

К.А. Панченко

К ИСТОРИИ ПРАВОСЛАВНОГО ЛЕТОПИСАНИЯ В ХАЛИФАТЕ (ИСТОЧНИКИ ХРОНИКИ АГАПИЯ МАНБИДЖСКОГО ДЛЯ VII–VIII вв.)

Культура ближневосточных христиан в Средние века развивалась, как известно, на стыке двух цивилизаций – византийского и арабо-мусульманского миров. Восточные, западные и автохтонные импульсы, сталкиваясь, переплетаясь, оказывали влияние на многие жанры литературного творчества христианских подданных Халифата, в частности, на их историографическую традицию. В каком-то смысле авторы ближневосточных христианских хроник стояли выше и греко-византийской и арабо-мусульманской школ летописания, более или менее самодостаточных, интересующихся прежде всего жизнью своей собственной цивилизации. В отличие от них мелькиты, сирийцы, копты вбирали информацию и из греческой и из арабской литератур, держали в поле зрения сразу обе великие империи, творившие историю Восточного Средиземноморья – Халифат и Византию.

Арабо-христианские летописи X–XI вв., большинство из которых было создано в православной среде – труды Евтихия (Саида ибн Батрика), Агапия Манбиджского, Яхьи Антиохийского – содержат массу уникальных сведений о раннесредневековой истории народов Ближнего Востока. Кроме того, эти литературные памятники могут служить источником для реконструкции культурно-политических пристрастий, мироощущения, цивилизационного самосознания их авторов и стоявших за ними этноконфессиональных групп.

Далеко не всегда летописцы прямо выражали свое отношение к излагаемым событиям. В этом случае прояснить мировоззрение средневековых историков помогает факт обращения их к тем или иным источникам, манера работы с ними, отбор достойных упоминания сведений или, наоборот, игнорирование каких-то блоков информации. Наряду с этим анализ источников мелькитских летописей позволяет судить о самом процессе развития историографической традиции ближневосточных христиан, удельном весе в ней византийских и мусульманских элементов.

Для всех подобных изысканий необходимо, разумеется, иметь четкое представление о самих этих источниках, к которым восходят православные арабоязычные исторические сочинения.

Наименее изучено в этом отношении творчество Агапия, епископа Манбиджского (арабское имя – Махбуб ибн Кустантин). Его всемирная история “Китаб аль-‘Унван” (“Книга титулов”), составленная около 941 г., начиналась от сотворения мира и доходила, видимо, до времени Агапия, однако концовка ее утрачена, текст обрывается на 777 г.¹ По поводу источников летописца высказывались самые противо-

¹ Труд Агапия был издан дважды: Agapius, episcopus Mabbigensis. *Historia Universalis* / Ed. P.L. Sheikho // *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*. Ser. 3. T. 5. Berit; Parisii; Lipsia, 1912; *Kitab al-'Unvan*. *Historie universelle ecrite par Agapius (Mahboub) de Menbidj edite et traduit en francais par Alexandere Vasiliev* // *Patrologia Orientalis*. Pt. I. (T. V), P. II (T. VII, VIII). P., 1912. (Далее: Агапий; цитаты по арабскому тексту издания А.А. Васильева, т. VIII). См. также литературу по Агапию: *Розен В.Р.* Заметки о летописи Агапия Манбиджского // *ЖМНП*. 1884. Январь. С. 47–75; *Васильев А.А.* Агапий Манбиджский, христианский арабский историк X века // *ВВ*. 1904. Т. XI. С. 574–587. (Далее: Васильев, 1904).

речивые мнения: А. Васильев, издатель “Китаб аль-‘Унван”, в одной из статей обронил фразу, что “Агапий пользовался греческими источниками и от них зависел”², современная исследовательница творчества Евтихия Л.В. Исакова, наоборот, отмечает, что средневековые мелькитские хронисты работали по арабским источникам, хотя и следовали законам жанра христианской историографии³. Разумеется, “первооткрыватели” Агапия В. Розен и А. Васильев не прошли мимо этого вопроса, отметив, что манбиджский летописец использовал – сам или через посредников – Иосифа Флавия, Птолема, Юлия Африкана, Евсевия Кесарийского, некоего неопознанного Златоуста (Фам аз-Захаб), Яхью ибн ‘Ади. Особое внимание исследователей привлекло упоминание “Феофила астролога” – маронитского ученого Феофила Эдесского (Феофила Бар Тома) (ум. в 785 г.), астролога халифа аль-Махди и автора несохранившейся хроники, о которой известно лишь по случайным ссылкам у поздних историков⁴. А. Васильев при издании “Китаб аль-‘Унван” скрупулезно отмечал все случаи совпадений сообщений Агапия с данными других авторов. Так, описывая ранневизантийскую историю, манбиджский епископ, похоже, опирался на труды Сократа Схоластика, Созомена, Иоанна Эфесского; сведения Агапия часто перекликаются с информацией позднейших историков – Михаила Сирийца, Бар Эбрея.

То, что Агапий Манбиджский использовал греко-византийских авторов, когда повествовал о домусульманской истории, вполне естественно. Интересней другое: на кого опирался хронист, описывая события после Хиджры, когда, в результате арабских завоеваний, связи ближневосточных мелькитов с Византией и, следовательно, с византийской историографией оказались резко ослабленными? Целью нашей статьи и будет выявление тех источников, которые использовал Агапий в последних разделах своего труда, освещающих события VII–VIII вв. (страницы 194–287 указанного издания).

