем между иными безусловно подлинными сочинениями сирийского поэта-богослова. В рамках нашего анализа мы объясняем многие «необычные стороны» произведения, на которые указывает Кристин Шепардсон. Тем не менее, мы считаем, что наше исследование не может стопроцентно ни доказать, ни опровергнуть авторство Ефрема Сирина. Оно лишь показывает, что мемра «О Ниневии и Ионе», даже если и принадлежит перу Ефрема Сирина, весьма нетипична в ряду его подлинных произведений, хотя этот великий мастер слова писал сочинения самых разных жанров, подчас значительно отличающихся друг от друга. Изложение библейских событий в мемре, характеризующееся избыточностью и пространностью, резко контрастирует с лаконизмом и идейной емкостью ефремовских мадрашей, а оригинальность и психологизм мемры не идут ни в какое сравнение с его немногочисленными повествовательными сочинениями, такими как комментарии на библейские книги Бытия и Исхода. Кроме того, в других произведениях Ефрема Сирина мы не встречаем такой «апокрифической» свободы, свойственной мемре, когда библейский текст не просто обогащается многочисленными деталями, но и получает продолжение. На очень важное формальное отличие мемры «О Ниневии и Ионе» указал Эдмунд Бек: если в большинстве произведений сирийского богослова, как мадрашей, так и мемр, наблюдается тесная связь между каждыми двумя длинными стихами, состоящими из двух полустиший, то в мемре «О Ниневии и Ионе» такой тесной связи нет⁴⁵.

⁴⁴ Des Heiligen Ephraem des Syrerers Sermones II / Beck E., Hrsg. Louvain, 1970. (CSCO; 312. Syr; 135.) S. vi.

⁴⁵ Beck E. Ephräms des Syrerers Hymnik // Liturgie und Dichtung. Ein interdisziplinäres Kompendium. Gualtero Duerig annun vitae septuagesimum feliciter complenti / Hrsg. von H. Becker, R. Kaczynski. St Ottilien: Eos Verlag Erzabtei St. Ottilien, 1983. Vol. 1. P. 345–379. Здесь S. 363.

Поэтому мы считаем, что только лингвистический анализ авторства, такой как, стилометрия, мог бы стать достаточным основанием для подтверждения или опровержения авторства Ефрема Сирина. До тех пор, пока такой анализ не сделан, мы считаем авторство Ефрема Сирина не доказанным и в нашей диссертации, будем употреблять наименование «автор мемры». Это наше решение может вызвать справедливое возражение, что, таким образом, мы нарушаем принцип «бритвы Оккама» и умножаем сущности без необходимости, вводя некую неопределенную инстанцию «автор мемры», отличную от Ефрема Сирина. Тем более, что мы не можем предложить никакого иного реального авторства — авторами не могут быть ни Нарсай, ни Иаков Саругский, которые сочинили свои мемры об Ионе; маловероятно, чтобы мемру мог написать кто-либо из т.н. «школы Ефрема», так как мемра «О Ниневии и Ионе» гораздо длиннее и сложнее образцов «школы»⁴⁶. И, тем не менее, мы считаем, что безоговорочное наименование в диссертации автора этого сочинения как «Ефрем Сирин» создало бы ложное впечатление отсутствия особой проблематики, связанной с этим произведением.

1.4. Датировка

Если перед нами произведение Ефрема Сирина, то оно было написано, соответственно, до 373 г., т.е. года смерти поэта-богослова. Ефрем Сирин жил в двух городах, имеющих ключевое значение в истории сирийских христиан. Он родился и провел большую часть жизни в городе Нисибин, расположенном в Северной Месопотамии на границе Византии и Персидской империи (современный город Нусайбин в юго-восточной Турции), поэтому его нередко называют «Ефрем Нисибинский». При жизни Ефрема Сирина до 363 г. Нисибин входил в Византийскую империю, и за время жизни поэта-богослова пережил три осады персидским шахом Шапуром II, которые Ефрем Сирин описал в своих Нисибинских гимнах. Трижды жители города одерживали победу над персами, но в результате мирного договора императора Иовиана с Шапуром II в 363 г. город с рядом других приграничных крепостей был передан Персидской империи. Ефрем Сирин, как и большая часть христианского населения города, покинул его и переселился в город Эдессу, где и провел последние десять лет жизни. Именно Нисибин, где поэт-богослов провел большую часть жизни, определил его творчество. Многие его произведения были посвящены этому, вероятно, многонациональному и

⁴⁶ Ср., например, мемру «О знаменьях, которые совершил Моисей в Египте»: *Hartung B. The Mêmra on the Signs Moses Performed in Egypt: An Exegetical Homily of the "School" of Ephrem* // *Hugoye*. 2018. Vol. 21. Issue 2. P. 319–356.

многоконфессиональному городу, сведения, о котором, к сожалению, крайне скудны⁴⁷. Последнее десятилетие своей жизни Ефрем Сирийский провел в не менее значимом городе, Эдессе (сирийское название Урхай, современный город Шанли Урфа в Турции), колыбели сирийского христианства.

Первый вопрос, который возникает в том случае, если мемра принадлежала перу Ефрема Сирина, была ли она написана в Нисибине или Эдессе? Некоторые исследователи пытались обосновать точную дату написания. Так, Винфрид Крамер считал, что мемра написана в период правления Юлиана Отступника с 360 по 363 г. во время осуществления его планов по реконструкции иудейского Храма, или в Эдессе непосредственно после этих событий, что и вызвало, по мнению Крамера, столь резкую полемику в мемре⁴⁸. Мы считаем, что в сирийском сочинении нет прямых указаний, подтверждающих такую датировку, но, имеются некоторые факты, не упомянутые исследователем, которые могут связывать данный текст с Эдессой. Например, Юрген Тубах обратил внимание на употребление в мемре редкого слова *ܟܘܘܢܐ* («диадема») (ст. 1503)⁴⁹, которое появляется в сирийской литературе в эдесском нарративе V в. «Учение Аддая»⁵⁰.

Уве Штеффен в своей книге, носящей скорее научно-популярный характер, предположил, что мемра была написана в 350 г. во время третьей осады Нисибина персидским шахом Шапуром II (309–380). В доказательство он приводит общий характер текста, «проповедь покаяния», подходящую для катастрофической ситуации⁵¹. Мы в параграфе 2.1 и других разделах диссертации выявляем многочисленные сходства мемры именно с произведениями Ефрема Сирина, написанными в Нисибине и/или упоминающими о нем, как, например, гимны «О Нисибине», мемры «О Никомидии», 1-я мемра «Об Увещевании», мемры «О Вере» и др. Однако мы считаем, что делать из этого вывод, что мемра непременно была написана в Нисибине, преждевременно. Возможно, речь просто идет о литературных топосах описания катастрофы и чудесного спасения из нее, общих для данной мемры и других произведений и/или намеренным цитированием этих произведений автором мемры.

⁴⁷ О Нисибине см.: *Sturm J.* Nisibis // *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumwissenschaft.* Stuttgart, 1937. Bd. 17.1. S. 714–757; *Russell P. S.* Nisibis as the Background to the Life of Ephrem the Syrian. *Hugoye.* 2005. № 8. P. 179–235.

⁴⁸ *Cramer W.* Frohbotschaft des Erbarmens: die Jonaerzählung in der Rezeption des Syrerers Ephräm // *Textarbeit: Studien zu Texten und ihrer Rezeption aus dem Alten Testament und der Umwelt Israels.* Festschrift für Peter Weimar / Hrsg. von Klaus Kiesow und Thomas Meurer. Münster: Ugarit-Verlag, 2003. S. 93–115. Здесь S. 97.

⁴⁹ Согласно рукописи T «ܟܘܘܢܐ» «белые одежды», вероятно, *lectio facilior*.

⁵⁰ *Tubach J.* Syr. Haudā = Diadem Oder Tiara? // *Syria. Archéologie, Art et histoire.* 1995. Tome 72. Fascicule 3-4. P. 381–385.

⁵¹ *Steffen U.* Die Jona-Geschichte: ihre Auslegung und Darstellung im Judentum, Christentum und Islam. Neukirchener: Neukirchen-Vluyn, 1994. S. 84.

Бесспорными можно считать только указания на *terminus ad quem*. Во-первых, это старейшая рукопись, в которой сохранилась мемра, относящаяся к VI в., во-вторых, это интересное обстоятельство, что латинский парафраз мемры, вероятно, был известен галльскому епископу Цезарию Арелатскому (ум. 542 г.)⁵². В своей проповеди «О покаянии ниневитян» (Sermo 143) Цезарий цитирует из мемры целый абзац, касающийся антииудейской критики, заимствуя такое обозначение ниневитян, как «потомство Ханаана» (*progenies Chanaan*)⁵³, встречающееся только в сирийской мемре и ее переводах. Какое-то время должен был занимать перевод мемры на латинский язык, вероятно, с греческого, прежде чем Цезарий мог с ним познакомиться, поэтому за *terminus ad quem* написания мемры можно принять приблизительно V в. – середину VI в. Сам по себе факт знакомства западного богослова с мемрой «О Ниневии и Ионе» весьма примечателен и заслуживает отдельного изучения. Это, во-первых, подтверждает неоднократно отмеченное исследователями, например, отцом Иоанном Майендорфом, влияние греческого Востока на галльскую христианскую традицию⁵⁴, а, во-вторых, свидетельствует об интересе проповедников к сирийской мемре, вышедшем за пределы христианского Востока.

1.5. Целостность текста

Другим ключевым вопросом является вопрос о целостности текста. Эдмунд Бек считал бóльшую часть текста, несомненно, единой и принадлежащей перу одного автора⁵⁵. Только в самом конце текста он видел небольшую порчу⁵⁶. Кристин Шепардсон, напротив, отмечала, что, возможно, обращения проповедника к аудитории в мемре, критикующие христианскую общину автора, могли быть добавлены позднее к изначально антииудейскому тексту⁵⁷.

⁵² Duval Y.-M. Le Livre de Jonas dans la littérature chrétienne grecque et latine: Sources et influences du Commentaire sur Jonas de saint Jérôme. 2 vol. Paris: Études augustinienes, 1973. P. 311.

⁵³ Ср. Sancti Caesarii Arelatensis Sermones: nunc primum in unum collecti et ad leges artis criticae ex innumeris mss. recogniti. Pars prima, continens praefationem, sermones de diversis et de scriptura veteris testament / ed. Morin G. Turnholt: Typographi Brepols Editores Pontificii, 1953. (Corpus Christianorum Series Latina; 103). P. 588, 5–11: «Nimirum quantum de Assyriis laetatus est, tantum de sua est gente confuses: Ninevitas quotienscumque laudasset, *Abrahae filios* (курсив мой – С.Ф.) mox lugebat. *Progenies Chanaan* (курсив мой – С.Ф.) proficiebat, et *Iacob semen* (курсив мой – С.Ф.) errabat: hic praeputium gentium inveniebat, quod illic circumcisio stulta perdiderat; inter Iudaeos sabbata nuda servantur, et inter gentes integra praeccepta complentur» и мемра О Ниневии и Ионе ст. 905–910. Ср. также 588, 11–15 и мемра ст. 937–950.

⁵⁴ Майендорф И., протопр. Единство империи и разделение христиан: Церковь в 450–680 гг. М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2012 г.

⁵⁵ Beck E. Ephräms des Syrgers Hymnik... S. 363.

⁵⁶ Эдмунд Бек отмечал, что, Ефрем Сирин, видимо, увлекшись новозаветной антииудейской интерпретацией, прерывает благодарственную речь ниневитян, начатую в ст. 1959, и возвращается к ней снова только в ст. 1971 (Des Heiligen Ephraem des Syrgers Sermones II / Beck E., Hrsg. Louvain, 1970. (CSCO; 312. Syr; 135.) S. 49, сн. 2, 3, 4.

⁵⁷ Sheppardson C. Interpreting the Ninevites Repentance... P. 272.

По нашему мнению, нет никаких достаточных аргументов, которые точно доказывали бы, что отдельные части текста могли быть добавлены позже, хотя и стопроцентно исключить эту вероятность также нельзя. О единстве текста говорит уже тот факт, что все древние переводы, включая самый ранний, греческий, содержат как восхваления ниневитян и обращение проповедника к общине, так и антииудейскую критику. Сам текст мемры, по форме и содержанию, свидетельствует скорее о внутреннем единстве. Например, в 3-й главе мы покажем, что расположенные крупными фрагментами текста «похвала» ниневитянам и «хула» их антагонистов примерно симметричны друг другу, как с точки зрения содержания — упор на социальное равенство и социальную справедливость с одной стороны и их полное отсутствие с другой, так и с точки зрения выбранной риторической формы. Разделять текст на «антииудейский» и «восхваляющий ниневитян как (прото)христиан» мы считаем явным упрощением. Хотя есть множество христианских текстов, где подчеркивается добродетель ниневитян и нет ни одного слова об антииудейской критике (например, проповеди Максима Туринского или Иоанна Златоуста), замысел автора мемры, явно отталкиваясь от подобной идеи, объединяет ее с другими концепциями, согласно которым добродетель ниневитян противопоставляется нечестивому поведению их антагонистов. В нашем исследовании мы покажем, что антииудейская критика в мемре является естественным следствием мировоззрения автора, обусловленного необходимостью консолидации сирийской Церкви, и «прикрепляется» к повествованию об Ионе и ниневитянах с помощью использования литературы Премудрости, как источника учения о двух путях. Также важно, что основанием для такого понимания текста становится, скорее всего, круг богослужебных чтений в период Четыредесятницы, когда читались книга пророка Ионы, книга Притчей и книга пророка Исая с ее внутренней критикой.

Подытожив, отметим, что мемра «О Ниневии и Ионе» представляет собой важное звено в истории развития сирийской гомилетики и христианской гомилетики в целом. Обилие древних переводов свидетельствует о большом интересе к этому произведению, как на христианском Востоке, так и на Западе — так, латинский перевод мемры был известен Цезарию Арелатскому. Данная мемра является одним из первых примеров новой литературной формы — нарратива с драматическими элементами, которая становится основной для сирийских и византийских литургических сочинений IV—VI в.: мемр анонимных сирийских авторов, поэтов Балая, Нарсяя, Иакова Саругского, гомилий Псевдо-Ефрема, «греческого Ефрема», псевдо-Иоанна Златоуста, Амфилохия Иконийского и др. Несмотря на все эти немаловажные аспекты, произведение до сих пор остается малоисследованным. Вопросы датировки текста, авторства остаются

нерешенными. Отсутствует подробное описание риторической формы сирийской мемры, не выполнен анализ интертекстуальности с другими произведениями Ефрема Сирина и иными христианскими и иудейскими произведениями, посвященными как интерпретации книги пророка Ионы, так и другим ключевым для мемры темам. Не описаны особенности цитирования библейского текста в мемре. Эти и другие вопросы вызвали необходимость в появлении нашего диссертационного исследования.

1.6. Богословско-экзегетические темы мемры

Далее мы переходим к анализу текста и рассмотрим ключевые богословско-экзегетические темы мемры: образ язычников-ниневитян и их антагонистов в широком христианском и иудейском контексте.

1.6.1. Образ ниневитян в мемре и его контекст

Значительную часть мемры занимает описание беспрецедентного покаяния язычников-ниневитян после проповеди пророка Ионы. Из лаконичных библейских стихов (Иона 3:3-10) автор создает грандиозную картину всеобщего покаяния жителей Ниневии, в котором принимают участие различные слои населения обоего пола. К библейским вретису, посыпанию пеплом и посту добавляются всевозможные виды религиозного покаяния: хождение босиком, плач, стенание, рев, печаль, непрестанные молитвы, прошения и моления, раздача милостыни, прощение долгов, чистота, сексуальное воздержание, непорочность, уничтожение, смирение и др. Ниневитяне показывают идеальное социальное поведение, настоящий *Tugendkatalog*⁵⁸: всеобщее равенство (ܩܕܝܫܘܬܐ) и согласие (ܩܕܝܫܘܬܐ), взаимную приязнь (ܩܕܝܫܘܬܐ), любовь (ܩܕܝܫܘܬܐ), примирение (ܩܕܝܫܘܬܐ), спокойствие (ܩܕܝܫܘܬܐ) и полезное молчание (ܩܕܝܫܘܬܐ) между женщинами, солидарность со слабыми и неимущими и др. Всему этому жители Ниневии учат друг друга, становясь в покаянии как одно тело⁵⁹ (например, ст. 180–226; ст. 981–1052).

Перед нами разворачивается картина, достойная утопии: цари снимают венцы и унижаются, кредиторы разрывают долговые письма и подают милостыню, богатые открывают перед бедными сокровищницы, господа освобождают рабов, а рабы еще больше почитают своих господ, знатные женщины смиряются во вретисе, судьи перестают судить (ст. 49–96). Даже индивидуумы с асоциальным поведением совершают покаяние: воры отдают награбленное, а подвергшиеся ограблению прощают их, убийцы признаются в своих преступлениях (ст. 69–84):

Услышали его (т.е. пророка Иону) цари и унижились, // сняли венцы свои и смирились.

⁵⁸Cramer *W.* Frohbotschaft des Erbarmens... S. 104.

⁵⁹ Ср. образность из 1 Кор 12:12, но без упоминания Иисуса Христа и Церкви.

Услышали его знатные и ужаснулись, // вместо прекрасных одеяний одели вретича.
 Услышали его почтенные старцы, // и пеплом посыпали свои головы.
 Услышали его богатые, // и открыли свои сокровищницы перед бедными.
 Услышали его также кредиторы, // [и] своими долговыми письмами [стали] раздавать милостыню.
 Услышали [о] справедливости заемщики⁶⁰, // что они не должны оставлять у себя долги.
 Заемщики стали вознаграждать, // а кредиторы прощать <...>.
 Не было там никого, // кто бы каким-нибудь образом ловко остался в выигрыше.
 Они пребывали в справедливом состязании, // в котором каждый выигрывал свою душу.
 Иону услышали воры // [и] вернули владельцам награбленное.
 Владельцы награбленного посмотрели на [это] сквозь пальцы // и простили воров.
 Каждый судил сам себя⁶¹, // и жалел своего товарища <...>.
 Каждый обвинял сам себя, // потому что всех [одинаково] обвинил [Божественный] гнев.
 Услышали его убийцы и признались [в преступлениях], // ибо презрели страх [перед] судьями <...>.
 Каждый сеял милосердие, // чтобы собрать из него урожай спасения (ст. 49–84).

Сирийский автор рисует яркие, многогранные образы, сочетая примеры индивидуального добродетельного поведения с социальной справедливостью общества в целом. Роль «целого», «всего» в сочетании с ролью «каждого», подчеркнутая с помощью образа Ниневии как единого тела со многими членами — это одна из главных идей, которую хотел выразить поэт-богослов.

Его явно интересуют не только сугубо религиозные детали. Скупые библейские строки (Иона 3), где ниневитяне и их город лишены каких-либо конкретных исторических, реалистичных черт, превращаются в описание живого города со стенами и домами, в которых живут правители, знать, воины, судьи, кредиторы, купцы, домовладельцы, ремесленники, виноградари, слуги, крестьяне и т.д. В отличие от библейского первоисточника, большое внимание уделяется поведению женщин: цариц, знатных дам, служанок, матерей, вдов, кормилиц, дев, девочек, стариц, невест, помолвленных и т.д.

Следует обратить внимание на тот факт, что во всех этих описаниях ничего не говорится об отказе ниневитян от таких языческих грехов, как поклонение идолам, человеческие жертвоприношения, магические практики, гадания и т.д. Речь идет только о *моральных* прегрешениях, которые могут существовать в любом обществе, будь то языческое, иудейское или христианское. Так, в своей благодарственной речи ниневитяне благодарят Бога за то, что отказались от обжорства, пьянства, алчности, блуда, грабежей:

Возблагодарили Его (т.е. Бога – С.Ф.) также алчные, // потому что Он научил их [подавать] милостыню.
 Возблагодарили Его также обжоры, // которые научились много поститься.
 Возблагодарили Его также пьяницы, // которые научились пить с мерой.
 Возблагодарили Его также грабители, // которые переменились и стали отдавать [свое].
 Возблагодарили Его также прелюбодеи, // которым стало достаточно брака.

⁶⁰ Букв. «справедливо».

⁶¹ Ср.: Мф. 7:1.

Еще больше благословляли Его блудники, // которые освободились от своего нечестия <...> (ст. 1981–2096).

То есть, налицо создание образа «добродетельных» язычников, идеального примера для христианской общины. Сирийский автор напрямую сообщает об этом в своем кратком обращении к реальной аудитории:

При виде того покаяния, // это наше, как сон. // При виде той молитвы, // эта наша, как тень. // И при виде того уничтожения, // это [наше] — подобие уничтожения. // Немногочисленны те, которые [хотя бы] простили // долги в этот [наш] пост. // Ниневитяне подавали милостыню. // Можем [же] мы [хотя бы] освободить [подчиненных] от жалоб? (ст. 96–108).

При этом следует отдельно остановиться на том факте, что большая роль в мемре отводится не просто моральной, а глубоко *аскетической* модели поведения ниневитян после проповеди пророка Ионы. Так, постоянно говорится об их непорочности (ܢܦܘܪܘܬܐ), воздержании, чистоте (ܢܦܘܪܘܬܐ), смирении (ܦܘܢܝܘܬܐ), печали (ܦܘܢܝܘܬܐ), слезах, духовном соревновании (ܦܘܢܝܘܬܐ), состязании:

Они (т.е. ниневитяне) пребывали в *справедливом состязании* (ܦܘܢܝܘܬܐ ܦܘܢܝܘܬܐ), // в котором каждый выигрывал свою душу (ст. 67–68).

Непорочные (ܢܦܘܪܘܬܐ), которые [были] среди них, не могли // быть спасены без грешников (ст. 215–216).

Мужчины и женщины беспрепятственно // закутались в *непорочность* (ܢܦܘܪܘܬܐ). // Там в посте, без беспокойства, // соблюдалась *чистота* (ܢܦܘܪܘܬܐ) <...> У юношей [была] *непорочность* (ܢܦܘܪܘܬܐ), // у дев чистота (ст. 1015–1018; 1033–1034).

Также воздали хвалу нечистые // и возблагодарили Его (т.е. Бога) за то, что сделались *непорочными* (ܢܦܘܪܘܬܐ) (ст. 1981–1982).

Именно непорочность и другие добродетели становятся причиной спасения ниневитян:

Столпы земли, которые задрожали, // поддержала *непорочность* (ܢܦܘܪܘܬܐ) (ст. 967–968).

Между тем, подобная лексика относится к словарю описания аскетизма в ранней сирийской традиции⁶². То, что ветхозаветные персонажи рассматриваются сквозь призму христианского аскетического дискурса, как мы увидим далее, является важной составляющей формирования сирийского христианства.

Однако ниневитяне в мемре — это не только образец «праведности», но и кладезь «премудрости». В сирийском произведении делается особый упор на то, что жители Ниневии были осведомлены о ветхозаветной традиции богочитания. Так, в рамках обращения царя Ниневии к воинам (ст. 513–822) говорится, что из «древнего предания отцов» (ܦܘܢܝܘܬܐ ܦܘܢܝܘܬܐ ܦܘܢܝܘܬܐ ܦܘܢܝܘܬܐ ܦܘܢܝܘܬܐ)⁶³ (ст. 555) им было известно о справедливости и милосердии Бога (ст. 555–570). Царь призывает путем покаяния

⁶² Griffith S. *Asceticism in the Church of Syria: The Hermeneutics of Early Syrian Monasticism // Asceticism*. New York-Oxford: Oxford University Press, 1995. P. 220–245. Здесь P. 233–234; *Idem*. *Abraham Q̄idunayā, St. Ephraem the Syrian and Early Monasticism in the Syriac-speaking World // Il Monachesimo tra Eredità e Apertura / ed. by Hombergen D., Bielawski M. Rome: Pontificio Ateneo S. Anselmo, 2004. (Studia Anselmiana; 140.) P. 239–264. Здесь P. 242, 253, 257.*

⁶³ Ср. лексику и образность из Пс 77(78):2-4.

«примирить» справедливость Бога, и тем самым, заполучить Его милосердие. Свое обращение он подкрепляет рядом пространных ветхозаветных примеров о Ное, Моисее и Иове, которые обозначаются как устная «история» (אִשְׁתֵּי־לֵבָב) или древняя «традиция» (מִלְכָּה), услышанная (שָׁמְעוּ) ниневитянами «от отцов» (אֲבוֹתֵינוּ) или «от евреев» (מִן־הַיְהוּדִים). Как мы покажем далее, такая осведомленность, превращающая ниневитян в «мудрецов», достаточно необычна для образа праведных язычников.

Теперь мы рассмотрим образ ниневитян, созданный в мемре, в контексте христианской литературы. Функция ниневитян как «добродетельных» язычников, демонстрирующих пример надлежащего поведения, как для индивидуумов, так и для социума в целом, получила достаточно большое распространение в христианской литературе. Речь идет об использовании книги пророка Ионы в проповедях. Среди таких проповедей IV–V вв., можно назвать, например, гомилии «О статуях» грекоязычного богослова Иоанна Златоуста (ум. 407) и две проповеди латиноязычного богослова Максима Туринского (ум. 421) (81-я проповедь «О посте ниневитян» и 82-я проповедь). Отметим, что в Средние века было создано огромное количество проповедей на тему покаяния ниневитян⁶⁴, но в данном исследовании мы ограничимся только этими сочинениями, близкими к сирийской мемре по времени.

Библейская экзегеза в проповедях отличается от экзегезы в комментариях. Нередко она носит характер актуализированной рецепции, согласно которой библейские события приводятся как моральные примеры для настоящего времени проповедника⁶⁵. Экзегеза книги пророка Ионы в таких произведениях сосредотачивается не на самом пророке, а на ниневитянах и изображает их как парадигму идеального поведения для общины проповедника, часто во время какой-либо кризисной ситуации, например, землетрясения, военной угрозы, голода и т.п.

Так, представитель Антиохийской школы, великий проповедник Иоанн Златоуст не раз обращается к книге пророка Ионы в серии своих проповедей «О статуях»⁶⁶. Они были произнесены богословом во время Великого поста 387 г. для ободрения жителей Антиохии, которые в страхе ждали расправы императора Феодосия I (379–395) за разрушение императорских статуй, случившееся незадолго до начала Четырнадцатидесятилетия⁶⁷. В этих гомилиях Иоанн Златоуст использует ниневитян как пример идеального

⁶⁴ См.: *Ristuccia N.* Christianization and Commonwealth in Early Medieval Europe: A Ritual Interpretation. New York: Oxford University Press, 2018. P. 88–91, 123–130.

⁶⁵ *Deeg A., Herzig F.* Homily (Genre) (Art.) / Encyclopedia of the Bible and its Reception, Vol. 12, Berlin: De Gruyter, 2016. P. 287; *Brottier L.* L'actualisation de la figure de Job chez Chrysostome // Cahiers de Biblia Patristica. 1996. № 5. P. 63–110.

⁶⁶ *О статуях* 3, 4; 5, 5–6; 6, 2 и 20, 8.

⁶⁷ *Van de Paverd, F.* St. John Chrysostom, the homilies on the statues. An introduction. Rome: Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, 1991. (Orientalia Christiana Analecta, 239.).

религиозно-нравственного поведения во время кризисной ситуации, которому должны следовать жители Антиохии. На примере событий, случившихся с ниневитянами, богослов объясняет значение современных событий, происходящих в Антиохии. Он сравнивает Антиохию, находящуюся под угрозой наказания императора, с Ниневией, которая получила проповедь о грядущем уничтожении и гневе Господа. Проповедник призывает свою общину подражать примеру ниневитян в их посте, покаянии и добрых делах, чтобы таким образом жители Антиохии, как в свое время ниневитяне, снискали божью милость и спасение:

Посмотрим же, как постились ниневитяне, и как они избавились от того гнева <...> (О статуях 3, 4)⁶⁸. Так, я прошу и умоляю, постараемся, чтобы и нам не услышать, что «*мужи ниневийские восстанут и осудят этот род*» (Лк 11:32), потому что те, услышав [увещевание] единожды, улучшились, мы же, много раз услышав, не переменились. Те [совершали] всяческую добродетель, мы же — не единой. Те устрашились, услышав о разрушении, мы же, услышав о геенне, не боимся <...> (20, 8)⁶⁹.

Такие призывы греческого проповедника весьма схожи с процитированным выше обращением автора в мемре (ст. 96–108).

Аналогично Максим Туринский в своей проповеди, произнесенной во время нападения варваров на Турин, пытается предотвратить бегство жителей из города, увещевая их примером ниневитян, которые оставались в своем городе, несмотря на угрозу разрушения:

Они [т.е. ниневитяне] не покинули свой город, который был близок к уничтожению; вместо этого они остались в нем, зная, что то, что было вызвано грехами горожан, может быть спасено их молитвами, и что набожность может спасти то, что жизнь во зле обрекла на гибель. Ибо это было справедливо, что то, что терпело грешников, обрело их, как своих защитников, так как разрушение угрожает городу только по причине грехов жителей (82, 1)⁷⁰.

Проповедник восхваляет добродетели ниневитян: постоянный пост, смирение, воздержание:

Мы читаем у пророков, что, когда божественно предначертанное разрушение угрожало городу Ниневии, и приближалось время его ниспровержения согласно Божьему приговору, у живущих в нем не было другого выхода, кроме как отказаться от своих обильных трапез и соблюдать постоянный пост и, отложив стремление к богатству, облечься в смирение бедности (81, 1)⁷¹.

Максим Туринский так завершает свою проповедь:

Поэтому давайте постоянно поститься, братья, чтобы мы были способны победить наших врагов молитвой и воздержанием! (81, 4)⁷².

⁶⁸ Joannes Chrysostomus. Homiliae XXI de Statuis ad populum Antiochenum habitae // PG. 49. Col. 52.

⁶⁹ *Ibid.*, Col. 210.

⁷⁰ Латинский текст в Maximus episcopus Taurinensis. Collectio sermonum antiqua nonnullis sermonibus extravagantibus adiectis / Ed. A. Mutzenbecher. Turnhout: Typographi Brepols editors pontificii, 1962. (CCSL; 23.). S. 336.

⁷¹ *Ibid.* S. 332.

⁷² *Ibid.* S. 334.

Нетрудно заметить, что в этих сочинениях имеется ряд важных сходств с сирийской мемрой. Во-первых, в проповедях материал из книги пророка Ионы также используется избирательно, при этом в фокусе оказывается не пророк Иона, а ниневитяне. Многие из подобных текстов так и называются: «О покаянии ниневитян». Во-вторых, в них, как и в мемре, отсутствует интерес к такому важному христианскому инструменту интерпретации Священного текста, как прообразовательная экзегеза. Согласно ей, события и персоналии Ветхого Завета толкуются, как «прообразы», «(прото)типы» новозаветных. Перед проповедниками, в первую очередь, стоит задача не объяснить сложную богословскую проблему, а ободрить слушателей в тяжелой ситуации. Пример ниневитян, которые продемонстрировали идеальное поведение во время бедствия и были за это спасены, становится в этом смысле весьма подходящим.

Однако, помимо обозначенных сходств, имеется и важные отличия между мемрой и проповедями о ниневитянах. Во-первых, латинские и греческие описания библейских язычников и их покаяния небольшие по объему. Они не идут ни в какое сравнение с литературной пространностью сирийского сочинения, характеризующегося прямо-таки эпическим размахом. Во-вторых, в них есть четкие указания на исторический контекст, в мемре же он остается неопределенным. В-третьих, в этих произведениях используется четкое новозаветное обоснование примера ниневитян (Лк 11:32), в мемре же оно в таком явном виде отсутствует. На других сходствах и отличиях между этими произведениями мы подробнее остановимся по ходу нашего анализа в параграфе 1.6.2.

Следует отметить, что образ «праведных» язычников использовался в христианской литературе не только в назидательных целях. Подобные трансформации библейских персонажей в «христианских праведников» можно рассматривать, как часть целой доктрины — программы «христианизации» еврейской Библии, целью которой было, по выражению Дорона Мендельса, создание «новой коллективной памяти» («*a new collective memory*») христианства⁷³. Согласно этой стратегии, ветхозаветные герои трансформируются в «христиан», в том числе, в противовес иудаизму. Одну из первых систематических попыток такой трансформации принадлежит Евсевию Кесарийскому (ум. 339), который создает образ христианства как триумфальной мировой религии. В своих сочинениях — «Церковной истории», «Приуготовлении к Евангелию», «Демонстрации Евангелия» богослов планомерно воплощает в жизнь программу «христианизации» реалий Ветхого Завета.

⁷³ Mendels D. Memory in Jewish, Pagan and Christian Societies... P. 115.

Так, Евсевий приводит примеры ветхозаветных фигур, не соблюдавших Моисеев закон — Мельхиседека, Ноя, Еноха, которые жили «скорее христианской, нежели иудейской жизнью». Он пишет, что иудеи до закона Моисея были праведными, богобоязненными «евреями», фактически «христианами». Христианская религия, по мнению богослова— это та религия, которая древнее и почтеннее, чем религия Моисея, в соответствии с ней жили Авраам и его праотцы⁷⁴. При этом «Церковная история» Евсевия Кесарийского достаточно рано была переведена на сирийский язык. Не исключено, что какие-то отголоски доктрины «христианизации» греческого богослова могли повлиять и на автора мемры.

При этом, сирийские христиане вырабатывали свои собственные подходы в рамках этой общехристианской доктрины. Например, особую роль в ранней сирийской традиции играл *аскетизм*. Исследовательница Наоми Колтун Фромм на примере интерпретации образа Ноя в христианской и в раввинистической литературах показала, что ключевое расхождение между ними кроется в вопросе аскетизма этого персонажа. Так, один и тот же библейский факт — то, что у Ноя больше не было детей после потопа — в сирийской традиции, у Афрата и Ефрема Сирина, интерпретируется как свидетельство его непорочности, в раввинистических же источниках рассматривается как прямое нарушение заповеди Быт 9:1 и даже нередко высмеивается⁷⁵. Вот как описывает Ноя Ефрем Сирийский в своих гимнах «О Вере»:

О, как великолепен был Ной, который превзошел в сравнении // всех сынов его поколения. Они были признаны недостаточными на весах, // когда были взвешены в *праведности* (ܐܘܪܝܢܐ); одна душа повернула шкалу [весов] // с помощью оружия *непорочности* (ܐܘܪܝܢܐ ܕܥܘܠܐܝܢܐ). Они утонули в потоке, // те, кто весил мало на весах, // тогда как он был поднят в ковчег. Через него, который был *непорочным* (ܐܘܪܝܢܐ) и славным, да будет восславлен Тот, кто был им доволен (О Вере 49:1).

Как отмечает Лаура Либер, в этой строфе четко прослеживается связь между праведностью (ܐܘܪܝܢܐ) и непорочностью (ܐܘܪܝܢܐ ܕܥܘܠܐܝܢܐ) Ноя⁷⁶. Для сирийского богослова заслуги Ноя проистекают именно из его сексуальной чистоты⁷⁷.

В свете этих представлений особую роль начинают играть настойчивые упоминания о непорочности ниневитян в мемре, которое мы обсуждали в начале параграфа. К сказанному там добавим, что сирийский автор выражает ту же самую идею о связи между праведностью и непорочностью:

⁷⁴ Schreckenberg H. Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld...S. 262–268.

⁷⁵ Koltun-Fromm N. Aphrahat and the Rabbis on Noah's Righteousness in Light of the Jewish-Christian Polemic // The Book of Genesis in Jewish and Oriental Christian Interpretation /ed. by Frishman J., Van Rompay L. Lovain: Peeters, 1997. P. 57–71. Здесь P. 62–67.

⁷⁶ Lieber L. Portraits of Righteousness: Noah in Early Christian and Jewish Hymnography // Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte. 2009. Vol. 61, No. 4. P. 332–355, здесь P. 338.

⁷⁷ Ср.: гимны «О Нисибине» 1:9.

Мы хотим научиться в твоей (т.е. пророка Ионы) земле *праведности* (ܩܕܝܫܘܬܐ), // ибо *непорочный* (ܨܦܝܘܬܐ) народ там обитает (ст. 1619–1620).

Но, как мы помним, ниневитяне в мемре не только «праведники», но и настоящие «мудрецы», знающие «от отцов» и «от евреев» о ветхозаветных событиях. Это, как кажется, является одним из ключевых отличий мемры от христианского мейнстрима. Дело в том, что традиционно подчеркивается, что ниневитяне *не имели* никакой предварительной информации до проповеди Ионы. Такая парадигма типична для большинства комментаторов Книги пророка Ионы. Например, Иоанн Златоуст говорит о незнании ниневитян, называя их «варварами», противопоставляя его полноте знаний христиан:

Давайте подражать философии варваров (т.е. ниневитян — С.Ф.)! <...> Они не знают свойства человеколюбия Бога и при неизвестности совершают покаяние. Они ведь не могли видеть, как другие ниневитяне покаяться и спаслись. Они (т.е. ниневитяне) не читали пророков, не слышали патриархов; не получали совета, не имели наставления <...> (О Статуях 5:6)⁷⁸.

Также поступает друг и соученик Иоанна Златоуста Феодор Мопсуестийский. Чтобы подчеркнуть глубину покаяния ниневитян, он сравнивает их с иудеями, у которых изначально имелось «пророчество и учение (τὴν μῆνυσιν καὶ τὴν διδασκαλίαν)» о Боге⁷⁹. Ниневитяне же, наоборот, «были язычниками, и ранее не показывали никакой формы поучения, направленного к богопочитанию (ἔθνικούς τε ὄντας, καὶ οὐδὲν διδασκαλίας εἶδος εἰς θεοσσέβειαν ἠκούσης πρότερον δεδειγμένους)»⁸⁰. Однако они прислушались к проповеди Ионы, а их оппоненты не менялись в своем упорстве и неверии.

Иероним Стридонский в Комментарий на книгу пророка Ионы аналогично отмечает, что Иона посылается «<...> во вражескую столицу, где царствует язычество, где царствует незнание о Боге (*ubi ido(lo)latria, ubi ignoratio Dei*)»⁸¹.

Таким образом, христианские экзегеты склонны подчеркивать неосведомленность ниневитян о предыдущей библейской традиции, чтобы выразить беспрецедентный характер их покаяния. Сирийский автор предпочитает иной путь, видимо, «сталкивая» две соприкасающиеся концепции, христианскую — о «праведных» язычниках и иудейскую — о мудрых иудеях, учащих язычников.

Так, в ряде текстов периода Второго Храма, как арамейских, так и греческих, можно выделить мотив о том, как иудеи передают знания язычникам. Например, в арамеоязычном «Апокрифе на книгу Бытия» (1 Q20) (ок. II в. до н.э.) есть

⁷⁸ Joannes Chrysostomus. Homiliae XXI de Statuis ad populum Antiochenum habitae // PG. 49. Col. 77.

⁷⁹ Theodori Mopsuesteni Commentarius in XII prophetas / ed. H. N. Sprenger. Wiesbaden: Harrassowitz, 1977. S. 175, 11-12.

⁸⁰ *Ibid.*, S. 174, 28–29.

⁸¹ Jérôme. Commentaire sur Jonas / éd. Y.-M. Duval. Paris: Cerf, 1985. (SC; vol. 323). P. 174, 55–58.

примечательный эпизод, когда трое представителей фараона приходят к Аврааму и просят у него истины, мудрости и знания писцов⁸². В другом арамейском тексте, также обнаруженном в Кумране, «Завещании Левия» (III в. до н.э.), Иосиф учил египтян знаниям писцов (ܦܫܦܝܢ), наставлению (ܡܘܨܪ) и мудрости (ܚܚܡܐ)⁸³. Как отмечает Даниель Мачиела, оба текста демонстрируют большое сходство в том, что «Авраам и Иосиф, оба, путешествуют в Египет, привлекают внимание царского двора, пользуются большим почетом и учат египтян»⁸⁴. Иудео-эллинистический писатель Псевдо-Евполемий (ок. 150 г. до н.э.) представляет Авраама как учителя астрологии и других наук для финикийцев и египтян⁸⁵. В другом иудео-эллинистическом сочинении «Письмо Аристея Филократу» (II в. до н.э.) мудрые иудейские толковники учат царя Египта, как правильно управлять государством⁸⁶. В прологе Книги Премудрости Иисуса, сына Сирахова (II в. до н.э.) Израиль восхваляется за воспитание и мудрость, которые должны быть доступны и людям, далеким от иудейского учения⁸⁷.

Этот перечень, конечно, не исчерпывает подобных текстов, но для нашего исследования достаточно того факта, что существуют многочисленные тексты, в которых говорится о том, что евреи объявляются родоначальниками различных знаний, которые они передают язычникам. Отметим также, что во многих из этих текстов присутствует языческий царь, благосклонный к иудеям. Это вполне можно сравнить с ролью царя Ниневии в мемре, принимающем пророка Иону. Нам представляется, что автор мемры вступает в диалог с такими текстами. И не только он один — например, в анонимной мемре V в. «Об Аврааме и Саре в Египте», говорится о том, что Сара, жена Авраама, собирается *учить* (ܐܠܟܘܢܐ) Египет «о своем Господе»⁸⁸.

Однако замысел сирийского автора заключается в том, чтобы позднее создать *пародию* на этот мотив. Речь идет о нарративе об анти-Исходе, который мы подробно рассмотрим в параграфе 1.6.2. В этом апокрифическом продолжении библейской истории ниневитяне после своего спасения, в полном согласии с проанализированным выше мотивом, ждут от евреев истины, мудрости, праведности и надлежащих примеров для

⁸² GenAp 19. 24. *Machiela D.* Wisdom Motifs in the Compositional Strategy of the Genesis Apocryphon (1Q20) and Other Aramaic Texts from Qumran // *Hā-’îsh Mōshe: Studies in Scriptural Interpretation in the Dead Sea Scrolls and Related Literature in Honor of Moshe J. Bernstein* / ed. by Goldstein B.Y. et al. Leiden, Boston: Brill, 2018. P. 223–247. Здесь P. 229–230.

⁸³ 4Q213 1i.11–19.

⁸⁴ *Machiela D.* Wisdom Motifs... P. 238.

⁸⁵ *Wacholder B.-Z.* Pseudo-Eupolemus' Two Greek Fragments on the Life of Abram // *HUCA*. 1963. № 34. P. 83–113, здесь P. 102–103.

⁸⁶ Письмо Аристея 187–294.

⁸⁷ Пролог 1–15.

⁸⁸ «Об Аврааме и Саре в Египте», ст. 35–36. *Hopkins S., Brock S.* A Verse Homily on Abraham and Sarah in Egypt: Syriac Original with Early Arabic Translation // *Le Muséon*. 1992. Vol. 105. P. 87–146. Здесь P. 108.

управления государством (ст. 1617–1648). Чтобы научиться всему этому, они отправляются на родину пророка Ионы, но видят там только языческие сцены, после чего отвергают своих бывших учителей.

Мы можем сделать следующие выводы из нашего анализа. Раскрывая в своем произведении образ ниневитян, сирийский писатель делает синтез нескольких богословско-литературных концепций. С одной стороны, его трактовка ниневитян как «праведных» язычников является частью типичной для IV в. программы христианизации ветхозаветных персонажей. Важным специфически сирийским элементом здесь является акцент на аскетизме жителей Ниневии.

С другой стороны, сирийское произведение отличается от большинства греческих и латинских сочинений тем, что протагонисты в нем обладают знанием о предшествующей им библейской традиции, полученным «от отцов» и «от евреев», превращаясь, таким образом, не только в «праведных», но и в «мудрых» язычников. Тем самым, автор мемры апеллирует к древней иудейской концепции об иудеях, как мудрых учителях язычников.

Но ниневитяне в сирийском произведении представляют собой образец не только сами по себе, но и в противопоставлении со своими религиозными оппонентами — иудеями. В следующем параграфе мы рассмотрим образ иудеев в мемре и его литературно-богословский контекст.

1.6.2. Образ иудеев в мемре и его контекст

Уже с первой строчки произведения, в кратком введении (ст. 1–35), сирийский автор, вслед за Библией, подчеркивает этническое самоопределение пророка Ионы, «еврея»⁸⁹, и добавляет отсутствующее в библейской книге обозначение ниневитян как «необрезанных», «языческих народов»:

Вот в Ниневии Иона проповедовал, // иудей (ܐܝܘܕ) среди необрезанных (ܐܘܢܝܢܝܢ) (ст. 1–2) <...> Город языческих народов (ܥܘܪܝܢܝܢ) опечалился // из-за еврейского (ܐܝܘܕܝܢܝܢ) проповедника (ст. 5–6).

Однако здесь еще нет никакой речи о других иудеях, кроме самого пророка Ионы. Следующий возможный намек на критику иудеев появляется только через несколько сотен стихов. Так, после описания покаяния ниневитян, царя Ниневии и его войска, говорится:

Тем, что они [т.е. ниневитяне] Иону перехитрили и похитили // победу покаянием, // был побежден сатана как Исав, // тот учитель, как и его ученик. // А эти победили, как Иаков. // Как учитель, так и его ученики (ст. 831–836).

⁸⁹ Ср. Ион 1:9 (МТ и Пешитта).

Ниневитяне, «ученики Иакова», перехитрили Иону, как Иаков перехитрил Исава, названного здесь «учеником сатаны». Это утверждение похоже на наметившуюся еще в послании апостола Павла к Римлянам⁹⁰ и активно развивающуюся в патристической литературе начиная со II в. интерпретацию противостояния Исава и Иакова, как прообраза противостояния иудеев и христиан⁹¹. С другой стороны, иудеи здесь явно не упомянуты, а противостояние опять-таки разворачивается только между Ионой и ниневитянами.

После этого краткого замечания автор вновь обращается к описанию беспрецедентного покаяния ниневитян, занимающего значительную часть произведения. Через несколько сотен стихов, содержащих пространные описания покаяния ниневитян, впервые появляются другие иудеи, кроме пророка Ионы. Противостояние современному пророку Ионе иудеев и язычников-ниневитян отныне становится одной из главных тем произведения: из 2142 стихов мемры ему посвящены более 400. В трех пространных инвективах (ст. 901–916; ст. 1089–1164; ст. 1737–1972), каждая из которых длиннее и динамичнее предыдущей, автор глазами своих персонажей, сначала пророка Ионы, а затем ниневитян, с помощью длинных рядов антитез противопоставляет добродетели демонстрирующего беспрецедентное покаяние ниневитян нечестивому поведению их антагонистов. Например, сразу после описания покаяния ниневитян, глазами пророка Ионы автор мемры передает следующую сцену:

Он (т.е. пророк Иона) увидел старцев, когда те плакали, // в то время как старцы его народа предавались излишествам. // Он увидел Ниневию, когда она скорбела // и Сион, когда он нечестиво радовался. // Он увидел Ассирию и преисполнился презрением к Иерусалиму гордецов. // Он увидел, как нечистые [женщины] стали непорочными, // а дочери его народа стали нечистыми. // Он увидел в Ниневии заклинателей, // которые успокоились и научились истине. // И он увидел в Сионе лживых пророков, // которые полны обмана. // Он увидел, как явно идолы // были сброшены у народов. // Он посмотрел и увидел внутренние покои // народа, которые полны язычеством (ст. 1099–1114).

Здесь, как во многих других пассажах в мемре, речь идет, прежде всего, о языческих грехах библейских иудеев — идолопоклонстве, магии, гаданиях, астрологии и т.д.

Своей кульминации полемическое намерение автора достигает в обширном небиблейском продолжении истории ниневитян и пророка Ионы (ст. 1491–2116), которое отсутствует в любом другом сохранившемся тексте об Ионе, включая иудейские, христианские или мусульманские. В мемре описывается, как ниневитяне после своего спасения сопровождают пророка Иону на его родину, чтобы увидеть «его землю», которая

⁹⁰ Ср. Рим 9:6-13: избрание Исаака и Иакова и отвержение Богом Исмаила и Исава рассматривается как подтверждение того, что в одной семье один сын может быть избран, а другой отвержен.

⁹¹ Yuval I. Zwei Völker in deinem Leib. Gegenseitige Wahrnehmung von Juden und Christen in Spätantike und Mittelalter. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007. S. 25–33.

далее обозначается как *Обетованная земля* (עֲבֹדָה אֶרֶץ) (ст. 1732, ст. 1811). Они хотят научиться от иудеев праведному образу жизни, справедливости, чистоте (ст. 1615–1624). Ниневитяне хотят взять у них хорошие, полезные примеры для своего города, для дочерей, юношей, детей, царей, судей (ст. 1657–1668). Стыдящийся своего греховного народа Иона пытается хитростью убедить ниневитян отказаться от своего решения увидеть его родину, сказав, что у обрезанных сейчас праздник, в котором нельзя участвовать необрезанным ниневитянам (ст. 1673–1712). Опечаленные, плачущие ниневитяне готовы повернуть обратно, но, когда Иона уходит, а они все еще стоят на границе, они видят перед собой высокую гору и решают подняться на нее, чтобы таким образом все-таки разглядеть землю иудеев, не заходя в нее (ст. 1713–1736). И здесь повествователь переходит к своей основной задаче: показать, как библейские ниневитяне отвергли своих религиозных оппонентов. Глазами «праведных» язычников он описывает все «греховные мерзости», которые они увидели в Обетованной земле: идолопоклонство, магические обряды, человеческие жертвоприношения, блуд, кражи, социальную несправедливость и т.д. (ст. 1737–1862). Антагонисты ниневитян устанавливают языческие высоты (עֲבֹדָה), поклоняются идолам (עֲבֹדָה), оплакивают Таммуза (עֲבֹדָה), служат Венере (עֲבֹדָה) и почитают солнце (עֲבֹדָה), служат тельцам, занимаются колдовством и прорицательством, рисуют на дверях знаки зодиака (עֲבֹדָה), пекут жертвенные лепешки (עֲבֹדָה), ставят в садах божества удачи (עֲבֹדָה), клянутся именами божеств, совершают языческие омовения и обливания, приносят в жертву детей и т.д.

Увидев все эти языческие грехи, ужаснувшиеся ниневитяне приходят к выводу, что их религиозные оппоненты стали язычниками вместо них:

И как они раньше очень желали // войти и увидеть [Обетованную] землю, // так они были сыты ею и возненавидели ее, // и, ужаснувшись, бежали из нее (ст. 1917–1920) <...> Язычество (עֲבֹדָה), которое отбросили языческие народы (עֲבֹדָה), // носит глупый народ (עֲבֹדָה) (ст. 1923–1926) <...> В Ниневии большая уверенность, // здесь же большой страх (ст. 1931–1932).

На основе этого отвержения своих антагонистов ниневитяне даже приходят к выводу о возможности завоевания их земли, что является намеком на исторические события 722/721 гг. до н.э., когда Ассирия (чьей столицей была Ниневия), завоевала Северное царство Израиля:

Возможно, эта [земля] будет уничтожена // вместо (עֲבֹדָה) Ниневии, которая не была разрушена. // Вот народ (ср. Иер 7:28), который по истине // народ, [заслуживающий быть] уничтоженным и вырванным с корнем (ср. Ис 18:2, 7)! (ст. 1933–1936).

Антагонисты ниневитян описываются в мемре с помощью многочисленных терминов негативного содержания: они «глупые» (עֲבֹדָה) (ст. 1926 и др.), «дерзкие» (עֲבֹדָה)

(ст. 1951, ст. и др.), «нечестивые» (ܚܩܠܝܐ) (ст. 1789) (ܚܘܒܝܐ) (ст. 1790), «проклятые» (ܠܗܠܝܐ) (ст. 1857). Подчеркивается их «нечестие» (ܚܩܠܝܐ) (ст. 1779, 1782, ст. 1801, ст. 1807, ст. 1818, и др.), «порок» (ܚܘܒܝܐ) (ст. 1782), «мерзость» (ܚܘܒܝܐ) (ст. 1742), «(моральное) уродство» (ܚܘܒܝܐ) (ст. 1938, ст. 1949).

От лица ниневитян вводится настоящий «каталог» пороков их противников (ст. 1765–1780): наглость (ܚܘܒܝܐ), похоть (ܚܘܒܝܐ), скупость (ܚܘܒܝܐ), жадность (ܚܘܒܝܐ), неумеренность (ܚܘܒܝܐ), пьянство (ܚܘܒܝܐ), развращенность (ܚܘܒܝܐ), лживость (ܚܘܒܝܐ), совершение кражи (ܚܘܒܝܐ), супружеская измена (ܚܘܒܝܐ), заклинательство (ܚܘܒܝܐ), колдовство (ܚܘܒܝܐ), магия (ܚܘܒܝܐ), прорицательство (ܚܘܒܝܐ) и другие.

Следует обратить внимание на тот факт, что среди этих многочисленных отрицательных эпитетов отсутствуют, однако, самые важные, традиционные для сирийской полемики IV–VI вв., в том числе и для произведений Ефрема Сирина, негативные обозначения оппонентов христиан, как ܚܘܒܝܐ «угнетатели» и ܚܘܒܝܐ «распявшие (Иисуса Христа)»⁹². Но, собственно говоря, они и не могут быть использованы в мемре, где Иисус Христос остается практически незадействованным.

Итак, кратко переданное нами содержание мемры свидетельствует о том, что одной из важных тем сирийского произведения, которая, однако, неравномерно появляется в разных частях произведения, является критика библейских иудеев. При этом она выражается не в форме полемики с «неправильным» пониманием Библии, как во многих других произведениях сирийских авторов⁹³. Речь идет скорее, о создании зрительного негативного образа, причем, как мы убедимся далее, сознательно не выходящего за рамки ветхозаветных повествований.

Далее мы рассмотрим способы полемической антииудейской аргументации в мемре «О Ниневии и Ионе». К традиционным христианским аргументам в мемре можно отнести следующие: 1) противостояние ниневитян и иудеев, выраженное в форме заместительного богословия; 2) бесполезность иудейских ритуалов и «ложная праведность» иудеев. Проанализируем их подробнее.

Автор мемры, обозначая язычников-ниневитян как ܚܘܒܝܐ, а евреев как ܚܘܒܝܐ и подчёркивая, что язычники сбросили с себя язычество, которое надел (иудейский) народ, совершенно явно использует Книгу пророка Ионы как иллюстрацию доктрины

⁹²Hayman P. The Image of the Jew in the Syriac Anti-Jewish Polemical Literature // “To See Ourselves as Others See Us”: Christians, Jews, “Others” in Late Antiquity /ed. by Neusner J., Frerichs E. Chico; California: Scholars Press, 1985. P. 423–441. Здесь P. 433–435.

⁹³Кессель М. Исаак Антиохийский и его «вторая мимра против иудеев» // Богословский сборник [ПСТГУ]. 2002. № 9. С. 197–220; Мар Нарсай. Против иудеев (вступ. статья и перевод с сирийского Д. Ф. Бумажнова, С. В. Фомичевой) // Богословские труды. 2019. Вып. 49. С. 320–355.

«заместительного богословия». Согласно ее традиционной формулировке, представленной уже в Новом Завете⁹⁴, Церковь из языческих народов заменяет ветхозаветный избранный народ, иудеев, и становится Новым Израилем. Согласно формулировке этой доктрины в сирийской традиции, с пришествием Христа (языческие) народы (ܥܘܘܠܡܝܢ) заменяют (ܡܠܟܐ) (иудейский) народ (ܥܘܕܝܝܡ)⁹⁵. Ранним выразителем этой доктрины является, например, сирийский писатель Афраат (ок. 270–345), который посвящает этой теме отдельную шестнадцатую Тахвиту⁹⁶ «Народы, которые заменили народ» (ܡܠܟܐ ܕܥܘܕܝܝܡ ܕܥܘܠܡܝܢ), в которой он перечисляет многочисленные примеры такой замены в Ветхом Завете⁹⁷.

Хотя сам по себе такой подход к Книге пророка Ионы не исключителен⁹⁸, но его конкретное воплощение в мемре, с использованием мотива похода ниневитян в землю пророка Ионы, не имеет параллелей в других текстах. Необычным также является то, что автор мемры не останавливается на богословском значении «замены» народа на народы, а понимает его буквально — как историческое завоевание Израиля Ниневией (Ассирией). Далее мы подробнее рассмотрим этот мотив.

Трактовка «заместительного богословия» в мемре имеет и другие особенности. Так, в сирийском произведении по сравнению с большинством комментариев на книгу пророка Ионы IV–VI вв. мало внимания уделяется прообразовательной интерпретации событий книги. Например, в мемре отсутствует типологическая интерпретация пророка Ионы как прообраза Иисуса, а его проповеди ниневитянам как прообраза проповеди Иисуса язычникам, представленная уже в Новом Завете (Лк 11:29-30, 32, ср. Мф 12:39-41). Интерпретация книги пророка Ионы в мемре, напротив, сосредоточена прежде всего на ветхозаветном контексте. Еще первый исследователь сирийской мемры Генри Бургесс в 1853 г. отмечал: «<...> примечательно, что в этом сочинении Ефрем *никогда* (курсив наш – С.Ф.) не обращается к чисто христианским темам, а строго сосредотачивается на мере знания, возможного в рамках Ветхого Завета во дни Ионы»⁹⁹. Конечно, Бургесс здесь слишком категоричен — наш дальнейший анализ покажет, что новозаветные темы в

⁹⁴ Например, в Посланиях ап. Павла (Рим 9:6-33; Гал 4:21-31), Евангелиях (Мф 21:33-43; 23:34-39; Ин 12:37-43) и Деяниях (Деян 13:46; 18:6; 28:25-28).

⁹⁵ Murray R. Symbols of Church and Kingdom. A Study in Early Syriac Tradition, revised edition. Piscataway (NJ), 2006. P. 41–68.

⁹⁶ Сир. «демонстрация, показ, образец».

⁹⁷ Aphraat. Demonstrationes XVI, 1–8 // Patrologia syriaca. 1/1. Col. 759–764.

⁹⁸ Например, Исаак Антиохийский в своей Второй мемре «Против иудеев», приводит Книгу пророка Ионы в пример того, что «народы (ܥܘܠܡܝܢ) победят, а народ (ܥܘܕܝܝܡ) будет обвинен на суде» (Isaac Antiochenus. Sermones contra Judeos II, 434–435 // Kazan S. Isaac of Antioch's Homily Against the Jews // Oriens christianus. 1961. Bd 45. S. 30–53, здесь 50).

⁹⁹ Burgess H. The Repentance of Nineveh...P. 3–4, xxi.

мемре затрагиваются, но как бы на «заднем плане»¹⁰⁰. Иисус (сир. ܝܫܘܥ «перворожденный») вообще упоминается в произведении (кроме заключительной доксологии) только единственный раз, почти в конце мемры (ст. 1963). О сосредоточенности мемры на ветхозаветном контексте свидетельствует соотношение цитат и аллюзий: в тексте использовано более 60 цитат и аллюзий из Ветхого Завета (Иона 1:9; 1:4, 7, 10, 12, 15, 17; Иона 3:4, 6, 7; Иона 4:5, 6, 8, 10 и др.; Быт 1:26; Быт 7:4, 11; Быт 22:5, 7, 9; Быт 27:11; Исх 3:1; Исх 24:18; 3 Цар 12:28; 3 Цар 17:9; 3 Цар 19:8; 3 Цар 29:9; 4 Цар 18:4; 2 Пар 33:7; Наум 2:9; Пс 74 (75):9; Пс 77(78):2-4; Пс 22:15; Вт 4:6-8; Вт 10:16; Вт 18:9-14; Вт 34:1-4; Вт 28:6, 19; Иер 4:4; Иер 7:18; Иер 11:13; Иер 19:5; Иер 14:14; Иер 23:14; Иер 29:8-9; Ис 8:19; Плач 2:15; Ис 10:6; Иез 7:1, 2, 7, 12; Иез 8:14; Ам 2:7; Ос 8:11; Ос 10:1; Еккл 7:26; Притч 11:31 и многие др.) и только около 10 цитат и аллюзий из Нового Завета (аллюзии на 1 Кор 12:12-20, 25-27; Еф 6:10-17; Мф 5:13; Мф 7:1; Мф 21:19 и Мк 11:13; Мф 21:13 и Мк 11:17; Мф 25:33; Лк 15:7, 10; Рим 2:29; Евр 12:9). В мемре упоминаются многочисленные ветхозаветные персонажи: Иона (более 40 раз), Авраам (7 раз), Давид (1 раз), Илия (2 раза), Исав (1 раз), Исаак (1 раз), Иаков (2 раза), Иеровоам (2 раза), Иов (2 раза), Амитай (4 раза), Моисей (3 раза), Нимрод (2 раза), Ной (1 раз), Саул (1 раз), Таммуз (1 раз); ветхозаветные топонимы: Ассур (6 раз), Дан (1 раз), Гоморра (1 раз), Содом (2 раза), Израиль (1 раз), Иудея (2 раза), Иерусалим (1 раз), Ханаан (2 раза), Ниневия (более 16 раз), Сион (4 раза).

Раз Иисус Христос в мемре практически не фигурирует, отсутствует и основание для большей части полемических аргументов христианских экзегетов — обвинения иудеев в отвержении и убийстве Христа, в непонимании мессианского смысла ветхозаветных пророчеств и т.д. Поэтому аргументация в мемре «О Ниневии и Ионе» прежде всего зиждется на ветхозаветных самообвинениях иудеев в язычестве из пророческих книг Исайи, Иеремии, Иезекииля, Амоса — обвинениях в идолопоклонстве, человеческих жертвоприношениях, использованию магии, астрологии, гаданий и т.п. Такие традиционные христианские аргументы, как обвинения религиозных оппонентов в приверженности закону, соблюдению субботы, обрезания (ст. 901–916; ст. 1891–1904), их сосредоточенности на именах и праведности (ст. 1873–1889), также представлены в мемре, но достаточно кратко. Это выглядит достаточно необычно в рамках основной тенденции, присутствующей у многих христианских авторов IV— VI вв., у Иоанна Златоуста, Нарсая, Иакова Саругского и др.

¹⁰⁰ См. Фомичева С. В. О некоторых христианских символах в мимре «Об Ионе» Ефрема Сирина // Вестник СПбГУ. 2015. Сер. 9. Вып. 4. С. 115–124.

Например, в качестве полемического аргумента, эти авторы используют то обстоятельство, что иудеи больше не являются язычниками, а все равно преследуются Богом¹⁰¹. Следовательно, объясняют они, их вина заключается в том, что они не принимают Иисуса и Новый Завет. Например, Нарсай в своей мемре «Против иудеев» говорит своему воображаемому собеседнику-иудею:

В пустыне ты разгневал [Бога] служением тельцу и дочерям Моава, // а в земле Ханаана ты впал в заблуждение, и блудил с камнями и деревьями <...> И вот, [сейчас] ты не страдаешь почитанием бесов, как прежде, // и не приносишь нечистым демонам плоды своего чрева» (ст. 148, 150).

Автор же мемры «О Ниневии и Ионе» как раз сосредотачивается на том, что происходит в ветхозаветные времена, когда иудеи совершали языческие грехи:

Евреи приносили в жертву сыновей своих, // и закалывали дочерей своих демонам (ст. 1149–1150).

Чтобы выявить другие особенности полемики в мемре, рассмотрим, как интерпретировали противостояние ниневитян и иудеев христианские и иудейские экзегеты, Ефрем Сирийский в своих аутентичных произведениях, сирийский писатель Нарсай и другие.

Книга пророка Ионы — это необычная библейская книга, которая ставит множество проблем как перед древними экзегетами, так и перед современными исследователями. Одной из её особенностей является то, что Бог посылает пророка Иону не к еврейскому народу, а в языческий город Ниневию. В третьей главе книги описывается, как жители Ниневии совершают беспрецедентное покаяние, вследствие которого Бог отменяет Свой приговор о её разрушении. Казалось бы, в книге вообще не упоминаются другие евреи, кроме самого Ионы, а всё внимание приковано к язычникам. Но исследователи давно заметили, что при сравнении с другими библейскими текстами, прежде всего с Книгой пророка Иеремии (Иер 18, 22, 26, 36 и др.), видно, что автор, возможно, имел намерение имплицитно показать языческий город Ниневию полным антиподом Иерусалима¹⁰². Поскольку, по мнению большинства исследователей¹⁰³, Книга Ионы была написана в послевоенный период в Персии (V–IV вв. до н. э.), такое имплицитное противопоставление образцового поведения Ниневии нечестивому поведению

¹⁰¹ Frishman J. Narsai's Homily for the Palm Festival – Against the Jews: For the Palm Festival or Against the Jews? // IV Symposium Syriacum 1984. Literary Genres in Syriac Literature (Groningen - Oosterhesselen 10-12 September) /ed. by Drijvers H., Lavanant R., Molenberg C., Reinink G. Roma: Pont. Institutum Studiorum Orientalium, 1987. P. 217–229. (OCA; 229.). Здесь P. 225.

¹⁰² Wolff H. Jona, Dodekapropheten 3. Obadja und Jona. Neukirchen-Vluyn, 1977. S. 120, 126. Ср., например, выражение «большой город», которое, помимо, книги пророка Ионы (1:2; 3:2, 3; 4:11), употребляется в МТ всего 2 раза, один из которых — в книге пророка Иеремии (Иер 22, 8) по отношению к Иерусалиму.

¹⁰³ Sasson J. Jonah: A New Translation with Introduction, Commentary and Interpretation. New York, 1990. (Anchor Bible; vol. 24B). P. 22–28; Sweeney M. The Twelve Prophets. Collegeville (Minn.), 2000. 2 vols. P. 306–307; Ben Zvi E. The Signs of Jonah: Reading and Rereading in Ancient Judah. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2003. (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series; vol. 367). P. 7.

Иерусалима может указывать на то, что данный текст был создан ради объяснения катастрофы, постигшей Израиль и Иудею через посредство языческих народов.

Именно так воспринимали смысл книги некоторые древние иудейские экзегеты. Так, в Мишне, которая сложилась к II в. н. э., ниневитяне представлены как библейский пример правильного поведения и истинного покаяния, а об их посте говорится, что он «был не таков, как пост людей Израиля, которые проливали во время него кровь»¹⁰⁴. В раннем мидраше на Книгу Исход «Мехилта» говорится: «Сказал Иона: “Я пойду за пределы земли, в место, где не являлась Шехина, чтобы не обвинить Израиль, ибо язычники (הגויים) ближе к покаянию”» (Мехилта, трактат Писха 1:84-87)¹⁰⁵. Следовательно, по мнению автора/авторов мидраша, пророк Иона отказывается от своей миссии (ср. Иона 1:3), ибо понимает, что покаяние Ниневии будет иметь негативные последствия для Израиля. Под этими негативными последствиями вполне могут иметься в виду события 722/721 г. до н. э., когда Ассирия завоевала Северное царство Израиль и увела в плен большую часть его жителей. Ведь описываемая в Книге Ионы Ниневия, хотя и лишена конкретных исторических черт, почти неизбежно должна была вызывать ассоциации с Ассирией, столицей которых она стала при Синаххерибе (705–681 гг. до н. э.).

