

А.А. Войтенко

## “ЖИТИЕ ПРЕП. АНТОНИЯ ВЕЛИКОГО” СВТ. АФАНАСИЯ АЛЕКСАНДРИЙСКОГО И НАЧАЛО ХРИСТИАНСКОГО МОНАШЕСТВА

Достаточно долгое время вопрос о начале христианского монашества не был актуален для исследователей. Церковная традиция, согласно которой монашество возникает на рубеже III–IV вв. в Египте и оттуда распространяется в Палестину, Малую Азию, Сирию и т.д., у большинства ученых сомнений не вызывала. Первым монахом считался преп. Антоний Великий (иногда рядом с именем преп. Антония назывались преп. Павел Фивейский и преп. Макарий Египетский, основатель скитского отшельничества)<sup>1</sup>. Критические замечания касались лишь социальных, политических и, отчасти, экономических причин возникновения монашества как социально значимого явления в истории ранневизантийского общества. Одни ученые полагали, что причины его широкого распространения следует искать в ситуации “обмирщения” Церкви, которая начала складываться после эдикта Константина<sup>2</sup>, другие видели здесь следствие социально-экономических потрясений империи III в., которые не обошли и Египет, вызвав обнищание достаточно большого количества египетских крестьян, которые впоследствии и составили основу нового движения<sup>3</sup>. Оба эти тезиса ныне вызывают серьезные возражения. Первый не подтверждается хронологически: монашество возникло и даже переживало расцвет еще до того, как начали сказываться предполагаемые отрицательные моменты рах Constantini<sup>4</sup>. Второй выглядит не состоятельным с точки зрения социальной психологии: наиболее распространенный вариант поведения сравнительно больших социальных групп в традиционных обществах в ситуации кризиса и обнищания – это активный протест, приводящий, как правило, к различного рода социальным волнениям<sup>5</sup>. Трудно представить себе, что под давлением экономического или налогового гнета люди идут в пустыню и добровольно подвергают себя испытаниям гораздо более жестким, чем

<sup>1</sup> См., например: *Guillaumont A. Perspective actuelle sur les origines du monachisme // Guillaumont A. Aux origines du monachisme chrétien: pour une phénoménologie du monachisme. Abbaye de Bellefontaine, 1979. P. 215; Goehring J. The Origins of Monasticism // Eusebius, Christianity and Judaism / Ed. H.W. Attridge, G. Hata. Leiden, 1992. P. 235, примеры такого подхода у современных авторов: Bainton R.H. Christendom: A Short History of Christianity and its Impact on Western Civilization. N.Y., 1964. P. 104–105; Pelican J. Jesus through the Centuries: His Place in the History of Culture. New Haven; London, 1985. P. 110–112.*

<sup>2</sup> “Люди убегали не только от мира во всех смыслах этого слова, они убегали также от обмирщившейся Церкви”. *Гарнак А. Монашество. Его идеалы и его история. СПб., 1906. С. 24; см. также: Harnack A. von. Die pseudoclementinischen Briefe de virginitate und die Entstehung des Mönchtums // Sitzungberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften. 1891. 361–385; Ascese und Mönchtum in der Alten Kirche / Hrsg. von Franc K.S. Darmstadt, 1975. S. 37–68.*

<sup>3</sup> Обзор подобных мнений см.: *Nagel P. Die Motivierung der Askese in der Alten Kirche und der Ursprung des Mönchtums. B., 1966. S. 86–90.*

<sup>4</sup> Ср.: *Dassmann E. Christusbefolgung durch Weltflucht (Asketische Motive im frühchristlichen Mönchtum Ägyptens) // Die koptische Kirche. Einführung in das ägyptische Christentum / Hrsg von Gerhards A., Brakmann H. Stuttgart; Berlin; Köln, 1994, S. 28.*

<sup>5</sup> Что и происходило в Египте в середине 90-х годов (восстание Ахиллеса – Домиция Домициана). А.И. Павловская замечает, что, судя по некоторым документам, борьба с восставшими шла в том числе на сельских территориях – в Фаюме, Гермупольском номе, Фиваиде (см.: *Павловская А.И. Египетская хора в IV в. н.э. Автореф. д-ра ист. наук. М., 1980. С. 5).*

условия жизни в их родной или соседней деревне<sup>6</sup>. Чтобы это доказать, необходимо было бы, по крайней мере, провести большое сравнительное исследование и показать, что такой вариант поведения возможен, а также указать ту мотивацию, на которой он предположительно может быть основан. Насколько нам известно, на такой ответственный проект пока никто не решился.