Даже при беглом взгляде на текст летописи Агапия заметны многочисленные совпадения ее с “Хронографией” Феофана Исповедника⁵ (760–818), крупнейшего византийского историка того времени. Приведем один пример из множества: описание сдачи Иерусалима патриархом Софронием арабам в 637 г. Феофан: “Омар вошел в город во власянице из верблужей шерсти, изношенной и замаранной, и с сатанинским лицемерием хотел видеть храм Иудейский, построенный Соломоном. Софроний, увидевши это, сказал: это поистине мерзость запустения, глаголанная пророком Даниилом, стоящая на месте святе, и сей защитник благочестия со многими слезами оплакивал род христианский. Между тем, как Омар здесь стоял, патриарх просил его принять от него рубашку и платье и приличнее одеться. Тот не хотел одеться в это платье и едва согласился надеть его, пока вымоют собственное его платье; а когда вымыли, то он возвратил Софронию его платье и надел свое”⁶. Агапий: «Потом вступил Умар в Иерусалим и помолился там; и пришел к великому храму, который построил Сулейман, сын Дауда, и приказал воздвигнуть там соборную мечеть, чтобы молились в ней мусульмане. И увидел патриарх, что одежда Умара грязна, а была она из шерсти; и просил его принять от него одеяние, но он отказался. Патриарх настаивал, и Умар сказал ему: “Окажи мне услугу: возьми одежду мою и отдай ее постирать, а мне одолжи на это время то одеяние, что ты предлагал; и я верну его тебе”. Патриарх так и сделал, взял одежду Умара и отдал ее прачке, а получив обратно, вернул ему (Умару); и облачился он в нее и отдал патриарху одеяние его»⁷.

Чтобы не множить до бесконечности примеры подобных совпадений, приведем общий итог: на протяжении 42 страниц указанного фрагмента летописи Агапия

² Васильев А.А. Мавзолей, как одно из чудес мира у Агапия Манбиджского // Христианский Восток. СПб., 1913–1914. Т. II. С. 153.

³ Исакова Л.В. Евтихий Александрийский и его хроника // Проблемы социальной истории и культуры Средних веков и раннего Нового времени. СПб., 1996. С. 57.

⁴ Розен В.Р. Указ. соч. С. 57, 74; Васильев, 1904. С. 584, 587.

⁵ Theophanis Chronographia // Patrologiae cursus completus. Series Graeca. T. CVIII. P., 1863.

⁶ Цит. по русскому переводу: Летопись византийца Феофана. М., 1884. С. 249.

⁷ Агапий. С. 215, 229; Феофан, 6159 г.

(с. 209–251), при описании событий 632–743 гг., 60–65% информации имеет параллели в “Хронографии” Феофана; на некоторых отрезках повествования – с. 211–220 (события конца 30-х – начала 40-х годов VII в.) – эта доля еще выше – более 80%⁸.

В то же время Агапий почти во всех этих случаях не повторяет дословно своего византийского предшественника, не пересказывает его в сокращении, а сообщает какие-то новые детали, иной раз добавляет подробности, у Феофана отсутствующие. Так, например, эти два историка придерживаются разных мнений насчет судьбы Колосса Родосского после захвата арабами этого острова: по Агапию, “истукан” был брошен в море, а по Феофану, продан еврейскому купцу из Эдессы, вывезшему медь Колосса на 800 верблюдах⁹. В другом месте, рассказывая о восстановлении Муавией разрушенной землетрясением церкви Эдессы, Агапий говорит, что это было сделано “из усердия к христианам”; Агапий же объясняет причину “усердия” – этот город в свое время поддержал Муавию против Али¹⁰. Наводнение в Эдессе 667 г. упомянуто Феофаном кратко, а Агапий подробно рассказывает, как обвалились городские стены, утонуло много людей и скота и т.д.¹¹ И эпидемия на Ближнем Востоке 733 г., и знамение в небе над Сирией в 743 г. описаны у Агапия детальней, чем у Феофана¹². Рассказ о некоем лжемессии, явившемся к иудеям в 720 г. и убитом по приказу халифа Язида, у Агапия опять же занимает примерно в три раза больше места, чем в “Хронографии” Феофана¹³. Данный перечень может быть продолжен.

Единственный возможный из этого вывод: Агапий не был знаком с хроникой Феофана Исповедника. Все их совпадения объясняются использованием общего источника, нетрудно определить какого.

Давно известно, что Феофан при составлении своей истории опирался на анонимную мелькитскую летопись, созданную в Сирии в VIII в. и освещающую ход византийско-арабских войн и внутреннюю жизнь Халифата. Кроме того, этим несохранившимся сирийским источником пользовались и другие ближневосточные христианские летописцы: компилятор 775 г., известный под именем Псевдо-Дионисий Телльмахрский; анонимный автор сиро-яковитской хроники, доведенной до 846 г., и Михаил Сириец (ум. в 1199 г.) через посредство Дионисия Телльмахрского (писал в 837 г.)¹⁴.

Британский исследователь рубежа XIX–XX вв. Е. Брукс, пытаясь вычленил из текстов позднейших авторов ту самую “первооснову”, сирийскую летопись VIII в., пришел к выводу, что этих летописей на самом деле было три. Первая, охватывающая события 629–728 гг.¹⁵, – редкий по полноте обзор византийско-арабских отно-

⁸ Подсчитано по числу строк в указанном издании.

⁹ Агапий. С. 222; Феофан, 6145 г.

¹⁰ Агапий. С. 233; Феофан, 6170 г.

¹¹ Агапий. С. 229; Феофан, 6159 г.

¹² Агапий. С. 248, 251; Феофан, 6227, 6235 гг.

¹³ Агапий. С. 244; Феофан, 6213 г.