Обратившись к христианской экзегезе Книги пророка Ионы, мы увидим большой интерес к противопоставлению язычников-ниневитян и иудеев. Самое раннее упоминание об этом представлено уже в Новом Завете. Так, в пассаже Лк 11:29, 32, принадлежащем к раннему источнику Q¹⁰⁶, Иисус приводит в споре с фарисеями пример ниневитян, которые выступят свидетелями против иудеев на Страшном Суде: «Ниневитяне восстанут на суд с родом сим и осудят его, ибо они покаялись от проповеди Иониной, и вот, здесь больше Ионы»¹⁰⁷. Далее это противопоставление ниневитян и иудеев развивает Иустин Философ (ум. ок. 165 г.) в своём «Диалоге с Трифоном-иудеем»¹⁰⁸. В IV–V вв., когда появляются первые полные комментарии на Книгу пророка Ионы, оно становится лейтмотивом практически у всех христианских интерпретаторов книги. Чтобы убедиться в этом, приведём некоторые пассажи из произведений отцов Церкви.

¹⁰⁴ М. Таанит 2:1.

¹⁰⁵ Ср. мидраш Танхума Вайикра 8. Перевод выполнен по: Mekhilta De-Rabbi Ishmael. A Critical Edition, Based on the Manuscripts and Early Editions, with an English Translation, Introduction, and Notes / ed., trans. by J. Lauterbach. Philadelphia, 2004. Vol. 1. P. 5–6.

¹⁰⁶ Hengel M. Jesus als messianischer Lehrer der Weisheit und die Anfänge der Christologie // Sagesse et Religion. Colloque de Strasbourg Octobre 1976 /ed. par Jacob E. Paris: Presses universitaires de France, 1979. P. 147–188. Здесь P. 151.

¹⁰⁷ Лк 11:32 синодальный перевод; ср. Мф 12:41.

¹⁰⁸ Justinus Martyr. Dialogus cum Tryphone Judaeo 108:1-3.

Феодор Мопсуестийский (ум. 428 г.), автор первого сохранившегося комментария на Книгу пророка Ионы на греческом языке¹⁰⁹, в прологе к своей интерпретации отмечает: «Так, благословенный пророк понял из событий времени, что иудеи могут оказаться заслуживающими крайнего наказания за то, что не усвоили ничего из происшедших с ними наущений, в то время как ниневитяне, которые были причастны к безбожию и порочности, при ясном раскрытии будущего показали, что могут обратить сердце к лучшему»¹¹⁰.

Блж. Иероним Стридонский (ум. 419/420 г.), автор первого комментария на латинском языке, вторит греческому богослову: «Иона был послан к язычникам (*ad Gentes*), чтобы обвинить Израиль, так как, в то время как Ниневия каялась, Израиль упорствовал во зле»¹¹¹.

Свт. Кирилл Александрийский (ум. 444 г.) подчёркивает: «...так поступили ниневитяне. А неразумный Израиль не повинуется закону, смеётся над Моисеем, ни во что не ставит слова пророков... Он сделался даже убийцей Господа...»¹¹².

Феодорит Кирский (ум. ок. 458 г.), последователь Феодора Мопсуестийского, пишет: «... (Иона. — С. Ф.) предполагал, что послушание ниневитян превратится в обвинение иудеев, потому что ниневитяне поверили неизвестному иноплеменнику, в то время как те (то есть иудеи. — С. Ф.) не поверили своим многочисленным единокровным пророкам...»¹¹³.

Нетрудно заметить, что все эти пассажи обладают большим сходством. Начиная с Нового Завета, христианские экзегеты выводят из Книги пророка Ионы противостояние ниневитян и иудеев, Ниневии и Сиона, Ниневии и Израиля. Пользуясь инструментом прообразовательной экзегезы, они рассматривают его как прообраз противостояния язычников, принявших Христа, и иудеев, его отвергнувших. Обращаясь к этим и подобным пассажам, исследователи, например, Элиас Бикерман, Беате Эго и другие давно заметили, что структурно они весьма схожи с вышеприведённым пассажем из Мехилты и с другими иудейскими источниками¹¹⁴: христианские экзегеты берут на вооружение

¹⁰⁹ Комментарий Феодора Мопсуестийского, написанный в последней четверти IV в., считается в науке первым сохранившимся полным комментарием на Книгу пророка Ионы. Феодор иногда упоминает те или иные толкования своих предшественников, но их комментарии до нас не дошли.

¹¹⁰ *Theodorus Mopsuestenus. Commentarius in Ionam // Theodori Mopsuesteni Commentarius in XII prophetas / ed. H. N. Sprenger. Wiesbaden, 1977. S. 175:3-7.*

¹¹¹ *Hieronymus Stridonensis. Commentarius in Jonam I, 1 // SC. 323. P. 168.*

¹¹² *Cyrillus Alexandrinus. In Jonam prophetam commentarius // PG. 71. Col. 627BC.*

¹¹³ *Theodoretus Cyrensis. Interpretatio Jonae prophetae // PG. 81. Col. 1725BC.*

¹¹⁴ *Bickerman E. Les deux erreurs du prophète Jonas // Revue d'histoire et de philosophie. 1965. vol. 45. P. 232–264; Ego B. Denn die Heiden sind der Umkehr nahe. Rabbinische Interpretationen zur Buße der Leute von Ninive // Die Heiden. Juden, Christen und das Problem des Fremden / hrsg. R. Feldmeier, U. Heckel. Tübingen, 1994. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament; Bd. 70). S. 158–176, особенно 162–164.*

представленное уже в самой Книге Ионы указание на противостояние Ассирии и Иерусалима или Ассирии и Израиля и просто наполняют его новым христианским содержанием. В этом смысле Бикерман верно отметил, что «отцы Церкви принимают иудейскую интерпретацию, но разворачивают её против её авторов»¹¹⁵. Далее мы рассмотрим, как интерпретирует противостояние ниневитян и их антагонистов в своих аутентичных произведениях Ефрем Сирийский и другие сирийские писатели.

Перу Ефрема Сирина принадлежат девять гимнов, посвященные Ионе и Ниневии (гимны 42–50), завершающие сборник гимнов «О Девстве». Прежде чем перейти к анализу этих текстов, необходимо дать краткие пояснения о всем сборнике гимнов в целом. Этот цикл, состоящий из 51 гимна, является безусловно аутентичным произведением Ефрема Сирина и написан, вероятно, уже в Эдессе, т.е. после 363 г. Несмотря на название, «О Девстве», представленные в составе сборника гимны разнородны по темам. Идеей, которая так или иначе, объединяет все гимны сборника, является прообразовательная христологическая интерпретация «символов», (сир. ܩܝܩܝܐ «тайна, символ»; ܩܝܩܝܐ «образ, символ» от греч. τύπος и др.) в Природе и Ветхом Завете. Именно в гимнах «О Девстве» находится один из самых знаменитых пассажей сирийского богослова о двух источниках богопознания:

Куда бы ты не посмотрел, там его (т.е. Иисуса) *символ* (ܩܝܩܝܐ). И где ты читаешь, найдешь его *образы* (ܩܝܩܝܐ) <...> (О Девстве 20:12).

В рамках этого цикла и сосредоточены воззрения сирийского поэта-богослова на «праведных» язычников. Ряд гимнов посвящен прообразовательной роли ветхозаветных и новозаветных язычников, причем нередко именно в противопоставлении с религиозными оппонентами. Некоторые строфы из них практически дословно совпадают с мемрой «О Ниневии и Ионе». Например, в 20-м гимне цикла приводится перечень ветхозаветных иудеев, нашедших пристанище у язычников:

Когда был преследуем Иаков, он пошел в Харран (ср. Быт 27:43). // Моисей ушел, преследуемый, в Мадиам (ср. Исх 2:15). // Также Илия бежал в Сарепту (ср. 3 Цар 17:9). // Необрезанные приняли обрезанных <...> (О Девстве 20:2)¹¹⁶.

В мемре имеется схожий пассаж:

Тот еврей (т.е. пророк Иона) имел // опыт со стороны язычников: языческий священник принял Моисея (ср. Исх 3:1), // и Илию [языческая] вдова (ср. 3 Цар 17:9) <...> (ст. 1115–1118).

¹¹⁵ Bickerman E. Les deux erreurs du prophète Jonas...P. 240.

¹¹⁶ Сирийский текст в: Des Heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Virginitate / Beck E., Hrsg. Louvain, 1962. (CSCO; 223. Syr; 94.).

В свете мемры для нас особенно важна интерпретация новозаветной истории о ханаанейнке (Мф 15:21-28). Ефрем Сирин обращается к примеру этой язычницы в рамках интерпретации новозаветных повествований о двенадцати языческих женщинах, принявших Христа. О ханаанейнке Ефрем Сирин сообщает, что она своей верой разрушила те границы, которые Господь первоначально наметил, говоря «на путь к язычникам не ходите» (Мф 10:5):

Справедливый установил границы для земли язычников (ܥܘܨܬܐ), // чтобы весть (ܚܘܒܐܝܬܐ) их не перешла (ср. Мф 10:5). // Благословенна ты, которая без страха разрушила ограду! <...> (О Девстве 26:9).

В другом гимне цикла сирийский богослов противопоставляет любовь ханаанейнки к Спасителю требованию его религиозных оппонентов:

<...> Наш Господь через ханаанейнку (ܥܘܨܬܐ ܕܚܘܒܐܝܬܐ), // чья любовь громко провозглашала, чтобы просить за Него, // пристыдил (ܕܡܘܨܪܐ) Иерусалим, который кричал, чтобы Его распять (ср. Лк 23:21) (О Девстве 34:7).

Заканчивая гимн о двенадцати языческих женщинах, которых по аналогии с учениками Христа, Ефрем Сирин называет Его «ученицами» (ܕܠܘܨܬܐܝܬܐ), сирийский богослов делает следующий полемический вывод:

Языческие народы воссияли, очистились и стали отполированными, // а *народ* стал черным и запятнался // той кровью <...> (О Девстве 26:15).

В рамках возможной интертекстуальности¹¹⁷ с этими гимнами приобретает особое значение тот факт, что в мемре «О Ниневии и Ионе» ниневитяне неоднократно называются «семья Ханаана» (ܘܝܬܐ ܕܚܘܒܐܝܬܐ) (ст. 905; 1601), что достаточно необычно для экзегезы книги пророка Ионы¹¹⁸. Если мемра «О Ниневии и Ионе» принадлежит перу Ефрема Сирина или автор мемры имел общее с ним мировоззрение, то можно предположить, что ниневитяне-ханааней в мемре, «добродетельные» язычники, жившие задолго до Боговоплощения и получившие в своем спасении Благою весть (ܚܘܒܐܝܬܐ) (ст. 1891, 1294, 1329), становятся как бы прообразом ханаанейнки, свидетельствующей о Христе. С другой стороны, как мы продемонстрируем далее, у такого обозначения есть и

¹¹⁷ Под «интертекстуальностью», широко используемым термином в современном литературоведении и библеистике, мы в нашей работе подразумеваем явление, которое библеист Джеймс Ногальски описывает следующим образом: «интертекстуальность» означает взаимосвязь между двумя или более текстами, данные о которой свидетельствуют, что (1) она была намеренно установлена древними авторами/редакторами или (2) предполагалась этими авторами/редакторами» (Nogalski J. Intertextuality and the Twelve // The Book of the Twelve and Beyond: Collected Essays of James D. Nogalski. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2017. P. 217).

¹¹⁸ Автор мемры определяет ниневитян как «потомков героя Нимрода» (ܘܝܬܐ ܕܢܝܡܪܘܕܐ) (ст. 532; 879). А Нимрод, согласно библейской генеалогии, был племянником Ханаана (ср. Быт 10:1-8).

другая функция: это обоснование для апокрифического повествования о том, как ниневитяне, будучи потомками ханаанеев, идут в Ханаан.

Теперь перейдем к анализу гимнов, посвященных Ионе и ниневитянам. Обратим внимание, что эти гимны увенчивают цикл, а значит, как бы подытоживают его содержание, являясь ключевым примером «праведных» язычников-прообразов христиан. В первом из девяти гимнов Ефрем Сирий интерпретирует в присущей ему поэтической форме, наполненной антитезами и парадоксами, первую и вторую главы книги пророка Ионы. Описывая через серию парадоксов, связанных с метафорикой материнства и плодовитости, пребывание Ионы в рыбе и его чудесное избавление из ее чрева, поэт-богослов вводит прообразовательную типологию пророка Ионы, которого он обозначает как «тайну», «символ» (ܟܝܟܝ) Христа:

Нес раб (т.е. пророк Иона — С.Ф.) *символы* (ܟܝܟܝ) Господа Своего: в Своем зачатии, рождении и воскресении (О Девстве 47:29).

В этой прообразовательной типологии Ефрем Сирий продолжает и развивает прообразовательную ремарку в Евангелии от Матфея:

Ибо как Иона был во чреве кита три дня и три ночи, так и Сын Человеческий будет в сердце земли три дня и три ночи (Мф 12:40).

В следующем гимне сирийский богослов говорит о прообразовательной роли проповеди Ионы ниневитянам, уподобляя ее проповеди призванного Иисусом Симона Петра (Мф 4:18-20): Иона, хотя и не желая того, своей сетью ловит тысячи духовно мертвых ниневитян и спасает их; Симон Петр закидывает сеть и спасает языческие *народы* (ܟܚܚܝܬܝܢ). Здесь Ефрем Сирий первый раз говорит о «языческих» народах, ܟܚܚܝܬܝܢ, которых он в рамках параллелизма ставит в параллель к ниневитянам:

Иона опечалился, когда бросил свою сеть, // и тысячи мертвых собрал ею к жизни (О Девстве 43, 2).

Так ловил рыбу (Симон — С.Ф.) и давал рыбу для пропитания. // И спас *народы* (ܟܚܚܝܬܝܢ) от Пожирателя (О Девстве 43:12).

При этом проповедь Симона Петра Ефрем обозначает как *Благую весть*, ܟܠܝܟܝܢܐ, что по-сирийски является обозначением Евангелия:

Его (т.е. Симона — С.Ф.) сеть обрадовала уста людей; // Его *Благая весть* (ܟܠܝܟܝܢܐ) опечалила уста смерти (О Девстве 43:13).

В следующем, третьем из девяти гимнов «Об Ионе», Ефрем Сирий первый раз вводит противопоставление народа пророка Ионы, который он обозначает как ܟܚܚܝܬܝܢ, «обрезанные» и ниневитян, которых он обозначает как ܟܚܚܝܬܝܢ, т.е. «языческие» народы, «необрезанные»:

Ты, сын [иудейского] народа (т.е. пророк Иона — С.Ф.), показал [образ действия] своего народа (ܘܢܐ), // а [языческие] народы (ܥܘܠܡܝܢ) показали [образ действия] своих братьев. // Вкус показал ты, ты, вкус *обрезанных*. // А они показали послушание *необрезанных* (О Девстве 44:5-6).

Он снова возвращается к этой теме в предпоследнем гимне цикла:

Иона, *обрезанный* (ܘܢܐ), *устыдился* *обрезанных* (ܘܢܐ), // потому что он увидел *необрезанных* (ܥܘܠܡܝܢ), которые *обрезали* свое сердце (ср. Вт 10: 16; Иер 4:4; Рим 2:29) (О Девстве 49:3).

Таким образом, сирийский богослов в рамках антитез «народ» vs. «народы» и «обрезанные» vs. «необрезанные» вводит отсутствующее в явном виде в библейской книге противопоставление народа пророка Ионы и «праведных» язычников, ниневитян. Ефрем Сирийский вводит это противопоставление в рамках типологической экзегезы пророка Ионы как прообраза (ܘܢܐ) Иисуса и проповеди Ионы как прообраза проповеди Симона Петра язычникам (ܥܘܠܡܝܢ), которую он обозначает как ܘܢܐܘܘܢܐ, *Благая весть*.

Между мемрой и этими гимнами есть ряд важных сходств. Так, мотив стыда пророка Ионы, вместе с использованием библейского выражения «обрезание сердца», имеет почти точное соответствие в мемре:

Иона увидел [это], и охватил его ужас, // сынов своего народа он *устыдился* (ܘܢܐܘܘܢܐ) <...> Он (т.е. пророк Иона) увидел, как *необрезанные* (ܥܘܠܡܝܢ) *обрезали* свое сердце (ср. Вт 10:16; Иер 4: 4; Рим 2:29), // а *обрезанные* сделали свое сердце черствым (ܘܢܐܘܘܢܐ ܥܘܠܡܝܢ) (ср. Вт 10:16) (ст. 907–908) <...>.

И в гимнах, и в мемре происходящее с ниневитянами в течение сорока дней испытание названо «состоянием, соревнованием (ܘܢܐܘܘܢܐ)»:

Вот в *состоянии* (ܘܢܐܘܘܢܐ) сорока дней *обрезанные* были посрамлены, а *необрезанные победили* (ܘܢܐܘܘܢܐ) (О Девстве 49:5).

В *справедливом* *состоянии* (ܘܢܐܘܘܢܐ) находились они, // где каждый *выигрывал* (букв. «выторговывал») (ܘܢܐܘܘܢܐ) свою душу (мемра «О Ниневии и Ионе» ст. 67–68).

В обоих произведениях используется сравнение Ниневии с Церковью, общиной (ܘܢܐܘܘܢܐ):

Схватками, которые (вызвал) его (т.е. пророка Ионы) голос, он (т.е. пророк) Иона угнетал *Ниневию* — // *общину* (ܘܢܐܘܘܢܐ), которая родила *хвалу* (О Девстве 42:10).

Иона увидел, что *Ниневия*, // как *Церковь, община* (ܘܢܐܘܘܢܐ) *вся собралась* (ܘܢܐܘܘܢܐ) <...> // *Святой Храм* (ܘܢܐܘܘܢܐ) в *Сионе* // они превратили в пещеру разбойников (мемра «О Ниневии и Ионе» ст. 1137–1140).

Однако в гимнах, в отличие от мемры, отсутствует противопоставление Ниневии и иудейского Храма. Следует также отметить, что в гимнах сравнение приводится от автора, а в мемре — подается с точки зрения персонажа.

Итак, между мемрой и гимнами есть ряд важных сходств в богословии и образности. Однако есть и отличия. Прежде всего, гимнам чужда свобода интерпретации

библейской истории, наблюдаемая нами в мемре. В мадрашах представлена поэтическая интерпретация, насыщенная парадоксами, антитезами и поэтической образностью, однако, в отличие от мемры, они заканчиваются там же, где и библейская книга. В гимнах никакой роли не играет царь Ниневии, в то время как в мемре его монолог является стержнем всего произведения. В мадрашах ниневитяне — это лишенный пола и возраста богословский конструкт, а в мемре — это живые люди с профессиями, владениями, детьми и т.д.

Рассмотрим теперь образ Ионы и ниневитян в мемре другого сирийского поэта, Нарсая. Перу восточно-сирийского поэта-богослова Нарсая (ум. 502/503) принадлежит мемра «О Пророке Ионе». В отличие от Ефрема Сирина, про образование которого мы практически ничего не знаем, ко времени Нарсая уже были сформированы два ключевых восточно-сирийских образовательных центра, директором которых он являлся, сначала богословской школы Эдессы, а затем после ее закрытия в 489 г., богословской школы в Нисибине¹¹⁹. Ко времени Нарсая школы Эдессы и Нисибина уже находились под влиянием экзегетического метода Феодора Мопсуестийского¹²⁰. В отличие от Ефрема Сирина, основным жанром которого были учительные гимны-мадраши, ко времени Нарсая основным жанром сирийской религиозной речи становятся мемры; все дошедшие до нас произведения Нарсая принадлежат к этому жанру. Мемра «О Пророке Ионе» написана изосиллабическим метром 12+12. По форме мемра представляет собой нарратив, в котором интерпретируются все четыре главы книги пророка Ионы. Как показал Феликс Томе, данная мемра написана под явным влиянием комментария Феодора Мопсуестийского¹²¹.

Нарсай вслед за Феодором Мопсуестийским строит свою мемру как образец прообразовательного толкования миссии пророка Ионы к язычникам. Как и греческий богослов, в своей предисловии он говорит о явном прообразовательном толковании ветхозаветных книг, которое доступно христианам:

Большое богатство вложил Создатель внутрь книг // и скрыл его в тайне, пока не исполнится назначенное время. // Он распростер подобия как одеяние на знаменья (Писания), // чтобы очи плоти не относились с презрением к сокровищнице духа <...> (О Пророке Ионе ст. 1, 2)¹²² Он набросил страх на

¹¹⁹ *Van Rompay L.* Narsai // *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage: Electronic Edition*, edited by Sebastian P. Brock, Aaron M. Butts, George A. Kiraz, and Lucas Van Rompay, Online ed. Beth Mardutho, 2018. <https://gedsh.bethmardutho.org/Narsai>.

¹²⁰ *Kavvadas N.* Translation as Taking Stances: The Emergence of Syriac Theodoranism in 5th Century Edessa // *Zeitschrift für Antikes Christentum*. 2015. Bd. 19. S. 89–103.

¹²¹ *Thome F.* Jona — Typos Christi. Narsais Memra Über Jona im Lichte der Exegese Theodors von Mopsuestia zum Jonabuch // *Bibel, Byzanz und Christlicher Orient. Festschrift für Stephen Gerö zum 65. Geburtstag* / hrsg. von D. Bumazhnov, E. Grypeou u. a. Leuven, 2011. S. 363–385.

¹²² Сирийский текст в *Narsai doctoris syri homiliae et carmina*, vol. I. / ed. by Mingana A. Mossoul: Fraternity of Preachers, 1905. P. 134, 1–3.

познающих заветы его, // чтобы перед их очами весьма увеличилась сила мудрости Его (О Пророке Ионе ст. 4)¹²³.

Как и для Феодора, пророк Иона для Нарсая — прообраз (ܢܪܨܐܝܐ) Иисуса Христа; его трехдневное пребывание в рыбе, и то, что он невредимым вышел из нее, является прообразом воскресения Христа (ст. 122–126). Проповедь Ионы к ниневитянам Нарсай рассматривает как прообраз проповеди Иисуса язычникам (ܢܪܨܐܝܐ) (например, ст. 117–128, 203–204; 243–254). Так, Бог говорит Ионе:

«Встань, иди проповедуй *новую Благою весть* (ܢܘܘܢܐ ܢܚܝܘܢܐ) *необрезанным народам* (ܢܚܝܘܢܐ ܢܚܝܘܢܐ). // Ибо ты стал *символом* (ܢܚܝܘܢܐ), исполни твой символ с помощью действий (ст. 167)»¹²⁴ <...> Через одного человека Я обращаю всех к вере в Меня, в *его образе* (ܢܚܝܘܢܐ ܢܚܝܘܢܐ) Я призвал ниневитян к твоей проповеди. // *Народы и народ* (ܢܚܝܘܢܐ ܢܚܝܘܢܐ) соберет Он в единстве любви ко Мне, и Я путь перед Его пришествием в пути Ассирии приготовил (ст. 246–247)¹²⁵.

Как и Феодор, сирийский богослов объясняет бегство пророка Ионы тем, что он знает, что проповедь язычникам (ܢܚܝܘܢܐ) принесет неблагополучие иудеям: ломает «ограду Закона», т.е. ограду *иудейского* Закона¹²⁶:

Он (т.е. пророк Иона — С.Ф.) предпочел бежать, чтобы не быть посланным на дорогу *народов* (ܢܚܝܘܢܐ), // чтобы он своим путешествием не разбил ограду закона (ст. 43)¹²⁷.

Таким образом, мы видим, что мемра Нарсая имеет большое сходство с экзегезой Феодора Мопсуестийского. Для Нарсая, как и для Феодора, пророк Иона является прообразом Христа, проповедь Ионы ниневитянам — прообразом проповеди Иисуса язычникам (ܢܚܝܘܢܐ); покаяние ниневитян является прообразом будущей гибели иудейского народа, Иона хочет путем бегства от своей миссии спасти свой народ.

Следует, однако, отметить, что и экзегеза книги пророка Ионы в проанализированных выше гимнах «Об Ионе и Ниневии» Ефрема Сирина не так уж далека от этой схемы. Сирийский богослов первый вводит противопоставление ниневитян как языческих народов, ܢܚܝܘܢܐ, которые посрамили народ (ܢܚܝܘܢܐ). И это противопоставление он вводит в рамках прообразовательной экзегезы: пророка Иону он, как и Нарсай, обозначает как «символ» (ܢܚܝܘܢܐ) Христа, а проповедь Ионы ниневитянам сравнивается с *Благой вестью* (ܢܚܝܘܢܐ) к языческим народам, но не непосредственно Иисуса, как у Нарсая, а призванного Иисусом Симона Петра.

¹²³ *Ibid.* P. 134, 5–6.

¹²⁴ *Ibid.* P. 144, 10–11.

¹²⁵ *Ibid.* P. 148, 24 – 149, 1–3.

¹²⁶ О понятии «ограда Закона» в творчестве Нарсая см. *Fomicheva S. Educational Background of Mar Narsai: Between the “Tradition of the School” and Theodore of Mopsuestia’s Exegesis // Studia Syriaca: Beiträge des IX. Deutschen Syrologentages in Eichstätt 2016, 61-70 // Edited by Peter Bruns and Thomas Kremer, Eichstätter Beiträge zum Christlichen Orient 6. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2018. S. 61–70.*

¹²⁷ *Narsai doctoris syri homiliae et carmina...* P. 137, 2–4.

Таким образом, к выводам Томе о том, что мемра Нарсая «О Пророке Ионе» демонстрирует явное влияние экзегезы Феодора Мопсуестийского, следовало бы добавить, что Нарсай развивает и некоторые идеи предыдущей сирийской традиции экзегезы этой библейской книги. Самым же большим отличием экзегезы книги пророка Ионы Ефрема Сирина от экзегезы Нарсая и Феодора является то, что Ефрем Сирийский не интересуется мотивацией бегства Ионы от его миссии, объяснением которого у Феодора и Нарсая как раз и является противопоставление иудеев и ниневитян, о прообразовательной роли которого знает пророк Иона.

Исходя из представленного выше анализа, мы можем сделать некоторые выводы о том, что же общего между интерпретацией книги пророка Ионы в комментариях и в мемре «О Ниневии и Ионе», и чем они отличаются?

Главным сходством является то, что как в мемре, так и в комментариях Феодора и Иеронима покаяние язычников-ниневитян рассматривается в контексте противопоставления с их антагонистами, хотя сама книга пророка Ионы необычна как раз тем, что другие иудеи, кроме Ионы, в ней как будто отсутствуют.

В этом же сходстве, кроется, однако, и важнейшее различие между мемрой и комментариями. Дело в том, что противопоставление ниневитян и иудеев в мемре и комментариях различается коренным образом во временных планах. Для Феодора, Иеронима, Нарсая противостояние ниневитян и современных им иудеев является *прообразом* грядущих событий — проповеди Христа язычникам, которые поверили ему, в то время как иудеи отвергли. Автор же мемры ограничивается только рамками Ветхого Завета. Ему не важно противостояние ниневитян и их антагонистов, как прообраз грядущего противостояния иудеев, отвергнувших Христа и язычников, принявших его. Автор мемры фокусируется на противостоянии ниневитян и современных им иудеев в ветхозаветные времена. Именно поэтому он обвиняет своих оппонентов прежде всего в их языческих грехах, которые они совершали в ветхозаветные времена, и за которые их критиковали библейские пророки. Традиционной в христианской литературе полемике против сугубо иудейских ритуалов, таких как обрезание, соблюдение субботы и т.д. в мемре уделено намного меньше места, чем описанию ветхозаветного идолопоклонства.

Важным формальным отличием между комментариями, другими произведениями и исследуемой мемрой является также охват материала — комментарии, мадраши Ефрема Сирина, мемра Нарсая толкуют всю книгу пророка Ионы целиком, а в мемре «О Ниневии и Ионе» материал толкуется избирательно — интерпретация первых двух глав фактически отсутствует.

Далее мы проанализируем конкретные мотивы, с помощью которых реализуется противостояние ниневитян и их антагонистов в мемре. Как мы продемонстрировали выше, христианские экзегеты прежде всего говорят о *прообразовательном* смысле этого противостояния. Даже те экзегеты, которые в своих комментариях пытались рассматривать Ниневию в историческом контексте как столицу Ассирии (блж. Иероним Стридонский, Феодорит Кирский) или город в Персии (свт. Кирилл Александрийский), не упоминают о реальных исторических событиях, которые, казалось бы, должны напрямую следовать из подобной интерпретации, а именно о завоевании Ассирией Израиля или Вавилоном Иудеи. И только двое из христианских экзегетов касаются не только духовного, но и исторического военного противостояния Ниневии и Израиля. Речь идёт об авторе мемры «О Ниневии и Ионе» и греческом экзегете Феодоре Мопсуестийском.

Как мы покажем далее, оба экзегета рассматривают завоевание Ассирией Северного Израильского царства как продолжение описанных в Книге пророка Ионы событий. Однако оценка ими этого завоевания прямо противоположная. Феодор Мопсуестийский интерпретирует завоевание Ассирией Израиля таким образом, что ниневитяне после своего покаяния описанного в Книге пророка Ионы вернулись на греховный путь, за что и были наказаны Богом. Что же касается автора мемры, то сирийский богослов рассматривает завоевание Ассирией Израиля как естественное следствие языческого поведения библейских иудеев по сравнению с покаянием ниневитян, то есть Божьим наказанием. По сути, такая трактовка ничем не отличается от внутрибиблейской. В конце мы попытаемся ответить на вопросы, откуда проистекает такая вопиющая разница в оценке завоевания Ассирией Израиля и почему эти два комментатора, в отличие от большинства других, обращаются к этой теме. Начнём мы с анализа комментария Феодора Мопсуестийского.

Феодор, представитель Антиохийской богословской школы, применяет в своём комментарии историко-грамматический метод. С его помощью, богослов интерпретирует ветхозаветные события сначала в рамках исторической экзегезы, то есть рассматривая их значение, «пользу» для ветхозаветной истории, а уже на этой основе разрабатывает прообразовательное значение интерпретируемых событий, в котором истина Священного Писания раскрывается в полной мере¹²⁸. В рамках этого подхода Феодор интерпретирует исторические события — то есть проповедь Ионы в Ниневии, которую он обозначает как «ассирийский царский город, живущий в безбожии, роскоши и беззаконии»¹²⁹ — как

¹²⁸ Об экзегетическом методе Феодора Мопсуестийского: Theodorus Mopsuestenus. Commentarius in Ionam... S. 86–110.

¹²⁹ *Ibid.* S.174:19–20.

имеющие прообразовательное значение для христиан. Согласно такому типу экзегезы, покаяние язычников-ниневитян по сравнению с неверием их антагонистов является знаком грядущих событий, когда язычники примут Христа, а иудеи отвергнут: «Он (то есть пророк Иона — С.Ф.) понял также, что это случилось как знак того, что случится с Господом Христом, и то же самое случится с более высокой степенью, когда народы (ἔθνη) будут позваны Божественной милостью и перейдут массово к Божественности, в то время как иудеи остаются непокорными и не принявшими Господа Христа несмотря на несмотря на то, что у них изначально имелось пророчество и учение о Нём...»¹³⁰.

Знание пророка Ионы о том, что покаяние Ниневии будет иметь негативные последствия для их религиозных оппонентов, Феодор использует как объяснение причины его бегства от своей миссии: «По этим причинам пророк выбрал бегство, думая, что таким образом он избежит пророчествования ниневитянам и предотвратит возможные последствия этого, чему злобность иудеев даёт явную очевидность»¹³¹.

В доказательство таких грядущих событий, которых опасается пророк Иона, Феодор приводит осаду Иерусалима и завоевание Ассирией Израильского царства: «Что случилось позднее — это доказательство такого утверждения: ниневитяне после того, как развернулись к лучшему с такой большой поспешностью, не многим позднее воевали против израильтян и, взяв в плен оставшихся, показали большой энтузиазм в разграблении Иерусалима»¹³².

Христианский экзегет трактует такое поведение ниневитян негативно и сообщает, что за завоевание Израиля они будут наказаны Богом, как возвещал пророк Наум: «За это они получили огромное наказание от Бога, которое пророк Наум предсказал и записал в своих книгах...»¹³³.

Необходимо отметить, что такая интерпретация Книги пророка Ионы весьма сходна с представленной у некоторых иудейских экзегетов. Они стремились объяснить противоречие, возникающее между Книгами Ионы и Наума: в то время как в Книге Ионы Ниневия спасена от разрушения, согласно пророку Науму (и исторической реальности) она *была разрушена*. Еврейские экзегеты решали эту проблему несколькими способами¹³⁴. Один из них представлен в таргуме Ионафана, где в комментарии на Книгу пророка Наума (Наум 1, 1) говорится: «Ранее пророк Иона, сын Амиттая, пророк из Гат-Хефера,

¹³⁰ *Ibid.* S. 175:7–12.

¹³¹ *Ibid.* S.176:7–10.

¹³² *Ibid.* S.176:10–14.

¹³³ *Ibid.* S. 176:14–16.

¹³⁴ *Ego B.* The Repentance of Nineveh in the Story of Jonah and Nahum's Prophecy of the City's destruction: Aggadic Solutions for an Exegetical Problem in the Book of the Twelve // Society of Biblical Literature 2000 Seminar Papers. 2000. P. 243–253.

проповедовал против неё (то есть против Ниневии), и она покаялась от своих грехов; но когда они снова стали грешить, тогда против них снова пророчествовал пророк Наум, как записано в этой книге»¹³⁵.

Таким образом, Феодор, подобно иудейским экзегетам, стремится объяснить противоречие между книгами Ионы и Наума. Полностью соглашаясь с их способом объяснения, Феодор тоже придерживается мнения, что ниневитяне покаялись, как описывается в Книге пророка Ионы, но затем вернулись к своим греховным путям. Проявлением этих грехов Феодор считает завоевание Ассирией Израиля. За это ниневитяне будут уничтожены Богом, как говорит пророк Наум. Теперь рассмотрим, как интерпретирует завоевание Ассирией Израиля автор мемры О Ниневии и Ионе.

Мы уже упоминали о том, что автор мемры вкладывает в уста библейских ниневитян речь, оправдывающую завоевание и пленение Северного царства Израиля Ассирией, что выражается через реминисценции на библейские стихи Ис 10:6:

«Возможно, эта [земля] будет уничтожена // вместо (בבל) Ниневии, которая *не была разрушена* (ср. Иона 3:4) <...> Мы удивляемся, // не для того ли эти города будут переданы в наши руки, // чтобы мы вошли, уничтожили, разграбили, // пленили и увели в Ассур (אֲשׁוּר) (ср. Ис 10:6)» (ст. 1943–1946).

Таким образом, сирийский писатель через своих персонажей рассматривает эти исторические события как «справедливое возмездие» Бога за языческое поведение антагонистов ниневитян. В отличие от таргума Ионафана и Феодора Мопсуестийского, сирийский богослов вообще не упоминает о Науме и его пророчестве о разрушении Ниневии. Наоборот, он подчёркивает, что Ниневия не была разрушена (אֲשׁוּר אֵינָה מְרוּסָה) (ср. Иона 3:4), это Израиль будет уничтожен вместо Ниневии (בבל אֵינָה מְרוּסָה).

Подводя итоги, можно сказать, что автор мемры и Феодор Мопсуестийский обращаются не только к прообразовательному противостоянию ниневитян и их библейских антагонистов, но и к историческим событиям завоевания Ассирией Израиля, которое они рассматривают как продолжение произошедших в Книге Ионы событий. При этом два богослова демонстрируют в оценке этих событий прямо противоположный подход.

В связи с этим возникают, по крайней мере, два вопроса: почему эти два комментатора обращаются к теме завоевания Ассирией Израиля и откуда проистекает такая вопиющая разница в оценке этих событий? Возможно, одной из причин того, что автор мемры и Феодор Мопсуестийский обращаются к теме завоевания Израиля Ассирией, может являться то обстоятельство, что оба экзегета стремятся к некоторой

¹³⁵ Ср. мидраш Пирке де Рабби Элиезер 43.

степени «исторической» достоверности в своих интерпретациях Книги пророка Ионы. Феодор, как мы упоминали, является ревностным выразителем историко-грамматического метода; автор мемры в своем произведении также стремится создать определённый исторический фон Книги пророка Ионы и не выходить за рамки ветхозаветного исторического контекста. Завоевание же Северного царства Израиля Ассирией, столицей которой являлась Ниневия, представляет интерес для обоих экзегетов как важное историческое событие, непосредственно следующее за событиями Книги пророка Ионы. И автор мемры, и Феодор, как и многие иудейские экзегеты, считают, что историческое *Sitz im Leben* Книги пророка Ионы заключается в объяснении того, почему языческие народы завоевали и пленили Иудею и Израиль. Вопиющая же разница в оценке этих событий у двух авторов объясняется, вероятно, различиями во взгляде на иудеев, который демонстрируют сирийский и греческий богословы.

Если автором мемры действительно являлся Ефрем Сирийский, то он был выразителем достаточно жёсткой антииудейской позиции¹³⁶. Отдельного произведения, посвящённого этой теме, он не написал, но многочисленные инвективы представлены во многих его произведениях, например: в мемрах «О вере», гимнах «Против Юлиана», или «Против иудеев», цикле гимнов «О Пасхе» и других. Полемическая аргументация Ефрема, как и многих других христианских богословов, основывается на концепциях аккомодации и заместительного богословия¹³⁷. Аккомодация в полемике означает подчёркивание временного характера иудейского закона, который был нужен только для того, чтобы обуздать язычество иудеев, и потерял всякую надобность с приходом Христа. Согласно же заместительному богословию, Христос и христиане исполнили в себе все «тайны», т. е. ветхозаветные «прообразы» иудеев, и заменили их во всей полноте и истине. Большая часть произведений сирийского богослова была написана в Нисибине — городе на границе Римской и Персидской империй, где, как мы упоминали во введении, существовала еврейская община, первые сведения о которой относятся к I–II вв. н. э. Как следует из произведений Ефрема, он, очевидно, сталкивался с теми же проблемами, что и, например, св. Иоанн Златоуст в Антиохии, то есть с привлекательностью для части христиан иудейских обычаев и праздников, что и вызывало острую полемику.

Что касается Феодора Мопсуестийского, то, в отличие от многих его современников, он развивал несколько более терпимый подход к иудеям, который Арье Кофски и Серж Рuzер определили как «смягчённое заместительное богословие» (*mitigated*

¹³⁶ Shepardson C. *Anti-Judaism and Christian Orthodoxy*...

¹³⁷ Ср., например, гимны Ефрема Сирина «Об опресноках» 17:18, 19 и др.; гимны «О Нисибине» 67 и др.

supersessionism)¹³⁸. В рамках этого подхода богослов, например, отходит от прямой доктрины заместительного богословия и деградации иудеев. Феодор подчёркивает, что ошибочное восприятие библейских иудеев было вызвано не их «религиозной ограниченностью» и неспособностью понять истину, как утверждало большинство его современников в своих полемических высказываниях, а скорее самой объективной природой ниспосланного им откровения — оно было целенаправленно скрыто от них Богом. В своих произведениях богослов нередко хвалит евреев за точное понимание библейского текста, за техники запоминания заповедей Торы, например, за ношение филактерий¹³⁹. Сходство захвата Израиля Ассирией и последующего Божьего наказания в его интерпретации и картины, представленной в таргуме Ионафана, вероятно, не случайно, ибо Феодор мог пользоваться иудейскими источниками. Возможно, не будет большим преувеличением сказать, что подобной интерпретацией он выражает солидарность с иудеями, ставшими жертвой столь страшной катастрофы. И, несмотря на представленную у Феодора прообразовательную интерпретацию противостояния ниневитян и иудеев, вытекающую, по его мнению, из событий Книги пророка Ионы, он, в отличие от других христианских экзегетов, уделяет внимание обвинению ниневитян в разгроме Израиля.

Далее следует сказать ещё об одном важном обстоятельстве. С 30-х гг. V в. происходит переломный момент в восточно-сирийской экзегетической традиции. Образцом для восточно-сирийской экзегезы, развивавшейся в двух ключевых образовательных центрах — Эдессе и Нисибине, становится именно историко-грамматический метод Феодора Мопсуестийского, его труды переводятся на сирийский язык¹⁴⁰. Среди причин этого явления исследователи называют близость восточно-сирийской и антиохийской традиций. Приведённый нами анализ подтверждает, что, по крайней мере, в том, что касается интерпретации Книги пророка Ионы, два богослова как раз демонстрируют значительное сходство в исторической интерпретации Книги пророка Ионы, просто они используют эту интерпретацию для достижения противоположных целей: автор мемры — для выражения критики, Феодор же, наоборот, — для некоторого сочувствия иудеям.

Именно интерпретация Книги пророка Ионы даёт нам хороший пример того, как менялась экзегеза до и после влияния Феодора, в том числе и в том, что касается антииудейской полемики. Одним из первых авторов, воспринявшим идеи Феодора, был

¹³⁸ *Kofsky A., Ruzer S. Theodor of Mopsuestia On Jews and Judaism: Mitigated Supersessionism in Christological and Hermeneutical Context // Revue des études juives. 2015. Vol. 174 (3–4). P. 279–294.*

¹³⁹ *Ibid.* P. 280–282.

¹⁴⁰ Об этом процессе см.: *Kavvadas N. Translation as Taking Stances...* P. 89–103.

сирийский поэт-богослов Нарсай, мемру которого «О пророке Ионе» мы обсуждали выше. В этой мемре, которая явно написана под влиянием Феодора Мопсуестийского, Нарсай меняет концепцию заместительного богословия своих предшественников на язык единения и любви. Например, Нарсай говорит не о замене народа (ܢܗܪܝܝܢ) на народы (ܢܗܪܝܝܢܝܢ), как Афраат, Ефрем Сирийский и Исаак Антиохийский, а об объединении иудеев с язычниками в любви к Богу (ст. 246–247).

То, что автор мемры обращается к историческим событиям противостояния Израиля и Ассирии и рассматривает их, как проявление Божественного наказания, не случайно, а является частью его стратегии, которую мы обозначаем как «использование ветхозаветной самокритики». Как мы уже говорили, автор мемры тщательно следит за тем, чтобы, по крайней мере, на переднем плане, произведение не выходило за пределы исторического ветхозаветного контекста. Он как бы переписывает библейскую Книгу пророка Ионы в антииудейском ключе, используя библейскую же самокритику. Это видно, например, по терминологии, которую сирийский поэт-богослов использует для описания своих оппонентов в мемре. Так, он заимствует определения из различных библейских книг, где обличается Иудея или Израиль, например, «глупый народ» (ܢܗܪܝܝܢ ܥܘܠܡܝܢ), как пророк Иеремия Иудею (Иер 5:21), или использует для описания евреев библейские характеристики языческих народов, подчёркивая тем самым, что они-то и есть настоящие язычники: например, он называет евреев: «народ ободранный и вырванный с корнем» (ܢܗܪܝܝܢ ܥܘܠܡܝܢ ܥܘܠܡܝܢ) (ср. Ис 18: 2, 7), «народ дерзкий» (ܢܗܪܝܝܢ ܥܘܠܡܝܢ) (ср. Авв 1:6).

Одной из целей такой стратегии, является, вероятно, апелляция к авторитету Священного Писания, желание «укоренить» полемическое намерение в самом библейском тексте, оправдать «переписывание» истории Ионы и ниневитян как естественное продолжение тенденций, заложенных в самой Библии.

Необходимо также отметить, что автор мемры был не единственным в сирийской традиции, кто интерпретировал завоевания Ассирии с подчёркнуто антииудейской позиции. Так, в комментарии (Псевдо?)-Ефрема на Книгу пророка Исаии (Ис 10:5-6) говорится:

Он (т.е. Господь — С.Ф.) назвал ассирийского [царя] *жезлом гнева* (Ис 10:5) и надменностью поражающей, чтобы наказать с его помощью строптивых, и послал его против иудеев, народ неправедный и гневный. Ибо они были нечестивы перед своим Богом и со своими братьями поступали зло и нечестно. *Чтобы взять в плен и грабежом ограбить* (Ис 10: 6), то есть ассирийский [царь] пленит пленом гнева и ограбит награбленное дерзких иудеев¹⁴¹.

¹⁴¹ Сирийский текст в Sancti Patris nostri Ephraem Syri Opera omnia quae exstant Graece, Syriace, Latine... P. 38:9–15.

Схожий подход представлен и в раннесирийском аскетическом памятнике «Книга степеней» (IV — нач. V в.), где подчёркивается, что в ветхозаветные времена Ассирия была божественным наказанием за языческое поведение иудеев¹⁴². Таким образом, некоторые сирийские богословы, и особенно автор мемры в своей мемре «О Ниневии и Ионе», с готовностью подхватывают и развивают в рамках своей полемики библейский подход к Ассирии, Вавилону и другим языческим народам, угнетавшим Иудею и Израиль, как к инструменту Божьего гнева за их прегрешения (ср.: Ис 10:6; Иер 25 и др.). При этом они, конечно, воздерживаются от упоминания «невыгодных» библейских пассажей, в которых гнев Бога обрушивается, в свою очередь, на Ассирию, Вавилон и других язычников, возгордившихся одержанными победами (ср.: Ис 10:12 и следующие; Иер 51 и другие). Так, автор мемры не приводит в своей мемре пророчество Наума о разрушении Ниневии.

Теперь перейдем к другому важному элементу противостояния ниневитян и их антагонистов, используемому в мемре — образу Ниневии как Церкви.

Во второй обвинительной речи против иудеев автор мемры вводит сравнение Ниневии с *ܟܢܝܢܐ* «община, церковь», причем противопоставляет Ниневию в этом смысле Храму в Сионе:

Иона увидел, что *Ниневия*, // как *Церковь* (община) (*ܟܢܝܢܐ*) вся собралась (*ܕܚܘܒܐ*). // Лоно *Ниневии* очистилось, // пост просиял в нем. // Святой *Храм* (*ܟܢܝܢܐ ܟܢܝܢܐ*) (ср. Иона 2:5, 8) в *Сионе* // они превратили в *пещеру разбойников* (*ܟܢܝܢܐ ܟܢܝܢܐ*) (Иер 7:11; Мф 21:13; Мк 11:17; Лк 19:46) (ст. 1137–1140).

Петер Хайман¹⁴³ и Кристин Шепардсон¹⁴⁴ рассматривают это сравнение с Церковью как важный элемент прообразовательной экзегезы в мемре. Мы же в рамках нашего анализа стремимся показать, что термин «прообразовательная экзегеза» не исчерпывает аргументацию, применяемую автором в мемре. Мемра не является богословским трактатом, ее назидательная аргументация развивается в рамках нарратива. Между тем, в соответствии с принципами современной нарратологии, важно не только содержание той или иной речи, но и *кто* и при каких обстоятельствах ее произносит¹⁴⁵. Поэтому заслуживает внимания не только сравнение Ниневии с Церковью само по себе, которое исследователи анализируют с богословской точки зрения, но и то обстоятельство, что оно вводится не от лица автора-богослова, как в комментарии, а показано с точки зрения персонажа — пророка Ионы.

¹⁴² Liber Graduum IX, 6 // Patrologia syriaca. 1/3. Col. 215–218.

¹⁴³ Hayman P. The Image of the Jew... P. 430.

¹⁴⁴ Shepardson C. Interpreting the Ninevites Repentance... P. 265.

¹⁴⁵ Женетт Ж. Фигуры. В 2-х томах. М.: Издательство имени Сабашниковых, 1998. С. 201–212.

По нашему мнению, введение здесь фигуры пророка Ионы далеко не случайно, а является необходимым элементом особого метода библейского цитирования, который можно обозначить как «двойное» или «одновременное» цитирование. Согласно этому методу, автор намеренно использует такие выражения, которые встречаются как в Ветхом, так и в Новом Завете, и выстраивает в мемре ситуацию, аналогичную библейским контекстам этих выражений. Поясним, что мы имеем ввиду. В вышеприведенном пассаже из мемры используется библейское выражение, «пещера разбойников», которое встречается как в Новом (Мф 21:13; Мк 11:17), так и в Ветхом Завете (Иер 7:11)¹⁴⁶. При этом в обоих случаях контекст использования словосочетания антииудейский. В Ветхом Завете речь идет о внутренней критике — выражение «пещера разбойников» является частью изобличающей иудеев речи из книги пророка Иеремии: «Не стал ли в ваших глазах этот Дом, над которым наречено имя Мое, *пещерой разбойников* (ܡܝܢܗܘܢ ܕܥܘܠܘܬܝܢ) <...>» (Иер 7:11). В Новом же Завете Иисус, цитируя пророка Иеремию, обвиняет уже современных ему оппонентов.

Фактически, невозможно точно сказать, цитирует ли здесь автор Новый или Ветхий завет, но, по нашему мнению, такая неопределенность может быть не случайной, а намеренно учитывающей оба всплывающих в головах слушателей/читателей варианта. Автор мемры имитирует библейскую ветхозаветную самокритику и новозаветную полемику и, хотя не вкладывает ее, как в книге пророка Иеремии, непосредственно в уста пророка, но все-таки использует цитату с точки зрения пророка, на этот раз, Ионы — «Иона видел». Следовательно, еврейский пророк в мемре, подобно Иеремии и Иисусу, критикует иудеев, обвиняя их, что они превратили Храм в пещеру разбойников. При этом в мемре вводится дополнительное противопоставление Храма Церкви, которой уподобляется Ниневия, что явно указывает на возможность новозаветного контекста. Таким образом, в этом сложном, многослойном цитировании пересекаются три временных плана — время пророка Иеремии, время пророка Ионы и время Иисуса.

Следует отметить, что противопоставление Ниневии как собрания (ܡܢܗܘܢ) язычников (ܡܢܗܘܢ) иудейскому Храму напоминает цитату из сирийской «Дидаскалии апостолов» (III в.), одного из самых ранних свидетельств доктрины заместительного богословия в сирийской традиции:

¹⁴⁶ Хотя именно в таком лексическом варианте оно встречается только в Ветхом Завете Пешитты и в VS, в Новом же завете Пешитты для передачи «разбойников» (Мф 21:13; Мк 11:17) используется другое слово — ܡܝܢܗܘܢ.

Бог покинул *народ* (ܥܘܪܝܢܐ) иудеев и *Храм* (ܡܫܝܚܐ) и пришел в *церковь народов* (ܥܘܪܝܢܐ ܕܥܘܪܝܢܐ)¹⁴⁷.

Но в мемре «Церковь народов» наполняется конкретным содержанием — это не любые христиане из язычников, а город Ниневия.

Между тем, уподобление тех или иных библейских городов Церкви из языческих народов нередко встречается в подлинных произведениях Ефрема Сирина. Так, в гимнах «О Девстве» сирийский богослов называет самаритянский город Сихем, в котором произошла встреча Иисуса с самаритянкой (Ин 4:4-26) «началом и подобием *Церкви из [языческих] народов* (ܥܘܪܝܢܐ ܕܥܘܪܝܢܐ)» (О Девстве 17:2). При этом в следующей строфе Сихем уподобляется Ниневии:

Благословен ты, о Сихем! Потому что в тебе Истинный // нарушил свои собственные слова, чтобы спасти тебя. // «Не ходите ни на путь к язычникам, // ни в город самаритян!» (ср. Мф 10:5) // Благословен ты, потому что ты уподобился *Ниневии*, в которой отменил // Справедливый свой собственный приговор и спас ее <...> (О Девстве 17:9).

Таким образом, писатель сравнивает Ниневию и Сихем, два города, самаритянский и языческий, объединенные тем, что Бог ради них нарушает свое собственное повеление (Иона 3:4; Мф 10:5). Ниневия сравнивается с ܥܘܪܝܢܐ и в гимнах «Об Ионе и Ниневии», хотя, в отличие от мемры, здесь нет противопоставления с Храмом:

Схватками, которые его (т.е. пророка Ионы — С.Ф.) голос [вызвал], // он угнетал Ниневию — // *общину [языческих народов]* (ܥܘܪܝܢܐ), которая родила *хвалу* (ср. Пс 35:18) (О Девстве 42:10).

Другим важным сходством, продолжающим тему библейских языческих городов как прообраза Церкви, является использование глагола ܥܘܪܝܢܐ («вырывать с корнем», «искоренять») и однокоренных с ним слов для описания процесса становления христианства. Например, в гимнах «Против ересей» Ефрем Сирин пишет:

Церковь из [языческих] народов (ܥܘܪܝܢܐ ܕܥܘܪܝܢܐ) [уже] существовала, // и тогда он *разрушил* (ܒܝܬܐ) *Храм народа* (ܡܫܝܚܐ ܕܥܘܪܝܢܐ). // И когда он¹⁴⁸ *искоренил Храм народа* (ܡܫܝܚܐ ܕܥܘܪܝܢܐ), // *Церковь* (ܥܘܪܝܢܐ) там была построена (Против ересей 24:20). <...> Тот, кто отдал приказ о ковчеге, // тот построил *Храм народа*. // Тот, кто их [обоих] заставил исчезнуть, // основал святую *Церковь* (Против ересей 24:21)¹⁴⁹.

В этой строфе поэт-богослов описывает историческое событие — разрушение, «искоренение» Второго Храма (70 г. н. э.) сквозь призму заместительного богословия. Этот же глагол «искоренять» трижды используется в мемре «О Ниневии и Ионе» (ст.

¹⁴⁷ Syr. Didasc. 23 // The Didascalia apostolorum in Syriac / ed. by Vööbus A. Louvain: Peeters, 1979. Vol. 2. Chapters XI–XXVI. (CSCO; 407. Syr.; 408). P. 226.

¹⁴⁸ Как отмечает Эдмунд Бек, не совсем ясно, кто является здесь субъектом: Бог или император Тит Флавий Веспасиан, разрушивший Второй иудейский Храм в 70 г. н.э.? (Des Heiligen Ephraem des Syrers Hymnen Contra Haereses / Beck E., Hrsg. Louvain, 1957. (CSCO; 170. Syr; 77.) S. 90. Anm. 18, 19). В следующих строфах субъектом, разрушившим Храм, явно выступает Бог.

¹⁴⁹ Сирийский текст в: Des Heiligen Ephraem des Syrers Hymnen Contra Haereses / Beck E., Hrsg. Louvain, 1957. (CSCO; 169. Syr; 76.).

1933, 1963, 1967), чтобы передать отношения между «ветхим» иудейским народом и ниневитянами, как прообразом христиан, например:

Благословен будь, кто ее [т.е. смоковницу — С.Ф.] из земли *вырвал* (סִיחַ) (ср. Мф 21:19; Мк 11:13), // чтобы через это земля *народов* (עַמִּים) благословенна стала (ст. 1967–1968).

Возвращаясь к теме уподобления Ниневии Церкви, отметим, что такое сравнение не встречается у греческих христианских писателей, зато встречается у латинских. Так, Зенон Веронский (ум. 371/372), современник Ефрема Сирина, в своей гомилии «О Пророке Ионе» представляет Ниневию прообразом Церкви из язычников, которая составитя с пришествием Христа:

Как Иона, поглощенный китом, по прошествии трех дней и трех ночей, был выброшен им, и после того отправился в Ниневию: так и Господь наш, после смерти своей нисходивший в бездну ада и разрушивший царство сатаны, в третий день возстал из гроба и, по воскресении своем, прежде восхождения на небо к Отцу своему, явился в Иерусалиме. Наконец, Ниневия представляет *образ Церкви (imagine[m] portat Ecclesiae)*. Недаром Бог назвал ее большим городом; ибо Он видел, что настанет время, когда из людей, рассеянных по всему миру, принадлежащих к различным нациям, но уверовавших во Христа, составитя одно великое гражданство — святая Его Церковь под управлением вечного Царя-Христа. Это сравнение Ниневии с Церковью подтверждается и спасительным обращением ниневитян к Богу <...>¹⁵⁰.

Также Иероним Стридонский в своем комментарии на книгу пророка Ионы называет Ниневию прообразом Церкви из язычников:

Что же касается Ниневии, великого и прекраснейшего города, то она *предызображает церковь (praefigurat ecclesiam)*, в которой число членов более, чем десять или двенадцать колен Израилевых <...>¹⁵¹.

Следует отметить, что, если латинские богословы используют в своих сочинениях явную прообразовательную терминологию («*praefigurat ecclesiam*»), то автор мемры просто *сравнивает* Ниневию с אֲרַם («как אֲרַם собралась»). Иероним действует в рамках четкой схемы: Иона является прообразом Христа, проповедь Ионы ниневитянам — прообразом проповеди Иисуса язычникам. В рамках этой схемы вполне логично выглядит, что язычники-ниневитяне представляют для богослова прообраз Церкви. Зенон Веронский точно также вводит сравнение с Церковью в рамках прообразовательной экзегезы книги пророка Ионы. Однако у автора мемры прообразовательная типология пророка Ионы остается незадействованной, поэтому сравнение Ниневии с «общиной, Церковью» выглядит не столь типично. Латинские богословы помещают этот образ ближе к концу произведения, подытоживая таким образом свои комментарии, его невозможно не заметить. Автор же мемры, по сути, ничем особо не выделяет это сравнение с «общиной,

¹⁵⁰ S. Zeno. Tractatus XVII. De Jona propheta // PL. 11. Col. 448C–449A. Перевод по: Святого священномученика Зинова, епископа Веронского О пророке Ионе // Христианское чтение. 1843. Часть II. С. 378–387 СПб.: типография К. Жернакова (с изменениями).

¹⁵¹ Jérôme. Commentaire sur Jonas... P. 314.

Церковью», оно не является для него центральным. Далее мы рассмотрим другой важный образ в мемре, обычно ассоциирующийся с заместительным богословием — образ «Благой вести».

Как мы уже могли убедиться, книга пророка Ионы для христианских экзегетов является одним из самых главных связующих звеньев между Ветхим и Новым Заветом. Фактически, эта библейская книга рассматривается комментаторами как новозаветная. Особенно явно это видно у сирийских авторов, которые говорят о том, что ниневитяне получили в своем спасении *Благую весть* (ܩܘܘܡܘܢܐ), что по-сирийски является эквивалентом греческого заимствования *εὐαγγέλιον* для обозначения Евангелия¹⁵².

Так, «Благая весть» появляется в мадрашах «Об Ионе и Ниневии» Ефрема Сирина. Сирийский богослов говорит о прообразовательной роли проповеди Ионы, сравнивая ее с проповедью призванного Иисусом Симона Петра (Мф 4:18-20): Иона, хотя и не желая того, своей сетью ловит тысячи духовно мертвых ниневитян и спасает их; Симон Петр закидывает сеть и спасает языческие народы (ܩܘܘܡܘܢܐ) (О Девстве 43:12). При этом проповедь Симона Петра сирийский богослов обозначает как «Благую весть»:

Его (т.е. Симона) сеть обрадовала уста людей; // Его *Благая весть* (ܩܘܘܡܘܢܐ) опечалила уста смерти (О Девстве 43:13).

В рамках явного прообразовательного значения книги пророка Ионы использует образ «Благой вести» сирийский поэт-богослов Нарсай. Так, Бог говорит Ионе:

Встань, иди проповедуй *новую Благую весть* (ܩܘܘܡܘܢܐ ܩܘܘܡܘܢܐ) *необрезанным народам* (ܩܘܘܡܘܢܐ ܩܘܘܡܘܢܐ). // Ибо ты стал *символом* (ܩܘܘܡܘܢܐ), исполни твой символ с помощью действий (Мемра «О пророке Ионе», ст. 167)¹⁵³.

В мемре «О Ниневии и Ионе» также дважды описывается, что в своем чудесном спасении покаявшиеся ниневитяне получили *Благую весть* (ܩܘܘܡܘܢܐ):

В то время, когда они (т.е. ниневитяне) полагали, что погибнут, // настало для них внезапно спасение (ст. 1281–1282) <...> Успокоилось то сотрясение и дрожание, // в тот же час, когда прекратилась надежда (ܩܘܘܡܘܢܐ). // Была дарована *Благая весть* (ܩܘܘܡܘܢܐ) милосердия, // когда они увидели (ܩܘܘܡܘܢܐ) знак милости (ст. 1289–1292) <...> Облака и мрак внезапно // исчезли, минули. // Тишина наступила, и *возросла надежда* (ܩܘܘܡܘܢܐ) // и мертвый город вновь ожил. // Иона закутался в большую скорбь, // а ниневитяне в цвет радости. // *Благая весть* (ܩܘܘܡܘܢܐ) была всем дарована, // когда они увидели, как воздух просветлел (ст. 1319–1330).

Этот пассаж построен на игре слов *надежда* (ܩܘܘܡܘܢܐ) и *Благая весть* (ܩܘܘܡܘܢܐ), которая далее в мемре получает явную антииудейскую интерпретацию:

Народ (ܩܘܘܡܘܢܐ) уничтожил свою *надежду* (ܩܘܘܡܘܢܐ), // для *языческих народов* (ܩܘܘܡܘܢܐ) *надежда* (ܩܘܘܡܘܢܐ) возросла (ст. 1159–1160).

¹⁵² Хотя эквивалентность не полная: ܩܘܘܡܘܢܐ, по-видимому, не имела значения «книги».

¹⁵³ Narsai doctoris syri homiliae et carmina... P. 144, 10–11.

Иудеи, таким образом, потеряли надежду, а ниневитяне получили, и, учитывая вышеупомянутую игру слов, получили не просто надежду, а, можно сказать, прообраз Евангелия. В этом смысле использование Благой вести в мемре отчасти схоже с ее прообразовательным использованием в интерпретации новозаветного повествования о ханаанейке в гимнах «О Девстве» Ефрема Сирина, о чем мы уже говорили выше. Однако следует учесть, что в мемре «О Ниневии и Ионе» роль Благой вести, с первого взгляда, явно прообразовательная, при более глубоком анализе, как и в случае с уподоблением Ниневии Церкви, не сводится исключительно к прообразовательному толкованию. Просто привычный для нас, исходя из христианской экзегезы, прообразовательный характер истории Ионы и ниневитян заставляет видеть в этом образе, в первую очередь, именно прообразовательное значение. Однако у этого образа в мемре есть и другие функции.

Во-первых, как мы уже отмечали на примере библейского выражения «пещера разбойников», автор мемры явно «играет» на двойном, ветхозаветном и новозаветном использовании слова. Лексема ܠܘܘܐ, представляющая собой заимствование еврейского слова בְּשׂוּרָה¹⁵⁴, встречается в Пешитте, как в Новом Завете (46 раз)¹⁵⁵, так и в Ветхом (6 раз)¹⁵⁶, при этом достаточно часто в Ветхом Завете встречаются другие слова от корня ܠܘܘܐ, в том числе в богословски важном стихе Ис 61:1, получившем мессианскую интерпретацию (ср. Лк 4:18; Мф 4). Поэтому, используя слово ܠܘܘܐ, автор мемры не выходит за рамки своей «ветхозаветной» стратегии, а обыгрывает ветхозаветную и новозаветную интертекстуальность в употреблении этого слова.

Во-вторых, «Благая весть» в мемре имеет и другую функцию — литературного топоса, служащего для описания катастрофы. Сравним один из пассажей из мемры, в котором встречается ܠܘܘܐ, со строфой из Нисибинских гимнов Ефрема Сирина:

В то время (ܠܘܘܐ), когда они (т.е. ниневитяне — С.Ф.) полагали, что они погибнут, // настало для них *внезапно* (ܠܘܘܐ) спасение (ст. 1281–1282) <...> Успокоилось то сотрясение и дрожание, // в тот же час (ܠܘܘܐ), когда *прекратилась надежда* (ܠܘܘܐ). // Была дарована *Благая весть* (ܠܘܘܐ) милосердия (ܠܘܘܐ), // когда они увидели (ܠܘܘܐ) знак милости (ст. 1289–1292) <...> Облака и мрак *внезапно* (ܠܘܘܐ) // исчезли, минули. // Тишина наступила, и *возросла надежда* (ܠܘܘܐ) // и мертвый город вновь ожил. // Иона закутался в большую скорбь, // а ниневитяне в цвет радости. // *Благая весть* (ܠܘܘܐ) была всем дарована, // когда они увидели, как воздух просветлел (Мемра «О Ниневии и Ионе», ст. 1319–1330).

¹⁵⁴ В сирийском языке произошла метатеза согласных bś > sb. Sokoloff M. A Syriac Lexicon. A Translation from the Latin, Correction, Expansion, and Update of C. Brockelmann's Lexicon Syriacum. Winona Lake, New Jersey: Eisenbrauns, Gorgias Press, 2009. P. 965.

¹⁵⁵ Мф 4:23; 9:35; 24:14; 26:13; Мк 1:14, 15; 8:35; 10:29; 13:10; 14:9; 16:15; Деян 12:24; 15:7; 20:24; Рим 15:19; 1 Кор 4:15; 9:12 и др.

¹⁵⁶ 2 Цар 4:10; 18:25, 27; Пс 19:5 и др.

Гром (голосов) всех уст слишком слаб, // чтобы отблагодарить Тебя, // Ибо в тот же час (ⲛⲥⲁⲃⲥ), когда стал тускнеть наш свет, // чтобы вот-вот погаснуть, // *Внезапно* (ⲉⲛⲉⲛⲁⲛⲛⲟ) воссиял он снова, // ибо для Тебя все просто. // Кто видел два чуда [одновременно]? // Одновременно (ⲛⲁⲃⲁⲛⲛⲟ) с *отчаянием* (ⲛⲉⲃⲉⲃⲉⲛⲁⲛⲛⲟ), // явилась и *возросла надежда* (ⲛⲁⲃⲉⲃⲉⲛⲁⲛⲛⲟ). // Час стенаний // превратился в *Благую весть* (ⲛⲁⲃⲉⲃⲉⲛⲁⲛⲛⲟ) (Нисибинские гимны 2:3)¹⁵⁷.

