

An Arabic Version of the Testimonium Flavianum and its Implications

by SHLOMO PINES

Jerusalem 1971

The Israel Academy of Sciences and Humanities

ШЛОМО ПИНЕС

Арабская версия «Свидетельства Флавия» и ее значение

Иерусалим, 1971

Перевод Б. Деревенского, 2004

НЕМНОГО НАЙДЕТСЯ исторических текстов, или даже ни одного, на который бы так часто не указывалось, так неистово не отвергалось и не разоблачалось как литературная подделка, столь преданно не защищалось, более тщательно не редактировалось и по-разному исправлялось, нежели т. н. Testimonium Flavianum — короткий пассаж в «Иудейских древностях», XVIII, 63–64¹ Иосифа, имеющий отношение к Иисусу. Если он подлинен, то он содержит возможно самое раннее свидетельство об Иисусе, записанное человеком, который не был христианином. Поэтому удивительно, что те версии Testimonium'a, которые заметно отличается от текста вульгаты, не привлекли внимания многочисленных ученых, которые изучали данный текст Иосифа. Это пренебрежение может даже показаться необъяснимым, если мы рассмотрим библиографические данные: ведь вариант, встречаемый в *Kitab al-'Unwan*², арабском историческом труде десятого столетия, написанном Агапием³, был издан дважды: (1) Л. Чейко, под названием *Agapius Episcopus Mabbugensis: Historia Universalis*⁴; и (2) А. Васильевым, под названием *Kitab al-'Unwan / Histoire Universelle, écrite par Agapius (Mahboub) de Menbidj*. Васильев также дал французский перевод⁵.

¹ Testimonium встречается иногда в расширенной форме в некоторых рукописях «Иудейской войны» Иосифа, внесенный туда, без сомнения, из его «Древностей». В настоящей работе я не буду вдаваться в проблемы упоминаний об Иисусе, находящихся в древнерусском переводе «Иудейской войны».

² Полное название: *Kitab al-'Unwan al-mukallal bi-fada'il al-hikma al-mutawwaj bi-anwa' al-falsafa al-mamduh bi-haqa'q al-ma'rifa*.

³ На арабском языке: Anghabiyus, также называемый Махбуб Кустантин ал-Манбиджи. Он был мелькитским епископом Манбиджа (Гераполиса).

⁴ См. библиографию в конце статьи.

⁵ Библиографию касательно Агапия можно найти в кн.: G. Graaf, *Geschichte der Christlichen arabischen Literatur*, II, Citta del Vaticano 1947, p. 39. Агапий

Хроника Агапия излагает мировую историю вплоть до десятого столетия. Он и его современник Евтихий Ибн Са‘ид — самые ранние христианские арабские авторы, писавшие всеобщие истории. Хроника Евтихия, кажется, предшествует хронике Агапия, так как одно из последних хронологических указаний Евтихия относится к 330 г., что соответствует 942 году христианской эры; Евтихий умер в 940 г.

В отрывке, включающем в себя Testimonium, у Агапия говорится следующее⁶:

[Ал-Манбиджи]⁷ говорит: Мы нашли во многих книгах мудрецов упоминания о дне распятия Христа [ал-масих] и о произошедших при этом чудесах. Первый из них философ Ифлатун⁸, который говорит в тринадцатой книге своего сочинения о царях⁹: «В правление [Тиверия] Кесаря померкло солнце и наступила тьма до девятого часа¹⁰, так что были видны звезды на

использовал сирийские и до некоторой степени арабские источники; один из своих источников он упоминает сам. Он обращается к утраченному историческому труду Феофила из Эдессы, сирийского автора, который умер в 785 г.; см.: С. Н. Becker, ‘Eine neue Christliche Quelle zur Geschichte des Islam’, *Der Islam*, III (1912), pp. 295–296; A. Baumstark, *Geschichte des syrischen Literatur*, Bonn 1912, pp. 341–342. В статье А. Baumstark’a, озаглавленной ‘Die Lehre des römischen Presbyters Florinus’ (Учение римского пресвитера Флорина), *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft*, XIII (1912), pp. 306–319, труды Агапия рассматриваются как содержащие еретическое учение. Это показывает, *inter alia*, что это учение, не совпадающее с учением Флорина, не могло быть извлечено из «Церковной истории» Евсевия, который, как указывает Baumstark, был главным источником Агапия; здесь содержится такая информация, которой нет в работах Евсевия. Он склонен предполагать, что Агапий, возможно, использовал некий текст, извлеченный из сирийских сочинений. Следуя Флорину, такой текст, вероятно, был, — но Baumstark дает понять, что он вовсе не уверен в правильности этой гипотезы, — сирийский перевод письма Ириния папе Виктору, возможно, учитывал мнение Флорина.

⁶ См. изд. Чейко, сс. 239–240; изд. Васильева, сс. 471–473. Французский перевод Васильева в целом верный, но ввиду важности точных формулировок, по крайней мере, в отношении непосредственно Testimonium’a, я попытаюсь дать буквальный перевод. Оба издателя Агапия основывались на Флорентийском манускрипте. Однако многие пассажи Агапия цитирует христианский коптский историк XIII века Джурджис ал-Макин Ибн ал-‘Амуд в его «Всеобщей истории» (из которой была издана только вторая часть, рассматривающая Исламскую историю). Эти пассажи были собраны Чейко (который сверялся с Парижским манускриптом Ag. 1294) в томе, содержащем издание Агапия. Вторая рукопись ал-Макина (Paris 294, foll. 162v–163r) специально использовалась мною для настоящей статьи. Цитаты ал-Макина существенно помогают в уточнении текста Агапиева отрывка.

⁷ В квадратных скобках слова, которые отсутствуют в сочинении Агапия, но берутся из текста ал-Макина (указанное изд. Чейко, сс. 390–391). *Ал-Манбиджи* относится к Агапию.

⁸ *Ифлатун* — обычная арабская форма имени Платон. Здесь, как нам кажется, имеется в виду Флегон из Тралл; см. ниже. Мы можем предположить, что переписчик рукописи по ошибке написал вместо редкого имени «Флегон» общеупотребительное *Ифлатун*.

⁹ Подобно Агапию Евсевий заявляет в своей Хронике, что рассматриваемый пассаж происходит из тринадцатой книги сочинения Флегона. Хроника Евсевия сохранилась: (1) в Армянском переводе; см.: *Eusebius’ Werke, V: Die Chronik des Eusebius aus dem Armenischen übersetzt*, перевод J. Karst (*Die griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte = GCS*), Leipzig 1911, p. 213; и (2) в латинской версии св. Иеронима; см.: *Eusebius’ Werke, VII: Hieronymi Chronicon*, ed. R. Helm, *GCS*, Berlin 1956, сс. 174–175. Ориген не очень уверен, находится ли этот пассаж в тринадцатой или в четырнадцатой книге; см.: *Contra Celsum*, II, 33.

¹⁰ *Fi tis’ sa’at*; буквально: «в девятом часу». Утвердительная частица *fi* в этом контексте неуместна. Согласно Хронике Евсевия (Армянская версия, указ. место; версия св. Иеронима, указ. место) Флегон утверждал, что тьма наступила в шестом часу.

небе. И случилось великое землетрясение в Никее и в других городах той области. Происходили и другие странные вещи».

Ur.s.y.w.s¹¹, философ, пишет в пятой книге своего сочинения о походах и жизни царей [следующее]: «Мы пришли в большую тревогу и смятение. Солнце померкло и земля [al-ard] сотряслась, и многочисленные ужасные вещи произошли в земле [al-ard] еврейской¹² [al-‘ibraniyyin]. Мы можем узнать об этом из писем Пилата [F.lat.s.], судьи¹³, посланных из Палестины Тиверрию Кесарю. В них он говорит, что все эти ужасы произошли вследствие смерти одного человека, которого распяли иудеи. Когда Кесарь¹⁴ услышал это, он послал [повеление] сместить Пилата с поста судьи иудеев за то, что подчинился им, и грозился также привлечь к суду тех иудеев, которые предали его распятию».

Подобное же рассказывает Иосиф [Yusifus] еврей. Вот что он говорит в своем трактате, который он написал об установлениях [?]¹⁵ иудеев: «В

Согласно пассажи из Юлия Африкана, приводимому Синкеллом (см.: P. De Labriolle, *La réaction païenne*, Paris 1950, pp. 209–210), это затмение, которое, как предполагалось, и вызвало тьму, охватившую землю во время распятия на кресте, продолжалось от шестого до девятого часа.

¹¹ Либо: *Ur.s.n.w.s*; либо *Ur.s.b.s*; см. далее.

¹² Ал-Макин, цитируя Агапия, пропускает слова «и многочисленные ужасные вещи произошли в земле». В его тексте значится просто: «и сотряслась земля еврейская». Пропуск, видимо, объясняется ошибкой переписчика рукописи, поводом чему послужило повторение слова *ard*.

¹³ *Al-qadi*.

¹⁴ Тиберий.

¹⁵ В рукописи Агапия, изданной Васильевым и Чейко, стоит: *fi sharr al-Yahud* — «О бедствиях иудеев», которое определено неправильно. Ал-Макин в его цитате из Агапия, опубликованной Чейко (с. 391), говорит просто: «в трактате, который он написал об иудеях» — ‘*ala’ l-Yahud*; Васильев (с. 471) не делает никакого примечания относительно *sharr*, но переводит: «в сочинении, в котором он описывает войны Иудеев». Но тогда вместо *sharr* стояло бы *hurub*, которое вовсе не затруднительно для арабского переписчика. Другое возможное исправление: *harb* — «война» было бы странным, ибо наводит на ассоциации с «Иудейской войной». Вполне возможно, по моему мнению, и весьма вероятно, что одна из этих форм нуждается в исправлении. Я бы предложил исправить *sharr* на *tadbir* — «установления», что, кажется, вполне допустимо с точки зрения арабского переписчика. Слово *tadbir* (так же как и *hurub*) встречается у Агапия (изд. Чейко, с. 255) в такой, например, фразе: «И он [Иосиф] составил двадцать книг об установлениях [tadbir] иудеев, об их священниках, о воинах [hurub] с римлянами и о падении Иерусалима». Продолжение этого пассажа: «И имеются шестьдесят два письма от Агриппы, в которых он хвалит труды Иосифа, его великую мудрость и превосходное исполнение». Вторая сентенция относится к пассажи в Иосифовой *Vita*, 364, где появляется ссылка на «Иудейскую войну». Этот отрывок цитирует Евсевий в «Церковной истории», III, 10:11, и, возможно, эта цитата послужила источником Агапия. То, что письма Агриппы относятся к «Иудейской войне», не очень заметно в тексте Евсевия. В первой сентенции Агапия, указанной в этой сноске, сочинение об установлениях (*tadbir*) Евреев может быть идентифицировано как «Иудейские древности» Иосифа, которые состоят из двадцати книг, — число, упомянутое Агапием.

Мое предпочтение *tadbir* в пассаже Агапия, содержащим *Testimonium*, основывается частично (иные причины приводятся в другом месте этой статьи) на сравнении этого пассажа с текстом сирийской Хроники Михаила; как мы увидим ниже, два этих пассажа определено связаны, хотя несколько любопытным способом. Сирийский текст, который аналогично представляет *Testimonium* (в версии, где расхождения с текстом вульгаты менее значительны, чем те, которые находятся в редакции Агапия, но однако ж очень существенны), обращается в следующих словах к работе Иосифа, в которой содержится *Testimonium*: *bema de-‘al dubhara de-yudaye* — «в сочинении об установлениях иудеев». Слово *dubhara*, которое возникло из того же самого корня, что и *tadbir*, может рассматриваться как эквивалент арабского

это время жил мудрый человек, которого звали Иисус¹⁶; поведение¹⁷ которого было безупречным и [который] был известен своей добродетелью¹⁸. И многие из иудеев и из других народов¹⁹ стали его учениками. Пилат²⁰ осудил его на распятие и смерть²¹. Но²² те, которые были его учениками, не отказались от его учения²³. [Они] рассказывали²⁴, что он явился им через три дня после своего распятия, и что он был живой. Поэтому-то²⁵, он был возможно тем Мессией²⁶, о котором пророки возвестили²⁷ чудесное²⁸».

Таков рассказ Иосифа и его товарищей²⁹ о Господе нашем Мессии, — да будет Он славен! И он рассказывает³⁰ об общественной деятельности³¹

слова. Переводчик, желающий, перевести *dubhara* на арабский язык, вероятно, выбрал бы *tadbir*.

Можно отметить, что (1) Chabot перевел слово *dubhara* в вышеупомянутой фразе как «histoire», что неточно; (2) слово это могло бы также читаться во множественном числе: *dubhare*, что означало бы «обычаи». Но это существенно не затрагивает характер фразы в тексте Агапия, которым мы занимаемся. То, что в указанном сирийском тексте работа Иосифа, содержащая *Testimonium*, называется «установления [dubhara] иудеев», кажется, делает очень вероятным, что Агапий в его представлении к упомянутому *Testimonium*'у говорил, что труд Иосифа назывался «об установлениях [tadbir] иудеев»; см. также далее.

¹⁶ *Isu'*, по сирийской форме этого имени. У ал-Макина: *Ishu'*.

¹⁷ Или: «образ жизни» — *sira*.

¹⁸ Или: «выдающимися способностями». Вместо *wa-'ulima annahu fadil* у ал-Макина: *wa-kana lahu sira hasana wa-'ilm fadil* (Чейко, с. 391) — «его поведение было превосходным и его учение [или: познания] выдающимся». В тексте ал-Макина слово *annahu* опущено. Мы полагаем, что это ошибка переписчика.

¹⁹ *Sa'ir al-shu'ub*.

²⁰ *Filat.s*.

²¹ *Qadda 'alayh bi l-salb wa l-mawt*.

²² Буквально: «и».

²³ *Lam yatruku talmadhatahu*. Этот вариант содержится в цитате ал-Макина из Агапия (Чейко, с. 239). По причинам, которые будут указаны ниже, этот вариант кажется в целом предпочтительнее того, который находится в манускрипте Агапия, используемом Чейко и Васильевым: *yad'u talmadhatahu*, что может означать «проповедовали учение»; *talmadha* может передавать сирийское *tulmadha* — «учение».

²⁴ *Dhakaru*.

²⁵ Я следую рукописи Агапия, в которой стоит: *fa-la'allahu*. В цитате ал-Макина: *wa-la'alla hadha* — «и может быть [возможно]».

²⁶ Или: «Христом».

²⁷ Буквально: «говорили».

²⁸ *Fa-la'allahu huwa al-masih alladhi qalat 'anhu al-anbiya' al-'aja'ib*. То, каким образом это предложение следует за тем, которое заканчивается словами *wa-innahu 'asha* — «что он был живой», наводит всякого, кто знаком с арабскими синтаксическими конструкциями, на предположение, что мнение, согласно которому Иисус был, возможно, Мессией, приписано ученикам и не является личным мнением Иосифа. У Васильева оно выражается размещением кавычек в его переводе ал-Макина. На первый взгляд, имеются два пути интерпретации этой фразы: мнение, что Иисус был возможно Мессией, является либо мнением самого Иосифа, либо оно приписано ученикам Иисуса. Первая интерпретация исходит из того, что данный текст нужно рассматривать как часть обычной арабской прозы, но это не вполне верно; в любом случае, никакого решающего заключения нельзя вывести только по синтаксическим или другим основаниям, особенно заключения о переводе с другого языка. О сирийском виде этой фразы более подобного см. далее.

²⁹ *wa-ashabih*. Васильев перевел: «и его единоверцев», что является возможной интерпретацией, но не единственной.

³⁰ В арабском тексте: *yaqulu*. С грамматической точки зрения субъектом этого глагола должен быть Иосиф, но это, конечно, не обязательно. Следующий пассаж не находится в подобном отношении; во всяком случае он не идентичен с текстом Евсевия. Возможно этот отец церкви — субъект *yaqulu*; об этой гипотезе, ее значениях и трудностях см. ниже.

Господа нашего Христа, — да будет Он славен! — а [также] говорит³², что все Его служение было во время первосвященства³³ Ханнана³⁴ и Кайафа³⁵. Эти [двое] были первосвященниками³⁶ в эти годы; то есть [Его служение продолжалось] от первосвященства Ханнана до начала первосвященства Кайафа, что составляет чуть менее четырех лет. Когда Ирод был правителем, он сжег списки родов, чтобы никто не знал, что он [происходит] не из высокого рода. Он также взял священные одеяния и положил их под печать. И он больше не позволял кому-либо быть первосвященником³⁷ более одного года³⁸. По этой причине [за время] после первосвященства³⁹ Ханнана до Кайафы сменилось четыре первосвященника. Следующим за Ханнаном был Исма‘ил, сын Йахйи⁴⁰, заменивший его. Когда этот последний⁴¹ через год был смещен⁴², на его место вошел Елиезер⁴³, сын Ханнана первосвященника. После него⁴⁴, как закончился его год, его сменил Симон⁴⁵, сын Камихуда⁴⁶. После него стал первосвященником [упомянутый] Кайафа; во время правления⁴⁷ и первосвященства⁴⁸ которого и был распят Господь наш Мес-

³¹ Публичная деятельность передается словом *tadbir*, которое выше мы перевели как «установления».

³² *Taqallubihu*.

³³ *Ri'asa*; буквально «господство» или «руководство».

³⁴ Т. е. Анны.