¹⁴ *Brooks E.W. A Syriac Chronicle of the Year 846 // ZDMG. 1897. T. 51. S. 569–588. (Далее: Brooks, 1897); Michel le Syrien. Chronique. P., 1904.*

¹⁵ Сама композиция “Хронографии” Феофана явно отмечает то место, с которого началось использование сирийского источника VIII в. Повествуя о пребывании императора Ираклия в Сирии в конце 20-х годов VII в., летописец под 6121 г. заводит речь о начале монофелитской ереси и, словно забыв о своей погодной, строго хронологической манере изложения, делает большой экскурс в историю борьбы православия с монофелитством, доводит рассказ до гибели Константа II в 668 г., влетает туда тему арабского нашествия, трактуемого как Божья кара за увлечение ересью, бегло перечисляет победы арабов, потом, под 6122 г., возвращается к личности Мухаммада, основам его религии. И после этого Феофан снова продолжает погодное повествование (с 6123 г.), сообщает о начале византийско-арабских войн. Неудивительно, что хронист, писавший в 728 г., воспринимал как отправную точку современной ему истории именно начало арабских завоеваний. 6123 г. Феофана должен соответствовать 631 г. н.э., но речь там идет одновременно и о кончине Мухаммада и начале правления Абу Бакра (632 г.) и после этого о битве при Муте, которая датируется сентябрем 629 г. О внутриарабских делах, например, о победе Мухаммада над мекканцами в 630 г., ни у Феофана, ни у Агапия почти не говорится; их сирийский информатор представлял себе этот вопрос слабо, для летописца имели значение лишь действия арабов в Сирии. Поэтому и оказались смешаны вместе первые набеги мусульман на византийское пограничье, – и тот, что был при жизни Мухаммада, и те, которые произошли при его преемниках.

Схема 1



шений и внутренней истории обеих империй. К нему и восходит яковитская хроника 846 г., которая, после описания событий 728 г., становится суше, меняет круг тем и перестает совпадать с данными Феофана и Михаила Сирийца. Летописи же этих двух авторов перекликаются друг с другом до 746 г. – это год окончания второй сирийской хроники, вошедшей в себя предшествующую и использованной позднее Михаилом Сирийцем. Третий автор продолжил хронику 746 г. до 780 г. – это сочинение и использовал Феофан Исповедник¹⁶.

Итак, по Е. Бруксу, эта преемственность выглядит следующим образом (схема 1).

Автор хроники 780 г. писал по-гречески (иначе Феофан вряд ли смог бы его использовать) и был мелькитом, что явствует из множества сведений о жизни именно православной церкви под арабским владычеством. Е. Брукс полагал, что эта летопись была составлена в Палестине, исходя из частых упоминаний на ее страницах Св. земли и Иерусалима¹⁷. Мы склонны не согласиться с этой версией. На отрезке 6238–6272 гг. (746–780 гг.) летописи Феофана Иерусалим упоминается 4 раза, а Антиохия и Эмесса (Хомс) – по 5 раз; всех палестинских топонимов встречается 10, а сиро-ливанских – 26; ни разу не упомянуто большинство городов Св. земли, в том числе важные административные центры (Лидда, Рамле, Кесария, Вифлеем, Назарет, Акра, Газа и т.д.), зато часто мелькают названия сирийских селений – Илиополис (Баальбек), Апамея, Германикия (Ма'раш), Елифания (Хама), Пальмира, Харран, Верроя (Халеб) и др. Впрочем, что касается частых упоминаний Антиохии, то она фигурирует главным образом в титуле антиохийских патриархов, чья преемственность прослеживается в мелькитской хронике с 742 по 763 г. Сама же хроника доведена, напомним, до 780 г. и ничего не говорит о кончине ок. 770 г. патриарха

¹⁶ Brooks E.W. The Sources of Theophanes and the Syriac Chroniclers // BZ. 1906. Т. XV. S. 578–587. (Далее: Brooks, 1906).

¹⁷ Там же. С. 587.

Феодора и наследовании ему патриарха Феодорита; из этого можно заключить, что автор хроники 780 г. не был антиохийцем, знакомым со всеми деталями местной церковной жизни, и что список патриархов 742–763 гг. существовал как отдельное сочинение, использованное впоследствии в мелькитской летописи 780 г. Таким образом, на наш взгляд, наиболее вероятным местом написания этой хроники является Эмесса (Хомс), которая, кстати, занимает 2-е–3-е место по числу упоминаний в летописи VIII в.: с 6123 по 6272 гг. – 11 раз (Дамаск – 14, Эдесса – 11, Иерусалим – 9, Антиохия – 7, прочие города Востока – менее 5 раз каждый), при том, что Эмесса, видимо, уступала большинству перечисленных городов по демографическому и экономическому потенциалу, политическому и культурно-религиозному значению.

Сложнее дело обстоит с конфессиональной принадлежностью авторов хроник 728 и 746 гг. Их труды, возможно, подверглись редактированию сначала мелькитским летописцем 780 г., потом – Феофаном Исповедником. Впрочем, нет сомнения, что автор хроники 728 г. был православным. Мелькитский прообраз явно просвечивает сквозь слой яковитской редакции сирийской хроники 846 г., на что обращал внимание еще Е. Брукс. Дважды в этой летописи проскальзывает выражение “ересь маронитов” (т.е. монофелитство)¹⁸, причем в контексте, уместном только в устах православного. Можно с уверенностью заключить, что составитель хроники 728 г. был для своего времени крупнейшим историком. Проживая где-то на византийско-арабском пограничье, он сумел быть в курсе внутренней жизни обеих империй, сообщая иной раз поразительные подробности из их политической истории. На отрезке феофановой “Хронографии” 6123–6220 (629–728) гг. чаще всего из городов Востока фигурирует Эдесса. Если неизвестный историк жил именно там, ему не так трудно было черпать сведения по истории Халифата, благодаря близости к его столице; но из каких источников он получал информацию о Византии? Вплоть до содержания (легендарного?) переписки Юстиниана II с хазарским каганом¹⁹. Может быть, автор летописи и сам бывал в Византии – как купец или скорее странствующий монах? Или наоборот – попал в Сирию как военнопленный, подобно своему старшему современнику Косме Калабрийцу, учителю Иоанна Дамаскина? Ответить на эти вопросы пока невозможно.

