

ВЗАИМООТНОШЕНИЯ МОНАШЕСТВА И МИРА ПО ДАННЫМ HISTORIA MONACHORUM IN AEGYPTO

Historia monachorum in Aegypto, “История египетских монахов” или просто “История монахов” является одним из основных источников наших знаний о египетском монашестве IV в. Этот текст, изначально написанный по-гречески, представляет собой описание путешествия в Египет, совершенного группой монахов с Елеонской горы, которое предположительно произошло в 394–395 гг.¹ Точный автор этого произведения не известен, но, вероятнее всего, им был один из паломников. Вскоре, между 399 и 410 гг., греческий оригинал “Истории монахов” был переведен на латинский язык Руфином, епископом Аквилеи (ок. 345 г. – ок. 410 г.). Этот перевод впоследствии оказался более известным, чем сам оригинал, который впервые был опубликован лишь в 1897 г.² После критического издания текста, предпринятого французским ученым А.-Ж. Фестюжьером в 1961 г.³, интерес исследователей к его изучению значительно усилился. Основной проблемой являются многочисленные различия между латинским переводом и греческим текстом, а также проблема жанра этого памятника и реальность путешествия, которое там описано. Изначально различие между двумя версиями текста объяснялось особенностями Руфина как переводчика, который в ряде случаев дополнил и исправил текст оригинала. Однако после публикации критического издания латинской версии “Истории монахов”⁴ широкую известность получила точка зрения его издательницы Е. Шульц-Флюгель. Она предположила, что Руфин мог пользоваться более близким к оригиналу греческим текстом, чем тот, который Фестюжьер положил в основу своей публикации⁵. Это объясняет необходимость использования в наших исследованиях двух версий одновременно.

Е. Шульц-Флюгель, проведя довольно тщательное критическое исследование, пришла к выводу, что путешествие паломников в Египет не что иное как литературный прием, позволяющий объединить в одно целое данные

¹ Подробнее об этом см.: *The Lives of the Desert Fathers: The Historia monachorum in Aegypto* / Transl. N. Russel, Introd. by B. Ward. Oxford; Kalamazoo (Michigan), 1981. P. 4–5, 127. Not. 34.

² См.: *Preuschen E. Palladius und Rufinus*. Giessen, 1897.

³ См.: *Historia monachorum in Aegypto* / Édition critique du texte grec par A.-J. Festugière, Bruxelles, 1961. Все греческие цитаты, нумерация глав и параграфов в тексте даны в статье по этому изданию.

⁴ *Tyrannus Rufinus. Historia monachorum sive de vita sanctorum patrum* / Hrsg. von E. Schulz-Flügel. B.; N.Y., 1990. Все латинские цитаты даны в статье по этому изданию. Нумерация глав греческого и латинского текста часто не совпадают, поэтому там, где есть расхождения, номер главы по изданию Шульц-Флюгель дан в фигурных скобках.

⁵ См.: *Ibid.* S. 27–28.

разных источников⁶. Однако ранее появился английский перевод греческой версии “Истории монахов” с подробным введением, где его автор, Б. Уорд, убедительно аргументировала реальность такого путешествия⁷. Сейчас среди ученых нет единого мнения по этому вопросу: существуют как сторонники точки зрения Е. Шульц-Флюгель, так и ее противники. Однако одно несомненно: “История монахов” – это произведение, в котором присутствуют как черты агиографической литературы, так и особенности позднеантичного *peregrinatio*. Но серьезных сомнений в том, что мы имеем дело с крайне важным источником по истории египетского монашества IV в., сейчас никто не высказывает: бытовавшее в конце XIX – начале XX в. гиперкритическое отношение к нему, как кажется, преодолено, что, впрочем, не исключает взвешенного подхода к столь непростому тексту.

Задача нашей статьи – попытаться выявить характер и особенности отношений монашества и мира, отраженные в данном источнике. И начать, пожалуй, стоит с разговора о тех причинах, которые приводили мирянина в пустыню, на встречу с монахом. Свт. Афанасий Великий, автор хорошо известного “Жития преп. Антония Великого”, так описывал мотивы прихода христиан к известному подвижнику: “Одни приходили единственно для того, чтобы видеть его, другие – по причине немощи, а иные потому, что страдали от демонов” (*Vita Antonii*, сар. 62, 1). Как мы постараемся показать ниже, характер отношений монахов и мирян был более сложным, но автор “Жития преп. Антония Великого” все же ясно указывает одну из основных причин прихода к известному монаху – желание исцелиться от различных недугов. Этот мотив, как можно видеть на примере “Истории монахов”, был наиболее частым. К известному подвижнику приходили просить как за себя, так и за своих родственников. В тексте памятника мы видим целый спектр различных болезней – как телесных, так и душевных. Среди первых мы находим слепоту, видимо, связанную с образованием бельма, послеродовые осложнения, горячку (или скопление желчи) (сар. 1)⁸, паралич и подагру (сар. 26)⁹. Среди душевных заболеваний можно выделить одержимость бесами (сар. 12; 24 {31}), бешенство (сар. 22 {23})¹⁰, сильный шок в результате испуга (сар. 9 {8})¹¹. Таким образом, мы можем с уверенностью говорить о роли монаха как “врачевателя” различных недугов.

Естественно, что страждущие могли приходиться к монахам как из села, так и из города, что хорошо подчеркивает одно “разночтение” в латинской версии “Истории монахов” и “Лавсаика”. Эпизод, о котором идет речь, описывает снятие преп. Макарием заклятья с некой девицы. В латинской

⁶ Ibid. S. 8, 10–11, 20–23.

⁷ См.: *The Lives of the Desert Fathers...* P. 4–6.

⁸ В греческой версии эта болезнь названа горячкой (*πυρετός* – сар. 1, 16), в латинской говорится о скоплении желчи (*abundantia fellis* – сар. 1, 2:8).

⁹ В греческом тексте сказано, что авва Иоанн из Диолка излечил многих, страдающих параличом и подагрой (*ποδαλγούς* [разночтение – *ποδαγρούς*], см.: *Historia monachorum in Aegypto*. P. 135). В латинской версии эта подробность опущена.

¹⁰ Речь идет о бешенстве, случившемся от укуса бешеной собаки, что, вероятно, можно отнести к психосоматическим заболеваниям.