³⁵ Т. е. Каиафы, см. Лк 3:2.

³⁶ *Ra'isa'l-kahana*.

³⁷ В рукописи *li-ra'isa'l-kahana*, т. е. двойная форма — «два первосвященника». Чейко исправляет: *li-ru'asa'l-kahana*, т. е. на множественную форму. Это эмендация вероятна, но не обязательно правильна.

³⁸ Буквально: «ограничил одним годом».

³⁹ *Ri'asa*; буквально «господство» или «руководство».

⁴⁰ Это несомненная ошибка переписчика, который заменил знакомым именем Йахйа имя Фаби, которое случайно сохранилось в сирийской версии Евсевиевой «Церковной истории», I, 8, 4; см.: *The Ecclesiastical History of Eusebius in Syriac*, ed. Wringt & McLean, p. 45. Особенности арабского подлинника дают возможность такой замены, хотя это не самая вероятная эмендация.

⁴¹ *Isma'il*.

⁴² Буквально: «и вышел» — *kharaja*.

⁴³ Это имя пишется как *Y.l.'az.r*. В сирийском переводе Евсевиевой «Церковной истории» стоит: *Li'z.r*.

⁴⁴ Елиезера.

⁴⁵ *Sham'un*.

⁴⁶ Имя отца первосвященника Симона передается Иосифом (Древности, XVIII, 34) как *Kamithou*, в генитиве, что предполагает номинатив *Kamithes*. В рукописях Евсевиевой «Церковной истории», I, 10:5 содержатся другие формы этого генитива: *Kamithou*, *Kamiphou* и *Kathimou*, что предполагает номинативы: *Kamithos*, *Kamiphos* и *Kathimos*. Евсевий в *Demonstratio*, VIII, 2:99 дает генитив в форме *Kathimou*. Сирийский перевод соответствующего пассажа Евсевиевой «Церковной истории» дает форму: *Qamihud*.

Отметим, что Иосифово *τοῦ Καμίθου*, которое, кажется, относится к отцу первосвященника, на самом деле, согласно некоторым свидетельствам, греческая передача имени его матери. Первосвященник *בן קמחיהן שמעון* упоминается в талмудической литературе; см. например, *ТВ Йома*, 47a; см. статью *בן קמחיהן* в кн.: J. Levy, *Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim*, IV, Berlin 1924, сс. 324–325. В еврейском переводе «Древностей» (*קדמוניות היהודים*), III, Jerusalem 1963, p. 284) A. Schalit исправляет имя первосвященника на *בן קמחיהן שמעון*.

⁴⁷ *'Ahd*; таково, вероятно, значение этого слова в данном контексте. *'Ahd* означает также «время».

⁴⁸ *Ri'asa*; см. выше, прим. 39.

⁵⁹ <Κ̅Ι̅Υ̅Β̅Σ̅Υ̅Α̅ χριστιανῶν ἀπὸ τοῦδε
ὀνομασμένων οὐκ ἐπέλιπε τὸ
φῶλον.

Следующие переводы, как предполагается, облегчают первое сравнение между двумя версиями Testimonium'a, которыми мы занимаемся. Слова, набранные курсивом в одной из двух колонок, имеют некоторого рода сходство в другой версии⁷⁰.

Нами использован перевод Х. Фельдмана греческой редакции вульгаты Testimonium'a; иногда он был слегка изменен, чтобы передать его более буквально.

Перевод арабского текста⁷¹

Подобное же рассказывает Иосиф еврей. Он говорит в своем трактате, который он написал об установлениях⁷² иудеев: В это время жил мудрый человек, которого звали Иисус, образ жизни которого⁷³ был безупречным и [который] был известен своей добродетелью.⁷⁴ И многие люди из иудеев и из других народов стали его учени-

Перевод греческого текста

В это же время жил⁷⁸ Иисус, человек мудрый,⁷⁹ если Его вообще можно назвать человеком. Он творил удивительные дела и учил людей, с удовольствием принимавших истину. Он привлек к себе многих иудеев и многих греков. Это был Христос. Когда Пилат, выслушав обвинения в его адрес со стороны людей самого высокого

⁵⁸ В тексте ал-Макина значит: $\text{M}\zeta \frac{1}{2} \text{E}$. Чтение $\text{M}\zeta \frac{1}{2} \text{K}$ более гладкое, чем находящееся в рукописи Агапия.

⁶⁰ В версии Кедрена значит: $\eta\nu$; см.: Eisler, с. 85, прим. 8.

⁶¹ Согласно Малале, Иосиф описывает Иисуса как $\alpha\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma \alpha\gamma\alpha\theta\omicron\varsigma \kappa\alpha\iota \delta\acute{\iota}\kappa\alpha\iota\omicron\varsigma$. Однако имеется некоторая причина верить, что был упомянут другой пассаж, нежели Testimonium. Последняя часть предложения Малалы (Ioannes Malalas, *Chronographia*, ed. V. G. Niebuhr, Bonn 1831, сс. 247–248) может быть представлена следующим образом: *...справедливо пишет Иосиф, еврейский философ; он говорит, что с тех пор, как иудеи распяли Иисуса, который был человек добрый и праведный, если его вообще можно назвать человеком, а не Богом, не прекращались несчастья в Иудее* (см. также ниже, прим. 220).

⁶² Слова $\epsilon\dot{\iota} \gamma\epsilon \alpha\nu\delta\rho\alpha \alpha\upsilon\tau\omicron\nu \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu \chi\rho\acute{\iota}$ не имеют никакого эквивалента в латинской версии Testimonium'a, которая встречается в рукописях, написанных ранее восьмого столетия; см.: Eisler, с. 85, прим. 13.

⁶³ Sozomenos, *Historia Ecclesiastica*, ed. J. Bidez, Berlin 1960, lib. I, Cap. 1, p. 7, передает: $\delta\acute{\iota}\delta\alpha\sigma\kappa\alpha\lambda\omicron\nu \lambda\acute{\omicron}\gamma\omega\nu \alpha\lambda\eta\theta\acute{\omega}\nu$.

⁶⁴ В *Demonstratio* Евсевия значит: $\tau\omicron\upsilon \text{I}\omega\upsilon\delta\alpha\acute{\iota}\kappa\omicron\upsilon$; см.: Eisler, с. 85, прим. 1.

⁶⁵ Это предложение опущено Кедреном; см.: Eisler, с. 86, прим. 1.

⁶⁶ У Кедрена: $\epsilon\pi\alpha\upsilon\sigma\alpha\nu\tau\omicron \kappa\eta\rho\acute{\upsilon}\sigma\sigma\omicron\nu\nu\tau\epsilon\varsigma \pi\epsilon\rho\acute{\iota} \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$; см.: Eisler, с. 86, прим. 5.

⁶⁷ $\epsilon\chi\omega\nu$ опущено у Евсевия в *Demonstratio*; см.: Eisler, с. 86, прим. 8.

⁶⁸ $\pi\epsilon\rho\acute{\iota} \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon \theta\alpha\upsilon\mu\acute{\alpha}\sigma\iota\alpha$ опущено у Евсевия в *Demonstratio*; см.: Eisler, с. 86, прим. 10.

⁶⁹ Другие варианты: $\epsilon\dot{\iota}\sigma\acute{\epsilon}\tau\iota \kappa\alpha\iota$; $\epsilon\dot{\iota}\varsigma \acute{\epsilon}\tau\iota \kappa\alpha\iota \nu\upsilon\nu$; $\epsilon\dot{\iota}\sigma\acute{\epsilon}\tau\iota \tau\acute{\epsilon} \nu\upsilon\nu$; $\acute{\sigma}\acute{\epsilon}\tau\iota$ (в одном манускрипте $\tau\epsilon$ написано поверх строки); $\theta\upsilon\epsilon\nu \epsilon\dot{\iota}\sigma\acute{\epsilon}\tau\iota$ (Евсевий. *Demonstratio*); $\epsilon\dot{\iota}\varsigma \tau\epsilon \nu\upsilon\nu$ (Свида); $\epsilon\dot{\iota}\varsigma \delta\acute{\epsilon} \tau\omicron \nu\upsilon\nu$, или, согласно другой версии, $\dot{\iota}\delta\acute{\epsilon} \tau\omicron\acute{\iota}\nu\nu\nu$ (Исидор Пелусийский); $\omicron\upsilon\kappa\acute{\epsilon}\tau\iota \nu\upsilon\nu$ (Слово Макария в *Acta Sanctorum*); см.: Eisler, с. 80, прим. 3; с. 86, прим. 11.

⁵⁹ В тексте ал-Макина значит: $\text{E}\dot{\Lambda}\text{S} \text{O}\text{B}\text{T}\text{I}\text{K}\text{O}\text{A} \text{A}\dot{\iota} \text{B}\text{S} \text{I} \text{H}\text{M}$. В его версии $\text{K}\bar{\text{I}}\bar{\text{U}}\bar{\text{B}}\bar{\text{S}}\bar{\text{U}}\bar{\text{A}}$ отсутствует.

⁷⁰ Или в вариантах, указанных в примечаниях.

⁷¹ Этот перевод несколько более буквален, чем тот, который дан выше.

⁷² См. выше, прим. 15, и ниже, в статье.

⁷³ Или: *жизненный путь*.

⁷⁴ Или, согласно ал-Макину: *его поведение было превосходным, и его познания выдающимися*.

ками. Пилат осудил его на распятие и смерть, но те, которые были его учениками, не отказались от его учения.⁷⁵ [Они] рассказывали, что он явился им через три дня после своего распятия, и что он был живой. Поэтому-то⁷⁶ [соответственно] он был, возможно, тем Мессией, о котором пророки возвестили чудесное.⁷⁷

звания среди нас, осудил его на распятие, то те, кто с самого начала возлюбили [Его], не отреклись от него⁸⁰. На третий день он явился им вернувшимся к жизни. Пророки Божиим предрекли это, а также множество других его чудес. И поныне существует еще род христиан, именуемых таким образом по Его имени.

Мне кажется, что расхождения и совпадения этих двух версий весьма поучительны. Однако, prima facie, можно сделать множество различных заключений, основываясь на этих данных. Мы поставим себе задачей оценить их вероятность.

Начнем с совпадающих мест. Некоторые из них очевидны и устраняют любое сомнение в близкой связи между греческой и арабской версиями. Эта связь весьма очевидна, когда мы рассматриваем начало ссылки на Иисуса, а также сообщения о привлечении им учеников, о его мессианском достоинстве, о приговоре Пилата, о преданности его учеников, которая пережила его смерть, и его явлении к ним на третий день.⁸¹

Детальный анализ текста ведет к менее очевидному открытию, что в некоторых пунктах арабская версия соглашается с некоторыми вариантами греческой версии, которые не содержатся в преобладающей текстовой традиции.

Так, в начале текста арабскому *kana*, кажется, соответствует $\eta\upsilon$, которое встречается у Кедрена⁸², скорее чем $\gamma\acute{\iota}\nu\epsilon\tau\alpha\iota$ ⁸³.

⁷⁸ Буквально: *имелся*; вариант: *был* (Кедрен), который соответствует тексту Агапия; см. также далее латинскую версию св. Иеронима.

⁷⁹ Текст Малалы передает: *человек добрый и праведный*, но его цитата, возможно, взята не из Testimonium'a; см. выше, прим. 61.

⁷⁵ Согласно тексту ал-Макина. В рукописи Агапия значит: *'проповедовали его учение'*. То же самое слово, а именно *talmadha*, передается в тексте ал-Макина как *'ученичество'*, а в рукописи Агапия как *'учение'*.

⁷⁶ Или, согласно цитате ал-Макина: *'и'*.

⁷⁷ Согласно цитате ал-Макина *'о котором говорили пророки'*. Тот же самый глагол, *qali*, встречается в обеих рукописях Агапия, и из контекста следует, что его нужно понимать как *предсказывали, возвещали*; в цитате же ал-Макина, в ее контексте этот глагол можно понять как *'говорили'*.

⁸⁰ Кедрен дает такой вариант: *не прекращали проповедовать о нем*.

⁸¹ Некоторые из этих совпадающих дословно фраз содержатся в латинской версии. Когда подобные утверждения сформулированы по-другому в двух версиях, или когда одна из версий предлагает утверждение, которое не имеет никакой параллели в другой версии, слова напечатаны курсивом. В качестве примера различных формулировок укажем, что в арабском тексте значит: *"стали его учениками"*, тогда как в греческом это звучит как *"он привлек к себе"*. Далее мы увидим, что это могло случиться из-за раннего расхождения двух редакций, а не просто по воле переводчика.

⁸² Параллели этому $\eta\upsilon$ можно найти в латинской и сирийской версиях Testimonium'a; эти версии будут обсуждены, как в отношении этого, так и других пунктов.

⁸³ Можно, однако, обсуждать, вне вопроса о $\gamma\acute{\iota}\nu\epsilon\tau\alpha\iota$, что именно отражает указанное *kana*. В отношении следующего далее предложения в арабской версии можно предположить, что слова *'образ жизни которого был безупречным и который был известен своей добродетелью'* (это – текст рукописи Агапия, который отличается от соответствующей цитаты ал-Макина) могли бы иметь некоторое отношение к словам Малалы: $\acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\omicron}\varsigma \kappa\alpha\iota \delta\acute{\iota}\kappa\alpha\iota\omicron\varsigma$. Но это мне кажется сомнительным

Следующие параллели более сложны, и, возможно, также более поразительны:

Как было сказано выше, в цитате ал-Макина значит: *lam yatruku talmadhatahu* – ‘не отказывались от его учения’. *Lam yatruku*, кажется, соответствует греческому *οὐκ ἐπαύσαντο*⁸⁴ – ‘не прекращали’, и по этой причине предпочтительнее варианту рукописи Агапия: *yad'u talmadhatahu* – ‘проповедовали его учение’.

В качестве оптимального решения этой текстовой проблемы нужно, однако, оставить последний существующий вариант. Версия Кедрена предлагает такое же решение. В ней значит: *οὐκ ἐπαύσαντο κηρύσσοντες περὶ αὐτοῦ* – ‘они не прекращали проповедовать о нем’. Последние два слова не имеют никакой параллели в рукописи Агапия, как и в версии ал-Макина. Однако имеется интересный момент в версии Кедрена — два глагола, первый из которых, *οὐκ ἐπαύσαντο* – ‘не прекращали’, соответствует *lam yatruku* в цитате ал-Макина, принимая во внимание, что второй глагол, *κηρύσσοντες* – ‘проповедовать’, соглашается с *yad'u* в рукописи Агапия. Это предполагает, что эквиваленты обоих глаголов, встречающихся в версии Кедрена, возможно, первоначально имелись и в арабской версии. То обстоятельство, что только первый из них остался в цитате ал-Макина и только второй — в рукописи Агапия, могло произойти из-за ошибок переписчика. Имеются основания думать, что в некоторых пунктах часть версии Кедрена — ответвление, хотя, возможно, не четкое, от традиционной греческой рукописной традиции *Testimonium'a* — близко к арабской версии Агапия.

Теперь отметим расхождения между этой версией и греческим текстом. Некоторые из этих расхождений существенны:

1. Агапий не подвергает сомнению то, что Иисус является человеком.
2. Агапий ничего не говорит о творимых Иисусом чудесах; он отмечает лишь, что образ жизни его был безупречным и он отличался своей добродетелью⁸⁵.
3. Ничего не говорится о роли иудейских старейшин в деле Иисуса.
4. В греческом тексте о явлении Иисуса его ученикам после распятия сообщается от лица автора; в версии Агапия это явление передается как сообщение, исходящее от его учеников. Обстоятельство, что эта история основана на слухе, отмечается очень ясно.
5. В середине греческого текста *Testimonium'a* стоит бескомпромиссное утверждение: «Он был Мессией». В параллельном месте в версии Агапия оно стоит в конце *Testimonium'a*, причем говорится с некоторым сомнением: «Он был, возможно, Мессией»⁸⁶.

Можно утверждать с большой долей истины, что христианская тенденция (традиция) представлена в четырех или, возможно, в трех из этих различий (в этом контексте укажем на несоответствие пункта 3, и, возможно, так-

(см. выше, прим. 61). Слова ‘образ жизни которого был безупречным’ могут, как мы увидим позже, указывать на выражение, отличающееся от слов Малалы, но которое встречается в сирийской версии *Testimonium'a*. Кроме того, *fadil* – ‘добродетельный’ ни в коем случае не эквивалент *δικαιος*.

⁸⁴ Некоторая неловкость, сопровождающая эти слова в преобладающей рукописной традиции, происходит, вероятно, от того, что они требуют дополнения, которого в этой традиции нет.

⁸⁵ Или, как сказано у ал-Макина: «выдающимися познаниями».

⁸⁶ Как было сказано выше, имеется возможность, что в версии Агапия это сомнительная позиция была представлена как утверждение, исходящее от учеников Иисуса. Как мы увидим ниже, сирийская версия *Testimonium'a* узаконивает гипотезу, что первоначальная форма сомневающегося заявления о мессианском достоинстве Иисуса была слегка отлична и была изменена при переводе на арабский язык. Подобно фразе Агапия, эта гипотетическая первоначальная формулировка не содержала никакого утверждения, которое сделал бы Иосиф о том, что Иисус был Мессией.