Что касается составителя хроники 726 г., то Е. Брукс уже предпринимал попытку определить его личность. Отвергнув ряд вариантов, он остановился на двух “кандидатурах” – Феофил Эдесский (см. о нем выше) или, что более вероятно, некий Иоанн, сын Самуила, предположительно, сириец-монофизит²⁰. Брукс писал это до публикации “Китаб аль-‘Унван” Агапия и не был знаком с тем, что именно сообщал Агапий о Феофиле Эдесском – иначе бы английский исследователь сразу отбросил вариант с Феофилом. Дело в том, что Агапий Манбиджский цитирует маронитского историка при изложении ключевых событий “Аббасидской революции” 750 г., следовательно, летопись Феофила не могла заканчиваться 746-м годом; описание прихода Аббасидов к власти у Феофана Исповедника (т.е. его мелькитского информатора 780 г.) достаточно сбивчиво и имеет мало общего с данными Агапия/Феофила; следовательно, Феофан не пользовался сочинением Феофила, т.е. Феофил не был автором хроники 746 г.

Если слитчить летопись Агапия Манбиджского с отмеченными Е. Бруксом²¹ “точками пересечения” Феофана, хрониста 846 г. и Михаила Сирийца (точнее, Дионисия, хронику которого Михаил использовал на этом отрезке своего повествования), то можно увидеть, во-первых, что Агапий почти всегда отличается от обоих сирий-

¹⁸ Brooks, 1897. P. 580.

¹⁹ Феофан, 6198 г.; Агапий. С. 238.

²⁰ Brooks, 1906. P. 583–586.

²¹ Ibid. P. 579–582.

ских историков²². От хроники 846 г. больше, от Михаила/Дионисия – меньше; чаще Агапий пишет короче других, но иногда приводит свои, уникальные подробности. Отсюда следует вывод: Агапий не пользовался ни летописью 846 г., ни сочинением Дионисия, которое легло в основу соответствующих глав Михаила Сирийца, а работал с источниками VIII в. без посредников. Во-вторых, как уже отмечалось, многочисленные пересечения Агапия с Феофаном, т.е. с его сирийскими источниками, продолжаются до 743 г. (смерть халифа аль-Валида II). После этого, на с. 252–287 хроники (743–777 гг.) совпадения практически исчезают. Их, по числу строк, не более 5% от общего объема текста, причем в каждом случае речь идет о таких общеизвестных вещах (смены монархов, аббасидская революция, иконоборческий собор 753 г.), что предполагать какой-то общий источник нет надобности. То есть, из трех выявленных сирийских летописей VIII в. Агапий использовал первые две: хронику 728 г. в составе хроники 746 г. и не был знаком с последней – 780 г.

Вторым основным источником Агапия был, по его собственному свидетельству, Феофил Эдесский. Возможно, Агапий обращался к его книгам не только на отрезке VII–VIII вв., но и раньше, при описании византийской истории V–VI вв. На наш взгляд, есть возможность угадать некоторые заимствования манбиджского хрониста из несохранившихся трудов Феофила. Исходя из того, что о нем, как о своем источнике, говорил Абу аль-Фарадж Бар Эбрей, а А.А. Васильев при издании “Китаб аль-‘Унван” отмечал все случаи совпадений этой хроники с Бар Эбреем, можно предположить, что места “пересечения” Агапия с Абу аль-Фараджем, не имеющие аналогий у других авторов, указывают на заимствования из Феофила. Кроме Бар Эбрея Феофила использовал и Дионисий Телльмахрский, правда, вряд ли много – он был весьма недоволен конфессиональной пристрастностью халкидонита Феофила, игнорировавшего все, что касалось монофизитов. Тем не менее, следует обратить особое внимание на совпадения Агапия и Михаила Сирийца/Дионисия, которые нельзя отнести к влиянию какого-либо известного нам общего источника. Если же в случаях пересечения Агапия, Михаила и Бар Эбрея, не имеющих аналогий у других авторов, речь идет об Эдессе, то вероятность использования Феофила Бар Томы резко возрастает. Помимо Феофила есть, кажется, только один тоже недошедший до нас автор того времени, живший в Эдессе и подробно описывавший историю этого города – Кир Батнский (ум. в 627/631 г.). Но спутать Кира и Феофила очень трудно: судя по тому, что нам известно о Кире Батнском, он был страстным монофизитом и интересовался в первую очередь церковной историей своей общины. Русский сириолог начала XX в. А.П. Дьяконов предпринял попытку выявить все заимствования из Кира, сохранившиеся у позднейших авторов²³. Практически никаких совпадений с этими сведениями у Агапия нет; очень сомнительно, чтобы он пользовался историей Кира.

Другим предполагаемым эдесским источником Агапия мог бы быть сирояковитский хронист Иаков Эдесский (640–708), писавший около 692 г. Однако немногие сохранившиеся фрагменты его хроники²⁴ исключают подобную гипотезу, так как не имеют аналогий с “Китаб аль-‘Унван”.