¹¹ Речь идет о сильном испуге юноши-пастуха при виде “дракона”. В латинской версии его состояние названо “помешательством”, в греческой говорится, что в исступлении он упал замертво, см.: *Historia monachorum in Aegypto*. P. 74.

версии указано, что девица эта из города (*oppidum* – сар. {28}, 3:1)¹². В “Лавсаике” (сар. 17) – это жена одного крестьянина. Нет оснований сомневаться, что в данном случае мы сталкиваемся с двумя версиями одного и того же рассказа. Для нас здесь важно то, что для рассказчика не имеет значения из города пострадавшая или из деревни: это нелишний аргумент в пользу того, что контакты монаха с “миром” в IV в. носили универсальный характер.

Наш источник дает нам основание увидеть и другое важное “амплуа” монаха по отношению к миру – миссионерство. В “Истории монахов” примеры миссионерства касаются главным образом египетской хоры. Наиболее интересные эпизоды содержатся в главе про авву Аполлона (сар. 8 {7}). В окрестностях его монастыря находились села, где крестьяне придерживались языческих верований¹³. В одном из них находилось святилище (*ναός* / *templum*), где стояла статуя какого-то языческого бога (*εἰδωλον* / *simulacrum*)¹⁴. С этим идолом был связан особый ритуал: процессия, возглавляемая жрецами, носила его по всем окрестным селениям, неистовствуя подобно служителям Вакха. По всей видимости, этот ритуал совершался в честь разлития Нила. Сам по себе данный эпизод является ценным указанием, что язычество в каких-то синкретических формах продолжало сохраняться в сельских районах Египта еще во второй половине IV в.¹⁵ Авве Аполлону, который случайно оказался рядом, удается расстроить это шествие и сделать так, что крестьяне сжигают идола. Затем он их оглашает и, видимо, крестит (сар. 8, 29) / (сар. {7}, 7:8). Некоторые из этих крестьян становятся монахами. Далее греческий автор “Истории монахов” замечает, что впоследствии в окрестности не осталось язычников¹⁶.

Еще одно любопытное свидетельство мы находим в рассказе об авве Коприи (сар. 10 {9}). Этот авва в своей беседе с паломниками упоминает о том, что жители округи были язычниками, и они (т.е. авва и его монахи) научили их вере Христовой. Крестьяне стали обращаться к монахам с просьбами помолиться об удачном урожае¹⁷. При этом они просили благословить песок, по которому ходят подвижники, а затем уносили его и рассыпали по полям. Можно предполагать, что происходит христианизация какого-то языческого ритуала, изначально связанного с культом плодородия. В этой же главе мы находим еще два любопытных эпизода. В первом случае авва Коприй

¹² *Oppidum* в латинской версии “Истории монахов” следует понимать как “город”, поскольку Диюлк Руфин называет тем же термином (сар. {32}, 1). Греческая версия “Истории монахов” точное происхождение этой девицы не указывает.

¹³ В латинской версии упомянута цифра – около 10 (*decem circiter gentilium vici*). В греческой говорится только о ближайших селениях.

¹⁴ М.И. Хитров, переводчик латинского текста “Истории монахов”, предполагает, что это могла быть статуя Аммона-Ра, см.: Жизнь пустынных отцов, творение пресвитера Руфина. Св.-Троицкая Сергиева лавра, 1898. С. 43–44.

¹⁵ Датировать этот эпизод второй половиной IV в. позволяет указание на то, что авва Аполлон вышел из дальней пустыни в “места обитаемые” и здесь основал монастырь во времена Юлиана, который, как известно, правил с 361 по 363 г.

¹⁶ См.: Сар. 8, 29. Руфин выражается более осторожно: он пишет, что язычников *почти* не осталось (*ita ut in omnibus illis regionibus nullus jam paene gentilium remaneret* – сар. {7}, 7:9).

¹⁷ Низкая урожайность (сам-друг, т.е. вдвое против посеянного) была связана с тем, что в колосьях заводился червь, который их повреждал.

обращает в христианство нескольких язычников (τινες τῶν ἐθνῶν/gentiles), приносивших жертву своим идолам в некоем “храме” (ναός/templum)¹⁸, во втором – вора-язычника, проникшего к нему в огород за овощами. Таким образом, можно отметить, что в “Истории монахов” миссионерская деятельность египетских подвижников носит ситуативный характер, не являясь при этом неким заранее спланированным мероприятием по христианизации египетской хоры. Однако такая “стратегия” – это лишь один из известных нам типов миссионерской деятельности египетских подвижников. В другом известном источнике – бохайрской версии “Жития Шенуте” – мы находим примеры того, что кампании по уничтожению языческого культа носили целенаправленный характер (Vita Sinuthii, 83–84, 125–126)¹⁹.

Если рассмотреть параллельно еще ряд данных “Истории монахов” можно сделать несколько интересных наблюдений. В прологе говорится о том, что подвижники молитвами сдерживали стремительность реки, грозящей затопить соседние селения²⁰. Авва Иоанн (cap. 1) предупреждал жителей окрестности о разливе Нила и его масштабах. Если вспомнить, что языческий обряд, с которым столкнулся авва Аполлон, мог быть связан с разливом Нила, то следует предположить, что в сознании христианизирующихся жителей хоры жрец постепенно замещается монахом. В тех случаях (неурожаи, разливы Нила и т.д.), когда ранее жители хоры обращались к жрецам для решения своих нужд, они теперь идут к известным подвижникам, вероятно, усматривая в них посредников между земным и небесным. Интересно, что в тексте не отмечено ни одного случая, когда бы с чем-то подобным крестьяне приходили к священникам или епископам, но именно известных монахов они почитают за новых пророков или апостолов²¹.

Есть и еще один интересный пример. Авву Патермуфия (cap. 10 {9}), который до своего обращения был работником ритуальных услуг²², приглашали прийти к умирающему. Это, скорее всего, указывает на особенности его служения по отношению к умершим (вероятно, не только монахам): оно

¹⁸ Скорее всего, речь идет о каком-то сельском языческом культе, а “храмом” является деревенское святилище.

¹⁹ См.: Sinuthii Archimandritae vita et opera omnia / Ed. J. Leipoldt, adiuv. W.E. Crum. P., 1906 (CSCO, 41. Scriptores Coptici, Series 2. T. 2). P. 41, 57.