же пункта 2, хотя он, кажется, намного менее важен, чем три остальные), которые находятся в ответственном положении перед теми учеными (их, вероятно, большинство), которые отрицают подлинность Testimonium'a и расценивают его в целом, или часть его, как христианскую интерполяцию. По их рассуждению, если Иосиф имел тенденцию думать, что Иисус был сверхчеловеком, если он говорил о творимых им чудесах⁸⁷, если он объявил, что он был Мессией, и если он описал как очевидный факт его явление ученикам после его смерти, — он, должно быть, был христианин, или один из их близких сторонников, — заключение, которое входит в противоречие с тем, что мы знаем о нем из его работ. Это также противоречит утверждению Оригена⁸⁸, что Иосиф не верил в Иисуса.

Соответственно, по своим взглядам различаются три главные школы:

1. Те, кто поддерживают, несмотря на все противоположные аргументы, подлинность Testimonium'a⁸⁹.

2. Те, кто полагают, что весь Testimonium — христианская фабрикация⁹⁰.

3. Те, кто полагают, что «Древности» Иосифа содержали пассаж об Иисусе, но не такой, который известен нам как греческий Testimonium Flavianum. Согласно этому представлению, Testimonium — результат адаптации и изменений, которым первоначальный текст Иосифа был подвергнут рьяными христианами. Это мнение повлекло несколько попыток реконструировать гипотетический первоначальный текст. Некоторые из них были очень сложны, другие слишком остры и рискованны. Реконструкция Эйслера⁹¹ в общих чертах во многом отличается от *textus receptus* Testimonium'a. В другой реконструкции изменения и исправления касались только лишь того, что было расценено как минимум⁹². Обескураживающий момент во всех этих попытках — тот, что ученые, которые предпринимали их, руководствовались в основном (хотя не во всех случаях исключительно; некоторые из них удачно использовали различные вторичные источники) их персональным субъективным представлением о вероятной позиции Иосифа в отношении Иисуса и пути, которым он должен был наиболее вероятно сформулировать эту позицию. Другими словами, реконструкции эти имели, в общем и целом, лишь субъективную действительность.

С этой точки зрения очевидный статус версии Testimonium'a Агапия совершенно отличен по следующим причинам:

⁸⁷ Принятая отдельно, ссылка на чудеса Иисуса не составила бы, конечно, доказательства приверженности Иосифа христианству, но в соединении с другими подобными пунктами, перечисленными в тексте, общее впечатление от его Testimonium'a, если он был автор редакции вульгаты, такое, что он должен иметь такую приверженность или что-то близкое к ней.

⁸⁸ См. далее, в статье.

⁸⁹ Этот взгляд разделяли, среди других, F. C. Burkitt и A. G. Harnack. Недавний пример такого отношения показан в статье: F. Dornseiff «Zum Testamentum Flavianum», *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, XLVI (1956), сс. 245–250. Библиографический обзор недавних публикаций по этому вопросу (до 1962) находится в буклете: L. H. Feldman, *Нынешние ученые о Филоне и Иосифе* (1937–1962), New-York 1964.

⁹⁰ Eisler (сс. 19 сл.) формулирует некоторые из аргументов, выдвинутых учеными, поддерживающими это мнение, которое, кажется, было сформулировано еще в 1534 Hubert van Giffen (Giphanius). Его придерживались, среди других, E. Norden и E. Meyer. Я могу добавить, что все авторы, которые полагают, что Иисус был скорее мифической, чем исторической фигурой, расценивают Testimonium как христианскую подделку.

⁹¹ Op. cit., pp. 87–88.

⁹² Статья С. Martin'a «Le Testimonium Flavianum — К окончательному решению», *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, XX (1941), сс. 409–465, может рассматриваться как пример такого подхода к Testimonium'у.

Эта версия не была реконструирована или скроена так, чтобы соответствовать идеям современных ученых относительно того, что является вероятным, а что нет. Она приведена христианским автором, который конечно же не стал бы опускать или удалять те указания и описания Иисуса, которые из-за их согласия с христианской верой могут рассматриваться как сомнительные, не принадлежащие перу Иосифа⁹³.

Мы можем также предположить, что более ранние христианские авторы (у которых, согласно вероятному, хотя и не окончательному заключению, Агапий заимствовал свою версию) вмешивались в текст не более, чем это сделал он. С другой стороны, не имеется никаких оснований считать, что эта версия была в то или иное время изменена или приспособлена евреями или язычниками для их антихристианских целей. Решающий аргумент против подобной гипотезы — то, что эта версия никоим образом не враждебна Иисусу и христианству.

С другой стороны, ни одно из возражений, которые были эффективно выдвинуты против подлинности Testimonium'a, не относится к версии Агапия. Последняя не выражает никакого сомнения относительно уместности обозначения Иисуса как человека. Его явление после смерти упомянуто как сообщение его учеников; не утверждается, что это явление произошло фактически. Предложение, которое упоминает возможность того, что он был Мессией, предсказанным пророками, содержит сомневающееся наречие 'возможно' — *la'alla*, которое, как мы увидим, вероятно, не совсем адекватно передает сирийское слово.

Оригинальная форма этой сентенции, возможно, выглядела так: 'Он, как думали, был тем Мессией, о котором пророки говорили удивительное'. Все эти черты, кажется, указывают на то, что автор этой версии не был христианином⁹⁴. В самом деле, не мыслимо, чтобы христианин, даже если он намеревался воспроизвести только часть отрывка, который приписывается Иосифу, последовательно говорил бы об Иисусе с таким равнодушием и явным недостатком благоговения⁹⁵, характеризующими версию Агапия, и заботился (как очевидно делал автор этой версии), как бы избежать любого утверждения, в котором явление Иисуса после смерти и его мессианское достоинство будут фигурировать как несомненные факты⁹⁶. Другими словами, основные и большинство имеющих силу филологических возражений против подлинности Testimonium'a не относятся к версии Агапия. Арабский текст Testimonium'a Агапия является, по всей видимости, переводом сирийской версии греческого оригинала⁹⁷. Высока вероятность, что в ходе этих переводов, а также в результате ошибок переписчиков некоторые изменения и искажения, произошедшие непреднамеренно, были внесены в текст. Мы уже ссылались на сирийскую версию Testimonium'a, которая, кажется, указывает на существование таких изменений в тексте Агапия. Эта версия находится в Хронике

⁹³ Вмешательство в текст вульгаты Testimonium'a и его сокращение, — по общему мнению, самое незначительное, — с целью придания правдоподобия авторству Иосифа, было приписано некоторыми учеными св. Иерониму (см. далее, в статье). И в том, и в этом случае такое предположение весьма сомнительно.

⁹⁴ Хотя, возможно, был связан с христианством.

⁹⁵ Кроме, возможно, похвалы учению Иисуса; см. выше, прим. 74.

⁹⁶ Это не означает, конечно, что христианин не мог изменить эту версию, которая в первоначальной форме, вероятно, была менее благорасположена к Иисусу, чем текст, известный нам; см. далее, в статье.

⁹⁷ Сирийская версия, вероятно, находилась в исторической работе сирийского автора Феофила, который, возможно, был основным источником Агапия; см. выше, прим. 5.

Божии предрекли [это ¹¹¹] о нем и о множестве других его чудес. И народ христиан, называемый так по его имени, не исчез до [сего] дня». Божии предсказывали о нем это и множество других изумительных вещей такого [рода]. И народ христиан, названный по его имени, не исчез до сего дня.

При сравнении двух сирийских цитат, которые мы рассматриваем, а именно версии Михаила и сирийского перевода «Церковной истории» (третья версия находится в сирийском переводе Евсевиевой «Теофании»¹¹⁵), одно обстоятельство выделяется очень четко: большая часть текста показывает, что эти версии очень похожи и отражают один и тот же перевод. Это следует не только из одних и тех же формулировок в предложениях, которые буквально передают греческую редакцию вульгаты, но в трех случаях также — из выражений, в которых перевод не совсем буквален, и (что является даже более сильным аргументом) из того обстоятельства, что в одном предложении обе версии отклоняются одним и тем же образом от редакции вульгаты.

Случаи эти при не совсем буквальном переводе таковы:

1. Третье предложение Testimonium'a, в котором обе сирийские версии переводят ἀπὸ τοῦ Ἑλληνικοῦ — ܠܘܟܠ ܩܘܡܐ — 'из других народов'.

2. Пятое предложение, в котором обе сирийские версии переводят παρ' ἡμῶν — ܠܗܘܢܐ или ܠܗܘܢܐ — 'народа' или 'нашего народа'.

3. Последнее предложение, в котором εἰς ἔτι τε νῦν передано как ܠܗܘܢܐ ܠܗܘܢܐ или ܠܗܘܢܐ ܠܗܘܢܐ — 'до наших дней' или 'до [сего] дня'.

Можно, конечно, отметить, что в первом и втором случае буквальный перевод, вероятно, довольно неуклюж, но в третьем случае буквальность сохранена. Однако, как мы увидим далее, два из этих небольших расхождений с греческой вульгатой могут иметь некоторое значение.

Существенное отклонение от греческой вульгаты двух сирийских версий обнаруживается в предложении ܠܗܘܢܐ ܠܗܘܢܐ¹¹⁶ ܠܗܘܢܐ ܠܗܘܢܐ — 'Но те¹¹⁷, которые любили Его, не отреклись от любви к нему'. Насколько мне известно, слова ܠܗܘܢܐ ܠܗܘܢܐ (переведенные выше как 'любившие его') или же их эквивалент отсутствуют в какой либо другой версии Testimonium'a.

¹¹² Буквально: «в книге своих повествований» — ܠܗܘܢܐ ܠܗܘܢܐ. В сирийском переводе Евсевиевой «Церковной истории» «Древности» Иосифа упоминаются под этим названием, или же обозначены просто как ܠܗܘܢܐ; последнее обозначение см.: *The Ecclesiastical History of Eusebius in Syriac*, с. 43, 1. 5, которое соответствует цитате в греческой «Церковной истории», I 9:4. «Иудейская война» упомянута в *The Ecclesiastical History of Eusebius in Syriac*, с. 27, 1.20 (соответственно ссылке в «Церковной истории», I, 5:6) как ܠܗܘܢܐ ܠܗܘܢܐ. На с. 40, 1.11 (соответственно «Церковной истории», I, 8:9) «Иудейская война» возможно упомянута как ܠܗܘܢܐ ܠܗܘܢܐ. На с. 27, 11.2–3, слова ܠܗܘܢܐ ܠܗܘܢܐ передают ὁ τῶν παρ' Ἑβραίοις ἐπισημότερος ἱστορικῶν («Церковная история», I, 5:3).

¹¹³ Или: 'похвальные, превосходные'.

¹¹⁴ См. прим. 110 к соответствующей фразе в версии Михаила.

¹¹¹ Вероятно, Михаил пользовался сирийским текстом Евсевиевой «Церковной истории», как указано выше. Упущение слов ܠܗܘܢܐ ܠܗܘܢܐ в рукописи Михаила, возможно, произошло по небрежности переписчика.

¹¹⁵ См. выше, прим. 106.

¹¹⁶ Это слово появляется только в версии Михаила.

¹¹⁷ Это слово находится только в версии Михаила.

И напротив, обнаруживаются три пункта расхождений между двумя сирийскими версиями.¹¹⁸

1. Во втором предложении Testimonium'a в тексте Михаил значит *כִּי־לִמַּד אֶת־הַאֱמֻנָה* – ‘учил истине’, принимая во внимание, что в тексте Евсевия стоит *כִּי־לִמַּד לֵאמֹר אֶת־הַאֱמֻנָה לְעַמּוּדָאֵי הַכְּנַעֲנִים* – ‘учил людей, [i.e.] тех, которые с удовольствием принимают истину’. Как сказано выше, это расхождение могло произойти из-за опущения переписчиком нескольких слов, но так как оно имеет параллель в греческой византийской версии, то оно может также указывать на отдельную традицию.

В настоящем случае расхождение, по-видимому, произошло не из-за различного представления исторических фактов или из теологических различий. Два других пункта расхождений, к которым мы обратимся, имеют большее значение.

2. Четвертое предложение Testimonium'a, как оно приведено Михаилом, читается: *כִּי־הָיָה כְּשֶׁלֶּבְדָּה אֶת־הַמַּסָּכִים* – ‘Он был, как думали (или: ‘Он был, казалось’) Мессией’. В сирийском переводе Евсевиевой «Церковной истории» это предложение выглядит так: *כִּי־הָיָה כְּשֶׁלֶּבְדָּה אֶת־הַמַּסָּכִים* – ‘поскольку он был Мессией’. Версия Михаила указывает, что некоторые люди думали, что Иисус был Христом, но не передает мнения автора. Никакого заявления не сделано относительно истинности этой веры. В версии Евсевия, с другой стороны, мессианское достоинство Иисуса утверждается как факт.

3. В версии Михаила последняя часть пятого предложения читается: *וְהָיָה כִּי־יָמָת אֶת־הַמַּסָּכִים*¹¹⁹ – ‘Пилат приговорил его к кресту, и он умер’. Версия Евсевия не имеет слов *וְהָיָה* – ‘и он умер’; с нею согласен соответствующий пункт греческой вульгаты. Как и утверждение, что Иисус умер на кресте, так и отказ делать такое утверждение, весьма очевидно происходит из-за теологических причин и имеет теологическое значение.

Можно выдвинуть разные гипотезы, чтобы объяснить существование расхождений в пунктах 2 и 3. Предположим, что сохранившийся сирийский перевод Евсевиевой версии Testimonium'a был до некоторой степени идентичен первоначальному греческому тексту Евсевия, и что версия Михаила отражает этот первоначальный текст. В этой связи стоит упомянуть взгляд А. Меркса, по которому «Греческий оригинал [Церковной истории], получивший в сирийской версии самое раннее отражение, впоследствии до некоторой степени был изменен и отлился в ту форму, которая теперь сохранена в греческих рукописях»¹²⁰. Или можно предположить (и это, *prima facie*, более вероятная гипотеза), что версия Михаила, которая, кажется, происходит от одной из редакций сирийского перевода Евсевиевой «Церковной истории», была контаминирована некоторой иной редакцией, которая следовала другому источнику.

Можно также предложить третью (по моему мнению, довольно неправдоподобную) гипотезу, согласно которой расхождения в пунктах 2 и 3 между версией Михаила и сирийским переводом Евсевиевой «Церковной истории» произошли из-за вмешательства в прежний текст по теологическим причинам, либо затем, чтобы предоставить доказательство утверждению, что Иосиф — автор Testimonium'a. По моему мнению, очень маловероятно, чтобы сирийский автор периода, простирающегося от четвертого или начала пятого

¹¹⁸ Другие пункты расхождений между двумя версиями слишком небольшие и незначительные, чтобы быть внесенными в список в связи с нашей темой.

¹¹⁹ Чтение *כִּי־יָמָת אֶת־הַמַּסָּכִים* является совершенно уверенным по сравнению с сирийской «Церковной историей».

¹²⁰ См. его ‘Примечание к Армянской версии’, опубликованному в издании сирийско-го перевода Евсевиевой «Церковной истории» by Wright and McLean, p. xvii.

столетия (когда Евсевиева «Церковная история» была переведена на сирийский язык) до двенадцатого столетия (когда жил Михаил) и даже позже, имел какие-то теологические причины вставить в Testimonium слова ܐܘܢܐ – ‘и он умер’.

Еще более невероятно, что этот гипотетический сирийский автор изменил бескомпромиссное утверждение мессианского достоинства Иисуса, находящегося в вульгате Testimonium’a, оттого, что это утверждение не согласовывалось с фактом, что Иосиф был евреем, и поэтому могло бы привести к сомнению относительно его авторства Testimonium’a. Насколько мы знаем, то, что Иосиф был автором этого документа, не подвергалось сомнению в сирийском мире в течение всего этого периода; соответственно не имелось никакой причины для подкрепления этого утверждения изменять текст. Филологическими вопросами, а также более развернутыми аргументами мы займемся далее, при обсуждении латинской версии св. Иеронима.

Прежде, чем мы перейдем к этому, сравним частично сирийскую версию Testimonium’a Михаила с арабской версией Агапия. Мы обратились выше к двум пунктам (расхождения 2 и 3), в которых, кажется, имеется существенные различия между текстом Михаила и сирийским переводом Евсевиевой «Церковной истории». По обоим этим пунктам версия Агапия, будучи переводом сирийского текста, оказывается (хотя, возможно, и не с первого взгляда) подобна или идентична тексту Михаила¹²¹.

1. Текст Михаила гласит: ܐܘܢܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܥܝܣܝܘܫ ܕܥܝܠܡܐ ܕܥܝܠܡܐ – ‘Он был, как думали, Мессией’; другой возможный перевод: ‘казалось, что он был Мессией’, где ܕܥܝܠܡܐ может означать ‘как казалось’¹²².

Текст Агапия гласит: *fa-la’ alla huwa al-masih* – «Поэтому¹²³ он был, возможно, Мессией»¹²⁴. Смысл этого предложения весьма близок к смыслу сирийского предложения, если принять второе чтение.

Имеется, по моему мнению, несомненная очевидность того (кто бы ни перевел Testimonium с сирийского на арабский язык, был ли это непосредственно Агапий или кто-то еще), что находившаяся в сирийском источнике фраза была идентична или очень близка к фразе Михаила, указанной выше, и что слово ܕܥܝܠܡܐ было переведено как *la’ alla* – ‘возможно’.

2. Текст Михаила гласит: ܕܥܝܠܡܐ ܕܥܝܠܡܐ ܕܥܝܠܡܐ ܕܥܝܠܡܐ ܕܥܝܠܡܐ ܕܥܝܠܡܐ – ‘Пилат приговорил его ко кресту, и он умер’.