В обоих пассажах перед нами предстает ситуация катастрофы, которая угрожает людям гибелью. Но в тот же миг (ⲛⲥⲁⲃⲥ, ⲛⲥⲁⲃⲥ), когда исчезает всякая надежда на спасение, внезапно (ⲉⲛⲉⲛⲁⲛⲛⲟ) наступает спасение, характеризующееся как «Благая весть» (ⲛⲁⲃⲉⲃⲉⲛⲁⲛⲛⲟ). Слово «внезапно», ключевое для обоих пассажей, во-первых, демонстрирует могущество Бога, вмешивающегося в естественный порядок вещей — «*внезапно* <...>, ибо для Тебя все просто», а, во-вторых, является маркером катастрофической ситуации, когда все состояния очень быстро могут смениться на противоположные. В приведенной выше строфе из Нисибинских гимнов, где говорится о третьей осаде персами родного города Ефрема Сирина в 350 г., ⲛⲁⲃⲉⲃⲉⲛⲁⲛⲛⲟ не может иметь явного прообразовательного значения. Речь идет об аналогии, важном богословском и риторическом методе сирийского богослова: чудесное спасение к сегодняшним жителям Нисибина приходит, как Благая весть в древние времена. Но самое важное, как нам кажется, заключается в том, что, с *литературной* точки зрения речь может идти об определенном *топосе* описания катастрофической ситуации и чудесного спасения из нее, частью которого является образ «Благой вести». Кроме того, такие «переклички» с Нисибинскими гимнами могут быть, как мы покажем в 4-й главе, намеренным ходом игры между «изображаемым», фиктивным миром мемры и реальным миром: в фиктивном нарративе мемры цитируются произведения, где реальный проповедник обращается в своей общине в конкретный исторический момент.

Итак, мы разобрали основные литературно-богословские элементы мемры, так или иначе связанные с христианской антииудейской доктриной заместительного богословия. Теперь перейдем к другим традиционным христианским антииудейским аргументам, используемым в мемре, к которым относится бесполезность иудейских ритуалов и обвинение иудеев в «ложной» праведности.

В первой обвинительной речи против антагонистов ниневитян, сирийский богослов от лица пророка Ионы обращается к теме «бесполезности» иудейских ритуалов субботы и обрезания:

Он (т.е. пророк Иона — С.Ф.) увидел субботы, которые не соблюдались, // когда заповеди соблюдались. // Без субботы было спасение, // и без обрезания победа. // Презрел Иона своих

¹⁵⁷ Сирийский текст в Des Heiligen Ephraem des Syrsers Carmina Nisibena (Erster Teil) / Beck E., Hrsg. Louvain, 1961. (CSCO; 218. Syr; 92.).

соплеменников, // которые суббота́ми славились. // Презрел их также, так как обрезание // они ставили между жизнью и смертью¹⁵⁸ (ст. 909–916).

Подобные аргументы распространены в христианской полемической литературе, в том числе в произведениях Ефрема Сирина¹⁵⁹. Но в мемре они занимают, по сравнению, с этими произведениями, очень небольшое место. В основном, как мы уже неоднократно подчеркивали, автор мемры «О Ниневии и Ионе» критикует не сугубо иудейские традиции, такие как суббота и обрезание, а языческие обычаи: магию, астрологию, гадания, идолопоклонство и т.д.

Также в речи ниневитян говорится о «ложной праведности» иудеев:

Только именами они гордятся, // сынами праведных (ܦܘܠܐܕܝܢܐ) прозываются <...> Через праведные (ܦܘܠܐܕܝܢܐ) имена, которые они носят // думают они, глупцы, что уже праведными стали (ܦܘܠܐܕܝܢܐ) <...> Через Авраама полагают они, // что являются сынами праведников (ܦܘܠܐܕܝܢܐ) (ст. 1873–1874; 1877–1878).

Как и предыдущий аргумент, он типичен для христианской полемики. Например, в произведениях сирийского писателя Афраата праведность (ܦܘܠܐܕܝܢܐ, ܦܘܠܐܕܝܢܐ) используется в полемических целях в рамках следующего противопоставления: изначальная праведность праотцев (Ноя, Авраама) vs. праведность иудейского Закона, которым гордятся иудеи¹⁶⁰.

После анализа более или менее типичных полемических аргументов, используемых в мемре, перейдем к самому главному аргументу, который не имеет параллелей в экзегезе книги пророка Ионы — к мотиву, который мы обозначили как «анти-Исход»¹⁶¹.

Пожалуй, главная особенность сирийской мемры по сравнению с библейским текстом заключается в том, что после чудесного спасения ниневитян (ст. 1319–1330) и диалога пророка Ионы с Богом (Ион 4, 1–11) (ст. 1391–1490), история ниневитян в мемре не заканчивается.

Согласно автору мемры, покаявшиеся ниневитяне хотят возрасть на пути добродетели, как он называет это, стать из «покаявшихся» (ܦܘܠܐܕܝܢܐ) «праведниками» (ܦܘܠܐܕܝܢܐ) (ст. 1653–1654). По логике текста, сделать они это могут только с помощью иудеев, того народа, чей пророк помог им спастись. Так, ниневитяне говорят пророку Ионе:

Не обкрадывай нас, еврей, // твоих сопровождающих, в пользу! Через вас (ܦܘܠܐܕܝܢܐ) (т. е. иудеев) мы стали покаявшимися (ܦܘܠܐܕܝܢܐ) // станем через вас также праведниками (ܦܘܠܐܕܝܢܐ)¹⁶²! (ст. 1651–1654).

¹⁵⁸ Ср. сходное выражение у Афраата в отношении субботы: *Patrologia syriaca*. 1/1. Col. 544, 1–5.

¹⁵⁹ Ср., например, Ефрем Сирийский, мемры «О Вере» 3, 273–38; 6, 67–160 и др.

¹⁶⁰ *Martikainen J. Gerechtigkeit und Güte Gottes. Studien zur Theologie von Ephraem dem Syrer und Philoxenos von Mabbug*. Harrassowitz: Wiesbaden, 1981. S. 14–17

¹⁶¹ *Фомичева С. В.* Анти-Исход в мемре «О Ниневии и Ионе» прп. Ефрема Сирина († 373) // *Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология*. 2021. Вып. 69. С. 116–129.

выделить множество аллюзий и целую группу ключевых слов, подтверждающих интертекстуальные связи между этими двумя историями. Так, в мемре автор дважды называет ниневитян «потомками Ханаана» (ܢܝܢܘܘܝܝܐ) (ст. 905; 1601), а родина пророка Ионы не однократно называется «Обетованной землей» (ст. 1732, ст. 1811). Кроме того, для автора мемры важны главные концепты библейского повествования, например, путь, дорога и путешествие, так как ниневитяне сопровождают пророка Иону во время его возвращения на родину. Сюжет, как ниневитяне с горы смотрят на землю пророка Ионы, но не входят туда (ст. 1723–1736), бесспорно, выстроен как антипод библейскому нарративу о том, как Моисей созерцал Обетованную землю с горы Нево, но не был допущен войти в нее¹⁶⁵. На эту аналогию верно указал Родолюб Кубат¹⁶⁶, но он не стал продолжать подборку соответствий между Исходом и мемрой. Между тем, именно книга Второзакония становится важнейшим интертекстом для создания автором мемры мотива об «анти-Исходе».

Так, 28-я глава Второзакония построена как антитетическое описание благословений и проклятий для двух возможных путей израильского народа — праведного пути и нечестивого. Серия благословений пребудет с ним, если он «будет слушаться голоса Господа Бога» (Вт 28:1). В этом случае Бог поставит его «выше всех народов земли» (ܐܠܘܗܝܢܐ ܕܥܠܡܝܢܐ) (Вт 28:1). Но если народ Израиля не будет слушаться Господа и исполнять Его заповеди (Вт 28:15), его постигнет прямо противоположное — на него обрушится серия проклятий и многочисленных бедствий (Вт 28:21, 63 и др.). Конечно, такая внутрибиблейская критика давала благодатную почву для выражения христианских полемических воззрений. Можно сказать, что автор мемры, вполне сознавая этот факт, помещает своих религиозных оппонентов на второй из этих двух возможных путей — путь, приведший к завоеванию Северного царства Ассирией.

Из важных лексических сходств мемры с книгой Второзакония, можно указать, например, на следующие. Ниневитяне видят в Обетованной земле

Выгравированные изображения на их дверях, // кто *входит и выходит*, ведет себя, как язычник (ܐܝܚܘܢܝܢܐ ܕܥܘܠܡܝܢܐ) (ст. 1743–1744).

Использованное здесь выражение («входит и выходит») отсылает нас к симметричному антитетическому благословию и проклятию из 28-й главы библейской книги:

¹⁶⁵ Втор 34:1-4.

¹⁶⁶ Kubat R. Memra of Ephrem the Syrian of Jonah and the Repentance of the Ninevites // ΘΕΟΛΟΓΙΑ. 2014. Т. 85. Р. 193–210. Здесь Р. 204.

Благословен ты *при входе твоём* и благословен ты *при выходе твоём* (*בְּכִלְכַּלְתְּךָ אֶת-הָאָרֶץ וּבְיֵצֵאתְךָ מֵהָאָרֶץ*) (Вт 28:6).

Проклят ты *при входе твоём* и проклят ты *при выходе твоём* (*בְּכִלְכַּלְתְּךָ אֶת-הָאָרֶץ לְעָלְמָא דְכַלְמָא וּבְיֵצֵאתְךָ מֵהָאָרֶץ לְעָלְמָא דְכַלְמָא*) (Вт 28:19).

При этом, сирийский писатель разъясняет смысл библейского образа: на дверях были выгравированы языческие изображения (*ܘܢܩܘܠܘܬܝܢ*), поэтому люди, входя и выходя через них, как бы совершали языческое поклонение.

Также во Второзаконии представлена полемика против таких языческих грехов народов Ханаана, как гадания, колдовство, некромантия и т.д.:

И *когда ты войдешь в землю* (*ܘܒܝܘܩܘܡܝܢ ܥܠ ܗܘܪܝܢܝܗܘܢ*), которую дает тебе Господь, Бог твой, не *научись* (*ܠܐ ܦܠܘܠܝܢ*) делать [такое], как деяния этих народов (*ܘܕܡܘܨܝܢܝܗܘܢ*)¹⁶⁷: не должен находиться среди тебя проводящий сына своего или дочь свою через огонь, и [тот], кто прорицает *прорицание* (*ܘܡܢܘܨܝܢܝܗܘܢ*), и чародей, и *гадатель* (*ܘܡܘܨܝܢܝܗܘܢ*), и *колдун* (*ܘܡܘܨܝܢܝܗܘܢ*), и *некромант* (*ܘܡܘܨܝܢܝܗܘܢ*) <...> ибо мерзок (*ܘܡܘܨܝܢܝܗܘܢ*) перед Господом Богом твоим всякий, кто делает это и за эти мерзости (*ܘܡܘܨܝܢܝܗܘܢ*) изгонит их Господь Бог твой от тебя. Будь непорочен перед Господом, Богом твоим, ибо эти народы, которым ты наследуешь, *гадателей и прорицателей* (*ܘܡܘܨܝܢܝܗܘܢ*) слушают, а тебе так не дал Господь Бог твой <...> (Вт 18:9-14)¹⁶⁸.

Весьма схожее описание представлено в мемре:

Их жертвенные лепешки на крышах (ср. Иер 7:18), // и в их садах божества удачи. // *Прорицатели* (*ܘܡܘܨܝܢܝܗܘܢ*) на улицах, // и на их переулках *гадатели* (*ܘܡܘܨܝܢܝܗܘܢ*) (ст. 1749–1752) <...> Там было *заклинательство* (*ܘܡܘܨܝܢܝܗܘܢ*), // и его посвященный, *колдовство* (*ܘܡܘܨܝܢܝܗܘܢ*). Там была магия // и ее приближенная, *прорицательство* (*ܘܡܘܨܝܢܝܗܘܢ*) (ст. 1775–1776) <...> Среди насаждений язычество, // и среди деревьев *мерзость* (*ܘܡܘܨܝܢܝܗܘܢ*) (ст. 1741–1742).

В этом пассаже использованы практически все ключевые слова из Второзакония 18:9-14 с негативной коннотацией: прорицатели (*ܘܡܘܨܝܢܝܗܘܢ*), некроманты (*ܘܡܘܨܝܢܝܗܘܢ*), заклинательство (*ܘܡܘܨܝܢܝܗܘܢ*), колдовство (*ܘܡܘܨܝܢܝܗܘܢ*), мерзость (*ܘܡܘܨܝܢܝܗܘܢ*).

Из нашего анализа становится ясно, какие библейские повествования послужили интертекстами для продолжения Книги пророка Ионы в сирийском произведении. Связи мемры с библейским Исходом очевидны, и, при всей, казалось бы, литературной свободе автора, вписанность его мотива в библейский контекст не вызывает сомнений¹⁶⁹. Перед нами предстает практически литературная обработка библейского сюжета, преследующая определенную богословскую цель. Ниневитяне, идущие в землю Обетованную — это не просто «исход», а, скорее, «анти-Исход». Автор мемры использует библейский Исход как рамочное повествование, ассоциация с которым должна была обязательно возникнуть у слушателей или читателей мемры. Но свой рассказ он строит как антитезу к исходу евреев

¹⁶⁷ Ср. Лев 18:3 без использования лексики, связанной с обучением.

¹⁶⁸ Ср. Прем 12:3-6.

¹⁶⁹ См.: Фомичева С. Анти-Исход... С. 121.

из Египта. В анти-Исходе сирийского писателя все меняется местами: язычники, ниневитяне-ассирийцы, потомки Ханаана, идут в землю Обетованную и сбрасывают с себя язычество, которое вместо них «надевает» избранный народ, поскольку сам он предпочел состояние языческого Ханаана. Это повествование, конечно, создается на основе учения о заместительном богословии, но оно перешагивает чисто богословские рамки и превращается в литературную, художественную и, в то же время, глубоко укорененную в Библии иллюстрацию этой доктрины.

С другой стороны, возможно, что книги Исход и Второзаконие были не единственными источниками для создания истории о путешествии ниневитян в Обетованную землю. В параграфе 6.2.1 мы уже говорили о круге иудейских текстов периода Второго Храма, в которых присутствует мотив о «мудрых иудеях, которые научили язычников». Эти сочинения могли являться объектом для пародирования в сирийской мемре, ведь в ней, как бы в противовес, делается акцент на «мудрых язычниках». После нашего анализа нарратива об анти-Исходе мы хотим обратить более пристальное внимание на одно из таких сочинений, иудео-эллинистическое «Письмо Аристея Филократу» (II в. до н.э.) (далее «Письмо Аристея»). Дело в том, что в нем библейская история Исхода также стала предметом значительной авторской трансформации.

В «Письме Аристея» рассказывается об обстоятельствах перевода на греческий язык текста Пятикнижия семидестью двумя толковниками при дворе египетского царя Птолемея¹⁷⁰. Рассказчиком является язычник по имени Аристей, адресатом также язычник по имени Филократ. Аристей рассказывает о своем путешествии в Иерусалим, о встрече и беседах с первосвященником Элеазаром, о возвращении в Египет вместе с семидестью двумя толковниками, о семидневном пире, во время которого толковники мудро отвечали на вопросы царя, о переводе текста Священного Писания и возвращении толковников домой.

Исследователи давно обратили внимание на тот факт, что описание перевода Пятикнижия на греческий язык в «Письме Аристея» лексически и концептуально весьма схоже с библейским описанием дарования Горы. Однако только сравнительно недавно Сильвия Хонигман¹⁷¹ и следом за ней Ноах Хахам¹⁷² обратили внимание, что в этом

¹⁷⁰ Т.е. Птолемей II Филадельф (283–246 гг. до н.э.).

¹⁷¹ *Honigman S.* The Septuagint and Homeric Scholarship in Alexandria: A Study in the Narrative of the Letter of Aristeas. London, New York: Routledge, 2003.

¹⁷² *Hacham N.* The Letter of Aristeas: A New Exodus Story? // *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period.* 2005. Vol. 36. N 1. P. 1–20.

иудео-эллинистическом тексте преломляется не только ключевое событие Исхода — дарование Торы, но и весь библейский нарратив об Исходе.

Исследователи выделяют целый ряд мотивов, общих для библейского повествования об Исходе и рассказе в «Письме Аристея»: например, и там, и там иудеи были пленниками в Египте и были многочисленны; в обоих нарративах, хотя и по разным причинам, рабы были освобождены царем, причем указ об освобождении был исполнен очень быстро; большую роль в обоих повествованиях играет вопрос о собственности и денежных средствах и другие. Но эти общие элементы «фрейма»¹⁷³ истории Исхода претерпевают в иудео-эллинистическом сочинении важные трансформации.

Прежде всего, конечно, различаются «пункты конечного прибытия» иудеев. В библейском нарративе они покидают Египет и идут в Ханаан, в «Письме Аристея» они никуда не уходят, а остаются в Египте, становясь его важной частью. Поэтому, как пишет Хахам, «нарратив в Аристее — это не история исхода евреев из Египта, а, скорее, история их освобождения от рабства и их интеграции в Египет»¹⁷⁴. Как сформулировала Хонигман, это история «не-исхода» (а “non-Exodus” story)¹⁷⁵, хотя, как мы увидим далее, Обетованная земля в «Письме Аристея» также присутствует.

Другим важным преобразованием библейского интертекста является роль и поведение языческого царя. Фараон абсолютно враждебен израильтянам и отказывается их освободить, пока не подвергается серии страшных Божественных наказаний. Царь Птолемей же охотно соглашается освободить евреев из рабства. Также, в библейском нарративе описывается враждебность и конфликт между египетскими мудрецами и чародеями, с одной стороны, и Моисеем и Аароном, с другой. В «Письме» же подчеркивается позитивное и уважительное отношение царя к еврейским мудрецам-толковникам. В целом, обрамление Исходом превращает иудео-эллинистический текст в апологию египетского иудаизма.

Для нашего исследования особенно важен тот факт, что в «Письме Аристея» возникает описание кульминационного пункта Исхода — Обетованной Земли. Ее созерцает отправленный Птолемеем в Иерусалим язычник Аристей (83 – 120). При этом, как подчеркивает Екатерина Матусова, описание в «Письме» содержит все элементы описания Обетованной земли во Второзаконии¹⁷⁶. Исследовательница отмечает по этому

¹⁷³ О фреймах как о структуре данных для представления визуальной стереотипной ситуации см. Минский М. Фреймы для представления знаний / Пер. с англ. О.Н. Гринбаума. М.: Энергия, 1979.

¹⁷⁴ *Hacham Op. cit.* P. 8

¹⁷⁵ *Honigman Op. cit.* P. 56.

¹⁷⁶ *Matusova E. The Meaning of the Letter of Aristeas...* P. 29–30. Исследовательница указывает, например, на сходства Вт 8, 9 и Письмо Аристея 119; Вт 11, 11 и Письмо Аристея 107; Вт 8, 7 и Вт 11, 11 и Письмо Аристея 115; Вт 8, 8-9 и Письмо Аристея 112 и др.

поводу: «Все, знакомые с текстом Второзакония, должны заметить ясные лексические аллюзии на него в нарративе Аристея. Их присутствие в тексте превращает идеальное описание страны (как это может быть понято читателем, не знакомым с Еврейской Библией), в описание Обетованной земли, земли, куда иудеи пришли и живут»¹⁷⁷. Аристей, язычник, восхищается Иерусалимом, Храмом и храмовым служением, он потрясен открывшимся ему зрелищем, подчеркивается несравнимость происходящего, выраженная с помощью многочисленных положительных эпитетов, например,

Служба священников ни с чем не сопоставима: ни в отношении проявляемой ими телесной силы, ни в отношении благочиния и безмолвия происходящего» (Письмо Аристея 92) <...> Там царит полное безмолвие <...> все совершается с благоговейным страхом и достойным божественного величия образом (95). «Мы испытали великое потрясение, когда смотрели на Елеазара во время его служения <...> (96) «Вид всего этого внушил нам благоговение и смятение, так что можно было подумать, что мы из этого мира перешли в иной. И я убежден в том, что любой человек, присоединившийся к созерцанию вышеописанной службы, должен был бы испытать потрясение и неизъяснимое восхищение, внутренне переменившись благодаря проявлявшейся во всем святости (99)¹⁷⁸.

Для того, чтобы лучше разглядеть город, Аристей с посольством забираются на возвышенность:

Для того, чтобы наше знакомство с городом было полным, мы, поднявшись на его находящуюся рядом верхнюю часть, стали смотреть по сторонам <...> (100).

В мемре, как мы могли убедиться выше, происходит зеркальная ситуация: царь Ниневии посылает язычников-ниневитян в Иерусалим и они, взобравшись на гору, Обетованную Землю, чье описание также выстраивается на основе Второзакония. Но герои видят не идеальную, утопическую Обетованную землю с богоугодным богослужением, а ее полный антипод, антиутопию:

Они забирались и поднимались, и достигли вершины, // чтобы увидеть землю Обетованную, // чтобы, хотя внутрь они вступить не могли, // не быть обкраденными ее созерцанием. // Они поднялись и подняли свои глаза, // и увидели всю землю. // Они ужаснулись и задрожали, // и охватил их смертельный ужас <...> (ст. 1731–1738).

Едва ли можно себе представить большую противоположность в описаниях Иерусалима. Конечно, «Письмо Аристея» содержит гораздо более подробный рассказ, включающий важные сведения о порядке богослужения и жертвоприношений, многочисленные топографические подробности Иерусалима и т.д. Мы не делаем вывод, что сирийский писатель непременно знал «Письмо Аристея». Сам импульс таких иудейских текстов возникает, очевидно, из содержания книги Второзакония, с ее

¹⁷⁷ *Ibid.* P. 30.

¹⁷⁸ «Письмо Аристея» мы цитируем в соответствии с переводом Дружининой Е. А. и Тахтаджяна С. А., размещенному на сайте: Проект «DHonorare» // URL: <https://dhonorare.ru/aristeas/> (дата обращения: 29.10.2023).

подчеркиванием мудрости еврейского народа и его учительной функции¹⁷⁹. А как мы показали выше, в мемре также видны многочисленные смысловые и лексические пересечения с этой библейской книгой. Возможно, перед нами параллельное развитие одного и того же библейского сюжета в еврейской и сирийской литературе, обусловленное их культурной близостью. С другой стороны, нельзя исключить и знакомства сирийского автора (и его аудитории) с теми или иными небиблейскими текстами о «мудрых иудеях». Тем более, что, как мы уже упоминали, этот мотив явно использован в сирийской мемре «Об Аврааме и Саре в Египте».

Вообще, следует сказать, что вся ранняя христианская литература, начиная с Нового Завета, разрабатывает свой ответ на мотив о мудрых иудеях, учащих язычников. Ведь большинство христианских произведений концентрируется на том, это *язычники* учат иудеев, а не наоборот. Так, Ефрем Сирийский говорит в своих мемрах «О Вере»:

Языческие народы (ܘܢܗܘܘܢ ܥܘܕܝܢܝܢ) ¹⁸⁰, которые пришли // на праздники слепцов, наоборот, научили (ܘܢܗܘܘܢ ܥܘܕܝܢܝܢ) евреев, // им об [их собственных Писаниях] сообщили. // Необрезанные воззвали к обрезанным: // «Это Иисус, Назаретянин». // Это имя, которое написано // в книгах слепцов. // Его истолкованию научились (ܘܢܗܘܘܢ ܥܘܕܝܢܝܢ) // евреи от язычников. // Чтению их собственных книг // научили (ܘܢܗܘܘܢ ܥܘܕܝܢܝܢ) их чужие (ܘܢܗܘܘܢ ܥܘܕܝܢܝܢ) (О Вере 6:149-160)¹⁸¹.

Поэт-богослов подчеркивает в этой строфе, что языческие народы учат своих оппонентов «правильной» «дешифровке» Ветхого Завета, то есть, прообразовательной, христологической экзегезе. Но в мемре «О Ниневии и Ионе» нет «книги», нет Иисуса, нет прообразовательной экзегезы. Сирийский писатель использует в качестве аргумента против своих религиозных оппонентов сам библейский нарратив, без какого-либо внешнего по отношению к нему инструмента.

Помимо интертекстуальных связей с книгами Исход и Второзаконие, важно проследить те смысловые нити, которые идут из мемры к другим библейским книгам. Выше мы уже упоминали, что в мемре нередко встречаются примеры использования стратегии «двойного» цитирования, когда автор намеренно использует ветхозаветные выражения, которые цитируются в Новом Завете, например, «пещера разбойников». Теперь мы продолжим анализ этого явления. Например, в мемре в рамках одной из инвектив имеются следующие стихи:

¹⁷⁹ Ср.: Вт 4:6-8.

¹⁸⁰ В сирийском языке имеется два варианта огласовки для слова ܘܢܗܘܘܢ, различающиеся значениями: «арамейский» ܘܢܗܘܘܢ и ܘܢܗܘܘܢ «языческий». См. *Salvesen A. The Genesis of Ethnicity? // The Harp. 2008. Vol. XXIII. P. 369–382. Здесь P. 371, сн. 5.*

¹⁸¹ Сирийский текст в *Des Heiligen Ephraem des Syrers Sermones De Fide / Beck E., Hrsg. Louvain, 1961. (CSCO; 212. Syr; 88.)*. Ср.: Нарсай, мемра «О пророке Ионе», ст. 135–137 (*Narsai doctoris syri homiliae et carmina... P. 142, 9–13.*).

Иона увидел [это], и охватил его ужас, // сынов своего народа он *устыдился* (אָסוּת אִשָּׁוּת) <...> Он (т.е. пророк Иона) увидел, как *необрезанные обрезали свое сердце* (ср. Вт 10:16; Иер 4:4; Рим 2: 29), // а *обрезанные* сделали свое сердце *жестким* (אֲבָרָה אֲבָרָה) (ср. Вт 10:16) <...> (ст. 907–908).

Здесь с точки зрения пророка Ионы («Иона видел») вводится библейское выражение «обрезание сердца», которое встречается как в Ветхом Завете (Вт 10:16; Иер 4:4), так и в Новом (Рим 2: 29). Кроме этого, используется тот же глагол (אָבַר), что и во Вт 10:16:

1. «Обрежьте крайнюю вашего сердца (אֲבָרָה אֲבָרָה אִיִּי) и не будьте снова жестоковейны (אֲבָרָה אֲבָרָה אֲבָרָה)» (Вт 10:16).
2. «Обрежьтесь (אִיִּי) для Господа и удалите крайнюю плоть (אֲבָרָה) (с) ваших сердец (אֲבָרָה), мужи Иуды и жители Иерусалима, чтобы не вышел, как огонь, Мой гнев, и не горел, не истощаясь, из-за зла ваших деяний (אֲבָרָה אֲבָרָה)» (Иер 4:4).
3. «Ибо не тот иудей, кто таков по внешности, и также не то обрезание (אֲבָרָה), которое видно во плоти, но тот иудей, который внутренне таков, и то обрезание, которое (обрезание) сердца (אֲבָרָה אֲבָרָה אֲבָרָה), по духу, а не по написанному: похвала ему не от людей, но от Бога» (Рим 2:28-29).

Мы видим явную связь между всеми тремя случаями использования этого выражения в Библии: оно появляется в контексте самокритики, произнесенной иудеями — Моисеем, Иеремией, Павлом. Таким образом, пророк Иона, по воле автора мемры, явно продолжает этот ряд.

Имитация внутриветхийской критики — это основная полемическая стратегия сирийского писателя. Фактически, все, что видят ниневитяне в Обетованной земле, представляет собой «пастичко» из описаний языческих грехов в книгах Иеремии, Исаяи, Амоса, Осии и др., например,

<...> Высоты (אֲבָרָה) на горах, // и идолы на высотах <...> (ср. Иер 19:5 и др.). Их жертвенные лепешки (אֲבָרָה) на крышах (ср. Иер 7:18), // и в их садах божества удачи (אֲבָרָה). // Прорицатели (אֲבָרָה) (Вт 18:14; Иер 29:8-9; Иер 14:14 и др.) на улицах, // и на их переулках гадатели (אֲבָרָה) (ср. Вт 18:14; Ис 8:19; и др.) <...> Они увидели там грехи Содомы, // нечестие и лживость Гоморры (ср. Иер 23:14). Мужчина и его сын, как написано, // ходили к блуднице (Ам 2:7). Мать, его невеста¹⁸² и также ее дочь // как ловушки стояли на улицах (ср. Еккл 7:26) (ст. 1739 и далее).

Сирийский писатель, разглядев интертекстуальные связи между различными библейскими книгами, в своем произведении намеренно имитирует и развивает этот подход. Он добавляет новые «переключки» между историей об Ионе и ниневитянах, книгой пророка Иеремии и другими библейскими книгами, используя такие выражения,

¹⁸² אֲבָרָה אֲבָרָה «невеста» Y.

как «обрезание сердца», «пещера разбойников», «искоренять», «глупый народ» и др. Сирийский автор реализует тот потенциал критики, который заложен в этих библейских выражениях. Он выбирает обличительные ветхозаветные цитаты, *предупреждающие* иудеев об опасности ненадлежащего поведения и наказании за него и трансформирует их таким образом, что эти предупреждения становятся *реальностью*.

Но помимо использования ветхозаветных интертекстов для создания своего полемического нарратива, автор мемры ориентируется и на Новый Завет. Явным свидетельством этого является обозначение язычества иудеев в мемре как ܟܘܢܝܢܝܘܬܐ (например, ст. 1630, 1741, 1925), в то время как язычники-ниневитяне обозначаются исключительно как ܟܘܢܝܢܝܘܬܐ. Такое распределение соответствует именно Новому Завету Пешитты, где, в основном, лексема ܟܘܢܝܢܝܘܬܐ используется в тех пассажах, где имеется ввиду негативный смысл «язычники=неверующие»¹⁸³, а ܟܘܢܝܢܝܘܬܐ в тех случаях, когда предполагается позитивный контекст, т.е. речь идет о язычниках-прообразах христиан¹⁸⁴.

Другим важным примером является интерпретация в мемре новозаветных цитат Мф 21:19 (Мк 11:13) и Лк 13:7. После рассказа о том, как ниневитяне провожали пророка Иону и созерцали языческие грехи его народа, сирийский писатель переходит к описанию возвращения ниневитян на родину. При этом он вкладывает в уста своих протагонистов пространную благодарственную речь от лица практически всех слоев населения и профессий (ст. 1953–2096). Фактически, автор вводит здесь *фиктивную* доксологию — доксологию от лица персонажей, предваряющую реальную доксологию от лица повествователя. Начинается же она с того, что ниневитяне благодарят Бога за то, что он через *язычников* (ܟܘܢܝܢܝܘܬܐ) посрамил *народ* (ܟܘܢܝܢܝܘܬܐ):

И они все (т.е. ниневитяне) говорили в разумении, // истинно радуясь: // «Хвала (ܟܘܢܝܢܝܘܬܐ) Богу, // который посрамил *народ* (ܟܘܢܝܢܝܘܬܐ) через *народы* (ܟܘܢܝܢܝܘܬܐ), // который *заранее дал залог* // *грядущего великого спасения* (ܟܘܢܝܢܝܘܬܐ ܟܘܢܝܢܝܘܬܐ ܟܘܢܝܢܝܘܬܐ). // Через Его *Перворожденного* (ܟܘܢܝܢܝܘܬܐ) будет вырвана // смоковница, которая не давала плодов (ср. Мф 21:19; Мк 11:13; Лк 13:7), // которая украли у всей земли // плоды покаяния. // Благословен (ܟܘܢܝܢܝܘܬܐ) будь, кто ее из земли вырвал, // чтобы через это земля *народов* (ܟܘܢܝܢܝܘܬܐ) благословенна стала. // Из наших новых саженцев // да дадим мы Ему новые плоды! // И *священными ветвями* // да воздадим Ему хвалу!» (ст. 1957–1972).

Здесь мы имеем единственное в мемре явное использование прообразовательной интерпретации противостояния язычников-ниневитян и иудеев с опорой на цитирование

¹⁸³ Мф 6:7; 10:5; 18:17; 1Кор 5:1 и др. см. *De Blois F. Naṣrānī (Ναζωραῖος) and ḥanīf (ἔθνικός): Studies on the Religious Vocabulary of Christianity and of Islam // Bulletin of the School of Oriental and African Studies. 2002. 65 (1). P. 1–30, здесь P. 21, сн. 107.*

¹⁸⁴ Так в посланиях Павла, см. *Ibid.* P. 21, сн. 108. То есть, по сути дела, происходит процесс, аналогичный описанному Игнасио Карбахосо для распределения ܟܘܢܝܢܝܘܬܐ и ܟܘܢܝܢܝܘܬܐ: оба слова обозначают «собрание», но первое употребляется в Пешитте, где речь идет о «позитивном» контексте собрания, и второе — где речь идет о «негативном» контексте (*Carbajoso I. The Character of the Syriac Version of Psalms: A Study of Psalms 90-150 in the Peshitta. Leiden: Brill, 2008.*)

Нового Завета. Только в этом пассаже в мемре упоминается Иисус, названный одним из имен, используемых в сирийской традиции – «Перворожденный» (ܩܘܪܕܢܐ) (ст. 1963). Цитата из Мф 21:19 (Мк 11:13) объединена в этом пассаже с Лк 13:7. Обеим цитатам придается явная полемическая интерпретация: смоковница, не дающая плодов – это ветхозаветные иудеи. Важным является также упоминание священных ветвей (ст. 1957) у язычников-ниневилян. Этот образ, вероятно, намекает на ветви Осанны, праздника, нередко имеющего в сирийской христианской традиции яркие полемические коннотации¹⁸⁵.

Исходя из проделанного нами выше анализа, мы выяснили, что основным источником критики оппонентов для автора сирийского произведения была Библия, особенно Ветхий Завет, а также, возможно, иудейская постбиблейская литература. Причем, что касается последней, то речь может идти не только о таких древних текстах, как «Письмо Аристея», но и о более поздних. Например, продолжая анализ благодарственной речи ниневилян, можно сделать следующее наблюдение. С развитием еврейской литургии возникает ряд текстов, в которых подчеркивается избранность иудейского народа среди язычников. Например, во время утренней литургии, перед публичным чтением Торы, читалась серия из трех благословений — «Благословение Торы». В третьем из этих благословений иудеи благодарят Бога за избрание среди всех языческих народов и дарование Торы:

Благословен (ברוך) Ты, Имя, наш Бог, Царь мира, который выбрал нас среди всех народов (אשר בחר בנו מכל העמים) и даровал нам Тору¹⁸⁶.

Другой ранний литургический памятник, молитва *Teqi'ata debe Rav* (III в. н.э.) начинается со следующих строк:

Славить (לשבח) мы должны / Господа всего, // и возвеличивать / Его, который создал в начале (ср. Быт. 1:1),
[за то], что Он не сделал нас, / как народы земля (כגוי הארצות) // и не считал нас / за семьи земли¹⁸⁷.

Вероятно, такие тексты возникают в ответ на христианскую доктрину заместительного богословия. Если мы теперь перечитаем начало славословия ниневилян в свете этих литургических источников, то, при всех отличиях, возникает ощущение некоторой «переключки»: язычники-ниневиляне, в зеркальном отражении, благодарят Бога за посрамление своих религиозных противников и дарование спасения. Таким образом,

¹⁸⁵ См., например, *Frishman J. Narsai's Homily for the Palm Festival...P. 217–229*. Многие сирийские полемические произведения связаны с этим праздником, например, приписываемая Ефрему Сирину мемра «Беседа против иудеев, говоренная в неделю: Осанна», мемра Нарсая «Против иудеев» и др.

¹⁸⁶ Еврейский текст в: *Siddur Rinat Yisrael. Jerusalem: Moreshet, 1984, 2–3*.

¹⁸⁷ Текст приводится по *Yahalom J. Early Rhyme Structures in Piyyut and Their Rhetorical Background // The Faces of Torah: Studies in the Texts and Contexts of Ancient Judaism in Honor of Steven Fraade / ed. by Bar-Asher S. et al. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016. P. 635–657. Здесь P. 635*.

сирийский текст, скорее всего, вступает в диалог с еврейскими постбиблейскими интерпретациями.

Кристин Шепардсон отмечала близость мемры к другому еврейскому тексту, происходящему из того же региона — Вавилонскому Талмуду (ок. VI в. н.э.). В этом сочинении пост ниневитян также преподносится, как праведный, истинный и приводятся многочисленные примеры добродетельных поступков этих язычников¹⁸⁸. Следует отметить, что в последнее время появляется большое количество исследований, доказывающих интенсивные контакты между мудрецами Вавилонской Гемары и сирийскими христианами, в период ок. VI в. н.э.¹⁸⁹ Так, создатели Вавилонского Талмуда явно были знакомы с сирийскими законодательными текстами¹⁹⁰ и некоторыми экзегетическими подходами¹⁹¹. Сирийские авторы, например, Нарсай, используют образность, терминологию, методы интерпретации, сходные с иудейскими: «ограда Закона» (ܩܘܪܝܢܐ), «Бат Кала» (ср. евр. «Бат Кол»), склонность (ко злу) (ܩܘܪܝܢܐ) (ср. еврейское ַצַּדִּיק), метод аналогичный еврейскому *нотарикону* и др.¹⁹² Это вполне объяснимо, ведь вавилонский арамейский и классический сирийский генетически весьма близки друг к другу. Однако, что касается мемры, то здесь сложно предположить, что иудеи могли познакомиться с ее содержанием. Ведь, как мы продемонстрируем далее, она изначально была написана для литургического контекста — для проповедей в период Четыредесятницы (§ 2.4). С течением времени текст мемры стал использоваться во время другого литургического явления — т.н. «моления ниневитян». Поэтому, с большой вероятностью, ее содержание предназначалась исключительно для христианской аудитории во время богослужения¹⁹³.

В этом смысле интересно, что автор сирийского произведения как будто бы предполагал, что среди его аудитории могли быть иудеи. Так, в тексте доксологии упоминаются «обрезанные»:

¹⁸⁸ В. Таанит 16а. Ср.: в. Бава Кама 66b.

¹⁸⁹ См., например, *Jews and Syriac Christians: Intersections across the First Millennium* / ed. by Butts A., Simcha G. Tübingen: Mohr Siebeck, 2020. (Texte und Studien zum antiken Judentum; 180.).

¹⁹⁰ Ср. явное знакомство мудрецов Вавилонского Талмуда (в. Шаббат 116 a-b) с сирийским текстом Книги сиро-римского права (или сиро-римский кодекс) (сирийский текст ок. VI в. н.э.) (*Syro-Roman Law Book*). Об этом см. *Paz Y. The Torah of the Gospel: A Rabbinic Polemic Against the Syro-Roman Lawbook* // *Harvard Theological Review*. 2019. Vol. 112(4). P. 517–540.

¹⁹¹ Ср. вероятное заимствование сирийского шифра, известного как «алфавит Бардейсана», экзегетами Вавилонского Талмуда: *Paz Y., Weiss T. From encoding to decoding: The ATBH of R. Hiyya in Light of a Syriac, Greek and Coptic Cipher* // *Journal of Near Eastern Studies*. 2015. Vol. 74(1). P. 45–65.

¹⁹² См.: Мар Нарсай. Против иудеев... С. 330–338.

¹⁹³ Ср. мемру Нарсая «Против иудеев».

От необрезанных, которые Отца обрадовали, // и от *обрезанных* (ܘܢܘܩܘܢܝܘܬܐ)¹⁹⁴, которые Сына огорчили, // да будет Отцу и Сыну, и святому Духу // хвала! Аминь, Аминь (ст. 2139–2142).

Эдмунд Бек назвал упоминание здесь иудеев «необычным»¹⁹⁵. Но мы обнаружили очень похожую доксологию в одном из Нисибинских гимнов Ефрема Сирина:

От *евреев* (ܘܗܘܪܝܝܘܬܐ) и язычников и также от ангелов, слава Тебе, и через Тебя также Твоему отцу восхваление! (67:19).

Учитывая литургический контекст произведений, скорее всего, речь здесь идет не о реальных, а о «риторических» иудеях, литературно-богословских конструктах. Например, в полемических сочинениях Нарсая и Иакова Саругского часто встречаются такие призывы, как «приди, иудей!...», с помощью которых авторы маркируют свои «истинные», мессианские интерпретации Ветхого Завета.

¹⁹⁴ ܘܢܘܩܘܢܝܘܬܐ] om. Y.

¹⁹⁵ Des Heiligen Ephraem des Syrers Sermones II / Beck E., Hrsg. Louvain, 1970. (CSCO; 312. Syr; 135.) S. 53.

Выводы 1-й главы

Одной из основных тем мемры является острая антииудейская критика, выраженная через противостояние язычников-ниневитян, продемонстрировавших беспрецедентное покаяние и ставших фактически «христианами» и иудеев, обвиняемых в совершении языческих грехов. При всем этом полемическая аргументация в мемре лишена своего главного основания — Иисуса Христа и сосредоточена прежде всего на ветхозаветной самокритике.

С литературной точки зрения, парафраз библейской истории с драматическими элементами — многочисленными развернутыми монологическими речами персонажей, дает дополнительные возможности для выражения полемических настроений, которых не может быть, например, в богословском комментарии. Так, критические пассажи в мемре вводятся не от лица автора как богослова, а от лица библейских протагонистов, пророка Ионы и ниневитян. Это добавляет подобным суждениям авторитет — ведь их произносят сами библейские персонажи, а также снимает ответственность с автора произведения. Кроме того, это дает возможность не только «научного», богословского суждения, но и эмоционального.

Основной стратегией автора мемры является реализация в сирийском произведении того потенциала критики, который заложен в выбираемых им библейских интертекстах. Он выбирает обличительные библейские цитаты, предупреждающие иудеев об опасности ненадлежащего поведения и наказания за него, и трансформирует их таким образом, что эти предупреждения становятся в мемре реальностью. Вставляя эти стихи в речь ниневитян, автор мемры, таким образом, делает библейских персонажей свидетелями и инструментами реализации угроз Бога по отношению к грешникам. При этом он избегает тех библейских текстов, которые не согласуются с его «стратегией». Так, сирийский писатель не упоминает о пророчестве Наума о разрушении Ниневии.

Сирийский писатель создает, таким образом, особый полемический аргумент: он не использует явных христианских инструментов, а ведет доказательство о превосходстве язычников с помощью иудейских же текстов. Поэтому мы не исключаем, что адресатами сирийской мемры вполне могли быть и иудеи.

Особого внимания заслуживает сам механизм цитирования Библии в мемре. Практически не используются специальные маркеры ввода цитат, благодаря чему создается единое пространство библейского текста и авторского слова. При этом из Библии заимствуются не только ключевые слова и выражения, но и сюжетные ходы, образность, структурные элементы. Автор нередко использует, как мы продемонстрировали, «двойное» цитирование, когда он намеренно выбирает библейские

выражения, встречающиеся как в Новом, так и в Ветхом заветах, причем и там, и там в полемическом контексте. Вероятно, этим он желает подчеркнуть единство Библии в целом и, в частности, представленную в ней, по его мнению, непрерывную линию антииудейской критики.

В нашем дальнейшем анализе мы попытаемся продемонстрировать, какие литературные механизмы текста позволяют перейти от его персонажей к реальной аудитории. Мы покажем, что особенность данной сирийской мемры заключается в том, что ее полемико-обличительная функция направлена сразу на два объекта: на ветхозаветных иудеев в части полемического нарратива и на современных автору христиан в рамках похвалы ниневитянам.

Глава 2. Литературная стратегия в мемре: пересечение «реального» и «изображаемого» миров

В основном мемра «О Ниневии и Ионе» представляет собой эпический нарратив, где повествователь не называет себя («я»), он как бы растворен в тексте. Однако имеются и два кратких прямых обращения автора к аудитории, к его общине, где он отождествляет себя со своей общиной и говорит «мы», «наше». Они расположены ближе к началу (ст. 96–108) и концу (ст. 2097–2116) мемры, образуя таким образом рамку произведения. В этих апострофах явно говорится о том, что поведение ниневитян является примером для общины проповедника, которая не достигает уровня этих покаявшихся язычников, например:

При виде того покаяния (т.е. ниневитян — С.Ф.), // это *наше*, как сон. // При виде той молитвы, // эта *наша*, как тень. // И при виде того уничтожения, // это [наше] — подобие уничтожения. // Немногочисленны, которые простили // долги в этот [наш] пост. // Ниневитяне подавали милостыню. // Можем мы [хотя бы] освободить [подчиненных] от жалоб! (ст. 96–108).

Этот парадокс — сочетание антииудейской полемики с критикой собственной христианской общины приводил в смущение некоторых исследователей. Так, Кристин Шепардсон предположила, что обращения проповедника к аудитории в мемре, критикующие христианскую общину автора, могли быть добавлены позднее к изначально антииудейскому тексту¹⁹⁶. Мы бы сказали, что уж скорее возможен противоположный вариант — антииудейская полемика могла быть добавлена к тексту, восхваляющему покаяние ниневитян. Ведь в параграфе 1.6.1 мы уже говорили о том, что существуют проповеди, в которых содержится позитивное описание поведения ниневитян, и нет никакой полемики. Следует также учесть, что обращения к аудитории представлены уже в древнейшей рукописи текста Br. M. Add. 14573 (VI в.), а первое обращение к аудитории (ст. 96–108) присутствует во всех ранних переводах мемры. Во-вторых, как мы покажем далее, даже если эти обращения добавлены позже, то внутренняя критика передается не только через них, но и — имплицитно — через сам нарратив.

Дело в том, в мемре представлена определенная литературная стратегия, позволяющая аудитории отождествить себя с протагонистами мемры. Это заметил Эмануэле Зимбарди на примере одной из монологических речей, представленной в сирийском произведении, речи царя Ниневии (ст. 513–822). Исследователь обратил внимание, что слова ободрения, с которыми царь обращается к своим воинам, фактически соответствуют обращению реального христианского проповедника к аудитории: «<...>

¹⁹⁶ Shepardson C. Interpreting the Ninevites Repentance... P. 272.

два плана, реальной коммуникативной ситуации и фиктивной, созданной нарратором, совпадают с функциональной точки зрения <...>»¹⁹⁷.

Развивая идеи Э. Зимбарди, мы можем предположить, что это справедливо не только для речи царя, но для произведения в целом: в мемре явно используется особая стратегия, цель которой добиться как можно большей площади пересечения «фиктивного» и «реального» коммуникативных уровней в мемре. Однако, прежде чем разбирать конкретные примеры этой стратегии, нужно отметить, что, говоря о «фиктивном» и «реальном» коммуникативных уровнях в мемре, мы должны отдавать себе отчет в том, что здесь мы вступаем на достаточно зыбкую почву. Дело в том, что с точки зрения современной нарратологии, *фиктивность* изображаемого в тексте мира является одним из ключевых признаков художественного текста¹⁹⁸. Но сирийская мемра — это не художественный текст вроде «Анны Карениной» или «Войны и мира», а религиозный текст, выполняющий, как мы покажем в 2.4, в том числе и ритуальную функцию. Хотя некоторые признаки художественного текста в нем все-таки можно обнаружить. Так, в мемре очень часто описывается, что *думают* (ܐܘܡܘܢܐ) герои¹⁹⁹. Если мы обратимся к библейской книге пророка Ионы, то не найдем там *ни одного* подобного примера. Между тем, такие ментальные характеристики персонажей являются, согласно немецкому нарратологу Кэти Хамбургер, важным признаком художественного текста²⁰⁰. Перед нами, таким образом, предстает «всеведающий автор» — прием, характерный скорее для художественной литературы. Нарратив об «анти-Исходе», в котором библейская история ниневитян получает продолжение, можно охарактеризовать как некоторую «конструкцию» действительности, что нарратологи также относят к признакам художественного текста²⁰¹.

Но несмотря на то, что те или иные признаки художественного текста в сирийской мемре можно обнаружить, это, конечно, еще не художественная литература *stricto sensu*, поэтому говорить о «фиктивном» в этом случае следует с осторожностью. По нашему мнению, лучше, вслед за исследовательницей агиографической литературы Марией Мунхольт, говорить здесь о «рассказываемом» («изображаемом») мире и мире за пределами этого рассказываемого мира, т.е. реальном мире²⁰². Стратегия пересечения этих

¹⁹⁷ Efreṃ siro Sermone su Ninive e Giona...P. 36.

¹⁹⁸ Шмид В. Нарратология. М.: Языки Славянских Культур, 2003. С. 15–22.

¹⁹⁹ Ср. ст. 327, 1067, 1202; 1273–1279 и др.

²⁰⁰ Hamburger K. Zum Strukturproblem der epischen und dramatischen Dichtung // Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte. 1951. Bd. 25. S. 1—26.

²⁰¹ Шмид В. Нарратология... С. 16.

²⁰² Munkholt Christensen M. „Ach, meine Herrin und meine Lehrerin!“ Die narrative Etablierung von Frauen als Lehrerinnen in der spätantiken Hagiographie // Narratologie und Intertextualität: Zugänge zu spätantiken Text-

двух миров позволяет автору обращаться к аудитории за пределами «изображаемого» мира с дидактическими и иными целями.

После этого теоретического пояснения, разберем конкретные примеры этой стратегии в мемре. Стремление к пересечению между «изображаемым» и реальным мирами прослеживается на различных уровнях текста. Так, на уровне *лексики*, речи персонажей изобилуют местоимениями «мы», «наш»: например, царь говорит о *нашем* городе, *нашей* стране (ст. 799–800); «близка *нам* история» (ст. 597); «слышали *мы*» (ст. 749); «меж *нас* (ܘܢܘܢܐ) [рассказывается] история (ст. 775), «...по истории *наших* отцов» (ст. 782) и др.²⁰³. Слыша подобное многократное «мы», аудитория неизбежно должна была отождествить себя с протагонистами мемры и последовать их примеру. То же самое касается и многократно используемого местоимения «вы» (ср. ст. 361–392, 417, 801–822 и др.) — аудитория идентифицировала себя с фиктивными адресатами речей.

Другим важным лексическим сигналом — «лакмусовой бумажкой» совпадения фиктивного и реального уровней — являются обращения к адресатам в речах. Так, царь Ниневии обращается к своим воинам: «братья мои» (ܕܘܝܘܬܐܝܗܘܢ) (ст. 631) и «возлюбленные мои» (ܕܘܠܘܒܘܬܐܝܗܘܢ) (ст. 535; 772); отцы-ниневитяне обращаются к своим детям «возлюбленные» (ст. 381). Между тем, оба обращения в *реальной* коммуникации являются обращениями проповедника к своей аудитории.

На уровне *образности*, как мы понимаем исходя из примеров, приведенных в предыдущей главе, «фиктивные» речи персонажей имеют множество сходств с реальными произведениями Ефрема Сирина: другими словами, персонажи говорят так, как в других произведениях говорит реальный проповедник. При этом ключевым образом-сигналом перехода между «реальным» и «фиктивным» коммуникативными уровнями, своеобразным «переключателем регистров» в мемре, является образ *зеркала*. Он связывает отдельные речи в произведении в единое целое, подчиненное общей стратегии. Услышав этот «сигнал», аудитория должна была понять, что адресованное «фиктивным» персонажам сообщение в равной степени относится и к ним. Так, отцы-ниневитяне называют «зеркалом» свое наставление о Божественной педагогике (ст. 403–404), а царь Ниневии уподобляет библейские истории о праведниках и нечестивцах «зеркалу», т.е. некоему эталону для всех смотрящих, в котором можно увидеть свои недостатки:

Мы также слышали о нечестивых, // как они дерзили и как были уничтожены. // И ставится также *зеркало* (ܘܢܘܢܐ ܕܥܘܠܘܒܘܬܐܝܗܘܢ), // чтобы тот, кто уродлив, был упрекаем. // Ставится знак (ܘܢܘܢܐ) в творении, // чтобы имитировали его (ܘܢܘܢܐ) смотрящие (ст. 585–590).

Welten / Brunhorn C., Gemeinhardt P., Munkholt Christensen M. (Hrsg.). Tübingen 2020, S. 105–121 (SERAPHIM – Studies in Education and Religion in Ancient and Pre-Modern History in the Mediterranean and Its Environs, 7.).

²⁰³ Ср. ст. 357–368, 633, 689–699, 772 и др.

Естественно, такая информация предназначена не только адресатам речи в рамках изображаемого мира, но и реальным читателям/слушателям мемры. Как подытоживает повествователь, Ниневия становится «зеркалом» «для всего мира» (ст. 1565–1568).

На уровне *нарратива* сам литературный метод, используемый в мемре — подача библейских примеров в речи персонажей в виде «вставных рассказов» зеркально отображает речь реального проповедника, приводящего в пример библейские повествования. Сигналом «реальности» фиктивных речей является также использование множества библейских аллюзий и отсылок в речах, казалось бы, *языческих* персонажей. И, наконец, *длина* речей в мемре в немалой степени помогает укрепить иллюзию реальности происходящего, когда слушатели/читатели могли даже забыть о том, что они слушают не реального проповедника, а речь «фиктивного» персонажа. В этом смысле показательно, что в стихах из речи отцов-ниневитян к детям:

Итак, учитесь, *мои возлюбленные*, // из испытания наказаний, // и узнайте из мудрого // посоха ваших отцов, // что Он наказывает нас, чтобы помочь нам, // как отец, который учит нас (ст. 381–384).

есть разночтения в рукописях: согласно рукописи W здесь следует читать «*محبوب*», т.е. «мои возлюбленные», а в рукописи T имеется вариант «*محبوبين*», т.е. «возлюбленные». Вариант «мои возлюбленные» вообще-то не уместен исходя из контекста: ведь это отцы-ниневитяне во множественном числе обращаются к своим детям. С другой стороны, эта ошибка вполне объяснима: сам стиль речи настолько похож на обращение реального проповедника, что переписчик вполне мог увлечься этой иллюзией.

То, что Зимбарди называет пересечением реального и фиктивного коммуникационных уровней в мемре, а мы — пересечением изображаемого и реального миров, может иметь в научной литературе и другие названия. Так, Лаура Либер, специалист по еврейской и арамейской литургической поэзии, описывает методы, схожие с вышеперечисленными, как риторические методы вовлечения аудитории в литургический нарратив, «риторику участия» (*rhetoric of participation*)²⁰⁴. Следует подчеркнуть, что к подобным методам обращаются, прежде всего, именно в литургической поэзии, когда возникает необходимость в том, чтобы трансформировать библейское прошлое таким образом, чтобы оно стало актуальным для общины в любой момент времени. Многократные употребления местоимений «мы» и «вы», стирающие границу между протагонистами и адресатами, образ «зеркала», превращающий фиктивное действие в

²⁰⁴ Lieber L. The Rhetoric of Participation: Experiential Elements of Early Hebrew Liturgical Poetry // The Journal of Religion. 2010. 90:2. P. 119–147.

наглядный пример, обращения, взятые из коммуникации в реальном мире и т.д. — все это инструменты подобной трансформации, важные признаки гомилетического характера мемры, к рассмотрению которого мы вернемся в параграфе 2.4.

К признакам намеренного пересечения «фиктивного» и «реального» миров в сирийском произведении можно отнести также примеры интертекстуальности с произведения Ефрема Сирина, относящимися к «реальному» миру, а в мемре перенесенными в фиктивный контекст.

2.1. Интертекстуальность между мемрой «О Ниневии и Ионе» и произведениями Ефрема Сирина нисибинского периода

Так, среди описания покаяния различных слоев населения Ниневии в мемре появляются «непорочные мужчины и женщины» (ܢܦܘܠܝܢ ܘܢܦܘܠܝܢܐ):

Головы непорочных мужчин и женщин (ܢܦܘܠܝܢ ܘܢܦܘܠܝܢܐ) // стали лысыми в молитве (ст. 241–242)²⁰⁵.

Как «непорочные мужчины и женщины» (ܢܦܘܠܝܢ ܘܢܦܘܠܝܢܐ) в произведениях Ефрема Сирина обозначаются мужчины и женщины-аскеты, те самые, что в произведениях другого сирийского писателя Афраата, старшего современника Ефрема Сирина, обозначаются как «сыновья и дочери завета»²⁰⁶. Эти люди налагали на себя аскетические обеты, но продолжали жить в городе и быть частью общины.²⁰⁷ Женщины-аскеты играли главенствующую роль в литературно-богословской деятельности Ефрема Сирина, вероятно, именно они исполняли его учительные гимны-мадраше.²⁰⁸ Эдмунд Бек отмечает

²⁰⁵ Данный стих требует некоторого пояснения. Большинство современных исследователей переводит его следующим образом: «Главы (ܢܦܘܠܝܢ) непорочных мужчин и женщин // рвали, молясь, свои волосы (ܘܠܘܠܝܘܬܗܘܢ ܢܦܘܠܝܢܐ) (букв. «получили разрывание волос (вариант: «лысины») в молитве (вариант: «в плачах»)» (Des Heiligen Ephraem des Syrers Sermones II / Beck E., Hrsg. Louvain, 1970. (CSCO; 312. Syr; 135.). S. 7; Efrem siro Sermones su Ninive e Giona... P. 74). Таким образом, сирийское ܢܦܘܠܝܢ переведено как «главы», «начальники». Этот перевод, по нашему мнению, должен ставить неизбежные вопросы, так как ни о каких «начальниках» аскетов, мужчин и женщин, в произведениях Ефрема Сирина упоминаний нет. Между тем, слово ܢܦܘܠܝܢ, как и его русский эквивалент, обозначает не только «главу», начальника, но и голову, как часть тела. И именно так понял этот стих Генри Бургесс: «Головы непорочных мужчин и женщин стали лысыми из-за их плача» (Burgess H. The Repentance of Nineveh... P. 16). Версию исследователя подтверждает и древний армянский перевод мемры: «Головы мужчин и женщин получили облысение в их молитвах» (Garitte G. La version arménienne...P. 34). При этом в армянском переводе обозначение мужчин и женщин как аскетов отсутствует.

²⁰⁶ Ср., например, Нисибинские гимны 21, 5, где «непорочные (женщины)» (ܢܦܘܠܝܢܐ) упоминаются в одном контексте с «заветом» (ܘܢܦܘܠܝܢܐ), а также мемрах «О Никомидии» 8, 553–554 (Renoux C. (éd., trad.) Mémère sur Nicomédie, d'Éphrem de Nisibe. Patrologia Orientalis 37, fasc. 2 et 3., № 172–173. Turnhout: Brepols, 1975. P. 147).

²⁰⁷ Об аскетизме, как одной из ярких особенностей раннего сирийского христианства, Murray R. Symbols of Church and Kingdom... P. 11–19.

²⁰⁸ Связь между мадраше и женщинами-аскетами прослеживается во многих произведениях Ефрема Сирина. Ср., например, мадраши «О Воскресении» 2, 9, где говорится о «непорочных (женщинах)» (ܢܦܘܠܝܢܐ) с их мадраше» (Des Heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Paschahymnen (de Azymis, de Crucifixione, de Resurrectione) / Beck E., Hrsg. Louvain, 1964. (CSCO; 248. Syr; 108.). S. 84). Об особой роли этих женщин, «учительниц общины», для Ефрема Сирина говорит сирийский поэт-богослов Иаков Саругский в своем панегирике, посвященном Ефрему Сирию (мемра «О Мар Ефреме», ст. 97 «этот мудрый муж (т.е. Ефрем – С.Ф.) составил мадраши и дал их девам». Ср. ст. 45; ст. 47–48, ст. 49–50, ст. 85–86 и др.) (A Metrical Homily

по поводу «неожиданного» появления этих аскетов в мемре, что «Ефрем некритично переносит этот христианский статус на языческую Ниневию»²⁰⁹. Маловероятно, однако, что автор мемры делает что-то необдуманно. Скорее всего, речь идет о сознательной литературной стратегии, согласно которой он добивался того, чтобы слушатели отождествили себя с героями мемры — добродетельными ниневитянами — и последовали их примеру.

Следует отметить, что схожий метод применяет Ефрем Сирийский в своем подлинном произведении, о котором Эдмунд Бек еще не знал — в цикле мемр «О Никомидии». В этом цикле, написанном, вероятно, в период с 358 по 363 гг.²¹⁰, рассказывается о землетрясении в г. Никомидия в 358 г. Но, как становится ясно из содержания произведения, речь в нем, собственно говоря, идет не о Никомидии как таковой, а о значении случившихся в ней трагических событий для аудитории Ефрема Сирийского в Нисибине. В рамках такой аналогии сирийский поэт-богослов переносит на Никомидию многие реалии своего родного города. Так, в частности, он говорит о присутствии в Никомидии «завета» (арм. *nġun*), о котором должен плакать «завет» (арм. *nġun*) в Нисибине²¹¹. Речь идет, вероятно, именно об общинах аскетов «сыновья и дочери завета» — армянскому *nġun* соответствует сирийское *ܨܒܗܐ*, «завет». Но из этого, конечно, нельзя делать вывод, что в Никомидии существовали те же самые общины аскетов, что и в Нисибине. Этот пассаж говорит о реалиях Нисибина, а не Никомидии, и показывает определенную стратегию автора — слушатели должны отождествить события в Никомидии с происходящим в их собственном городе.

Отметим, что упоминание в мемре «О Ниневии и Ионе» аскетов роднит мемру с определенным кругом произведений Ефрема Сирийского — произведениями, посвященными Нисибину и написанными в поздненисибинский период: Нисибинскими гимнами²¹², первой мемрой «Об Увещании»²¹³, мемрами «О Никомидии». Помимо упоминания «непорочных мужчин и женщин», между мемрой и этими произведениями есть и другие интертекстуальные связи.

Так, в пространном описании покаяния ниневитян в мемре «О Ниневии и Ионе» имеются следующие стихи:

on Holy Mar Ephrem by Mar Jacob of Sarug / Ed. and transl. by J. Amar. Turnhout: Brepols, 1995. P. 1–76 (Patrologia Orientalis; 47, fasc. 1, n. 209). P. 36, 44).

²⁰⁹ Des Heiligen Ephraem des Syrers Sermones II. S. 7

²¹⁰ Renoux C. Mēmrè sur Nicomédie...P. xxiv.

²¹¹ Мемра 8, 553–554 (Renoux C. Mēmrè sur Nicomédie Renoux... P. 147).

²¹² Ср., например, Нисибинские гимны 19, 3 (Des Heiligen Ephraem des Syrers Carmina Nisibena (Erster Teil) / Beck E., Hrsg. Louvain, 1961. (CSCO; 218. Syr; 92.) S. 50); 21, 5 (*Ibid.* S. 56).

²¹³ 1-я мемра «Об Увещании» ст. 359, ст. 368 (Des Heiligen Ephraem des Syrers Sermones I / Beck E., Hrsg. Louvain, 1970. (CSCO 305/Syr 130). S. 7).

Не было там наложниц (ܠܘܢܝܢܝܢ ܕܢܝܨܝܒܝܢ), // ревность исчезла (ܠܘܢܝܢܝܢ ܕܢܝܨܝܒܝܢ) из-за [Божественного] гнева (ст. 1039–1040).

Мы хотим обратить внимание на тот факт, что в первой мемре «Об Увещании» (ܠܘܢܝܢܝܢܝܢ) Ефрема Сирина имеются практически идентичные стихи:

Исчезла ревность (ܠܘܢܝܢܝܢ): поэтому там не было // никаких наложниц (ܠܘܢܝܢܝܢܝܢ ܕܢܝܨܝܒܝܢ) и блудниц (ст. 31–32).

В этом произведении описывается гибель некоего города²¹⁴ вследствие многочисленных грехов его жителей: «Город погиб и вместе с ним // пороки, которые в нем были» (ст. 25–26). Судьбу погибшего города автор мемры «Об Увещании» явно использует, как предупреждающий пример для своей аудитории: «Так давайте уничтожим наши пороки, // чтобы и нам не погибнуть вместе с нашими пороками» (ст. 27–28). Как следует далее из текста, речь однозначно идет о призыве к жителям Нисибина: «Упрекай, Нисибин (ܢܝܨܝܒܝܢ), своих дочерей» (ст. 354). Следовательно, и в мемре «О Ниневии и Ионе», и в мемре «Об Увещании» описывается исчезновение пороков у жителей целого города. Однако причины у этого исчезновения разные: если в мемре «О Ниневии и Ионе» пороки исчезли в результате покаяния жителей, то в мемре «Об Увещании» вследствие их смерти.

Сходства между двумя произведениями на этом не исчерпываются. В мемре «О Ниневии и Ионе» автор восхваляет всевозможные виды религиозного покаяния различных социальных слоев жителей Ниневии, в том числе, женщин — дев, служанок, знатных женщин, например:

У юношей *непорочность* (ܠܘܢܝܢܝܢܝܢ), // у дев (ܕܘܠܘܬܝܢܝܢ) чистота, // Меж служанками и госпожами (ܠܘܢܝܢܝܢܝܢ ܕܢܝܨܝܒܝܢ) // одно согласие установилось, // Один был презренный вид, // одно было одеяние (ܠܘܢܝܢܝܢܝܢ) уничижения (ст. 1033–1036).

В мемре же «Об Увещании» Ефрем Сирийский упрекает жительниц Нисибина тех же самых социальных категорий за те же пороки, которые исчезли у ниневийских женщин:

Упрекай, Нисибин, своих дочерей! // Потому что Сион своих дочерей не упрекал. // Служанки (ܕܘܠܘܬܝܢܝܢ) твои роскошествуют, // госпожи (ܕܘܠܘܬܝܢܝܢ) твои бесчестные, // вот твои *непорочные* [девы] (ܕܘܠܘܬܝܢܝܢ) наглые, // их одеяние (ܠܘܢܝܢܝܢܝܢ) вызывающе, // вызывающая обувь их ног (ст. 354–361).

²¹⁴ Гарегин Зарбханалян, имея только армянский перевод первой мемры «Об Увещании», считал, что речь здесь идет о городе Никомидия, разрушенном в результате землетрясения 358 г. Мемра «Об Увещании», по его мнению, должна была открывать цикл мемр «О Никомидии» (*Zarbhanalian G. Naqakan T'argmanut'iwnk Naxneac' (dar IV–XIII). Venice, 1889. P. 464*), также переведенных на армянский язык. Однако исследователь еще не знал о существовании сирийского текста мемры, который являлся частью другого цикла – цикла мемре «Об Увещании». Эдмунд Бек считал, что под разрушенным городом в мемре «Об Увещании» надо понимать одну из крепостей, расположенных в окрестностях Нисибина, например, крепость Анацит, которая была разрушена в 359 г. (*Des Heiligen Ephraem des Syrsers Sermones I /Beck E., Hrsg. Louvain, 1970. (CSCO 305/Syr 130). S. 1*). Об этой крепости упоминается в 10-м Нисибинском гимне.