²⁰ Так в латинской версии – inruptiones fluvii in perniciem vicinarum regionum concitatas orationibus represserunt (Prol. 9). В греческом тексте они “останавливали течение рек” (ποταμῶν ῥεῖματα ἔστῃσαν – Prol. 9). Возможно, под множественным числом (“реки”) автор имеет в виду Нил и его каналы, наиболее известным из которых является Бар-Юсуф.

²¹ Как, например, в случае с аввой Аполлоном (cap. 8 {7}).

²² В греческом тексте стоит термин νεκροτάφος (cap. 10, 3), который уже Руфин ошибочно перевел как sepulcrorum violator, т.е. “разоритель гробниц” (cap. {9}, 2:1). Тем не менее в греко-римском и византийском Египте слово νεκροτάφος служило одним из терминов для обозначения работника в сфере ритуальных услуг, причем в византийское время “некротафы”, по всей видимости, являлись ответственными за всю погребальную церемонию, об этом см.: Derda T. Necropolis Workers in Graeco-Roman Egypt in the Light of the Greek Papyri // Journal of Juristic Papyrology. 1991. Vol. XXI. P. 28–31. Сюжет об авве Патермуфии подробно рассмотрен в статье Ж. Гаску, см.: Gascou J. La vie de Pathermouthios moine et fossoyeur (Historia monachorum X) // Itinéraires d'Égypte: Mélanges M. Martin. Le Caire, 1992. P. 107–114.

могло включать в себя полный цикл подготовки покойного к погребению²³. Но на этом его функции не ограничивались, поскольку он еще совершал “бдения” над усопшим, т.е., как можно предположить, читал положенное по такому случаю церковное правило. Т. Баумайстер на основании этих данных полагает, что речь идет о борьбе с весьма распространенным в то время обычаем “плачей” над покойным, который был известен еще в Древнем Египте и, вероятнее всего, практиковался также и христианским населением хоры²⁴. Если данная гипотеза верна, мы имеем еще один пример “вытеснения” языческих традиций монахом: приходя к умершему, авва, владея ремеслом “некротафа”, готовит его к погребению, т.е. совершает то, чего от него и ожидают, но одновременно он заменяет “профессиональных” плакальщиц, совершая над покойным молитвенное правило.

В “Истории монахов” есть еще несколько интересных эпизодов, связанных с “катихизаторской” ролью монахов: речь в них идет не об обращении в христианство язычников, а скорее об укреплении веры у самих христиан. Происходили они в форме полемики, “агона”, и случались, как правило, в присутствии мирян, смущаемых еретиками. Условно эту функцию монахов по отношению к миру наряду с обычным миссионерством, обращенным к язычникам, мы обозначили бы как “внутренняя миссия”. Наиболее наглядно такая миссия проявляется в одном из эпизодов рассказа про авву Коприя (сар. 10 {9}). Оказавшись в городе²⁵, авва столкнулся там с манихеем²⁶, который активно проповедовал свое учение. Коприй вступил с ним в полемику, но манихей оказался чрезвычайно изворотливым. Тогда Коприй предложил ему испытание: вместе с ним войти в огонь, разведенный на городской площади. Манихей “вежливо” пропустил авву впереди себя. Коприй вышел из пламени невредимым. Манихей, поняв, что дело проиграно, начал упираться. Тогда толпа втокнула его в огонь силой, а затем, полуобгоревшего, со свистом изгнала из города – Коприя же почетно проводили в городскую церковь. Помимо прочего этот эпизод содержит ценные указания о распро-

²³ В греческом тексте про авву Патермуфия сказано, что когда кто-то из христиан умирал, он готовил его к погребению (ἐκθήσειεν), совершая в это время над ним бдения (προσκάρτερον ἀπὸ τὰς ἀγυρλίαις). Латинский текст упускает подобные нюансы. Далее мы узнаем о том, что умирающий монах просил авву сделать все необходимое для погребения. Но здесь в латинском тексте мы находим некоторые интересные уточнения: авва обмотал покойного одеянием (circumdedisset indumenta) так, что его голова была покрыта, а лицо обвязано (oblevata jam facie vultuque constricto). Подобное описание подтверждается археологическими данными. В чем именно заключались бдения аввы мы можем судить чуть ниже, где сказано, что, приготовив покойного к погребению, он провел всю ночь, совершая песнопения (ἐν ὕμνοις). Об употреблении глагола κεδέω в египетском варианте греческого языка, где он часто использовался в значении “пеленать покойного” – см.: *Baumeister Th. Ägyptisches Localkolorit in der Historia Monachorum in Aegypto // Aegyptos Christiana: Mélanges d'hagiographie égyptienne et orientale dédiés a la mémoire du P. Paul Devos bollandiste / Cur. U. Zanetti, E. Lucchesi. Genève, 2004. S. 169.*

²⁴ См.: *Ibid.* S. 169–170.

²⁵ Следуя логике повествования, это был либо Гермополь, либо Антиноя, поскольку авва Аполлон (сар. 8 {7}) подвизался в районе Гермополя, а авва Илия (сар. 12) – в районе Антинои. Рассказ об авве Коприи расположен между главами про Аполлона и Илию.

²⁶ В латинской версии “манихейский учитель” – *virum quendam doctorem Manichaeorum* (сар. {9}, 7:9).

странении манихейства в Египте в IV в.²⁷ Еще одно возможное указание на “внутреннюю миссию” мы находим в греческой версии рассказа об известном авве Евагрии Понтийском – авва часто ходит в Александрию и “затворяет уста языческим философам” (ср. 20, 15)²⁸, вероятно, участвуя в диспутах между христианами и язычниками. Если вспомнить при этом, что преп. Антоний Великий предпринимает второе путешествие в Александрию с тем, чтобы там обличить арианскую ересь (Vita Antonii, ср. 69–71)²⁹, то подобная функция монаха может быть зафиксирована вполне отчетливо. Возможно, эта роль монаха имеет ряд параллелей с представлением о нем как о “гаранте” веры, что мы можем наблюдать и в “Житии преп. Антония Великого”.