Параллельная сентенция Агапия гласит: *Qadda ‘alayh bi l-salb wa l-mawt* – ‘Пилат осудил его на распятие и смерть’.

Итак, и сирийская и арабская версии содержат, в отличие от других редакций¹²⁵, явное указание на смерть Иисуса. Различия между ними могло произойти из-за особенностей перевода сирийского текста, отраженного во фразе Агапия.

Нет полной уверенности, но следующая догадка, кажется, довольно вероятно, поскольку предусматривает только минимальное изменение текста. Мы можем предположить, что арабский переводчик, возможно из-за ошибки

¹²¹ Она подобна версии Михаила, а также сирийскому переводу Евсевиевой "Церковной истории" по наличию в третьем предложении Testimonium’a слов "и... других народов" по сравнению с τῶν Ἑλληνικῶν редакции вульгаты.

¹²² См.: R. Payne-Smith, *Thesaurus Syriacus*, s.v.

¹²³ Или: «и».

¹²⁴ Ссылка на мессианское достоинство Иисуса помещена в версии Агапия в конце Testimonium’a; стоит обратить внимание, что во всех других версиях, включая Михаила, она стоит в середине текста; об этом пункте, см. далее, прим. 145.

¹²⁵ Кроме латинской версии так называемого Егезиппа, который, однако, обращается к этому в предложении, стоящем в Testimonium’e после того, с каким мы имеем дело.

переписчика, $\text{ܠܗܘܢ ܠܗܘܢ ܠܗܘܢ ܠܗܘܢ ܠܗܘܢ}$ (вместо ܠܗܘܢ) передал как ‘Пилат осудил его на распятие и смерть’¹²⁶, – сентенция, находящаяся у Агапия.

Эта реконструкция основана на тексте Михаила. Утверждение в версии Агапия, что Иисус был осужден на распятие и смерть, кажется, не только входит в противоречие со всеми традиционными формулировками этого предложения, упоминающего Пилата, но также является избыточным.

Текст Михаила, с другой стороны, упоминает обстоятельство, которое является существенным для понимания происшедшего, на что имеется только слабая ссылка в греческой вульгате; слова $\epsilon\acute{\phi}\acute{\alpha}\nu\eta\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \alpha\upsilon\tau\omicron\iota\varsigma\ \dots\ \pi\acute{\alpha}\lambda\iota\nu\ \zeta\acute{\omega}\nu$ – ‘он явился к ним снова живой’, конечно, подразумевают, что Иисус умер; но, насколько я знаю, версия Агапия — единственная, в которой этот факт указан прямо¹²⁷.

Подчеркиваю, что следующая далее реконструкция ни в коем случае не окончательная, однако, думается, заслуживающая внимания. Вот перевод версии Агапия, измененной в свете версии Михаила¹²⁸: *Подобное же рассказывает Иосиф еврей. Он говорит в своем трактате, который он написал об установлениях иудеев: В это время жил мудрый человек, которого звали Иисус, образ жизни которого был безупречным и [который] был известен своей добродетелью¹²⁹. И многие люди из иудеев и из других народов стали его учениками. Пилат осудил его на распятие, и он умер¹³⁰. Но те, которые были его учениками, не отказались от его учения. Они рассказывали, что он явился им через три дня после своего распятия, и что он был живой. Поэтому он был, как думали¹³¹, тем Мессией, о котором пророки говорили чудесное.*

Несмотря на примечательные пункты схожести сирийской версии Testimonium’a Михаила и арабской версии Агапия, два пункта не могут расцениваться как являющиеся двумя вариантами одной и той же редакции. Не все различия между ними могут быть объяснены как ошибки переписчика или как незначительные изменения, обычно происходящие при переводе с одного языка на другой, либо иными причинами; некоторые из этих различий действительно очень существенны. Теперь я обращусь к четырем расхождениям различной степени важности.

1. В первом предложении Testimonium’a Агапий опускает слова, находящиеся в версии Михаила, в греческой вульгате и в других редакциях: ‘если подобает называть его человеком’. Это может быть упущением, произошедшим по небрежности переписчика, но это ни в коем случае не мелочь.

¹²⁶ То обстоятельство, что форма ܠܗܘܢ имела редкое употребление (обычной формой является ܠܗܘܢܗ), не могла послужить, конечно, причиной для переводчика, с чем, думается, он столкнулся с этим в тексте, воздержаться от воспроизведения ее на арабском языке.

¹²⁷ Имеется ссылка на это (которая не составляет прямого утверждения) в латинской версии т. н. Егезиппа (см. выше, прим. 125, и ниже, прим. 156). Прямое указание на то, что Иисус умер, возможно, было включено в оригинал Testimonium’a (каково бы ни было его происхождение и точные формулировки), поскольку без этого ссылка на его явление живым настолько резка (внезапна), что может быть почти непонятной.

¹²⁸ Вероятно, более точно следует говорить, что это представление стремится к восстановлению некоторых пассажей сирийского текста, переведенного Агапием на арабский язык. См. также примечания к нашему первому переводу текста Агапия.

¹²⁹ Или: *его поведение было превосходным, и его познания выдающимися*.

¹³⁰ Перевод изменен в соответствии с версией Михаила.

¹³¹ Или: *казалось, что он был Мессией*. Перевод соответствует версии Михаила, которая, возможно, была в согласии по этому пункту с сирийским источником Агапия.

Рассматривая это место Эйслер¹³² естественно отмечает, что автор фразы имел тенденцию полагать, что человеческая сущность Иисуса была трансцендентной, в то время как автор версии Агапия не делает никакого намека в любом пассаже Testimonium'a, что он лично склонен одобрять такое представление.

2. Во втором предложении имеется следующее различие:

Текст Агапия	Версия Михаила
<i>Образ жизни его был безупречным и он был известен своей добродетелью.</i>	<i>Он творил удивительные дела и учил истине;</i>
Или, согласно цитате ал-Макина: <i>и его поведение было превосходным, и его познания выдающимися.</i>	что может быть ¹³³ несколько сокращенной версией соответствующего места сирийского текста Евсевия.

Слова 'и его поведение было превосходным' – *wa-kanat lahu sira hasana* можно интерпретировать – хотя, наверное, не очень убедительно – как по существу не очень отличные от сирийских слов ܟܢܬܝܢܐ ܟܠܗܝܢܐ ܕܥܠܡܐ ܘܢܘܨܚܐܢܐ, которые могут быть переведены, как показано выше: 'он творил удивительные дела'¹³⁴. Действительно, можно говорить (хотя утверждение кажется не очень вероятным) что рассматриваемые арабские слова свободно перефразируют сирийский текст. Однако, без сомнения, принимая во внимание, что слова ܟܢܬܝܢܐ ܟܠܗܝܢܐ ܕܥܠܡܐ, подобные параллельным греческим¹³⁵ *παράδοξων*¹³⁶ *ἔργων ποιητής*, возможно относятся к удивительным вещам, творимым Иисусом, арабские слова, указанные выше, не могут иметь такого значения. Они всего лишь говорят о необычном или даже удивительном поведении, либо о необычных делах. Последние слова второго предложения в версии Агапия имеют даже большее значение, если их сравнивать с параллельными словами в версии Михаила.

Текст Михаила гласит: 'и он... учил истине' – ܟܝܘܢܐ ܟܠܗܝܢܐ. Другими словами, автор Testimonium'a признает, согласно этой версии, учение Иисуса как истину¹³⁷. Напротив, параллельные слова в версии Агапия никоим образом не подразумевают принятия христианской позиции. Действительно, нет никакого пассажа в этой версии, который бы выражал чувство солидарности со стороны автора с христианской точкой зрения. Слова, рассматриваемые нами, просто добавляют специфический взгляд к сдержанной характеристике

¹³² *Op. cit.*, pp. 55 ff.

¹³³ Не совсем точно.

¹³⁴ Представление этой фразы в сирийской версии Testimonium'a, находящейся в «Геофании» – в отличие от версий сирийского перевода «Церковной истории» и Михаила – весьма определенное. Она гласит: ܟܠܗܝܢܐ ܕܥܠܡܐ ܘܢܘܨܚܐܢܐ — 'поскольку он творил удивительные дела'.

¹³⁵ Сирийские слова не передают с точностью коннотацию греческого текста.

¹³⁶ См.: H. G. Lidell & R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1961, s.v.; Eisler, pp. 61 ff. В Лк 5:26, *παράδοξα*, кажется, обозначает чудо. Интересный факт, что Цельс в передаче Оригена (*Против Цельса*, I, 6:17–18) утверждает, что Иисус 'был способен творить волшебством *παράδοξα*, которые он творил лишь по видимости – *ὡς γοητεία δυνήεντος ἃ ἔδοξε παράδοξα πεποιθέναι*'. Выражение *παράδοξα πεποιθέναι* в приложении к Иисусу напоминает слова *παράδοξων ἔργων ποιητής* в редакции вульгаты Testimonium'a.

¹³⁷ Так же в сирийской версии «Церковной истории», в которой значит: 'и учил людей, [тех], которые принимают истину с удовольствием', равно как и в редакции греческой вульгаты.

достойных похвалы качеств Иисуса, первую часть которых мы уже обсудили: *‘и он был известен своей добродетелью’* – *wa-‘ulima annahu fadil*.¹³⁸

3. Вопреки версии Михаила, а также большей части или даже всем другим версиям, цитата Агапия не касается в четвертом предложении (или где-нибудь еще) той роли, которую играли еврейские лидеры в осуждении Пилатом Иисуса. Возможно, это упущение произошло по небрежности писца, но оно могло быть также чертой, которая характеризует эту редакцию с самого начала.

4. В пятом предложении версии Testimonium’a Агапия говорится: *«И [ученики] рассказывали, что он явился им через три дня после своего распятия»* — *dhakarū annahu zahara lahum ba‘da thalathat ayūam min salbihi*.

Так, в противоположность версии Михаила и всем другим¹³⁹, явление Иисуса после его распятия упомянуто в версии Агапия как сообщение, а не как несомненный факт. В этом случае автор данной версии демонстрирует свое несогласие и выражает собственное мнение относительно истинности этого явления.

Отметим и другую, хотя и менее существенную деталь, имеющую отношение к этой сентенции. В том, что касается даты явления Иисуса его ученикам, Михаил и сирийская редакция «Церковной истории» говорят: *«явился живым на третий день»*¹⁴⁰. Текст Агапия гласит: *«три дня после его распятия на кресте»*. Эта формулировка намного более ясная, и различие, возможно, возникло при переводе с сирийского на арабский язык, дабы избежать неопределенности. Однако, тем не менее, нужно заметить, что и Егезипп использует схожую фразу (см. ниже, прим. 156).

5. Как говорилось выше, последнее предложение версии Агапия имеет некоторое подобие с параллельной сентенцией в версии Михаила, и что перевод его должен быть изменен из-за одного специфического указателя, касающегося первоначального сирийского текста арабского предложения Агапия. Однако расхождение между этим предложением и тем, которое соответствует ему в сирийской версии Михаила¹⁴¹, вызывает значительный интерес.

В версии Агапия говорится: *«Поэтому-то¹⁴² он был, возможно, [или: он, как думали, был¹⁴³] Мессией, относительно которого пророки предсказали чудесное»* — *fa-la‘allahu al-masih alladhi qalat ‘anhu al-anbiya’ al-‘aja’ib*. Эта сентенция в конце цитаты Агапия соответствует двум сентенциям, одной в середине и одной в конце цитаты Михаила, а также в других редакциях (сирийском переводе «Церковной истории» Евсевия, греческой вульгате, и так далее).

Вот эти две сентенции:

¹³⁸ Или, согласно варианту ал-Макина: *‘его познания были выдающимся’* — *wa-‘ilm fadil*.

¹³⁹ В числе прочих появлялись предложения некоторых современных ученых, которые реконструируют текст Testimonium’a согласно их собственному взгляду на этот момент. Мюллер, например, замечал: *«Согласно логике, диспозиция слов Иосифа должна быть такова: они продолжали верить в него, поскольку утверждали, что Иисус явился им на третий день снова живым, как предсказывали пророки»*. См.: G. A. Müller, *Christus bei Josephus Flavius*, Innsbruck 1895, p. 142 (цитата по Эйслеру, с. 78).

¹⁴⁰ В версии греческой вульгаты значит: *τρίτην ἔχων ἡμέραν*.

¹⁴¹ Сентенция версии Михаила имеет слово ܠܘܢܘܢܘܢ переведенное выше как *‘[он был], как думали’*. В свете других подробных данных, которые мы далее обсудим, заметим, что оно близко, хотя и не совсем идентично, соответствующему месту сирийской «Церковной истории» Евсевия, греческой вульгате и другим редакциям.

¹⁴² Или: *‘и’*.

¹⁴³ Как заявлено выше (с. 31), это изменение в переводе, которое, вероятно, было бы подтверждено потерянными сирийским текстом этой редакции, сделано в свете версии Михаила.

1. *‘Он, как думали, был Мессией’* (четвертое предложение в версиях Михаила и св. Иеронима).

2. *‘Пророки Божии предрекли [это] о нем и о множестве других его чудес.’* (девятое предложение в версии Михаила); или: *‘Пророки Божии предрекли это, а также множество других его чудес’* (седьмое предложение в греческой вульгате и других редакциях).

Результат сопоставления сентенции Агапия с этими двумя местами очевидно нуждается в объяснении. Насколько мне видится, можно предложить два альтернативных решения:

а. Последняя сентенция в версии Агапия — результат объединения на каком-то этапе двух соответствующих ей сентенций, указанных выше.

б. Сентенция в версии Агапия (или сентенция, которая по существу была подобна ей) составляла часть оригинала, или, по крайней мере, ранних текстов Testimonium’a¹⁴⁴, — то есть этот текст предшествовал по времени создания редакции греческой вульгаты. Либо преднамеренно, либо по некоторой несчастной случайности эта сентенция была расчленена, и одна из ее частей переместилась в середину Testimonium’a.

Хотя нет надежного текстового обоснования, второе предположение кажется все же более вероятным. Не трудно представить себе, каким образом последняя сентенция Агапия могла быть разделена на две фразы, одна из которых перенесена затем на новое место. С другой стороны, первое объяснение предполагает, что две совершенно отдельных сентенции, встречающиеся в различных частях Testimonium’a, были весьма удачно соединены в единую синтаксическую конструкцию, которая находится в редакции Агапия. Я нахожу очень маловероятным, чтобы это могло произойти¹⁴⁵. Впрочем, однозначного заключения сделать здесь нельзя.

Кстати, обратим внимание, что последнее предложение в версии Агапия относится к пророкам, возвещавшим о Мессии. При этом не утверждается, что они говорили об Иисусе, но лишь просто замечается, что Иисус был *‘возможно (или с нашей конъектурой: ‘как думали, был’) Мессией’*. Соответ-

¹⁴⁴ Вопрос о том, был ли Иосиф автором Testimonium’a, пока не поднимается. Вполне можно предположить, что существовал некий первоначальный текст Testimonium’a, даже если мы имеем дело с литературной подделкой.

¹⁴⁵ Другая линия рассуждения, предложенная Д. Флуссером, кажется, так же ведет ко второму объяснению, указанному выше, основанному на предположении, что версия Testimonium’a Агапия первоначально имела данную сентенцию, соответствующую подобной же в большинстве других редакций. Как мы видели, последнее предложение в тексте вульгаты Михаила может быть представлено так: *‘И народ христиан, называемый так по его имени, не исчез до [сего] дня’*. Это предположение кажется мне очень вероятным. Гипотеза, что это предложение было случайно или по некоторой неизвестной причине опущено в версии Агапия, не представляет никакой трудности. С другой стороны, если недостаток этого предложения в версии Агапия расценивать как возвращение к первоначальному тексту Testimonium’a, это означает, что, по крайней мере, в этом специфическом случае эта версия может рассматриваться как сохранение первоначального текста, свободного от поздней интерполяции. Иначе рассматриваемое предложение должно быть расценено как добавленное преднамеренно, чтобы придать Testimonium’у вид подлинности.

Позвольте нам предположить, что рассматриваемое предложение принадлежит первоначальному тексту, и добавить его в конец версии Агапия. В этом случае последние два предложения этой версии выглядели бы так: *‘Поэтому-то он был, возможно, [или: он, как думали, был] Мессией [χριστός], о котором пророки возвестили чудесное. И народ христиан, названный по его имени, не исчез [до сего] дня’*. В этом восстановленном тексте объяснение имени христиан следует непосредственно после ссылки на Христа. В других редакциях они отделены несколькими предложениями, где термин *χριστός* упомянут в середине Testimonium’a. Это, конечно, аргумент в пользу нашей реконструкции текста. К тому же это добавляет вероятности указанному выше предположению.

ствующее предложение в других редакциях содержит определенное утверждение, что пророки предсказывали об Иисусе.

Все эти пункты, с которыми мы имеем дело, — т. е. пункты различия и подобия между версиями Агапия и Михаила, — особенно же то обстоятельство, что они занимают уклончивую позицию как в отношении мессианского достоинства Иисуса, так и его явления после распятия его ученикам (с учетом, правда, того, что последняя версия занимает такую позицию только в отношении первого из этих пунктов), видимо¹⁴⁶, соответствуют одной из гипотез, упомянутых выше, а именно той, что эти постулаты существовали в сирийских вариантах наряду, по крайней мере, с тремя весьма различными редакциями Testimonium'a:

1. Сирийским переводом Евсевиевой «Теофании», который, кажется, не имеет прямого отношения к другим обсуждаемым сирийским версиям.