Мы можем сделать вывод, что жители Ниневии с точностью зеркального отражения восхваляются именно за отсутствие тех пороков, которые приписываются жителям Нисибина²¹⁵.

В нашей статье мы интерпретировали эти сходства мемры «О Ниневии и Ионе» с подлинными произведениями Ефрема Сирина поздненисибинского периода следующим образом: «Такие сходства, по нашему мнению, свидетельствуют о том, что, с большой степенью вероятности, все эти произведения могли быть написаны одним и тем же человеком. При этом мы хотим подчеркнуть, что выявленные интертекстуальные связи между мемрой «О Ниневии и Ионе», первой мемрой «Об Увещевании» и Нисибинскими гимнами указывают на вполне конкретную историческую ситуацию, которая могла вызвать появление подобных произведений — одну из осад Нисибина войсками Шапура II»²¹⁶.

На нынешнем этапе исследования данный вывод представляется нам слишком прямолинейным. Что можно сказать с уверенностью, так это то, что есть явные интертекстуальные связи между мемрой «О Ниневии и Ионе» и произведениями Ефрема Сирина, посвященными Нисибину. Если аудитория мемры знала эти произведения, то она вполне могла расценить это как сигналы имплицитной внутренней критики, ведь образцовое поведение жителей Ниневии является полной противоположностью поведению некоторых реальных христиан, в частности жителей Нисибина. Утопически идеальное поведение ниневитян заставит любого христианина желать хотя бы отдаленно приблизиться к добродетелям этих «язычников». Фил Бота правильно разглядел в этом послы мемры аргумент *a minori ad majus*: если язычники так себя повели, то как же должны вести себя мы, христиане?!²¹⁷

С литературной же точки зрения важно, что перед нами, вероятно, набор топосов для описания катастрофической ситуации, ее причин и спасения из нее, как это было, например, в случае с образом «Благой вести». Эти топосы переходят из произведения в

²¹⁵ Приведенные пассажи — это только малая толика внутренней критики, представленной в первой мемре «Об Увещевании» Ефрема Сирина. В этом произведении острой критике подвергаются различные слои населения города Нисибина. Женщины-аскеты (نحعات) критикуются за то, что вместо учения и аскетических практик они предаются мирским заботам, вызываясь наряжаются и украшают себя. У них было имя, которое ценнее всего сотворенного, но они пренебрегли им (ст. 359–395; ст. 455–466). Молодежь критикуется за нерадивость в учении, ученики, как и учителя, учат и учатся только ради славы и громкого имени. Едва приступив к учению, молодежь начинает поучать старших (ст. 396–415). Острой критике подвергается духовенство — вместо того, чтобы заботиться о своей духовной пастве, они озабочены скупкой реального скота и виноградников (ст. 466–547).

²¹⁶ Фомичева С. В. К вопросу об авторстве Ефрема Сирина для мемры О Ниневии и Ионе // FONS SAPIENTIAE VERBUM DEI. Сборник научных статей в честь 80-летия профессора Анатолия Алексеевича Алексеева / Под ред. А.В. Сизикова, Е.Л. Алексеевой. СПб.: ИЛИ РАН, 2022. С. 250–260. Здесь С. 258–259.

²¹⁷ Botha P. Antithesis and Argument in the Hymns of Ephrem the Syrian // Hervormde Theologiese Studies. 1988. Vol. 44. P. 581–595. Здесь P. 585–587.

произведение, когда требуется описать катастрофу, и необязательно свидетельствуют об одном и том же авторстве. В свете предыдущего анализа стоит также отметить, что, если в произведениях Ефрема Сирина такая образность используется в рамках реального коммуникативного уровня: *реальный* проповедник обращается в конкретный исторический момент к реальной аудитории, то в мемре она переносится в *фиктивный* контекст. То есть происходит ситуация, аналогичная той, когда современные писатели нарочно устраивают игру с пересечением реального и изображаемого миров, вставляя в свои художественные произведения, например, фрагменты из произведений других авторов или из настоящих научных произведений.

Приняв во внимание тот факт, что в мемре в восхвалении ниневитян может присутствовать имплицитная внутренняя критика христианской аудитории, рассмотрим парадоксальное, на первый взгляд, предположение, что и антииудейская критика в мемре может быть нацелена (в том числе и) на христиан.

2.2. Антииудейская полемика в мемре как внутренняя критика?

Мы уже упоминали о том, что одной из особенностей критики религиозных оппонентов в мемре является синхронизация с ветхозаветным временем. Это выражается, в частности в том, что автор сосредотачивается прежде всего на *языческих* грехах иудеев: жертвоприношениях, магии, гаданиях, астрологии. Эдмунд Бек²¹⁸ и Эмануэле Зимбарди²¹⁹ сделали важное предположение по этому поводу. Дело в том, что сирийский богослов мог таким образом одним выстрелом убить двух зайцев – критиковать оппонентов и, одновременно, свою христианскую общину за соблюдение языческих обычаев.

Действительно, во многих своих произведениях, прежде всего относящихся к жанру мемры, Ефрем Сирин часто обрушивается с критикой на христианских жителей Нисибина за соблюдение ими языческих обычаев. Этой теме посвящены, например, 10-я и 11-я мемры из цикла мемр «О Никомидии»²²⁰. Основная цель этих произведений, как мы уже упоминали в предыдущем параграфе, не столько описать катастрофические события в Никомидии, сколько сделать из них предупреждающий пример для Нисибина, который в

²¹⁸ Des Heiligen Ephraem des Syrers Sermones II / Beck E., Hrsg. Louvain, 1970. (CSCO; 312. Syr; 135.). S. 42.

²¹⁹ Efreim siro Sermone su Ninive e Giona... P. 54–55.

²²⁰ Renoux C. Mémrè sur Nicomédie...P. 194–225; P. 228–229. Текст большинства мемр «О Никомидии» сохранился только на армянском языке. Эти произведения имеют много сходств с упоминаемой выше первой мемрой «Об Увещевании». Так, первая мемра «Об Увещевании» тоже была переведена на армянский язык и в рукописи Jérusalem 326 следует за мемре «О Никомидии» (фолио 278r–385v). Очевидно, это не случайно, так как имеется много содержательных сходств между этими произведениями.

них не раз упоминается и чьи реалии там описываются²²¹. Из этих мемр мы можем узнать, например, что в Нисибине активно практиковались магия и астрология. Маги, гадалатели, астрологи погружались в свои книги, наблюдали звезды, составляли гороскопы. К их помощи прежде всего прибегали бесплодные женщины, но и другие жители Нисибина также охотно обращались к ним. Сирийский богослов говорит, что и в Никомидии сложилась подобная ситуация, что и явилось одной из причин разрушения города вследствие Божественного гнева. Поэтому судьба Никомидии, где смерть объединила практикующих языческие обряды, и тех, кто к ним обращался, является весьма подходящим примером для жителей Нисибина. Так, Ефрем Сирийский восклицает:

Посмотрите на город: в нем погибли // гадания и гадалатели одновременно. // Прорицатель ушел со своим долгом, // и безумные женщины со своими грехами. // Астролог ушел в своем зле, // и те, кто слушался его, в своем грехе. // Нечестивый колдун ушел, // и, худшие чем он — те, кто его вознаграждал (Мемра «О Никомидии» 11, ст. 307–314).

Чтобы предостеречь жителей Нисибина, в 10-й мемре «О Никомидии» Ефрем подробно рассматривает негативные последствия соблюдения языческих обычаев в ветхозаветной истории. Так, Ассирия, мать гадалателей, была уничтожена (ст. 217–244). Египет получил милосердие Иосифа и справедливость Моисея, но его сердце было ожесточено колдунами, и он погиб в море (ст. 245–270). Даже Сион, мать пророков, получил языческую закваску из Египта (ст. 403) и был навсегда уничтожен, несмотря на вмешательство Бога, который через пророков и Своего Сына хотел принести ему исцеление истиной. Пример Сиона Ефрем Сирийский снабжает особенно острой критикой. «Сион, мать пророков, почему ты уничтожен навсегда?» (ст. 291–292) вопрошает сирийский проповедник. «Он любил ложных пророков, и уничтожал истинных. Он полностью купался в грехе (ст. 293–295)», отвечает Ефрем Сирийский на свой вопрос. Далее сирийский богослов использует критику язычества в Сионе, весьма похожую на антииудейскую критику в мемре «О Ниневии и Ионе», например,

Ложные пророки на публичных местах и астрологи во *внутренних покоях* (ст. 297–298)²²². <...> Жертвы приносились на открытых местах, // и жертвоприношения на террасах (ст. 359–360) (Ср. Иер 32,39). Так как земля была полна колдунами, // пророки бежали в пустыню (Ср. Ис 2,6) (ст. 361–362). Безумная земля, // магия и гадание господствуют в тебе. // Если в тебе живет заблуждение, // то истина удалась от тебя (ст. 405–408)²²³.

²²¹ Ср., например, 12-я мемра ст. 82–88 (*Renoux C. Mêmre sur Nicomédie... P. 276–277*). См.: *Bundy D. Vision for the City: Nisibis in Ephraem's Hymns on Nicomedia // Religions of Late Antiquity in Practice /ed. by Valantasis R. Princeton: Princeton University Press, 2000. P. 189–206.*

²²² Ср. мемра «О Ниневии и Ионе»: «Он (т.е. пророк Иона) посмотрел и увидел *внутренние покои* (ܡܥܘܢܐ) // народа (т.е. иудеев), которые полны язычеством» (ст. 1113–1114).

²²³ Ср. пространное описание языческих жертвоприношений иудеев в мемре «О Ниневии и Ионе», например, ст. 1737 и далее.

Жители Нисибина должны научиться из примеров Ассирии, Египта и Сиона. Важно, что, приводя в пример достаточно просторную и острую полемику против Сиона, Ефрем Сирий сосредотачивается прежде всего на ветхозаветных временах и *языческих* обычаях иудеев, а не на отвержении ими Иисуса. Таким образом, налицо та же стратегия сосредоточенности на ветхозаветном контексте, что и в мемре «О Ниневии и Ионе». Возможно, развернутое описание языческих грехов Сиона в мемре «О Ниневии и Ионе», как и в мемрах «О Никомидии», служит не только выражению антииудейской полемики, но и предупреждением для христианской общины: проповедник предупреждает, что, если аудитория будет грешить, как иудеи, то ее постигнет та же участь.

Возможно, подобный литературно-богословский прием, когда иудеи представляют собой не реального противника, а определенную парадигму негативного поведения, можно рассматривать в контексте одного интересного явления в сирийском христианстве – процесса переноса парадигмы антииудейской полемики на внутреннюю критику. Видный исследователь сирийской литературы Адам Бекер в своей недавней статье анализирует яркий пример подобного процесса — речи «Об Увещевании» сирийского поэта-богослова V в. Исаака Антиохийского²²⁴. В частности, Бекер приводит следующий пассаж из произведений Исаака:

Кто тогда дал нам [ответственность], // как сообразительному Моисею, // прийти и упрекать сейчас // слугителей [Бога] (т.е. христиан) как *угнетателей* (ܘܓܢܬܐܬܝܝܢ)? // Ибо вот, тот телец, которого утопил // Моисей в дикой пустыне, // сейчас выпрыгнул из внутренних покоев // и всяким почитается²²⁵.

На примере этого пассажа Адам Бекер ясно показывает, как Исаак Антиохийский использует типично антииудейские мотивы Ефрема Сирина, например, мотив золотого тельца, и ключевые оскорбительные обозначения религиозных оппонентов, например, «угнетатели» (ܘܓܢܬܐܬܝܝܢ), но уже против собственной христианской общины, совершающей те же грехи, что и иудеи. В рамках своего анализа исследователь делает вывод, что процесс переноса парадигмы антииудейской полемики на внутреннюю критику появляется уже после Ефрема Сирина, что, по его мнению, вполне закономерно, так как «Ефрем был частью ортодоксального сообщества, которое чувствовало себя осажденным и испытывающим вызовы других форм христианства, в то время как Исаак, возможно, писал более столетия спустя, когда стала явной неспособность христианизации уничтожить грех»²²⁶. Впрочем, Бекер не ставит своей целью подробно анализировать

²²⁴ Becker A. Syriac Anti-Judaism: Polemic and Internal Critique // Jews and Syriac Christians: Intersections across the First Millennium / Ed. by A. Butts, S. Gross. Tübingen: Mohr Siebeck, 2020. (Texts and Studies in Ancient Judaism; 180). P. 47–66. Здесь P. 60–65.

²²⁵ Bedjan P. Isaac of Antioch. Homiliae. Paris; Leipzig: Harrassowitz, 1903. P. 185, 1–4. Becker A. Syriac Anti-Judaism... P. 63–64.

²²⁶ Becker A. Syriac Anti-Judaism... P. 64.

внутреннюю критику в произведениях Ефрема Сирина. Проанализированные нами выше примеры из мемр «О Никомидии» и, возможно, мемры «О Ниневии и Ионе» показывают, что уже в эпоху Ефрема Сирина можно обнаружить зародыш идеи об иудеях как примере негативного поведения для христианской общины.

Подытожив, отметим, что в мемре прослеживается стратегия, явно направленная на то, чтобы добиться максимально большой площади пересечения между «изображаемым», «фиктивным» миром мемры и реальным миром автора и слушателей/читателей. Это прослеживается на нескольких уровнях: на уровне лексики (очень частое употребление местоимений *мы* и *вы* в фиктивных ситуациях, обращения *возлюбленные мои, братья мои* и др.), на уровне образности («зеркало»), на уровне нарратива в целом (речи персонажей в мемре и сама мемра как такая же речь в устах реального проповедника) и др.

В рамках подобной стратегии особую важность приобретает наш анализ интертекстуальности мемры «О Ниневии и Ионе» с такими произведениями Ефрема Сирина, как гимны «О Нисибине», 1-я мемра «Об Увещевании», мемры «О Никомидии». Мы обнаружили, что мемра имеет немало сходств с этими произведениями, зачастую почти дословных. Таким образом, в «фиктивный» контекст мемры, где нет никаких обозначений реального места действия, переносятся ситуации и образность из «реальных» обращений проповедника к аудитории. При этом сходства имеют характер внутренней критики: христианская аудитория мемры через идеальный образ ниневитян получает сигнал о собственном недостойном поведении. Даже критика против иудеев может имплицитно содержать намек на критику собственной общины.

В следующих параграфах мы перейдем к рассмотрению риторической формы сирийской мемры, которая, во-первых, очень тесна связана с богословием, «вставленным» в эту риторическую форму, а, во-вторых, зачастую определяется интертекстуальностью с библейскими и небиблейскими текстами, которые влияют как на форму, так и на содержание произведения.

2.3. Риторика, имплицитное богословие и интертекстуальность в аналогиях от автора и «фиктивных» речах персонажей в мемре

В мемре «О Ниневии и Ионе» используются драматические элементы, типичные для жанра нарративной мемры — пространные монологические речи персонажей и экскурсы от автора. Мы проанализируем ключевые из этих речей — речь отцов-ниневитян к детям (ст. 349–422), введение к этой речи — авторскую аналогию с Авраамом и Исааком (ст. 301–346), и речь царя Ниневии (ст. 513–822), с точки зрения их риторической формы, имплицитно содержащегося в них богословия и интертекстуальности с библейскими и небиблейскими текстами. Мы продемонстрируем, что эти речи являются «стержневыми»

элементами всего произведения — во-первых, они содержат «квинтэссенцию» богословия, заложенного в мемре, а, во-вторых, именно к этим речам «прикреплена» в мемре антииудейская критика. Первая речь в мемре — это речь отцов-ниневитян к детям. Но предваряется эта речь пространной авторской аналогией об Аврааме и Исааке, с которой мы и начнем наш анализ.

Как библейскую аналогию для отцов-ниневитян, которые хотят успокоить своих детей перед лицом надвигающейся на Ниневию катастрофы, повествователь выбирает сюжет из 22-й главы книги Бытия о жертвоприношении Авраамом своего сына Исаака. Авраам, отвечая на вопрос своего сына, «где агнец для всесожжения?» (Быт 22:7; ст. 304), находит, согласно мемре, «обходной путь» (אֶת־הַדָּבָר), не открывая, что жертвой будет он сам, а говоря Исааку, что будет другая жертва:

1. Спрашивает Исаак о жертве: // «где агнец для всесожжения?» (ср. Быт 22:7)
 Говорящий агнец спрашивает // о том молчаливом агнце.
 Не открыл Авраам своему сыну, // что «ты и есть агнец для сожжения»,
 Чтобы он не ответил, сетуя, // и не сделалось бы пятно на его жертве.
 Утешая, *связал* (חָבַד) (ср. Быт 22:9) он своего *единственного* (אֶת־הַיָּחִיד) (ср. Быт 22:2), // до того, как
 вытащить свой *нож* (חָבַד) (ср. Быт 22:9).

2. Авраам, который видел, // что тяжел вопрос сына,
 Не молчанием воспользовался, // чтобы сына своего не огорчать,
 И не объяснил [необходимую] боль, // чтобы не привести в смятение жертву.
 Авраам *нашел обходной путь* (אֶת־הַדָּבָר), // как убедить своего возлюбленного.

3. Убегая (חָבַד) от явных (вещей) (אֶת־הַדָּבָר), // скрытую тайну (אֶת־הַסֵּתֶר) пророчествовал,
 Желая скрыть, // явную истину показал ему.
 Он боялся сказать ему: «Это ты». // Он пророчествовал ему, что это другой.
 Он думал, что это он. // Он пророчествовал, что не он.

4. Ибо язык Авраама // знал больше его сердца.
 Уста, научились от сердца, // сердце от уст научилось.
 Разум отбросил знание, // когда стал пророком язык.
 И разум, который стал мудрым, // от языка умудрился.

5. «Мы, мол (אֲנִי), я и отрок, взберемся» (ср. Быт 22:5), // сказал Авраам слугам.
 «И снова вернемся к вам» (ср. Быт 22:5). // Он хотел обмануть (אֶת־הַבָּיִת), но пророчествовал.
 Не то чтобы он был лгуном (אֶת־הַבָּיִת), // он, который боролся ради истины.
 Его слово превратилось в пророческое, // когда он *обходной путь нашел* (אֶת־הַדָּבָר), чтобы помочь
 (ст. 303–344).

По поводу этой сложной и насыщенной части мемры следует сделать несколько предварительных замечаний. Во-первых, в том, что касается интертекстуальности с библейским текстом, здесь представлено не только употребление ключевых слов и фреймов из библейского повествования, но и достаточное редкое для мемры использование практически дословных цитат (Быт 22:5, 7). Одна из цитат даже обозначена специальным маркером (אֶת־הַדָּבָר) (ст. 337), такое маркирование встречается в обширной мемре

всего дважды. Обе цитаты касаются одного и того же — «лжи» Авраама, которая, в итоге, превращается в правду. Первый раз Авраам «лжет», когда говорит отрокам, что они *оба* вернутся к ним, хотя знает, что Исаак будет принесен в жертву (Быт 22:5). Вторым раз Авраам «лжет», когда уклончиво отвечает на вопрос Исаака, кто будет жервой (Быт 22:7).

Во-вторых, заимствованный библейский материал тесно переплетен с небиблейской авторской интерпретацией. Сирийский автор конструирует аналогию между (как минимум) двумя ситуациями, не имеющими никакой эксплицитной связи в исходных текстах — отцами-ниневитянами и их детьми, с одной стороны, и Авраамом — отцом, собирающемся принести в жертву своего сына Исаака, с другой. Аналогия зиждется на нескольких пунктах сходства. Во-первых, автор делает амплификацию²²⁷ библейского текста — из лаконичного описания жителей Ниневии он выводит конкретный мотив отцов и сыновей, что позволяет ему привязать данную ситуацию к другому библейскому повествованию об отце и сыне. Во-вторых, он соединяет две ситуации с помощью ключевых слов: в обоих случаях отцы прибегли к кажущейся «лжи», чтобы *утешить* (ܐܘܨܚܘܢܐ) своих детей — нашли *обходной путь* (ܘܘܫܘܒܐܘܢܐ), придумали *хитрость* (ܘܚܝܘܢܐ). В результате, утешительная ложь Авраама и ниневилян превратилась в *пророчество* (ܢܒܘܘܬܐ). Трансформация утешения в пророчество риторически подчеркивается с помощью *парономазии*: консонантный состав обоих слов и их производных практически идентичен («утешают» (ܢܒܘܘܬܐ), «пророк» (ܢܒܘܘܬܐ), «пророчество» (ܢܒܘܘܬܐ) и др.). С богословской точки зрения, такая трансформация стала возможной только потому, что Авраам был *праведником* (ср. Быт 15:6; Рим 4:11-13, Иак 2:21–24), а ниневитяне также стали *покаявшимися и праведниками*:

Он (т.е. Авраам — С.Ф.) хотел обмануть (ܘܘܫܘܒܐܘܢܐ), но пророчествовал (ܢܒܘܘܬܐ). // Не то, чтобы он был лгуном (ܘܘܫܘܒܐܘܢܐ), // он, который боролся ради истины. // Его слово превратилось в *пророческое* (ܢܒܘܘܬܐ), // когда он *обходной путь нашел* (ܘܘܫܘܒܐܘܢܐ), чтобы помочь <...> (ст. 340–344).

Желая *утешить* (ܐܘܨܚܘܢܐ), // они (т.е. ниневитяне) *пророчествовали* (ܢܒܘܘܬܐ) о мире. // Потому что они быстро стали *покаявшимися* (ܘܘܫܘܒܐܘܢܐ), // они *пророчествовали* (ܢܒܘܘܬܐ), как истинные (ст. 427–430).

Таким образом, автор сирийской мемры рассматривает библейские повествования о жертвоприношении Исаака и ниневитянах сквозь призму парадоксальных взаимоотношений между истиной, ложью и пророчеством. После этих предварительных замечаний, мы переходим к более подробному анализу сконструированной в мемре

²²⁷ Термин «амплификация» использует Жерер Женетт для описания того, что делает с библейским повествованием о Моисее писатель эпохи барокко Сент-Аман (Женетт Ж. Фигуры... С. 227).

аналогии. Учитывая тот факт, что мемра характеризуется большой степенью связи между *формой* и *содержанием*, прежде всего, необходимо выявить ее риторическую структуру.

Во-первых, эту речь можно разбить на 5 строф, в первой из которых 5 стихов, в остальных — по 4. Ключевыми для нашего дальнейшего анализа являются 3-я и 4-я строфы. В обеих строфах, состоящих из 4 стихов по 2 полустишия, используются антитетические паттерны²²⁸, которые мы наглядно продемонстрируем с помощью таблицы. Так, 1-й паттерн основывается на антитезе «скрытое-явное»: в строфе речь идет от том, что Авраам пытается *скрыть*, что Исаак должен быть принесен в жертву, говоря, что жервой будет не он, но именно это утверждение становится *явным* и истинным (ст. 321–328):

Таблица №1. Антитеза «скрытое vs. явное»

Авраам хотел скрыть:	В результате стало явным:
убегая от явного	пророчествовал скрытую тайну
желая скрыть	показал явную истину
боялся сказать: «это ты»	пророчествовал: «это другой»
думал: «это он»	пророчествовал: «не он»

2-й паттерн основывается на исходном противопоставлении (а, в итоге, взаимообмене) между разумом и языком Авраама, с добавлением в двух последних стихах новой антитезы «знание (человеческое) vs. мудрость (Божественная)» (ст. 329–336):

Таблица №2. Антитеза «разум vs. язык»

Язык/уста	Разум/сердце
язык Авраама	знал больше сердца
уста, научились от сердца	сердце от уст научилось
Разум/сердце и знание vs. мудрость	Язык/уста и знание vs. мудрость
разум отбросил знание	язык стал пророком
разум стал мудрым	от языка умудрился

Риторическую форму этих паттернов можно представить в виде следующих схем:

1. А // В, где А, В и т.д. — антитезы, а $A' \approx A'' \approx A'''$, то же самое для В.

$A' // B'$

$A'' // B''$

$A''' // B'''$

²²⁸ Термин «риторические паттерны» для сирийской литературы мы используем согласно Роберту Мюррею: *Murray R. Some Rhetorical Patterns in Early Syriac Literature // A Tribute to Arthur Vööbus / Ed. by Robert H. Fischer. Chicago: the Lutheran School of Theology, 1977.*

2. $A // B$, где A, B — антитезы.

$A' B // B A'$, где $A \approx B$

$B' C // A D$, где $A \approx B'$, а $C \neq D$

$B' D' // A D'$, где $A \approx B'$, а $D' \approx D$

Первый паттерн представляет собой синтетический параллелизм с антитетическим параллелизмом между полустихиями каждого стиха. С точки зрения содержания, цель паттерна — вписать библейский вопрос Исаака («кто будет жертвой») и ответ Авраама («не ты») в «систему координат» богословски важной оппозиции «скрытое vs. явное».

Второй паттерн устроен сложнее. В 1-м стихе вводится оппозиция «разум vs. язык». Во втором стихе происходит некий «взаимообмен»: оба полустихия содержат оба элемента оппозиции, поэтому, фактически, данная оппозиция *стирается*. В 3-м и 4-м стихах, при тождестве бывшей оппозиции «разум vs. язык» вводится новая оппозиция «знание vs. мудрость». Форма 2-го паттерна сложнее, так как сложнее его содержание: автор стремится передать динамику трансформации кажущейся оппозиции разума и языка в их парадоксальное тождество.

Если продолжить анализ содержания этих риторических паттернов, то в 1-м из них мы можем выявить два ряда терминов с негативной, т.е. неправильной и позитивной, т.е. правильной коннотацией:

Таблица № 3

Ряд терминов с негативной коннотацией	Ряд терминов с позитивной коннотацией
убегать от явного	пророчествовать скрытую тайну
желать скрыть	показать явную истину
бояться сказать	пророчествовать
думать	пророчествовать

Если мы сократим ряд до одних глаголов, то получим следующие противопоставления:

Таблица №4

Ряд глаголов с негативной коннотацией	Ряд глаголов с позитивной коннотацией
убегать	пророчествовать
скрыть	показать
бояться сказать	пророчествовать
думать	пророчествовать

Из этой таблицы, по нашему мнению, можно сделать несколько важных выводов. Во-первых, выбранная риторическая форма — антитезы — позволяет выявить, что автор явно противопоставляет два ряда действий. Ряд с позитивными коннотациями включает в себя такие действия как пророчествовать, показать (истину, скрытую тайну). То есть, в рамках данного фрагмента текста, действия, направленные на раскрытие, показ, пророчество, говорение, являются верными, санкционированными Богом. К неправильным же действиям относятся желание убежать, скрыть, боязнь говорить²²⁹. В этот же негативный ряд попадает глагол «думать». Другими словами, все действия, связанные с переработкой информации *внутри* Авраама или отказ от этой переработки являются неправильными, а действия, связанные с *внешними* процессами, т.е. выходом этой информации, являются правильными: Авраам *думал*, что в жертву будет принесен Исаак, но *сказал*, что это не так. Чтобы продемонстрировать это нагляднее, построим следующую «таблицу истинности» для высказывания «Исаак — жертва» с точек зрения Авраама и Бога, где И — это истина, а Л — ложь:

Таблица №5

Точка зрения	Действие	Высказывание: «Исаак — жертва»	Высказывание: «Исаак — не жертва»
Авраама	думает	И	Л
	говорит	Л	И
Бога		Л	И

Таким образом, субъективная «ложь», произнесенная Авраамом, совпадает с объективной истиной Бога. В следующей строфе в рамки этой дихотомии *внутреннее* (т.е. идущее от человека) vs. *внешнее* (санкционированное Богом) вводится новая дихотомия *разум/сердце* vs. *язык/уста*, где разум, ответственный за мышление, попадает в категорию «внутреннее», а язык, ответственный за речь — в категорию «внешнее». И, как мы уже отмечали, в начале строфы эти две категории противопоставлены друг другу по признаку обладания правильной информацией: «язык Авраама *знал* больше сердца». Однако в последующих стихах происходит взаимообмен между «противоположными» категориями, и оппозиции разрушаются: «Уста, научились от сердца, // сердце от уст научилось».

Конечно, для того, чтобы понять, каковы особенности интерпретации истории об Аврааме и Исааке в мемре, нужно, во-первых, сравнить ее с представленной в аутентичных произведениях Ефрема Сирина, а, во-вторых, рассмотреть в контексте

²²⁹ Здесь явно видно, что на описание действий Авраама накладывается «матрица» поведения пророка Ионы в библейской книге.

иудейской и христианской экзегезы этого библейского эпизода. Прежде всего, следует отметить, что риторическая форма антитез и парадоксов, использованная в мемре, относится к основным риторическим инструментам богословского языка Ефрема Сирина, используемым в его главном поэтическом жанре — мадрашах. При этом оппозиция *скрытое vs. явное* в рамках которой рассматривается жертвоприношение Авраама в мемре, относится к ключевым оппозициям в богословии сирийского поэта²³⁰. Согласно Ефрему Сирину, между человеком и Богом лежит «пропасть», которую человеку преодолеть невозможно. Вопрос заключается в том, как и при таких условиях человечество может хотя бы частично познать Бога. Ограниченное познание Бога доступно человеку только потому, что Бог из любви к человеку Сам раскрывает ему некоторые Божественные тайны, скрытые символы, делая их доступными человеческому восприятию:

Если бы Бог не захотел открыть Себя нам, // тогда тварный мир никогда бы не смог выразить что-либо о Нем²³¹.

Соответственно, любое человеческое знание о Боге является результатом Божественного само-Откровения, которое проявляется в двух различных сферах: в природе, т.е. в окружающем мире и в тексте Писания:

Повсюду, куда бы ты ни взглянул, Его символ (ܡܝܪܝ) присутствует, // И где бы ты ни читал [Писание], ты найдешь Его образы (ܡܘܨܘܒܐܘܬܐ) <...>²³².

Таким образом, Бог раскрывает людям часть Себя в тексте и в природе в виде зримых «символов», «тайн» — ключевых терминах богословия Ефрема Сирина. Причем увидеть и разгадать эти «тайны» может только верующий, имеющий «ясное око» (ܥܝܢܐ ܥܘܠܡܐ), «око веры», «духовное око», которое видит не явное, как физический глаз, а скрытое²³³. Но и при этом Бог парадоксальным образом продолжает оставаться скрытым, тайным:

Кто не воздаст хвалу Тайному, Самому Тайному из всех, Тому, кто пришел возвестить Откровение, возвестить его всем!²³⁴

Эмануэле Зимбарди, анализируя интерпретацию истории об Аврааме и Исааке в мемре, отмечает, что она хорошо вписывается в этот богословский парадокс: «изложение эпизода, сделанное Ефремом, подчеркивает богословский уровень функциональной

²³⁰ Brock S. The Luminous Eye: The Spiritual World Vision of Saint Ephrem the Syrian. Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publications, 1992. (Cistercian Studies Series; 124.). P. 27–29.

²³¹ Гимны «О вере» 44, 7. Сирийский текст в Des Heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Fide / Beck E., Hrsg. Louvain, 1970. (CSCO; 154. Syr; 73.). S. 142.

²³² Гимны «О девстве» 20:12; Ср. «О рае» 5:2.

²³³ Brock S. The Luminous Eye... P. 71–79.

²³⁴ Гимны «О вере» 19:7.

оппозиции между Божественной истиной, которая часто остается скрытой от человека, и фиктивной истиной, придуманной для того, чтобы обеспечить осуществление первой. Поэт также обращает внимание на парадокс инверсии нормальных логических отношений: в данный момент Авраам утверждает нечто, что в сердце он считает ложным, но что на самом деле, наоборот, оказывается истинным (ст. 321–324), а его разум и сердце научились истине из его уст, а не *vice versa*, как это обычно бывает (ст. 329–336)»²³⁵. Зимбарди здесь делает очень важные наблюдения, ставшие основой для нашего собственного анализа.

Но, с другой стороны, интерпретацию эпизода о Аврааме и Исааке в мемре отличает большое своеобразие, особенно в сравнении с комментарием на Книгу Бытия Ефрема Сирина. В этом сочинении сирийский богослов также, как и в мемре, интерпретирует Быт 22:5, 8 как пророчество, мотивировкой которого в комментарии является только страх Авраама. Об утешении, как о хитрости и «обходном пути», которое является ключевой характеристикой «лжи» Авраама в мемре, в комментарии нет ни слова. Слова Авраама о возвращении к отрокам вместе с Исааком (Быт 22:5) объясняются верой Авраама в воскресение сына, а овен, закланный вместо Исаака, получает христологическое прообразовательное истолкование²³⁶. Таким образом, все объяснения комментария очень традиционны и не идут ни в какое сравнение с «психологизмом» мемры.

Такая разница, конечно, не обязательно подразумевает различное авторство для этих произведений. Интерпретация в богословском комментарии и литургической поэзии может достаточно сильно различаться ввиду их специфики. Комментарий использует традиционные богословские методы, такие как прообразовательное толкование. В литургических произведениях роль этого метода нивелирована, аргументация более свободная. Литургическая поэзия нацелена на контакт с аудиторией, в ней большую роль играет описание эмоций, переживаний персонажей, психологизм, стремление вовлечь аудиторию в повествование, что мы и видим на примере описания поведения Авраама в мемре.

Проделав это краткое сравнение с произведениями Ефрема Сирина, обратимся теперь к более широкому контексту толкования эпизода об Исааке и Аврааме. Забегая вперед, выше мы уже упомянули, что прообразовательная христологическая интерпретация жертвоприношения Исаака становится краеугольной для христианской

²³⁵ Efrema siri Sermone su Ninive e Giona... P. 59.

²³⁶ Sancti Ephraem Syri in Genesim et in Exodum commentarii / ed. by Tonneau R. Louvain: Peeters, 1955. (CSCO; 152. Syr; 108). P.84.

экзегезы уже начиная с «Послании Варнавы» (кон. I – 1-я пол. II в.)²³⁷. При этом многие христианские экзегеты, например, Климент Римский, Климент Александрийский, в отличие от библейского текста, подчеркивают тот факт, что Исаак знал о своем жертвоприношении и добровольно согласился предать себя в жертву²³⁸.

Таким образом, с одной стороны, Ефрем Сирий, используя в комментарии прообразовательную экзегезу Исаака, находится в русле христианской экзегезы, интерпретация же мемры, совершенно лишенная подобная толкования, стоит особняком. С другой стороны, комментарий ничего не говорит о добровольной жертве Исаака. Вспомним, что в мемре автор также следует библейскому тексту в том, что касается пассивной роли Исаака — Авраам не открывает Исааку правды о готовящемся жертвоприношении. Но при этом сирийский автор вводит отсутствующую в библейском тексте мотивировку этого поступка — Авраам боится, что Исаак может воспринять эту ситуацию негативно, он может испугаться, начать жаловаться, отказываться и т.д., тем самым, жертва делается непригодной:

Спрашивает Исаак о жертве: // «где агнец для всесожжения?» (ср. Быт 22:7) <...>
 Не открыл Авраам своему сыну, // что «ты и есть агнец для сожжения»,
 Чтобы он не ответил, сетуя, // и не сделалось бы пятно на его жертве (ст. 303–310).

Это выглядит несколько странным в свете того, что, как мы показали выше, многие христианские экзегеты как раз подчеркивают добровольность жертвы Исаака. По нашему мнению, такая «странность» может объясняться реакцией не на христианские, а на иудейские произведения.

В постбиблейской еврейской традиции рассказ о жертвоприношении Исаака, получивший название *Aqedah* (букв. «связывание»), играет особую роль. Например, его начинают рассматривать как пример добровольной мученической смерти за веру²³⁹. Но в свете нашего исследования важно, что в целом ряде текстов Исааку приписывается не просто пассивная роль, как в самом библейском тексте, а активная, как в некоторых христианских сочинениях. Исаак знает, что должен стать жертвой, добровольно соглашается на это и даже помогает отцу²⁴⁰. Так, в Таргуме Неофити Исаак на жертвеннике просит Авраама:

²³⁷ Например, Barnaba. Ep. 7. 3. Ср. Tertull. Adv. Marcion. III 18; Melito. Pasch. 59; 69; Cyr. Carth. De bono patient. 10; Orig. In Gen. hom. 8. 1 и др.

²³⁸ Clem. Alex. Strom. II 20. 2; Clem. Rom. Ep. I ad Cor. 31. 2–4.

²³⁹ Самый ранний из таких текстов в 4-й книге Маккавейской (13, 9–12; 16, 18–20). Об интерпретации жертвоприношения Авраама в иудейской и христианской традиции, см., например, *Flesher P., Chilton B. The Targums: A Critical Introduction*. Leiden; Boston: Brill, 2011. P. 439–473.

²⁴⁰ Ср, например, Ios. Flav. Antiq. I 13:4, Берешит Рабба 56:4, Берешит Рабба 56:8; Сифре на книгу Второзаконие 32.

Отец, свяжи меня получше, чтобы я не пнул тебя и не сделал твое жертвоприношение неугодным²⁴¹.

И вот как раз этот аспект иудейской экзегезы приобретает особое значение в свете той интерпретации, которая представлена в мемре. По нашему мнению, особенно ввиду «перекличек» мемры с другими иудейскими произведениями²⁴², можно предположить, что автор мемры намеренно подчеркивает возможность отказа Исаака от жертвоприношения в рамках полемики с соответствующей трактовкой событий в некоторых иудейских сочинениях.

Наш анализ позволяет лучше выявить многочисленные интертекстуальные связи между различными библейскими претекстами, использованными в данном фрагменте мемры. Так, по нашему мнению, автор мемры выстраивает не только явную аналогию между библейским повествованием об Аврааме и Исааке и фиктивной ситуацией отцеубийств и их детей, но и имплицитные аналогии, которые, могут быть не столь заметны без подробного анализа. Например, многократное повторение ключевых слов об Аврааме, как о кажущемся «лжеце»:

Он (т.е. Авраам) хотел *обмануть* (אֶבְרָם), но пророчествовал. // Не то, чтобы он был *лгуном* (אֶבְרָם), // он, который боролся ради истины <...> (ст. 340–342).

в сочетании с повторением ключевого слова с негативной коннотацией — «убегать»:

Убегая (אֶבְרָם) от ясного, // скрытую тайну пророчествовал <...> (ст. 321–322).

явно призваны, по нашему мнению, вызвать в памяти слушателя/читателя фрейм, связанный с бегством и ложью другого пророка — пророка Ионы. В 3-й главе мы говорили о том, что в отличие от других христианских и иудейских экзегетов этой библейской книги, автор мемры как раз очень мало говорит о бегстве пророка Ионы от Бога и его мотивировке. Однако теперь мы хотели бы уточнить наш предыдущий вывод. Автор мемры очень мало говорит о бегстве Ионы явно, но *имплицитно*, на уровне интертекстуальных связей, можно проследить тонкие сигналы, позволяющие выявить, как сирийский богослов все-таки использует мотив бегства Ионы и его «лживости» в своем произведении.

Так, он часто говорит о том, что Иона, зная, что его пророчество против Ниневии не исполнится, боялся прослыть лжецом:

Он боялся (אֶבְרָם), чтобы не быть принятым за *лжеца* (אֶבְרָם), // тот вестник, который был послан <...> (ст. 1121–1122).

²⁴¹ Таргум Неофити на Быт 22:10.

²⁴² Ср., например, 1.6.2.

Объединив эту характеристику с тем фактом, что Иона убежал (جاء) от Бога (ст. 21, ср. Иона 1:3), мы получаем практически полную инверсию ситуации с Авраамом и утешением ниневитян: Авраам, согласно интерпретации автора мемры, «солгал» о благоприятном исходе, чтобы утешить своего сына. И его благая «ложь» стала правдой, пророчеством. Ниневитяне точно также «солгали» о благоприятном исходе своей ситуации: «*Не будет*, дети, город разрушен, // и также (не будет) наше государство опрокинуто». Так как, подобно Аврааму, они стали праведными через свое покаяние, их утешение также стало пророчеством — город действительно был спасен. Пророк же Иона, наоборот, проповедовал плохой исход их катастрофической ситуации, и его негативное пророчество не сбылось. Авраам хотел «убежать» от явной истины, которая, по его мнению, заключалась в том, что Исаак будет принесен в жертву, но его «бегство», продиктованное благим желанием, обернулось пророчеством. Бегство же пророка Ионы обернулось неисполвшимся пророчеством. Авраам, «солгав» не боялся быть лгуном; Иона же, как постоянно, подчеркивается в мемре, боялся своей лжи.

Отыскав нужные интертекстуальные связи, мы обнаружили, как глубоко встроена аналогия о жертвоприношении Исаака в ткань интерпретации библейской истории об Ионе и ниневитянах. Мы можем указать и на другие важные интертекстуальные связи с ветхозаветными повествованиями. Например, утешение ниневитян сравнивается в мемре с пророчеством о *мире* (ст. 427–428), что неизбежно вызывает ассоциации с многочисленными ветхозаветными лжепророками, пророчествующими о ложном мире для Израиля²⁴³. В нарративе, сконструированном автором мемры, праведные ниневитяне становятся их своеобразной «инверсией».

Однако, пожалуй, самое интересное в аналогии между Авраамом и Исааком и ниневитянами-отцами и детьми, по нашему мнению, заключается в возможном пролонгировании этой аналогии на реальный мир, т.е. мы рассматриваем ее как случай пересечения «фиктивного» и «реального» контекстов.

В богословском анализе аналогии мы показали, что автор мемры не задействует в своей интерпретации жертвоприношения Исаака прообразовательное христологическое толкование, столь типичное для христианской экзегезы, в том числе и для Ефрема Сирина. Интерес автора мемры к феномену пророчества в рамках проанализированной выше аналогии не только «богословский», «экзегетический», а, правильнее будет сказать, «психологический» и «литературный». Отгалкиваясь от сходства сирийских слов «пророчество» и «утешение», он размышляет о следующем: любое утешение сродни

²⁴³ Например, Иер 8:11.

пророчеству. Действительно, когда мы успокаиваем кого-либо, например, ребенка, и говорим ему: «все будет хорошо» — мы как бы предсказываем будущее, произносим пророчество. И именно в этом ключе трактует автор мемры «пророчество» Авраама. Так же он заставляет действовать и ниневитян, успокаивающих своих детей примером Авраама. Не случайно в своей «психологической» интерпретации он обращается именно к примеру родителей и детей — ситуации, когда, пожалуй, сильнее всего проявляется желание успокоить, утешить. Конечно, перед нами религиозное произведение, и эта «психологическая» интерпретация все-таки имеет важнейшее богословское обоснование: утешение становится пророчеством тогда и только тогда, если исходит от *праведника*. Поэтому лжепророки, предсказывающие мир Израилю, произносили ложь: не было выполнено необходимое условие, они не были праведниками. Но если рассматривать эту аналогию в контексте пересечения «изображаемого» и реального миров, то мы получим, что и вся мемра в целом, как фиктивный нарратив, и любое утешение в катастрофической ситуации, построенное аналогично этой мемре, если оно произнесено праведником, действительно сбудется.

Автор мемры «О Ниневии и Ионе», запуская мощный инструмент аналогии, всплывающий вновь и вновь в разных частях произведения — в речи ниневитян и в речи царя Ниневии, превращает свое произведение в «аналогию аналогии»: Авраам утешает Исаака, ниневитяне утешают своих детей примером Авраама, проповедник произносит саму мемру как утешение своей пастве; слушатели мемры, в свою очередь, могут приводить ее и другие библейские примеры своим детям и т.д. Таким образом, содержание мемры «прорывается» в реальный мир, т.е. в мировоззрении автора, произнесение нарратива превращается в ритуальное, магическое действие.

Теперь мы можем вернуться к вопросу о «фиктивном» и «реальном» коммуникативных уровнях в мемре. Автор мемры, конечно, еще не знает о фиктивности художественной литературы. Однако он начинает определенный путь к этому пониманию. Авраам, пытаясь утешить Исаака, согласно мемре, не молчит, не объясняет (растолковывает) (כִּלְמֵי אֱלֹהִים), а придумывает *обходной путь* (כִּלְמֵי אֱלֹהִים). Под этим обходным путем понимается утешение, которое в итоге становится спасительным пророчеством. Если распространить эту аналогию на реальный мир, то действие Авраама можно сравнить с созданием самого произведения: автор не молчит, не пишет богословский комментарий, а находит обходной путь, хитрость — т.е. придумывает мемру, «ложный» нарратив. Это, конечно, еще не художественный вымысел. Его нарратив ритуализован, это «ложь во спасение». Конструирование «лживой» мемры может быть оправдано только в том случае, если его целью является утешение слушателей во время

катастрофической ситуации. При этом произнесение/слушание этого нарратива должно сопровождаться надлежащим религиозным поведением, только в таком случае произнесенная мемра превратится в пророчество. Это утверждение хорошо иллюстрируется следующими стихами:

Хотя (חַדָּ) они (т.е. ниневитяне — С.Ф.) так *говорили*, // от плача они *не воздерживались*.
И хотя (חַדָּ) они так *утешали* (חַדָּ), // скорбью они *не пренебрегали* (ст. 433–436).

Риторическая форма со строгим параллелизмом, скрепленным анафорой «хотя», устанавливает прямую связь между актами произнесения, говорения (нарратива) («говорили», «утешали») и религиозным поведением («плач», «скорбь»). Теперь рассмотрим речь отцов-ниневитян к детям.

В пространной речи отцы-ниневитяне успокаивают своих детей, отвечая на их вопрос, сколько еще дней осталось до гибели города (ст. 261–276). Ниневитяне не хотят говорить детям правды, а придумывают хитрость (חַדָּ) (ст. 345–346), подобно Аврааму, сказавшему сыну, что не он будет жертвой (ст. 301–302). Эта «хитрость» заключается в донесении до детей с высоким риторическим мастерством идеи, которую можно обозначить как «Божественная педагогика»: Бог не разрушит города, а только, подобно любящему отцу, наставляющего сына, упреком и наставлением заставит его жителей образумиться:

Благ и приятен Бог, // и не уничтожит образа, который создал <...>
Не будет, дети, город разрушен, // и также [не будет] наше государство опрокинуто.
С помощью угрозы гибели // Он призывает нас к покаянию,
И через могущественный гнев [Божий] // возвращает нас к чистоте.
Вы, любимые²⁴⁴ дети, // как часто вы от нас получали удары,
чтобы вы перестали вести себя *неразумно* (חַדָּ), // и *стали мудрее* (חַדָּ), когда
получали удары.
Не в гневе был поднят // тот *посох* (חַדָּ), чтобы уничтожить.
Мы наказываем (חַדָּ), потому что вы ведете себя *неразумно* (חַדָּ), // и мы радуемся, потому
что вы признаетесь.
Также вы сами *узнали* (חַדָּ), // что из любви мы угрожали,
Также вы сами *поняли* (חַדָּ), // что вы из милосердия были наказаны.
В *наставлении* (חַדָּ) вы обрели помощь, // и наследниками через него стали. <...>
Итак, *учитесь* (חַדָּ), мои возлюбленные²⁴⁵, // из испытания наказаний, //
и узнайте из *мудрого* (חַדָּ) // посоха²⁴⁶ ваших отцов,
что, чтобы помочь нам (חַדָּ), Он наказывает нас (חַדָּ), // как отец, который делает нас
мудрыми (חַדָּ).
Его посох поднят в гневе, // чтобы устроить нас и сделать *мудрыми* (חַדָּ).
Как мы, отцы, // наставляем (חַדָּ) вас упреком,
Чтобы наставить вас (חַדָּ) и заполнить вас, // чтобы через боль помочь вам.
Также благой и приятный (Бог) // упреком (хочет) *наставить* нас (חַדָּ),
И в благодати своей спасти нас, // и сокровище своего милосердия излить на нас <...>

²⁴⁴ חַדָּ [חַדָּ] «мудрые» УТ.

²⁴⁵ חַדָּ [חַדָּ] «возлюбленные» Т.

²⁴⁶ חַדָּ [חַדָּ] «мучение» Т.

Если (אֲנִי) это для вас верно, // что мы из любви вас наказываем,
 как (אֲנִי) же мы (можем) тогда верить, что Бог // не из любви наставляет нас (אֲנִי)?
 Это наше *наставление* (אֲנִי) // да будет для вас, как зеркало (אֲנִי),
 В котором вы увидите то *наставление* (אֲנִי) // [Божественной] милости и Благости.
 Мы, любимые, не в состоянии // вас так всецело любить,
 Как любит Бог // людей в Своей милости.
 Намного меньше наша любовь к вам, // чем эта Его любовь к вам.
 И хотя велико Его наставление (אֲנִי), // [еще] больше его Его Благость,
 ибо в Его *наставлении* (אֲנִי) дается // дар всем людям.
 Печальные дети, утешьтесь (אֲנִי), // прекратите поспешно ваши слезы!
 Землетрясение уйдет от нас, // и [Божественный] гнев нас минует.
 Город вскоре утешится (אֲנִי), // государство вскоре возрадуется!
 И *Воспитатель* (אֲנִי) обрадуется, когда увидит, // что вы, дети, станете *воспитанными* (אֲנִי)!»
 (ст. 349–424).

Итак, в рамках риторического аргумента *a minori ad maius* (אֲנִי...אֲנִי) отцы-ниневитяне выстраивают аналогию между наказанием, которому любящий отец подвергает детей, чтобы сделать их мудрее, и Богом-воспитателем (אֲנִי), бесконечно любящим своих детей — людей и подвергающем их наказанию-наставлению (אֲנִי) — в данном случае, катастрофе, с целью их исправления. При этом наказание/наставление связано с идеей физического наказания — ударами посохом/розгами (אֲנִי). Винфрид Крамер по поводу этой речи ограничивается кратким замечанием, что в ответе родителей использована «древняя педагогика», согласно которой «Бог действует как воспитатель»²⁴⁷. Между тем, исследователь не приводит ни одного источника, откуда же заимствуется эта педагогика. В нашем анализе мы попробуем осветить различные аспекты этой многоплановой речи, начиная с роли интертекстуальности с различными библейскими книгами, в том числе литературой Премудрости.

Во-первых, следует отметить, что все ключевые слова речи имеют семантику, связанную с когнитивной деятельностью и идеей наставления/наказания: сделать мудрыми (אֲנִי) (2 раза), стать мудрым (אֲנִי) (1 раз), мудрый (אֲנִי) (1 раз), наставлять (אֲנִי) (6 раз), учиться (אֲנִי) (1 раз), узнать (אֲנִי) (2 раза), понять (אֲנִי) (1 раз), вести себя неразумно (אֲנִי) (2 раза), наставление (אֲנִי) (5 раз), воспитатель (אֲנִי) (1 раз), посох/розги (אֲנִי) (3 раза), зеркало (как моральный пример) (אֲנִי) (1 раз).

Во-вторых, вся образность данной речи имеет конкретный источник в образности наказания/наставления в еврейской Библии и постбиблейской иудейской литературе. Самые частотные слова речи: глагол אֲנִי «наставлять, наказывать» (6 раз) и образованное от него существительное אֲנִי «наставление, наказание, упрек» (5 раз), употребляются в Пешитте, где соответствуют еврейским словам אֲנִי и מוֹסֵר. Еврейский глагол אֲנִי и его

²⁴⁷ Cramer W. Frohbotschaft des Erbarmens ... S. 103.

сирийский аналог ܐܘܢܐ обладают очень схожей семантикой: они оба связаны с воспитанием, наставлением как *процессом* в форме упрека, наказания, в том числе физического²⁴⁸. Нередко речь идет о наказании отцом своих детей²⁴⁹ или Богом — человека. Чаще всего слово מוסר в еврейской Библии представлено в литературе Премудрости — в книге Притчей²⁵⁰, но встречается и в других книгах²⁵¹. Рассмотрим некоторые примеры:

Сын мой, наказания Господа (ܐܘܢܐ ܡܠܟܐ) не отвергай, и не отказывайся от Его упрека (ܡܘܨܪܐ). Ибо кого Господь любит (ܡܘܨܪܐ), того он наказывает (ܡܠ ܐܘܢܐ), как отец наказывает своего сына (ܡܠܐܝܡ ܐܘܢܐ ܡܘܨܪܐ) (Притч 3:11-12).

Блажен человек, которого упрекает (ܡܘܨܪܐ) Бог, и наказания (ܐܘܢܐ) Вседержителя не отвергай! (Иов 5:17)

И знай в сердце своем, что как отец наставляет (ܐܘܢܐ ܡܘܨܪܐ) своего сына, так наставляет тебя (ܐܘܢܐ ܡܘܨܪܐ) Господь, Бог твой (Вт 8:5).

Из этих примеров мы можем сделать вывод, что идея Божественной педагогики — сравнение Бога с отцом, наказывающим, упрекающим и наставляющим своего сына из любви к нему богато представлена в библейской сапиенциальной литературе и связанных с ней библейских книгах — книге Притчей, Иове, Второзаконии.

Идея о Божественном наставлении и милосердии продолжает активно развиваться в иудео-эллинистической литературе периода Второго Храма, например, в «Премудрости Соломона», в «Книге Премудрости Иисуса, сына Сирахова», в «Письме Аристея Филократу» и других памятниках.

Так, в «Премудрости Соломона» роль Божественной педагогики становится краеугольной темой, весь исторический библейский процесс мыслится в рамках воспитательных действий Бога для выявления праведников и нечестивцев. К этой концепции мы вернемся в разделе, посвященному анализу речи царя Ниневии.

В «Письме Аристея» исследователи видят встречу между традиционным греческим понятием *paideia* и еврейским концептом *paideia* в форме Торы Моисея, которые оба представляют собой пути к спасению для язычников и для евреев, соответственно²⁵².

В Книге Иисуса, сына Сирахова также используется образ Бога, вразумляющего людей из милосердия с теми же ключевыми словами, что и в речи отцов-ниневитян в мемре:

Милость человека (простирается) на ближнего его, а милость Бога на все творение. Он делает *мудрыми* (ܡܘܨܪܐ) и *наставляет* (ܐܘܢܐ), и *учит* (ܡܘܨܪܐ) их, и возвращает их, как хороший

²⁴⁸ Ср. Притч 22:15; 23:13; Иер 2:30; 5:3; 30:14.

²⁴⁹ Вт 21:18; Притч 19:18; 29:17.

²⁵⁰ Притч 3:11-12; 10:17; 13:18; 15:10 и др.

²⁵¹ Вт 8:5; 21:18; Иов 5:17; 33:16; 36:10; 37:13; Ис 26:16; Ис 53:15; Иер 2:30; 5:3 и др.

²⁵² *Vocaccini G. The Letter of Aristeeas: A Dialogical Judaism Facing Greek Paideia // Middle Judaism: Jewish Thought 300 b.c.e. to 200 c.e. Minneapolis: Fortress Press, 1991. P. 161–85.*

пастух, который пасет свое стадо. Благо с теми, кто признает Его милость и принимает Его суждения²⁵³.

Следует отметить, что и еврейское מוסר, и сирийское *ܟܠܘܘܬܐ* нередко связаны именно с наказанием в физической форме, поэтому часто сопровождаются упоминанием орудия наказания — посоха/розги (евр. שבט, сир. *ܐܘܘܪܝܘܬܐ*), например,

Не препятствуй наказанию (מוסר) юноши, ибо если ударишь его розгой (בשבט), он не умрет (МТ Притч 23:13)²⁵⁴.

Телесное наказание детей вообще является одной из важнейших тем библейской и небиблейской ближневосточной литературы Премудрости²⁵⁵, поэтому неудивительно, что образ наставления как наказания посохом/железом (*ܐܘܘܪܝܘܬܐ*) отцов, пророка Ионы и Бога получает в мемре такое развитие. В этой связи можно отметить, что выбранный переводчиками Септуагинты греческий эквивалент для מוסר — *paideia*, не столь схож по семантике с еврейским словом מוסר, как сирийское *ܟܠܘܘܬܐ*. Хотя греческое слово также может выражать идею упрека, но все же оно больше относится не к процессу, а к *содержанию* воспитательного и учебного процесса и может, например, обозначать различные виды образования: музыку, риторику, математику и даже образование человека в целом. И никогда, как подчеркивает Ясон Зуравски, в греческих текстах до Септуагинты *paideia* не была связана с розгами²⁵⁶. Отметим, что в древнем переводе текста сирийской мемры на греческий язык, следуя этой давно укоренившейся традиции, сирийское *ܟܠܘܘܬܐ* передается как *paideia*.

Для понимания содержания не только речи отцов-ниневитян к детям, но и мемры в целом, нужно упомянуть о еще одной важной функции מוסר в еврейской Библии. В пророческой литературе, особенно в книге пророка Иеремии²⁵⁷, а также Исаяи²⁵⁸, появляется идея о מוסר как о Божественном наказании еврейского народа в целом за его греховное поведение, и даже завоевания израильских и иудейских земель Ассирией и Вавилоном, изгнание и плен интерпретируются в рамках этой идеи²⁵⁹. Такое понимание Божественной педагогики нашло большой отклик в аутентичных произведениях Ефрема Сирина, особенно в исторической части Нисибинских гимнов, где он объясняет

²⁵³ Сир 18, 13–14.

²⁵⁴ В Пешитте еврейское слово שבט «посох» оставлено без перевода: «ибо если ты ударишь (ܐܘܪܝܘܬܐ ܟܠܘܘܬܐ), то он не умрет».

²⁵⁵ Ср. Ахикар 3; Сир 22:6; 30:1 и др.

²⁵⁶ Zurawski J. From Musar to Paideia, From Torah to Nomos: How the Translation of the Septuagint Impacted the Paideutic Ideal in Hellenistic Judaism // XV Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies: Munich, 2013 /ed. by Kraus W., Meiser M., van der Meer M. N. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2016. P. 531–554. (Septuagint and Cognate Studies; Vol. 64). Society of Biblical Literature. Здесь P. 529.

²⁵⁷ Иер 7:28; 10:24; 30:14; 31:18; 32:33; 35:13.

²⁵⁸ Ис 27:7-9.

²⁵⁹ Ис 27:7-9; Иер 46:28. См. Zurawski J. From Musar to Paideia... P. 541.

постигшую Нисибин катастрофу — три осады города персидскими войсками Шапура II как «наказание» и «урок» за грехи его жителей, прежде всего за их обращение к язычеству. Например, в 3-м гимне цикла осады Нисибина интерпретируются сирийским поэтом-богословом как «наставления», «книги», над которыми верующий должен размышлять и выносить из случившегося уроки²⁶⁰. Богослов считает, что Бог наказывает /наставляет (ܠܘܘܝܢ) нас, чтобы мы научились (ܠܠܘܝܢ) из этих наказаний понимать Его: Он наказывает человека для его пользы, подобно тому, как хороший хозяин наказывает своих рабов²⁶¹. Мы видим здесь те же ключевые слова, что и в мемре, однако метафора отцов и детей отсутствует. Есть и еще одно ключевое отличие между текстами. В Нисибинских гимнах, как и в библейском первоисточнике, идея Божественной педагогики как наказания/ вразумления всего народа используется для внутренней критики и предполагает возможность исправления. В рамках речи отцов-ниневитян к детям это также справедливо, но в рамках мемры в целом идея Божественной педагогики получает одну особенность, которая, как мы показываем на различных примерах, вообще свойственна использованию Библии в мемре. Дело в том, что автор мемры берет на вооружение библейские концепции ветхозаветной самокритики и подвергает их определенной трансформации для «встраивания» в текст антииудейской полемики. Так, библейская самокритика превращается в сирийском произведении в антииудейскую критику, когда по отношению к религиозным оппонентам реализуются «негативные» сценарии, о которых предупреждают пророки или автор/ы Второзакония. Как мы покажем далее, еврейская концепция מוֹסֵר как Божественное наказание еврейского народа используется в мемре для объяснения отвержения ниневитянами своих библейских антагонистов.

Однако помимо ветхозаветных и постбиблейских иудейских коннотаций, важно отметить, что, как и в случае с проанализированными выше примерами, автор вновь использует «двойное» измерение библейских реалий — ведь образ любящего Бога-отца, наказующего Своих сыновей из еврейской литературы Премудрости, получает широкое развитие и в Новом Завете — в Послании к Евреям (12:5-11), причем здесь, как и в мемре, используется риторический аргумент *a minori ad maius* (Евр 12:9).

Возвращаясь к речи отцов-ниневитян к детям в мемре, отметим, что, помимо мотива о наказании детей из литературы Премудрости, в сапиенциальной литературе имеется и другой мотив, связанный с отцами и детьми, который также может

²⁶⁰ Ср. Гимны «О Нисибине» 3:4, 11.

²⁶¹ Ср. Гимны «О Нисибине» 3:10.

подразумеваться в сирийской речи — а именно, передача знания, наставления от «отца», мудрого учителя, к «сыну»:

Слушай (ܫܠܥܢ), сын мой, и прими (ܩܒܠ) слова мои ()²⁶².

Схожее обращение к сыну с мудрым наставлением встречается уже в одном из древнейших образцов небиблейской литературы Премудрости — «Премудрости Ахикара», которая сохранилась в том числе на арамейском и сирийском языках: «Слушай, сын мой и ступай к наставлению моему, и запомни слова мои, как божественную речь»²⁶³. В «Письме Мара Бар Серапиона» (I–II вв. н. э.), возможно, одном из самых ранних нехристианских текстов на сирийском языке²⁶⁴, мудрец обращается к своему сыну со словами: «и помни заветы мои с усердием»²⁶⁵.

Обратим внимание, что сама речь отцов-ниневитян начинается с вопроса детей:

Расскажите нам (ܕܠܗܘܢܢܐܢܢܐ), наши отцы, // сколько дней осталось // из дней, которые назначил нам Иона, // тот еврейский проповедник? (ст. 261–264).

Такой вопрос, по нашему мнению, является имитацией наставлений, связанных с передачей знаний от предков к потомкам, представленных, например, в Пс 77(78):

Вот открою я свои уста в притчах и расскажу тайны древности // Что слышали мы (ܕܡܫܠܡܢܐܢܢܐ) и узнали, что нам рассказали отцы (ܕܠܗܘܢܢܐܢܢܐ ܕܡܫܠܡܢܐܢܢܐ), // не скроем от детей их <...> (Пс 77(78):2-4).

Эта идея псалма, будучи использованной в мемре как источник для сюжета, подвергается литературной художественной обработке. Причем этот же псалом, как мы покажем далее, является одним из интертекстов и для речи царя Ниневии к воинам, связывая таким образом, все речи рамкой сапиенциальной литературы.

В нашей статье, посвященной календарным вычислениям в 6-м гимне из цикла гимнов Ефрема Сирина «О Распятии» мы отмечали тот факт, что сирийский поэт-богослов в этом произведении явно имитирует рамку литературы Премудрости, трансформируя ее в соответствии со своими целями²⁶⁶. Так, рассказ о своих календарных и астрономических вычислениях Ефрем Сирин вводит следующим образом:

²⁶² Притч 4:10. Ср. Сир 6:23: «Послушай, сын мой (ܫܠܥܢ ܒܢܝ), и прими (ܩܒܠ) учение мое (ܡܘܨܪܐ)».

²⁶³ Ахикар 3:10-11.

²⁶⁴ Некоторые исследователи датируют текст IV в.: McVey K. A Fresh Look at the Letter of Mara Bar Sarapion to his Son // V Symposium Syriacum, 1988 / ed. by Lavenant. R. Rome: Pontifical Institute of Oriental Studies, 1990. P. 257–272. (OCA; 236.)

²⁶⁵ Письмо Мара Бар Серапиона 43:10-11. Ср. арамейские тексты: «Завещание Левия» (III в. до н.э.) 88–90: «А теперь, сыновья мои, научите своих детей искусству писцов, наставлению, мудрости, и пусть мудрость будет с вами для вечной славы <...> Смотрите, мои сыновья, на Иосифа, моего брата, [который] учил искусство писцов и наставление мудрости <...>»; фрагмент «Арамейской астрономической книги» из Кумрана 4Q209 26 6–7: «А теперь я покажу тебе, мой сын, [...] [в]ычисление».

²⁶⁶ Фомичева С. В. Иудейская литература периода Второго Храма... С. 106; Она же. Астрономические и календарные вычисления Ефрема Сирина... С. 107–124.

Итак, прими (מַחֲלֵה), о слушатель (שֹׁמֵר אָזְנוֹ), мои слова (דְּבָרַי) с вычислением трех дней²⁶⁷.

В этой строфе, как мы видим, Ефрем Сирийский меняет «отцов» и «сыновей» на отношения «проповедника-учителя» и «слушателя». Трансформации формулировок и концептов из сапиенциальной литературы, только со значительно большим литературным размахом, происходят и в мемре, где речь отцов-ниневитян к детям, а, как мы убедимся далее, и речь царя Ниневии явно построены на ключевых терминах и мотивах литературы Премудрости.

Выше мы проанализировали речь отцов-ниневитян к детям с точки зрения выявления некоторых мотивов из литературы Премудрости. Сейчас мы продолжим анализ этой речи с точки зрения ее интертекстуальности с другими библейскими текстами. Речь отцов-ниневитян является ответом на вопрос детей, сколько дней осталось до гибели города:

«Расскажите нам (אֲנַחְנוּ שְׂאֵלָה), наши отцы (אֲבוֹתֵינוּ) (ср. Пс 77 (78):2-4), // сколько дней осталось // из дней, которые назначил нам Иона, // тот еврейский проповедник (ср. Иона 3:4). // И каков тот час, который назначен, // в который мы заживо сойдем в Шеол? // И каков тот день, в который // будут уничтожены (אֲבָדוּ) прекрасный (יָפֵה) город? (ср. Плач 2:15) <...> [В] какой день вселенную (אֲרֻצְיָהוּ) ²⁶⁸ // облетит весть о нашей гибели, // И наблюдатели пройдут, увидят (אֲרֻצְיָהוּ) (ср. Плач 2:15; Иез 5:14) // город, который перевернулся (אֲבָדוּ) (ср. Иона 3:4) на его правителей?» (ст. 261–276)

Этот пассаж представляет собой литературную обработку целой мозаики библейских интертекстов. Во-первых, вопрос детей, как и ответ родителей, вставлен в рамку из сапиенциальной литературы, выражающую передачу знаний от отцов к детям. «Знание», которое дети хотят получить от отцов — сколько дней осталось из сорока дней, назначенных еврейским пророком — взято из книги пророка Ионы (Иона 3:4). По отношению к Ниневии в вопросе детей употреблено слово אֲבָדוּ «опрокинута», однокоренное с אֲבָדוּ («будет разрушена») из этого же библейского стиха.