Здесь следует упомянуть очень любопытный рассказ о преп. Макарии Египетском, который воскрешает покойника, чтобы показать ложность учения еретика. Как нам представляется, этот случай наглядно выявляет все ту же функцию монаха – “гаранта” веры и имеет ряд сюжетных параллелей с рассказом об авве Коприи. В “Лавсаике” мы находим лишь упоминание об этом чудесном событии: по пустыне прошел слух, что преп. Макарий вызвал мертвого, чтобы убедить одного еретика, не веровавшего в телесное воскресение (Hist. Laus. Cap. XVIII)³⁰. В латинской версии “Истории монахов” (ср. {28}, 4 : 1–4 : 6) говорится о воскрешении преп. Макарием мертвеца с тем, чтобы посрамить еретика-иеракита, смущавшего своим красноречием многих монахов в пустыне. Здесь, как и в рассказе об авве Коприи, речь также идет об “агоне”: сначала словесные прения, где преп. Макарий чувствует свою слабость против изворотливости своего оппонента, затем испытания с помощью чудес, из которого монах выходит победителем. Иеракит, как и манихей, не в состоянии совершить чудо, и это является ясным признаком его заблуждения. В “Собеседованиях” преп. Кассиана (Collationes. Cap. 15, 3) преп. Макарий воскрешает мертвого в состязании с евномианином, который превосходит авву в прениях, но бежит из Египта, когда подвижник предлагает ему доказать действенность его учения с помощью чудес. Где мог происходить этот диспут, не совсем ясно, однако можно предполагать, что он уже выходит за пределы монашеской среды, что мы видели в рассказе Руфина. Наконец, есть пространные греческая (PG. T. 34. Col. 209–216) и коптская³¹ версии этого рассказа. Здесь уже речь идет о том, что иеракит смущал своим учением целую область возле города Бушем, вероятно, в районе Фаюма³². Преп. Макария на состязание с еретиком призывает епископ города.

²⁷ О манихействе в Египте см.: Кефалайа. (“Главы”). Коптский манихейский трактат / Пер. с коптского, исследование, комментарий, глоссарий и указатель Е.Б. Смагина. М., 1998. С. 32–33. Е.Б. Смагина пишет, что с начала IV в. свидетельства о манихеях связаны исключительно с Верхним Египтом. Сосредоточием деятельности манихеев был Ликополь, а также Гипсела – столица нома южнее Ликополя. Возможно, однако, что манихеи активно действовали также в Нижнем и Среднем Египте.

²⁸ См.: *Historia monachorum in Aegypto*. P. 123.

²⁹ См.: *Athanase d’Alexandrie. Vie d’Antoine/Introduction, texte critique, traduction, notes et index* par G.J.M. Bartelink. P., 1994 (SC, 400). P. 314–321.

³⁰ См.: *Butler C. The Lausiac History of Palladius*. Vol. II. Cambridge, 1904. P. 46.

³¹ См.: *Chaîne M. La double recension de l’Histoire Lausiaque dans la version copte // Revue de l’Orient Chrétien*. 1925–1926. Vol. 3–4. P. 245–255.

³² Ср.: *Ibid*. P. 245. Not. 1. В греческой версии рассказа действие разворачивается где-то поблизости с арсеноитским номом – περί τὸν Ἀρσενοίτην (PG. T. 34. Col. 209 D).

Подвижник после краткой беседы с иерархитом, просит епископа изложить православный символ веры, а затем сам воскрешает мертвого. Еретик вызывается воскресить душу, но не может ничего сделать. “Агон” монаха и еретика, естественно, происходит при большом стечении народа. При этом преп. Макарий всячески подчеркивает, что он простец и в словопрениях не силен. Итак, мы видим, что данный рассказ делает монаха “гарантом” веры, как бы “последним аргументом” против ереси, но при этом он убеждает не словами, а действием. Интересно также расширение социального контекста данного рассказа в его последующем развитии: от монашеской общины до населения целой области, что, вероятно, говорит о возрастающей социальной значимости известных подвижников.

Помимо миссионерской роли монах успешно выполнял функции посредника в конфликтных ситуациях (главным образом в хоре), что также нашло свое отражение в нашем источнике. Следует отметить, что здесь роль посредника тесно соприкасается с ролью заступника, “патрона”. Так, известный подвижник авва Аполлон (сар. 8 {7}) вмешался в конфликт, возникший между двумя деревнями из-за межей³³. Второй раз ему приходится улаживать ссору, случившуюся между христианской и языческой деревнями³⁴. Только благодаря его заступничеству здесь удалось избежать кровавого столкновения. В обоих случаях авва Аполлон либо сам приходит в “эпицентр” конфликта, либо, как сообщается в латинской версии, случайно там оказывается³⁵. Однако можно предположить, что к помощи подвижника могла специально прибегнуть одна из конфликтующих сторон. В латинской версии упомянут случай, когда к преп. Макарию (сар. {28}) приходят, желая точно выяснить, виноват ли человек, обвиняемый в убийстве. Данный случай любопытен с точки зрения психологии жителей Египта IV в., которые, видимо, иногда склонны были доверять монаху больше, чем судебным властям империи. Есть еще ряд эпизодов, когда жители хоры прибегают к заступничеству монаха, надеясь на чудо. Крестьяне (γεωργοί/agricolae) просят авву Бена (сар. 4) избавить их от гиппопотама, опустошавшего их земли, а затем крокодила, также доставлявшего им немало неприятностей. Жители хоры³⁶ приходят к авве Аммону (сар. 9 {8}) с просьбой умертвить дракона (δράκων/dracon – вероятно, большого крокодила), истреблявшего домашнюю скотину³⁷.

Теперь посмотрим, представители каких социальных слоев византийского общества IV в. могли искать аудиенции у монаха. Как показывает “История монахов”, среди приходящих к подвижникам за советом или помощью мы можем обнаружить представителей всех сословий, включая как самые

³³ При этом одна из деревень надеется на заступничество некоего “предводителя разбойников” – подробность очень интересная, учитывая протекавшее в ту эпоху развитие патронатных отношений.

³⁴ Этот факт является интересным указанием на религиозную “чересполосицу” в египетской хоре во второй половине IV в.

³⁵ Например, *Iis quodam tempore dicebatur exorta inter duos vicos, quorum alius Christianorum, alius gentilium fuit. Procedunt ex utraque parte armatorum turbae plurimae. Accidit, ut sanctus Apollonius superveniret* (сар. {7}, 9 : 1–2).

³⁶ Букв. в греческом тексте – “жившие близ пустыни” (сар. 9, 8).