²² Приведем лишь один пример: упомянутое выше землетрясение 679 г. Хроника 846 г.: “В 990 году, в 30-й день месяца нисана, на Пасху, в третьем часу произошло великое землетрясение, разрушившее Батнан в Саруге и древнюю церковь Эдессы; и погибло множество народа”. Михаил под 990-м годом селевкидской эры говорит о “сильном землетрясении. Разрушились Батна в Саруге, а также киворий эдесской церкви и две ее боковых стены. Муавия приказал восстановить ее” (цит. по: Brooks, 1897. P. 580; Brooks, 1906. P. 579). Агапий: “В тот год случилось землетрясение в Бейсане и провалилась одна из деревень Саруджа, называемая Катнан, и упали стены ее и все дома ее; и подобное же случилось в Рухе (Эдессе), и пострадало там многое. И приказал Муавия восстановить Руху и отстроить упавшие церкви ее, а причиной тому было то, что он пребывал в ней в то время, когда воевал с Али ибн Аби Талибом” (Агапий. С. 233).

²³ См.: Дьяконов А.П. Кир Батнский, сирийский церковный историк VII века. СПб., 1912. С. 17–18, 24–26.

²⁴ Brooks E.W. The Chronological Canon of James of Edessa // ZDMG. 1899. Т. 53. P. 261–327.

На отрезке хроники, посвященном V–VI вв. (до убийства императора Маврикия в 602 г.) (с. 145–188), А. Васильев выделяет 44 совпадения Агапия и Бар Эбрея, в том числе 15, не имеющих параллелей в других источниках. Особо отметим упоминание об Иве Эдесском и его богословских взглядах (с. 156), голод на Востоке и завоевание Амиды персами соответственно в 10-й и 12-й год Анастасия (с. 159), войну Юстина I с персами на Евфрате на 6-м году правления, посольство Юстина к арабскому вождю Мундару и заключение мирного договора с ним (с. 165), поход Хосрова I на Эдессу и избиение ее жителей в конце 20-х годов VI в. (с. 166). Весьма интересны некоторые совпадения этих двух авторов с Михаилом Сирийцем, восходящие к какому-то общему, явно ближневосточному источнику – сообщения о литературных трудах Иакова, епископа Батнана, и Маринуса в Эмессе в царствование Анастасия (с. 164), землетрясения в Антиохии конца 70-х годов VI в. (с. 178), свержении персидского шаха Ормузда в 590 г. (с. 181) и др. Все эти сведения, вполне вероятно, почерпнуты именно у Феофила Эдесского.

Особо заслуживает внимания история о том, как шах Хосров II в 591 г. искал помощи Византии против своих мятежных сатрапов. Тут Агапий забывает присущий ему лапидарный стиль и описывает все эти события обстоятельно, со множеством уникальных подробностей, обильно цитируя переписку (вымышленную?) Маврикия и Хосрова, рассказывая о роли арабского вождя Джафны, бывшего посредником между двумя монархами. Чувствуется, что у Агапия был в руках какой-то недошедший до нас источник, составленный в Сирии, на бывшем византийско-иранском пограничье. Мы склонны считать этот фрагмент (с. 182–186) тоже заимствованным из Феофила Эдесского.

Описание же событий начала VII в. – византийско-иранской борьбы 602–628 гг., послевоенного обустройства Сирии Ираклием, возникновения государства Мухаммада и начала арабских завоеваний – у Агапия еще более сумбурно и непоследовательно, чем у Феофана. Здесь наслаиваются друг на друга не менее трех–четырёх источников.

Сначала, на с. 188–193, Агапий очень сжато излагает ход византийско-иранской войны, бегло упоминает переселение мусульман в Ятриб, говорит о воцарении Ираклия, потом, пропустив несколько предельно насыщенных событиями лет, перескакивает сразу на победу Ираклия над персами, послевоенное положение в Иране, затем на страницах летописи вдруг идет описание как арабы наносят византийцам поражение на Ярмуке, что автор ошибочно датирует 22-м годом Ираклия (т.е. 632 г.). Сопоставляя этот рассказ с “Хронографией” Феофана, мы видим, что сведения у Агапия на несколько порядков более сжаты, чем у византийского летописца; при этом Агапий почти ни разу не обнаруживает достойных внимания совпадений с Феофаном. Вряд ли они пользовались каким-либо общим источником. А.А. Васильев на этом отрезке видит у Агапия параллели с Михаилом Сирийцем и Бар Эбреем; трудно определенно утверждать, использовали ли все они в данном случае Феофила или же какого-то другого автора.

После описания битвы под Ярмуком Агапий на с. 194 вдруг возвращается назад, к смерти Мухаммада и первым вторжениям арабов в Сирию (непонятно, осознавал ли сам летописец, что нарушил тут хронологию). Источник Агапия в этом месте легко узнаваем – почти дословные совпадения с Феофаном (6124 г.) указывают на использование хроники 728 г. Правда, Агапий почему-то пропустил битву при Муте, помещенную византийским историком под 6123 г., но дальше следует параллельно Феофану, правда, излагает события более лаконично. Совпадения прослеживаются до 6125 г. по Феофану (походы и сражения арабов в Сирии в 634–635 гг.).

Далее, в конце той же 194 страницы, все совпадения с Феофаном вдруг исчезают, и Агапий (с. 194–195) очень бегло, с огромными пропусками излагает дальнейшие события – посещение Иерусалима Умаром, смерть Ираклия, падение Кесарии, византийские дворцовые перевороты 642 г., правление Константа, захват арабами

Кипра, гибель Константа в бане на Сицилии²⁵. Возможно, перед нами – продолжение того конспекта византийской истории, который был приведен на с. 188–193. После же описания смерти Константа Агапий углубляется в свои любимые хронологические выкладки, подсчитывая время, протекшее от Адама до появления на исторической арене арабов.