Но, кроме книги пророка Ионы и литературы Премудрости, автор мемры обращается и к другим интертекстам. Так, в вопросах детей преломляется идея о судьбе города, как наставления и поучения для всего мира, и эта идея находит свое соответствие, например, в книге пророка Иезекииля и плаче Иеремии, где речь идет об Иерусалиме, сравним:

И Я сделаю тебя (т.е. Иерусалим – С.Ф.) пустыней и стыдом для народов, которые ходят вокруг тебя, перед всяким, кто *пройдет* мимо (אֲבָדוּ חַיִּים). И ты будешь стыдом и оскорблением, и наставлением (אֲבָדוּ) и удивлением для народов, которые ходят вокруг тебя <...> (Иез 5:14-15).

²⁶⁷ Гимны «О Распятии» 6:4.

²⁶⁸ אֲבָדוּ «будет передана» Т.

Руками всплескивают о тебе все, идущие дорогой (חַל חַבֵּי, חֲסִיּוֹת), свистят и качают головой о дочери Иерусалима, говоря: «это ли город, который называли совершенством красоты (יָפִיּוֹת וְרֵעָה הָאֲרָצָה) и радостью всей земли?» (Плач 2:15).

Между этими пассажами и мемрой можно отметить как лексические сходства (חַבֵּי «проходить»), так и использование синонимичных выражений (יָפִיּוֹת «прекрасный город», יָפִיּוֹת הָאֲרָצָה וְרֵעָה «город, совершенный красотой»). Следовательно, автор переносит образность, с помощью которой описывается постигшая Иерусалим катастрофа, на Ниневию. В результате имплицитно вводится ключевое для мемры противопоставление Ниневии и Иерусалима: Ниневия не была разрушена из-за праведности ее жителей, а Иерусалим был разрушен из-за их нечестия.

Ответ родителей на вопрос детей начинается следующим образом:

Благ и приятен Бог, // и не уничтожит образа (פְּסֵלִים), который создал (חָבַד) (ср. Быт 1:26). // Художник (פְּסֵלִים), который рисует (פָּסַד) образ, // хранит его с осторожностью. // Как же тогда (должен) хранить Благой // свой живой и говорящий образ? // Не будет, дети, город разрушен (חָסַד), // и также [не будет] наше государство опрокинуто (ср. Иона 3:4). // С помощью угрозы гибели // Он призывает нас к покаянию, // и через [Свой] могущественный гнев // возвращает нас к чистоте (טָהוֹרִים) (ст. 349–360).

Автор проводит здесь аналогию между действиями Бога-Создателя, сотворившего פְּסֵלִים (сир. «образ», «статуя») и художником, который рисует פְּסֵלִים. Как и в случае с Богом-Воспитателем, отцы успокаивают детей с помощью аргумента *a minori ad maius*: если даже художник хранит нарисованный им образ, то насколько же должен стараться сберечь свое творение благой Бог?! Конечно же, Ниневия не будет разрушена, опрокинута (פָּסַד) — это утешение является прямо противоположным утверждению книги пророка Ионы: «через сорок дней Ниневия будет разрушена (פָּסַד)» (Иона 3:4). Со следующего стиха вводится основная идея речи, «Божественная педагогика»: с помощью катастрофы Бог дает возможность покаяться и исправиться, вернуться к чистоте (טָהוֹרִים). Обратим внимание, что последнее утверждение является связующим звеном в мемре, ведь в самом начале произведения говорилось, что «ниневитяне убежали от чистоты (טָהוֹרִים)» (ст. 21–22).

Однако позитивное успокоение отцов-ниневитян таит в себе «подводные камни». Полностью понять эту речь можно только в том случае, если учитывать применяемую в мемре стратегию пересечения «изображаемого» мира с реальным. На «фиктивном» уровне данная речь представляет собой утешение детей-ниневитян, но в реальности любой слушатель/читатель мемры, знакомый с Библией, должен был бы задуматься: а всегда ли Бог хранил свои творения? Речь отцов, как следует из использования ключевых слов חָבַד и פְּסֵלִים, начинается с аллюзии на Быт 1:26: «<...> сотворим человека по образу

Нашему (حى لحي), как подобие Наше». И любой знакомый с Библией слушатель должен был вспомнить другую историю из этой же книги, когда Бог как раз уничтожил свои творения — историю потопа:

Ибо через семь дней Я буду изливать дождь на землю сорок дней и сорок ночей, и Я уничтожу все существующее, что создал (اصنع) на поверхности земли (Быт 7:4).

Отметим, что оба библейские повествования — историю потопа и историю Ионы и ниневитян связывает числовая символика, число сорок. Следовательно, уже в начале речи отцов-ниневитян имплицитно присутствует отсылка к интертексту о потопе. Позже царь Ниневии в своей речи к воинам уже явно будет проводить аналогию между этими событиями. Далее мы продемонстрируем, что заложенное в речи царя противопоставление между праведными и нечестивыми, и уготованная им участь становится как бы «осями координат» мемры, в которые помещается полемическое намерение автора. Но уже сейчас мы можем видеть, что противопоставление праведных и нечестивых на фоне катастрофических событий намечается в речи отцов-ниневитян: Ниневия не будет разрушена, потому что ее жители покаются и вернуться к чистоте. А на имплицитно всплывающее возражение: а как же потоп и другие подобные истории, когда Бог все-таки уничтожил свои творения, подразумевается следующий ответ: наказаны только те, которые были нечестивыми. И место этих «нечестивцев», как мы убедимся далее, займут в мемре иудеи, которые, по мысли автора, и были наказаны Богом через ассирийское завоевание. Теперь мы переходим к анализу речи царя Ниневии.

Самая длинная из монологических речей в мемре принадлежит царю Ниневии (ст. 513–822). Эта речь представляет собой стержень всего произведения. Лаконичное обращение царя в библейском тексте²⁶⁹ автор сирийской мемры превращает в пространную речь из более чем 300 стихов, меняя при этом ее адресата: она обращена не просто к жителям Ниневии, как в Библии, а к воинам. Царь преподносит свою речь, как «хороший совет», обращаясь к воинам, которых он называет «братья мои» (إخواني) или «возлюбленные мои» (محبوبي):

Дал царь хороший совет // своим могущественным войскам:

«Я советую вам, возлюбленные мои, // и сейчас не ослабевать.

Поборемся, как герои, // чтобы не погибнуть, как слабые.

Ибо кто в испытании // силен и мужественен,

если умирает, то как герой, // а если живет, то как победитель <...>.

Мы слышали из древнего // предания наших отцов,

что у Бога есть Справедливость, // и есть у Него также Благодать.

Своей Справедливостью Он угрожает, // а Своей Благодатью Он милует.

Итак, примирим Его Справедливость, // чтобы еще больше почитать Его Благодать! //

Ибо если примирена будет Его Справедливость, // то поможет нам Его Благодать <...>.

Между Справедливостью и Благодатью // покаяние не отбрасывается.

²⁶⁹ Иона 3:7-9.

Давайте скуем новое оружие // для новой борьбы, которая нас зовет! <...>

[Царь говорит о традиции предков о праведниках и грешниках]

Мы слышали [истории] от предков (כִּלְמַתְּךָ אֱלֹהֵינוּ) ²⁷⁰, // которые возвещали истину в творении.

Были переданы их слова, // и вести об их победах.

Не [было] лишено человечество // различения знания.

Бродили в творении вести // о праведниках, которые таким образом победили.

Они стали солью всего творения, // чтобы тот, кто потерял свою силу ²⁷¹, был бы обвинен ²⁷².

Мы также слышали о нечестивых, // как они дерзили и как были уничтожены.

Также ставится зеркало, // чтобы тот, кто уродлив, был упрекаем.

Ставится знак в творении, // чтобы имитировали его смотрящие.

Благость была возвещена, // чтобы смотрящие слушали ее.

Покаяние было начертано на земле, // чтобы грешники смотрели на него.

[Царь приводит в пример историю Ноя]

Кто не осведомлен // о том могучем потопе?

Близка нам история // потопа во дни Ноя.

По соседству со Справедливостью // жило все человечество.

Не было там лишнего различения, // и не было того, кто темен без знания.

Злые совершали нечестие ²⁷³ и были осуждены – // то поколение во дни Ноя <...>.

[Царь призывает не пренебрегать проповедью Ионы (как это сделало поколение Ноя) и подвергает пророка Иону испытаниям]

Так не будем пренебрегать, братья мои, // голосом еврея Ионы!

Не следует нам легкомысленно // взирать на его *проповедь*.

В разумении (חכמה) давайте его исследуем, // и со всех сторон его рассмотрим.

Я впал в большую неуверенность // из-за голоса его проповеди.

Предполагается дерзость; // нужно ли теперь (еще) думать о безумии?

Если кто-нибудь назовет его безумным, // он великая сокровищница мудрости.

В нем пронизательность и разум, // из него проистекает понимание.

Его внешний вид презрен ²⁷⁴ и прост, // его слово велико и ценно.

В вашем присутствии я задавал // ему вопросы, которые нам нравились.

Чтобы, как в печи, были проверены ²⁷⁵ // слова, которые им были произнесены.

Не ужаснулся он и не устрасился, // не был стеснен и не был обеспокоен.

Не изменил он слово своих уст, // ибо он был привязан к истине.

Он не отпал от своей темы, // ибо очень велика была его память.

Я смущал его, но он не поддался. // Я устрасал его, но он не ужасался <...> (ст. 533-658).

[Слово и поведение Ионы отличается от халдеев и врачей]

Его слово стало для нас зеркалом, // в котором мы увидели наши недостатки.

В нем (т.е. в Ионе) мы увидели Бога, // который угрожает нам из-за наших уродливых [деяний].

В нем мы увидели Справедливость, // которая разгневана из-за наших грехов.

В нем мы увидели наш город, // к которому приблизился приговор.

В нем мы увидели его проповедь, // которая вышла из праведных уст.

Не было оно искусным измышлением (מחשבת), // или хитроумным творением (מחשבת).

Если бы он проповедовал нам мир, // то следовало бы полагать, что он искусник (מחשבת),

Который, с помощью своей хорошей новости (בשר טוב), которую он проповедовал (בשר טוב) // получил бы хорошее вознаграждение.

Ибо у того, кто любит выгоду, // также и его откровение содержит [только] хорошее.

И у прорицателя (מנבא), потому что он жадный, // также и обещание его лъстиво.

²⁷⁰ Ср. Пс 77(78):2-4.

²⁷¹ Лексика из Мф 5:13.

²⁷² [מבוסס] «был бы уничижен».

²⁷³ Ср.: Быт 6:5; 6:11.

²⁷⁴ Ср.: Ефрем Сирий, Нисибинские гимны 2:10, где говорится, что ниневитяне «услышали (только) презренный голос (מבוסס) [пророка Ионы]».

²⁷⁵ Ср.: Прем 3:6, Сир 2:5.

Халдей (ܚܠܕܝܐ), потому что он голоден, // вычитывает²⁷⁶ хороший день рождения.
Чтобы получить больше от глупца, // он вычитывает ему жребий богатства <...>.

[Иона постится как Моисей и Илия; призыв последовать его примеру]
Мы слышали от евреев (ܡܝܫܝܐ ܘܝܠܝܐ) ²⁷⁷ // о Моисее и Илиии,
Которые воздерживались от хлеба // каждый по сорок дней²⁷⁸.
Не так ли, действительно, постится // этот еврейский пророк? <...>

[Пример Иова]

Меж нас [рассказывается] история (ܡܫܬܘܪܝܐ ܕܝܘܒܐ) // древнего (ܕܡܫܝܒܐ) праведника Иова.

Даже немые животные, // возможно, слышали о его победах.

Его испытание как труба // возвещает на земле его победу.

Сатана оклеветал его, // по рассказу наших отцов (ܡܫܬܘܪܝܐ ܕܝܘܒܐ) ²⁷⁹.

Если Злой оклеветал // древних праведников,

Как он тогда откроет свой рот // чтобы обвинить грешников²⁸⁰?

Поровну разделена его злоба // на праведников и грешников <...>.

Это он, который вышел (и) разрушил (ܡܫܬܘܪܝܐ) // тот дом сынов Иова²⁸¹.

Он смешал их кровь с вином²⁸², // и их чаши с их телами <...>.

Возможно, это он послан, // чтобы разрушить наш город и наше государство?

[Новый призыв к борьбе покаяния]

В битвах вы побеждали царей. // Сатану победите молитвой!

Да выйдут теперь ваши ряды, // чтобы с ним сразиться!

Снимите и отбросьте ваши панцири! // Вретищами против него вооружитесь! <...>

В рамках этой речи царь советует воинам послушаться слов пророка Ионы и вступить в духовную борьбу с сатаной, оружием в которой должны стать пост, молитва и вретище. Свой призыв он подкрепляет тремя пространными рассказами-примерами о ветхозаветных праведниках — Ное (ст. 595–630), Моисее и Илиии (ст. 749–774), Иове (ст. 775–798), а также аналогией о предсказателе, халдее и врачах (ст. 697–714). Разберем подробнее структуру этой речи, которая имеет достаточно сложное строение. Она состоит из нескольких «блоков», в каждом из которых можно выделить следующие элементы:

1. **Источник знания** – царь Ниневии описывает источник, из которого он черпает свои примеры.
2. **Аналогия** – приводится пример, по каким-либо признакам сходный с актуальной ситуацией ниневитян.
3. **Вывод** – делается вывод о роли данной аналогии для положения, в котором оказались жители Ниневии.

Всего в речи царя Ниневии насчитывается пять таких «блоков». Так, в первом «блоке» *источником знания* объявляется «древнее предание наших отцов» (ܡܫܬܘܪܝܐ ܕܝܘܒܐ)

²⁷⁶ Т.е. из своих книг. О книгах халдеев ср.: Ефрем Сирийский, мемры «О Вере» 6: 57.

²⁷⁷ Ср.: Пс 77(78), 3.

²⁷⁸ Ср.: Исх 24:18; 3Цар 19:8.

²⁷⁹ Ср.: Пс 77(78):3.

²⁸⁰ Ср.: Притч 11:31.

²⁸¹ Ср.: Иов 1:19.

²⁸² Ср.: Иов 1:18.

בְּחֶסֶד) (ст. 555–556), из которого царь выводит пару персонифицированных Божественных атрибутов — Справедливость и Благость, между которыми находится Покаяние. Эти атрибуты являются маркером ситуации катастрофы, когда, вследствие нечестия людей, на одной чаше весов оказывается разгневанная Божественная Справедливость, а на другой — Его Благость. Чтобы привести ситуацию в равновесие, нужно примирить Справедливость с помощью праведного покаяния. Царь приходит к соответствующему *выводу*, который заключается в необходимости нового оружия покаяния для воинов, участвующих в невидимой войне.

Во втором «блоке» *источником знания* объявляется предание предков: «мы слышали от древних предков» (כִּי שָׁמְעוּ מִפִּי אֲבוֹתֵינוּ) (ст. 575). Вводится библейская *аналогия* о Ное и потопе (ст. 595–630), в которой впервые появляется ключевая для мемры «О Ниневии и Ионе» оппозиция — праведные vs. грешники. Основанием для аналогии является сопоставление катастрофической ситуации в Ниневии, о которой возвещает пророк Иона, с ситуацией во времена Ноя: «там *также* возвещал (וַיְבַרֵךְ) голос // о грядущем потопе» (ст. 605–606). Связующим звеном между актуальным и прошлым событием является глагол «возвещать» (וַיְבַרֵךְ): как во времена Ноя голос возвещал²⁸³ о приближающейся катастрофе, так и сейчас голос пророка Ионы, вестника (בִּשְׂרָאֵל), пророчесствует о грядущем разрушении Ниневии. *Выводом* из этой аналогии является призыв к воинам послушаться проповеди Ионы, чтобы не погибнуть в результате катастрофы, подобно нечестивым современникам Ноя: «Итак, не будем, братья мои, // пренебрегать голосом пророка Ионы!» (ст. 631–632).

В третьем «блоке» приводятся сразу две *анalogии*: негативная и позитивная. В негативной аналогии царь приводит в пример лжепророков, предсказателя и халдея. В позитивной аналогии он приводит пример врачей. Связующим звеном для всех этих аналогий вновь служит глагол «возвещать»: и Иона, и предсказатель, и халдей, и врач, когда ставит диагноз — все они пророчесствуют, возвещают (וַיְבַרֵךְ), но с разными целями. Лжепророки, прорицатели и халдеи предсказывают мир и богатство (ст. 697–714). Врач, в отличие от них, провозглашает негативное «пророчество» — он не боится говорить о тяжелой болезни и мучительном лечении даже сильным мира сего — царям, военачальникам и воинам (ст. 716–730). Из этих аналогий царь делает *вывод* о том, что Иона не является лжепророком, так как он не проповедует о мире, а провозглашает гнев (ст. 699–702); в этом он подобен врачу, но даже врачей он превосходит, так как, в отличие от них, не требует за свое пророчество награды (ст. 737–740).

²⁸³ В книге Бытия не говорится прямо о том, что Ной пророчесствовал. Этот мотив появляется в Новом Завете, где Ной обозначается, как «*проповедник правды*» (בְּשֵׁרָאֵל בְּיָמָיו) (2 Петр 2:5).

В четвертом блоке *источником знания* объявляется предание евреев – «мы слышали от евреев» (כחן חכמה לך מן חכמה) (ст. 749). В качестве *анalogии* выступает библейское повествование о сорокадневных постах Моисея²⁸⁴ и Илии²⁸⁵. Основанием для сравнения выступает сорокадневный пост, который пророк Иона объявил в Ниневии²⁸⁶. Вывод, который царь делает из этого примера – это призыв поститься по образцу Моисея, Илии и Ионы. Снова говорится о невидимом враге, с которым предстоит бороться воинам – сатане.

В пятом, заключительном блоке, *источником знания* объявляется «рассказ наших отцов» (כחן חכמה לך מן חכמה), в котором говорится о праведном Иове. Царь задается вопросом в риторической форме *a minori ad maius*, перефразируя цитату из книги Притчей: если сатана так испытывает праведника Иова, то как же тогда он будет испытывать грешника (ст. 783–786)²⁸⁷? Под грешниками – в рамках «фиктивного» нарратива – подразумеваются жители Ниневии. На основе сходства в ситуации, связанной с разрушением, у царя возникает мысль об одном и том же противнике: если сатана *тогда* обрушил (כחן) дом Иова²⁸⁸, то, возможно, он и сейчас послан, чтобы «разрушить *наш* город и *нашу* страну (כחן חכמה לך מן חכמה)»?²⁸⁹ Вновь царь использует военную образность, призывая воинов вооружиться оружием новой войны против сатаны. Для наглядности приведем все вышесказанное в форме таблицы:

Таблица № 6. Структура речи царя Ниневии в мемре «О Ниневии и Ионе»

	«Блок» №1	«Блок» №2	«Блок» №3	«Блок» №4	«Блок» №5
Источник знания	«Древнее предание наших отцов» (כחן חכמה לך מן חכמה)	Предание предков – «мы слышали от древних предков» (לך מן חכמה כחן חכמה)		Предание евреев – «мы слышали от евреев» (כחן חכמה לך מן חכמה)	«Рассказ наших отцов» (כחן חכמה לך מן חכמה)
Аналогия	Божественная Справедливость и Благость	Ной и потоп	Негативная: лжепророки, предсказатели, халдеи;	Пост Моисея и Илии	Иов и сатана

²⁸⁴ Ср.: Исх 34:28.

²⁸⁵ Ср.: 3 Цар 10:5-8.

²⁸⁶ Это небиблейское добавление, в книге пророка Ионы о посте Ионы не говорится.

²⁸⁷ Ср.: Притч 11, 31: «Так праведнику воздается на земле, тем более нечестивому и грешнику». Здесь следует обратить внимание на метод автора мемры, который можно определить, как «вложенность» цитирования. В рамках переписывания книги пророка Ионы «царь» приводит примеры из другой библейской книги – книги Иова. В рамках этих примеров он использует аллюзию на еще одну библейскую книгу – книгу Притчей. Таким образом, в мемре различные библейские книги объединяются в единый нарратив, следуя определенным «сигналам», в данном случае, мотивам, связанным с литературой Премудрости.

²⁸⁸ Ст. 797–798. Ср.: Иов 1:19.

²⁸⁹ Ст. 799–800. Ср.: Иона 3:4.

			Позитивная: врач		
Вывод	Призыв вооружиться новым оружием покаяния в невидимой войне	Призыв к воинам послушаться проповеди Ионы	Иона – не лжепророк и не предсказатель; он подобен врачу, но даже выше врачей	Война с невидимым врагом – сатаной.	Призыв к воинам вооружиться новым оружием против сатаны – постом, молитвой и вретищем

Таким образом, с точки зрения формы, речь фиктивного персонажа — царя Ниневии, обозначаемая, как «совет», строится в виде многократного поиска информации в форме аналогии, которая содержала бы определенные сходства с ситуацией ниневитян. Информация для сопоставления берется из прошлого, из древних (מִלְפָּנֵינוּ) времен, в форме «предания» (מִלְפָּנֵינוּ), «рассказа» (מִלְפָּנֵינוּ) предков (אֲבוֹתֵינוּ), отцов (אֲבוֹתֵינוּ), евреев (יְהוּדֵינוּ). Подчеркивается устный характер традиции: «мы слышали» (שָׁמַעְנוּ). Такая структура речи, с опорой на передачу древней традиции в дидактических целях, весьма напоминает, по нашему мнению, литературу Премудрости и связанные с ней мотивы. Например, в книге Иисуса, сына Сирахова мудрец дает следующее наставление своему адресату:

Не оставляй (לֹא תַעֲזֹב) рассказы (מִלְפָּנֵינוּ) мудрых и притчи их (מִלְפָּנֵינוּ) толкуй (תִּפְתָּח), ибо из них ты получишь учение (תִּלְמַד) <...>²⁹⁰. Не чувствуй отвращения (לֹא תִשְׂקַץ) к рассказам (מִלְפָּנֵינוּ) старцев, которые они слышали (שָׁמַעְנוּ) от своих отцов (אֲבוֹתֵינוּ), ибо из них ты получишь учение <...>²⁹¹.

Та же идея выражена, например, в прологе 77 (78)-го псалма, где формулируется концепция истории как подобий, аналогий, притч (מִלְפָּנֵינוּ, מִלְפָּנֵינוּ), устно передающихся «от отцов» «к детям» и несущих назидательно-увещательную функцию для настоящего момента:²⁹²

Вот открою я свои уста в притчах (מִלְפָּנֵינוּ) и скажу тайны (מִלְפָּנֵינוּ) древности (מִלְפָּנֵינוּ) // Что слышали мы (שָׁמַעְנוּ) и узнали (יָדַעְנוּ), что нам рассказали отцы (אֲבוֹתֵינוּ), // не скроем от детей их <...>²⁹³.

Автор мемры явно использует подобную структуру как «матрицу» для создания речи царя Ниневии, наполняя «истории» и «притчи» конкретными развернутыми аналогиями. При этом сам персонаж, в чьи уста сирийский богослов вкладывает эту мудрую речь – царь Ниневии, превращается в царя-мудреца – образ, глубоко укорененный

²⁹⁰ Сир 8:8 (9-10).

²⁹¹ Сир. 8:9 (11-12). Ср. также «гимн отцов» в Сир 44–50.

²⁹² Witte M. Von Ewigkeit zu Ewigkeit: Weisheit und Geschichte in den Psalmen. Neukirchen: Neukirchener Verlag, 2014. P. 123.

²⁹³ Пс 77(78):2-4.

в литературе Премудрости, например, в книге Притчей Соломоновых, Екклесиасте и Премудрости Соломона.

Итак, на протяжении всей речи царя мы встречаем понятия, связанные с литературой Премудрости, как позитивные: «совет» (כֶּלֶם), «истина» (אֱמֻנָה), «испытание» (כִּסּוּף), «знание» (כִּדּוּן), «понимание» (כִּוּן), «разум» (כִּבּוּד וְיָדָה), «мудрость» (כִּסְמוּת), «проницательность» (כִּפְזוּת), «воспитание, наставление» (כִּבְרִית וְיָדָה), «память» (כִּסְמוּת), «хитрость» (כִּפְזוּת), так и негативные: «дерзость» (כִּבְרִית וְיָדָה), «безумие» (כִּבְרִית וְיָדָה), «глупец» (כִּפְזוּת) и др. Эти термины в сочетании с описанием мыслительных процессов – «рассматривать» (כִּפְזוּת), «исследовать» (כִּפְזוּת), задают в сирийской мемре, если говорить языком современной науки, определенную *эвристику*, т.е. способ познания мира. Царь Ниневии, который после своего рассказа о праведном Иове призывает своих слушателей-воинов «с разумением исследовать» (כִּפְזוּת וְיָדָה) проповедь пророка Ионы, представляет собой определенную *модель* поведения человека, анализирующего окружающий мир и текст. Его созерцательность и проницательность по отношению к свойствам видимых явлений сродни той, что представлена в книге Притчей:

Уподобься муравью и *взгляни* (כִּפְזוּת) на пути его, и *учись* (כִּפְזוּת) <...>²⁹⁴

Помимо использования ключевой терминологии и метода историй-притч, в речи царя Ниневии присутствует еще один важный структурный элемент, также восходящий к литературе Премудрости – противопоставление «праведных», т.е. тех, кто подчиняется голосу разума и следует путем Бога и «нечестивых», т.е. «глупцов», безрассудно не подчиняющихся Творцу.

В речи царя Ниневии появляется разделение на праведных и нечестивых, например:

Мы слышали от предков, // которые возвещали истину в творении. // Были переданы их слова, // и вести об их победах <...>. Ходили в творении вести // о *праведниках* (כִּפְזוּת), которые так прославились (כִּפְזוּת). Они стали солью (כִּפְזוּת) всего творения, // чтобы тот, кто потерял свою силу (כִּפְזוּת) (ср. Мф 5:13), был бы *обвинен*. // Мы также слышали (כִּפְזוּת) о *нечестивых* (כִּפְזוּת), // как они *дерзили* (כִּפְזוּת) и как были *уничтожены* (כִּפְזוּת) (ст. 575–586).

В этом пассаже мы видим уже знакомый по прошлому разделу метод: царь Ниневии приводит в пример устную традицию, из которой делает определенный вывод для современной ему ситуации — на этот раз вывод касается наличия праведников, которые прославились, и нечестивых, которые дерзили. Критерий, по которому «праведники» отличаются от «нечестивых» — это разум или, соответственно, его отсутствие,

²⁹⁴ Притч 6:6-8. О правильной интерпретации явлений, которая свойственна мудрецу, ср. Притч 22:3; 27:12.

«глупость». Человечество «не лишено (כִּלְכִּיל) // различения (כִּלְכִּיל) знания (כִּלְכִּיל)» (ст. 579–580)», говорит царь Ниневии, т.е. знания о различении добра и зла, но за человеком остается выбор, какому пути следовать. Эта идея повторяется в речи царя еще раз, в примере о Ное и потопе: «Не было там (т.е. во время потопа) лишено различения (כִּלְכִּיל) // и не было того, кто темен без знания (כִּלְכִּיל)». Под «различением» (כִּלְכִּיל) явно подразумевается различие между праведниками и грешниками, добром и злом, что уводит нас к истории грехопадения в книге Бытия, когда Бог говорит Адаму, что он «стал как один из нас, зная добро и зло (כִּלְכִּיל)»²⁹⁵. Причем выражение, используемое в мемре, скорее следует не Пешитте, а таргумам, арамейским переводам Библии: לַמְּפָרְשָׁא בֵּין טַב לְבִישׁ, «различая добро и зло»²⁹⁶. Между тем, в литературе Премудрости история творения и грехопадения также трактуется в рамках учения о двух путях — праведном и нечестивом²⁹⁷, которыми могут следовать человеческие создания, как, например, в следующих стихах из книги Иисуса, сына Сирахова:

И Он сотворил²⁹⁸ им уста, и язык, и глаза, и уши, и наделил их сердцем, чтобы (они могли) понимать, // мудростью (כִּלְכִּיל) и знанием (כִּלְכִּיל) наполнил сердце их, добру и злу научил (כִּלְכִּיל) их²⁹⁹.

Участь, которая уготована нечестивым — это обвинение и даже уничтожение. В речи царя приводятся примеры как нечестивых грешников, например, поколения Ноя, погибших из-за своего нечестия, так и испытания, и последующего спасения праведных, например, Иова. Эти аналогии служат «зеркалом» (כִּלְכִּיל)³⁰⁰, моральным наставлением для фиктивной аудитории царя Ниневии, библейских ниневитян. Через эти примеры царь ставит перед ними моральный выбор, каким путем идти — упорствовать в нечестии и погибнуть, как соплеменники Ноя, или спастись, как праведники, которые одержали победу и прославились. Между тем, подобная моральная альтернатива, противопоставление двух путей, по которым может пойти человеческое существо, представляет собой ключевой мотив литературы Премудрости³⁰¹. Возможно, именно

²⁹⁵ Быт 3:5, 22.

²⁹⁶ Таргумы Ионафана, Неофити, Фрагментарный на Быт 3:22. Отметим также еще одно сходство со словоупотреблением таргумов. Одними из ключевых слов мемры являются слова с корнем כִּלְכִּיל: כִּלְכִּיל (разрез, надрез, хирургия; изречение; указ), כִּלְכִּיל (приговор), כִּלְכִּיל (обрезание), כִּלְכִּיל (обрезанный), כִּלְכִּיל (назначить; отсекал) и др. Между тем, в Пешитте в книге пророка Ионы подобные слова отсутствуют. Зато в таргуме Ионафана на книгу пророка Ионы слова с корнем כִּלְכִּיל употребляются трижды (на Иона 3:5, 7, 10).

²⁹⁷ Ср., например, Притч 2.

²⁹⁸ В греческом тексте Сираха здесь стоит «размышление» (διαβούλον), что, возможно, является результатом неверного прочтения евр. глагола כִּלְכִּיל.

²⁹⁹ Сир 17:6-7.

³⁰⁰ Ср. ст. 587–588; 687–688 и др.

³⁰¹ Ср., например, Притч 2 и т.н. «псалмы Премудрости»: Пс 1, Пс 36 (37), Пс 118 (119).

упоминание о «злом пути» (כַּלְהוּת דַּרְוָה) в речи царя Ниневии в книге пророка Ионы³⁰² натолкнуло автора мемры на мысль об использовании подобного мотива в своем произведении.

Подытожив, отметим, что в речи царя представлена вся «матрица» литературы Премудрости: царь-мудрец рассказывает притчи, в которых говорится о праведниках и нечестивых. Самое важное, однако, заключается в том, что именно к этой речи в мемре «прикреплена» антииудейская критика. По ходу дальнейшего повествования оппозиция из литературы Премудрости наполняется «конкретным» содержанием: «праведниками» становятся ниневитяне, а «нечестивыми» — их антагонисты, иудеи.

Ниневитяне делают правильный вывод из примеров царя, выбрав путь покаяния и праведности, вследствие чего Бог спасает их. Но если ниневитяне занимают место «праведников», то место «нечестивых» занимают иудеи, описываемые с помощью той же лексики, что и грешники в речи царя: «дерзкие» (חַמְסִים), «глупые» (עֲדֵלִים), «нечестивые» (חַלְלֵי חֵן).

Можно сделать вывод о том, что, переписывая книгу пророка Ионы через призму литературы Премудрости, автор мемры получает важное библейское обоснование для своей полемики. Между тем, он не сам изобрел этот метод использования литературы Премудрости в полемике. У него были предтечи — библейские пророки. Так, исследовательница Соня Амманн показала, как в пророческих текстах Исаии и Иеремии противостояние «нечестивые» и «праведные» из литературы Премудрости используется в полемических целях³⁰³. Например, идолопоклонники, против которых полемизирует пророк в Ис 44:18-20 описываются как «глупые», «безрассудные», т.е. лишенные истинного знания о Боге, что соответствует обозначению негативного типа людей в книге Притчей или Премудрости Соломона. Исследовательница делает вывод, что «полемика против идолопоклонников предполагает антитетическую модель мышления, сходную с той, которая скрывается за антитетическими высказываниями в книге Притчей»³⁰⁴. Принимая во внимание тот факт, что, как мы уже не раз подчеркивали, автор мемры делает акцент именно на языческих грехах иудеев как идолопоклонников, в том числе неоднократно обозначая их, как «глупых» (עֲדֵלִים)³⁰⁵, мы можем сделать вывод, что он намеренно следует этой модели построения полемики в пророческом дискурсе, тем более, что книга пророка Ионы — это тоже пророческий текст. Не случайно антитезы

³⁰² Иона 3:8, 10.

³⁰³ Ammann S. Götter für die Toren. Die Verbindung von Götterpolemik und Weisheit im Alten Testament. (BZAW, 466). Berlin; Boston: De Gruyter, 2015.

³⁰⁴ Ibid. S. 193–194; 288–291.

³⁰⁵ Ср, например, «глупый» (עֲדֵלִים) народ» (ст. 1936), «глупцы» (עֲדֵלִים) (ст. 1878) и др.

«ниневитяне» vs. «иудеи», с помощью которых выражается критика в мемре, подаются от лица пророка Ионы, как будто бы он был непосредственным свидетелем описываемых в них сцен — «он видел»³⁰⁶. При этом сама риторическая форма — антитезы праведных и неправедных, также глубоко укоренена в литературе Премудрости.

Итак, мы продемонстрировали глубокую связь речи царя Ниневии с сапиенциальной литературой. Сам образ царя-мудреца как будто «сошел» со страниц литературы Премудрости. Однако мудрый царь в мемре — это язычник, который принимает у себя еврейского пророка. Как мы покажем далее, автор мемры, создавая свой образ царя Ниневии, видимо, сознательно имитировал мотив некоторых библейских и небиблейских текстов, а именно так называемую «историю успеха мудрого придворного».

В 1977 г. исследователи С. Нидич и Р. Дорон, используя формальный подход, проанализировали библейские нарративы об Иосифе (Быт 41:1-45), пророке Данииле (Дан 2:1-49) и небиблейскую Премудрость Ахикара в сирийской версии. Они обнаружили, что ко всем этим нарративам подходит тип 922 из каталога фольклорных мотивов Аарне-Томпсона — «история успеха мудрого придворного» (*the success story of the wise courtier*)³⁰⁷. Этот мотив выглядит следующим образом (в сокращении):

- (1) Персону более низкого статуса (возможные варианты: узник, чужеземец, должник, слуга, младший сын) призывает персона более высокого статуса (часто царь, епископ или какой-либо другой руководитель), чтобы ответить на вопросы или разрешить проблему, требующую мудрости.
- (2) Персона высокого статуса ставит проблему, которая кажется нерешаемой.
- (3) Персона низкого статуса решает проблему.
- (4) Персона низкого статуса вознаграждается за решение (ей дается полцарства, царская дочь, особая одежда, кольцо-печатка или какой-либо другой знак перехода в более высокий статус)³⁰⁸.

Нетрудно заметить, что эта схема, действительно, хорошо описывает истории об Иосифе, Данииле и Ахикаре, мудрых чужеземцах при дворе языческих царей. Но данный метод можно с успехом распространить и на другие тексты. Так, «Письмо Аристея» также частично соответствует схеме «история успеха мудрого придворного». Царь-язычник предлагает чужеземцам-евреям испытание: ответить на вопросы об управлении государством, они успешно справляются с задачей, и царь вознаграждает их тремя

³⁰⁶ Ср. ст. 901—916; 1089—1164.

³⁰⁷ Niditch S., Doron R. The Success Story of the Wise Courtier: A Formal Approach // JBL. 1977. № 96. 179–193.

³⁰⁸ Ibid. P. 180.

талантами серебра (294). И это не так уж далеко от мемры, где языческий царь Ниневии задает вопросы мудрому еврейскому пророку Ионе в присутствии своих воинов:

Не следует нам легкомысленно // взирать на его (т.е. пророка Ионы) проповедь. // В разумении давайте исследуем (ܠܚܘܒܘܬܐ), // и со всех сторон его рассмотрим <...> он великая сокровищница мудрости. В нем пронизательность и разум (ܠܚܘܒܘܬܐ), // из него проистекает понимание <...> В вашем присутствии я задавал // ему вопросы (ܠܚܘܒܘܬܐ ܡܠܟܐ), которые нам нравились. // Чтобы, как в печи, были проверены // слова, которые им были произнесены (ст. 633–650).

Как нам кажется, автор мемры сознательно имитирует в своем произведении определенный стиль, стараясь ввести библейскую историю пророка Ионы и ниневитян в круг еврейских текстов, чей сюжет подпадает под схему «истории успеха мудрого придворного».

Конечно, прежде всего, следует сказать о том, что сама книга пророка Ионы дает к этому немалое основание. Эта книга — самая парадоксальная пророческая книга Библии, ведь в ней еврейский пророк проповедует языческому царю. Это совсем нетипично, если сравнивать пророка Иону с Исаяей, Иеремией, Иезекиилем и малыми пророками, но зато это вполне соответствует таким библейским фигурам, как Иосиф и Даниил. Автор мемры, как мы уже это не раз демонстрируем в нашем исследовании, очень хорошо ориентировался в интертекстуальных связях между различными библейскими книгами и, видимо, по достоинству оценил тот потенциал, который дает ему рассмотрение истории пророка Ионы и ниневитян через призму литературы Премудрости в совокупности с «историей мудрого придворного». Достраивая лаконичную библейскую картину до целостного образа, он создает развернутый портрет мудрого и благочестивого языческого царя, который произносит пространные речи, ориентируется в библейской истории, задает каверзные вопросы пророку Ионе (правда, сами вопросы не приводятся). Мудрый пророк блестяще выдерживает это испытание и получает за это и за спасение ниневитян положенную награду:

Ниневитяне с любовью схватили // вестника, еврея, // На руках его торжественно понесли, // и, как царь, он вошел в славе. // В городе он восседал, и служили ему // многочисленные сонмы кающихся. // Они несли ему дары, // и жертвовали ему десятины: // Они начали приносить ему посвященные дары, // которые они сделали обетом в своих стесненных обстоятельствах. // Дети приносили свои ожерелья, // а юноши свои шейные цепочки (ܠܚܘܒܘܬܐ). // Правители давали свои диадемы, // свои пояса и цепи. // Царь открыл большую сокровищницу, // и принес ему большой дар. // Из всех уст восхвалялся // Бог как милостивый, // И из всех уст благословлялся // также Иона как вестник. // Подъехала колесница (ܠܚܘܒܘܬܐ) [и] взяла // дары и обетованные вещи, которое они принесли. // Чтобы он с почестью поехал // в ту землю, откуда он пришел, // Был поднят торжественно Иона и поехал, // как царь, на колеснице. // Как царь и как сын царя // был поднят в триумфе сын Амита (ст. 1491–1518).

Нужно ли говорить о том, насколько не соответствует это описание чествования пророка Ионы, фактически приравняемому к царю и первосвященнику (жертвование десятин),

библейскому тексту книги пророка Ионы! И, в то же время, насколько оно показывает до какой схемы, так же библейской, стремится достроить сирийский автор часть своего произведения:

И снял фараон перстень со своей руки и надел его на руку Иосифа, и одел его в виссонные одежды и возложил золотую цепь (כסף וזהב) на шею ему, и велел повезти его на другой своей колеснице (סוּסָנָה) и провозглашать перед ним: «отец и повелитель!». И поставил его править всей землей египетской (Быт 41:42-43).

Подобно Иосифу, «разумному и мудрому» (חכם ונבון) (Быт 41:39), Иосифу, обучающему египтян в «Завещании Левия», Аврааму, обучающему египтян в «Апокрифе на книгу Бытия», благочестивому Товиту в Ассирии, мудрым еврейским толковникам в «Письме Аристея», поучающим египетского царя, пророк Иона, «великая сокровищница мудрости» (אוצרות חכמה) учит царя Ниневии, благочестивого язычника. Правда, следует отметить, что автор мемры тут же намечает «раскол» с еврейской мудростью, который достигнет своего апогея в «анти-Исходе» ниневитян. Ведь противоречивую фигуру пророка Ионы невозможно полностью «уложить» в выбранную рамку, возникают неизбежные парадоксы. Так, хотя языческий царь называет пророка Иону «сокровищницей мудрости» и источником «проницательности и разума», но, в итоге, царь и ниневитяне оказываются мудрее и гибче «прямолинейного» еврейского пророка:

Поверив голосу Ионы, // они отменили приговор Ионы. // Потому что, как *мудрые* (חכמים)³⁰⁹ они поняли // Бога и человека <...> (ст. 949–956).

Проанализировав выше речь царя Ниневии, мы оставили в стороне вопрос, почему в мемре, по сравнению с библейским текстом, изменен ее адресат — ведь в сирийском сочинении царь обращается к воинам, которые в книге пророка Ионы отсутствуют. Далее мы попытаемся ответить на этот вопрос.

Вероятно, на появление воинов в мемре повлияли несколько факторов. Во-первых, это прослеживаемое в тексте стремление к реализму. Если в мадрахах Ефрема Сирина библейские ниневитяне — это богословский конструкт, лишенный пола, возраста и социального статуса, то в мемре они живые люди. В этом смысле неудивительно, что в числе других профессий, которые упоминаются в мемре³¹⁰, появляются и воины. Во-вторых, воины появляются из-за стремления к «вписыванию» истории Ионы и ниневитян в общебиблейский контекст. Ниневия в библейской книге лишена конкретных исторических черт, но автор мемры, воспринимая ее как синекдоху Ассирии, вводит в свою интерпретацию ассирийский контекст. Многократно он называет Ниневию

³⁰⁹ Букв. «различающие».

³¹⁰ Ср. правители, знатные женщины, кредиторы, купцы, судьи, ремесленники, домовладельцы, крестьяне, виноградари, слуги, служанки и др. (ст. 49–96; 2001–2096).

Ассирией (אֲשׁוּר) (ст. 518, 529, 1103, 1946, 2138), а жителей Ниневии — ассирийцами (אֲשׁוּרִי) (ст. 827). А Ассирия — это мощная держава, ассоциирующаяся в Библии, прежде всего, с военной мощью.

При этом для того, чтобы поместить ниневитян в определенную «систему координат», автор мемры активизирует древние традиции, заложенные в Пешитте, и сочетает их с постбиблейскими интерпретациями. Так, он называет воинов Ниневии «אֲשׁוּרִי», что означает «исполины (Быт 6:4), герои, воины». Кроме того, он вводит перифразы с использованием имени Нимрода: царь Ниневии обозначается как «потомок героя Нимрода, сильного охотника» (אֲשׁוּרִי מִלְּבַרְתַּיִם מִלְּבַרְתַּיִם) (ст. 879–880), а ниневитяне как «семя героя Нимрода» (אֲשׁוּרִי מִלְּבַרְתַּיִם) (ст. 532). Связь ниневитян-ассирийцев и Нимрода проистекает из Быт 10:11, где говорится, что из царства Нимрода вышел Ассур (сир. אֲשׁוּר, евр. אֲשׁוּר) и основал Ниневию³¹¹. А Нимрод, в свою очередь, обозначается в Пешитте как אֲשׁוּרִי и אֲשׁוּרִי אֲשׁוּרִי «сильный воин», «могучий охотник», что находит лексически точное отображение в мемре (ст. 879–880; ст. 817–818).

Причем если в МТ и Пешитте речь идет все-таки о «сильном охотнике», то в последующей сирийской интерпретации образ Нимрода «милитаризуется». Это ясно видно из комментария Ефрема Сирина на книгу Бытия, где богослов говорит о войне, которую вел Нимрод и преобразует пословицу из Быт 10:9 («<...> из-за этого и говорится: как Нимрод, сильный охотник (אֲשׁוּרִי אֲשׁוּרִי) перед Господом») в «военизированном» ключе:

Поэтому, когда кто-нибудь хочет благословить царя или правителя, он говорит: «Да станешь ты, как Нимрод, сильный герой (אֲשׁוּרִי אֲשׁוּרִי) перед Господом, побеждающий в войнах (מִלְּבַרְתַּיִם) Господних»³¹².

Следовательно, автор мемры сочетает образ Ассирии как военной державы с библейскими «корнями», восходящими к герою Нимроду и Ассуру, основателю Ниневии. Возможно, этот «ореол» Ассирии наталкивает автора на прочтение библейского «и вельмож его (т.е. царя)» (Иона 3:7) (מַלְכֵי אֲשׁוּרִי) как части композита אֲשׁוּרִי «воин».

Во-вторых, в речи царя Ниневии, помимо ветхозаветного контекста, есть и христианский топос. Речь царя Ниневии, обращенная к воинам, содержит военную метафорику — образ духовной войны с сатаной, оружием в которой выступают пост, молитва и вретисце. Конечно, использование военной образности, представление о христианах как о воинах Христовых, *militia Christi*, и о Боге, как о военачальнике широко

³¹¹ Ср. Мих 5:6, где в рамках параллелизма употребляются «земля Ассирия» (אֲשׁוּרִי אֲשׁוּרִי) и «земля Нимрода» (אֲשׁוּרִי אֲשׁוּרִי).

³¹² Sancti Ephraem Syri in Genesim et in Exodum commentarii... P. 65.

распространены в раннем христианстве³¹³. Достаточно вспомнить о духовной войне в Послании к Еф 6:10-17, которая явно явилась одним из источников военной образности в мемре. В дальнейшем «духовная война» с сатаной становится основным топосом христианской аскетической литературы. Также весьма распространена в христианской традиции военная метафорика для поста. Так, пост нередко уподобляется оружию, которым Бог вооружает верующих в борьбе с невидимым врагом, сатаной, в том числе и у Ефрема Сирина в его гимнах «О посте»³¹⁴. А царь Ниневии согласно библейской книге объявляет именно пост, что могло явиться для автора мемры одним из поводов для создания такой обширной военной метафоры. Отметим, что в сирийской традиции военная образность вообще играет особую роль, достаточно вспомнить тахвиту Афраата «О кающихся», где сирийский писатель создает эпическую картину аскетизма и Крещения, как духовной войны, на основании искусной переработки библейских пассажей из Второзакония (20:1-9) и Книги Судей (7:1-6).

Но, как мы уже говорили, речь царя Ниневии в корне отличается от всех этих примеров тем, что военная метафорика в ней не просто символ, она как бы пересекается с реальностью, речь идет не о духовной войне для христиан или протохристиан, а для *настоящих* воинов. Таким образом, первый наш вывод заключается в том, что в речи царя Ниневии появляется синтез «реалистичной» ветхозаветной интерпретации со специфически сирийским культурным контекстом и христианского топоса духовной войны с сатаной.

Следует сказать о том, что военные метафоры в речи царя Ниневии в сирийской мемре имеют параллели в христианских проповедях. Так, в уже упоминаемой нами 81-й проповеди «О посте ниневитян» епископ Максим Туринский также говорит как о реальных воинах царя Ниневии, так и о метафорической духовной войне:

Ясно, что это был мудрый царь, который понимал, какие [виды] *оружия* (armis) использовать в такое время. Ибо, когда его подстерегают люди, он берет в руки *оружие войны* (arma bellica), но когда Бог гневается на него, он хватается *оружие праведности* (arma iustitiae) (81:1) <...> Раньше он придерживался *военной дисциплины* (militaris disciplinae), а теперь он получил правило небесных учений (81:2)³¹⁵.

Такое сходство свидетельствует о том, что либо Максим Туринский был знаком с латинским переводом мемры, который в этом случае был сделан достаточно рано (Максим Туринский умер в 421 г.), либо о том, что существовал некий топос изображения царя Ниневии и его воинов в проповедях, посвященных книге пророка Ионы. При этом в

³¹³ Harnack A. Militia Christi: The Christian Religion and the Military in the First Three Centuries. Fortress Press, 1981.

³¹⁴ Гимны «О Посте» 1:4, 8-12; 1:5,13-14; 5: 2, 17-18. Сирийский текст в Des Heiligen Ephraem des Syrens Hymnen de Ieiunio / Beck E., Hrsg. Louvain, 1964. (CSCO; 246. Syr; 106.).

³¹⁵ Maximus episcopus Taurinensis...S. 332. Ср. упоминание о солдатах царя Ниневии: *Ibid.*, S. 333.

сирийской мемре представлен особенно богатый арсенал ветхозаветной и новозаветной образности.

Возможно, что есть и еще одна причина для появления в речи царя воинов. Мы уже не раз обращали внимание на тот факт, что в сирийском произведении важен не только экзегетический и богословский аспект, но и, если можно так выразиться, психологический. Далее мы продемонстрируем, что речь царя Ниневии тесно связана с проанализированной ранее речью отцов-ниневитян. А ведь у этих речей совершенно разные адресаты — дети в первом случае и воины во втором. Трудно представить себе более несхожих адресатов. Возможно, это сделано намеренно, в том числе для того, чтобы показать различные эмоциональные состояния и различные подходы к интерпретации изображаемой в мемре ситуации.

Речь царя имеет явные пересечения с речью отцов-ниневитян к детям. Прежде всего, обе речи «сформированы» под воздействием сапиенциальной литературы, в обеих речах употребляются многочисленные ключевые слова с когнитивной семантикой, в обоих текстах представлен образ «зеркала», сигнализирующий о дидактическом характере сообщения. Однако имеются и важные отличия. Во-первых, разительно отличаются адресаты речей: в первой речи — это испуганные дети, в ужасе ожидающие надвигающуюся катастрофу, во второй же прямая противоположность — могучие воины. Вследствие этого, естественно, обе речи различаются своей эмоциональной составляющей: речь отцов-ниневитян — это утешительная речь, призванная вразумить и успокоить, оптимистичная по содержанию, обещающая, что город будет спасен. Вторая же речь — это речь угрожающая и предупреждающая, именно в ней впервые в мемре описывается удел, уготованный нечестивым — уничтожение. При этом во второй речи отсутствует важнейший концепт первой — наставление/наказание *נְהַלִּיכָה*, зато используется его близкий аналог — испытание (*סָוֵה*). При этом обе речи сходны в том дидактическом методе, с которым они подходят к интерпретации библейских событий, а разница в подаче этого метода вызвана различием между субъектами, произносящими эти речи, и их адресатами.

В первой речи библейские катастрофические и трагические события — история об Аврааме и Исааке, ситуация самих ниневитян рассматриваются в рамках идеи Божественной педагогики — как наказание-наставление любящего Бога-Отца. При этом подспудно, с помощью тонких сигналов интертекстуальности, активизируются фреймы, связанные с негативными примерами библейских катастроф, таких, как Всемирный потоп. В речи же царя эти скрытые фреймы становятся явными — царь приводит в пример потоп, испытание Иова.

В первой, оптимистичной речи, нет разделения на нечестивых и праведных, которым во время катастрофы уготована совсем разная участь. Однако мы уже говорили о том, что не у «фиктивных» адресатов этой речи — детей, а у ее «фиктивных» авторов — взрослых ниневитян и у реальной аудитории неизбежно должны были бы возникнуть вопросы: как же все спасутся, если, например, во время потопа столько людей было уничтожено? И эти вопросы получают ответ в речи царя — войны не дети, чтобы скрывать от них правду: спасутся только праведники.

В речи царя отсутствует ключевое слово предыдущей речи, *כְּחַלְוֵהוּ*, зато есть связанные с ним концепты, например, *כְּסוּפֵהוּ*, «испытание» (ст. 539, 779). По сути, испытание и Божественное наказание — это одно и то же, оба процесса ведут к вразумлению и покаянию. Царь характеризует происходящее с праведником Иовом как «испытание», но ведь именно в этой библейской книге используется идея Божественной педагогики, выраженная через *כְּחַלְוֵהוּ* (например, Иов 5:17). Царь Ниневии «создает» в своей речи определенную дидактическую модель для правильного восприятия окружающего мира и текста. Согласно этой модели, мир и текст являются источниками аналогий, которые должны быть должным образом интерпретированы мудрецами и праведниками. Эта правильная интерпретация включает в себя, например, обнаружение в библейских повествованиях пары Божественных атрибутов — Благодати и Справедливости:

Мы слышали из древнего // предания наших отцов, // что есть Справедливость у Бога, // и есть у Него также Благодать. // Своей Справедливостью Он угрожает, // и Своей Благодатью Он милует (ст. 555–560).

Отметим, что оппозиция Божественная Справедливость vs. Благодать относится к одним из ключевых богословских оппозиций в сочинениях Ефрема Сирина, и именно с ее помощью он интерпретирует библейские и небиблейские катастрофические ситуации, например землетрясение в Никомидии в 358 г.³¹⁶ Вторая дихотомия, которую выделяет царь, зависит от первой — это оппозиция праведные vs. нечестивые. Задача, которую ставит царь Ниневии перед собой и своей аудиторией — воспринимать библейские истории о праведниках и нечестивцах как «зеркала», т.е. дидактические рассказы, из которых нужно сделать правильные выводы, как умиловить Благодать Бога и тем самым спастись. По сути, такая схема не слишком отличается от идеи Божественной педагогики. Далее мы покажем, что две речи в мемре могут быть связаны через возможную интертекстуальность с иудео-эллинистическим текстом «Премудрость Соломона».

³¹⁶ *Martikainen J. Gerechtigkeit und Güte Gottes... S. 127–142.*

В «Премудрости Соломона», сочинении, сохранившемся на греческом языке, Божественная педагогика (*paideia*) превращается в сложный и всеобъемлющий концепт. В заключительной части текста, так называемой «книге истории», автор обращается к событиям Священной истории израильтян, в особенности, событиям Исхода и, по словам Ясона Зуравски, преобразует их «в дидактический рассказ», целью которого является подчеркнуть различия между праведными и неправедными³¹⁷. Эта дихотомия проходит через серию Божественных испытаний, с помощью которых Бог (или Премудрость) пытается научить человечество и дать ему возможность покаяться. При этом Зуравски, в отличие, например, от Давида Уинстона³¹⁸, настаивает на том, что главный акцент делается не на этническом противопоставлении праведности израильтян и нечестивости их языческих противников, а на глобальной задаче научить человечество, осуществляемой через прохождение или, наоборот, провал в Божественных испытаниях³¹⁹. Конечно, праведные израильтяне занимают особое место, и оппозиции израильтяне vs. язычники-египтяне и израильтяне vs. язычники-ханаанеи никуда не исчезают, но примечательно, что в «Премудрости» подчеркивается предоставление Богом шанса на исправление даже и нечестивым народам. Правда, они этой возможностью не пользуются и получают заслуженное Божественное наказание³²⁰. Весьма показательна, например, интерпретация событий Исхода, когда Моисей разбивает скалу в Хориве и оттуда течет вода (Исх 17:6; Вт 8:15):

Ты показал через жажду [праведных], как ты наказал их противников. Ибо когда праведные были *испытываемы* (ἐλεεινάσθησαν), хотя и подвергаясь *воспитанию* (παιδεύόμενοι) через *милость*, они узнали (ἔγινωσαν), как мучились нечестивые, судимые посредством *гнева*. Этим, однако же Ты испытал как вразумляющий отец, тех же, как суровый царь, осудив на смерть, ты наказал (Прем 11:8-10).

С точки зрения автора «Премудрости», жажда народа, идущего по пустыне, рассматривается как испытание праведников, симметричное наказанию нечестивых египтян в виде превращения воды в кровь (Исх 7:20-21). Но праведников Бог наказывал/воспитывал своей милостью, как отец (здесь *paideia* явно находится под влиянием еврейского концепта *musar*), а нечестивцев наказывал как грозный царь.

Мы можем отметить, что в этом пассаже сосредоточено очень много сходств с мемрой. Во-первых, сама идея интерпретации событий Священной истории с точки зрения оппозиции праведные vs. нечестивые — это именно то, что делает царь Ниневию. Во-вторых, понимание катастрофических событий как испытание праведников, также

³¹⁷ Zurawski J. From Musar to Paideia... P. 547.

³¹⁸ Winston D. The Wisdom of Solomon. AB 43. Garden City, New-York, 1979. P. 227.

³¹⁹ Zurawski J. From Musar to Paideia... P. 547, сноска 47.

³²⁰ Например, Премудрость Соломона 12:8-28.

пронизывает всю речь царя. В-третьих, мы видим ту же метафору Бога-отца, воспитывающего/наказывающего (παιδεύω) людей как своих детей, которую мы видели в речи отцов-ниневилян к детям. В-четвертых, мы видим, как библейская ситуация интерпретируется в рамках пары Божественной милости и гнева, то есть, фактически, той же самой оппозиции, что сирийская дихотомия Божественная Справедливость vs. Божественная милость³²¹. В-пятых, возможно, речь идет о совпадении, но нельзя не заметить, что дихотомия праведные наказываются/вразумляются/испытываются Богом как любящим отцом, а нечестивцы — как грозным царем, это, фактически, «модель» для двух речей в мемре. Так, праведные ниневиляне в речи отцов-ниневилян к детям должны воспринимать наказания Бога, катастрофы, как проявления милости Бога-отца к своим детям. А в речи царя Ниневии, он, как грозный судья, осуждает нечестивцев на смерть. Таким образом, в двух фиктивных речах автор мемры показывает практически все аспекты Божественной педагогики, вразумления, испытания, при этом две речи взаимно дополняют друг друга до целостной картины, что мы можем продемонстрировать с помощью следующей таблицы:

Таблица №7. Речи в мемре и «Премудрость Соломона»

	Речь отцов ниневилян к детям	Речь царя Ниневии	«Премудрость Соломона»
Субъект, произносящий речь	отцы	царь	царь
Адресат	дети	воины	
Ключевое слово, связанное с идеей Божественной педагогики	כְּבִלִים «наставление, наказание, воспитание»	כְּמִצְוֵי «испытание»	«воспитание» и «испытание»
Оппозиция праведные vs. нечестивые	–	+	+

Итак, как показал наш анализ, речи язычников в мемре — отцов-ниневилян и царя Ниневии — построены в соответствии с лучшими образцами литературы Премудрости. Именно *мудрые* язычники заменили «мудрый» избранный народ, т.е. в мемре христианская доктрина заместительного богословия превращается в замену концепции еврейской литературы Премудрости на (прото)«христианскую» Премудрость. При этом, как мы показали выше, не просто язычники становятся мудрыми, а «потомки Ханаана»,

³²¹ Исследователи возводят оппозицию Божественных атрибутов Справедливость vs. Благодать в сирийской литературе к раввинистической идее о двух «мерах»: «мере Милости» (מִדַּת הַרְחֻמִּים) и «мере Суда» (מִדַּת הַדִּין) (Martikainen J. Gerechtigkeit und Güte Gottes... S. 34–38). Исходя из нашего исследования, можно предположить, что подобные дихотомии существовали еще до раввинистической литературы, и именно они могли повлиять на сирийскую литературу.

т.е. тех самых народов, которые были истреблены Богом за языческие грехи. Судьба, уготованная в мемре иудеям, как раз зеркально повторяет участь, уготованную нечестивцам, в соответствии с Божественной педагогикой. В свете еврейской сапиенциальной литературы такая концепция мемры должна выглядеть огромным «ударом» для иудеев.

Помимо крупных форм — речи царя Ниневии и речи отцов-ниневитян к детям, в мемре представлены и другие сходства с литературой Премудрости. Например, в сирийском произведении используются изречения, по форме явно имитирующие типичные изречения литературы Премудрости («лучше...чем»):

Ибо *приятнее* ярмо, чем (ܐܘܪܝܢܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܡܝܬܐ), // и рабство (приятнее), чем гибель (ст. 2085-2086).

Ибо рабство в доме *лучше* (ܕܡܝܬܐ ܕܡܝܬܐ), // чем (ܐܘܪܝܢܐ) свобода в могиле (ст. 2087-2088).

Сравним, например, эти стихи с библейскими образцами:

Лучше (ܐܘܪܝܢܐ) смиренный духом и смиренный очами, чем (ܐܘܪܝܢܐ) тот, кто делит добычу с гордыми (Притч 16:19)³²².

Отметим, что сама библейская книга пророка Ионы дает некоторые основания для ее интерпретации в ряду сапиенциальной литературы³²³. Поднимаемые в ней вопросы морально-философского характера, например, судьба праведников и нечестивых перед лицом катастрофы роднит книгу пророка Ионы с книгой Иова и другими библейскими историями о праведниках и нечестивцах и Божественном наказании. Не случайно автор мемры вкладывает в уста царя Ниневии библейские примеры об Иове, Ное и потопе, встраивая, таким образом, повествование о ниневитянах в определенный внутрибиблейский контекст. Но, конечно, использование сирийским поэтом-богословом сапиенциальной литературы несопоставимо с ее «слабыми» сигналами в книге пророка Ионы: он превращает литературу Премудрости в мемре в источник настоящего «эпического» полотна.

Мемра — это не сборник сентенций и поучений, как книга Притчей, Екклесиаст или книга Сираха, а связанное повествование с речами персонажей. Поэтому сам характер использования материала из литературы Премудрости в мемре следует, по нашему мнению, охарактеризовать, как конструирование повествования на основе мотивов, взятых из литературы Премудрости, т.е. их «литературизация», «нарративизация». Из мотивов и методов сапиенциальной литературы — противостоянии грешников и

³²² Ср. Притч 16:16; 32 и др.

³²³ *Levine E.* The Case of Jonah Versus God // *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*. N. Y., 1996. Vol. 62. P. 165–198, здесь P. 166; *Guillaume P.* The End of Jonah is The Beginning of Wisdom // *Biblica*. 2006. Vol. 87. Fasc. 2. P. 243–225.

праведников, дидактического характера истории, наказания детей, передачи наставления от «отца» к «сыну» автор мемры создает конкретные *сюжеты* для своей мемры.

В некотором роде, мемру можно рассматривать в рамках произведений, использующих ключевые слова, мотивы и концепты литературы Премудрости для создания связного, литературного повествования, *нарратива*. Среди таких текстов можно назвать, например, уже упоминаемые нами «Апокриф книги Бытия», «Письмо Аристея Филократу», дидактический роман «Товит» (II в. до н.э.)³²⁴ и другие. Во всех этих текстах морально-этическое знание, имеющее свой источник в литературе Премудрости, нередко передается в рамках такого литературного инструмента, как речи персонажей.

В первой главе мы показали, как библейская книга Второзакония служит ключевым интертекстом для создания мотива «анти-Исхода» в мемре. Во второй главе мы выявили роль сапиенциальной литературы как метатекста для создания речей персонажей в мемре, к которым крепится антииудейская полемика. Теперь мы постараемся показать, что выбор Второзакония и литературы Премудрости в мемре как главных интертекстов не случаен, а обусловлен их внутренним сходством.

Исследователи давно обратили внимание на то, что между книгой Второзакония и сапиенциальной литературой имеются глубокие лексические и концептуальные соответствия³²⁵. Далее мы отметим только те из них, которые релевантны для настоящего исследования. Так, многие термины, встречающиеся в книге Второзакония, встречаются кроме нее только в литературе Премудрости, например, «мерзость (перед) Яхве» (MT מְרִיבָה) (Вт 25:13-16; Притч 17:15). В Пешитте это слово переведено как «мерзкий, нечестивый» (ܡܪܝܒܐ), и именно оно (и однокоренные с ним) становятся в мемре одним из ключевых негативных терминов для описания иудеев и их действий, например:

Среди насаждений язычество, // и среди деревьев мерзость (ܡܪܝܒܐ) (ст. 1741–1742).

Самое важное для нашего исследования заключается в том, что во Второзаконии большая роль отводится мудрости народа Израиля. Здесь впервые Тора, Божественные законы и постановления обозначаются как «мудрость» (ܡܚܒܐ) и «разум» (ܡܚܒܐ), а соблюдающий их народ (ܡܚܒܐ) Израиля рассматривается как «мудрый и разумный» (ܡܚܒܐ ܡܚܒܐ) народ (Вт 4:6). Моисей назначает «мужей мудрых и разумных и знающих» (ܡܚܒܐ ܡܚܒܐ ܡܚܒܐ) чтобы судить народ (Вт 1:13, 15). Особенно роль мудрости во Второзаконии видна в сопоставлении с аналогичными пассажами из книги Исход, где

³²⁴ Ср. например, гл. 4 «Товита», где типичные формулировки сапиенциальной литературы используются для создания речи Товита к сыну.

³²⁵ Weinfeld M. Deuteronomy 1–11. The Anchor Bible. Vol 5. New York: Doubleday, 1991. P. 62–65.

характеристики, связанные с мудростью, отсутствуют³²⁶. Исследователи объясняют эту трансформацию закона в мудрость в VII в. до н.э. усилением роли книжников и писцов, начинающих играть активную роль в составлении законодательной литературы³²⁷. Для нашего исследования, конечно, важен не сам исторический контекст составления книги Второзакония, а те интертекстуальные связи между книгой Второзакония, сапиенциальной литературой, с одной стороны, и пророческой литературой с другой стороны, которые автор мемры успешно отмечает и разворачивает против иудеев в своей «инверсии». В христианскую доктрину заместительного богословия автор мемры добавляет концепцию премудости: место «мудрого» народа занимают мудрые народы из язычников.

Важное сходство с литературой Премудости составляет, конечно, рассмотренная выше идея двух путей, которая встречается в еврейской Библии только в двух контекстах — в контексте завета во Второзаконии и в сапиенциальной литературе. В контексте завета, те, кто соблюдает завет, т.е. следуют путем Бога, будут благословенны, а те, кто не следует, т.е. обращаются к чужим богам, — будут прокляты. А типичное утверждение литературы Премудости — это два пути, праведный и нечестивый, которые противопоставляются друг другу³²⁸.

Также важность для нашего исследования представляет тот факт, что именно во Второзаконии наиболее полно выражена идея наследования Обетованной земли (*yrš h'rs*)³²⁹ и первый раз по отношению к еврейскому народу используется глагол «выбирать» (*bhr*)³³⁰, как средство различения от языческих народов. Поэтому неудивительно, что автор мемры выбирает именно Второзаконие как одну из главных мишеней для своего «переписывания Библии».

Ранее мы показали, что автор мемры не просто использует образность и выражения из пророческой литературы, но, осознавая линии соприкосновения между пророческим дискурсом и литературой Премудости, трансформирует их для своей полемики. Так, он понимает, что в пророческой литературе противостояние «нечестивых» и «праведных» из литературы Премудости используется в полемических целях, и подставляет на место «идолопоклонников» иудеев. Другим же важным «якорем» антииудейской полемики в мемре является ее обосновывание через идею Божественной педагогики, также проникшую в пророческую литературу из литературы Премудости.