³⁷ См.: Сар. 9, 8. В латинском тексте просто указано, что дракон опустошал соседние земли и уничтожил многих (*et plurimos perimente* – сар. {8}, 13).

высшие, так и самые низшие. Так, в поучении одного монаха братии (сар. 1) мы находим указание на то, как вести себя, если в монастырь придут миряне, где в числе прочих называются *παῖς* и *οἰκέτης* – два термина, означающие “слуг” или “рабов”. Если *παῖς* можно еще понять как “юноша” или “сын”, то толкование *οἰκέτης* как “раб” или “слуга” сомнений не вызывает. Так могли обозначаться домашние рабы – наиболее мобильная часть невольников, которые, вероятно, могли приходиться в монастыри без особого опасения. Любопытно также отметить приход к монахам женщин. Указание на это мы находим в том же поучении (сар. 1). Есть еще ряд данных, косвенно это подтверждающих: те случаи, когда бес принимает обличье женщины и приходит к монаху – либо отшельнику (сар. 1), либо в общину (сар. 13 {15}). В последнем случае такая “особа” приходит к монаху-кузнецу как бы за заказом³⁸. Есть ряд примеров, связанных с исцелением женщин³⁹. Стало быть, достаточно свободное посещение женщинами отдельных отшельников и даже каких-то монашеских сообществ было возможно. Впрочем, бывали и исключения. Затворник преп. Иоанн Ликопольский (сар. 1) категорически отказывался видеть женщин и беседовать с ними. В Уставе преп. Пахомия Великого женщинам категорически запрещается посещать кинувии⁴⁰.

Как известно, отдельные египетские подвижники могли обладать очень большим неформальным влиянием. Наиболее показательным примером такого рода в “Истории монахов” является рассказ об авве Иоанне Ликопольском (сар. 1). По сути, этот рассказ можно сравнить с описанием преп. Антония Великого, данного свт. Афанасием Великим в его “Житии”. Возле пещеры аввы Иоанна мы находим представителей практически всей социальной вертикали египетского общества IV в., равно как и представителей имперской знати, живших за пределами Египта⁴¹. К последним вполне мог принадлежать сенатор (*συνκλιτικός/senator*), пришедший к подвижнику с просьбами излечить его жену от слепоты⁴². К авве приходит дукс (*στρατιλάτης/dux*), чтобы узнать его “прогноз” о предстоящей битве с “эфиопами” в районе Сиены⁴³. Мало сомнений в том, что в данном случае имеется в виду дукс Фиваиды – по сути, наместник Верхнего Египта, совмещавший административные и военные функции. В его обязанности, видимо, входило следить за безопасностью южных границ провинции. Встречаем мы у аввы Иоанна воен-

³⁸ Venit ad eum tamquam aliquid ei operis deferens (сар. {15}, 1 : 2). В греческой версии этого нюанса нет.

³⁹ Интересный пример в латинской версии о преп. Макарии Египетском (сар. {28}) – к святому приносят на исцеление девочку, у которой открылось сильное гниение. В папирусах есть примеры “женских писем” к монахам, ср.: *Bagnall R. Egypt in Late Antiquity*. Princeton, 1993. P. 299–300. Бегнолл приводит в качестве примера P. Lond. VI, 1926, где некая женщина просит у монаха молитв об исцелении.

⁴⁰ Об этом см.: примечание Фестюжьера: *Les moines d'Orient: IV/1. Enquête sur les moines d'Égypte: Historia monachorum in Aegypto/Traduit par A.-J. Festugière*. P., 1964. P. 102.

⁴¹ О том, что авва посылал предсказания императору Феодосию речь уже шла при анализе данных “Лавсаика”. Правда, авва Иоанн в отличие от преп. Антония категорически запрещал приходиться к себе женщинам, о чем мы также уже упоминали.

⁴² В латинской версии сенатор приходит к авве не сам, а посылает посольство – *cumque legationem pertulisset ad eum vir eius* (сар. 1, 1 : 25), что может лучше соответствовать реальной ситуации.

⁴³ Скорее всего, под “эфиопами” в данном случае имеются в виду блеммии (беджа).

ных и гражданских чиновников рангом поменьше. Некий трибун (τριβούνος/tribunus), собираясь идти в Сиену, пришел к подвижнику попросить его молить об излечении жены, давно страдавшей какой-то болезнью. Скорее всего, под “трибуном” в данном случае имеется в виду офицер высокого ранга (возможно, начальник легиона), который мог принимать участие в одном из походов против воинственных кочевников на южных границах Египта⁴⁴. Приходит к св. Иоанну и некий “препозит” (πραιποσίτος) с просьбой о своей жене, у которой начались послеродовые осложнения. Термин “препозит” или точнее “препозит пага” мог означать пагарха, т.е. начальника одной из областей, на которые был разделен ном. Но в латинской версии он назван “военным препозитом” (praepositus quidam militum), что, возможно, также указывает на офицерское звание⁴⁵.

В том, что среди приходящих к нему с просьбой об исцелении могли быть простые горожане, вряд ли стоит сомневаться, учитывая, что место подвигов аввы находилось не так далеко от Ликополя. У нас есть одно указание в тексте, косвенным образом подтверждающее, что посетителями аввы могли быть крестьяне. Св. Иоанн предсказывал о чрезмерном разлитии Нила: такая информация была актуальна прежде всего для жителей хоры. В обеих версиях “Истории монахов” есть упоминание, что помимо “земляков” (πολίται/provinciales) к нему приходили “чужие” (ἐξωθεν ἐρχόμενοι/peregrini), скорее всего, имеются в виду жители провинций за пределами Египта. О том, что авва не чуждался контактов с клириками, говорит нам сюжет о путешествии к нему монахов из Палестины, один из которых был диаконом. В целом следует отметить, что контакты монашества и жителей окрестной хоры выглядят в нашем источнике более отчетливыми, чем их контакты с горожанами. Но на этом основании нельзя сделать вывод о преимущественно “сельском” характере начального монашества. Так, авва Аполлон (сар. 8 {7}), контакты которого с крестьянами хоры хорошо засвидетельствованы, сам предположительно происходил из города. То же можно сказать и об авве Иоанне Ликопольском (сар. 1).