Вслед за этим летописец открывает новую рубрику – “Дела арабов” (с. 196) – и снова возвращается вспять по хронологической шкале к 1 г. хиджры. Изложив основные постулаты ислама, автор опять повествует о синхронных деяниям Мухаммада событиях византийско-персидской войны. Как и прежде, параллели с Феофаном тут редки, описаний военных действий мало, зато много говорится о жизни Сирии, прежде всего Эдессы, под персидским владычеством и после победы Ираклия. Здесь мы склонны усматривать заимствования из неизвестного эдесского источника, написанного в жанре так называемой “прагматической истории” (т.е. не погодной летописи, а связанного рассказа о событиях). Для Агапия, вообще, крайне нетипичны встречающиеся тут увлечения деталями, отклонения от погодного изложения; также нехарактерно для него на отрезке VII–VIII вв. внимание к межконфессиональным и, вообще, церковным проблемам, которых очень много именно на этих страницах хроники. Автором указанного эдесского сочинения явно был православный. Лучшее доказательство этого – описание гонений на православных²⁶ Эдессы со стороны Хосрова II (625 г.), повелевшего им под страхом смерти принять несторианство или монофизитство²⁷. Это было образно воспринято мелькитами как выбор – есть мясо “удавленного быка” или “заколотого осла”; под удавленной аллегорически подразумевалось несторианство, под ослиной – монофизитство. Излишне доказывать, что подобные метафоры совершенно невозможны в устах единственного известного нам современного событиям эдесского хрониста – монофизита Кира Батнского или других позднейших яковитских авторов.

Далее, на с. 201–205, у Агапия излагается финальная фаза византийско-персидской войны; все намного короче, чем у Феофана и, иной раз, не в том порядке. Предполагать наличие какого-либо общего для этих авторов источника не было бы необходимости, если бы не приведенная и у Феофана и у Агапия история о перехваченном греками приказе Хосрова II казнить персидского полководца Шахрбараза, осаждавшего Константинополь²⁸.

После этого, когда Агапий повествует о послевоенном устройстве Сирии, пребывании Ираклия в Эдессе на рубеже 20-х–30-х годов VII в., снова чувствуется влияние православного эдесского автора. Об этом свидетельствуют рассказы о возвращении в православие эдесских христиан, о ссылке местного епископа Курры, уличенного Ираклием в неграмотности²⁹. Кстати, Кир Батнский, повествуя о пребывании в Эдессе императора, обращал внимание совсем на другие сюжеты, прежде всего, конечно, на (пропущенные Агапием) переговоры Ираклия с монофизитским клиром о воссоединении церквей³⁰.

²⁵ Выше говорилось о подобном отступлении у Феофана (под 6121 г.), тоже доведенном до смерти Константа. Тем не менее, нет оснований предполагать что-либо общее у этих пассажей, потому что Феофан говорит о церковной истории, а Агапий – о политической.

²⁶ Отметим, кстати, что для наименования православия Агапий использует термин *раи аль-маликийя* (мелькитская доктрина) (Агапий. С. 198, 206). Почему-то считается, что впервые в арабской литературе слово “мелькиты” употребил Мас’уди в своем “Китаб ат-Танбих”, написанном в 950-х годах (см., например: *Karalevsky K. Antioche // Dictionnaire d'histoire et de geographie ecclesiastiques*. Т. III. P., 1924. Col. 589). Как видно из текста Агапия (941 г.), мнение это ошибочно. А еще ранее Агапия Манбиджского тот же термин встречается у Евтихия (Саида ибн Батрика); см.: *Медников Н.А. Палестина от завоевания ее арабами до крестовых походов по арабским источникам*. СПб., 1897. Т. 2. С. 259, 273, 276, 278.

²⁷ Агапий. С. 198–200.

²⁸ Феофан, 6118 г.; Агапий. С. 201–202.

²⁹ Агапий. С. 206–207.

³⁰ *Дьяконов А.П.* Указ. соч. С. 9–10.

Единственное совпадение Кира и Агапия в этом “эдесском” фрагменте хроники – рассказ о начавшейся было по воле Хосрова II депортации жителей города, остановленной вторжением Ираклия в Персию³¹. Но ничего удивительного в таком совпадении нет – несомненно, приказ шаха о переселении эдессян в Иран настолько шокировал и православного и монофизитского современника событий, что они, независимо друг от друга, внесли это известие каждый в свою историю.

Эдесские известия заканчиваются у Агапия на с. 207. Далее следует сообщение о персидских делах, отступление об обретении Честного Древа и дальнейшей судьбе этой реликвии, информация о природных катаклизмах. Вслед за этим автор сообщает о кончине Мухаммада и начале арабских завоеваний, которые описывает, как отмечалось выше, главным образом по хронике 728 г.

Таким образом, при описании событий первой трети VII в. отчетливо прослеживается использование современного им православного эдесского сочинения в жанре “прагматической истории”. Удивительна синхронность этого автора с Киrom Батнским, а также совпадение их по жанру; тем не менее, как уже говорилось, они никоим образом не могут быть отождествлены. На наш взгляд, в данном случае мы имеем дело с заимствованием из Феофила Эдесского. Несомненно, мелькитская эдесская история начала VII в. изначально существовала как самостоятельное сочинение, а потом была включена Феофилом в состав своей хроники³².

Обратимся теперь к отрезку летописи Агапия 632–743 гг., составленному в значительной степени по материалам хроник 728 и 746 гг. В данном случае нас интересует информация “Китаб аль-‘Унван”, как раз отсутствующая в этих хрониках. Часть таких сведений, по А. Васильеву, имеет совпадения с Михаилом Сирийцем, Бар Эбреем, аль-Макином; другая часть – уникальна. Могут ли все эти сообщения восходить к Феофилу Эдесскому? Аль-Макин использовал напрямую Агапия; Михаил (через Дионисия) и Бар Эбрей были знакомы с Феофилом, как уже говорилось. То есть, теоретически, все эти фрагменты текста Агапия, в том числе и не имеющие аналогий у других авторов, могут восходить к Феофилу Эдесскому.