Постепенно научный интерес к этой проблеме начал усиливаться. Поиск внешних факторов, вероятно, под влиянием компаративистских подходов, привел некоторых ученых к поиску буддийских корней христианского монашества. На основании некоторых сходств в литературе, описывающей деяния буддийских монахов, и христианской агиографией, а также учитывая найденные в Афганистане надписи Ашоки, где есть указания на миссионерскую деятельность буддийских монахов западнее Индии, делались далеко идущие выводы о влиянии буддийской аскетики на аскезу христианскую<sup>7</sup>. Но если исходить из исторических данных, не говоря уже о серьезных религиозно-догматических различиях двух этих феноменов, подобная теория никакой критики не выдерживает: слишком велико пространственное и временное расстояние между эдиктами Ашоки, буддистской “агиографией” и христианским Египтом IV в.<sup>8</sup> Предположения о влиянии на христианское монашество иудейской аскетики (терапевтов<sup>9</sup>, кумранитов и других общин подобного типа), которые неоднократно выдвигались в научной литературе<sup>10</sup>, могут выглядеть в такой перспективе куда более правдоподобными. Но это только на первый взгляд. При более детальном рассмотрении возникает множество вопросов. К примеру, остается непонятным, каким образом можно отыскать исторические связи между разрозненными и иудейскими сектами, обитавшими в Палестине и исчезнувшими после I в.<sup>11</sup>, и социальным движением, начавшимся в Египте в конце III в.<sup>12</sup>

В спектр внешних (т.е. нехристианских) факторов, повлиявших на становление и развитие христианского монашества, попали также греческая философия и манихейство. Что касается последнего, то оно действительно имело место в Египте в конце III – IV в. Действительно, в структуре манихейских общин (в том числе, вероятно, в Египте) немалую роль играли аскеты, так называемые “избранники”<sup>13</sup>. Но что это доказывает? Для того, чтобы начать сколько-нибудь серьезную полемику о влиянии манихейства на формирование института христианского монашества, нужны надежные данные о длительных взаимных контактах. А данных таких нет. Ско-

<sup>6</sup> Ср.: *Dassmann E.* Op. cit. S. 28.

<sup>7</sup> Об этом см.: *Guillaumont A.* Perspective actuelle... P. 215–216.

<sup>8</sup> Ср.: *Guillaumont A.* Perspective actuelle... P. 216, достаточно подробный богословский и исторический разбор несостоятельности концепций о влиянии буддизма на христианство (в первую очередь на события евангельской истории) см.: *Шохин В.* Мнимые влияния // Альфа и Омега. 1997. № 3(14). С. 247–307.

<sup>9</sup> Вопрос о принадлежности терапевтов к иудаизму нельзя считать окончательно решенным, как и вопрос о характере этого образования, поскольку реальных исторических данных для этого явно недостаточно. О терапевтах применительно к истории христианского монашества, а также избранную библиографию по данному сюжету см.: *Сидоров А.И.* Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества. М., 1998. С. 20–25. М.М. Елизарова определяет их как ответвление ессеев, соединившее в себе «иудейское сектантское благочестие и черты аскетизма и мистицизма греко-римского мира» (Община терапевтов. М., 1972. С. 127).

<sup>10</sup> См.: *Guillaumont A.* Perspective actuelle... P. 216.

<sup>11</sup> В качестве временного показателя мы берем верхнюю границу существования подобных общин, ср.: *Guillaumont A.* Perspective actuelle... P. 216.