Теперь посмотрим на взаимоотношения монахов и духовенства. В “Истории монахов” мы видим довольно почтительное отношение к церковному клиру со стороны монахов. Авва Иоанн Ликопольский (сар. 1) отказывается начать молитву, узнав, что среди пришедших к нему есть диакон, скрывающий по смирению свой сан. Бывший разбойник Патермуфий (сар. 10 {9}) получает первые навыки христианской веры у пресвитеров (οἱ πρεσβύτεροι/presbyteri)⁴⁶ при церкви, потом удаляется в пустыню, но возвращается оттуда, прося у пресвитеров нового наставления⁴⁷. В другом случае (сар. 12

⁴⁴ На это намекает упоминание Сиены – важнейшего южного форпоста Египта.

⁴⁵ Фестюжьер также склонен полагать, что здесь имеется в виду офицер (officier), при этом довольно высокого ранга; см.: Les moines d'Orient... P. 12.

⁴⁶ Упоминание нескольких пресвитеров в одной церкви необычно, учитывая, что речь, скорее всего, идет о сельской церкви. Однако трактовать этих пресвитеров только как “старцев”, ни один из которых не имел бы сана священника, также сомнительно.

⁴⁷ Так в греческом тексте – сар. 10, 7. В латинской версии мотив просьбы опущен – пресвитеры просто подробнее ознакомили его с Божественным Писанием: *instruentes eum plenius ex divinis scripturis* (сар. {9}, 2 : 6).

{11})⁴⁸, мы узнаем о деревенском священнике⁴⁹, который совершает литургию в одном из монастырей по воскресеньям. При этом, чтобы добраться до монастыря, ему необходимо каждый раз переплыть реку⁵⁰. Этот эпизод интересен упоминанием священника, который, не будучи монахом, служит в монастыре. Такая практика была распространена в пахомианских монастырях, но, как видно из нашего примера, не только в них. К отшельнику Иоанну (сар. 13 {15}) в пустыню приходит пресвитер, который причащает его Св. Тайн.

Взаимоотношения клира (главным образом епископата) и монашества в ранний период его развития воспринимаются в современных исследованиях неоднозначно. Есть ясные свидетельства о конфликтах, возникавших между епископами и монахами. Так, в одном из сохранившихся отрывков “Жития св. Пахомия” на саидском диалекте коптского языка (S1, 3)⁵¹ есть упоминание о том, что епископы обращаются к “препозиту” с просьбой отпустить преп. Пахомия в город, чтобы судиться с ним. Преп. Пахомий отказывается идти, отвечая, что, если он туда пойдет, епископы его убьют. Поэтому он предлагает им прийти к нему, что соответствовало бы церковным правилам. Епископы отказываются. Далее саидский фрагмент обрывается. Можно предполагать, что речь идет о событиях, предшествовавших собору в городе Латополе, куда преп. Пахомий был вызван и о котором известно из греческой (G1, 112)⁵² и арабской версий “Жития св. Пахомия Великого”⁵³. Эти версии содержат разные описания собора. Основное различие заключается в сообщении том, кто устроил там беспорядки. В греческой версии, где епископы ведут себя вполне благожелательно, на преп. Пахомия нападает некий одержимый злым духом человек с мечом, в арабской – епископы, обвинив авву в богохульстве, натравливают на него толпу. Саидский отрывок, как кажется, подтверждает правильность арабской версии. Русский ученый А. Спасский в своих заметках о пахомианах склонен был видеть в этом конфликте столкновение двух сил – епископата и раннего монашества, поскольку идеальные стремления египетских подвижников подрывали, по его мнению,

⁴⁸ Глава об авве Элии (Гелене). Скорее всего, речь идет о Нижней Фиваиде.

⁴⁹ Такой вывод можно сделать на основании указания греческой версии на то, что авва Гелен, переправившись через реку, нашел пресвитера в хоре – сар. 12, 7.

⁵⁰ Не совсем ясно, имеется ли в виду Нил или один из его каналов, например, Бар-Юсуф.

⁵¹ См.: S. Pachomii vitae sahidice scriptae / Ed. L.-Th. Lefort. Louvain, 1933–1934 (CSCO, 99–100). P. 10–11. Выражаем благодарность Н.Л. Носовой, в свое время обратившей наше внимание на этот фрагмент.

⁵² См.: S. Pachomii vitae graecae / Éd. Fr. Halkin. Bruxelles, 1932. P. 72–73.

⁵³ Часть материала арабского жития издал Амелино (см.: Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne au IVe siècle. Histoire de Saint Pachôme et de ses communautés. Documents coptes et arabe inédits, publiés et traduits par E. Amélineau. Vol. 2. P., 1889. P. 337–711). Основные рукописи арабской версии (из библиотеки Гёттингенского университета, Ms. 116 и Ватиканская – № 172), насколько нам известно, до сих пор не изданы. Об арабской версии “Жития св. Пахомия”, см., например: Pachomian Coinonia: The Lives, Rules, and Other Writings of Saint Pachomius and His Disciples/Transl. with an Introduction by A. Veilleux, Foreword by A. de Vogüé. Vol. I. Kalamazoo (Michigan), 1980–1982. P. 6–8 (с указанием соответствия изданного Амелино материала и других версий жития); Хосроев А.Л. Пахомий Великий: Из ранней истории общежительного монашества в Египте. СПб.; Кишинев; Париж, 2004. С. 21 (с указанием специальных работ). Собор в Латополе предположительно состоялся либо в сентябре–октябре 345 г., либо позднее осени 346 г.

права иерархии как посредницы в деле спасения⁵⁴. Однако, по нашему мнению, Спасский трактует данный конфликт достаточно тенденциозно, делая не совсем обоснованные выводы. По сути, речь в “Житии” идет не о столкновении двух церковных институтов, а о частном инциденте, случившемся в одной епархии (или нескольких соседних епархиях) между епископами и известным монахом. Доказательством локальности этого происшествия может служить обозначение светского чиновника, призванного быть посредником в споре, как “препозита”. Во-первых, административный глава Фиваиды в коптских житиях чаще всего обозначается как “дука” или “комит”, а “препозитом” могли обозначить либо “номарха”, либо, что более вероятно, главу административной единицы, объединявшую несколько номов, или его заместителя⁵⁵. Смута на уровне всей Верхней Фиваиды потребовала бы вмешательства дуки. Во-вторых, упоминаемые в греческом житии епископы Филон и Муи могут быть отождествлены с епископами Латополя и Фив – по сути, соседних епархий⁵⁶. В-третьих, греческое житие упоминает, что на соборе, куда был приглашен св. Пахомий, помимо епископов присутствовали еще и монахи – значит, можно предполагать, что в конфликте участвовали монахи непахомианских монастырей и, возможно, на стороне епископов⁵⁷. Конфликт мог быть связан с тем, что св. Пахомий не захотел, чтобы основанный им монастырь возле Латополя попал под власть местного епископа, который, как явствует из бохайрского жития св. Пахомия, сопротивлялся его постройке (Во, 58)⁵⁸. Локальный характер данного конфликта нам кажется вполне очевидным.