Данные отрывки повествуют о завоевании Ирана арабами (с. 209, 221), смещении Умаром Халида ибн аль-Валида с поста наместника Сирии (с. 214), захвате Киликии арабами в 643 г. (с. 218), гражданских войнах в Халифате между Али и Муавией (с. 224) и после смерти Язида I (с. 234), о смерти Амра ибн аль-‘Аса (с. 228), набегах аланов на Армению и ряде походов арабов в византийские земли (с. 227, 231, 245, 249), назначении Мервана наместником Армении при халифе Хишаме (с. 247), востании Зейда б. Али в Куфе (с. 249) и др. Большая часть этих сведений относится к внутренним делам Халифата, сюжетам чисто арабской истории. Доступ к подобной информации вполне мог иметь придворный астролог халифа аль-Махди. Заимствования из какого-то арабо-мусульманского источника особенно заметны на с. 223–228, где четырежды упоминаются предводители хаджей в Мекку – от рубежа 40-х–50-х годов VII в. до 664 г. Подобного рода сведения абсолютно нетипичны для Агапия и большинства других ближневосточных христианских хронистов, зато весьма характерны для летописцев мусульманских, например, ат-Табари. Агапий не пользовался ат-Табари и другими мусульманскими авторами, у них абсолютно разный круг интересов. Но эта информация о хаджах явно заимствована из какой-то арабской протохроники, написанной в конце VII или в начале VIII столетия, а к Агапию попавшей, без сомнения, через Феофила.

Весьма любопытны не имеющие прямых аналогий пассажи на с. 211 и 213 о восприятии императором Ираклием арабского нашествия как неотвратимой воли

³¹ Агапий. С. 200; Дьяконов А.П. Указ. соч. С. 10.

³² Есть, конечно, вероятность, что рассматриваемый источник включен в “Китаб аль-‘Унван” непосредственно Агапием, но, по нашему мнению, это более, чем сомнительно. Мелькитской эдесской истории начала VII в. проще было попасть в руки эдесского летописца в VIII в., чем манбиджского – в X в.

Божьей, которой бесполезно противостоять, как исполнения древнего пророчества о грядущем величии сынов Исмаила. Воззрение это было достаточно распространено на раннесредневековом Востоке, поэтому трудно сказать, кому принадлежит в данном случае авторство – Феофилу, Агапию или кому-нибудь еще?

Несколько раз “рука Феофила” прослеживается и при описании Агапием византийской истории. В частности, VI Вселенского собора 681 г.: “В первый год его (Язида б. Муавии. – *К.П.*) правления, – пишет Агапий, – собрался в Константинополе собор епископов по приказу Константина, и было число их 189 епископов. Он называется Шестым собором. Агафон, епископ Рима, писал о том, что его доктрина совпадает с воззрением 120 епископов из тех, что не присутствовали на соборе. И установили каноны, которые приняли только мелькиты, без согласия (иных) общин, называемых христианами”³³. В этом, внешне нейтральном, сообщении присутствует какой-то посторонний, неправославный подтекст – подчеркивание того, что решения собора обязательны лишь для мелькитов, умолчание о соборном осуждении монофелитства. Могла ли так писать об этом событии хроника 728 г.? Феофан характеризует деяния собора восторженно-панегирически, монофизит Михаил Сириец – с резким осуждением; у обоих авторское отношение заглушило голос источника 728 г. Ближе всего к оригиналу стоит хроника 846 г., где яковитский компилятор не заретушировал свой православный первоисточник: “В 992 г. собрался собор в Константинополе и отлучил всякого, кто говорит об одной воле и одной энергии в Божестве. И Максим монах (Максим Исповедник. – *К.П.*) был прославлен на нем”³⁴. На наш взгляд, что-то подобное и было написано в хронике 728 г. То есть, Агапий описывал VI собор не по этому источнику, а по марониту Феофилу (или – не исключен и такой вариант – данный сюжет хроники 728 г. был переработан составителем летописи 746 г. и уже в измененном им виде попал к Агапию).

Не менее странно для православного епископа и описание в “Китаб аль-‘Унван” иконоборческого собора 753 г. Феофан Исповедник, например, называет участников собора “еретиками”, “нечестивцами”, “врагами Богоматери”, а преданных там анафеме защитников иконопочитания (Григория Кипрского, Иоанна Дамаскина и др.) именует “мужами святыми”³⁵. Агапий же в своей каменно-бесстрастной манере пишет: “В том же году собрал Константин, царь румов, собор в Константинополе из около 300 епископов по поводу изображений (*ас-сувар*), которые в церквях. И изучили и рассмотрели, надлежит ли им поклоняться или нет. И сошлись на том, что не надлежит поклоняться им, и это ни коим образом не может быть разрешено; и приведены свидетельства из Святого Писания – Ветхого и Нового Завета – и святоотеческих творений. И предали анафеме Ияниса (Иоанна) ибн Мансура ад-Димашки и Григура аль-Кубруси и установили многочисленные каноны и назвали это: Седьмой (Вселенский) собор”³⁶. Подобная нейтральная характеристика еретического собора невозможна для православного автора, даже для Агапия, который, хотя и был чужд резких эмоциональных оценок чего бы то ни было, но, в то же время, при описании богословских споров часто пояснял читателю, где воззрения еретические, а где – ортодоксальные. Конечно, подозревать Агапия в тайных иконоборческих симпатиях абсурдно, к X в. это учение давно уже исчезло. В данном отрывке хроники мы имеем дело не с завуалированным инакомыслием, а с некритической компиляцией. Тут исполнено сообщение об иконоборческом соборе, явно составленное до VII Вселенского собора, предавшего анафеме иконоборчество (т.е. в промежутке 753–787 гг.). Более чем вероятно, что эта информация также восходит к Феофилу Эдесскому (умершему, напомним, в 785 г.).