2. Сирийским переводом Евсевиевой «Церковной истории», который, несмотря на расхождение с версией «Теофании», представляет в общем целом греческую редакцию вульгаты.

3. Сирийским оригиналом версии Агапия.

Согласно этой гипотезе версия Михаила — результат контаминации раннего текста с последующим.

Насколько я могу судить, эта гипотеза имеет меньшее количество очевидных недостатков, чем любая другая, касающаяся тех же самых фактов. Однако она может быть подвергнута сомнению в свете латинской версии Testimonium'a св. Иеронима. Эта версия встречается в его сочинении *De Viris Illustribus*, XIII¹⁴⁷, где говорится: *Scribit¹⁴⁸ autem Domino in hunc modum: 'Eodem tempore fuit Jesus vir sapiens, si tamen virum oportet eum disere. Erat enim mirabilium partator operum et doctor eorum qui libenter vera suscipiunt. Plurimos quoque tam de Judaeis quam de gentibus sui habuit sectatores et credebatur esse Christus. Cumque invidia nostrorum principum, cruci eum Pilatus addixisset, nihilominus qui eum primus dilexerant, perseveraverunt in fide¹⁴⁹. Apparuit enim eis tertia die vivens, haec et multa alia mirabilia carminibus prophetarum de eo vaticinantibus. Et usque hodie Christianorum gens ab hoc sortita vocabulum non deficit'*.

В некоторых пунктах эта версия гораздо ближе к версии Михаила и в меньшей степени к двум другим восточным редакциям, которые мы обсудили, а именно — к сирийскому переводу Евсевиевой «Церковной истории» и версии Агапия, нежели к традиционной греческой цитате. Эти пункты следующие:

1. В третьем предложении версии св. Иеронима стоит *'de gentibus'*, тогда как в редакции греческой вульгаты стоит: *τοῦ Ἑλληνικοῦ*. Сирийским переводом Евсевиевой «Церковной истории», Михаил и Агапий используют выражения, которые означают *'из народов'*, или *'из других народов'*, что соответствует *'gentibus'*¹⁵⁰. Но это совпадение возможно возникло из-за неуклюжести буквального перевода *τοῦ Ἑλληνικοῦ* на сирийский или на латинский

¹⁴⁶ Особенно, если принять во внимание близость редакции Михаила к сирийскому переводу Евсевиевой «Церковной истории».

¹⁴⁷ Эффективность христианской цензуры, которая весьма преуспела в избавлении ото всех версий Testimonium'a, которые отличались существенным образом от редакции вульгаты, иллюстрируется фактом, что греческий перевод *Viris Illustribus* содержит ту же редакцию вульгаты; не сохранено ни одной черты, в которой св. Иероним отклоняется от нее; см.: O. Von Gebhardt, 'Hieronymus – De Viris Illustribus in grechischer Übersetzung', *Texte und Untersuchungen*, XIV, Leipzig 1896.

¹⁴⁸ Иосиф.

¹⁴⁹ Слов *'in fide'* нет во всех рукописях.

¹⁵⁰ В тексте так называемого Егезиппа (II, 12) стоит: *gentilium plurimi*

языки¹⁵¹. Однако текст сирийской «Геофании» показывает, что был возможен другой перевод, а именно, ܟܠܗܘܢ ܥܒܕܝܢ – ‘из язычников’. В то время, о котором мы говорим, “*Ἕλληνας*, ‘*Ἑλληνικόν* и т. п. обычно обозначало язычников.

2. В этом же предложении св. Иероним пишет: *sui habuit sectatores*, что передает *ἐπηγάγετο* греческой вульгаты. Значение этих двух выражений заметно не отличается, и св. Иероним, возможно, просто дает свободное переключение греческого глагола. Однако его формулировка получает некоторое значение ввиду того факта, что параллельное выражение в сирийском переводе Евсевиевой «Церковной истории» является почти эквивалентным тому, которое он использует: ܟܠܗܘܢ ܥܒܕܝܢ – ‘он привлек к себе учеников’. Версия Михаила очевидно имеет пассивную форму ܥܒܕܝܢ – ‘стали его учениками’; выражение *tatalmadha lahu*, используемое Агапием, имеет то же самое значение. Сирийский перевод «Геофании» дает: ܥܒܕܝܢ. В отличие от другого перевода, указанного здесь, это, кажется, попытка (хотя не очень успешная) точно передать греческое *ἐπηγάγετο*.

3. Далее, в третьем предложении *Testimonium*’а св. Иероним пишет: *credebatur esse Christus*, тогда как в редакции греческой вульгаты стоит: *ὁ χριστὸς οὗτος ἦν*. *Credebatur* соответствует ܟܪܝܫܬܘܨ в тексте Михаила; и, как мы заметили, – *la’alla* в версии Агапия; последнее, по всей вероятности, является не очень удачным переводом довольно неоднозначного сирийского слова.

4. Наконец, в последнем предложении св. Иероним пишет: *usque hodie*, тогда как в редакции греческой вульгаты стоит: *εἰς ἔτι τε νῦν*¹⁵². Сирийский перевод Евсевиевой «Церковной истории» и версия Михаила¹⁵³ гласят: ‘до нашего дня’ или ‘по сей день’, что соответствует *usque hodie*. И по-латыни и по-сирийски можно перевести греческое выражение как ‘этот день’ или как ‘наш день’. Насколько сирийский язык точен, можно проиллюстрировать соответствующим выражением в переводе «Геофании».

Из этих четырех пунктов только три действительно существенны. Причем третий пункт в соединении с остальными наводит на предположение, что версия Михаила, зафиксированная в двенадцатом столетии, является своего рода копией того, что было названо «скептической» версией¹⁵⁴ св. Иеронима.

То, что латинская версия св. Иеронима не могла каким-то образом повлиять на текст Михаила¹⁵⁵, можно установить на том основании, что они обе, несмотря на их различия, при ближайшем анализе оказываются произведенными из одной и той же греческой (или, что менее вероятно, арамейской) редакции¹⁵⁶. Такой вывод, конечно, *inter alia*, означает крушение предполо-

¹⁵¹ Укажем на один пример. Св. Иероним в *De Viris Illustribus*, XXIX, перевел название труда Татиана *πρὸς Ἕλληνας* (обычно известного как *Oratio ad Graecos*) как *Contra Gentes*.

¹⁵² Имеются несколько вариантов этих слов, но ни один из них не приближается к выражению, используемому в редакции св. Иеронима.

¹⁵³ В редакции Агапия соответствующее предложение отсутствует.

¹⁵⁴ Определение не очень подходящее. Как было указано, эта позиция предполагает уклончивое отношение к мессианскому достоинству Иисуса.

¹⁵⁵ Нельзя, однако, терять из вида различия между двумя версиями; ср., например, фразу св. Иеронима *Cumque invidia nostrorum principum, cruci eum Pilatus addixisset* с соответствующим пассажем в версии Михаила.

¹⁵⁶ Любопытно, что другая относительно ранняя латинская версия *Testimonium*’а – так называемого Егезиппа – имеет пункты соответствия с редакциями Михаила и Агапия. Мы видели, что первая из этих редакций несомненно заявляет, что Иисус умер, и что редакция Агапия должна, вероятно, быть поправлена с тем, чтобы включить это утверждение, которое отсутствует в других редакциях. Редакция Егезиппа не содержит в этом пункте определенного утверждения, но явно говорит о смерти Иисуса: *qui apparuerit discipulis suis post triduum mortis vivens iterum* (II,

жения, выдвинутого Т. Лефевром, Н. К. А. Eishtadt'ом, Э. Норденом, А. Goethals'ом и Н. S. J. Thackeray¹⁵⁷, то, что глагол *credebatur* в выражении *credebatur esse Christus* был добавлен св. Иеронимом дабы придать больше вероятности тому, что Иосиф был автором¹⁵⁸ Testimonium'a, каким он предстает в греческой редакции вульгаты; в этой части версия св. Иеронима была бы реабилитирована.

Как мы показали выше, гипотеза, что версия Михаила в общем и целом есть результат контаминации редакции вульгаты Testimonium'a с версией Агапия, весьма вероятна и имеет право на жизнь. Правда, отсюда еще нельзя (по крайней мере без соответствующей разработки) вывести заключение, что версия св. Иеронима ближе к Михаилу, чем к Агапию. Но можем ли мы, по крайней мере, предположить, что версия Михаила отражает более точно, нежели версия Агапия, гипотетический первоначальный текст рассматриваемой редакции? В контексте нашего обсуждения наиболее существенные различия между ними находятся в первых двух предложениях Testimonium'a, а также в сентенции, касающейся явления [Иисуса] после распятия. Как мы видели, текст Агапия гласит, что они (т. е. ученики) рассказывали о его явлении им, — т. е. автор не утверждает, что это явление произошло в действительности; фраза достаточно уклончива. В версии Михаила слово 'рассказывали' — *dha-karu* — отсутствует.

Учитывая близкую связь версии Агапия и версии Михаила, равно как точки совпадения с текстом св. Иеронима, можно прийти к заключению, что отличительные черты версии Агапия возникли в сирийский и арабский периоды. Однако в течение всего этого времени Testimonium передавался христианами историографами. Агапий, насколько мы можем судить, так же как его источники, принимали со всем благоговением легендарные истории о жизни Иисуса. Поэтому я не могу представить, чтобы он или они могли бы по их собственному почину добавить скептическое или уклончивое замечание в переданный им готовый документ, или же ослабить *утверждение* об экстраординарных свойствах и деяниях Иисуса, встречающихся в первых двух предложениях редакции вульгаты. Не иначе, как отличительные черты версии Агапия уже имелись в тексте Testimonium'a, полученного ими.

Возможно, и текст св. Иеронима, и версия Михаила — результат контаминации в различной степени текста вульгаты Testimonium'a с уклончивым текстом, представленным версией Агапия. Можно предложить и другие, более сложные пути решения этой проблемы, но все это будет не более, чем догадки. И все же одно несомненно. В вопросе о первоначальном тексте Testimonium'a крайне важны как «скептическая» версия св. Иеронима, так и восточные версии Агапия и Михаила, имеющие ряд сходных черт¹⁵⁹.

Из какой работы Иосифа извлечен Testimonium, представленный Агапием, и каковы были промежуточные связи в цепи передачи этого текста? Первого вопроса мы коснулись выше в примечании, но все аспекты его еще не были исследованы. Как мы знаем, текст греческой вульгаты находится в «Древностях» Иосифа, XVIII, 63–64; а также появляется в некоторых рукописях «Иудейской войны». По крайней мере, теоретическая возможность того,

12). Форма выражения *post triduum mortis* напоминает соответствующую фразу в редакции Агапия: *Ba'da thalathat ayuam min salbihi* — 'через три дня после своего распятия' (буквально: 'через три дня от его распятия'). В редакции греческой вульгаты значит: *τρίτην ἕχων ἡμέραν*; сирийский перевод «Церковной истории» и Михаил дают: *ܩܘܪܝܢܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ* — 'через три дня'.

¹⁵⁷ См.: Eisler, p. 68, n. 2.

¹⁵⁸ Во что вышеупомянутые ученые не верят.

¹⁵⁹ Как уже было отмечено, вопрос о том, что латинский текст св. Иеронима повлиял на эти восточные редакции, подниматься не может.

что он находился также в других ныне утраченных или апокрифических работах Иосифа, не может быть отклонена сходу.

Мы видели, что, согласно рукописи Агапия, Testimonium извлечен из работы Иосифа, названном его трактатом ‘о бедствиях иудеев’ – *sharr al-Yahud*. Слово *sharr* – ‘бедствия’ явно испорчено и должно быть исправлено. Васильев перевел это название как «о войнах иудеев»¹⁶⁰; очевидно, он понял *sharr* как *hurub*. Если следовать этому пониманию, то можно прийти к заключению, что Testimonium извлечен Агапием из Иосифовой «Иудейской войны». Однако такое заключение, по моему мнению, недопустимо по двум причинам, одна из которых имеет немного веса, а другая гораздо больше. Первая причина вытекает из факта, что историческая работа Иосифа «Иудейская война», кажется, не была известна Агапию под этим названием. Он обращается к этому сочинению¹⁶¹ как к ‘книге, которую [Иосиф] написал о разрушении Иерусалима’¹⁶² – ‘*ala kharab Ursalim*. Главный же довод, часть которого была уже сформулирована выше, является более сложным, но мне кажется, что он показывает со всей ясностью, что если взвесить все возможности, то испорченное название работы Иосифа, упомянутое Агапием перед тем, как привести Testimonium, относится к Иосифовым «Древностям». Довод этот основан на следующих соображениях:

1. В другом пассаже Агапия, который мы приведем ниже и который явно относится к «Древностям» Иосифа, первые два слова названия¹⁶³ этой работы звучат как *tadbir al-Yahud* – ‘Установления иудеев’.

2. Искажение *tadbir* — *sharr* (в заглавии: *sharr al-Yahud* перед представлением Агапием Testimonium’а) графически (технически) возможно.

3. Согласно сирийской версии Testimonium’а, приведенной Михаилом, которая, как мы видели, имеет некоторую связь с версией Агапия, эта цитата приводится из работы Иосифа, озаглавленной как ܬܕܒܝܪ ܝܗܘܕܝܐ (что было переведено выше как ‘Учреждения’ или ‘Установления иудеев’). Мы уже отмечали, что слово это имеет тот же самый корень, что и арабское *tadbir*. Легко предположить, что последнее слово скорее всего должно использоваться при переводе ܬܕܒܝܪ. Заключение, которое вытекает из последних двух пунктов – то, что название *sharr al-Yahud* в рукописи Агапия должно быть, вероятно, исправлено на *tadbir al-Yahud*.

Пассаж Агапия, который мы рассмотрим, (1) гласит следующее: ‘Когда Римляне [собирались] штурмовать Иерусалим, Иосиф обратился к его людям перед разрушением (kharab) Иерусалима, говоря им: подчинитесь римлянам и явите повинование¹⁶⁴ их царям; [тогда] вы будете довольны вашим будущим благосостоянием. [Иудеи] в своем презрении поносили его [на-

¹⁶⁰ *Op. cit.*, p. 471; см. выше, прим. 15.

¹⁶¹ См. изд. Чейко, с. 254.

¹⁶² Это название до некоторой степени напоминает заглавия: *τῆς Ἰουδαϊκῆς ἀλώσεως* – ‘О завоевании иудеев’; *περὶ ἀλώσεως Ἰουδαίας καὶ τῆς μεγάλῃς πόλεως* – ‘О завоевании Иудеи и великого Града’; *Ἰουδαϊκῆς ἱστορίας περὶ ἀλώσεως* – ‘Об истории завоевания иудеев’ — см. издание Низе «Иудейской войны», сс. XIV–XV, XVII. Еще более это напоминает латинское название: *Judaicae Historiae de Destructione*, находящееся в манускрипте, где имеется также последнее упомянутое греческое заглавие (см.: Низе, *Op. cit.*, с. XIV).

Название, упомянутое Агапием, вообще говоря, идентично названию латинской адаптации работы Иосифа т. н. Егезиппа, а именно: *De Excidio Jerusalem* – ‘О разрушении Иерусалима’; имеются также незначительные варианты этого латинского заглавия. Название древнерусского перевода Иосифовой «Иудейской войны», вероятно, принадлежит той же самой традиции, что и греческие заглавия, упомянутые выше; см.: Н. А. Мещерский. *История Иудейской войны в древнерусском переводе*, Москва-Ленинград 1958, с. 36; с. 37, прим. 45.

¹⁶³ Или описание содержания.

¹⁶⁴ Буквально: ‘окажете повинование’.

происхождению иудеи, каким превратностям судьбы они подвергались, какой законодатель воспитал в них стремление к благочестию и побуждал их развивать в себе добродетель¹⁷¹, какие войны вели они в продолжительный период времени своего существования и как они, против собственного желания, вступили в свою последнюю войну с римлянами. Но так как подобная вставка была бы слишком обширна для такого рода сочинения, то я ее сделал предметом особого труда, в котором тщательно изложил от начала до конца все сюда относящееся.¹⁷² (перевод Г. Генкеля)

То, что упоминаемая Агапием работа, фактически называемая *tadbir al-Yahud*, состоит из двадцати книг, почти не оставляет места для сомнения, что имеются в виду Иосифовы «Древности». Вопрос о действительных источниках Агапия остается, однако, нерешенным. Указание на особый труд, в котором описываются войны с римлянами и завоевание Иерусалима, содержится в только что приведенном греческом пассаже Иосифовых «Древностей». Исследователи обычно не обращают внимания на то, что в этом месте Иосиф объясняет, что он взялся описывать вещи, которые ранее уже изложил скорее в двух своих работах, чем в одной, и что древняя история и установления иудеев не были включены в полном объеме в описанную им Римскую войну и окончательное завоевание Иерусалима¹⁷³.

То обстоятельство, что пассаж Агапия обращается к данным относительно первосвященников, находящихся якобы в «Древностях» Иосифа, при том, что ни Иосиф, ни Евсевий не приводят таких данных в своих работах, позволяет делать разные далеко идущие заключения; во всяком случае, это означает, что труд Агапия в целом не основывается только на указанных сочинениях.