³²⁶ Ср., например, Вт 16:19 и Исх 23:8. *Ibid.*, P. 64.

³²⁷ *Weinfeld M. Deuteronomy and the Deuteronomistic School. Oxford: Oxford University Press, 1972. P. 150–151.*

³²⁸ Например, Притч 4:10-27.

³²⁹ *Weinfeld M. Deuteronomy and the Deuteronomistic School... P. 341–342.*

³³⁰ *Idem. Deuteronomy 1–11... P. 60.*

Выше мы же упоминали о том, что в библейской пророческой литературе, особенно в книге пророка Иеремии, а также Исаяи, появляется идея о מוסר (евр. «наказание, наставление») как о Божественном наказании народа Израиля и Иудеи за его греховное поведение, и даже завоевания израильских и иудейских земель Ассирией и Вавилоном, изгнание и плен интерпретируются в этом контексте. Мы кратко отметили, что такая идея Божественной педагогики преломляется в мемре таким образом, что превращается в один из «крючков», на который автор мемры «цепляет» антииудейскую полемику. Поясним теперь подробнее, что мы имели в виду. В книге пророка Иеремии имеется следующий пассаж:

И скажи им: *вот народ* (МТ הַעַם הַזֶּה; таргум Ионафана כְּמַעַן יִדְּוּ), который не слушал голоса Господа, Бога Его и не принял *наставления* (МТ מוֹסֵר; таргум Ионафана אֲדַלְּפָא)! Исчезла истина и отнята от их уст³³¹. Остриги волосы твои и брось, и подними плач на дорогах, ибо прогневался Господь и оставил согрешивший род. Ибо сыновья Иуды сделали злое передо Мною, говорит Господь. Они поставили свои мерзости (אֲשֶׁר אֲנִי אֹהֵב) в доме, над которым наречено Мое имя и оскверняют его (Иер 7:27-30) <...> и Я прекращу (אֲבַדְּנָם) в городах Иудеи и на улицах Иерусалима голос радости и голос веселья, голос жениха и голос невесты, потому что пустыней станет вся эта земля (Иер 7:34).

Народ Израиля и Иудеи не внимал Божественному наставлению (מוֹסֵר), которое в Таргуме Ионафана передано как «учение» (אֲדַלְּפָא), т.е. используются термины из литературы Премудрости. Непослушание Израиля и Иудеи выражается в совершении языческих грехов. За это Бог прекратит веселье и уничтожит социальную жизнь в Израиле и Иудее и превратит их в пустыню. По сути, перед нами один из возможных библейских «зародышей» для антииудейской полемики в мемре. С точки зрения ниневитян, иудеи обладали мудростью и наставлениями, которым они хотели у них *научиться* (ст. 1615 и далее). Но, увидев, что иудеи совершают языческие грехи, язычники-ниневитяне обвиняют их, используя выражения из книг Исаяи и Иеремии, практически симметрично вторя обвинению Бога «*вот народ, который не слушал гласа Бога ...*» (Иер 7:28):

Вот народ (אֲשֶׁר אֲנִי אֹהֵב) (ср. Иер 7:28), который по истине // *народ*, [заслуживающий быть] *ободренным и вырванным с корнем* (אֲשֶׁר אֲנִי אֹהֵב) (ср. Ис 18:2; 18: 7) (ст. 1935–1936).

Далее ниневитяне, используя для описания судьбы, уготованной еврейскому народу то же ключевое слово אֲבַדְּנָם, «прекращать», что и у Иеремии, заключают, что даже «память о народе *исчезнет* (אֲבַדְּנָם)» (ст. 1942), в зеркальном воздаянии за то, что он «*лишил* (אֲבַדְּנָם) всю землю плодов покаяния» (ст. 965–1966). Более того, траурные действия, которые *должны были бы* сделать иудеи — остричь волосы, поднять плач — именно это и *делают* ниневитяне вместо иудеев. Точно также, как у иудеев, у жителей Ниневии

³³¹ В Пешитте сохранилась только часть стиха «исчезла вера и удалена от их уст».

прекращаются веселье и все проявления социальной жизни — но для них это отнюдь не последствие Божественного гнева, а выражение покаяния и скорби, благодаря которой Бог как раз милует их. Таким образом, по отношению к ниневитянам реализуется «положительный» сценарий Божественной педагогики, а по отношению к иудеям — негативный. Тот факт, что מִן־לְאֻלִּים - מִן־לְאֻלִּים в мемре направлен не на иудеев, а на язычников-ниневитян — это еще один важный пример стратегии замещения в этом сирийском произведении.

Выше мы рассмотрели фиктивные монологические речи персонажей — главные драматические элементы произведения. Как мы показали, одной из главных особенностей этих речей является использование в них развернутых библейских примеров и аналогий — потопа, Иова, Моисея и Илии и др. Мы также продемонстрировали, что их появление связано с намерением автора сделать развернутую дидактическую иллюстрацию принципа аналогии, заложенную в сапиенциальной литературе. Сейчас мы продолжим анализ этих вставных примеров с использованием методов литературного анализа.

Исследователи до сих пор не придавали значения тому факту, что эти библейские примеры приводятся не от лица повествователя, что было бы вполне обычно³³², а от лица персонажа. Таким образом, вполне можно говорить о таком особом литературном приеме, как «рассказ внутри рассказа», «вложенное повествование» (*a story within a story; embedded narrative*). При таком литературном приеме персонаж нарратива, в свою очередь, сам становится нарратором³³³. Такой прием используется во многих древних литературах, например, древнеегипетской, индийской, арабской, персидской, греческой, латинской и т.д.³³⁴. Однако, что касается подлинных произведений Ефрема Сирина, мадрашей и мемр, то мы находим в них многочисленные примеры *prosōpopoia* города Нисибина, Смерти, Шеола, сатаны, Разума, Любви и др.³³⁵, которые «приводят» библейские аналогии и «цитируют» Священное Писание³³⁶, но все же это отличается от длинных вставных историй в речах библейских персонажей в мемре.

³³² Ср. аналогию об Аврааме и Исааке, проанализированную нами выше.

³³³ Первичный и вторичный нарраторы, соответственно (*Шмид В. Нарратология... С. 79*). Жерар Женетт говорит здесь о разнице нарративного статуса «между историей, прямо излагаемой повествователем («автором»), и историей, излагаемой внутри этой истории при посредстве одного из ее участников (персонажа или чего-то другого); в последнем случае перед нами история второго порядка». Женетт называет первый уровень этой оппозиции *диегетическим*, а второй — *метадиегетическим* (*Женетт Ж. Фигуры... С. 243*).

³³⁴ Классическим примером является, конечно, арабская и персидская «Книга тысячи и одной ночи», где нередко представлены «многоуровневые» вложенные истории: одна вложенная история может, в свою очередь, содержать другие.

³³⁵ Ср. Нисибинские гимны 52–57; 67; гимны «О Церкви» 9 и др.

³³⁶ Ср., например, как Смерть «приводит» многочисленные библейские аллюзии (Нисибинские гимны 67).

Одной из функций этих вставных историй, как мы установили выше, выявив интертекстуальные связи с сапиенциальной литературой, это назидательно-уещивательная, дидактическая функция. Однако этим функции вставных историй не исчерпываются. По нашему мнению, они выполняют еще и «литературную» функцию: с их помощью связываются воедино различные эпизоды из библейских книг, которые, по мнению экзегета, тематически связаны между собой. Так, автор мемры с помощью вставных историй в речи царя проводит аналогии между событиями книги пророка Ионы, событиями во времена потопа и испытаниями Иова, объединяя их всех ситуацией катастрофы, несущей испытания для праведников и наказание для грешников. Важно понимать, что, несмотря на кажущуюся простоту, такой литературно-богословский прием, как мы уже отмечали выше, в такой явной форме не представлен в других произведениях Ефрема Сирина.

Здесь нужно сделать пояснения о методе аналогий в сочинениях Ефрема Сирина. Аналогии, сравнения, подобия являются одним из основных методов, прослеживаемых в его литературно-богословских сочинениях³³⁷. Вот как сам сирийский поэт-богослов описывает свой метод:

<...> Знающий говорит со знанием: *сравнивает* (ܦܨܪ) *сравнениями* (ܦܨܪܬܐ), которые полны спасения. Он различает с умом, и молчит, чтобы почтить. Он *сравнивает* (ܦܨܪ) и *учит* (ܦܨܪܬܐ), чтобы извлечь пользу³³⁸.

Но речь обычно идет либо об аналогиях между ветхозаветными и новозаветными событиями, т.е. о прообразовательной экзегезе, либо между библейскими и современными Ефрему Сирину событиями. Так, например, в Нисибинских гимнах, в речи от лица города Нисибина говорится:

Сравни (ܦܨܪ) *души во мне // с животными в ковчеге. // И вместо скорбящего Ноя, который был в нем – вот алтарь Твой, скорбящий и униженный <...> Услышь и взвесь мое сравнение* (ܦܨܪܬܐ) *с Ноем! // И если [даже] легче страдание мое, чем его — Милость Твоя да уравниет наше спасение!»* (Нисибинские гимны 1:9, 11).

В этом гимне город Нисибин предлагает Богу сравнить происходящие в нем события во время третьей осады города персидским войском Шапура II (350 г.), когда было отведено русло реки Мигдоний, чтобы затопить город, с событиями Ноева потопа. Конечно, здесь можно найти определенные сходства с мемрой: имеется речь, в данном случае от лица города — т.е. *prosōpōia*, в рамках которой город приводит библейский

³³⁷ Biesen den K. Simple and Bold: Ephrem's Art of Symbolic Thought. Gorgias Press, 2006. (Gorgias Dissertations; 26). P. 175–186.

³³⁸ «О Церквях» 26:9 (сирийский текст Des Heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Ecclesia / Beck E., Hrsg. Louvain, 1960. (CSCO; 198. Syr; 84.)). Отметим интертекстуальность этого пассажа с литературой Премудрости — о молчании в надлежащий момент (Ср. Сир 20:6-7 и др.).

пример. Однако имеются и существенные отличия. Во-первых, в мемре мы видим «внутренние» аналогии между ветхозаветными событиями, а не между современными Ефрему Сирину событиями и Ветхим Заветом, как в гимнах. Во-вторых, отсутствует та рамка из литературы Премудрости, которую мы выявили при анализе речи царя. И, наконец, пожалуй, самое существенное различие заключается в *длине* речей. Одна из особенностей мемры, на которую обратил внимание Себастьян Брок, сравнивая мемру О Ниневии и Ионе с другими сохранившимися ранними мемрами на ветхозаветные сюжеты, заключается в большой длине этого произведения³³⁹. Речи персонажей в мемре настолько пространные, что, как мы уже отмечали выше, слушатель мог просто забыть, кому принадлежит речь. Сирийская мемра, как мы продемонстрируем в 3-й главе, изобилует синонимическим параллелизмом и параллелизмом повторов, многие ключевые идеи повторяются три раза и более, ключевые слова в небольшом фрагменте текста могут повторяться более 10 раз. Основной же характеристикой поэтического языка Ефрема Сирина в мадрашах является их емкость и лаконичность, когда поэт-богослов не предоставляет своим слушателям обширной, исчерпывающей информации, а только намечает необходимые точки, создает некий контур, или, выражаясь языком современной когнитивной лингвистики, фрейм, предоставляя разуму слушателя самому восполнить недостающие детали.

С точки зрения истории жанра, следует отметить, что подобные внутрибиблейские развернутые аналогии в виде вставных историй в речи библейского персонажа не представлены и в анонимных произведениях жанра «нарративная мемра», написанных ок. V в., например, мемрах «Об Аврааме и Исааке», «Об Аврааме и Саре в Египте», «Об Илии и Сарептской вдове», «О знаменьях, которые совершил Моисей в Египте» и др. И все же мемра «О Ниневии и Ионе» не является единственным примером использования вложенных историй в ранней сирийской традиции. Прием, похожий на «вложенные истории», используется в согите «О дочери Иеффая» и других произведениях.

Поэма «О дочери Иеффая», обозначенная в рукописи как «согита», т.е. диалогическая поэма, поджанр жанра «мадраш», приписывается Исааку³⁴⁰. Но на данный момент затруднительно сказать, кто именно из как минимум трех сирийских поэтов V–VI вв., носящих это имя, был ее автором. Также, как и в нарративных мемрах, в этой согите драматически интерпретируется ветхозаветная история — эпизод об Иеффе и его дочери

³³⁹ Brock S. Dramatic Dialogue Poems // IV Symposium Syriacum 1984. Literary Genres in Syriac Literature (Groningen - Oosterhesselen 10-12 September) /ed. by Drijvers H., Lavanant R., Molenberg C., Reinink G. Roma: Pont. Institutum Studiorum Orientalium, 1987. P. 134–147. (OCA; 229.). Здесь P. 141.

³⁴⁰ Текст и английский перевод в Brock S. A Soghitha on the Daughter of Jephtha, by Isaac // Hugoye. 2011. Vol. 14.1. P. 3–25.

из книги Судей (Суд 11:29-40). В рамках этой интерпретации, библейские протагонисты произносят речи, содержащие небиблейский материал. Такие речи, на основе лаконичных библейских строк Суд 11:36-37, вкладываются автором и в уста дочери Иеффая (ст. 17–18; ст. 24–30). В одной из них дочь Иеффая, узнав о том, что отец должен принести ее в жертву в исполнении обета, данного Богу, утешает его, приводя в пример Авраама и Исаака:

Мой отец, не печалься, что ты дал обет Господу <...> Ты не слышал, что говорят о том (ܐܢܝܢܐ ܕܥܒܪܐܡܐ), что сделал Авраам, когда он взял своего единственного сына, даже не открыв этого матери? И как Господь вернул его в целости домой, когда агнец возник на горе и был предложен как жертва? (ср. Быт 22) (ст. 26–27).

Таким образом, дочь Иеффая приводит в пример библейские события, аналогичные ее собственной ситуации. В библейском нарративе об Иеффе и его дочери нет никакого упоминания об Аврааме и Исааке. Следовательно, перед нами снова пример «вложенного рассказа», как в мемре «О Ниневии и Ионе» — библейский персонаж приводит в пример другого библейского персонажа. Отметим, что, как и в мемре «О Ниневии и Ионе», в согите библейский пример вводится как некий устный рассказ, бродящий среди иудеев («Ты не слышал, что говорят <...>»). При этом опять-таки отсутствует имплицитно выраженная прообразовательная типология, хотя жертвоприношение дочери Иеффая, как и жертвоприношение Авраамом Исаака представляют собой очень распространенные в христианской прообразовательной экзегезе мотивы³⁴¹.

В другом сирийском произведении, 4-й мемре «Об Иосифе» из цикла, состоящего из четырех мемр, посвященных жизни Иосифа³⁴², Реуен, призывая братьев не убивать Иосифа, произносит речь, в которой вспоминает историю Каина и Авеля (ст. 65)³⁴³.

Особую важность представляет тот факт, что аналогичная традиция появляется уже в сочинении Псевдо-Филона «Библейские древности» (50–150 вв. н.э.), сохранившегося на латинском языке. Так, дочь Иеффая говорит своему отцу: «<...> или вы забыли, что случилось в дни наших отцов, когда отец поместил сына как жертву всежжения <...>?»³⁴⁴. Следует подчеркнуть не только полное сходство в упоминании истории Авраама и Исаака, но и вообще сам факт появления здесь развернутой речи дочери Иеффая, которая, в отличие от библейской истории, получает здесь имя (Сейла) и

³⁴¹ Brock S. A Soghitha on the Daughter of Jephtha... P. 7–9; Brock S. Genesis 22 in Syriac Tradition // Mélanges Dominique Barthélemy: Études Bibliques offertes à l'occasion de son 60e anniversaire / ed. par Casetti P., Keele O., Schenker A. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1981.

³⁴² Rodrigues Pereira A. Two Syriac Verse Homilies on Joseph // Jahrbuch Ex Oriente Lux. 1989–1990. № 31. P. 95–120.

³⁴³ Ibid. P. 108.

³⁴⁴ Библейские древности 40. 2: Pseudo-Philo's Liber antiquitatum Biblicarum /ed. by Kisch G. Notre Dame: University of Notre Dame, 1949. (Publications in Mediaeval Studies; 10.). P. 220. Мы благодарим Елизавету Дмитриевну Дмитриеву (ПСТГУ) за указание на этот пример.

становится активным участником событий, равным патриархам³⁴⁵. В одной из нашей статей мы обращали внимание, что иудео-эллинистические сочинения Псевдо-Филона могут иметь большое значение для понимания контекста мемры «О Ниневии и Ионе»³⁴⁶. Одна из трех синагогальных иудео-эллинистических проповедей Псевдо-Филона, дошедших до наших дней на армянском языке, «Об Ионе»³⁴⁷, имеет определенное формальное сходство с сирийской мемрой: в ней также содержится большое количество монологических речей персонажей, например, речи моряков, Ионы, народного собрания, Бога. К сожалению, текст остается малоизученным, с трудно определимыми датировкой, местом и временем создания. За *terminus a quo* принимается II в. до н. э., за *terminus ad quem* — IV в. н. э. Местом происхождения оригинала, возможно, является Александрия. Время возникновения армянского перевода датируют период расцвета грекофильской школы (первая половина или, самое позднее, середина VI в. н. э.)³⁴⁸. Как бы то ни было, для нашего исследования важен сам факт, что авторы иудео-эллинистических сочинений на библейские темы нередко обращались к речам персонажей, как к действенному риторическому инструменту. Такая традиция, конечно, имеет глубокие корни в античной риторике.

Например, фиктивные речи исторических персонажей появляются в античной риторике в произведениях Геродота, Фукидида, Полибия и других историков. В этих речах используются многочисленные примеры из мифического прошлого и исторические примеры, как средство для интерпретации настоящего времени и прогнозирования будущего³⁴⁹. С их помощью выражается персуазивная или, наоборот, разубеждающая, функции. Возможно, что такие речи могли быть восприняты как иудео-эллинистической нарративной традицией, так и сирийской. Так, сама речь царя Ниневии в мемре, оформленная как речь полководца перед войском, заставляет вспомнить об античных исторических сочинениях³⁵⁰, где прямые и косвенные речи, в частности, речи полководцев

³⁴⁵ См. *Van der Horst P.* Portraits of Biblical Women in Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum // *Journal for the Study of Pseudepigrapha*. 1989. № 5. P. 29 — 46. Пристальное внимание к женским образам характерно и для сирийских мемр. См. *Rigolio A.* Towards a History of Syriac Rhetoric in Late Antiquity // *Millennium*. 2022. 19 (1). P. 197–218. Здесь P. 200; *Brock S.* Reading Between the Lines: Sarah and the Sacrifice of Isaac (Genesis, Chapter 22) // *Women in Ancient Societies: An Illusion of the Night* / ed. by Archer L., Fischler S. London: the Macmillan Press, 1994. P. 169–180.

³⁴⁶ *Фомичева С. В.* К вопросу о влиянии греко-римской риторики на творчество Ефрема Сирина (на примере мимры «О Ниневии и Ионе») // *Источниковедение культурных традиций Востока: гебраистика – эллинистика – сирология – славистика. Сборник научных статей* / Под ред. К. А. Битнера, Н. С. Смеловой. СПб.: Петербургский институт иудаики, 2016. С. 201–212.

³⁴⁷ *Siebert F.* Drei hellenistisch-jüdische Predigten // *WUNT* 20. Bd. I. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1992.

³⁴⁸ *Ibid.* S. 3.

³⁴⁹ *Scardino C.* Gestaltung und Funktion der Reden bei Herodot und Thukydides. Berlin: Walter De Gruyter, 2007. (Beiträge zur Altertumskunde; 250.). Здесь P. 367–370.

³⁵⁰ *Фомичева С. В.* К вопросу о влиянии греко-римской риторики... С. 206–210.

перед войском, составляют важный элемент нарратива. В речи царя в мемре представлены такие типичные маркеры речей полководцев, относящихся к совещательному роду (*συμβουλευτικὸν γένος*), как рассуждения о силе/слабости, славе/позоре, мужестве, выгоде и др. При этом одним из главных признаков подобных речей в античности как раз и являются «вложенные истории»³⁵¹.

С другой стороны, богатая нарративная традиция свойственна арамеоязычной литературе, где развивалась в виде традиции таргумов — арамейских «переводах» Библии с нередко очень большими нарративными вставками³⁵². В таргумах можно найти примеры, в некоторой степени схожие с проанализированными выше. Обратимся, например, к таргуму псевдо-Ионафана и его интерпретации истории Иуды и Фамарь (Быт 38:24-26). Согласно библейскому тексту, Фамарь должна быть сожжена за блуд. Таргумист вкладывает в уста Фамарь отсутствующую в библейском тексте речь, где она молит Бога помочь найти три вещи Иуды: печать, перевязь и трость, которые он оставил у нее в залог, чтобы избежать казни:

Она (т.е Фамарь — С.Ф.) подняла глаза свои к высоте небесной и сказала так: «пожалуйста, Господи, милостью Твоею ответь мне в этот час моего бедствия, и освети глаза мои, чтобы я смогла найти три свидетельства. И я произведу для Тебя из моего лона трех святых, которые прославят Твое имя и сойдут в огненную печь в долине Дура (ср. Дан 3)³⁵³.

Далее говорится, что Господь услышал ее мольбу и послал ангела Михаила, который осветил ее глаза и она нашла три свидетельства. Мы видим, что таргумист с помощью речи библейского персонажа объединяет два эпизода, которые в самой Библии никак не связаны: угрозу казни через сожжение для Фамарь и рассказ о трех отроках в огненной печи из книги пророка Даниила. Таргумист связывает эти эпизоды между собой по принципу аналогии — в обоих случаях протагонистам угрожает казнь через сожжение, и только чудесное вмешательство Бога спасает их.

На данном этапе исследования трудно сказать однозначно, какая нарративная традиция могла повлиять на сирийскую мемру «О Ниневии и Ионе», в том, что касается использования фиктивных речей с «вложенными историями» — иудео-эллинистическая или арамейская, тем более что «вставные истории» — это достаточно распространенный литературный инструмент. С другой стороны, явные параллели между Псевдо-Филоном и согитой о Иеффае, когда автор сирийской согиты, вероятно, действительно знал иудео-эллинистическое произведение, не исключают того, что и автор мемры «О Ниневии и

³⁵¹ *De Jong I. Herodotus // Narrators, Narratees, and Narratives in Ancient Greek Literature. Studies in Ancient Greek Narrative // Hrsg. Von De Jong I., Nünlist R., Bowie A. Leiden; Boston: Brill, 2004. P. 101–114. Здесь P.108.*

³⁵² См. *Фомичева С. В., Битнер К. А. Таргумы // Православная энциклопедия. Москва, 2022. Т. 67. С. 456–470.*

³⁵³ Таргум Псевдо-Ионафана на Быт 38:25.

Ионе», возможно, знал определенные иудео-эллинистические тексты, как, например, исторические сочинения, «Письмо Аристея» и др., и создавал их христианскую замену с элементами пародии, так что в итоге у него получился некий синтез эллинистической и арамейско-сирийской риторики с несколькими функциями. Впрочем, такой синтез мог получиться у него и не намеренно, а явиться следствием полученного им образования, чтения текстов, где такой синтез уже имел место до него.

Далее мы проанализируем, какие функции в мемре несут фиктивные речи персонажей со «вставными повествованиями».

Выше мы подробно проанализировали назидательно-увещательную функцию «вставных историй» в мемре, выявив их тесные интертекстуальные связи с сапиенциальной литературой. Мы продемонстрировали, что царь Ниневии фактически представляет собой определенную *модель* поведения человека, анализирующего окружающий мир и текст в поисках образцов надлежащего поведения в той или иной ситуации. Однако надо сказать, что такая парадигма является приметой не только библейской сапиенциальной литературы, но и античной традиции. В античных исторических сочинениях также используются многочисленные примеры из мифического прошлого и исторические примеры, как средство для интерпретации настоящего времени и прогнозирования будущего. При этом в библейской литературе Премудрости есть царь, но нет полководца, который есть зато в античных нарративах. Поэтому можно сказать, что в мемре представлен некий синтез формы античной речи с «вставными рассказами», обрамленный концепцией о дидактической роли истории из литературы Премудрости. Но морально-назидательной функцией роль фиктивных речей не исчерпывается.

Возможно, литературный прием «вставных историй» в некоторых сирийских мемрах IV–V вв. следует рассматривать в рамках постепенного завершения формирования библейского канона, которое происходит как раз в IV в. Современник Ефрема Сирина Афанасий Александрийский (ум. 373) в своем 39-м пасхальном Послании впервые употребляет слово *κανονιζόμενα* («канонизированное») и перечисляет двадцать две канонические книги Ветхого Завета и двадцать семь книг Нового Завета³⁵⁴. Естественным следствием введения понятия о каноне явился запрет использования неканонических, апокрифических книг. Между тем, в апокрифах тоже нередко представлены фиктивные речи библейских персонажей. Исследовательница поздней Античности Аврил Кэмерон предположила, что фиктивные речи в сирийских и греческих гомилиях IV–V вв. могли

³⁵⁴ Athanas. Alex. Ep. pasch. 39.

быть ответом на запрет апокрифов³⁵⁵, своего рода их благочестивой заменой. Возможно, «вставные истории» в сирийских мемрах можно рассматривать как проявление некоторой популяризации библейского канона, демонстрации единства Библии с помощью популярной в арамейской традиции формы библейской экзегезы — нарратива. Так, с помощью речей персонажей в мемре демонстрируется тесная связь между различными библейскими книгами — книгой пророка Ионы, книгой Бытия, книгой Иова, книгой Исход, книгой Второзаконие, книгой пророка Иеремии, литературой Премудрости и др.

2.4. «Фиктивные» речи персонажей и литургический *Sitz im Leben* мемры

Но между использованием «вставных историй» в античных исторических сочинениях, в сапиенциальной литературе, в апокрифах и в мемре имеется одно существенное различие, а именно: (псевдо)историческое содержание мемры имеет *ритуальный, литургический* контекст. Из краткого обращения нарратора-проповедника к реальной аудитории следует, что мемра явно была приурочена к литургии во время некоего поста:

При виде того покаяния (т.е. ниневитян — С.Ф.), // это наше, как сон. // При виде той молитвы, // эта наша, как тень <...> Немногочисленны, которые простили // долги в этот [наш] пост <...> (ст. 96–108).

Возникает, однако, вопрос, о каком именно посте идет речь.

По мнению Генри Бургесса, одного из первых исследователей мемры, мемра могла быть приурочена либо к некоему регулярному посту общины автора, либо к нерегулярному посту во время какой-либо чрезвычайной ситуации³⁵⁶. Однако Бургесс не высказал конкретного предположения, что за пост имеется в виду. Андре Аллэ предположил, что речь идет о восточносирийском литургическом явлении «поста ниневитян» или «моления ниневитян»³⁵⁷, возникшем не ранее VI в. Другое предположение сделал Родолюб Кубат, кратко заметив, что общий характер мемры делает вероятным контекстом ее появления Четыредесятницу³⁵⁸. Эмануэле Зимбарди отмечает, что характеру мемры подходит как «моление ниневитян», так и Четыредесятница, но не видит неоспоримых фактов, которые бы с точностью доказывали, что текст написан именно для этих литургических явлений³⁵⁹. По его предположению, основанному, прежде

³⁵⁵ Cameron A. Christianity and the Rhetoric of Empire: The Development of Christian Discourse. Berkeley: University of California Press, 1994. (Sather Classical Lectures; 55.). P. 93–119; *Idem*. Disputations, polemical literature and the formation of opinion in the early Byzantine period // Cameron A. Changing cultures in Early Byzantium. Aldershot; Hampshire: Variorum Reprints, 1996. P. 91–108. (Variorum collected studies series; 536.). Здесь P. 96–98.

³⁵⁶ Burgess H. The Repentance of Nineveh... P. xxx.

³⁵⁷ Halleux A. de A propos du sermon ephrémien sur Jonas... P. 155.

³⁵⁸ Kubat R. Memra of Ephrem the Syrian of Jonah... P. 206.

³⁵⁹ Efrem siro Sermone su Ninive e Giona... P. 47–49.

всего, на ст. 1377–1380, в которых как будто бы говорится о происхождении названия города «Ниневия» от пророка Ионы³⁶⁰, мемра могла быть связана с реальной Ниневией-Мосулом, где, согласно местной традиции, в IV в. был построен монастырь, посвященный пророку Ионе (совр. *Nabī Yūnus*)³⁶¹.

Как и в случае с авторством Ефрема Сирина, мы считаем, что ни один из исследователей не привел каких-либо решающих аргументов, которые склонили бы чашу весов в пользу того или иного литургического явления. Далее мы проанализируем «моление ниневитян» и Четыредесятницу как возможные контексты мемры и докажем с большой степенью вероятности, что *Sitz im Leben* сирийской мемры являлась Четыредесятница.

О причине, времени и месте возникновения т.н. «моления ниневитян» (ܩܘܪܒܢܐ ܕܢܝܢܘܘܝܐ) повествуют только поздние источники. Исследование этого поста выходит за рамки данной диссертации, поэтому мы ограничимся только самыми необходимыми сведениями. Согласно восточносирийскому литургическому сборнику *Худра*³⁶², пост ниневитян впервые стал отмечаться в правление персов во время эпидемии чумы, разразившейся в местностях Бет Гармай, Атор и Ниневия, т.е. там, где исторически происходит действие книги пророка Ионы. Пост назначил Савришо I (596 – 604), епископ и митрополит города Бет-Слох³⁶³. Согласно нарративу *Худры*, причиной эпидемии было «большое количество людских грехов»³⁶⁴. После того, как население продемонстрировало покаяние и держало пост, эпидемия прекратилась. После такого чудесного спасения было решено, что этот пост отныне должен соблюдаться ежегодно.

По времени «пост ниневитян» начинается в 20-й день перед Четыредесятницей и длится три либо четыре дня с понедельника по четверг. Основные дни поста — это понедельник, вторник и среда, в четверг совершается евхаристия³⁶⁵.

По нашему мнению, в VI–VII в. было по крайней мере, два процесса, которые могли способствовать появлению «моления ниневитян». Во-первых, именно в этот период происходит формирование идентичности восточносирийских христиан. В рамках этого процесса возникает, например, представление, согласно которому сирийские христиане

³⁶⁰ «Благослови, Иона, наш город, // который отныне твоим именем назван». Намек на парномазию ܩܘܪܒܢܐ (ywnn) (Иона) и ܩܘܪܒܢܐ (nynwh) (Ниневия)?

³⁶¹ Fiey J. Assyrie chrétienne, contribution à l'étude de l'histoire et de la géographie ecclésiastiques et monastiques du nord de l'Iraq. Vol. 2. Beirut: Imprimerie Catholique, 1965. P. 497–498.

³⁶² Традиция связывает возникновение сборника *Худра* с патриархом Ишоювом III (ум. 657), но большинство сохранившихся рукописей датируются не ранее, чем XII в.

³⁶³ Карха де-Бет Слох, столица провинции Бет-Гармай, современный г. Киркук в Ираке.

³⁶⁴ Сирийский текст в Krüger P. Die Regenbitten Aphrems des Syrer: ihre Überlieferung unter besonderer Berücksichtigung des nestorianischen Officiums der Ninivitenfasten und ihre religionsgeschichtliche Bedeutung // Oriens christianus. 1933. Ser. 3, vol. 8. S. 13–61, 144–151, здесь S. 34.

³⁶⁵ *Ibid.*, S. 37.

являются потомками библейских ассирийцев³⁶⁶. «Пост ниневитян», с его явной имитацией библейских событий, мог являться частью этого процесса. Во-вторых, именно в VI в. в различных Церквях возникает новое литургическое явление — подготовительный пост, который начинается за три недели до Великого поста, что соответствует началу «поста ниневитян» в восточно-сирийской традиции. Например, в католической Церкви появляется *Septuagesima*, третье воскресенье перед Четыредесятницей. Поэтому, возможно, сирийское литургическое явление являлось частью общего литургического развития эпохи, но получило на сирийской почве особое, местное обоснование. Самый главный вывод для нашего исследования, который мы можем вынести из проделанного выше анализа, заключается в том, что литургическое явление «моление ниневитян», по-видимому, не могло возникнуть ранее VI в.

Текст исследуемой нами мемры стал одним из основных чтений во время литургии «поста ниневитян» как в несторианской, так и в яковитской сирийских общинах³⁶⁷. Однако, это вовсе не означает, что текст *изначально* предназначался для этого поста. По нашему мнению, скорее, наоборот, он являлся одним из факторов появления этого поста в намного более позднее время. Из расхождений с «постом ниневитян» следует также упомянуть, что, в то время как этот пост длится *три* дня, в мемре постоянно говорится о периоде поста в *сорок* дней или шесть недель; в то время, как пост ниневитян был объявлен в результате *эпидемии*, в мемре говорится о *землетрясении*.

По-нашему мнению, ряд аргументов говорит в пользу того, что мемра была приурочена к Четыредесятнице. Во-первых, в мемре многократно подчеркивается не только продолжительность поста и покаяния ниневитян в сорок дней, как в еврейском тексте и Пешитте, но и *шестинедельная* продолжительность (ст. 1079, 1264, 1301, 1381), что соответствует обозначению продолжительности Великого поста. Во-вторых, аскетический характер добродетелей ниневитян, таких, как, например, молитва, пост, раздача милостыни, хождение босиком, самоуничтожение, сексуальное воздержание и т.д. соответствуют аскетическому характеру Четыредесятницы. В-третьих, пост библейских ниневитян, вместе с сорокодневными постами Моисея и Илии, которые упоминаются и в мемре (ст. 749–750), служит обычным обоснованием Четыредесятницы в христианской литературе³⁶⁸. В-четвертых, одним из самых важных доказательств того, что мемра

³⁶⁶ Becker A. The Ancient Near East in the Late Antique Near East: Syriac Christian Appropriation of the Biblical East // *Antiquity: Jewish and Christian Past in the Greco-Roman World* / ed. by Gardner G. and Osterloh K. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008. (Texts and studies in ancient Judaism; 123.). P. 394–415.

³⁶⁷ Brock S. Ephrem's Verse Homily on Jonah... P. 73. Самое раннее свидетельство такого использования мемры восходит к XII в. (*Ibid.*, P. 74, 85).

³⁶⁸ См.: Lorgeoux O. Lent I. Christianity. A. Patristics and Orthodox Church (Art.) // *Encyclopedia of the Bible and its Reception*. Vol. 16. Berlin; Boston: De Gruyter, 2016. P. 103–104. Здесь P. 104.

Соломоновых становятся основным чтением в период Великого поста. Возможно, что сам характер выбора чтений в Четыредесятницу, с его особым вниманием к ветхозаветным книгам, и обусловил тот ветхозаветный контекст, который, как мы неоднократно подчеркивали, превалирует в сирийской мемре «О Ниневии и Ионе». Так, наличие ветхозаветных примеров во вложенных речах в мемре, которые мы проанализировали в данной главе — пример об Аврааме и Исааке, рассказ о Ное и потопе, об Иове, использование аллюзий на псалмы и книгу Притчей в речах ниневитян и царя Ниневии — все это может быть обусловлено соответствующими ветхозаветными чтениями. Антииудейская критика также может иметь свой источник в ветхозаветных чтениях: так, чтение пророчества Исаии (Ис 1:1–20), которое предлагает яркую обличительную речь пророка к неблагодарному Израилю, забывшему своего Бога, соответствует антииудейской интенции автора и его использованию аналогичных пассажей из других пророческих книг.

Следует помнить, что Четыредесятница, как всеобщая церковная практика, возникает именно в IV в., после решений Никейского собора. Таким образом, для автора мемры это было новейшее литургическое явление, которое могло требовать появления новых литургических литературных жанров.

В этой связи выявление литургического контекста мемры «О Ниневии и Ионе» имеет значение не только для данного произведения, но и для возникновения жанра нарративной мемры в целом. Дело в том, что до сих пор контекст появления стихотворных мемр остается загадкой. Единственным свидетельством современников является упоминание Иеронимом Стридонским в 392 г. о том, что «его (т.е. Ефрема Сирина — С.Ф.) гомилии (*sermones*) читаются в некоторых церквах после Священного Писания»³⁷⁵. Конечно, из этого краткого сообщения не ясно, какие именно произведения подразумеваются здесь под *sermones*. Возможно, речь идет о мемрах. Большинство сирийских мемр и согит, включая анализируемую мемру «О Ниневии и Ионе», дошли до нас в литургических рукописях, самая ранняя из которых относится к IX в.³⁷⁶ Многие из них приурочены к празднованию Рождества-Богоявления и Светлой седмице³⁷⁷. Однако, это вовсе не значит, что таким был изначальный контекст мемр.

Себастьян Брок и другие исследователи предположили, что мемры могли читаться во время ночных бдений, предшествовавшим главным праздникам³⁷⁸. Но эта гипотеза

³⁷⁵ Hieron. De vir. illustr. 115.

³⁷⁶ Brock S. Disputations in Syriac Literature // Disputation Literature in the Near East and Beyond / ed. by Jiménez E., Mittermayer C. Berlin; Boston: De Gruyter, 2020. P. 159–174, здесь P. 172.

³⁷⁷ Ibid., P. 170–171.

³⁷⁸ Brock S. Disputations...P. 171.

основывается, по сути, только на двух обстоятельствах: на психологическом факторе, что подобные «развлекательные» тексты с могли с успехом помешать людям заснуть во время ночных служб, и на сравнении с кондаками Романа Сладкопевца, о которых точно известно, что они исполнялись во время ночных бдений³⁷⁹. Оба обстоятельства не являются точными доказательствами в случае сирийских нарративных мемр. Исследователи мемр нередко отмечают, что в этих произведениях практически отсутствуют указания на их литургический контекст³⁸⁰. Однако здесь возникает вопрос, что понимать под такими указаниями. Литургический контекст может быть не назван прямо, но ведь могут присутствовать его имплицитные признаки, проистекающие из самого характера текста³⁸¹. Цви Новик на примере одной из литургических поэм еврейского литургического поэта конца V – начала VI в. Янная отмечает, что литургическая поэзия появляется на пересечении трех векторов: один указывает на библейское прошлое (экзегеза), другой на Бога (молитва), а третий — на общину (риторика)³⁸². Все эти три вектора представлены во многих сирийских мемрах, указывая на их гомилетический характер.

Если мемра «О Ниневии и Ионе» действительно написана в IV в., и ее литургическим *Sitz im Leben* является Четырдесятница, то это может дать ключ к истокам жанра в целом: возможно, что нарративные мемры изначально действительно использовались во время ночных бдений, но именно во время Великого поста.

Выявив вероятный литургический контекст мемры, мы продолжим анализ функций вложенных историй в этом произведении.

Если рассматривать речи персонажей и «вложенные истории» в них в литургическом контексте, они принимают, помимо их морально-педагогической функции, еще одно измерение, можно сказать, *магическое*. Свершившиеся события из мифического прошлого, связанные отношениями аналогии с современными событиями, по мысли автора, могут *воздействовать* на эти события, становиться самими этими событиями. Аудитория не просто должна идентифицировать себя с фиктивными протагонистами и взять их за образец идеального морального поведения — сам нарратив со своей

³⁷⁹ Krueger D. Liturgical Subjects... P. 30.

³⁸⁰ Brock S. Dramatic Narrative Poems on Biblical Topics in Syriac // *Studia Patristica*. 2010. 45. P. 183–196. Здесь P. 185; Rodrigues Pereira A. Two Syriac Verse Homilies on Joseph // *Jahrbuch Ex Oriente Lux*. 1989–1990. № 31. P. 95–120. Здесь P. 102–103 и др.

³⁸¹ Ср., например, исследование Цви Новика, который доказывает литургический характер библейских книг Руфи и Товита: Novick T. Liturgy and the First Person in Narratives of the Second Temple Period // *Prooftexts*. 2012. Vol. 32. № 3. P. 269–291.

³⁸² Novick T. The Poetics of Yannai's Sixth: Between Scripture, God, and Congregation // *Giving a Diamond: Essays in Honor of Joseph Yahalom on the Occasion of His Seventieth Birthday* / ed. by van Bekkum W., Katsumata N. Leiden: Brill, 2011. P. 69–81. Здесь P. 69.

магической функцией *заставит* их действовать именно так, и они, как следствие, получают такое же чудесное спасение от Бога, как Ной, как Иов, как жители Ниневии.

Чтобы лучше понять, о чем идет речь, полезно вспомнить о таких древних текстах, как т.н. *historiola*³⁸³. Этот термин употребляется для круга текстов, представляющих собой краткие нарративные распространения в магических заклинаниях, встречающиеся у самых разных народов, в Вавилоне, Древнем Египте, Древней Греции, у коптских и сирийских христиан. Одним из их основных элементов являлось установление аналогии между древними мифическими событиями, которые уже произошли, и современными, еще не разрешившимися. В текстах такого типа, как формулируют исследователи, совершался «перформативный переход могущества, содержащегося в нарративе, к человеческому настоящему»³⁸⁴. Само произнесение нарратива, становилось, таким образом, культовым действием, способным повлиять на благоприятный исход кризисной ситуации. Функционально это мало чем отличается от того, что делает автор мемры «О Ниневии и Ионе». Когда отцы-ниневитяне утешают детей, их утешение становится пророчеством, которое в итоге сбывается. В зеркальном отображении на реальный коммуникативный уровень, само произнесение мемры могло стать таким же пророчеством о благоприятном исходе из кризисной ситуации.

При этом из текста следует, что автор отчетливо понимает важную особенность катастрофической ситуации — возможность ее повторения, актуальность практически в любой момент времени³⁸⁵. Поэтому он и выбирает для своего произведения такую форму — сочетание «историзма» с вневременной перспективой. «Вставные истории» являются ключевым элементом этой стратегии. Они включают идентификацию не только между протагонистами и оригинальной аудиторией мемры, но и с любой другой аудиторией в более поздний период. «Вложенные истории» становятся инструментом, запускающим механизм вечного повторения содержания мемры. Библейским прецедентом для этой идеи становятся аллюзии на сапиенциальную литературу, где речь идет о передаче информации из поколения в поколение. Так и произошло в действительности — ведь, как мы говорили выше, мемра «О Ниневии и Ионе» стала использоваться во время литургии

³⁸³ На важность этих текстов для понимания иудейских и сирийских нарративных литургических произведений впервые указал Офир Мюнц-Манор: *Münz-Manor O. Narrating Salvation: Verbal sacrifices in Late Antique Liturgical Poetry // Jews, Christians, and the Roman Empire: The Poetics of Power in Late Antiquity / ed. by Dohrmann N., Reed A. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2013. P. 154–166. Здесь P. 160.*

³⁸⁴ *Frankfurter D. Narrating Power: The Theory and Practice of the Magical Historiola in Ritual Spells // in Ancient Magic and Ritual Power / Meyer M., Mirecki P. Leiden: Brill, 1995. P. 464.*

³⁸⁵ Ср. «Велик этот праздник! // память о нем во всех поколениях (אֶתְּחַלְּלֶנּוּ בְּכָל דּוֹר וָדוֹר). // Одно поколение будет рассказывать другому (אֶתְּחַלְּלֶנּוּ לְדוֹר וָדוֹר) (ср. Пс 77(78):6) // о нашей скорби и о нашем спасении (ст. 1385–1388).

т.н. «моления ниневитян» и используется как в восточной, так и в западной сирийских Церквях до сих пор.

Итак, можно выделить четыре функции «вложенных историй» в мемре:

-назидательно-увещательная;

-(псевдо)историческая;

-выражающая единство Библии (литературная);

-ритуальная (литургическая).

Выводы 3-й главы

Возможно, богословская идея, лежащая в основе мемры «О Ниневии и Ионе» – праведники спасутся, а нечестивые будут наказаны — не самая сложная, но ее художественная реализация в мемре, без преувеличения, виртуозная. Автор мемры очень хорошо знает Ветхий Завет и связи между отдельными книгами в его составе, он ориентируется по самым слабым «сигналам». В данной главе мы рассмотрели примеры, из которых становится ясно, что сирийский поэт-богослов накладывает на библейскую историю о пророке Ионе и ниневитянах «матрицу» литературы Премудрости, и понять смысл сирийского произведения можно, только разглядев этот метод. При этом речь идет не только о заимствовании ключевых слов, цитатах или аллюзиях, но о заимствованиях структурных и функциональных. У нас нет каких-либо учебников риторики из Сирии IV в., и мы не знаем, как воспринимали текст его слушатели, но, можно предположить, что «разгадка», обнаружение этого принципа построения мемры по образцу литературы Премудрости могла вызывать в слушателях определенное эстетическое чувство.

Но распознавание «модели» несло не только эстетическую функцию. Использование в мемре литературы Премудрости задает определенный принцип познания окружающей действительности. К тому, что делает сирийский поэт-богослов, вполне применимо определение Марвина Минского, разработчика теории фреймов, все чаще используемой в когнитивных исследованиях, в том числе, в литературоведении. Например, исследователь пишет: «...человек, пытаясь познать новую для себя ситуацию или по-новому взглянуть на уже привычные вещи, выбирает из своей памяти некоторую структуру данных, (образ), называемой нами фреймом, с таким расчетом, чтобы путем изменения в ней отдельных деталей сделать ее пригодной для понимания более широкого класса явлений или процессов»³⁸⁶. Подобным образом царь Ниневии в мемре использует метод из литературы Премудрости как «фрейм» для познания новой для него ситуации — проповеди пророка Ионы. А в рамках отождествления реального и изображаемого в мемре, видимо, также должен работать с библейским текстом и слушатель мемры.

После проделанного анализа пришло время уточнить понятие экзегезы Священного Писания в мемре. В первой главе мы говорили, что исследователи определяют тип экзегезы, представленный в мемре «О Ниневии и Ионе» и других подобных произведениях, как «нарративную экзегезу» (*narrative exegesis*). Однако можем ли мы вообще говорить об экзегезе книги пророка Ионы в мемре? Дело в том, что определение нарративной экзегезы говорит только о *форме* интерпретации — в виде «нарратива», но не о *содержании* экзегезы. По содержанию же, как мы показали выше, мемра вовсе не

³⁸⁶ Минский М. Фреймы... С. 5.

посвящена экзегезе библейской книги пророка Ионы, как, казалось бы, следует из ее названия; библейский материал в произведении используется, скорее, как иллюстрация для раскрытия определенных идейных позиций автора — в частности, антииудейской критики, сочетаемой с критикой собственной христианской общины, с его восприятием кризисных ситуаций. При этом особая интерпретация автора вытекает из отдельных экзегетических мотивов, типичных для толкования книги пророка Ионы, таких как, противостояние язычников и иудеев, добродетельное поведение ниневитян, уподобление Ниневию Церкви, получение Благой вести и др.

Мы показали, что автор мемры хорошо знает Ветхий Завет и разбирается в интертекстуальных связях между отдельными библейскими книгами, которые только недавно распознали современные исследователи. Так, он хорошо понимает, какую роль сыграла литература Премудрости для пророческого дискурса и идей об избранности иудейского народа во Второзаконии и вписывает книгу пророка Ионы в этот комплекс идей. Его парафраз книги пророка Ионы в мемре совершенно верен с точки зрения Библии, он ни в чем не противоречит логике Священного Писания, он вовсе *не фантастичен*, как считали Винфрид Крамер, Уве Штеффен и другие исследователи. Дело не в фантазии, а в том, что, пользуясь выражением Цви Новика, можно сказать, что интерпретация Библии у автора мемры *не обусловлена экзегетически* («exegetically unconditioned»)³⁸⁷. Например, он называет ниневитян «потомками Ханаана», и это совершенно верно с точки зрения Библии, но *никто* из христианских и иудейских авторов до него не использует это определение. Таким образом, автор мемры использует заложенные в Библии возможности, которые у других интерпретаторов, «связанных» предопределенностью экзегетических ходов, остаются незадействованными. Другими словами, его «репертуар» выбора возможностей интерпретации библейского текста больше, чем у тех экзегетов, которые жестко связаны традицией. Следовательно, можно сказать, что в его интерпретации проявляется больше индивидуальных черт. Конечно, автор мемры «О Ниневию и Ионе» не уникален, просто такие случаи до недавних пор не привлекали большого внимания ученых, сосредоточенных на «серьезных» богословских темах в комментариях и трактатах. Только недавно стали появляться попытки определения «экзегезы», сходной с той, что используется в сирийской мемре, например, появились такие определения, как «вовлеченная экзегеза» и «побочная экзегеза».

Понятие «вовлеченной экзегезы» (*l'exégèse engagée*) применяла французская исследовательница Юдифь Кескемети на материале греческих гомилий псевдо-Иоанна

³⁸⁷ Novick T. Ritual and Rhetoric among Jews, Christians, and Samaritans: Two Comparative Observations // Oqimta. 2020. № 6. P. 23–39. Здесь P. 31.

Златоуста. Эти гомилии, как и сирийские мемры, представляют собой нарратив, часто снабженный фиктивными речами персонажей. Чтобы определить тип экзегезы, представленный в этих текстах, исследовательница вводит различие между «объективной экзегезой» (*l'exégèse objective*) и «вовлеченной экзегезой» (*l'exégèse engagée*). В рамках первого подхода, экзегет ставит единственной своей задачей объяснение текста в более понятных для адресатов терминах. В рамках второго подхода, экзегет вместо того, чтобы объяснять текст, использует его для демонстрации своих собственных идей³⁸⁸.

Вторым полезным определением, по нашему мнению, может стать понятие «имплицитной экзегезы» и «побочной экзегезы» (*incidental exegesis*), используемых для определения особого вида экзегезы в некоторых постбиблейских иудейских произведениях. «Имплицитная» экзегеза, т.е. «скрытая» экзегеза представлена в тех произведениях, которые нельзя в полной мере назвать «экзегетическими», потому что их автор не имеет явного намерения комментировать библейский текст. К таким произведениям можно отнести, например, исторические сочинения, молитвы, гимны, литературу Премудрости и др.³⁸⁹ Габриель Барзилай уточняет это определение «имплицитной экзегезы», вводя понятие «побочной экзегезы» (*incidental exegesis*)³⁹⁰. Такая экзегеза, по мнению исследователя, представляет собой ненамеренный, зачастую очень фрагментарный, комментарий к библейскому стиху, в произведениях, которые являются не строго экзегетическими, а написанными с иными образовательными и религиозными целями. При этом могут иметь место некоторые точки соприкосновения с «традиционной» экзегезой, так как интерпретатор при написании своего произведения держит в голове общеизвестную для него и его аудитории систему воззрений и образности³⁹¹, другими словами, «фрейм». В какой-то степени, это можно отнести и к мемре: отдельные традиционные экзегетические мотивы интерпретации книги пророка Ионы в мемре встречаются, но зачастую носят скорее фрагментарный характер, достроить который можно, только зная другие произведения, представляющие собой настоящую экзегезу книги пророка Ионы.

В целом, интерпретацию Священного Писания в мемре отличают следующие особенности:

³⁸⁸ *Kecskeméti J.* Exégèse Chrysostomienne et Exégèse Engagée // *Studia Patristica*. 1989. Vol. 22. P. 136–147. Здесь P. 136–139.

³⁸⁹ *Kugel J.* Some Instances of Biblical Interpretation in the Hymns and Wisdom Writings of Qumran // *Studies in Ancient Midrash* /ed. by Kugel J. Cambridge, MA: Harvard University, 2001. P. 155–169.

³⁹⁰ *Barzilai G.* Incidental Biblical Exegesis in The Qumran Scrolls and Its Importance for The Study of The Second Temple Period // *Dead Sea Discoveries*. 2007. 14. 1. P. 1–24. Здесь P. 2.

³⁹¹ *Ibid.* P. 2.

1) Основным отличием экзегезы библейской книги пророка Ионы в мемре «О Ниневии и Ионе» от мадрашей Ефрема Сирина «Об Ионе» и от греческих и латинских богословских комментариев IV–VI вв. является выбор моральной интерпретации библейских событий вместо прообразовательной экзегезы, что проявляется в сирийской терминологии на примере следующей перемены семантики: такие термины, как ܩܘܪܒܐܢܐ , ܩܘܪܒܐܢܐ и другие, означающие в рамках прообразовательной экзегезы «прообраз, тип, подобие» в мемре получают значения «(морального) примера, образца (надлежащего или ненадлежащего поведения)».

2) Мемру характеризует высокая степень свободы интерпретации Священного Писания, практически «литературная» обработка. Она берет свой источник в хорошем знании связей между отдельными библейскими повествованиями и, по всей видимости, усилена определенным кругом чтения автора — (иудео)-эллинистическими и/или арамейскими повествовательными текстами, апокрифами и т.д.

3) Намеренная (псевдо)историчность повествования: усредненный облик города с различными социальными слоями, профессиями, объектами «реального» пространства – дорогами, домами, городскими стенами, и, тем не менее *никаких* однозначных указаний на конкретный город. Автор намеренно описывает *любой* город в *любой* исторический момент в ситуации катастрофы.

4) Роль визуальных описаний в мемре: критика против религиозных оппонентов в мемре подается *исключительно* глазами персонажей — пророка Ионы и ниневитян, а не от лица автора-богослова, как в комментариях.

Глава 4. Риторическая форма мемры «О Ниневии и Ионе»

Как мы продемонстрируем в данной главе, в мемре представлена богатая риторическая форма. Нет практически ни одного стиха, где не были бы представлены те или иные тропы или риторические фигуры. Методологическая проблема состоит в том, что у нас нет никаких свидетельств о существовании каких-либо учебников по сирийской риторике в ранний период ее развития, аналогичных античным сборникам, известным как *progymnasmata*³⁹². Мы можем обнаруживать те или иные риторические фигуры и тропы в сирийских произведениях, но мы не знаем, носили ли они какие-либо специальные наименования, не знаем, как их определяли сирийцы. Поэтому описывать риторику мемры мы будем, пользуясь традиционной терминологией, базирующейся на античной риторической традиции и библейской риторике.

Следует отметить, что до сих пор не существует полного описания ранней сирийской риторики до VI в., когда появляются переводы трудов Аристотеля на сирийский язык и оригинальные сирийские работы по грамматике и философии³⁹³. Имеющиеся работы Лео Хефели, Эндрю Палмера, Филя Бота, Роберта Мюррея, Себастьяна Брока, Кэтлин МакВи, Александра Белига, Джеффри Уикса, Роберта Феникса и др.³⁹⁴, посвященные различным аспектам риторики произведений Афраата, Ефрема Сирина, Нарсая, Балая все же не дают исчерпывающей картины возникновения и развития сирийской риторики.

Риторический анализ сирийских произведений до VI в., когда влияние античной традиции на сирийскую литературу становится очевидным, может показывать влияние на сирийскую риторику различных традиций, как эллинистической, так и местной, еврейско-

³⁹² Как одну из самых ранних попыток создания подобного учебника в сирийской Эдессе исследователи рассматривают собрание отрывков из различных античных текстов в сирийской рукописи VII в. BL Add. 14,658. См.: *King D. Origenism in Sixth Century Syria: The Case of a Syriac Manuscript of Pagan Philosophy // Origenes und sein Erbe in Orient und Okzident / ed by Fürst A. Münster: Aschendorff, 2010. P. 179–212.* Первое фундаментальное сочинение по сирийской риторике – «Риторика» Антония Тагрита – появляется только в IX в. (*Eskenasy P. Antony of Tagrit's Rhetoric Book One: Introduction, Partial Translation, and Commentary, unpublished PhD. thesis, Harvard University, 1991*).

³⁹³ *Watt J. Grammar, rhetoric, and the enkyklios paideia in Syriac // Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. 1993. Vol. 143. P. 45–71.*

³⁹⁴ *Haefeli L. Stilmittel bei Afracat dem Persichen Weisen. Leipzig: G/J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1932; Palmer A. A Single Human Being Divided in Himself: Ephraim the Syrian, the Man in the Middle // Hugoye. 1998. Vol. 1.2. P. 119–163; Botha P. The Poetic Face of Rhetoric: Ephrem's Polemics against the Jews and Heretics in Contra Haereses XXV // Acta Patristica et Byzantina. 1991. № 2. P. 16–36; Idem. Antithesis and Argument in the Hymns of Ephrem the Syrian // Hervormde teologiese studies. 1988. №44. P. 581–595; McVey K. The Memra of Narsai on the Three Nestorian Doctors as an example of forensic rhetoric // Orientalia Christiana Analecta. № 49. 1983. P. 87–96; Murray R. Hellenistic-Jewish Rhetoric in Aphrahat // Orientalia Christiana Analecta. № 221. 1983. P. 79–85; Idem. Some Rhetorical Patterns in Early Syriac Literature // A Tribute to Arthur Vööbus / Ed. by Robert H. Fischer. Chicago: the Lutheran School of Theology, 1977; Phenix R. The Sermons on Joseph of Balai of Qenneshrin. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008; Rodrigues Pereira A. Studies in Aramaic Poetry C. 100 B.c.e.-c. 600 C.e.: Selected Jewish, Christian and Samaritan Poems. Leiden: Brill, 2018. (Studia Semitica Neerlandica; 34.) и др.*

арамейской³⁹⁵, до недавних пор остававшейся практически неописанной. Однако в последнее десятилетие появляется ряд работ молодого поколения израильских исследователей, таких как Офир Мюнц Манор³⁹⁶, Цви Новик³⁹⁷, а также американской исследовательницы Лауры Либер³⁹⁸, в которых анализируется риторика еврейских, арамейских, греческих литургических текстов поздней Античности. Эти исследователи нередко привлекают для сравнения и сирийскую христианскую литературу, что позволяет увидеть более широкую палитру риторических возможностей. Анализ богатой риторической формы сирийской мемры «О Ниневии и Ионе» может стать ценным вкладом в исследования ранней сирийской риторики и риторики поэтических литургических произведений поздней Античности в целом.

4.1. Риторические фигуры в мемре

Одной из основных риторических фигур, используемых в мемре, является **параллелизм**. Со времени Роберта Лаута, который первым определил библейский параллелизм³⁹⁹, *parallelismus membrorum* описывается с помощью трех широких категорий: *синонимический* параллелизм (высказывание В повторяет другими словами высказывание А); *синтетический* параллелизм (высказывание В дополняет высказывание А) и *антитетический* (высказывание В выражает противоположное высказыванию А). После Лаута проблемой параллелизма занимались множество исследователей с разных точек зрения, внося изменения в эту исходную классификацию. Например, Джеймс Кугел считал, что выражение «синонимический параллелизм» не совсем адекватно описывает явление⁴⁰⁰. По его мнению, высказывание В всегда идет немного дальше, чем высказывание А. Поэтому, согласно Кугелу, есть два основных вида параллелизма: синтетический и антитетический.

³⁹⁵ Rigolio A. Towards a History of Syriac Rhetoric... P. 197–218.

³⁹⁶ Münz-Manor O. Narrating Salvation...; *Idem*. Soundscapes of Salvation: Resounding Refrains in Jewish and Christian Liturgical Poems // Studies in Late Antiquity. 2019. vol. 3. P. 36–55; *Idem*. Liturgical Poetry in the Late Antique Near East: A Comparative Approach // Journal of Ancient Judaism. 2010. Vol. 1 (3). P. 336–361; *Idem*. Jewish and Christian Dispute Poems on the Relationship between the Body and the Soul // Jerusalem Studies in Hebrew Literature. 2013. № 25. P. 187–209 [на иврите] и др.

³⁹⁷ Novick T. Scripture as Rhetor: A Study in Early Rabbinic Midrash // Hebrew Union College Annual. 2011–2012. Vol. 82–83. P. 37–59; *Idem*. Liturgy and the First Person in Narratives of the Second Temple Period // Prooftexts. 2012. Vol. 32. № 3. P. 269–291; *Idem*. Ritual and Rhetoric among Jews, Christians, and Samaritans: Two Comparative Observations // Oqimta. 2020. № 6. P. 23–39 и др.

³⁹⁸ Lieber L. Jewish Aramaic poetry from late antiquity: Translations and commentaries// Etudes Sur Le Judaisme Medieval. 2018. 75, 1–245; *Idem*. Theater of the Holy: Performative Elements of Late Ancient Hymnography // Harvard Theological Review. 2015. Vol. 108(3). P. 327–355; *Idem*. The rhetoric of participation: Experiential elements of early hebrew liturgical poetry // Journal of Religion. 2010. Vol. 90(2). P. 119–147; *Idem*. The Exegesis of Love: Text and Context in the Poetry of the Early Synagogue // Review of Rabbinic Judaism. 2008. Vol. 11. P. 73–99 и др.

³⁹⁹ Lowth R. Isaiah. A New Translation with a Preliminary Dissertation and Notes. London, 1778.

⁴⁰⁰ Kugel J. The Idea of Biblical Poetry. New Haven; London: Yale University Press, 1981. P. 8–12.

Хорошую, хотя и не исчерпывающую классификацию параллелизма, которую мы будем использовать в нашем исследовании, предложил Л.А. Шёкель⁴⁰¹. Так, он предлагает учитывать следующие параметры:

1. **Число** параллельных строк: двойной, тройной, четверной и т.д. параллелизм.
2. **Уровень**: два или более полустишия, стиха, двустишия или строфы.
3. **Логические** отношения: синонимический, антитетический или синтетический параллелизм. По поводу этого параметра Шёкель отмечает, что подразделов может быть больше.
4. **Полнота** параллелизма: все ли слова в параллельных элементах текста соответствуют друг другу.
5. **Двойные и тройные** повторы: один из элементов параллельной пары может, в свою очередь, сам образовывать ряд синонимичных высказываний.

Классификацию видов параллелизма, основанную на образности в параллельных элементах, предложил также отечественный исследователь А. С. Десницкий⁴⁰². В его модели учитываются логические отношения между двумя параллельными элементами текста (единство, соположение и взаимодействие с подразделами); основные функции параллелизма; степень имплицитности/эксплицитности образов в параллелизме; степень близости двух понятий (ожидаемости/неожиданности); многозначность («Янусов параллелизм»); смена контекста («возвратный параллелизм»). В нашей работе мы также будем использовать классификацию Десницкого, особенно то, что касается логических взаимоотношений между параллельными элементами.

Что касается арамейской поэзии, то ей, помимо синтетического и антитетического параллелизма, свойственен еще один, особый вид синтетического параллелизма: параллелизм *повторов*⁴⁰³. Видимо, как мы продемонстрируем далее, сирийская поэзия наследует эти принципы.

В мемре представлены все три вида параллелизма, однако не все с одинаковой частотой. Так, **синтетический параллелизм** в чистом виде достаточно редок:

Пример 1.

Он не боится (ܐܘܪܝܢܐ) военачальника, // когда бинтует его и делает ему надрез.

Он не дрожит (ܐܘܪܝܢܐ) перед героем, // когда его мощь ослабляет прижиганиями (ст. 727–730).

Пример 2.

⁴⁰¹ Schökel L. A Manual of Hebrew Poetics. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1988. P. 52–57.

⁴⁰² Десницкий А. С. Принципы классификации параллелизма (на материале Ветхого Завета) // Известия РАН. Серия литературы и языка. 2007. Т. 66. № 5. С. 1–8.

⁴⁰³ Greenfield J. Early Aramaic Poetry // Journal of the Ancient Near Eastern Society. 1979. Vol. 11. Issue 1. 1979. P. 45–51. Здесь P. 47, 48.

Растревожилось (רָעַע) море, когда он (т.е. Иона) убегал. // Задрожала (דָּרַג) суша, когда он проповедовал (ст. 13–14).

Пример 3.

Рыба, которая его проглотила, (была) могучая (גִּבּוֹרָה), // и царь, который его слушал, (был) могущественный (גִּבּוֹרָה).

Рыба приготовила ему путь (כִּלְכִּילָהּ), // а царь расчистил дорогу (כִּלְכִּילָהּ) (ст. 1541–1544).

Пример 4.

Была буря (מַעֲרָב) в бездне, // а в городе большое беспокойство (מַעֲרָב) (ст. 1533–1534).

Пример 5.

Правители их нечестивы (עָלִים), // их судьи лживы (כִּזְבִּים).

Их скупость (עָלִים) в них как огонь (אֵשׁ), // и их жадность (עָלִים) — геенна (גֵּהֶנְנָה).

Их бедняки — пучина (אֲבִיָּה), // а богатые — глотка (אֲבִיָּה).

Как печь (אֵשׁ) — заемщик (אֲבִיָּה), // и кредитор (אֲבִיָּה) — как сатана (ст. 1789–1796).

Гораздо чаще представлен **антитетический параллелизм**:

Пример 1.

Он пересек море, спускаясь, // и сушу, поднимаясь <...>.

По влажной дороге он спустился, // а по суше он поднялся (ст. 1529–1536).

Пример 2.

Под землей он был унижен, // а на ней он возвысился.

Жребий в море его обвинил, // город на суше его восхвалял (ст. 1521–1524).

Самые большие ряды антитез, как мы уже упоминали в 1-й главе, используются для выражения антииудейского намерения автора:

Пример 3.

Он (т.е. пророк Иона — С.Ф.) увидел, что исправилось семя Ханаана, // а семя Иакова ходило плохими путями.

Он увидел, как необрезанные обрезали сердце свое, // а обрезанные сделали свое сердце черствым (ст. 905–908).

Нередки случаи, когда **синтетический и антитетический параллелизм** объединены:

Пример 1.

Спустился Иона к морю (и) взволновал его (מָעַל). // Поднялся на сушу и растревожил ее (מָעַל)

(ст. 11–12).

Но самый частый вид параллелизма в мемре — это **параллелизм повторов**:

Пример 1. Лексический повтор в виде анафоры «он не боится» повторяется 3 раза:

Он не боится (לַלֵּל) также царя, // чтобы эти вещи говорить ему, когда он болен.
Он не боится сына царя, // дает ему выпить мощное лекарство.
Он не боится военачальника, // когда бинтует его и делает ему надрез (ст. 723–728).

Пример 2.

Лексический повтор в виде эпифоры «большой» в каждом полустишии:

Он молился в рыбе *большой* (רַבִּי), // а ниневитяне в городе *большом* (רַבִּי) (ст. 17–18).