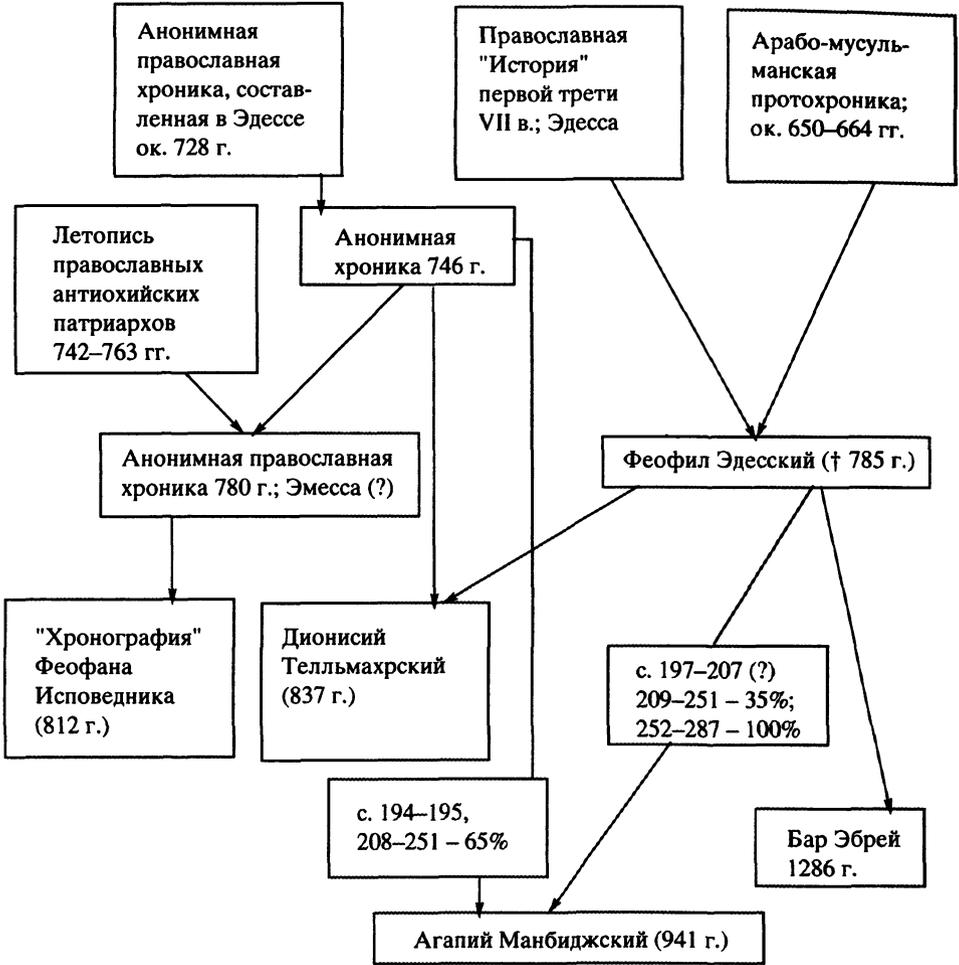
³³ Агапий. С. 233–234.

³⁴ Brooks, 1897. P. 579.

³⁵ Феофан, 6245 г.

³⁶ Агапий. С. 273.

Схема 2



Вообще, весь финальный фрагмент “Китаб аль-‘Унван” (с. 251–287, 743–777 гг.), по нашему убеждению, целиком заимствован из Феофила. Об этом говорит (помимо самого Агапия) и крайне малое количество параллелей с другими авторами, и содержание помещенной тут информации, касающейся главным образом внутренней истории Халифата, и обилие мелких подробностей. Чувствуется, что летописец, оставивший эти сведения, фиксировал свежие впечатления, впадая в aberrацию близости. Обращают на себя внимание цитаты из переписки – похоже, утраченной – халифа аль-Мансура с мятежным правителем Табаристана³⁷. Для придворного астролога тексты подобного рода были вполне доступны. И, разумеется, в оригинале Феофиловой хроники мелких подробностей и цитат из официальных документов было куда больше. Агапий сам указывал, что радикально сокращал текст Феофила³⁸.

Таким образом, вырисовывается следующая картина источников “Китаб аль-‘Унван” и места этой хроники в истории восточнохристианского летописания раннего Средневековья – см. схему 2.

³⁷ Там же. С. 280–281.

³⁸ Там же. С. 265; Васильев, 1904. С. 587.

Даже при том, что на приведенной схеме 2 отмечены далеко не все известные науке ближневосточные христианские хронисты VII–IX вв., она, тем не менее, дает представление об интенсивности историографического творчества христианских подданных Халифата. Причем не только сиро-яковитов, но и православных, о чем иной раз забывают. Первые арабоязычные мелькитские летописи X в. появились не на пустом месте после трехвекового анабиоза исторической мысли; напротив, у них был целый ряд предшественников, в том числе анонимный хронист 728 г., оказавший огромное влияние на развитие византийского и сирийского летописания. В то же время не прослеживается обратного влияния византийской исторической традиции на ближневосточных христиан после VII в. Это еще одно подтверждение тезиса об “ориентализации” мелькитской культуры Халифата, значительном ослаблении ее связей с греческим миром. Однако и арабо-мусульманские влияния не очень заметны в творчестве Агапия. Хотя манбиджский хронист работал уже после появления исторических трудов аль-Якуби, ат-Табари и др., но не похоже, чтобы он ими пользовался. Ближневосточная христианская историография раннего Средневековья, несмотря на свою конфессиональную и лингвистическую пестроту, представляла собой единое культурное пространство, самодостаточное, автономное по отношению к византийской и мусульманской литературам и, в то же время, оказывавшее значительное воздействие на их развитие.