Наиболее существенные особенности приведенного фрагмента:

1. Он не содержит никакой ясной ссылки на «Древности» Иосифа, т. е. Ἰουδαϊκῆ ἀρχαιολογία¹⁷⁴ (или, как значит в сирийском переводе «Церковной истории»: ܩܪܘܩܢܐ ܕܩܝܡܐ ܕܩܝܡܐ); точнее говоря, на известные нам источники. Несомненно, что название труда *n.q.la* в пассаже Агапия, будучи исправленным на *naql* и означающее «традиции», может расцениваться, хотя довольно сомнительно, как отражение ἀρχαιολογία. Но даже если принять это довольно сомнительное предположение, то наиболее заметной особенностью описания Агапия «Древностей» будет второй пункт, который я исправляю на ‘*ala tadbir al-Yahud*, принимая во внимание, что это название труда. Исправление такое подтверждается тем, что Михаил Сириец называет работу, в которой находится Testimonium, как ܩܪܘܩܢܐ ܕܩܝܡܐ. Выше уже говорилось, на рабском языке термин *tadbir* соответствует в нашем контексте термину ܩܪܘܩܢܐ, и, конечно же, является переводом этого сирийского слова. Как мы видели, имеются веские основания для исправления слов ‘*ala sharr al-Yahud*, находящихся в рукописи Агапия в качестве заглавия труда Иосифа, из которого извлечен Testimonium, на ‘*ala tadbir al-Yahud*¹⁷⁵.

Итак, мы видим традицию, согласно которой «Древности» Иосифа назывались как сочинение ‘*Об учреждениях иудеев*’ или ‘*Об установлениях иудеев*’.

По моему мнению, сирийское ܩܪܘܩܢܐ и арабское *tadbir*, передающее его, не были выбраны произвольно, чтобы охарактеризовать и озаглавить работу

¹⁷¹ По-гречески это выражение довольно странное.

¹⁷² Не считая небольших модификаций, я следовал за переводом Теккеря.

¹⁷³ Однако, возможно также, что определения, находящиеся в пассаже Агапия, относятся к различным войнам с римлянами, включая завоевание Иерусалима Помпеем, описанным в «Древностях» Иосифа.

¹⁷⁴ Или: παρ’ ἡμῖν ἀρχαιολογίαν.

¹⁷⁵ Не может, конечно, иметься никакой абсолютной уверенности в этом вопросе.

Иосифа; в их различных коннотациях эти термины соответствуют совершенно определенно термину *διάταξις*, который упомянут Иосифом в пассаже, указанном выше¹⁷⁶, где он формулирует основные темы его «Древностей». В этом пассаже *διάταξιν τοῦ πολιτεύματος*¹⁷⁷ следует непосредственно после *ἀρχαιολογία*.

Традицию в отношении названия Иосифовых «Древностей», которая воспроизводится Агапием и Михаилом Сирийцем, можно объяснить, хотя и не легитимировано, ссылкой на самого Иосифа. Однако это исключительная традиция; насколько известно, кроме этих двух авторов, никто не обращался к Иосифовым «Древностям» как к сочинению под названием «Об учреждениях иудеев» или «Об установлениях иудеев». Так не делают ни Иосиф¹⁷⁸, ни Евсевий¹⁷⁹; не делает так и Ориген¹⁸⁰.

Но мы знаем, что эта особенность прослеживается в других параллелях у Агапия и, до некоторой степени, Михаила Сирийца, представляющих версии *Testimonium*'а, которые заметно отличаются от редакции вульгаты и, как говорилось, извлечены из сочинения¹⁸¹ «Об учреждениях иудеев» или¹⁸² «Об установлениях иудеев». Эти необычные названия, данные работе Иосифа, из которой взяты эти необычные версии, кажется, следуют одному направлению; очевидно, они принадлежат (в случае Михаила это может применяться только к расхождению его версии с вульгатой) к одной и той же историографической традиции. Теперь мы знаем, что эта традиция не происходит от известных редакций трудов Иосифа или «Церковной истории» Евсевия, то есть из источников, которые содержат основную массу исторических данных о так называемом периоде Второго Храма, ни, насколько известно, из данных других сохранившихся текстов. Мы можем соответственно предположить, что Агапием использовался неизвестный источник. Возможно, изучение той части его работы, которая описывает рассматриваемый период, прольет немного света на характер этого источника. В рамках настоящего исследования мы ограничимся анализом пассажа Агапия, который непосредственно предшествует *Testimonium*'у.

Сначала, однако, необходимо сделать несколько замечаний по пассажи, непосредственно предшествующему *Testimonium*'у. В этом пассаже, приведенном выше, рассказывается о знаменьях, которые были засвидетельствованы во время распятия, а также о смещении Пилата, что, как предполагалось, стало последствием распятия. Разумеется, эта информация не могла быть получена от Иосифа или из «Церковной истории» Евсевия. Ссылка на Флегона, чье имя в этом пассаже испорчено на *Ифлатун*, имеется, как мы видели¹⁸³, в «Хронике» Евсевия. Однако в этом пассаже Агапий также обращается к свидетельству философа по имени *Ur.s.y.w.s*¹⁸⁴. Никакой параллели

¹⁷⁶ «Древности», I, 2.

¹⁷⁷ Пассаж в Иосифовых «Древностях» (I, 10) кажется, подразумевает, что *διάταξις τῆς πολιτείας* содержался в Пятикнижии.

¹⁷⁸ В сочинении «Против Апиона», I, 1; I, 2, Иосиф делает следующие ссылки на свои «Древности»: *...διὰ τῆς περὶ τὴν ἀρχαιολογίαν συγγραφῆς...; πεντακισχιλίων ἐτῶν ἀριθμὸν ἱστορίαν... συνεγραφέαμην... τοῖς περὶ τὴν ἀρχαιολογίαν ὑπ' ἐμοῦ γεγραμμένοις...*

¹⁷⁹ Ср., например, ссылки на «Древности» Иосифа в Евсевиевой «Церковной истории», I, 10:4; I, 11:4; первый из этих пассажей содержит слова *κατὰ αὐτὴν τῆς Ἀρχαιολογίας γραφῆν*, второй – слова *ἐν ὀκτωκαίδεκάτῳ τῆς ἀρχαιολογίας*.

¹⁸⁰ Ср. пассаж «Против Цельса», I, 47, где содержится следующая ссылка на Иосифовы «Древности»: *Ἐν γὰρ τῷ ὀκτωκαίδεκάτῳ τῆς Ἰουδαϊκῆς Ἀρχαιολογίας*. Это название как правило употребляется более поздними авторами.

¹⁸¹ В случае с Михаилом.

¹⁸² Если мы принимаем исправление текста Агапия, предложенное выше.

¹⁸³ См. выше, прим. 9.

¹⁸⁴ Имя, приводимое Агапием, может также читаться по-другому; см. выше, прим. 11, а также чтение Chabot'а того же самого имени в тексте Михаила. Михаил Сириец

этой ссылке в «Хронике» Евсевия нет. Можно отметить, что Синкелл, цитирующий Юлиа Африкана, при обсуждении письменных свидетельств знамений, случившихся во время распятия, обращается не только к Флегону, но также и к Таллу¹⁸⁵.

Однако, даже если мы видим различие в именах, и сообщение, приписанное Таллу, не имеет никаких общих характерных черт с цитатой из работы *Ur.s.u.w.s.*, то, по крайней мере, *inter alia*, они оба приводят пассаж из письма, посланного Пилатом к Тиберию. Одно из псевдоэпиграфических писем, якобы посланных Пилатом римскому императору, содержит замечание, которое также присутствует в пассаже Агапия. В обоих текстах Пилат заявляет, что Иисус был распят иудеями¹⁸⁶.

Все это достаточно неоднозначно. Что касается определенного источника или источников¹⁸⁷ того пассажа в труде Агапия, который предшествует *Testimonium*'у, то недостаток свидетельств делает невозможным не только доказать правильность нашей гипотезы, но даже внятно сформулировать ее¹⁸⁸.

также объединяет свидетельства Флегона и *Ur.s.u.w.s.*'а. Перевод Chabot'a рассматриваемого пассажа гласит следующее: «Флегон, светский философ, пишет таким образом: солнце померкло, и земля задрожала; умершие воскресли, вошли в Иерусалим и явились проклятым иудеям. В своем сочинении, в котором он описывает историю по Олимпиадам, он говорит в XIII книге: в четвертый год III Олимпиады наступила тьма в шестом часу дня, в пятницу, так что были видны звезды. Никея и область Вифинии были разрушены землетрясением, и много других мест было разрушено. Урсинус также пишет в книге V: Мы пришли в большую тревогу, когда солнце померкло и задрожала земля. Были слышны ужасные крики в городах еврейских; причину этого мы узнали из письма Пилата, посланного из Палестины Тиберию Кесарю. В нем говорилось: "Из-за смерти одного человека, которого распяли иудеи, произошли все эти ужасные вещи". Узнав об этом, Кесарь сместил Пилата, за то что он потворствовал иудеям, и угрожал им самим» (Michel le Syrien, I, pp. 143–144). Этот пассаж явно связан с параллельным текстом Агапия, но не происходит от него, поскольку цитата, касающаяся Флегона, намного более длиннее. Ссылка в цитате Михаила на Вифинию и Никею не имеется в параллельном пассаже у Агапия, хотя имеет параллель в цитате из сочинения Флегона, содержащейся в «Хронике» Евсевия (в Армянской версии, *loc. cit.*, а также в аналогичном сочинении св. Иеронима, *loc. cit.*). Обе цитаты, и Михаила, и Агапия могут происходить от общего сирийского источника, возможно Феофила.

¹⁸⁵ См.: Labriole, *op. cit.* (выше, прим. 10), pp. 209–210.

¹⁸⁶ Однако упомянутое письмо, как считают, было адресовано Пилатом императору Клавдию, а не Тиберию. Оно включено в греческие *Acta Apostolorum Apocrypha*, edited by R. A. Lipsius & M. Bonnet, I: *Acta Petri et Pauli*, 40–42, ed. Lipsius, Darmstadt 1959, pp. 196–197; ср.: W. Bauer, *Das Leben Jesu im Zeitalter der Neutestamentlichen Apokryphen*, Darmstadt 1967, p. 190.

¹⁸⁷ Непосредственным источником, возможно, была сирийская хроника Феофила.

¹⁸⁸ Имя *Ur.s.u.w.s.* похоже на имя Орозия, латинского историка, чья работа была переведена на арабский язык приблизительно во время, когда Агапий написал свой труд. Его имя было изменено в арабском языке на *H.urus.u.w.s.*, но, по крайней мере, в одном тексте оно пишется как *Urus.u.w.s.*; см.: G. Levi Della Vida, 'La Tradizione araba delle stoire di Orisio', *Miscellanea G. Galbiati*, III, Milano 1951 (*Fontes Ambrosiaani*, XXVII), p. 188; p. 189, n. 4. Кроме того следует учесть, что Агапий представляет *Ur.s.u.w.s.*'а как историка. Все имеющиеся трудности, кажется, устраняют следующие предположения: (1) работе Агапия, вероятно, предшествует арабский перевод Орозия (см.: Levi Della Vita, *op. cit.*, pp. 187–188), а также Феофила, который, применительно к рассматриваемому пассажи, по нашему мнению, послужил главным источником Агапия и Михаила Сирийца.

(2) Пассаж, указанный Агапием и Михаилом, не встречается ни в латинском оригинале работы Орозия, ни в версии Агапия, которая, кроме того, содержит много интерполяций. Можно, конечно, предположить, что существовал более ранний арабский или сирийский перевод Орозия, который мог включать рассматриваемый пассаж, но, в отсутствии любого подтверждающего свидетельства, это будет очень

Теперь аналогичным образом мы рассмотрим пассаж, который следует у Агапия непосредственно после версии Testimonium'a. Несомненно этот пассаж имеет отношение, причем довольно любопытное, к «Древностям» Иосифа и к Евсевиевой «Церковной истории». В этой связи мы можем отметить, что сравнение текста Агапия с этими двумя произведениями приводит в выводу о существовании неизвестного источника: X.

Как говорилось выше, рассматриваемый пассаж начинается со слов: *wa-yaquilu aydan* – ‘И он также говорит’. Поскольку эти слова следуют непосредственно после цитаты из труда Иосифа, а именно Testimonium'a¹⁸⁹, то естественная интерпретация такова, что новый пассаж, как предполагается, представляет другую цитату из Иосифа. Однако, как мы теперь увидим, содержание пассажа не согласуется с этим предположением; автором текста весьма очевидно был христианин. Действительно, есть веские причины для того, чтобы полагать, что безусловным источником пассажа является «Церковная история» Евсевия, которая прямо указана в тексте Агапия, когда речь заходит об Абгаре¹⁹⁰ непосредственно после пассажа, которым мы занимаемся. Фактически же этот пассаж, который у Агапия стоит непосредственно после Testimonium'a и который приведен выше, показывает, что наряду со схожестью имеются существенные расхождения с текстом в Евсевиевой «Церковной истории», I, 10. Сравнение этих двух текстов поучительно.

Агапий (изд. Чейко), с. 239, 1.16 – с. 240, 1.3¹⁹¹

И он рассказывает об общественной деятельности Господа нашего Христа... а [также] говорит, что все Его служение было во время первосвященства Ханна и Кайафа. Эти [двое] были первосвященниками в эти годы; то есть [Его служение продолжалось] от первосвященства Ханна до начала первосвященства Кайафа, что составляет

Евсевий. Церковная история, I, 10:2–6¹⁹²

По словам Священного Писания, время Его учительства укладывается в годы, когда первосвященниками были Анна и Каиафа. Оно началось в первосвященство Анны и продолжалось до первосвященства Каиафы, — это промежуток меньше четырех лет. С этого времени нарушены были постановления закона, касавшиеся служения Богу, которое было пожизненным и переходило преемст-

неправдоподобное и неудовлетворительное решение. Не исключено также, что и Агапий и Михаил написали *Ur.s.y.w.s*, или некоторый вариант этого имени, уже испорченного; согласно этой гипотезе имя историка, от кого происходят эти две цитаты, испорчено на *Ur.s.y.w.s* кем-то, кто был знаком с именем Орозия. Это могло произойти параллельно искажению имени Флегона в *Ифлатуна* (Платона), находящемуся у Агапия (см. выше, прим. 8). Однако в нашем распоряжении не имеется никакого пути доказательства или опровержения этой гипотезы.

¹⁸⁹ Как мы видели, Агапий прямо заявляет, что этот текст находится в труде Иосифа.

¹⁹⁰ Этот текст относится к обмену письмами между Абгаром, царем Эдессы, и Иисусом, с последующим обращением Абгара в христианство; приводится также письмо, которое он написал императору Тиберию, и ответ Тиберия. Рассказ предваряется словами: ‘*Рассказывает Евсевий [Usabyus], епископ Кесарийский*’. Текст довольно грубо воспроизводит рассказ об Абгаре, заимствованный из Евсевиевой «Церковной истории», I, 13. Расхождения, однако, очень значительные. Манера рассказа весьма различна в двух текстах. Кроме того, «Церковная история» не говорит об обмене письмами между Абгаром и Тиберием. В своем письме Иисусу Абгар, согласно «Церковной истории», обращается к нему как *Ἰησοῦ σωτῆρι ἀγαθῷ ἀναφανέντι ἐν τόπῳ Ἱεροσολύμων*. В тексте же Агапия форма обращения к Иисусу такова: ‘*Иисусу, целителю [al-mutatabbib], который явился в Иерусалиме*’. Примеры таких расхождений можно продолжить.

¹⁹¹ Текст был переведен и прокомментирован выше.

¹⁹² Перевод Kirsopp Lake (В нашем случае это перевод Московской патриархии — Перев.).

чуть менее четырех лет. Когда Ирод был правителем, он сжег списки родов, чтобы никто не знал, что он [происходит] не из высокого рода. Он также взял священные одеяния и положил их под печать. И он больше не позволял кому-либо быть первосвященником более одного года. По этой причине [за время] после первосвященства Ханнана до Кайафы сменилось четыре первосвященника. Следующим за Ханнаном был Исма'ил, сын Йахйи¹⁹³, заменивший его. Когда этот последний через год был смещен, на его место возшел Елиезер, сын Ханнана первосвященника. После него, как закончился его год, его заменил Симон, сын Камихуда¹⁹⁴. После него стал первосвященником [упомянутый] Кайафа; во время правления и первосвященства которого и был распят Господь наш Мессия, — да будет Он славен! Так что время между Ханнаном и Кайафой составляет менее¹⁹⁵ четырех лет.

венно от отца к сыну. Римские власти ставили первосвященниками то одного, то другого, и никто в этой должности больше года не оставался. Иосиф рассказывает, что после Анны и до Каиафы сменилось четыре первосвященника. В той же книге «Древностей» он пишет так [XVIII, 34–35]: «Валерий Грат сместил Анана и объявил первосвященником Измаила, сына Фаби, но спустя короткое время убрал и его и объявил первосвященником Елеазара, сына первосвященника Анана. По прошествии года сместил и его и передал сан первосвященника Симону, сыну Камифа. И он удержал свое звание не больше года; преемником его стал Иосиф, прозванный Каиафой».

Итак, время учительства Спасителя нашего продолжалось неполных четыре года, и в течение этих четырех лет четыре первосвященника — от Анны до Каиафы — несли свое служение.