Мы полагаем, что взаимоотношения раннего монашества и клира имели сложный и неоднозначный характер. Его нельзя укладывать в рамки социологической схемы конфликта между двумя институтами, равно как, видимо, нельзя считать, что столкновений между монахами и епископами не было вовсе. В противном случае нам просто придется отбрасывать либо те места из житийных текстов, где говорится о доброжелательном отношении монахов к клиру, либо те, где говорится о конфликтных ситуациях, объявляя их недостоверными. В данном вопросе, как нам представляется, все определялось вполне частными причинами.

В “Истории монахов” содержатся и указания на хозяйственную деятельность монастырей или отдельных подвижников. Как видно из них, в хозяйственной жизни монахов царит “автаркия”: иноки стараются сами обеспе-

⁵⁴ См.: Спасский А. Пахомий и Феодор первые основатели киновитского подвижничества по греческим и коптским источникам (критические наброски) // Богословский вестник. 1909. № 2 (февраль). С. 307.

⁵⁵ Формально “препозит” обозначал начальника пага, административной единицы, на который был разделен ном. Но такой чиновник обладал слишком малой властью, чтобы вмешаться в подобный конфликт. Об административном делении Египта в византийский период см., например: Фихман И.Ф. Введение в документальную папирологию. М., 1987. С. 208–211.

⁵⁶ См.: Pachomian Coinopia ... Vol. I. P. 418.

⁵⁷ Пахомий приходит на собор с “некоторыми старыми братьями”. Известно, что в окрестностях Латополя преп. Пахомий имел один монастырь – Пхнум, последний по времени основания и самый крайний пахомианский “форпост” в Верхней Фиваиде. Невозможно себе представить, что на соборе присутствовали монахи только этого монастыря.

⁵⁸ См.: S. Pachomii vita bohairice scripta / Ed. L.-Th. Lefort. Louvain, 1925 (CSCO, 89). P. 56–57.

читать себя всем необходимым, а то немногое, что они не могут сделать сами, покупают или меняют на собственную продукцию. Один из отшельников, о которых рассказывает авва Иоанн (сар. 1), добывал себе пропитание трудом рук своих, другой инок поначалу придерживался более радикальной установки: не занимался земледелием и не охотился на птиц и животных⁵⁹. Затем, однако, он пересмотрел свои принципы и начал добывать себе пропитание. Отшельник Иоанн (сар. 13 {15}) плел подруги для животных, видимо, для того, чтобы обменять их на еду. Преп. Павел Простой (сар. 24 {31}) делал корзины, как его научил св. Антоний Великий⁶⁰. Авва Апеллес (сар. 13 {15}), будучи кузнецом, изготавливал все необходимое для нужд братии⁶¹. Авва Ор (сар. 2) высаживал плодовые деревья⁶², чтобы братия ни в чем не нуждалась. Он же установил практику того, что братия сообща строила вновь прибывшему иноку келью⁶³. В монастыре аввы Исидора (сар. 17) монахи сами производили все необходимое внутри монастыря. То, что они сделать не могли, покупали или меняли на монастырское рукоделье два пресвитера, которым было разрешено покидать монастырь⁶⁴. Монахи аввы Серапиона за определенную плату (скорее всего, натуральную) нанимались жнецами. Можно отметить также, что пожертвования монахам в нашем источнике носят в основном натуральный характер. Это, например, мешки с бобами (сар. 14 {16}), горшок меда (сар. 24 {31}), кисть винограда (сар. 21 {29}), бочка для воды (сар. 22 {30})⁶⁵ и т.д.

Существуют, однако, два интересных “разночтения” в греческой и латинской версиях, позволяющие на первый взгляд усмотреть развитие “рыночной” установки под внешне “автаркическим” описанием. В первом примере, в рассказе про авву Коприя (сар. 10 {9}) обе версии “Истории монахов” упоминают о саде, которым он владел и содержал его для нужд приходивших к нему монахов. В греческой версии говорится, что этот сад находится

⁵⁹ Это указание есть только в греческой версии – сар. 1, 46. Само отрицание того, что инок ходил на охоту, может быть косвенным указанием, что это занятие все же имело место среди египетских отшельников. Такой образ жизни был, согласно рассказу аввы Иоанна, связан с тем, что этого монаха питал Господь. Когда по его грехам этот благодатный дар иссяк, отшельник вынужден был добывать себе пищу сам.

⁶⁰ Впрочем, этот эпизод связан с тренировкой добродетели смирения: св. Антоний заставляет преп. Павла сначала плести корзины, а затем их расплетать. Однако известно, что плетение корзин и циновок было одним из любимых занятий египетских монахов.

⁶¹ Впрочем, мы уже упоминали, что авва мог принимать заказы и у мирян.

⁶² Букв. в латинской версии – рощу из различных деревьев (*diversi generis arborum silvas* – сар. 2, 3), в греческой – просто лес (ἄλλ – сар. 2, 2).

⁶³ Скорее всего, келья строилась из сырового кирпича. Такая келья могла быть построена сравнительно быстро и не требовала больших материальных затрат. Интересно сравнить это сообщение с археологическими данными “лавры” Наклун, где, как предполагается, вырубленные в скалах помещения делались по одному плану наемными работниками за плату. Отсюда делается заключение, что их насельники были люди состоятельные, раз они могли оплатить данные работы. Но исследованные в Дейр эль-Наклун кельи предположительно датируются временем позднее IV–V вв., см.: *Derda T. Deir el-Naqlun: The Greek Papyri (P. Naqlun I)*. Warszawa, 1995. P. 35.

⁶⁴ Наиболее полно об этом в латинской версии – *duos aiebat esse solos seniores viros, quibus permissa est ingrediendi egrediendique libertas, qui opera fratrum dispensare et, quae necessaria sunt, inferre curarent* (сар. 17, 6).