<sup>12</sup> Надо заметить, что широко распространенное ранее мнение о внутреннем сходстве учения кумранитов с Новозаветными текстами ныне подвергается обоснованной критике. См., например: *Тексты Кумрана. Введ., пер. с древнееврейского и арамейского и коммент.* А.М. Газова-Гинсберга, М.М. Елизаровой, К.Б. Старковой. СПб., 1993. С. 20.

<sup>13</sup> Об истории распространения манихейства в Египте и о социальной структуре манихейских общин см. во введении Е.Б. Смагиной к переводу коптского манихейского трактата “Главы”. В частности, она указывает на упоминание в одном египетском папирусе III в. о двух манихейских монастырях для так называемых избранников и избранниц (см.: Кефалайя (“Главы”). Коптский манихейский трактат. Пер., исследов., коммент., глоссарий и указ. Е.Б. Смагиной. М., 1998. С. 32–34).

рее можно говорить о том, что контакты между христианскими подвижниками и адептами учения Мани носили характер ситуативный и полемический<sup>14</sup>.

Попытку доказать, что тропами христианской аскетике уже ходила античная философия, причем еще до рождения самого христианства, предпринял немецкий ученый И. Лейпольдт в своей известной монографии<sup>15</sup>. Он указал на определенное сходство во взглядах между представителями разных философских школ античности (прежде всего, киников и стоиков) и христианской аскетикой на брак и безбрачие, добровольную бедность, поиск внутренней свободы и т.д.<sup>16</sup> Уединенную жизнь некоторых греческих философов, а также упоминания о пифагорейских братствах немецкий ученый склонен интерпретировать как образец (Vorbild) для христианского отшельничества и кинонии<sup>17</sup>. По его мнению, преп. Антоний своим подвижничеством реализовывал греческий идеал философской жизни, а преп. Пахомий, создавая кинонию, руководствовался известной античной установкой, что человек есть ζῷον πολιτικόν. При этом тот факт, что в агиографии преп. Антония и Пахомия нет ни малейшего намека на то, что они испытывали хоть малейшее влияние греческой философии, И. Лейпольдта, как кажется, совершенно не смущает<sup>18</sup>. Христианские подвижники, по его мнению, постоянно используют профессиональный язык греческих философов<sup>19</sup>. Но тот факт, что любой философский или богословский термин, попав в поле другой духовной традиции, способен координально менять свою семантику, немецким исследователем практически полностью игнорируется<sup>20</sup>.

Работа И. Лейпольдта, где делается попытка сопоставить реалии греческой философии и мотивы поведения христианских иноков, равно как и другие предположения о внешних влияниях неизбежно ставят вопрос о сущности и типологии монашества, или даже шире – аскетизма вообще. И здесь при предельном обобщении, как нам представляется, возможны два ответа: либо аскетизм является неким общим психологическим феноменом, а разные религии лишь “оформляют” его, либо надо признать, что разные религиозные традиции имеют свою аскетику, которая напрямую выводится из круга их мистики и догматики. Доказать любое из этих положений, пользуясь научной аргументацией и фактическим материалом, вряд ли возможно. Это скорее аксиомы, исходя из которых, исследователь и будет выстраивать свою работу. Однако можно предположить, что адепт первой точки зрения вынужден будет “скользить” по поверхности эмпирических феноменов и второстепенных (т.е. не целеполагающих) мотивов<sup>21</sup>, тогда как сторонник второй будет иметь возможность открыть мир целеполагающих мотивов и основных величин. Как точно писал еще в начале века русский патролог И. Попов: “Прежде всего

<sup>14</sup> О характере контактов между христианскими подвижниками и манихеями см. например: *Rufinus. Historia monachorum. Cap. IX; Historia Monachorum in Aegypto. Cap. X.* А. Гийомон в своей статье указывает также, что серьезные контакты между христианами и манихеями следует относить не к Египту, а к Месопотамии, и влияние, по его мнению, было обратным: манихейство подверглось значительным влияниям со стороны месопотамского христианства и его аскетических тенденций, см.: *Guillaumont A. Perspective actuelle... P. 217.*

<sup>15</sup> *Leipoldt J. Griechische Philosophie und frühchristliche Askese. B., 1961.*

<sup>16</sup> *Ibid. P. 6–16.*

<sup>17</sup> *Ibid. P. 17–19.*

<sup>18</sup> *Ibid. P. 49–59.* Лейпольдт полагает, например, что идеи киников и пифагорейцев о добровольной бедности преп. Антоний нашел в Новом Завете. Попытки объяснить одни предположения через другие не кажутся нам убедительными.