Пример 3. Лексический повтор в виде анафоры. Каждая анафора повторяется по 2 раза:

Тем (רַחֲמֶיךָ) да вознесется твой ум, // что все признают твоего Бога.
В том (רַחֲמֶיךָ) да утешится твой разум, // что город и его царь служат тебе.
Взгляни (יְהוָה) на детей, которые были спасены, // и молись снова за их жизнь!
Взгляни (יְהוָה) на младенцев, которые были сохранены, // и положи руку твою на их головы!
Благослови (יְהוָה) город, который был сохранен, // чтобы возросла в нем память о тебе!
Благослови (יְהוָה), Иона, наш город, // который отныне твоим именем назван (ст. 1369–1379).

Пример 4.

Бог *показал дорогу* (רַחֲמֶיךָ, יְהוָה) // рыбе, как она (должна) (רַחֲמֶיךָ) плыть.
 Царь же *показал дорогу* (רַחֲמֶיךָ, יְהוָה) // пророку, как он (должен) (רַחֲמֶיךָ) ехать (ст. 1551–1554).

Пример 4.

Таммуз, который исчез в нашей земле, // как он *здесь* (רַחֲמֶיךָ, יְהוָה) снова оплакивается?
 Звезда Венера, которую мы отвергли, // как ей *здесь* (רַחֲמֶיךָ, יְהוָה) служат? (ст. 1823–1826).

Пример 3.

Иона *считал* (רַחֲמֶיךָ) дни, // а ниневитяне *считали* (רַחֲמֶיךָ) свои грехи.
 Иона *вычислял* (רַחֲמֶיךָ) ночи, // а Ниневия *вычисляла* (רַחֲמֶיךָ) свои злодеяния (ст. 1075–1078).

В каждом полустишии повторяется одно слово, при этом в следующем полустишии используется его синоним — т.е. мы имеем синтетический параллелизм и параллелизм повторов.

Пример 5.

Лексический повтор с анафорой «там была»:

Там была также (אִתָּהּ) скупость, // и ее товарка, жадность.
Там была неумеренность, // и ее сестра, пьянство.
Там была развращенность, // и та, что в одном ярме с ней — супружеская измена.
Там была лживость, // и ее родственница — кража.
Там было заклинательство, // и ее посвященная, колдовство.
Там была магия // и ее приближенная, прорицательство.
Там было открытое нечестие, // и его супруг, явный порок (ст. 1767–1780).

Пример 6.

Лексический повтор с анафорой ﴿لما﴾ «он (т.е. Иона) видел»:

Иона увидел (﴿لما﴾) [это], и охватил его ужас, // сынов своего народа он устыдился.
 У ниневитян *он увидел* (﴿لما﴾) победу, // а над семенем Авраама плакал.
Он увидел, что исправилось семя Ханаана, // а семя Иакова ходило плохими путями.
Он увидел, как необрезанные обрезали сердце свое, // а обрезанные сделали свое сердце черствым.
Он увидел субботы, которые не соблюдались, // когда заповеди соблюдались (ст. 901–910) <...>.
Он увидел (﴿لما﴾) их души, которые излились, // как вода, перед Высочайшим.
Он увидел детей, которые распростерлись, // постясь, на пепле.
Он увидел детей, когда они стонали, // телят и ягнят, когда они блеяли.
Он увидел матерей, которые излили // свою любовь на своих детей <...>.
Он увидел старцев, когда они плакали, // а старцев своего народа — [когда они] роскошествовали.
Он увидел Ниневию, когда она скорбела, // и Сион, когда он нечестиво радовался.
Он увидел Ассирию, и возросло его презрение // к Иерусалиму гордецов.
Он увидел, как нечистые женщины непорочными стали, // а дочери его народа запятнали себя.
Он увидел в Ниневии бесноватых, // которые успокоились и научились истине.
 И *он увидел* в Сионе пророков, // лживых, полных обмана.
Он увидел идолов, которые явно // у языческих народов были разрушены.
 Он поглядел (﴿لما﴾) и *увидел* (﴿لما﴾), как покои // [еврейского] народа полны язычества (ст. 1089–1114).

Пример 6.

Лексический повтор в виде анафоры ﴿لها﴾ «ни» (4 раза) + лексический повтор ﴿هنا﴾ «там» (4 раза):

Ни (﴿لها﴾) один глаз не оставался *там* (﴿هنا﴾) сухим // без плача покаяния.
Ни один язык *там* не молчал, // вопя и моля о милосердии.
Ни одно ухо не слышало *там* // никакого другого звука <...>.
Не видели *там* зрачки // ни сияющего цвета лиц <...> (ст. 993–1002).

В следующем пассаже: лексический повтор ﴿كل﴾ «каждый/весь» (час/день вид/разновидность/помощь/утешение) (8 раз) + ﴿هنا﴾ «там» (4 раза):

Каждый (﴿كل﴾) час новые слезы // проливали они в покаянии,
 Милостыня *всех* (﴿كل﴾) видов // *каждый* (﴿كل﴾) *день* (﴿كل﴾) *там* (﴿هنا﴾) подавалась.
 Молитвы *всех* (﴿كل﴾) разновидностей // *каждый* *день* *там* обновлялись,
 Литания *всех* (﴿كل﴾) видов помощи // *там* *каждый* *день* показывалась.
 И источник *всех* (﴿كل﴾) утешений // в милосердии *там* открывался (ст. 1005–1014).

Пример 7.

Меж (﴿بين﴾) юношами любовь, // *меж* мужчинами истина;
Меж гневающимися примирение, // и *меж* разделенными согласие;
Меж женщинами их мир, // и полное пользы молчание.
Меж старцами их примирение, // (и) многоценный совет.
 У юношей непорочность, // у дев чистота,
Меж служанками и госпожами // *одно* (﴿واحد﴾) согласие установилось,
Один *был* (﴿واحد﴾) призренный вид, // *одно* *было* одеяние унижения.
 Не было *там* (﴿هنا﴾) вторых жен, // ревность исчезла из-за [Божественного] гнева.

Одна была (واحدة منهم) босоноготь // у рабов их и царей их.
 Один был хлеб уничижения // для богатых и бедных.
 Один был напиток равенства // для господ и слуг.
 Один был внешний вид вретича // для поденщиков и знати.
 Под одним ярмом весь город (كله في حبل واحد) // устремился к покаянию.
 Одну службу служил, // чтобы одно спасение получить.
 Плач всевозможных голосов (صوتهم كلهم) // там каждый день (كل يوم) слышится.
 Стенание всевозможных страданий (صوتهم كلهم) // там каждый день (كل يوم) обретаётся.
 Рев всевозможных болей (صوتهم كلهم) // с каждой (كل) стороны слышится.
 В потрясении (كلهم) всех видов (كلهم) // трясся весь город (كله).
 В потрясении (كلهم) всех ужасов (كلهم) // весь город дрожал (ст. 1025–1062).

В этом фрагменте повторяется анафора «меж» *بَيْنَ* (7 раз) (ст. 1025–1032; 1035). При этом в стихах 1025–1028 анафора соблюдается в обоих полустушиях. Со стиха 1036 появляется анафора «один/одна/один был/одна была» (10 раз). В стихе 1039 вновь появляется наречие «там», которое повторяется далее с ст. 1049 в выражении «там каждый день» (2 раза). Также повторяется словосочетание «весь город» (3 раза), со ст. 1053 добавляются синонимичные выражения со значением «всевозможный», образованные с помощью редупликации (4 раза), при этом синонимичное словосочетание «всех ужасов» в ст. 1061 образовано уже не путем редупликации, а снова с помощью *ح*. В добавлении к этому вводится повтор слова «потрясение» (2 раза) (ст. 1059–1062).

Таким образом, в данном пассаже мы наблюдаем, без преувеличения, огромное число лексических повторов: «ни» (4 раза), «один/одна» (10 раз), «там» (5 раз), «каждый день там» (5 раз), «весь/каждый» (5 раз), «весь город» (3 раза), «потрясение» (2 раза). Если же посчитаем, сколько раз (отдельно плюс в составе словосочетаний) употребляются слова «там» и «весь», то мы получим: «весь/каждый» (8 раз) (плюс 4 раза редупликация со значением «всевозможный», следовательно, 12 слов со значением «весь, каждый»), «там» (10 раз). Едва ли можно себе представить большее количество повторов на ограниченном объеме текста. При этом отметим, что в пассаже используются также антонимы для описания различных социальных слоев (служанки/госпожи, рабы/цари, богатые/бедные, господа/слуга, поденщики/знать), синонимы (плач, стенание, рев; трясся, дрожал; мир, примирение; непорочность, чистота; страдание, боль и т.д.).

Одной из распространенных риторических фигур в мемре также является **хиазм** по модели A//B

B'//A':

Пример 1.

Мы не приносили в жертву детей демонам, // здесь мы видим, что их закалывают.
 Мы приносили в жертву животных, // здесь дочерей приносят в жертву! (ст. 1859–1862).

Пример 2.

Иону услышали *воры*, // *владельцам* вернули *награбленное*.
Владельцы награбленного посмотрели сквозь пальцы, // для *воров* они стали прощающими (ст. 69–72).

Пример 3.

Каждый судил себя сам, // и *своего товарища* жалел.
 Не было, кто судил *своего товарища*, // *ибо каждый судил себя сам* (ст. 73–76).

Пример 4.

Давайте скуем новое *оружие* // для новой *борьбы*, которая нас зовет!
 Это скрытая *война*, мои возлюбленные, // возьмем себе скрытое *оружие!* (ст. 571–574).

Пример 5.

Как птица на ветке терновника, // *город* сидел в ужасе.
Город трясся и колебался, // *как* тростник на ветру.

Очень часты в мемре **лексические повторы**:

Пример 1.

Слово «змея» повторяется 4 раза:

Медному *змию* в нашей земле // никто не совершал возлияний и не поклонялся.
 В этом народе обитает // проклятие древнего *змия*.
 Как живой *змей*, прокляты, // те, кто мертвому *змию* совершал возлияние (ст. 1853–1858).

Пример 2.

Слово **כֹּהֵן** «закон» повторяется 5 раз; **כֹּהֵן הוּא** «устанавливать (закон)» (1 раз), «Тот, кто устанавливает закон» (2 раза); выражение **עָלֵיהֶם** «выше для них» (3 раза):

Выше для них (**עָלֵיהֶם**) имя Авраама, // чем образ жизни Авраама,
 И *выше для них* (**עָלֵיהֶם**) обрезание, // чем его вера.
 Также они обвиняют Бога, // если он отменяет их *законы*.
 Они *устанавливают закон* (**כֹּהֵן הוּא**) // даже для *Того, кто устанавливает закон* (**כֹּהֵן הוּא**).
 Они – без *закона* (**כֹּהֵן הוּא**), // а Бог – под *законом* (**כֹּהֵן הוּא**).
 Ибо *закон* (**כֹּהֵן**) *выше для них* (**עָלֵיהֶם**) // *Того, кто устанавливает закон* (**כֹּהֵן הוּא**).
 Не для того, чтобы хранить *закон*, // а чтобы обесчестить его Подателя (ст. 1889–1904).

При этом в ст. 1897–1902 слово «закон» образует **эпифору** в обоих полустишиях, в ст. 1896 эпифора только во втором полустишии, а в ст. 1903 эпифора только в первом полустишии, так что образуется некоторый симметричный хиастический рисунок:

Также они обвиняют Бога, // если Он отменяет их *законы*.
 Они *устанавливают закон* // даже для *Того, кто устанавливает закон*.
 Они – без *закона*, // а Бог – под *законом!*
 Ибо для них *выше закон* // *Того, кто устанавливает закон*.

Не для того, чтобы хранить *закон*, // а чтобы обесчестить⁴⁰⁴ его Подателя.

В мемре нередко используется **риторический вопрос**:

Пример 1.

Серия риторических вопросов с **антитезами**:

Ниневитяне ужаснулись // от нечестия, которое они увидели там (т.е. в Израиле — С.Ф.).

Один другому говорил: // «не сон ли мы видим?»

Земля ли это обетованная // или мы видим Содом?

Это семя Авраама // или, может быть, демоны нам встретились?

Людей ли мы видим, // или духов и теней?

Сюда ли переместилось и пришло // нечестие, которое убежало из нашей земли?

Идолы, которых мы там (т.е. в Ниневии) разбили, // здесь (т.е. в Иудее) они снова установлены?
<...>

Таммуз, который исчез в нашей земле, // как он здесь снова оплакивается?

Звезда Венера, которую мы отвергли, // как ей здесь служат? (ст. 1807–1826).

Необходимо подчеркнуть, что наше деление на отдельные риторические фигуры, на самом деле, несколько искусственно. В действительности, в одном и том же риторически связанном фрагменте одновременно может использоваться несколько риторических фигур:

Пример 1.

Он не боится также царя, // чтобы эти вещи говорить ему, когда он болен.

Он не боится сына царя, // дает ему выпить мощное лекарство.

Он не боится военачальника, // когда бинтует его и делает ему надрез.

Он не дрожит перед героем, // когда его мощь ослабляет прижиганиями (ст. 723–730).

Здесь используется синонимический параллелизм, параллелизм повторов с анафорой, градация (царь-сын царя-военачальник-герой).

Пример 2.

Рыба (דג), которая его проглотила (אכלה), (была) могучая (עצמה), // и *царь* (מלך), который его слушал (שמע), (был) могущественный (עצום).

Рыба (דג) приготовила путь (עשה) ему (לו), // а *царь* (מלך) расчистил дорогу (עשה) ему (לו) (ст. 1541–1544).

Здесь используется параллелизм повторов с анафорой «рыба» в первом полустии и анафорой «царь» во втором и эпифорой «ему» во втором стихе; синтетический параллелизм с синонимией могучая/могущественный в первом стихе, который можно выразить следующей формулой:

Существительное + притяжательная частица א + гл. в перфекте + прил. «могучая»//

Существительное + притяжательная частица א + гл. в перфекте + прил. «могущественный».

При этом глаголы в перфекте соответствуют друг другу не только грамматически, но и образуют параномазию: (dbl 'h)אכלה / (dšm 'h)שמע.

⁴⁰⁴ Обесчестить] «распутить, развязать» Y.

Во втором стихе используется синтетический параллелизм с синонимией «приготовила/расчистил; путь/дорогу»:

Существительное + гл. в перфекте + существительное + местоимение // Существительное + гл. в перфекте + местоимение.

Из проанализированной выше риторической формы мемры можно сделать следующий вывод. Одной из самых ярких черт риторической формы мемры является использование лексических повторов. Повторы могут располагаться в форме анафоры (одинаковые слова могут повторяться только в начале стиха, или в начале каждого полустишия), эпифоры (одинаковые слова могут повторяться только в конце стиха, или в конце каждого полустишия).

Анафора может быть:

1. в начале стиха:

A...//

A...//

Он увидел, как необрезанные обрезали сердце свое <...>

Он увидел субботы, которые не соблюдались <...>

1. В начале каждого полустишия:

A...//A...

A...//A...

Меж (ﻣﻌﺞ) юношами любовь, // меж мужчинами истина;

Меж гневающимися примирение, // и меж разделенными согласие <...>

2а. При этом в началах полустиший может использоваться разная **анафора**:

A...//B...

A...//B...

Рыба, которая его проглотила, [была] могучая, // и царь, который его слушал, [был] могущественный.

Рыба приготовила путь ему, // а царь расчистил дорогу ему (ст. 1541–1544).

2. **Анафора** может располагаться только в начале второго полустишия:

...//A...

...//A...

Милостыня всех видов // каждый день там подавалась.

Молитвы всех разновидностей // каждый день там обновлялись <...> (ст. 1009–1010).

При этом анафоры могут связывать между собой несколько десятков стихов. При этом в одном риторически связанном фрагменте текста могут повторяться сразу несколько ключевых слов, каждое из которых может повторяться более 10 раз.

Эпифоры могут находиться

1. в конце стиха:

...//...А

...//...А

2. в конце каждого полустишия:

...А//...А

Они устанавливают *закон* // даже для Того, кто устанавливает *закон*.

Они – без *закона*, // а Бог – под *законом* <...>.

Соседние стихи могут объединяться и с помощью **анафоры**, и с помощью **эпифоры** (оба полустишия во втором стихе):

А...//В...

А...С//В...С

Рыба, которая его проглотила, [была] могучая, // и *царь*, который его слушал, [был] могущественный.

Рыба приготовила путь *ему*, // а *царь* расчистил дорогу *ему* (ст. 1541–1544).

Лексические повторы могут намеренно стоять не только в конце и в начале стиха/полустишия, но и на втором месте, как, например, слово ܘܠܘܘܘܘ «всех» и 3 раза слово «там»:

...А...//...В...

...А...//...В...

Милостыни *всех* (ܘܠܘܘܘܘ) видов // каждый день *там* подавались.

Молитвы *всех* (ܘܠܘܘܘܘ) разновидностей // каждый день *там* обновлялись,

Литания *всех* (ܘܠܘܘܘܘ) видов помощи // *там* каждый день показывалась.

И источник *всех* (ܘܠܘܘܘܘ) утешений // в милосердии *там* открывался (ст. 1005–1014).

Отсюда можно сделать вывод, что речь идет скорее не об анафорах и эпифорах, а о трех равноправных видах возможных повторов слов, стоящих на первом, втором и третьем месте и их комбинациях. Таким образом, мы видим, что лексические повторы и параллелизм являются одними из самых важных особенностей риторики в сирийской мемре. В следующем параграфе мы покажем, что, возможно, потворы в мемре является ярким проявлением особенностей сирийской поэтики, которые восходят к арамейской.

3.2. Повторы как особенность сирийской поэзии

Некоторые важные особенностей сирийской поэзии по сравнению с еврейской и греческой продемонстрировал Видо ван Персен в своем исследовании сирийского

перевода книги Иисуса, сына Сирахова. Исследователь отмечает по поводу сирийского перевода Сираха, что параллелизм и повторы являются самыми явными чертами сирийского текста. Причем повторы встречаются даже там, где в еврейском тексте имеются *разные* слова⁴⁰⁵. Например, Сир 8:1-2:

Не общайся (ܠܐ ܘܫܚܒ) с человеком, который сильнее тебя <...>

Не общайся (ܠܐ ܘܫܚܒ) с обладателем золота <...>

При этом, там, где в сирийском тексте имеется повтор слова «не общайся» ܠܐ ܘܫܚܒ, в еврейском использованы разные слова: ܘܫܚܒ и ܘܫܚܒ, соответственно.

Сир 8:3-4:

Не ссорься (ܠܐ ܘܫܘܪ) с человеком болтливым <...>

Не ссорься (ܠܐ ܘܫܘܪ) с бесстыдным <...>

Сир 8:2-13:

Не давай взаймы *тому, кто сильнее тебя* (ܠܐ ܘܫܘܒ ܠܘܫܘܒܐ) <...>

Не доверяй *тому, кто сильнее тебя* (ܠܐ ܘܫܘܒ ܠܘܫܘܒܐ) <...>

Снова там, где в сирийском тексте имеется повтор слова ܠܐ ܘܫܘܒ, в еврейском использованы разные слова: ܘܫܘܒ ܠܘܫܘܒܐ и ܘܫܘܒ ܠܘܫܘܒܐ. Таких примеров можно привести достаточно много⁴⁰⁶.

Важно, что лексические повторы присутствуют не только в полустихиях и соседних стихах, но и на протяжении больших текстовых фрагментов. Например, в Сир 1: 14-18 трижды повторяется «начало мудрости — страх Господень» (ܘܫܘܒ ܠܘܫܘܒܐ ܘܫܘܒ ܠܘܫܘܒܐ); в 31:5-9 ключевые слова «Маммона, богатые» (ܘܫܘܒܐ) и «заблуждаться» (ܘܫܘܒ) повторяются, соответственно, 4 и 5 раз. При этом в еврейском *Vorlage* используются разные эквиваленты. В этом же фрагменте используются анафоры с риторическими вопросами, что весьма похоже на сирийскую мемру (Сир 31:9-11):

Кто этот (ܘܫܘܒ ܠܘܫܘܒܐ)? Чтобы мы прославили его <...>

Кто этот (ܘܫܘܒ ܠܘܫܘܒܐ)? Чтобы (можно было) прилепиться (ܘܫܘܒܐ) к нему <...>

Кто этот (ܘܫܘܒ ܠܘܫܘܒܐ), который (мог) найти заблуждение и не заблудился? <...>

Хорошим примером типично сирийской риторики является также следующий пассаж из Сираха:

Столпы надменных (ܘܫܘܒܐ) сверг (ܘܫܘܒ) Господь, а на их место (ܘܫܘܒܐ) поместил смиренных (ܘܫܘܒܐ).

⁴⁰⁵ Van Peursen W. Language and Interpretation in the Syriac Text of Ben Sira. Leiden: Brill, 2007. (Monographs of the Peshitta Institute Leiden. Studies in the Syriac Versions of the Bible and Their Cultural Contexts; 16.). P. 63.

⁴⁰⁶ Сир 24:32-33 (повтор слов ܘܫܘܒܐ ܘܫܘܒܐ); Сир 20:7 (повтор слов ܘܫܘܒܐ); Сир 18:20-21 (повтор слова ܘܫܘܒܐ); Сир 22:13 (повтор слова ܘܫܘܒܐ); Сир 36:4 (повтор слова ܘܫܘܒܐ и ܘܫܘܒܐ); Сир 38:2-3 (повтор слова ܘܫܘܒܐ) и др. (Van Peursen W. Language and Interpretation... P. 64, 65).

С корнем *ܘܚܪܝܫ* (ח) Господь надменных (*ܘܚܪܝܫܐ*) и насадил вместо них смиренных (*ܘܚܪܝܫܐ ܘܚܪܝܫܐ*).

Следы надменных (*ܘܚܪܝܫܐ*) искоренил (ח) Господь и уничтожил (*ܘܚܪܝܫܐ*) Господь память о них (*ܘܚܪܝܫܐ*) на земле.

Он погубил (*ܘܚܪܝܫܐ*) их, и сверг (*ܘܚܪܝܫܐ*) их, и искоренил (ח) их и удалил от людей память о них (*ܘܚܪܝܫܐ*) (Сир 10:14-17).

Эти стихи организованы по принципу четкого параллелизма, причем первые два зачисляются эпифорой «вместо них смиренных» (*ܘܚܪܝܫܐ ܘܚܪܝܫܐ*), а последние два — эпифорой «память о них» (*ܘܚܪܝܫܐ*). Кроме этого, используются другие повторы ключевых слов: «надменные» (*ܘܚܪܝܫܐ*) — 3 раза, слова с корнем «искоренять» (ח) — 4 раза, «сверг» (*ܘܚܪܝܫܐ*) — 2 раза, местоимение 3 л. мн.ч. «их» (*ܘܚܪܝܫܐ*) — 3 раза, притяжательное местоимение «их» (*ܘܚܪܝܫܐ*) — 4 раза.

В других пассажах, например, в Сир 19:20-30 слова с корнем *ܘܚܪܝܫܐ* («грех») употреблены 6 раз; в Сир 34:10-12 3 раза употреблен глагол *ܘܚܪܝܫܐ* в Pa'el («испытать»); в «гимне отцам» 44:18-24 3 раза повторяется замечание, что Бог поклялся клятвой (*ܘܚܪܝܫܐ ܘܚܪܝܫܐ*). Все эти случаи, по нашему мнению, весьма напоминают вышеприведенные примеры с огромным количеством повторов ключевых слов в сирийской мемре.

Ван Персен делает из своего анализа следующий вывод: если синонимический параллелизм в сирийском тексте Сираха является в большинстве случаев отражением его присутствия в еврейском *Vorlage*, то повторы, наоборот, в оригинальном тексте отсутствуют и, следовательно, являются плодом сознательной работы сирийского переводчика⁴⁰⁷. Это, конечно, немаловажный вывод. Исследователь, не останавливаясь на этом вопросе подробно, также отмечает, что «повтор слов в стихах, связанных параллелизмом, является одной из характеристик арамейско-сирийской поэтической традиции»⁴⁰⁸. Действительно, другие исследователи, например, Йонас Гринфилд, также отмечали использование повторов, как одну из явных черт ранней арамейской поэзии⁴⁰⁹. Гринфилд приводит следующий пример из арамейской части книги пророка Даниила, изобилующий повторами:

Кого хотел, он убивал (*ܘܚܪܝܫܐ ܘܚܪܝܫܐ*),
И кого хотел, он оставлял в живых (*ܘܚܪܝܫܐ ܘܚܪܝܫܐ*),
И кого хотел, он возвышал (*ܘܚܪܝܫܐ ܘܚܪܝܫܐ*),
И кого хотел, он понижал (*ܘܚܪܝܫܐ ܘܚܪܝܫܐ*) (Дан 5:19).

Исследователь ранней еврейской риторики Цви Новик в своих недавних исследованиях уделяет большое внимания различным видам повторов как в еврейской,

⁴⁰⁷ Van Peursen W. Language and Interpretation... P. 67.

⁴⁰⁸ Ibid., P. 63.

⁴⁰⁹ Greenfield J. Early Aramaic Poetry... P. 47.

так и в самаритянской и сирийской литературах. Новик считает, что у авторов, пишущих на еврейском, арамейском, самаритянском еврейском, сирийском и других семитских языках, существовал широкий ряд сходных риторических возможностей, и постоянный стратегический выбор той или иной возможности определялся особенностями использования этих текстов в общинах⁴¹⁰.

Хотя, конечно, приведенных сведений недостаточно, чтобы сделать какие-либо непорочимые выводы, но можно высказать предположение, что столь частое использование повторов ключевых слов («параллелизм повторов») в сирийской мемре, является развитием черты, характерной уже для ранней арамейской и сирийской поэзии. Видимо, такие повторы обладали особой эстетической функцией для ее слушателей/читателей.

Однако, помимо эстетической составляющей, параллелизм повторов, как и другие особенности риторической формы мемры, имеет и другие функции. С помощью повторов маркируются важные для автора идеи, которые он хочет довести до слушателей и способствовать тому, чтобы их запомнили. Так, в проанализированном выше пассаже с многократным повтором ключевого слова «закон» (ст. 1897–1902), явно видно намерение автора актуализировать определенный «фрейм» в восприятии адресатов, связанный с еврейским народом и ролью закона для него. Бог, евреи и закон — это множество нерасторжимо связанных элементов для всех, кто знаком с Библией. Но автор мемры разделяет это множество на два подмножества, которые не тождественны друг другу: «закон Бога» и «закон евреев». Противопоставляя эти подмножества друг другу, автор мемры тем самым демонстрирует ложность еврейских представлений о законе. Таким образом, можно говорить об определенной «педагогической», «образовательной» функции повторов в мемре.

В параграфе 2.3 мы анализировали примеры из фиктивных речей персонажей и обратили внимание на тот факт, что в мемре очень тесна связь между формой и содержанием — фактически, в этом нарративном произведении, где отсутствуют отвлеченные богословские рассуждения, богословие как бы вставлено в риторическую форму. Так, антииудейская критика выражается с помощью антитез; богословски важные противопоставления «скрытое» vs. «явное», «разум» vs. «язык» и др. выражаются с помощью систем синтетического параллелизма в сочетании с антитетическим параллелизмом; повторы ключевых слов маркируют важные идеи. В следующем параграфе мы продолжим изучение таких примеров в мемре, где сама форма является концентрированным выражением определенных идей.

⁴¹⁰ Novick T. *Ritual and Rhetoric among Jews...* P. 37.

Что касается полустиший «справа», то и там мы наблюдаем грамматическое и семантическое единство с некоторыми вариациями: по три раза повторяются «каждый день» и «там» (с вариацией расположения слова «там» на втором либо первом месте в полустишии) в сочетании с перфектом глаголов рефлексивных пород в мужском или женском роде, дважды со сходной семантикой («показываться/ открываться»).

С точки зрения содержания, в проанализированном фрагменте говорится о том, что ниневитяне постоянно («каждый день») демонстрируют всевозможные виды добродетельного религиозного поведения — подают милостыню, совершают молитвы и литании. Как следствие, им открывается «источник утешений». Идея непрестанного совершения добродетелей выражается с помощью соответствующей риторической формы — используется большое количество лексических и грамматических повторов. Данный паттерн можно условно выразить следующей формулой:

Сущ., обозначающее религиозную добродетель (мн.ч./ед.ч.) + «всех видов» // «каждый день там» + перфект гл. в пассивно-рефлексивной породе

При этом некоторые отклонения от грамматического и семантического единства, вероятно, не случайны, а призваны сделать всю конструкцию не статично-идеальной, а динамичной. Так, отклонению в семантике соответствуют отклонения в грамматике. В то же время, даже разные по семантике слова оказываются все-таки близкими (не только «молитва», «милостыня» и «литания», но и «источник», «помощь», «утешение» — это также слова с положительными религиозными характеристиками), а слова с совсем разной семантикой — «разновидности» и «помощи» — оказываются связаны грамматически, как существительные мужского рода множественного числа. Такие переходы от практически идеального параллелизма к параллелизму намеренно «неидеальному», подобно смене регистров, сигнализируют о переходе к следующей теме. Так, семантические и соответствующие им грамматические изменения в заключительном стихе паттерна:

И источник (ܡܨܚܐ) всех (ܕܗܘܢܐ) утешений (ܕܡܨܚܐ) // в милосердии там открывался (ܕܡܨܚܐܐܢܐ).
сигнализируют о том, что перед нами некая новая информация: во-первых, здесь содержится вывод из предыдущих трех стихов, а во-вторых, происходит переход к следующему риторическому паттерну, который, при сильной собственной внутренней связи, сохраняет также семантическую и грамматическую связь с проанализированным выше фрагментом, хотя и более слабую:

[В] непорочность (ܕܡܨܚܐܐܢܐ) без (ܕܗܘܢܐ) препятствия (ܕܡܨܚܐܐܢܐ) // мужчины и женщины закутались (ܕܡܨܚܐܐܢܐ).

Чистота (ܕܡܨܚܐܐܢܐ) без (ܕܗܘܢܐ) беспокойства (ܕܡܨܚܐܐܢܐ) // в посте там сохранялась (ܕܡܨܚܐܐܢܐ) (ст. 1015–1018).

Здесь мы снова видим четкий риторический паттерн: существительные ед.ч. ж.р. st. emph. «непорочность» и «чистота» (ܠܚܘܫܘܬܐ, ܠܚܘܫܘܬܐ) с одинаковым окончанием (*tā*) и сходной семантикой религиозной добродетели продолжают ряд существительных женского рода с той же семантикой и с одинаковым окончанием (*tā*), заданный предыдущим риторическим паттерном («милостыни», «молитвы», «литания», «непорочность», «чистота»). Повтору двусложного словосочетания, состоящего из местоимения «всех» и слитной притяжательной частицы (ܐ) (ܠܐ) теперь соответствует близкий грамматически (с той же притяжательной частицей) и фонетически, но *противоположный* семантически повтор двусложного предлога ܠܐ «без». Его противоположное значение, однако, нивелируется тем, что отрицает оно существительные, вновь сходные по форме фонетически и грамматически и имеющие общую отрицательную семантику («препятствие», «беспокойство»). При этом в «правых» полустишиях, аналогично предыдущему паттерну, используется перфект глаголов в рефлексивной породе, т.е. данный риторический паттерн мы можем выразить следующей формулой:

Существительное, обозначающее религиозную добродетель + предлог «без» + существительное с негативной окраской в религиозной сфере // глагол в перфекте пассивно-рефлексивной породы

Обратим внимание на повторение слова «там», столь характерного для предыдущего паттерна. Оно подчеркивает важность пространственного измерения происходящих событий, «там», в городе Ниневия. Большого единства формы и содержания, пожалуй, трудно себе представить. При этом мы проанализировали только два примера из многочисленных и еще более длинных риторических паттернов в сирийской мемре. Достаточно вспомнить рассмотренный выше 7-й пример из параграфа 3.1, где с помощью беспрецедентного числа лексических повторов слов «весь», «каждый», «один» в сочетании с общностью грамматических и семантических паттернов рисуется грандиозная картина единства покаяния, уничтожения, ношения вретца, хождения босиком всех социальных слоев Ниневии, от раба до царя, в пространстве и во времени.

Разобрав некоторые примеры использования риторических фигур в мемре, уделим внимание также представленным здесь тропам.

3.4. Тропы в мемре

В мемре используются яркие, образные **сравнения**: город колеблется «как птица на ветке терновника» (ст. 1063); «как тростник на ветру» (ст. 1066). Ниневитяне от долгих мучений подобны «темным теням» (ст. 1313), они обгорели, «как головешки»⁴¹² (ст. 1315).

Очень часто в мемре представлена игра слов, основанная на паронимии: птица (ܟܘܢܝܢܐ) и раннее утро (ܟܘܢܝܢܐ); внезапно (ܟܘܢܝܢܐ) и успокоиться (ܟܘܢܝܢܐ); меч (ܟܘܢܝܢܐ) и уста (ܟܘܢܝܢܐ); утешать (ܟܘܢܝܢܐ) и пророчествовать (ܟܘܢܝܢܐ); дверь (ܟܘܢܝܢܐ) и примирить (ܟܘܢܝܢܐ) и др. При этом случаи паронимии важны для автора с богословской, психологической и литературной точек зрения: *внезапно успокаивается* катастрофическая ситуация из-за вмешательства Бога; как *меч разят уста* обвиняющего пророка; *утешение* в устах праведника становится *пророчеством*; покаяние способно открыть небесные *двери* и *примирить* с Богом и т.д.

Также в мемре нередко используются группы однокоренных слов: «полагать» (ܟܘܢܝܢܐ), надежда (ܟܘܢܝܢܐ), Благая весть (ܟܘܢܝܢܐ), отчаяние (ܟܘܢܝܢܐ); хирургический надрез, указ (ܟܘܢܝܢܐ) и приговор (ܟܘܢܝܢܐ); лечить, посещать (ܟܘܢܝܢܐ), посещение (ܟܘܢܝܢܐ), посетитель (ܟܘܢܝܢܐ) и др.

3.5. Формулы в мемре

В анализируемом сирийском произведении в рамках параллелизма используется большое количество **синонимов** как отдельных слов, так и целых выражений, состоящих из одинакового количества слогов, что можно рассматривать, как использование **формул**⁴¹³, следуя определению Мильмана Перри, понимавшего под формулой «группу слов, которая регулярно используется в одних и тех же метрических условиях для выражения задаваемой существенной идеи»⁴¹⁴, например:

Двусложные формулы:

1. полагать (ܟܘܢܝܢܐ)
думать (ܟܘܢܝܢܐ)
2. плач (ܟܘܢܝܢܐ)
стенание (ܟܘܢܝܢܐ)
рев (ܟܘܢܝܢܐ)

⁴¹² Ср. Ис 7:4.

⁴¹³ Одним из первых на использование формул в сирийских мемрах на примере творчества Иакова Саругского указал Манолис Папутсакис: *Papoutsakis M. Formulaic Language in the Metrical Homilies of Jacob of Serugh // Symposium Syriacum VII / ed by Lavanant R. Rome: PIO, 1998. P. 445–451.*

⁴¹⁴ *Parry M. The Making of Homeric Verse: The Collected Papers of Milman Parry by Milman Parry / ed. by Parry A. Oxford: Oxford University Press, 1971. P. 272.*

3. плакать (כָּבַד)
- стенать (מָלַל)
- реветь (רָעַד)
4. считать (חָשַׁב)
- вычислять (חָשַׁב)
5. наступил (חָפַץ)
- приблизился (קָרַב)
6. товарищ (חַבֵּר)
- брат (אָח)
- возлюбленный (חֻבֵּב)
- родственник (חַבֵּר) (трехсложное)
7. ужас (רָעַד)
- ужас (רָעַד)
- страх (פֶּחַד)
8. встречать (פָּגַע)
- встречать (פָּגַע)

Трехсложные формулы

1. плач (כָּבַד)
- стенание (מָלַל)
2. перевернуто (חָפַץ)
- уничтожено (חָפַץ)
- обращено в руины (חָפַץ)
3. не узнавал (לֹא יָדַע)
- не различал (לֹא יָדַע)

Четырехсложные и многосложные формулы

1. в преддверие смерти (כָּבַד מָלַל)
- во врата Шеола (כָּבַד מָלַל)
2. в какой час (כָּבַד מָלַל)
- в какой момент (כָּבַד מָלַל)
3. день отчаяния (כָּבַד מָלַל)
- момент отчаяния (כָּבַד מָלַל)
4. не переставала земля колебаться (כָּבַד מָלַל)
- что перестала земля дрожать (כָּבַד מָלַל)
5. к какому концу они приглашены (כָּבַד מָלַל)
- к какой смерти он приуготован (כָּבַד מָלַל).

После анализа риторических фигур и тропов в мемре в следующем параграфе мы рассмотрим более крупные риторические формы, а именно «блоки» с похвалой ниневитянам и хулой иудеев, расположенные примерно симметрично в начале и конце мемры.

3.6. «Похвала» и «хула» в мемре

Как мы продемонстрировали в 1-й и 2-й главах, антииудейская критика в мемре нередко представлена в виде длинных рядов антитез благочестивого поведения ниневитян и нечестивого поведения их антагонистов. Но помимо двух речей, строящихся по принципу антитезы ниневитяне vs. иудеи, самая большая обличительная речь представляет собой массив текста, где от лица ниневитян говорится о грехах их оппонентов в Обетованной земле. Среди прочего, в нем подчеркивается несправедливое поведение правителей и социальное неравенство:

Правители их нечестивы, // их судьи лживы.
Их скупость в них как огонь, // и их жадность — геенна.
Их бедняки — пучина, // а богатые — глотка.
Как огненная яма — заемщик, // и кредитор — как сатана (ст. 1789–1796).

Мы хотим обратить внимание на тот факт, что этот пассаж до некоторой степени кажется намеренно симметричным к фрагментам текста в начале мемры, в которых описывается богоугодное поведение различных социальных слоев ниневитян: правителей, судей, богатых и бедных, кредиторов и заемщиков:

Услышали его (т.е. Иону) цари и унижились, // сняли венцы свои и смирились.
Услышали его знатные и ужаснулись, // вместо прекрасных одеяний вретича одели.
Услышали его почтенные старцы, // и пеплом посыпали свои головы.
Услышали его богатые, // и открыли сокровищницы свои перед бедными.
Услышали его также кредиторы, // своими долговыми письмами раздавали милостыню.
Услышали о справедливости⁴¹⁵ заемщики, // что они не должны оставлять у себя долги.
Заемщики стали вознаграждающими, // а кредиторы прощающими (ст. 49–62).

При этом в описаниях грехов антагонистов ниневитян подчеркивается, что бедные и богатые, заемщики и кредиторы равны в своем несчастье и нечестии:

Оба равны друг другу (كفء لکفء), // так как одним [и тем же] страданием (مذمة) исполнены (ст. 1797–1798).

Это кажется симметричным анти-ответом на многочисленные примеры равенства, которое демонстрируют ниневитян в своих добродетелях:

Все были равны (كفء), как члены, // ибо каждый молился за каждого <...> В согласии и равенстве // как члены (одного тела) смешались <...> Один напиток равенства (كفء) // для господ и слуг.

Также некоторой симметричностью обладают перечни добродетелей ниневитян и грехов их антагонистов:

В согласии и равенстве // как члены [одного тела] смешались <...> (1021–1022).
Один был призренный вид, // одно было одеяние уничижения.
Не было там вторых жен, // ревность исчезла из-за гнева [Божьего суда].
Одна была босоноготь // у рабов их и царей их.

⁴¹⁵ Букв. «справедливо».

Один был хлеб уничижения // для богатых и бедных.
 Один был напиток равенства // для господ и слуг.
 Один был внешний вид вретница // для поденщиков и знати.
 Под одним ярмом весь город // устремился к покаянию.
 Одну службу служил, // чтобы одно спасение получить (ст. 1037–1052).

Там (т.е. в земле Обетованной — С.Ф.) была также скупость, // и ее товарка, жадность.
 Там была неумеренность, // и ее сестра, пьянство.
 Там была развращенность, // и та, что в одном ярме с ней — супружеская измена.
 Там была лживость, // и ее родственница — кража.
 Там было заклинательство, // и ее посвященная, колдовство.
 Там была магия // и ее приближенная, прорицательство.
 Там было открытое нечестие, // и его супруг, явный порок (ст. 1767–1780).

Мы можем отметить весьма схожую риторическую структуру обоих «каталогов» добродетелей и пороков, соответственно. Оба следуют четкому риторическому паттерну с анафорами («один/одна был/была» и «там была/было»), которыми обрамлены, в первом случае, добродетели: хождение босиком, уничижение, равенство, вретница, покаяние, а во втором, пороки: скупость, неумеренность, развращенность, кража, колдовство и др. В обоих «каталогах» используется метафорика, основанная на семантике единства: в случае ниневитян перед нами соматическая метафорика, когда единство покаяния у различных социальных слоев населения подчеркивается метафорой ниневитян как членов одного тела; в случае же иудеев, их единство в пороках передано через аналогию родства/близости.

Можно обнаружить также другие симметричные описания праведности ниневитян и нечестивого поведения их антагонистов, основанные на соматической образности:

Ни один *глаз* не оставался там сухим // без плача покаяния.
 Ни один *язык* там не молчал, // вопя и моля о милосердии.
 Ни одно *ухо* не слышало там // никакого другого звука <...>.
 Не видели там *зрачки* (حَدَقَاتُ) // ни сияющего цвета лиц,
 Ни смеющегося *рта*, // ибо печальны были они и сломлены (ст. 993–1004).

Вот на их *лбах* обитает // наглость, которую мы отбросили.
 И похоть, которая сбежала от нас, // расположилась в их *глазах*.
 Изнутри *зрачков* [их глаз] (حَدَقَاتُ) она показывается, // в их *ноздрах* (أَنْفِئَاتِهِمْ) она выступает (ст. 1833–1838).

Из этого можно сделать вывод, что не только в «малых» формах антииудейская критика представлена в виде антитез, но и в более крупных «блоках», разнесенных друг от друга значительным количеством текста, также соблюдается некоторая симметрия между «похвалой» ниневитянам и «хулой» их религиозных оппонентов.

Выводы 3-й главы

Из проделанного выше анализа риторической формы мемры можно сделать следующие выводы. Риторическая форма сирийской мемры «О Ниневии и Ионе» характеризуется следующими особенностями:

- мемра характеризуется достаточно богатой риторической формой;
- в мемре широко представлен синонимический параллелизм, антитетический параллелизм и их сочетания;
- в мемре представлено огромное количество лексических повторов и «параллелизм повторов»;
- в мемре представлено большое количество риторических паттернов, для которых характерна большая степень единства формы и содержания;
- в мемре представлены двусложные, трехсложные и многосложные формулы;
- риторика мемры является концентрированным выражением богословия автора.

Что касается «параллелизма повторов», то, возможно, речь идет о наследии в мемре общих принципов арамейской и сирийской поэтики. С другой стороны, наличие в мемре большого количества повторов, риторических паттернов, формул может являться признаком гомилетического характера произведения⁴¹⁶. Данный вопрос нуждается в дальнейшем исследовании.

⁴¹⁶ Ср. исследование Цви Новика о повторах в пийутах, как важном признаке их гомилетического характера в отличие от мидрашей: *Novick T. Piyyut and Midrash: Form, Genre, and History*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 2018. (Journal of Ancient Judaism Supplements; 30).

Глава 4. Жанр мемры «О Ниневии и Ионе»

В данной главе, учитывая весь проделанный выше анализ, мы поробуем определить жанр сирийского произведения «О Ниневии и Ионе». В рукописях, в которых сохранился заголовок текста, он обозначается как «мемра» (сир. *ܡܡܪܐ* «слово, речь», от гл. *ܡܡܪ* «говорить»)⁴¹⁷. Но «мемра» — это достаточно расплывчатый термин, которым могут обозначаться совершенно разные произведения. Если мадрашами могут называться только поэтические строфические произведения, то как «мемра» обозначаются как поэтические, так и прозаические произведения. Например, к «прозаическим» мемрам Ефрема Сирина относятся пять мемр «К Гипатию», мемры «Против Бардейсана, Маркиона и Мани», мемра «О нашем Господе», а также приписываемая Ефрему Сирину, но, скорее всего, написанная в V в. его продолжателями, мемра «О знаменях, которые совершил Моисей в Египте». При этом два последних произведения могут обозначаться в рукописях не только как «мемра», но и как «тургама» («интерпретация, толкование, комментарий»)⁴¹⁸. Конечно, определение «прозаические» по отношению к этим произведениям достаточно условно. Их форму можно определить скорее, как *Kunstprosa*, они зачастую определенным образом структурированы⁴¹⁹, но все-же не так регулярны, как мемры в поэтической форме, имеющие четкий изосиллабический размер. Для поэтических мемр, приписываемых Ефрему Сирину — это размер 7+7, т.е. каждый стих состоит из двух полустиший по 7 слогов в каждом.

К аутентичным поэтическим мемрам Ефрема Сирина Эдмунд Бек относил мемры «О Вере», 1-ю мемру «Об Увещевании», мемру «О Ниневии и Ионе», мемры «О Никомидии». К мемрам, возможно принадлежащим перу сирийского поэта-богослова, он относил мемру «О грешнице» (из Лк 7) и мемру «Беседа против иудеев, говоренная в неделю: Осанна». Но и эти поэтические произведения разнятся между собой. Так, только три из них — мемра «О Ниневии и Ионе», мемра «О грешнице», мемра «Беседа против иудеев, говоренная в неделю: Осанна» — представляют собой повествование о конкретном библейском сюжете с драматическими элементами. Другие же произведения, например, мемры «О Вере», хотя по форме и являются поэтическими мемрами, по содержанию практически повторяют мадраши Ефрема Сирина «О Вере», чья основная тема — борьба с (нео)арианским богословием.

⁴¹⁷ В переводе мемры на греческий язык название передано, как «слово (*λόγος*) нашего святого отца Ефрема к пророку Ионе и о покаянии ниневитян».

⁴¹⁸ Как «тургама» обозначается один из двух подлинных прозаических библейских комментариев Ефрема Сирина — комментарий на книгу Исход.

⁴¹⁹ Например, Цви Новик показал, что в «прозаической» мемре «О знаменях, которые совершил Моисей в Египте» используются лексические повторы в парах двустиший (*Novick T. Ritual and Rhetoric among Jews... P. 32–38*).

Сложность состоит в том, что до сих пор не создано теории жанра мемры. Фредерик Риллье отмечал в 1987 г.: «возможно, следует начать с создания типологии и точной терминологии, которые позволят узнать, о чем мы говорим, когда говорим о (сирийской — С.Ф.) гомилии, по образцу того, как это произошло с мидрашом в библейских исследованиях»⁴²⁰. Ситуация кардинальным образом не изменилась. В задачу данной диссертации не входит создание такой теории, но исследование мемры «О Ниневии и Ионе», как одного из самых ранних образцов жанра, может стать ее важным этапом.

Проблемы определения жанра возникают, естественно, и для мемры «О Ниневии и Ионе». Так, разные исследователи вкладывают в слово «мемра» для обозначения данного произведения разный смысл. Эдмунд Бек перевел сирийское слово «мемра» на немецкий язык, как «*Sermo*», «*Nomilie*», т.е. «гомилия», «проповедь». Себастьян Брок называет мемру «О Ниневии и Ионе» «драматической нарративной поэмой»⁴²¹ либо «мемрой с драматическим нарративом»⁴²², т.е. подчеркивает, что она представляет собой нарратив в поэтической форме. Винфрид Крамер обозначает жанр произведения, как «мемру, т.е. тематическую речь либо проповедь высокого стиля, зафиксированную в письменной форме»⁴²³. Если Бек и Крамер фактически рассматривают мемру как проповедь, то Брок, напротив, отмечает, что «Ефрем здесь больше рассказывает, чем проповедует», и что в данной мемре практически отсутствует гомилетический элемент⁴²⁴. Между тем, как показал наш анализ, это совсем не так, «рассказ» и «проповедь» не противоречат друг другу, а гомилетические элементы заложены в структуре самого нарратива.

Подытожив, можно отметить, что наблюдения исследователей по поводу жанра мемры «О Ниневии и Ионе» достаточно расплывчаты, слишком общи и зачастую противоречат друг другу. Выполненный нами анализ поможет точнее определить жанровую специфику сирийского произведения.

Начнем мы с того, что попробуем определить, как сам автор принимает жанр своего произведения. С одной стороны, кроме заголовка «мемра», возможно, данного произведению позже, в тексте ничего явно не говорится о том или ином «жанре». С другой стороны, мы показали, что анализируемое сирийское произведение пронизано стратегией отождествления изображаемого мира и мира реального. Используя это обстоятельство, мы можем расценивать некоторые ключевые слова в рамках фиктивного

⁴²⁰ *Rilliet F.* Rhétorique et style à l'époque de Jacques de Saroug // IV Symposium Syriacum 1984. Literary Genres in Syriac Literature (Groningen - Oosterhesselen 10-12 September) /ed. by Drijvers H., Lavenant R., Molenberg C., Reinink G. Roma: Pont. Institutum Studiorum Orientalium, 1987. P. 289–295. (OCA; 229.). Здесь P. 292.

⁴²¹ *Brock S.* Dramatic Narrative Poems... P. 185.

⁴²² *Brock S.* Dramatic Dialogue Poems... P. 138.

⁴²³ *Cramer W.* Frohbotschaft des Erbarmens ... S. 95.

⁴²⁴ *Brock S.* Dramatic Narrative Poems... P. 185.

показ» является термином для обозначения произведений сирийского писателя Афраата (ум. ок. 345 г.). А в V в., как показал Роберт Феникс, это слово часто используется в мемрах «Об Иосифе» сирийского поэта-богослова Балая⁴²⁷, становясь *terminus technicus* моральной интерпретации библейской истории.

В мемре представлены и другие термины, позволяющие сделать выводы о ее жанровой специфике.

4.2. Элементы жанра «поэмы-диспута»

Обвинительная речь ниневитян, увидевших грехи своих антагонистов в Обетованной земле, обозначена в мемре, как ܠܘܝܐ «спор»:

Так говорили в споре (ܠܘܝܐ) // покаявшиеся (т.е. ниневитяне — С.Ф.) с евреями (ст. 1915–1916).

Между тем, ܠܘܝܐ — это один из терминов, обозначающих такой древний жанр сирийской литературы, как «поэмы-диспуты»⁴²⁸, сир. «согиты». В этом жанре, восходящем к древним месопотамским образцам⁴²⁹, происходит спор между двумя или более персонажами или персонификациями, например, между Авраамом и Исааком, Церковью и Синагогой, Телом и Душой и т.д. Такие диспуты писали как анонимные сирийские авторы V в, так и крупные поэты-богословы Нарсай, Иаков Саругский и др. Вероятно, одним из родоначальников, точнее, наследником и инноватором этого древнего жанра, является сам Ефрем Сирийский с его пространными диалогами Смерти и сатаны в Нисибинских гимнах⁴³⁰, спором между Разумом и Любовью в гимнах О Церкви⁴³¹ и др.

В этих диалогах и более поздних согитах перед нами разворачивается спор, состязание в виде более-менее коротких попеременных реплик, высказываемых спорящими сторонами. В мемре же «О Ниневии и Ионе» перед нами предстают как бы отголоски этого жанра. Происходящее между ниневитянами и иудеями именуется «спором», однако говорит только одна сторона — ниневитяне, причем произносят они не отдельные реплики, а пространные монологи. Иудеи же вовсе остаются без речей. В целом, это и есть основной признак того, то перед нами все-таки христианский текст. При этом односторонний «спор» обрамлен пространной нарративной «рамкой».

В этой связи следует также вспомнить о крупных «блоках» относительно симметричных речей с похвалой ниневитян и хулой их антагонистов от лица

⁴²⁷ Phenix R. The Sermons...P. 191.

⁴²⁸ Murray R. Aramaic and Syriac Dispute Poems and Their Connections // Studia Aramaica. New Sources and New Approaches // ed. by Geller M., J. Greenfield, Weitzman M. Oxford: Oxford University Press, 1995. P. 157–187. Здесь P. 173–174.

⁴²⁹ Ibid. P. 158–160.

⁴³⁰ Например, Нисибинские гимны 52–57 и др.

⁴³¹ Гимны «О Церкви» 9.

повествователя, о которых мы говорили в параграфе 2.3. Они также образуют некое подобие спора, соревнования, «поэмы-похвалы» и «поэмы-хулы», но разнесены друг от друга большими объемами текста. Следовательно, возникает такое ощущение, что автор мемры знает о тех или иных примерах жанра поэм-диспутов, но намеренно меняет его конфигурацию.

Подытожив, отметим, что, с точки зрения автора, мемра «О Ниневии и Ионе» представляла собой нечто вроде «зеркала», назидательного, премудрого рассказа с ярко выраженным противопоставлением «праведных» ниневитян и их «нечестивых» антагонистов, которое, видимо, является некоторой трансформацией жанров поэмы-диспута, поэмы-«хулы» и хвалебной поэмы. Однако этим описанием жанровая специфика сирийского произведения не исчерпывается. Например, в нем присутствуют элементы «плача», также подвергшиеся значительному авторскому преобразованию.

4.3. «Плач» в мемре

Библейская книга пророка Ионы — это книга о надвигающейся катастрофе, которая не осуществилась. Автор мемры сполна использует эту ситуацию в своем произведении. Он описывает поведение различных социальных слоев ниневитян и их царя в преддверии надвигающейся катастрофы с помощью многочисленных риторических паттернов, аналогичных тем, которые мы описывали в предыдущей главе. Например, для описания изменения ситуации в Ниневии до приговора, оглашенного Ионой, и после него используется паттерн «**когда** (ﻗﻮﻣﺎ) ... **кто** (ﻣﻨﻲ) ... » с серией антитез:

Пиршество царей закончилось, // и праздничная трапеза правителей. // *Когда* (ﻗﻮﻣﺎ) младенцы воздерживаются от молока, // *кто* (ﻣﻨﻲ) потребует яства? // Скоту не давали воды. // *Кто* сможет пить вино? // *Когда* царь оделся во вретнице, // *кто* станет закутываться в великолепные одежды? // *Когда* даже нечистые [блудницы] воздержанными стали, // *кто* станет думать о супружеских отношениях? // *Когда* распущенные утрашены, // *кто* станет раздражаться смехом? // *Когда* веселые заплакали, // *кто* станет радоваться шутке? // *Когда* воры подавали милостыню, // *кто* станет корыстно получить выгоду от ближнего своего? // *Когда* весь город дрожал, // *кто* стал бы блюсти свой дом? (ст. 165–182).

Тот же самый паттерн использует Ефрем Сирин в мемрах о Никомидии, чтобы описать реальное несчастье, постигшее Никомидию — землетрясение 358 г.:

Кто побежит в здания, // *когда* здания погребли своих хозяев? <...> *Кто* будет умывать свое тело водой, // *когда* его товарищи были испачканы кровью? // *Кто* будет пользоваться духами, // *когда* весь регион отравлен трупным зловонием? // *Какая* юная невеста будет с удовольствием душиться, // *когда* весь город смердит мертвыми? // *Кому* будет приятна пища, // *если* его братья умерли за столом? // *Для кого* будет вкусен напиток, // *когда* погибли напиток и пивший его? // *Кто* сможет участвовать в застольях, // *когда* наши товарищи умерли во время застолий? // *Кто* сможет участвовать в пиршествах, // *когда* **пиршества в [Божественном] гнев** **нашли свой конец?** // *Кто* будет предаваться веселью, // *когда* задохнувшиеся печальны в аду? // *Кто* будет покупать и продавать, // *когда* внезапно прекратилась торговля? (мемры «О Никомидии», 8,185–205).

Отметим, что среди синонимических антитез, описывающих изменение социальной жизни до и после катастрофы/ожидания катастрофы есть и практически идентичный стих о закончившихся пиршествах.

Другой важный паттерн, с помощью которого описывается изменение жизни в городе до и после катастрофы — это «**вместо** (بِضَلْفٍ) + **антитеза** (иногда + «**приглашен**»)»:

Кто смог не заплакать (مَنْ جَاءَ مِنْكُمْ لَا يَبْكُ) // при виде царя, который плакал? // Который, *вместо* (بِضَلْفٍ) своего царского дворца, // *приглашен* (مُدْعَى) сойти в шеол? // И который был царем среди живых, // превратился в прах среди мертвых? // *Вместо* своей великолепной колесницы // услышал он о своем городе, который будет разрушен. // *Вместо* своей великолепной еды // услышал он, что его поглотит смерть. // И *вместо* ложа своего отдохновения // к бездне гнева он *приглашен* (مُدْعَى). // Посреди своей жизни *приглашен* он (مُدْعَى) к смерти, // внезапно (مَجْزِئًا), город и его царь) (ст. 491–504).

В последнем стихе паттерна употреблено слово «внезапно», о котором мы уже не раз говорили в нашем исследовании — важный маркер катастрофической ситуации. Паттерн «**вместо...**» также представлен в описаниях последствий землетрясения в мемрах «О Никомидии»:

Это тишина *вместо* слова, // и пустыня *вместо* перешептываний. // *Вместо* крика и ораторов, // публичные места были лишены ораторов. // И *вместо* гомона голосов // приглушенное «горе!» в голосах. // Нет больше мелодичных песен на площадях, // так как увеселения были прерваны. // *Вместо* хороводов молодых новобрачных, // было содрогание дворцов. // И *вместо* танцев юношей, // было колебание колонн (мемры «О Никомидии» 8:267-278).

В мемре «О Ниневии и Ионе» паттерн «**вместо...**» является элементом других паттернов, связанных с описанием катастрофы: «**Кто так?** (مَنْ جَاءَ مِنْكُمْ) + **гл. в перфекте**», «**Кто смог вынести** (مَنْ جَاءَ مِنْكُمْ لَا يَنْفَعُهُ)». Эти риторические вопросы с анафорами подчеркивают беспрецедентный характер постигшего ниневитян несчастья и беспримерность их покаяния, например:

Весь город плакал; // камни в стенах они заставили плакать! // *Кто* (مَنْ) так (كَيْفَ) молился, // кто так (كَيْفَ) вопрошал! // *Кто так* (كَيْفَ) унижался, // кто так (كَيْفَ) простирался! // *Кто* (مَنْ) отбрасывал свою ненависть // скрытую, как и явную! // *Кто* (مَنْ) отрезал и отбрасывал от себя // удовольствия, как члены своего тела! // *Кто* (مَنْ), услышав только голос [т.е. Ионы], // и порвал сердце свое с грехами! // *Кто* (مَنْ) слышал слово уст, // и ужас возник в его сознании! // *Кого* (مَنْ), из-за слабого голоса, // охватывал смертельный ужас! // *Кому* (مَنْ) образ Божий // предстал перед глазами в покаянии! // *Кто* (مَنْ) видел Справедливого, // когда Он извлекал Свой невидимый меч! // *Кто* (مَنْ) видел большой город, // когда он весь (كُلُّهُ) рыдал и плакал! // *Кто смог вынести* (مَنْ جَاءَ مِنْكُمْ لَا يَنْفَعُهُ) // голос и плач детей! // Они, желавшие (رَغِبُوا) долгой жизни, // услышали, что сократится их жизнь. // *Кто* (مَنْ) смог // рыдание старцев вынести (يَنْفَعُهُ)? // Они, желавшие (رَغِبُوا) могилы (قُبُورًا) и погребавших (مُتْرَفِينَ), // услышали, что город будет разрушен. //

Кто смог вынести (من حزن الموت العظيم) // великий плач незамужних юношей? // Они, которые смотрели на свои свадебные празднества, // приглашены (المندوبين) к смерти // Кто смог вынести (من حزن الموت العظيم) // голоса и плач невест? // Они, которые сидели в своих брачных чертогах, // в земляные ямы (القبور) приглашены <...> (ст. 453–490).

Обратим внимание, что в рамках крупных риторических паттернов появляются более мелкие, например:

«Они, желавшие (المرغبات) А ... услышали \bar{A} ⁴³²» (ст. 477–478; 481–482).

«Они, которые смотрели (من حزن الموت العظيم) на А ... приглашены (المندوبين) к \bar{A} » (ст. 485–486).

«Они, которые сидели (من حزن الموت العظيم) в А, ... в \bar{A} (المندوبين) приглашены» (ст. 489–490).

Такие примеры позволяют нам еще раз подчеркнуть изысканность риторической формы сирийского произведения, более сложной в сравнении с другими произведениями того же жанра (мемры «О Никомидии»).

Надо сказать, что идеи, выраженные с помощью проанализированных выше риторических паттернов — описание всеобщего плача, противопоставление мирной жизни до трагических событий и разрушений и гибели после них, распад социальных отношений, прекращение пиров, праздников, свадеб и т.д., универсальны при описании любых катастроф. Их можно найти практически в любом плаче, начиная с древнейшего в мировой литературе — «Плача о разрушении Ура» (2112–2004 до н.э.) и включая библейский «Плач Иеремии». Отмеченные нами паттерны, общие для мемры «О Ниневии и Ионе» и мемр «О Никомидии» являются, видимо, продуктивными моделями для описания катастрофической ситуации в сирийских мемрах. В мемре «О Ниневии и Ионе» явно используется интертекстуальность с некоторыми библейскими описаниями катастроф. Так, большую роль играет 7-я глава из книги пророка Иезекииля, где рефреном повторяется выражение «конец пришел», (евр. בא קץ; сир. من حزن الموت العظيم, من حزن الموت العظيم) (Иез 7:1, 2, 6, 7) и «пришло время, наступил день» (сир. من حزن الموت العظيم, من حزن الموت العظيم) (Иез 7:7, 12). Эти выражения нередко употребляются в тех частях мемры, где речь идет об ожидании надвигающегося на ниневитян бедствия, например:

Так как *конец стоял (من حزن الموت العظيم) при дверях, // вышел царь и показался <...>* (ст. 443–444).

Наступил день (من حزن الموت العظيم), когда вот-вот будет перевернуто, // приблизился день (من حزن الموت العظيم), когда вот-вот будет обращено в руины (ст. 1181–1182).

Наступил день (من حزن الموت العظيم) отчаяния, // когда гнев должен был исполниться (ст. 1261–1262) и др.

Все это говорит о духе катастрофы, пронизывающем мемру. Автор даже неоднократно упоминает сотрясение земли, мрак, мглистые облака, молнии, гром и другие

⁴³² Где А, \bar{A} — антонимы/антонимичные выражения.

метеорологические явления, которые происходили в Ниневии в течение сорока дней после оглашенного Ионой приговора, хотя в библейской книге нет ничего подобного:

Сорок дней тряски, // не переставала земля колебаться (ст. 1285–1286).
Молнии и громы утихли, // ухо и глаз обрадовались (ст. 1295–1296).
Облака и мгла внезапно // рассеялись, минули и завершились (ст. 1323–1324) и др.

Однако сирийское произведение, как и в ряде других случаев, остается верно своей идеи трансформации библейского текста и окружающих явлений в целом. Перед нами возникает двойственная картина: с одной стороны, близость смерти, описание страха и ужаса, прекращение веселья и социальной жизни, беспрестанные плач и рыдание напоминают плач, описание разрушений при природных или антропогенных бедствиях. Это подчеркивается использованием в мемре тех же риторических паттернов, что используются для описания настоящих катастроф в других произведениях. С другой стороны, никто не умер. Реальных разрушений нет, все изменения происходят внутри людей. В мемре нет безысходности, отчаяния и мрачности 7-й главы Иезекииля, потому что книга пророка Ионы — это книга о надежде, катастрофы так и не происходит, и автор мемры «О Ниневии и Ионе» подчеркивает эту библейскую историю «анти-катастрофы», многократно усиливает ее, накладывая на библейскую книгу матрицу «плача», так же, как он это делал с матрицей «литературы Премудрости». Также обратим внимание на идею антииудейской инверсии библейского текста, вновь и вновь всплывающую в мемре: гнев, грозящий нечестивой Иудее в книге пророка Иезекииля, грозит в мемре и ниневитянам, но, благодаря их праведности, минует их, и обрушивается-таки на Израиль.

Теперь мы рассмотрим жанр произведения с точки зрения современного исследователя.

4.4. Мемра «О Ниневии и Ионе» как полемическая *rewritten Bible*

В сирийской христианской литературе представлено немало сочинений в жанре «мемры», они могли быть посвящены как ветхозаветным, так и новозаветным темам. Их нарративная экзегеза предполагает не комментарий к библейскому тексту в привычном смысле, а создание нового повествования на известный сюжет, богато снабженного драматическими элементами в виде монологов и диалогов протагонистов⁴³³. Если мемра «О Ниневии и Ионе» написана в IV в., то она является самым ранним сохранившимся примером этого жанра. Как мы продемонстрировали выше, в ней ожидаемо мал интерес к типологии, поскольку главная задача автора сосредотачивается, в первую очередь, на ветхозаветном контексте описываемых событий.

⁴³³ Brock S. Dramatic Narrative Poems...P. 183–196.

Однако суть мемры «О Ниневии и Ионе» не исчерпывается определением «нарративная мемра с драматическими элементами». Здесь необходимо учитывать более широкий литературный контекст. В одной из своих статей Себастьян Брок делает важное сопоставление мемр с *rewritten Bible*, жанром, возникшим в иудейской литературе в период Второго Храма⁴³⁴, и перечисляет основные черты этого типа текстов. Сюжет должен быть взят из библейских книг (в исследуемой мемре это Книга пророка Ионы), экзегетические задачи избирательны и ограничены (в мемре практически нет типологии), необходимая перестановка акцентов повествования (смена главного героя, которым в мемре становятся ниневитяне), отсутствие библейских цитат, снабженных специальным маркером «как написано». Но мемра «О Ниневии и Ионе» это не просто *rewritten Bible*, это, как мы впервые определили, полемическая *rewritten Bible*, т. е. парафраз ветхозаветной Книги пророка Ионы с позиции ниневитян в обличение их антагонистов-иудеев⁴³⁵. Позднейшая сирийская традиция богата антииудейскими поэтическими мемрами, например, мемры Иоанна Антиохийского, Нарсая, Иакова Саругского. Но ни одна из них не представляет собой полемический пересказ конкретной библейской книги. В этом плане, самым близким аналогом мемры «О Ниневии и Ионе», хотя и гораздо большего охвата, можно назвать сирийский текст VI в. «Пещера Сокровищ», переписывающий всю Священную историю в антииудейском ключе⁴³⁶.