⁶⁵ Стоит, впрочем, заметить, что богатые денежные пожертвования монастырям и отдельным монахам в “Лавсаике” делаются знатными людьми, живущими за пределами Египта.

в ближайшей хоре и что его обрабатывает один “бедный человек”⁶⁶. Можно ли предполагать здесь аренду этого сада бедняком за деньги? Скорее всего, эта земля принадлежала самому Коприю, а бедняк обрабатывал его за часть урожая. Второй пример связан с упоминанием в латинской версии того, что монахи аввы Серапиона (сар. 18) получают за свою поденную работу не зерном, как это указано в греческой версии, а деньгами, уже затем покупая на них зерно. При этом Руфин дает цифру (80 модиев), т.е. почти в два раза превышающую данные греческого текста (12 артаб)⁶⁷. Однако такая схема взаиморасчетов, когда монах-поденщик за жатву получает деньги, на которые в свою очередь приобретает зерно, представляется нам слишком сложной и неестественной. В любом случае, делать какие-либо серьезные выводы на таком зыбком основании, как подобные “разночтения”, – это значит впасть в крайность. Нам представляется, что четкого статуса монастырских земель в IV в. в Египте не существовало. Земли, скорее всего, официально принадлежали их собственникам, перешедшим в монашество, вне зависимости от того, какие правила на их счет существовали в монашеских общинах. Дальнейшее же укрепление статуса монастырской собственности могло привести к более “рыночному” обращению с землей, на что указывают, в частности, данные папирусов VI–VIII вв. Таким образом, можно предположить, что существенное изменение экономических представлений монахов от “автаркических” к более “рыночным”, где допустимо уже использовать такие приемы хозяйственной деятельности, как продажа земли или ее сдача в долгосрочную аренду, происходят позднее. Возможно, на протяжении V–VI вв.

В “Истории монахов”, как и в “Лавсаике”, показан еще один аспект связей монастыря с миром – благотворительная деятельность. Авва Серапион (сар. 18) отдавал часть средств братии в помощь беднякам, живущим в окрестности, а также отсылал хлеб и одежду на лодках в Александрию малоимущим, заключенным и странникам. Греческая версия указывает на то, что так поступал не один Серапион, но и другие отцы⁶⁸. Во время голода, случившегося по всей Фиваиде, к авве Аполлону (сар. 8 {7}) пришли жители окрестных мест с просьбой благословения и пищи – авва, естественно, не отказал им в помощи. Последний эпизод весьма любопытен, поскольку показывает, что в кризисной ситуации египтяне могли обращаться с просьбами в монастырь, а не к имперским чиновникам.

И наконец, в “Истории монахов” мы находим любопытный эпизод, связанный с отношением монахов к воинской службе. В главе об авве Аполлоне (сар. 8 {7}) есть рассказ о том, как во время правления Юлиана один из монахов, которого собирались рекрутировать на воинскую службу, был брошен в

⁶⁶ См.: Сар. 10, 34. В латинской версии этого нюанса нет. Авва Коприй говорит о том, что он, как кажется, разводил там овощи – *fruit mihi aliquando hortulus monasterio vicinus, in quo propter adventantes fratres olera colere videbatur* (сар. {9}, 7 : 18).

⁶⁷ 80 модиев составляет примерно 533 кг, тогда как 12 артаб максимально – 360 кг. Расчет артаб производился с учетом указания у Бегнэлла, что артаба максимально могла составлять 30 кг, см.: *Bagnall R. Egypt... P. 332*. Однако и в цифре 12 артаб есть сомнения, предполагается, что плата могла составлять от 6 до 8 артаб, см.: *Wipszycka E. Les aspects économiques de la vie de la communauté des Kellia // Eadem. Études sur le Christianisme dans l'Égypte de l'Antiquité tardive. Roma, 1996. P. 349–350*.

⁶⁸ См.: Сар. 18, 2.

тюрьму. Судя по тому, что в рассказе упомянут хилиарх (χιλιαρχος/centurio), дело, скорее всего, происходило в городе – вероятно, в Гермополе, в окрестностях которого и располагался монастырь аввы Аполлона. Когда сам авва и несколько монахов с ним пришли утешать инока, то все они были схвачены как потенциальные рекруты (сар. 8, 11/ сар. {7}, 3 : 2). Затем, как повествует наш источник, им чудесным образом удалось освободиться: ангел с факелом на время ослепил стражников, дом хилиарха был разрушен землетрясением, и лучшие его слуги оказались погребены под обломками. По всей видимости, речь идет о так называемых рекрутских наборах, которые могли производиться в Византийской империи в чрезвычайных ситуациях (об этом, например, известно из “Жития св. Пахомия Великого” – G1, 4; Во, 7)⁶⁹. В данном случае можно предположить, что набор проводился в связи с восточным походом Юлиана⁷⁰. С монахами, как видно из рассказа, обошлись в данном случае довольно бесцеремонно. Но попытка сделать иноков солдатами против их воли вызвала – судя по “брутальности” чудесных событий, способствовавших их освобождению, – нешуточное сопротивление с их стороны.

Таким образом, данные “Истории монахов” дают нам множество интересных примеров различных контактов с миром как известных подвижников, так и монастырей в целом. Они говорят о том, что уже в IV в. отношения монашества и мира носили достаточно интенсивный характер и не были ограничены рамками египетской хоры. Мы видим, что известные монахи могли успешно выполнять функции посредников во вполне светских делах. Неоспорим и вклад монахов в христианизацию египетской хоры: частые повседневные контакты могли сделать для обращения крестьян в христианство больше, чем заранее спланированные миссионерские кампании. Христианское же население Египта могло видеть в ушедшем от мирской жизни подвижника “оплот истины”, так необходимый для выяснения правды при столкновении с учителями разных “вер”. При этом, как показывают примеры, чистота их веры связывается не с умением спорить, а с возможностью совершать чудеса: дела оказываются важнее слов.

⁶⁹ См.: S. Pachomii vitae graecae. P. 3; S. Pachomii vita bohairice... P. 4–5.

⁷⁰ Поход Юлиана в Персию состоялся в марте–июле 363 г., но его подготовкой он начал заниматься с июля 362 г., находясь в Антиохии. Об этом см., например: *Успенский Ф.И.* История Византийской империи VI–IX вв. М., 1996. С. 76.