Несомненно, имеется очевидная связь между двумя текстами. Прежде всего, у них общая тема. Оба одинаковым образом обращаются к списку из четырех сменявших друг друга первосвященников¹⁹⁶, каждый из которых, как они считают, оправлял свою должность в течение одного лишь года, и что общественная деятельность Иисуса длилась не полных четыре года.

Эта связь может также демонстрироваться фактом, что первое предложение в пассаже Евсевия разрешает затруднение, возникающее в первом предложении пассажа Агапия. Значение этих двух предложений по существу одинаковое, если бы не один пункт: Евсевий начинает пассаж словами 'как говорит божественное Писание', тогда как Агапий начинает пассаж со слов: 'И он также говорит', что, как отмечено выше, не имеет смысла в контексте. Почти несомненно, я думаю, что первоначально это предложение началось, как в тексте Евсевия, словами 'божественное [или: священное] Писание говорит'¹⁹⁷, и что на какой-то стадии передачи текста вследствие ошибки компилятора или переписчика слова 'божественное Писание' были опущены.

В этом предположении также слово *aydan* было вставлено во фразу *waqala aydan*, чтобы придать искаленной фразе подобие значения. В свете текста Евсевия первое предложение Агапия в обсуждаемом пассаже должно

¹⁹³ Это имя заменило его настоящую форму: Фаби; см. выше, прим. 40.

¹⁹⁴ О правильной форме этого имени см. выше, прим. 46.

¹⁹⁵ Как сказано выше, в рукописи в этом месте стоит слово *aqall* — 'менее', что является очевидной ошибкой.

¹⁹⁶ При этом Евсевий прямо цитирует «Древности» Иосифа.

¹⁹⁷ В греческом тексте: *φησὶν δὲ αὐτὸν ἡ θεία γραφή*. Сирийский перевод Евсевиевой «Церковной истории» гласит: 'По словам Святого Писания' (с. 44).

читать: ‘Священное’¹⁹⁸ Писание говорит об общественном служении Господа нашего Христа, — да будет Он славен! — что все Его служение было во время первосвященства Ханнана и Кайафа’.

Два сообщения, содержащееся в этом пассаже Агапия, не встречаются в соответствующем тексте Евсевия, но находятся в других местах «Церковной истории», откуда они были несомненно заимствованы либо Агапием, либо, что более вероятно, автором сирийской Хроники, которую он использовал. То обстоятельство, что они включены в обсуждаемый арабский пассаж, не может служить аргументом против представления, что пассаж по существу основан на «Церковной истории». Эти два сообщения следующие:

1. *Ирод... сжег списки родов, чтобы никто не знал, что он [происходит] не из высокого рода.* Этот инцидент упоминается Евсевием, который в данном случае цитирует Африкана; см.: «Церковная история», I, 7:13.

2. *[Ирод] также взял священные одеяния и положил их под печать.* Эта акция Ирода также указана у Евсевия (Церковная история, I, 6:10), цитирующего в данном случае Иосифа¹⁹⁹.

В одном пункте рассматриваемого пассажа Агапий обращается к факту, не упоминаемому ни в «Церковной истории», ни у Иосифа. По «Древностям Иосифа», XVIII, 33–35, может быть замечено, что первосвященники, назначаемые римским прокуратором Гратом, не оставались в своей должности более года. На основе этого Евсевий указывает в пассаже «Церковной истории», приведенном выше, что ‘римские власти ставили первосвященниками то одного, то другого, и никто в этой должности больше года не оставался’. Ни Иосиф, ни «Церковная история» в редакции, известной нам, не заявляют, что практика назначения первосвященников на срок до одного года была установлена уже Иродом²⁰⁰, как явно утверждает Агапием: ‘И он больше не позволял кому-либо быть первосвященником более одного года’.

Здесь мы сталкиваемся с загадкой, наиболее приемлемое объяснение которой этой кроется в том обстоятельстве, что это единственное утверждение в пассаже Агапия в конечном счете происходит не от «Церковной истории», насколько она нам известна. Но этому выводу противоречит то обстоятельство, что данное произведение Евсевия может расцениваться как очевидный источник всего пассажа в целом²⁰¹.

¹⁹⁸ Или: ‘божественное’.

¹⁹⁹ См. Древности, XVIII, 92–93. Ясно, что в этом случае Агапий (или его сирийский источник) следует скорее Евсевию, нежели непосредственно Иосифу.

²⁰⁰ Касаясь политики Ирода в отношении назначения первосвященников Иосиф заявляет, что эта политика продолжалась римлянами, но он не говорит в этом контексте об ограничении срока пребывания первосвященников в должности одним годом. См. Древности, XX, 247–250: ‘Ирод, которому царская власть была передана римлянами, не стал более назначать первосвященников из рода Асмонеев, но, за исключением одного только Аристовула, передавал этот почетный сан некоторым ничем не выдававшимся, простым священникам... После смерти Аристовула Ирод уже более не поручал первосвященства потомкам Асмонеев. Подобно Ироду поступали в деле назначения первосвященников его сын Архелай, а также римляне, которым впоследствии перешло управление иудеями. И со времен Ирода вплоть до того дня, когда Тит взял город и сжег храм, было всего двадцать восемь первосвященников в течение ста семи лет» (перевод Л. Фельдмана = в данном случае Г. Генкеля — Перев.). То обстоятельство, что новый первосвященник назначался каждый год, зафиксировано и в талмудической литературе; эти пассажи указаны и обсуждены в кн.: G. Alon, בתולדות ישראל (Studies in Jewish History), I, Jerusalem 1957, pp. 48 ff. На это же обстоятельство также указывают ссылки в Евангелии от Иоанна: ‘был на тот год первосвященником’: ἀρχιερεὺς ὢν τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου (11:49); ἀλλὰ ἀρχιερεὺς ὢν τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου (11:51); ὃς ἦν ἀρχιερεὺς τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου (18:13).

²⁰¹ То обстоятельство, что «Церковная история» не была, по всей вероятности, непосредственным источником пассажа, который, возможно существовал в сирийской

Можно отметить, что подобное утверждение относительно политики Ирода содержится в «Хронике» Михаила Сирийца²⁰².

В переводе J. V. Chabot'a это место звучит так: *Было три первосвященника от Ханнана до Каиафы: Исмаил, Елеазар и Симеон. Ирод действительно оставлял каждого из них в должности не более года.*

Это сообщение, кажется, предполагает, что Ирод был современником трех названных первосвященников; это могло произойти от смешения Ирода Великого с его тезкой, который правил во время общественной деятельности Иисуса, или от невежественного копирования хронистом его источников без какого-то бы усилия сохранить в них смысл.

Пассаж Агапия, я думаю, менее искажен; по крайней мере, беспорядок в нем менее очевиден. И все же в том случае, о котором говорилось, — то место, где сообщается, что Ирод не позволял первосвященникам отправлять их должность в течение более одного года, — должно быть расценено как ошибка переписчика или компилятора, либо неточность переводчика; при анализе выясняется, что это следствие недоразумения или искажения пассажей Евсевиевой «Церковной истории». Немного способствует правильному решению этого вопроса пассаж другой работы Евсевия, *Demonstratio*, VIII, 2:99. В этом пассаже Евсевий прямо говорит²⁰³, что Ирод был первый — а римляне последовали его примеру — в назначении первосвященников²⁰⁴ вопреки Закону, выбирая на эту должность ничем не примечательных людей, а также в ограничении срока их деятельности одним годом²⁰⁵. Несколькими строками далее Евсевий приводит пассаж Иосифовых «Древностей», XVIII, 34–35, также находящейся в тексте «Церковной истории» и процитированный выше, о назначении и смещении первосвященников Валерием Гратом.

В данном случае можно предположить, что сообщение в этом пассаже о политике Ирода, которое не содержится в редакции «Древностей» Иосифа, являются выводом из «Древностей», XX, 247, где Иосиф утверждает, что римляне, следовали за политикой Ирода в назначении первосвященников, объединенным с «Древностями», XVIII, 34–35, где Иосиф описывает методы Валерия Грата в этом деле. Можно, однако, также полагать, что указанный пассаж взят из *Demonstratio*, а Евсевий использовал некий исторический

хронике, использованной Агапием, сталкивается с трудностью, упомянутой выше. Кто бы ни был компилятором данного пассажа, он все же заимствовал все сведения, кроме одного, из «Церковной истории».

²⁰² I, p. 143.

²⁰³ Данная интерпретация предполагает, что это предложение должно быть рассмотрено согласно обычным синтаксическим правилам.

²⁰⁴ В тексте стоит *ἱερεῖς* — ‘священники’, но из контекста ясно, что это относится к первосвященникам.

²⁰⁵ *πρῶτος μὲν Ἰρῶδης ἔπειτα δὲ καὶ Ῥωμαῖοι μετὰ τοῦτον ἀκρίτως καὶ οὐ κατὰ τὸν νόμον τοὺς ἀρχιερεῖς καθίσταν, οὓς ἐδόκει αὐτοῖς, δημοτικοῖς τισι καὶ ἀσήμοις ἀνδράσι τὴν τιμὴν χαρίζομενοι, ἐπίπρασκόν τε καὶ ἐκατήλευον τοῦνομα, ἄλλοτε ἄλλοις ἐναυσιαῖον τὸ ἀξίωμα δωροῦμενοι.*

Алон (*Op. cit.*, п. 200, р. 58, п. 37) полагает, что мнение Евсевия, выраженное в Церковной истории в отношении времени, когда первосвященники стали назначаться лишь на один год, является неправильным. Он полагает, что Ирод, скорее чем кто-либо еще, должно быть, был ответственен за это новшество, и приводит цитаты, чтобы подтвердить его взгляд, из Агапия и Бар-Эбрея, написавшего Церковную хронику и Сирийскую хронику. Но это мнение, кажется, не принимает во внимание того, что в своем *Demonstratio* Евсевий говорит это же самое. Продажность должности первосвященника, упомянутая в этом пассаже *Demonstratio*, также встречается в талмудической литературе. См.: Alon, *Op. cit.*, pp. 48 ff. На это же имеется также намек и у Иоанна Златоуста, *In Inscriptioe Altaris* (PG, T. 51, Col. 73), цитата у Алона, *Op. cit.*, p. 58.

текст²⁰⁶, неизвестный нам, где он нашел, *inter alia*, явное указание, что Ирод, а за ним и римляне назначали первосвященников только на один год; поскольку это сообщение, как мы видели, отсутствует в «Церковной истории». Но все это в конечном счете не более чем гадание. Пассаж в *Demonstratio* Евсевия, однако, ведет к несомненному заключению: утверждение Агапия и Михаила Сирийца²⁰⁷, что Ирод ограничил срок пребывания в должности первосвященников, которых он назначал, не произошло из-за ошибки восточного компилятора, переводчика или переписчика, так как это утверждение уже сделано Евсевием. С другой стороны, невероятно, чтобы Агапий, Михаил и сирийские хронисты использовали сведения о назначении Иродом первосвященников, черпая их из Евсевиевой *Demonstratio*, которая не является историографической работой; я полагаю, что они взяли эту информацию из исторических работ, а не теологических трактатов. Кроме того, как мы видели, пассаж у Агапия, где находится рассматриваемое сообщение, по всем другим данным соответствует «Церковной истории». Отсюда следует предположение, что и рассматриваемое сообщение также находилось в этой работе: оно могло быть в его некоей потерянной редакции. Эта гипотеза подкрепляется фактом, что подобное же сообщение о политике Ирода в отношении назначения первосвященников было вставлено Евсевием в другую его работу: *Demonstratio*. Сохранившаяся редакция «Церковной истории» в этом пункте не соответствует *Demonstratio*, но гипотетическая редакция могла быть в согласии с последней.

Данная линия рассуждения может быть развита: если имеются веские аргументы в пользу предположения, что неизвестная редакция «Церковной истории» послужила источником части информации об Ироде, содержащейся у Агапия и Михаила, можно также предположить, что эта же редакция могла быть тем самым источником X, чье существование мы постулировали выше; не исключено также, что на какой-то стадии эта редакция «Церковной истории» содержала нехристианскую версию *Testimonium*'а, или же менее христианскую, нежели вульгата (популяризированная Евсевием), и что эта версия использовалась Агапием, и, до некоторой степени, Михаилом Сирийцем. Это, конечно, только проблеск возможного решения — весьма гипотетического — одной из нескольких проблем, порождаемых Агапиевой версией *Testimonium*'а.²⁰⁸

²⁰⁶ Это мог быть, конечно, слегка отличный текст «Древностей» Иосифа; или же Евсевий заимствовал такие сведения у Юлия Африкана, как он уже делал, или же, по версии Н. Gelzer'а (см. ниже, прим. 208), у Иуста Тивериадского.

²⁰⁷ А также Бар-Эбреем; см. выше, прим. 205.

²⁰⁸ То, что Агапий, рассказывая о периоде Второго Храма, использовал иначе неизвестный материал, может подтвердить анализ истории убийства жены Ирода. Рассказ этот таков: «*Ирод умер [страдаая] от великой и жестокой болезни. И говорят, что он убил свою жену в то время, когда она спала с ним в постели. Тогда они поссорились и обменялись гневными словами. Наконец, она начала поносить его. После этого, выйдя из себя, он схватил подушку и накрыл ее лицо, и сидел так, не вставая, пока она не скончалась. После этого он убил своего собственного сына [я исправляю *ibnatohi* на *ibnahu*] и некоторых из своих родственников*» (Изд. Чейко, с. 140).

Этот рассказ сопровождается указанием на последнюю болезнь Ирода; Иосиф дважды говорит об этой болезни (Иудейская война, I, 656; Древности, XVII, 168–169), и оба этих пассажа процитированы Евсевием в «Церковной истории», I, 8:5–9. Агапий также упоминает в этой связи о попытке Ирода покончить с собой, указанной в «Иудейской войне», I, 662, и упомянутой Евсевием в его «Церковной истории», I, 18:4, как и о его приказе сестре Саломее (*Shalum*), отданном накануне своей кончины, перебить после его смерти иудеев, собранных в одном месте. Очевидно, это извлечено из истории, рассказанной в «Иудейской войне», I, 660 (ср. «Древности», XVII, 174–177) и упомянутой Евсевием в «Церковной истории» I, 8:13. Со-

Другой вопрос, возникающий в этой связи: если с текстовой точки зрения данную версию можно отнести к самой ранней до-Евсевиевой редакции *Testimonium*'а, то может ли она, — спорный момент, — быть написана самим Иосифом?

В этой связи уместно напомнить замечания Оригена. В трех местах Ориген говорит²⁰⁹ об отношении Иосифа к Иисусу; все три пассажа касаются рассказа, находящегося в «Древностях», XX, 200, 'об Иакове, брате Иисуса, называемого Христом'²¹⁰ — τὸν ἀδελφὸν Ἰησοῦ τοῦ λεγομένου χριστοῦ, Ἰάκωβος ὄνομα αὐτῶ. В этих пассажах Ориген также отмечает, что Иосиф неверно думал (хотя, согласно «Против Цельса», I, 47, 'был недалек от истины'), что именно осуждение Иакова повлекло завоевание Иерусалима и разрушения Храма, — мнение, которое также приписано Иосифу Евсевием²¹¹, но которого нет в имеющемся тексте «Древностей». Согласно Оригену²¹², Иосиф должен был возложить вину за эту национальную катастрофу на еврейское отношение к Иисусу.

В двух из этих пассажей Ориген также заявляет, что Иосиф не верил, что Иисус был Мессией. Согласно комментарию Оригена к Матфею, I:17, 'он не признает нашего Иисуса Мессией' — τὸν Ἰησοῦν ἡμῶν οὐ καταδέξάμενος εἶναι χριστόν. В сочинении «Против Цельса», I, 47, он говорит об Иосифе, что он 'не верит в Иисуса как в Мессию' — καίτοι γε ἀπιστῶν τῷ Ἰησοῦ ὡς χριστῶ.

Означают ли эти заявления о неверии Иосифа в мессианское достоинство Иисуса, что Ориген знал *Testimonium Flavianum*, то есть пассаж Иосифа, в котором говорится об Иисусе, но который отличался от текста вульгаты? —

общение о том, что Ирод убил своего собственного сына, кажется, относится к казни, указанной Иосифом (Иудейская война, I, 663–554; Древности, XVII, 187, 191), сына Ирода Антипатра, казненного Иродом незадолго до того, как он умер. Касаясь этого случая, Евсевий (Церковная история, I, 8:15) не упоминает имя Антипатра; он просто говорит, что перед смертью Ирод убил своего законного сына. Это может быть показателем того, что в обсуждаемом пассаже Агапий, или скорее его сирийский источник, использовали Евсевиеву «Церковную историю».

Большинство элементов в этом пассаже Агапия, как видится, получено от Иосифа, вероятно, через посредничество Евсевия. Однако его история о убийстве жены Ирода не встречается ни у того, ни у другого автора. Иосиф дважды сообщает (Иудейская война, I, 441–444; Древности, XV, 68–87) о казни жены Ирода Мариамны. Эти сведения отличаются от друг друга, но еще больше от истории Агапия; в обоих случаях Мариамна была казнена по приказу Ирода, но не его собственной рукой. Соответственно, это другой пример использования Агапия неизвестного, возможно, раннего источника в пределах анализируемого пассажа, который не мог произойти от Иосифа, цитируемого Евсевием. Уместно указать, что подобные проблемы имеются у византийского историографа Синкелла, в рассказе которого о Хасмонеиском периоде содержится материал, которого нет у Иосифа. Гельзер предполагает, что этот материал, возможно, находился в исторической работе современника Иосифа и его противника, Иуста Тивериадского; согласно этой гипотезе, непосредственным источником Синкелла был Юлий Африкан, который привлек данные Иуста, в свою очередь использованные Синкеллом. См.: H. Gelzer, *Sextus Julius Africanus and die Byzantinische Chronographie*, I, Leipzig 1880, pp. 256–265, esp. P. 265.