Жанр таких текстов можно сопоставить с «контристориями» (*counterhistories*⁴³⁷). В основе этого жанра лежит представление, что истинная суть любого нарратива заложена скрыто присутствующей в нем традицией, которая должна быть раскрыта⁴³⁸. Главной функцией таких текстов является полемика, они систематически пересматривают самые авторитетные для противника источники, предлагая вариант-соперник исходного нарратива. К таким произведениям относится, например, текст, приписываемый древнеегипетскому жрецу Манефону (III в. до н. э.), в котором в негативном ключе переписывается история Исхода: больные проказой евреи насильно изгоняются из страны. Собственно говоря, автор сирийской мемры делает нечто очень похожее на это. Он переписывает авторитетную для иудеев Книгу пророка Ионы, выдвигая на первый план

⁴³⁴ Brock S. Dramatic Narrative Poems... P. 188, 195. О жанре *rewritten Bible* см., например: Philip A. Retelling the Old Testament // It is Written: Scripture Citing Scripture: Essays in Honour of Barnabas Lindars, SSF / ed. by Carson D., Williamson H. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. P. 99–121.

⁴³⁵ Фомичева С. В. Ниневия vs Израиль: как христианские экзегеты Книги пророка Ионы интерпретируют исторические события // Библия и христианская древность. 2022. № 1 (12). С. 68–87. Здесь С. 82.

⁴³⁶ Об этом тексте см.: Minov S. Memory and Identity in the Syriac “Cave of Treasures”: Rewriting the Bible in Sasanian Iran. Leiden: Brill, 2020.

⁴³⁷ Термин введен Давидом Билем и Амосом Функенштейном в Biale D., Sholem G. Kabbalah and Counter-History. Cambridge: Harvard University Press, 1979. P. 189; Funkenstein A. Perceptions of Jewish History. Berkeley: University of California Press, 1993. P. 36.

⁴³⁸ Biale D. Kabbalah and Counter-History... P. 11.

имплицитно угадываемое в ней противостояние ниневитян и иудеев и перестраивает библейский сюжет, придавая ему полемическую направленность. При этом трактовка становится действительно оскорбительной для оппонентов: как мы показали в предыдущих главах нашего исследования, не просто язычники замещают избранный народ, но потомки Ханаана, злейшие враги иудеев! Мы говорили о том, что мемра может даже представлять собой пародию на круг определенных еврейских текстов, использующих мотив о мудрых учителях язычников. Таким образом, мемра «О Ниневии и Ионе» является не просто нарративной драматической мемрой, и даже не только *rewritten Bible*, но полемическим парафразом, «контристорией», содержащей достаточно жесткий сарказм.

4.5. Элементы проповеди в мемре «О Ниневии и Ионе»

Однако в мемре есть и другие особенности, которые позволяют видеть в ней признаки еще одного жанра — проповеди. Мы говорили о том, что в мемре может иметь место актуализированная интерпретация библейских событий, т. е. эти события используются для иллюстрации современных автору исторических событий, что типично для проповедей. Рассматривая яркие описания идеального поведения ниневитян в свете произведений Ефрема Сирина нисибинского периода, мы обнаружили, что жители языческой Ниневии восхваляются за поведение, прямо противоположное тому нечестивому поведению, которое демонстрируют жители родного города сирийского поэта-богослова. Возможно, что и острая иудео-христианская полемика в мемре сочетается с критикой автором собственной церковной общины, и «нечестие» антагонистов ниневитян может выполнять функцию актуального отрицательного примера для христианской аудитории.

Если определение исторического фона вызывает затруднения, то, как мы показали в параграфе 2.4, литургический *Sitz im Leben*, можно определить с большой вероятностью — это Четыредесятница. Мемра имеет явный гомилетический характер, что вытекает из присущих ей формальных и содержательных особенностей. Так, описанное нами явное стремление автора к идентификации между протагонистами и адресатами мемры, выраженное с помощью «риторики участия» или, говоря языком нарратологии, стремление стереть границы между изображаемым миром и реальным, свидетельствует о гомилетическом характере сирийского произведения. Использование повторов ключевых слов, как сигналов важных для запоминания адресатами идей, подача материала с использованием ярких визуальных образов, богословие, «растворенное» в риторике — все это также можно отнести к признакам гомилетических элементов в мемре.

Общинный характер покаяния, беспрецедентные описания единства ниневитян, особая роль Ветхого Завета, антииудейская критика — все эти темы мемры, видимо, зарождаются из установок Великого поста, но, развиваясь в этом сирийском произведении, попутно соединяясь с другими древними мотивами и сюжетами, воплощаясь в изысканной риторической форме, они, в результате, превращаются в настоящее эпическое полотно.

4.6. Гибридный жанр мемры «О Ниневии и Ионе»

Таким образом, в мемре «О Ниневии и Ионе» сочетаются элементы разных жанров. Во-первых, священный текст интерпретируется по законам нарративной экзегезы с драматическими элементами. Во-вторых, данное в мемре явное обличение оппонентов ниневитян превращает ее в полемический парафраз, контрсторию, выстроенную по правилам, сложившимся в литературе *rewritten Bible*. В-третьих, приуроченный к Четыредесятнице текст имеет сходства с проповедью. Внутритекстовые термины описывают мемру как «назидательный рассказ», «христианскую Премудость» с элементами полемической «поэмы-диспута» и плача.

Важно, что сделанные наблюдения о жанровой специфике этой мемры служат не только для интерпретации ее самой или для анализа наследия Ефрема Сирина, но их также стоит учитывать в исследованиях всей ранней сирийской литературы соответствующих жанров.

Выводы 4-й главы

Мемра «О Ниневии и Ионе» представляет собой трансформацию нескольких жанров и несет в себе их «осколки». Мемра «О Ниневии и Ионе» — это плач во время катастрофы, который превращается в историю покаяния и спасения. Это поучительный рассказ для христиан, построенный на «каркасе» сапиенциальной литературы, назидательное «зерцало». Это полемическая пародия на мотив о «мудрых иудеях, научивших язычников». Это преобразованная поэма-диспут, где одна из сторон, иудеи, лишается голоса. И все эти «поджанры» вставлены в рамку великопостной проповеди.

Заключение

Эмануэле Зимбарди в одной из своих работ вывел следующую «формулу» мемры «О Ниневии и Ионе»:

«Историческая реальность + библейские реминисценции + литературная фиктивность + утопические надежды»⁴³⁹.

Мы бы заменили «историческую реальность» на «(псевдо)историческую», но, в целом, формула верна. Как мы продемонстрировали, выявление реминисценций, аллюзий на библейские тексты в мемре, структурных параллелей с ними — это ключ к пониманию произведения. Чтобы понять текст, как понимал его автор, необходимо выявить те интертексты, которые служили для него основой, исходным материалом для его трансформаций.

Наша главная «находка», как мы считаем, это обнаружение роли литературы Премудрости в мемре, в том числе, как источника бинарной структуры для моральной оппозиции ниневитян и их антагонистов. Не менее важно, что у этого и иных интертекстов в мемре есть, по нашему мнению, литургический импульс — круг ветхозаветных великопостных чтений.

На библейские интертексты наслаивается риторически обусловленная «фантазия» автора, литературная фиктивность (*literary fiction*), как назвал ее Зимбарди. Мы показали, что в мемре еще нельзя с полным правом говорить о «фиктивности» литературного произведения, сирийский автор не отличает «фиктивность» от «лжи», «выдумки». Но кое о чем он все же начинает задумываться, пытаясь оправдать свой «вымышленный» нарратив аналогией об Аврааме, солгавшем ради спокойствия Исаака, и чья «ложь во спасение» превратилась в правду. Опять-таки, перед нами уникальная разработка библейской истории: то, что Авраам «пророчествовал», говорят все христианские эгзегеты, но связать это «пророчество» с функцией «выдуманного» нарратива никому не пришло в голову. *Индивидуальная* проработка традиционных сюжетов, наличие маловероятных ходов интерпретации — вот, что выделяет сирийскую мемру «О Ниневии и Ионе», а за ней, в большей или меньшей степени, сирийские драматические мемры в целом. Это, конечно, еще не художественная литература, но ее далекий предок⁴⁴⁰.

⁴³⁹ *Zimbaridi E.* Jerusalem, Niniveh, and Edessa: between real and ideal spaces in a Syriac homily of the 4th century PG & EC Late Antiquity Network workshop 'Ideal Spaces' (London, 14th January 2019). P. 11. Размещено на сайте academia.edu. Дата обращения: 06.03. 2024 г.

⁴⁴⁰ Ср., например, появление в мемрах небиблейских, лишенных специфически религиозной сущности персонажей: например, продавца благовоний в мемре «О грешнице» (Ефрем Сирий?) или охотника, показывающего Иосифу дорогу к братьям (4-я мемра «Об Иосифе»). Последний пример особенно

Поэтому, по нашему мнению, выявление особых риторических, литературных инструментов, присущих сирийским мемрам, их влияние на более поздние литургические поэтические произведения — христианские византийские и иудейские — это задача, заслуживающая пристального внимания, задача, чья важность выходит за пределы сириологии.

Во Введении мы говорили о том, что именно в последнее время появляется все больше работ, посвященных иудейской, сирийской, самаритянской, византийской литургической поэзии — работы Дерек Крюгера, Офира Мюнц-Манора, Лауры Либер, Цви Новика и других исследователей. То, что такие исследования появились лишь недавно, вероятно, вполне закономерно, исследователи начинают интересоваться не только общими, догматическими, теоретическими вопросами богословия, переходящими из произведения в произведение, но и ролью индивидуального, «художественного», эмоционального, «литературного» в религиозных произведениях. Внимание ученых начинает привлекать то, что маловероятно, то, что «нетипично».

Интерес у самых разных исследователей христианской литературы начинают вызывать те структуры, с помощью которых литургические нарративы вовлекают реальные аудитории в свой вымышленный мир; к древним текстам начинают применяться методы современной нарратологии. И здесь сирийской мемре есть, что предложить. Мы выявили целый ряд инструментов, на лексическом, грамматическом уровнях, на уровне повествования в целом, которые позволяют адресатам идентифицировать себя с протагонистами мемры. Некоторые из этих способов совпадают с теми, которые выявляет Лаура Либер на материале еврейских пийутов или Дерек Крюгер в византийских литургических сочинениях.

Многие черты библейской интерпретации и риторики, выявленные нами на примере мемры «О Ниневии и Ионе» получают дальнейшее развитие в сирийской литературе. Так, роль литературы Премудрости как некоего «каркаса» для моральной интерпретации библейских событий, явно прослеживается и в других сирийских произведениях. Например, в цикле мемр «Об Иосифе» сирийского поэта Балая (V в.) библейское повествование об Иосифе рассматривается как источник «(наглядных) примеров» (ܩܘܘܠܘܬܐ, ܩܘܘܠܘܬܐ) в рамках моральной оппозиции праведных и нечестивых⁴⁴¹; в анонимной мемре «Об Аврааме и Саре в Египте» (V в.) в прологе (ст. 1–4) формулируется

показателен, так как в других произведениях в данном случае речь идет именно о религиозном персонаже — ангеле (таргумы, гомилия Псевдо-Василия) (Rodrigues Pereira A. Two Syriac Verse Homilies... P. 100, 106).

⁴⁴¹ *Phenix R. The Sermons...* P. 191.

обычай Бога «наставлять, воспитывать» (כִּנּוּיָם) праведников и грешников и «учить» (לְלַמְּדָם) на их примере все творение⁴⁴².

Большую важность представляет проблема использования Библии и, возможно, небиблейских произведений в мемре. Практически полное отсутствие специальных маркеров цитирования превращает авторское слово и используемые интертексты в единое пространство. Автор использует не только те или иные ключевые слова и выражения, но и сюжетные ходы («анти-Исход»), структурные элементы (оппозиция праведные/нечестивые) библейских книг. Что касается цитат и аллюзий на Священное Писание, то автор мемры, вероятно, пользуется сирийским переводом Пешитты, но в ряде случаев прослеживается большая близость с переводом таргумов.

Неслучайным кажется избегание в проанализированной мемре темы, связанной с «письменностью». В обширном тексте не встречается практически ни одного упоминания о чем-либо письменном⁴⁴³, нет никаких книг. Царь Ниневии, осведомленный о библейской традиции, говорит исключительно об устных рассказах, *услышанных* от предков. О чем это свидетельствует, об устном характере мемр, о возможной связи с идеей «Устной Торы», должны показать дальнейшие исследования. Но, в любом случае, отсутствие упоминаний о письменном явно отличается от мадрашей Ефрема Сирина, где подчеркивается особая, богословски мотивированная роль письменности и книжности, а сам Ефрем Сирийский нередко обозначает себя как «писца»⁴⁴⁴.

В дальнейшем изучении нуждается вопрос о сочетании в данной мемре и других литургических произведениях антииудейской полемики и внутренней критики. Мы показали, что, вполне вероятно, в мемре представлены два объекта, на которые направлена главная функция текста — полемико-обличительная: это иудеи в части экзегетического нарратива и современные автору христиане в части проповеди с ее нравоучительным пафосом. Примечательно, что сходную ситуацию можно наблюдать в еврейских пийутах VI в.: например, в некоторых поэмах Янная антихристианская полемика сочетается с критикой собственной еврейской общины⁴⁴⁵.

Примечательно, что, хотя те или иные формальные и содержательные особенности мемры «О Ниневии и Ионе» можно обнаружить и в других произведениях аналогичного жанра, все же она стоит особняком в ряду сирийских нарративных мемр и

⁴⁴² Hopkins S., Brock S. A Verse Homily on Abraham and Sarah in Egypt... P. 104.

⁴⁴³ Единственные исключения — это упоминание о долговых письмах (כְּפִיטוֹת) кредиторов (ст. 57–58; 2071–2072) и неожиданный ввод цитаты из Амоса формулой «как написано» (ст. 1783–1784). Последний пример резко выделяется на фоне остального текста мемры.

⁴⁴⁴ Ср., например, Фомичева С. В. Иудейская литература периода Второго Храма...

⁴⁴⁵ Bekkum W. Anti-Christian Polemics in the Hebrew Liturgical Poetry (*Piyut*) of the Sixth and Seventh Centuries // Early Christian Poetry. A Collection of Essays / ed. by Den Boeft J., Hilhorst A. Leiden, Brill: 1993. P. 297–308.

согит. Ее длина, сложность идей, наличие пространных «вложенных историй» в речах персонажей — все это отличает ее, скажем, от таких произведений, как мемра «Об Аврааме и Саре в Египте», мемры «Об Аврааме и Исааке», согита «О дочери Иеффая» и др. Создается впечатление, что, в то время как отдельные риторические элементы закрепляются и совершенствуются, например, фиктивные речи персонажей в целом, и становятся все более похожими на греческие примеры *ethopoia*, то другие, например, «вложенные истории», не особенно закрепляются в традиции, сводясь, в лучшем случае, к кратким аналогиям. Возможно, аудитория начинает расценивать их как слишком сложные, избыточные, слишком «фантастичные». Хотя царь Ниневии, «цитирующий» библейские книги — это завораживающая картина, обладающая большим литературным и религиозным потенциалом.

Также стоит отметить, что в данной мемре не используется т.н. «риторика уничижения» (*rhetoric of humiliation*), столь характерная как для гимнов Ефрема Сирина⁴⁴⁶, так и для авторов более поздних мемр⁴⁴⁷, а также византийской литургической поэзии⁴⁴⁸. Именно в рамках этой риторики обычно развивается общение гимнографа с Богом, он просит от Бога «санкции» на свою дерзновенную речь — гимн, мемру, несмотря на свою униженное состояние и греховную человеческую природу.

Мемра «О Ниневии и Ионе» — это не только драматизм и эмоциональный накал. С помощью изысканной риторической формы, антитез, парадоксов и риторических паттернов в сирийском произведении выражаются важные богословские идеи: заместительное богословие, наказание грешников, «Божественная педагогика» во время бедствий, роль покаяния, соотношение Божественного и человеческого знания. Тема катастрофы в мемре, рассматриваемая через призму Божественных атрибутов Справедливости и Благости, делает это произведение, как и задумывал автор, актуальным в любой момент времени, в том числе и в наше.

Изучение мемры «О Ниневии и Ионе» представляет значительный интерес для понимания двуязычного греко-сирийского мира в V–VI вв., когда возникает огромное количество нарративных гомилий «греческого Ефрема», псевдо-Иоанна Златоуста, Амфилохия Иконийского и других византийских авторов. В этом направлении большую важность представляют исследования Эмануэле Зимбарди, посвященные древнему переводу мемры на греческий язык.

⁴⁴⁶ Wickes J. Bible and Poetry in Late Antique Mesopotamia. Ephrem's Hymns on Faith. University of California Press, 2019. (Christianity in Late Antiquity; 5.). P. 63–83.

⁴⁴⁷ Harvey S. The Poet's Prayer: Invocational Prayers in the Mémrê of Jacob of Sarug // Studia Patristica. 2017. Vol. 78. P. 51–60.

⁴⁴⁸ Krueger D. Liturgical Subjects... P. 33.

Большой интерес представляет собой, конечно, вопрос о происхождении таких произведений, как мемра «О Ниневии и Ионе». Исследователи говорят об иудейском происхождении нарративной экзегезы, ставшей основным методом интерпретации в сирийских мемрах. В нашей диссертации мы не ставили себе задачи ответить на этот вопрос, но мы считаем, что внимание следует сосредоточить не только на еврейских мидрашах и таргумах, как образцах нарративной экзегезы, но и на иудейских произведениях периода Второго Храма, как арамейских, так и иудео-эллинистических. Именно эти тексты развивают заложенный во Второзаконии импульс об иудеях, как о мудрых учителях язычников — идею, которую так изобретательно пародирует автор сирийской мемры «О Ниневии и Ионе».

Условные обозначения и сокращения

ТСО – творения святых отцов в русском переводе, издаваемые при МДА

АВ – Anchor Bible

BZAW – Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft

CCSL – Corpus Christianorum Series Latina

CSCO – Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium

МТ – масоретский текст Библии

OCA – Orientalia Christiana Analecta

PG – Patrologia Graeca

PL – Patrologia Latina

T – Dublin B. 5.18

Y – Vatican. Syr. 117

W – British Library Add. 14573

Список использованной литературы

Источники:

1. A Metrical Homily on Holy Mar Ephrem by Mar Jacob of Sarug / Ed. and transl. by J. Amar. Turnhout: Brepols, 1995. P. 1–76 (Patrologia Orientalis; 47, fasc. 1, n. 209).
2. Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes // Patrologia syriaca. Pars 1. T. 1 / ed. J. Parisot. Paris: Firmin-Didot et socii, 1894. Col. 1–1050.
3. Bedjan P. Isaac of Antioch. Homiliae. Paris; Leipzig: Harrassowitz, 1903.
4. Breviarium iuxta ritum syrorum orientalium id est Chaldaeorum. Vol. 1 / ed. by P. Bedjan. Paris: Maisonneuve, 1886–1887.
5. Cyrillus Alexandrinus. In Jonam prophetam commentarius // PG. T. 71. Col. 527–638.
6. Des Heiligen Ephraem des Syrsers Carmina Nisibena (Erster Teil) / Beck E., Hrsg. Louvain, 1961. (CSCO; 218. Syr; 92.).
7. Des Heiligen Ephraem des Syrsers Hymnen Contra Haereses / Beck E., Hrsg. Louvain, 1957. (CSCO; 170. Syr; 77).
8. Des Heiligen Ephraem des Syrsers Hymnen Contra Haereses / Beck E., Hrsg. Louvain, 1957. (CSCO; 169. Syr; 76.)
9. Des Heiligen Ephraem des Syrsers Hymnen de Ecclesia / Beck E., Hrsg. Louvain, 1960. (CSCO; 198. Syr; 84.)
10. Des Heiligen Ephraem des Syrsers Hymnen de Fide / Beck E., Hrsg. Louvain, 1970. (CSCO; 154. Syr; 73.).
11. Des Heiligen Ephraem des Syrsers Hymnen de Ieiunio / Beck E., Hrsg. Louvain, 1964. (CSCO; 246. Syr; 106.).
12. Des Heiligen Ephraem des Syrsers Hymnen de Paschahymnen (de Azymis, de Crucifixione, de Resurrectione) / Beck E., Hrsg. Louvain, 1964. (CSCO; 248. Syr; 108.).
13. Des Heiligen Ephraem des Syrsers Hymnen de Virginitate / Beck E., Hrsg. Louvain, 1962. (CSCO; 223. Syr; 94.).
14. Des Heiligen Ephraem des Syrsers Sermones De Fide / Beck E., Hrsg. Louvain, 1961. (CSCO; 212. Syr; 88.).
15. Des Heiligen Ephraem des Syrsers Sermones II / Beck E., Hrsg. Louvain, 1970. (CSCO; 311. Syr; 134.).
16. Des Heiligen Ephraem des Syrsers Sermones II / Beck E., Hrsg. Louvain, 1970. (CSCO; 312. Syr; 135.).

17. Fenquitho. *Breviarium iuxta ritum Ecclesiae Antiochenae Syrorum*. Vol. III. Mosul, 1889.
18. Ḥudra. Vol. 1 / ed. by T. Darmo. Trichur: Mar Narsai Press, 1960–1962. P. 344–388.
19. Jérôme. *Commentaire sur Jonas* / éd. Y.- M. Duval. Paris: Cerf, 1985. (SC; vol. 323).
20. Joannes Chrysostomus. *Contra Judaeos et Gentiles quod Christus ist Deus, liber unus* // PG. 48. Col. 813–843.
21. Joannes Chrysostomus. *Homiliae XXI de Statuis ad populum Antiochenum habitae* // PG. 49. Col. 15–222.
22. Kazan S. *Isaac of Antioch's Homily Against the Jews* // *Oriens Christianus*. 1961. Bd 45. S. 30–53.
23. *Liber Graduum* // *Patrologia syriaca*. Pars 1. T. 3 / ed. M. Kmosko. Paris: Firmin-Didot et socii, 1926. Col. 1–932.
24. Mai A. *Patrum nova bibliotheca*, I vol. (continens Sancti Augustini novos ex codicibus vaticanis sermones). Roma: Typis sacrii consilii propagando christiani nomini, 1852.
25. Maximus episcopus Taurinensis. *Collectio sermonum antiqua nonnullis sermonibus extravagantibus adiectis* / Ed. A. Mutzenbecher. Turnhout: Typographi Brepols editors pontificii, 1962. (CCSL; 23.).
26. Mekhilta De-Rabbi Ishmael. *A Critical Edition, Based on the Manuscripts and Early Editions, with an English Translation, Introduction, and Notes*. Vol. 1 / ed. , trans. by J. Lauterbach. Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2004.
27. Narsai doctoris syri homiliae et carmina, vol. I. / ed. by Mingana A. Mossoul: Fraternity of Preachers, 1905.
28. Pseudo-Philo's *Liber antiquitatum Biblicarum* /ed. by Kisch G. Notre Dame: University of Notre Dame, 1949. (Publications in Mediaeval Studies; 10.).
29. Renoux C. (éd., trad.) *Mēm̄rè sur Nicomédie, d'Éphrem de Nisibe*. *Patrologia Orientalis* 37, fasc. 2 et 3., № 172–173. Turnhout: Brepols, 1975.
30. S. Zeno. *Tractatus XVII. De Jona propheta* // PL. 11. Col. 444–450.
31. Sancti Caesarii Arelatensis *Sermones: nunc primum in unum collecti et ad leges artis criticae ex innumeris mss. recogniti. Pars prima, continens praefationem, sermones de diversis et de scriptura veteris testament* / ed. Morin G. Turnholt: Typographi Brepols Editores Pontificii, 1953. (CCSL; 103.).
32. Sancti Ephraem Syri in *Genesim et in Exodum commentarii* / ed. by Tonneau R. Louvain: Peeters, 1955. (CSCO; 152. Syr; 108.).
33. Sancti Patris nostri Ephraem Syri *Opera omnia quae exstant Graece, Syriace, Latine, in sex tomes distribute* / ed. by J. Assemani. T. 2. Romae: Ex typographia Vaticana, 1740.

34. Siddur Rinat Yisrael. Jerusalem: Moreshet, 1984.
35. ʤeksā da-šlōtā... d-bā'ūtā d-Ninwāye. Vol. 1. Urmiah: Archbishop of Canterbury's Assyrian Missionary Press, 1896.
36. The Didascalia apostolorum in Syriac / ed. by Vööbus A. Louvain: Peeters, 1979. Vol. 2. Chapters XI– XXVI. (CSCO; 407. Syr.; 408).
37. Theodoretus Cyrensis. Interpretatio Jonae prophetae // PG. T. 81. Col. 1719–1740.
38. Theodori Mopsuesteni Commentarius in XII prophetas / ed. H. N. Sprenger. Wiesbaden: Harrassowitz, 1977.
39. Zarbhanalian G. Haykakan T'argmanut'iwk Naxneac' (dar IV–XIII). Venise, 1889.

Литература:

40. Головнина Н. Г., Дмитриева Е. Д. Анонимная Согита об Аврааме и Исааке (V в.) // Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология. 2023. Вып. 77. С. 137–155.
41. Десницкий А. С. Принципы классификации параллелизма (на материале Ветхого Завета) // Известия РАН. Серия литературы и языка. 2007. Т. 66. № 5. С. 1–8.
42. Женетт Ж. Фигуры. В 2-х томах. М.: Издательство имени Сабашниковых, 1998.
43. Литвин Т.В. К проблеме семантики конфликтов в поздней античности. Понятие «иудеи» в Евангелии от Иоанна // Язык вражды и этиология конфликтов в историко-философской перспективе: Коллективная монография / отв. ред. И. Р. Тантлевский. – 2-е изд. – Спб.: Изд-во РХГА, 2022. С. 148–168.
44. Майендорф И., протопр. Единство империи и разделение христиан: Церковь в 450–680 гг. М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2012 г.
45. Мар Нарсай. Против иудеев (вступ. статья и перевод с сирийского Д. Ф. Бумажнова, С. В. Фомичевой) // Богословские труды. 2019. Вып. 49. С. 320–355.
46. Минский М. Фреймы для представления знаний / Пер. с англ. О.Н. Гринбаума. М.: Энергия, 1979.
47. Светлов Р.В., Шмонин Д.В. Полемические стратегии раннехристианских апологетов // Язык вражды и этиология конфликтов в историко-философской перспективе: Коллективная монография / отв. ред. И. Р. Тантлевский. – 2-е изд. – Спб.: Изд-во РХГА, 2022. С. 169–180.
48. Святого священномученика Зинова, епископа Веронского О пророке Ионе // Христианское чтение. 1843. Часть II. С. 378–387 Спб.: типография К. Жернакова.
49. Смелова Н.С. Правила Первого Вселенского Никейского собора по рукописи Сир. 34 из собрания ИВР РАН // Письменные памятники Востока. 2009. Вып. 2(11). С. 42–65.

50. Творения / Святой Ефрем Сирин. [Репринт. изд.]. М., 1993–1996. / Т. 5. М.: Отчий дом, 1995.
51. Фомичева С. В. О некоторых христианских символах в мимре «Об Ионе» Ефрема Сирина // Вестник СПбГУ. 2015. Сер. 9. Вып. 4. С. 115–124.
52. Фомичева С. В. Анти-Исход в мемре «О Ниневии и Ионе» прп. Ефрема Сирина († 373) // Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология. 2021. Вып. 69. С. 116–129.
53. Фомичева С. В. К вопросу об авторстве Ефрема Сирина для мемры О Ниневии и Ионе // FONS SAPIENTIAE VERBUM DEI. Сборник научных статей в честь 80-летия профессора Анатолия Алексеевича Алексеева / Под ред. А.В. Сизикова, Е.Л. Алексеевой. СПб.: ИЛИ РАН, 2022. С. 250–260.
54. Фомичева С. В. Иудейская литература периода Второго Храма как возможный источник для концепции Ефрема Сирина о боговдохновенном учителе-писце (на примере шестого гимна «О Распятии») // Вестник ПСТГУ. Сер. III: Филология. Вып. 73. 2022. С. 103–118.
55. Фомичева С. В. К вопросу о влиянии греко-римской риторики на творчество Ефрема Сирина (на примере мимры «О Ниневии и Ионе») // Источниковедение культурных традиций Востока: гебраистика – эллинистика – сирология – славистика. Сборник научных статей / Под ред. К. А. Битнера, Н. С. Смеловой. СПб.: Петербургский институт иудаики, 2016. С. 201–212.
56. Фомичева С. В. Ниневия vs Израиль: как христианские экзегеты Книги пророка Ионы интерпретируют исторические события // Библия и христианская древность. 2022. № 1 (12). С. 68–87.
57. Фомичева С. В. Антииудейская полемика и внутренняя критика в мемре «О Ниневии и Ионе» преподобного Ефрема Сирина // Вестник СФИ. 2021. Вып. 40. С. 144–170.
58. Фомичева С. В. Астрономические и календарные вычисления Ефрема Сирина в 6-м гимне «О Распятии» в вавилонском, иудейском и христианском контексте // Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология. 2023. Вып. 77. С. 107–124.
59. Фомичева С. В. Книга пророка Ионы сквозь призму литературы премудрости: случай мемры «О Ниневии и Ионе» (прп. Ефрем Сирин?) // Филаретовский альманах. 2024. Вып. 20 (1). С. 9–26.
60. Фомичева С. В., Битнер К. А. Таргумы // Православная энциклопедия. Москва, 2022. Т. 67. С. 456–470.
61. Шмид В. Нарратология. М.: Языки Славянских Культур, 2003.

62. Ammann S. *Götter für die Toren. Die Verbindung von Götterpolemik und Weisheit im Alten Testament*. Berlin; Boston: De Gruyter, 2015. (BZAW; 466.).
63. Annus A. *The Survivals of the Ancient Syrian and Mesopotamian Intellectual Traditions in the Writings of Ephrem Syrus // Ugarit Forschungen*. 2006. Vol. 38. P. 1–25.
64. Bar-Asher Siegal M. *Judaism and Syriac Christianity // The Syriac World / Ed. D. King*. London; New York, 2019. P. 146–156.
65. Barzilai G. *Incidental Biblical Exegesis in The Qumran Scrolls and Its Importance for The Study of The Second Temple Period // Dead Sea Discoveries*. 2007. 14. 1. P. 1–24.
66. Baumstark A. *Nichtevangelische syrische Perikopenordnungen des ersten Jahrtausends*. Münster: Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung, 1921.
67. Beck E. *Ephräms des Syrers Hymnik // Liturgie und Dichtung. Ein interdisziplinäres Kompendium. Gualtero Duerig annum vitae septuagesimum feliciter complenti / Hrsg. von H. Becker, R. Kaczynski. St Ottilien: Eos Verlag Erzabtei St. Ottilien, 1983. Vol. 1. P. 345–379*.
68. Becker A. *Syriac Anti-Judaism: Polemic and Internal Critique // Jews and Syriac Christians: Intersections across the First Millennium / Ed. by A. Butts, S. Gross. Tübingen: Mohr Siebeck, 2020. (Texts and Studies in Ancient Judaism; 180). P. 47–66*.
69. Becker A. *The Ancient Near East in the Late Antique Near East: Syriac Christian Appropriation of the Biblical East // Antiquity: Jewish and Christian Pasts in the Greco-Roman World / ed. by Gardner G. and Osterloh K. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008. (Texts and studies in ancient Judaism;123.). P. 394–415*.
70. Ben Zvi E. *The Signs of Jonah: Reading and Rereading in Ancient Jehud*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2003. (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series; vol. 367.).
71. Biale D., Sholem G. *Kabbalah and Counter-History*. Cambridge: Harvard University Press, 1979.
72. Bickerman E. *Les deux erreurs du prophète Jonas // Revue d'histoire et de philosophie*. 1965. vol. 45. P. 232–264.
73. Biesen den K. *Simple and Bold: Ephrem's Art of Symbolic Thought*. Gorgias Press, 2006. (Gorgias Dissertations; 26.).
74. Boccaccini G. *The Letter of Aristeas: A Dialogical Judaism Facing Greek Paideia // Middle Judaism: Jewish Thought 300 b.c.e. to 200 c.e. Minneapolis: Fortress Press, 1991*.
75. Botha P. *The poet as preacher: St. Ephrem the Syrian's hymn "De virginate" XXXI as a coherent, aesthetic, and persuasive poetic discourse // Acta patristica et byzantine*. 2008. Vol. 19. P. 44–72.

76. Botha P. Antithesis and Argument in the Hymns of Ephrem the Syrian // *Hervormde Theologiese Studies*. 1988. Vol. 44. P. 581–595.
77. Botha P. The Poetic Face of Rhetoric: Ephrem's Polemics against the Jews and Heretics in *Contra Haereses XXV* // *Acta Patristica et Byzantina*. 1991. № 2. P. 16–36.
78. Brock S. A Soghitha on the Daughter of Jephtha, by Isaac // *Hugoye*. 2011. Vol. 14.1. P. 3–25.
79. Brock S. Disputations in Syriac Literature // *Disputation Literature in the Near East and Beyond* / ed. by Jiménez E., Mittermayer C. Berlin; Boston: De Gruyter, 2020. P. 159–174.
80. Brock S. Dramatic Dialogue Poems // *IV Symposium Syriacum 1984. Literary Genres in Syriac Literature (Groningen - Oosterhesselen 10-12 September)* /ed. by Drijvers H., Lavenant R., Molenberg C., Reinink G. Roma: Pont. Institutum Studiorum Orientalium, 1987. P. 134–147. (OCA; 229.).
81. Brock S. Dramatic Narrative Poems on Biblical Topics in Syriac // *Studia Patristica*. 2010. 45. P. 183–196.
82. Brock S. Ephrem's Verse Homily on Jonah and the Repentance of Nineveh: Notes on the Textual Tradition // *Philohistôr: Miscellanea in Honorem Caroli Laga Septuagenarii*. Leuven: Peeters, 1994. P. 71–86.
83. Brock S. Genesis 22 in Syriac Tradition // *Mélanges Dominique Barthélemy: Études Bibliques offertes a l'occasion de son 60e anniversaire* / ed. par Casetti P., Keele O., Schenker A. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1981.
84. Brock S. Reading Between the Lines: Sarah and the Sacrifice of Isaac (Genesis, Chapter 22) // *Women in Ancient Societies: An Illusion of the Night* / ed. by Archer L., Fischler S. London: the Macmillan Press, 1994. P. 169–180.
85. Brock S. Syriac and Greek Hymnography: Problems of Origin // *Studies in Syriac Christianity: History, Literature and Theology*. Aldershot: Variorum, 2001. P. 77–81.
86. Brock S. The Luminous Eye: The Spiritual World Vision of Saint Ephrem the Syrian. Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publications, 1992. (Cistercian Studies Series; 124.).
87. Brock S. Jewish Traditions in Syriac Sources // *Journal of Jewish Studies*. 1979. № 30. P. 212–232.
88. Brock S. A Palestinian Targum Feature in Syriac // *Journal of Jewish Studies*. 1995. № 46. P. 271–282.
89. Brottier L. L'actualisation de la figure de Job chez Chrysostome // *Cahiers de Biblia Patristica*. 1996. № 5. P. 63–110.

90. Bundy D. Vision for the City: Nisibis in Ephraem's Hymns on Nicomedia // Religions of Late Antiquity in Practice /ed. by Valantasis R. Princeton: Princeton University Press, 2000. P. 189–206.
91. Burgess H. (Transl.), The Repentance of Nineveh, a Metrical Homily on the Mission of Jonah, by Ephraem Syrus. Also, An Exhortation to Repentance, and Some Smaller Pieces. Translated from the Original Syriac, with an Introduction and Notes, by the Rev. Henry Burgess Ph.D., of Göttingen, Curate of St. Mary's, Blackburn, and Translator of "Select Metrical Hymns and Homilies of Ephraem Syrus". London: Robert B. Blackader, 1853.
92. Cameron A. Christianity and the Rhetoric of Empire: The Development of Christian Discourse. Berkeley: University of California Press, 1994. (Sather Classical Lectures; 55.).
93. Cameron A. Disputations, polemical literature and the formation of opinion in the early Byzantine period // Cameron A. Changing cultures in Early Byzantium. Aldershot; Hampshire: Variorum Reprints, 1996. P. 91–108. (Variorum collected studies series; 536.).
94. Carbajoso I. The Character of the Syriac Version of Psalms: A Study of Psalms 90-150 in the Peshitta. Leiden: Brill, 2008.
95. Cramer W. Frohbotschaft des Erbarmens: die Jonaerzählung in der Rezeption des Syrsers Ephräm // Textarbeit: Studien zu Texten und ihrer Rezeption aus dem Alten Testament und der Umwelt Israels. Festschrift für Peter Weimar / Hrsg. von Klaus Kiesow und Thomas Meurer. Münster: Ugarit-Verlag, 2003. S. 93–115.
96. De Blois F. Naṣṣrānī (Ναζωραῖος) and ḥanīf (ἕθνικός): Studies on the Religious Vocabulary of Christianity and of Islam // Bulletin of the School of Oriental and African Studies. 2002. 65 (1). P. 1–30.
97. De Jong I. Herodotus // Narrators, Narratees, and Narratives in Ancient Greek Literature. Studies in Ancient Greek Narrative // Hrsg. Von De Jong I., Nünlist R., Bowie A. Leiden; Boston: Brill, 2004. P. 101–114.
98. Duval Y.-M. Le Livre de Jonas dans la littérature chrétienne grecque et latine: Sources et influences du Commentaire sur Jonas de saint Jérôme. 2 vol. Paris: Études augustiniennes, 1973.
99. Efremsiro Sermone su Ninive e Giona, a cura di Emanuele Zimbardi. Torino: Paideia Editrice, 2019.
100. Ego B. Denn die Heiden sind der Umkehr nahe. Rabbinische Interpretationen zur Buße der Leute von Ninive // Die Heiden. Juden, Christen und das Problem des Fremden

- / hrsg. von R. Feldmeier, U. Heckel. Tübingen, 1994. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament; Bd. 70.). S. 158–176.
101. Ego B. The Repentance of Nineveh in the Story of Jonah and Nahum's Prophecy of the City's destruction: Aggadic Solutions for an Exegetical Problem in the Book of the Twelve // *Society of Biblical Literature 2000 Seminar Papers*. 2000. P. 243–253.
102. Ерић Б. Мемра Мар Јефрема благословеног: О Ниниви и Јони (увод, превод са сиријског оригинала и коментари) // *Кад Израил беше дете: Зборник радова у част професора Драгана Милинаповодом 70. Рођендана / приредио Кубат Р. Београд: Православни богословски факултет Универзитет у Београду, Библијски институт, 2015. С. 113–174.*
103. Eshel B.-Z. *Jewish Settlements in Babylonia during Talmudic Times: Talmudic Onomasticon*. Jerusalem: Magnes Press, 1979. [На иврите].
104. Eskenasy P. *Antony of Tagrit's Rhetoric Book One: Introduction, Partial Translation, and Commentary*, unpublished PhD. thesis, Harvard University, 1991.
105. Fiey J. *Assyrie chrétienne, contribution à l'étude de l'histoire et de la géographie ecclésiastiques et monastiques du nord de l'Iraq*. Vol. 2. Beirut: Imprimerie Catholique, 1965.
106. Flesher P., Chilton B. *The Targums: A Critical Introduction*. Leiden; Boston: Brill, 2011.
107. Fomicheva S. Educational Background of Mar Narsai: Between the “Tradition of the School” and Theodore of Mopsuestia's Exegesis // *Studia Syriaca: Beiträge des IX. Deutschen Syrologentages in Eichstätt 2016, 61-70* // Edited by Peter Bruns and Thomas Kremer, *Eichstätter Beiträge zum Christlichen Orient 6*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2018. S. 61–70.
108. Frankfurter D. Narrating Power: The Theory and Practice of the Magical Historiola in Ritual Spells // *in Ancient Magic and Ritual Power / Meyer M., Mirecki P.* Leiden: Brill, 1995.
109. Frishman J. Narsai's Homily for the Palm Festival – Against the Jews: For the Palm Festival or Against the Jews? // *IV Symposium Syriacum 1984. Literary Genres in Syriac Literature (Groningen - Oosterhesselen 10-12 September) /ed. by Drijvers H., Lavanant R., Molenberg C., Reinink G.* Roma: Pont. Institutum Studiorum Orientalium, 1987. P. 217–229. (OCA; 229).
110. Funkenstein A. *Perceptions of Jewish History*. Berkley: University of California Press, 1993.

111. Greenfield J. Early Aramaic Poetry // *Journal of the Ancient Near Eastern Society*. 1979. Vol. 11. Issue 1. 1979. P. 45–51.
112. Griffith S. *Asceticism in the Church of Syria: The Hermeneutics of Early Syrian Monasticism // Asceticism*. New York-Oxford: Oxford University Press, 1995. P. 220–245.
113. Griffith S. Abraham Qîdunayâ, St. Ephraem the Syrian and Early Monasticism in the Syriac-speaking World // *Il Monachesimo tra Eredità e Aperture* / ed. by Hombergen D., Bielawski M. Rome: Pontificio Ateneo S. Anselmo, 2004. (Studia Anselmiana; 140.) P. 239–264.
114. Griffith S. The Poetics of Scriptural Reasoning: Syriac Mêmîrê at Work // Papers presented at the seventeenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2015. Leuven: Peeters, 2017. Vol. 4: Literature, rhetoric, and exegesis in Syriac verse / ed. by Wickes J., Heal K. P. 5–24. (Studia Patristica; 78.).
115. Guillaume P. The End of Jonah is The Beginning of Wisdom // *Biblica*. 2006. Vol. 87. Fasc. 2. P. 243–225.
116. Hacham N. The Letter of Aristeas: A New Exodus Story? // *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period*. 2005. Vol. 36. N 1. P. 1–20.
117. Haefeli L. *Stilmittel bei Afrahat dem Persischen Weisen*. Leipzig: G/J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1932.
118. Halleux A. de A propos du sermon ephrémien sur Jonas et la penitence des Ninivites // *Lingua Restituta Orientalis. Festgabe für Julius Assfalg*. Wiesbaden, 1990. (Agypten und Altes Testament 20). P. 155–166.
119. Hamburger K. Zum Strukturproblem der epischen und dramatischen Dichtung // *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*. 1951. Bd. 25. S. 1–26.
120. Harnack A. *Militia Christi: The Christian Religion and the Military in the First Three Centuries*. Fortress Press, 1981.
121. Hartung B. The Mêmîrê on the Signs Moses Performed in Egypt: An Exegetical Homily of the “School” of Ephrem” // *Hugoye*. 2018. Vol. 21. Issue 2. P. 319–356.
122. Harvey S. The Poet’s Prayer: Invocational Prayers in the Mêmîrê of Jacob of Sarug // *Studia Patristica*. 2017. Vol. 78. P. 51–60.
123. Hayman P. The Image of the Jew in the Syriac Anti-Jewish Polemical Literature // “To See Ourselves as Others See Us”: Christians, Jews, “Others” in Late Antiquity /ed. by Neusner J., Frerichs E. Chico; California: Scholars Press, 1985. P. 423–441.

124. Heal S. *Construal and Construction of Genesis in Early Syriac Sermons // Papers presented at the seventeenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2015*. Leuven: Peeters, 2017. Vol. 4: Literature, rhetoric, and exegesis in Syriac verse / ed. by Wickes J., Heal K. P. 25–32. (*Studia Patristica*; 78.).
125. Hengel M. *Jesus als messianischer Lehrer der Weisheit und die Anfänge der Christologie // Sagesse et Religion. Colloque de Strasbourg Octobre 1976 /ed. par Jacob E. Paris: Presses universitaires de France, 1979. P. 147–188.*
126. Honigman S. *The Septuagint and Homeric Scholarship in Alexandria: A Study in the Narrative of the Letter of Aristeas*. London, New York: Routledge, 2003.
127. Hopkins S., Brock S. *A Verse Homily on Abraham and Sarah in Egypt: Syriac Original with Early Arabic Translation // Le Muséon*. 1992. Vol. 105. P. 87–146.
128. *Jews and Syriac Christians: Intersections across the First Millennium / ed. by Butts A., Simcha G. Tübingen: Mohr Siebeck, 2020. (Texte und Studien zum antiken Judentum; 180.).*
129. Kavvadas N. *Translation as Taking Stances: The Emergence of Syriac Theodoranism in 5th Century Edessa // Zeitschrift für Antikes Christentum*. 2015. Bd. 19. S. 89–103.
130. Kearsley R. *The Epitaph of Aberkios: The Earliest Christian Inscription? // New Documents Illustrating Early Christianity. Vol. 6: A Review of The Greek Inscriptions and Papyri Published in 1980–81 / Ed. by Llewelyn S. R. Marrickville: Macquarie University, 1992. P. 177–181.*
131. Kecskeméti J. *Exégèse Chrysostomienne et Exégèse Engagée // Studia Patristica*. 1989. Vol. 22. P. 136–147.
132. Kecskeméti J. *Deux caractéristiques de la prédication chez les prédicateurs pseudo-chrysostomiens: la répétition et le discours fictive // Rhetorica*. 1996. Vol. 14. P. 15–36.
133. King D. *Origenism in Sixth Century Syria: The Case of a Syriac Manuscript of Pagan Philosophy // Origenes und sein Erbe in Orient und Okzident / ed by Fürst A. Münster: Aschendorff, 2010. P. 179–212.*
134. Kofsky A., Ruzer S. *Theodor of Mopsuestia On Jews and Judaism: Mitigated Supersessionism in Christological and Hermeneutical Context // Revue des études juives*. 2015. Vol. 174 (3–4). P. 279–294.
135. Koltun-Fromm N. *Aphrahat and the Rabbis on Noah's Righteousness in Light of the Jewish-Christian Polemic // The Book of Genesis in Jewish and Oriental Christian Interpretation /ed. by Frishman J., Van Rompay L. Lovain: Peeters, 1997. P. 57–71.*

136. Kronholm T. Motifs from Genesis 1-11 in the genuine hymns of Ephrem the Syrian with particular reference to the influence of Jewish exegetical tradition. Lund: C. W. K. Gleerup, 1978. (Coniectanea Biblica, Old Testament Series; 11.).
137. Krueger D. Liturgical Subjects: Christian Ritual, Biblical Narrative, and the Formation of the Self in Byzantium. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2014.
138. Krüger P. Die Regenbitten Aphrems des Syrer: ihre Überlieferung unter besonderer Berücksichtigung des nestorianischen Officiums der Ninivitenfasten und ihre religionsgeschichtliche Bedeutung // *Oriens christianus*. 1933. Ser. 3, vol. 8. S. 13–61, 144–151.
139. Kubat R. Memra of Ephrem the Syrian of Jonah and the Repentance of the Ninevites // *ΘΕΟΛΟΓΙΑ*. 2014. T. 85. P. 193–210.
140. Kugel J. Some Instances of Biblical Interpretation in the Hymns and Wisdom Writings of Qumran // *Studies in Ancient Midrash* /ed. by Kugel J. Cambridge, MA: Harvard University, 2001. P. 155–169.
141. Kugel J. *The Idea of Biblical Poetry*. New Haven; London: Yale University Press, 1981. P. 8–12.
142. Ladner G. *Retrospect // Anti-Judaism in Early Christianity*. Vol. 2. Separation and Polemic / ed. by Wilson S. G. Waterloo, Ontario: Wilfrid Laurier University Press, 1986. P. 164–174.
143. Lattke M. Salomo-Ode 13 im Spiegel-Bild der Werke von Ephraem Syrus // *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis: Band IV: Ausgewählte Studien und Vorträge* / hrsg. von Lattke M. Freiburg; Göttingen: Academic Press Fribourg, 1989. S. 75–87. (*Orbis Biblicus et Orientalis*; 4.).
144. Levine E. The Case of Jonah Versus God // *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*. N. Y., 1996. Vol. 62. P. 165–198.
145. Lieber L. Jewish Aramaic poetry from late antiquity: Translations and commentaries// *Etudes Sur Le Judaisme Medieval*. 2018. 75, 1–245.
146. Lieber L. Portraits of Righteousness: Noah in Early Christian and Jewish Hymnography // *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*. 2009. Vol. 61, No. 4. P. 332–355.
147. Lieber L. The Exegesis of Love: Text and Context in the Poetry of the Early Synagogue // *Review of Rabbinic Judaism*. 2008. Vol. 11. P. 73–99.
148. Lieber L. The rhetoric of participation: Experiential elements of early hebrew liturgical poetry // *Journal of Religion*. 2010. Vol. 90(2). P. 119–147.

149. Lieber L. The Rhetoric of Participation: Experiential Elements of Early Hebrew Liturgical Poetry // *The Journal of Religion*. 2010. 90:2. P. 119–147.
150. Lieber L. Theater of the Holy: Performative Elements of Late Ancient Hymnography // *Harvard Theological Review*. 2015. Vol. 108(3). P. 327–355.
151. Lorgeoux O. Lent I. Christianity. A. Patristics and Orthodox Church (Art.) // *Encyclopedia of the Bible and its Reception*. Vol. 16. Berlin; Boston: De Gruyter, 2016. P. 103–104.
152. Lowth R. *Isaiah. A New Translation with a Preliminary Dissertation and Notes*. London, 1778.
153. Machiela D. Wisdom Motifs in the Compositional Strategy of the Genesis Apocryphon (1Q20) and Other Aramaic Texts from Qumran // *Hā-’îsh Mōshe: Studies in Scriptural Interpretation in the Dead Sea Scrolls and Related Literature in Honor of Moshe J. Bernstein* / ed. by Goldstein B.Y. et al. Leiden, Boston: Brill, 2018. P. 223–247.
154. Macina R. L’homme à l’école de Dieu. D’Antioch à Nisibe: Profil herméneutique, théologique et kérygmaticque du mouvement scoliaste nestorien // *Proche-Orient Chrétien*. 1982. T. 32. P. 86–124, 263–301; 1983. T. 33. P. 39–103.
155. Martikainen J. *Gerechtigkeit und Güte Gottes. Studien zur Theologie von Ephraem dem Syrer und Philoxenos von Mabbug*. Harrassowitz: Wiesbaden, 1981.
156. Matusova E. *The Meaning of the Letter of Aristeas: In light of Biblical Interpretation and Grammatical Tradition, and with Reference to its Historical Context*. Göttingen; Bristol: Vandenhoeck& Ruprecht.
157. McVey K. A Fresh Look at the Letter of Mara Bar Sarapion to his Son // *V Symposium Syriacum*, 1988 / ed. by Lavenant. R. Rome: Pontifical Institute of Oriental Studies, 1990. P. 257–272. (OCA; 236.).
158. McVey K. The Memra of Narsai on the Three Nestorian Doctors as an example of forensic rhetoric // *OCA*. № 49. 1983. P. 87–96.
159. Mendels D. *Memory in Jewish, Pagan and Christian Societies of the Graeco-Roman World: Fragmented Memory – Comprehensive Memory – Collective Memory*. London, New York: T&T Clark, 2004.
160. Minov S. *Memory and Identity in the Syriac “Cave of Treasures”: Rewriting the Bible in Sasanian Iran*. Leiden: Brill, 2020.
161. Munkholt Christensen M. „Ach, meine Herrin und meine Lehrerin!“ Die narrative Etablierung von Frauen als Lehrerinnen in der spätantiken Hagiographie // *Narratologie und Intertextualität: Zugänge zu spätantiken Text-Welten* / Brunhorn C., Gemeinhardt P., Munkholt Christensen M. (Hrsg.). Tübingen 2020, S. 105–121 (SERAPHIM – Studies in

- Education and Religion in Ancient and Pre-Modern History in the Mediterranean and Its Environs, 7.).
162. Münz-Manor O. Jewish and Christian Dispute Poems on the Relationship between the Body and the Soul // *Jerusalem Studies in Hebrew Literature*. 2013. № 25. P. 187–209 [на иврите].
163. Münz-Manor O. Liturgical Poetry in the Late Antique Near East: A Comparative Approach // *Journal of Ancient Judaism*. 2010. Vol. 1 (3). P. 336–361.
164. Münz-Manor O. Narrating Salvation: Verbal sacrifices in Late Antique Liturgical Poetry // *Jews, Christians, and the Roman Empire: The Poetics of Power in Late Antiquity* / ed. by Dohrmann N., Reed A. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2013. P. 154–166.
165. Münz-Manor O. Soundscapes of Salvation: Resounding Refrains in Jewish and Christian Liturgical Poems // *Studies in Late Antiquity*. 2019. vol. 3. P. 36–55.
166. Murray R. Aramaic and Syriac Dispute Poems and Their Connections // *Studia Aramaica. New Sources and New Approaches* // ed. by Geller M., J. Greenfield, Weitzman M. Oxford: Oxford University Press, 1995. P. 157–187.
167. Murray R. Hellenistic-Jewish Rhetoric in Aphrahat // *Orientalia Christiana Analecta*. № 221. 1983. P. 79–85.
168. Murray R. Some Rhetorical Patterns in Early Syriac Literature // *A Tribute to Arthur Vööbus* / Ed. by Robert H. Fischer. Chicago: the Lutheran School of Theology, 1977.
169. Narinskaya E. Ephrem, a 'Jewish' Sage: A Comparison of the Exegetical Writings of St. Ephrem the Syrian and Jewish Traditions (*Studia Traditionis Theologiae: Explorations in Early and Medieval Theology*). Brepols: Brepols Publishers, 2010.
170. Neusner J. *History of the Jews in Babylonia*. Vol. 1. The Parthian Period. Leiden: Brill, 1999. P. 47–52.
171. Niditch S., Doron R. The Success Story of the Wise Courtier: A Formal Approach // *JBL*. 1977. № 96. 179–193.
172. Nogalski J. *The Book of the Twelve: Hosea-Jonah*. Macon, GA: Smyth & Helwys Pub., 2011.
173. Nogalski J. *Intertextuality and the Twelve* // *The Book of the Twelve and Beyond: Collected Essays of James D. Nogalski*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2017.
174. Novick T. Liturgy and the First Person in Narratives of the Second Temple Period // *Prooftexts*. 2012. Vol. 32. № 3. P. 269–291.
175. Novick T. Liturgy and the First Person in Narratives of the Second Temple Period // *Prooftexts*. 2012. Vol. 32. № 3. P. 269–291.

176. Novick T. *Scripture as Rhetor: A Study in Early Rabbinic Midrash* // Hebrew Union College Annual. 2011–2012. Vol. 82–83. P. 37–59.
177. Novick T. *The Poetics of Yannai's Sixth: Between Scripture, God, and Congregation // Giving a Diamond: Essays in Honor of Joseph Yahalom on the Occasion of His Seventieth Birthday* / ed. by van Bekkum W., Katsumata N. Leiden: Brill, 2011. P. 69–81.
178. Novick T. *Piyyut and Midrash: Form, Genre, and History*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 2018. (Journal of Ancient Judaism Supplements; 30.).
179. Oppenheimer A. *Nehardea und Nisibis bei Josephus (Ant. 18) // Between Rome and Babylon: Studies in Jewish Leadership and Society/* Ed. by Oppenheimer N. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005. (Texte und Studien zum antiken Judentum; 108.). P. 356–373.
180. Palmer A. *A Single Human Being Divided in Himself: Ephraim the Syrian, the Man in the Middle* // Hugoye. 1998. Vol. 1.2. P. 119–163.
181. Papoutsakis M. *Formulaic Language in the Metrical Homilies of Jacob of Serugh // Symposium Syriacum VII* / ed by Lavenant R. Rome: PIO, 1998. P. 445–451.
182. Parry M. *The Making of Homeric Verse: The Collected Papers of Milman Parry* by Milman Parry / ed. by Parry A. Oxford: Oxford University Press, 1971.
183. Paz Y. *The Torah of the Gospel: A Rabbinic Polemic Against the Syro-Roman Lawbook* // Harvard Theological Review. 2019. Vol. 112(4). P. 517–540.
184. Paz Y., Weiss T. *From encoding to decoding: The ATBH of R. Hiyya in Light of a Syriac, Greek and Coptic Cipher* // Journal of Near Eastern Studies. 2015. Vol. 74(1). P. 45–65.
185. Phenix R. *The Sermons on Joseph of Balai of Qenneshrin*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008.
186. Philip A. *Retelling the Old Testament // It is Written: Scripture Citing Scripture: Essays in Honour of Barnabas Lindars, SSF* / ed. by Carson D., Williamson H. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. P. 99–121.
187. Renoux Ch. *Le Lectionnaire de Jérusalem en Arménie* // Patrologia Orientalis. Tome 44, fascicule 4, n° 200. Turnhout: Brepols, 1989.
188. Rigolio A. *Towards a History of Syriac Rhetoric in Late Antiquity* // Millennium. 2022. 19 (1). P. 197–218.
189. Rilliet F. *Rhétorique et style à l'époque de Jacques de Saroug* // IV Symposium Syriacum 1984. *Literary Genres in Syriac Literature (Groningen - Oosterhesselen 10-12 September)* /ed. by Drijvers H., Lavenant R., Molenberg C., Reinink G. Roma: Pont. Institutum Studiorum Orientalium, 1987. P. 289–295. (OCA; 229.).

190. Ristuccia N. *Christianization and Commonwealth in Early Medieval Europe: A Ritual Interpretation*. New York: Oxford University Press, 2018.
191. Rodrigues Pereira A. *Studies in Aramaic Poetry C. 100 B.c.e.-c. 600 C.e: Selected Jewish, Christian and Samaritan Poems*. Leiden: Brill, 2018. (Studia Semitica Neerlandica; 34.)
192. Rodrigues Pereira A. Two Syriac Verse Homilies on Joseph // *Jahrbuch Ex Oriente Lux*. 1989–1990. № 31. P. 95–120.
193. Ruether R. *Faith and Fratricide: The Theological Roots of Anti-Semitism*. New York: Seabury Press, 1974; Ladner G. *Retrospect // Anti-Judaism in Early Christianity*. Vol. 2. *Separation and Polemic* / ed. by Wilson S. G. Waterloo, Ontario: Wilfrid Laurier University Press, 1986. P. 164–174.
194. Salvesen A. *The Genesis of Ethnicity?* // *The Harp*. 2008. Vol. XXIII. P. 369–382.
195. Sasson J. *Jonah: A New Translation with Introduction, Commentary and Interpretation*. New York: Doubleday, 1990. (AB; vol. 24B).
196. Sauget J.-M. *L'homélaire de Vatican Syriaque 253: Essai de reconstitution // Le Muséon*. 1968. 81. P. 297–349.
197. Scardino C. *Gestaltung und Funktion der Reden bei Herodot und Thukydides*. Berlin: Walter De Gruyter, 2007. (Beiträge zur Altertumskunde; 250.).
198. Schökel L. *A Manual of Hebrew Poetics*. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1988.
199. Schreckenberg H. *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.-11. Jh.)*. Frankfurt am Main – Bern: Peter Lang GmbH, 1982. (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII: Theologie, Bd. 172).
200. Shepardson C. *Anti-Judaism and Christian Orthodoxy: Ephrem's Hymns in Fourth-Century Syria*. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 2008. (North American Patristics Society Patristic Monograph Series; 20.).
201. Shepardson C. *Interpreting the Ninevites Repentance: Jewish and Christian Exegetes in Late Antique Mesopotamia // Hugoye*. 2011. Vol. 14. P. 249–277.
202. Siegert F. *Drei hellenistisch-jüdische Predigten // WUNT 20*. Bd. I. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1992.
203. Simon M. *Verus Israel: Study of the Relations Between Christians and Jews in the Roman Empire, AD 135-425*. Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization, 1996.
204. Sokoloff M. *A Syriac Lexicon. A Translation from the Latin, Correction, Expansion, and Update of C. Brockelmann's Lexicon Syriacum*. Winona Lake, New Jersey: Eisenbrauns, Gorgias Press, 2009.

205. Steffen U. Die Jona-Geschichte: ihre Auslegung und Darstellung im Judentum, Christentum und Islam. Neukirchener: Neukirchen-Vluyn, 1994.
206. Stroumsa G. From Anti-Judaism to Antisemitism in Early Christianity? // *Contra Iudaeos. Ancient and Medieval Polemics between Christians and Jews* / Ed. by Limor O., Stroumsa G. G. Tübingen: Mohr Siebeck, 1996 (Texts and Studies in Medieval and Early Modern Judaism (TSMJ); 10.). P. 1–26.
207. Stroumsa G. The End of Sacrifice: Religious Mutations of Late Antiquity // *Empsychoi Logoi — Religious Innovations in Antiquity. Studies in Honour of Pieter Willem van der Horst* / Ed. by Houtman A., De Jong A., Misset-Van De Weg M. Leiden: Brill, 2008. (Ancient Judaism and Early Christianity; Vol.73.). P. 29–46.
208. Sturm J. Nisibis // *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumwissenschaft*. Stuttgart, 1937. Bd. 17.1. S. 714–757.
209. Sweeny M. The Twelve Prophets. Collegeville; Minnesota: Liturgical Press / Michael Glazier, 2000. 2 vols.
210. Tarnischvili M. Le grand lectionnaire de l’Eglise de Jérusalem (Ve-VIIIe siècles) // CSCO. Vol. 205. Louvain, 1960.
211. Thome F. Jona — Typos Christi. Narsais Memra Über Jona im Lichte der Exegese Theodors von Mopsuestia zum Jonabuch // *Bibel, Byzanz und Christlicher Orient. Festschrift für Stephen Gerö zum 65. Geburtstag* / hrsg. von D. Bumazhnov, E. Grypeou u. a. Leuven, 2011. S. 363–385.
212. Tubach J. Syr. Haudā = Diadem Oder Tiara? // *Syria. Archéologie, Art et histoire*. 1995. Tome 72. Fascicule 3-4. P. 381–385.
213. Upson-Saia K. Caught in a Compromising Position: The Biblical Exegesis and Characterization of Biblical Protagonists in the Syriac Dialogue Hymns // *Hugoye: Journal of Syriac Studies*. 2006. 9.2. P. 189–211.
214. Urbach E. Teshuvat anshe-niniwe we-ha-wikuaḥ ha-yehudy-nosry. *Tarbiz*. 1949/1950. Vol. 20. P. 118—122 [На иврите].
215. Van Bekkum W. Anti-Christian Polemics in the Hebrew Liturgical Poetry (Piyyuṭ) of the Sixth and Seventh Centuries // *Early Christian Poetry. A Collection of Essays* / ed. by Den Boeft J., Hilhorst A. Leiden, Brill: 1993. P. 297–308.
216. Van de Paverd, F. St. John Chrysostom, the homilies on the statues. An introduction. Rome: Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, 1991. (*Orientalia Christiana Analecta*, 239.).
217. Van der Horst P. Portraits of Biblical Women in Pseudo-Philo’s *Liber Antiquitatum Biblicarum* // *Journal for the Study of Pseudepigrapha*. 1989. № 5. P. 29 — 46.

218. Van Peursen W. *Language and Interpretation in the Syriac Text of Ben Sira*. Leiden: Brill, 2007. (Monographs of the Peshitta Institute Leiden. Studies in the Syriac Versions of the Bible and Their Cultural Contexts; 16.).
219. Wacholder B.-Z. Pseudo-Eupolemus' Two Greek Fragments on the Life of Abram // *HUCA*. 1963. № 34. P. 83–113.
220. Watt J. Grammar, rhetoric, and the enkyklios paideia in Syriac // *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*. 1993. Vol. 143. P. 45–71.
221. Weinfeld M. Deuteronomy 1–11. *The Anchor Bible*. Vol 5. New York: Doubleday, 1991.
222. Weinfeld M. *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*. Oxford: Oxford University Press, 1972.
223. Wickes J. *Bible and Poetry in Late Antique Mesopotamia. Ephrem's Hymns on Faith*. University of California Press, 2019. (Christianity in Late Antiquity; 5.).
224. Winston D. *The Wisdom of Solomon*. AB 43. Garden City, New-York, 1979.
225. Witte M. *Von Ewigkeit zu Ewigkeit: Weisheit und Geschichte in den Psalmen*. Neukirchen: Neukirchener Verlag, 2014.
226. Wolff H. *Jona, Dodekapropheten 3. Obadja und Jona*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1977.
227. Yahalom J. Early Rhyme Structures in Piyyut and Their Rhetorical Background // *The Faces of Torah: Studies in the Texts and Contexts of Ancient Judaism in Honor of Steven Fraade* / ed. by Bar-Asher S. et al. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016. P. 635–657.
228. Zimbardi E. Translating from Syriac into Greek. The Case of Ephrem the Syrian and the Sermon on Jonah and the Repentance of the Ninivites // *Aram*. 2018. Vol. 30. P. 295–306.
229. Zimbardi E. La traduzione greca... [Scheda elaborata sulla base dell' abstract e dei giudizi dei revisori Pier Giorgio Borbone, Università di Pisa, e Carla Castelli, Università di Milano] // *Adamantius. Annuario di Letteratura Cristiana Antica e di Studi Giudeoellenistici. Rivista del Gruppo Italiano di Ricerca su "Origene e la tradizione alessandrina"*. 2019. № 25. P. 479–481.
230. Zurawski J. From Musar to Paideia, From Torah to Nomos: How the Translation of the Septuagint Impacted the Paideutic Ideal in Hellenistic Judaism // *XV Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies: Munich, 2013* /ed. by Kraus W., Meiser M., van der Meer M. N. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2016.

Электронные ресурсы

231. Narinskaya E. What does it take to be Anti-Jewish? A deconstruction of statements held to be Anti-Jewish in Early Christian writers. Статья опубликована на портале Богослов.ру <https://bogoslov.ru/article/2333542>. (дата обращения: 22.05. 2023).
232. «Письмо Аристея Филократу» в переводе Дружининой Е. А. и Тахтаджяна С. А.: проект «DHonorare» // URL: <https://dhonorare.ru/aristeas/> (дата обращения: 29.10.2023).
233. Van Rompay L. Narsai // Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage: Electronic Edition, edited by Sebastian P. Brock, Aaron M. Butts, George A. Kiraz, and Lucas Van Rompay, Online ed. Beth Mardutho, 2018. <https://gedsh.bethmardutho.org/Narsai>. (дата обращения 15. 04. 2023)
234. The Comprehensive Aramaic Lexicon. URL: <http://cal.huc.edu/> (дата обращения: 23.02.2024).
235. Zimbardi E. Jerusalem, Niniveh, and Edessa: between real and ideal spaces in a Syriac homily of the 4th century PG & EC Late Antiquity Network workshop ‘Ideal Spaces’ (London, 14th January 2019). Размещено на сайте academia.edu. Дата обращения: 06.03. 2024 г.
236. Brock S. St. Ephrem: A Brief Guide to the Main Editions and Translations (<http://syri.ac/brock/ephrem>) Дата обращения: 23. 02. 2024.