Подобные же догадки могут быть сделаны относительно источников Агапия; возможно они, по крайней мере до некоторой степени, будут подтверждены или опровергнуты посредством детального сравнения историографии Агапия с трудом Синкелла и других византийских историков.

²⁰⁹ Комментарий на Матфея, I:17; Против Цельса, I, 47; II, 13. Эти пассажи процитированы С. Martin'ом, 'Le «*Testimonium Flavianum*»', *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, XX (1941), pp. 419–420.

²¹⁰ Или: 'Мессией'.

²¹¹ «Церковная история», II, 23.

²¹² См. «Против Цельса», I, 47; II, 13.

поскольку, как мы помним, данный текст содержит бескомпромиссное утверждение, что *‘Он был Мессией’*.

Очевидна и другая гипотеза — та, что исторические работы Иосифа, в том виде, в котором он были известны Оригену, не содержали никакого рассказа непосредственно об Иисусе. Вполне возможно, что Ориген мог вывести из этого гипотетического обстоятельства заключение, что Иосиф был неверующим.²¹³

И все же первое предположение представляется мне более вероятным; утверждения Оригена о неверии Иосифа звучат настолько уверенно, что трудно предположить, что они основаны исключительно на *argumentum ex silentio*.

Если мы допустим, что Ориген был знаком с редакцией Testimonium’a, что следует от его замечаний, то, как было частично показано, эта редакция очевидно отличилась текста вульгаты по крайней мере в двух связанных моментах:

1. Она не содержала слов *‘Он был Мессией’*.

2. В ней имелась либо скептическая, либо отрицательная ссылка на утверждение мессианского достоинства Иисуса, сделанного его сторонниками.

В данном контексте можно вспомнить, что версии св. Иеронима и Михаила содержат сентенцию: *‘и верили’*²¹⁴, что *Он был Мессией’*. Эта сентенция (которая, вероятно, также имелась в сирийском источнике Агапия) вводит слегка сомневающееся примечание и может соответственно так и пониматься. Не исключено, что она, возможно, была той самой фразой, которую имел в виду Ориген.

Возможно, однако, понимать замечание Оригена как указание на более откровенный скептицизм со стороны Иосифа, и даже как на прямое опровержение мессианского достоинства Иисуса. Если принять такое толкование, то сентенцию в версиях св. Иеронима и Михаила можно рассматривать как несколько ослабленную версию фразы, известной Оригену.

Необходимо отметить все же, что редакция Testimonium’a, с которой, согласно нашему предположению, был знаком Ориген, скорее всего не содержала отрицательных замечаний и характеристик Иисуса; в таком случае Ориген опровергал бы их.

Подведем итог: специфический Testimonium Flavianum, находящийся в хронике десятого века яковитского историка Агапия, как мы убедились по ходу исследования, относится к тексту Иосифа или псевдо-Иосифа. Важность его обусловлена тем обстоятельством, что он настолько отличается от версии вульгаты, что едва ли любой из аргументов (или, скорее, ни одного), выдвинутых против подлинности последней, будет иметь силу в отношении него. В основном подлинность Testimonium была подвергнута сомнению из-за ее явно христианских черт; в версии же Агапия заметно почти полное их отсутствие, а также уклончивое отношение [к Иисусу].

Эта версия передает сообщение учеников о явлении им Иисуса после распятия, но, вопреки редакции вульгаты, не говорит положительно, что это явление было фактически. При этом не утверждается как несомненная истина, что Иисус был Мессией; вместо этого стоит фраза (вероятно, переведенная с сирийского языка), сообщающая нам, что он, как думали, был Мессией. Вместе с тем не имеется никакого порицания Иисуса, а его человеческим качествам воздается похвала. Эта характеристика сопоставима с оценкой Ио-

²¹³ Это молчание могло бы быть принято как показатель недостатка внимания к Иисусу. Поверхностную ссылку в «Древностях», XX, 200, на *‘Иакова, брата Иисуса, называемого Христом’* — τὸν ἀδελφὸν Ἰησοῦ τοῦ λεγομένου χριστοῦ, можно, если следовать этому рассуждению, привести в согласие с указанным мнением.

²¹⁴ Или: *‘полагали’*.

сифом других лиц. Например, Онию он представляет как *‘мужа праведного и боголюбивого’*²¹⁵.

В версии двенадцатого столетия, находящейся в сирийской хронике Михаила Сирийца, мы также сталкиваемся с формулировкой, что Иисус, как думали, был Мессией. Версия Михаила имеет и некоторые другие общие черты с версией Агапия; однако, все же, во многих отношениях она близка к версии вульгаты Testimonium’a, содержащейся в сирийском переводе «Церковной истории» Евсевия. Ее можно расценить как смешение двух версий, хотя нельзя быть уверенным, что это правильное предположение.

Версия Testimonium’a св. Иеронима, которая является одной из самых ранних, дошедших до нас редакций, имеет подобную же формулировку: *‘Он, как полагали, был Мессией’*²¹⁶. Ее можно рассматривать как дополнительный признак того, что параллельные сентенции в версиях Агапия и Михаила не были изобретены в девятом столетии или около того, но восходят к намного более раннему периоду.

Кроме того, некоторые признаки указывают на то, что неизвестная редакция Евсевиевой «Церковной истории», возможно, послужила источником пассажа Агапия, следующего непосредственно после Testimonium’a.²¹⁷

Вероятно, и версия Testimonium’a была заимствована Агапием из этой гипотетической редакции «Церковной истории». Впрочем, данное предположение может до некоторой степени быть подтверждено или опровергнуто исследованием источников той части хроники Агапия, которая относится к периоду Второго Храма и первым векам христианства.

Замечания Оригена о неверии Иосифа доказывают, что его копия «Древностей» не включала Testimonium в редакции вульгаты. Легко представить, что эти замечания могли быть сделаны, если бы Ориген был знаком с версией Агапия. Можно, однако, предполагать, что версия Testimonium’a, известная Оригену²¹⁸, была по отношению к Христу более скептической или негативной, нежели уклончивая версия Агапия.

Возможно ли, чтобы эта версия была идентичной, либо очень близкой первоначальному тексту Testimonium’a, как он был написан Иосифом? В сущности, это главный вопрос, возникающий при обращении к данной версии, если при этом, конечно, отбросить взгляды той школы, которая полагает, что Testimonium — целиком христианская подделка. Однако, поскольку взгляды такие довольно распространены среди ученых, наверное, необходимо поставить предварительный вопрос, который можно сформулировать следующим образом: показывает ли настоящая версия Агапия (которая до сих пор вообще не учитывалась при обсуждении Testimonium’a), что скептицизм указанных ученых был необоснован?

Нельзя дать окончательного и определенного ответа на эти два взаимосвязанных вопроса, поскольку им сопутствуют слишком много неизвестных факторов. Однако некоторые соображения все же можно привести.

Как уже говорилось, ни одно из главных возражений, выдвинутых против подлинности (аутентичности) Testimonium’a в редакции вульгаты, не выдержало бы критики, если бы они были направлены против версии Агапия. Чтобы написать ее, Иосиф вовсе не обязан был быть христианином. В самом

²¹⁵ Перевод R. Marcus’a (= Г. Генкеля) «Древностей», XIV, 22: *δικαίος ἀνὴρ καὶ θεοφιλῆς*. Подобным образом Иосиф представляет Иоанна Крестителя (Древности, XVIII, 117), хотя упоминание о последнем считается некоторыми учеными христианской интерполяцией.

²¹⁶ Редакция св. Иеронима, также напоминающая восточные редакции, цитируется здесь несколько более подробно.

²¹⁷ И, вдобавок, еще одного пассажа.

²¹⁸ Вероятно, он все же был знаком с Testimonium’ом.

деле, совершенно невероятно, чтобы верующий христианин мог бы создать такой нейтральный текст, а если допустить, что он тем не менее написал его, то единственным смыслом этого могло бы быть стремление засвидетельствовать историческое существование Иисуса. Но вплоть до нового времени такой необходимости не было: даже наиболее ожесточенные противники христианства никогда не выражали никакого сомнения в реальности существования Иисуса. Они ограничивались осуждением его последователей, и, в некоторых случаях, поведения самого Иисуса. Иосиф же, который в определенных рамках претендовал на роль объективного историка, такой текст мог написать.

Однако текст этот также может быть результатом христианской адаптации пассажа, находившегося в Иосифовых «Древностях», который был первоначально намного более враждебен или критически настроен по отношению к христианству. Оба этих альтернативных предположения очевидно подразумевают, что Иосифы «Древности» первоначально содержали некоторого вида *Testimonium*, рассказывающий об Иисусе. Это можно расценить как предварительный ответ на вопрос, сформулированный выше. Мы должны, однако, обратить внимание, что оба предположения основаны на гипотезе, которая кажется мне оправданной, что версия Агапия не происходит от редакции вульгаты. Никакой христианин не вмешался бы в текст с целью устранения тех фраз, которые утверждали сверхчеловеческую природу и деяния Иисуса, и заменил бы авторское признание мессианского достоинства Иисуса и его явления после смерти живым уклончивыми заявлениями, которые просто упоминают, что такие утверждения были сделаны от имени сторонников Иисуса. Не имеется также никакого признака, что данный текст был изменен евреями, иудео-христианами или язычниками. Кроме того, все данные, которыми мы обладаем относительно Агапия и соответствующего исторического периода, кажется, показывают, что он получил сведения из христианских источников²¹⁹.

Разумеется, трудно принять идею, что арабская хроника десятого столетия могла сохранить версию *Testimonium*'а, которая оказывается ближе к первоначальному тексту Иосифа, чем редакция вульгаты, зафиксированная в четвертом столетии. Трудно также признать, что пассаж такого характера, переведенный, по всей видимости с греческого на сирийский язык и с сирийского на арабский язык, оставался бы полностью неизменным в течении столетий. Однако эта трудность представляется мне имеющей главным образом психологический характер. Действительно, кажется невероятным, чтобы версия *Testimonium*'а, сохранившаяся на арабском языке, избежала христианской цензуры в большей степени, чем версия вульгаты, частично или даже в целом. Однако, как мы видели, одна важная черта версии Агапия подтверждается версией св. Иеронима, относящейся к четвертому столетию.

Тут могут быть две возможности: либо версия Агапия — продукт христианской цензуры, примененной к первоначальному тексту в менее тщательной форме, чем в случае редакции вульгаты, либо версия эта не подвергалась цензуре вообще; в этом случае отклонения от первоначального текста, который она содержит, должны быть сведены к минимуму в качестве обычных изменений, произошедших из-за ошибок переписчиков и переводчиков. Первая гипотеза кажется мне более вероятной, хотя и не в решающей степени. Думается, что возможны как и то, так и другое решение²²⁰.

²¹⁹ «Церковная история» Евсевия, как мы видели, была главным источником Агапия, либо того сирийского хрониста, данные которого он использовал. Выше мы предположили исследовать соотношение между работой Агапия и византийской историографией.

²²⁰ Предполагается, что ссылка на версию *Testimonium*'а, отличную от редакции вульгаты (и, могу я добавлять, также от версии Агапия) находится в диалоге, подразу-

В этой связи следует отметить один момент. Последнее предложение версии Агапия, исправленное согласно версии Михаила, могло бы читаться: ‘Он был, как думали, Мессией, о котором пророки возвестили чудесное’. Последние слова предложения предлагают своего рода объяснение, хотя не очень внятное, термина *Мессия* – *χριστός*, что имело бы смысл в работе, предназначенной для читателей греков; во время Иосифа большинство их могло просто не понять значения фразы редакции вульгаты *ὁ χριστὸς οὗτος ἦν*. Это дополнительная причина, — кроме очевидной, а именно, его неверия, — для поддержания утверждения, что он не мог написать такую фразу; в то же время сентенция Агапия и Михаила очевидно может быть аутентичной.

Часто отмечалось, что вне этой версии вульгаты, — чья подлинность, как известно, сомнительна, — термин *χριστός* используется Иосифом только в одном пассаже «Древностей», XX, 200, где он упоминает Иакова, брата Иисуса, называемого *Мессией* – *τοῦ λεγομένου χριστοῦ*.

Иногда указывается, что говоря о руководителях иудейских мятежных движений Иосиф не называет никого из них Мессией, стремясь не раздражать римлян и не укреплять их подозрения относительно иудеев. Однако, с другой стороны, не имеется никаких данных, что какой-либо из этих руководителей утверждал, что он Мессия.

На основании свидетельств, которыми мы располагаем, можно полагать, что этот титул, который использовался применительно к правящим царям и первосвященникам, не применялся, по крайней мере в римский период до Иисуса, к эсхатологическому спасителю или избавителю, а Иисус фактически жил и действовал в течение этого периода²²¹. Согласно этой гипотезе, Иисус был представлен Иосифом (также, как и Матфеем 1:16) как *ὁ λεγόμενος χριστός* не только потому, что его сторонники полагали, что это был его законный титул, но также и потому, что в то время все, и его сторонники, и противники знали, что это было специфическое прозвище Иисуса. То, что сентенция версии Агапия, которая может быть аутентичной, гласит, что Иисус, как думали, был Мессией, и дает некоторого рода объяснение этого термина, очевидно, не входит в противоречие с этой гипотезой, но, скорее, поддерживает ее.

ИЗБРАННАЯ БИБЛИОГРАФИЯ

Agapius: Kitab al-'Unwan / Agapius Episcopus Mabbugensis: Historia Universalis (Corpus Scriptorum Christianorum: Scriptorum Arabici, X), edited by L. Cheikho, Louvain 1954 (reprint). [= Агапий, Изд. Чейко]

мевающем запись религиозных прений при дворе Сасанидов; см.: E. Bratke, *Das sogenannte Religionsgespräch am Hofe der Sassaniden (Texte und Untersuchungen, XLIII)*, Leipzig 1899, p. 36; ср.: M. Goguel, *Jesus and the Origins of Christianity (English transl.)*, New York 1960, p. 78, n. 4. Перевод Гогюела этой редакции гласит: ‘Иосиф говорит о Христе, называя его мужем добрым и праведным, наделенном божественной благодатью, знаменами и чудесами благодетельствовавшим многим’. О другой возможной интерпретации этого пассажа, см.: Bratke, *Op. cit.*, pp. 223 ff. Слова ‘муж добрый и праведный’ – *ἀνδρὸς δίκαιον καὶ ἀγαθὸν* могут быть расценены как несколько напоминающие выражение Агапия (согласно одной версии): ‘его поведение было превосходным, и его познания выдающимися’. Однако, более существенно то, что эти слова, как отмечает Братке (*Op. cit.*, p. 230), очень похожи на выражение, находящееся у Малалы, цитирующего Иосифа (см. выше, прим. 61): *ἀνθρώπων ἀγαθὸν καὶ δίκαιον*. Добавим, что цитата в прениях не имеет никаких схожих моментов с версией *Testimonium*’а, приводимой Агапием.

²²¹ В период после Иисуса он, кажется, применялся по отношению к Бар-Кохбе теми, кто верили в его миссию.

- Agapius: Kitāb al-‘Unwān / Histoire Universelle, écrite par Agapius (Mahboub) de Menbidj (Patrologia Orientalis, V, 4)*, edited with French translation by A. Vasiliev, Paris 1912. [= Агапий, изд. Васильева]
- R. Eisler, *Ἰησοῦς Βασιλεύς οὐ Βασιλεύσας*, I, Heidelberg 1929. [= Eisler]
- Eusebius: Demonstratio Evangelica (Die griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte: Eusebius’ Werke, VI)*, edited by I. A. Heikel, Leipzig 1913. [= Demonstratio]
- Eusebius: Historia Evangelica (Die griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte: Eusebius’ Werke, II)*, edited by E. Schwartz, Leipzig 1903.
- Eusebius: Historia Ecclesiastica*, Loeb Classical Library, edited by E. Schwartz, translated by K. Lake, London-Cambridge (Mass.) 1959.
- The Ecclesiastical History of Eusebius in Syriac*, edited by W. Wright & N. McLean, Cambridge 1898.
- Josephus: Opera*, I–VIII, edited by B. Niese, Berlin 1887–1894.
- Josephus: Antiquitates Judaicae*, Loeb Classical Library, IV–IX, text based on Niese’s edition, with corrections by H. S. J. Thackeray and other scholars, translated by Thackeray, London-Cambridge (Mass.) 1961–1965.
- Josephus: Bellum Judaicum*, Loeb Classical Library, II–III, text based on Niese’s edition, with corrections by H. S. J. Thackeray and other scholars, translated by Thackeray, London-Cambridge (Mass.) 1956–1957.
- De Vita Sua — Flavius Josuphe: Autobiographie*, edited and translated by A. Pelletier, Paris 1959. [= Vita]
- Michel le Syrien: Chronicle*, edited in facsimile with French translation by J. B. Chabot. Vol. I: Translation, Paris, 1899; Vol. IV: Syriac Text, Paris, 1910. [= Михаил Сириец]