<sup>19</sup> *Ibid. P. 61.*

<sup>20</sup> О том, как, к примеру, варьируется термин *δοκείσις* на пути от греческой философии к святоотеческому богословию см.: *Зарин С. Аскетизм по православно-христианскому учению. М., 1996. Кн. I. Ч. II. С. III–XV.*

<sup>21</sup> В качестве примера такого “второстепенного” мотива можно привести стремление к свободе, характерное для разных аскетических традиций. Идея свободы не включает в себя цели и в свою очередь будет определяться мотивацией, которая сможет объяснить, зачем эта свобода нужна. А эта последняя будет сильно различаться у христианского подвижника, греческого философа, буддийского монаха или манихейского “совершенного”. Ср. рецензию С.С. Аверинцева на книгу П. Нагеля: *Nagel P. Die Motivierung der Askese in der alten Kirche und der Ursprung des Mönchtums. B., 1966 // ВВ. 1971. Т. 31. С. 209–211.*

только обоснование аскетизма сообщают его различным направлениям индивидуальность. В самом деле, запас аскетических форм крайне ограничен. Для подавления своей чувственной природы трудно придумать что-либо, кроме воздержания от брака, поста, бдений и физического труда. Поэтому внешняя сторона аскетизма служит общим достоянием не только всех религий, но и многих философских систем... И для объяснения внешнего сходства нет надобности прибегать к гипотезе влияния или заимствования... Напротив, мотив, цель, обоснование аскетизма – вот что сообщает индивидуальный оттенок и самобытность известному аскетическому направлению<sup>22</sup>. Внутри христианской традиции И. Попов обнаруживает семь мотивов прихода к аскетизму (которые он называет “оправданиями”)<sup>23</sup>. Из них, как нам представляется, можно было бы выстроить определенную иерархию мотивов, которую венчало бы “мистическое оправдание” аскетизма как средства подготовки к вхождению в нетварный горизонт Божественного Бытия.

Под этим углом зрения небезынтересно проанализировать статью известного французского исследователя раннехристианского монашества А. Гийомона, где он касается семантики слова *μοναχός*<sup>24</sup>. Проанализировав смысловое поле *μοναχός*, а также его сирийского эквивалента (*ihidāyā*), Гийомон полагает, что оно прежде всего выражает стремление к поиску внутреннего единства, что является характернейшей чертой не только монашества христианского, но и монашества вообще. В частности, те же мотивы Гийомон усматривает в индуистской и буддистской аскетике<sup>25</sup>. Но дело в том, что обретение внутреннего единства является в лучшем случае целью промежуточной (а лучше сказать – средством), которая в свою очередь встраивается в систему основных, целеполагающих мотивов. А вот тут имеют место серьезнейшие различия, ибо между стремлением достигнуть безличной нирваны (что является **основополагающей** целью буддистского аскета) и желанием энергичного соединения с Богом, который мыслится как Абсолютная Личность, о чем говорит “мистическое оправдание” восточнохристианского монашества, дистанции огромного размера. Подобная разница в целеполагании способна, на наш взгляд, придавать различные направления не только внутренним, психологическим магистральям, но и формам внешней аскезы, которые на первый взгляд могут казаться сходными в разных религиях.

Пора, однако, вернуться к конкретно-историческому пласту проблемы. В последнее время широкое распространение получила идея “конвергентного” развития монашества, суть которой состоит в том, что, как предполагают ее сторонники, монашество возникает, практически одновременно, в разных местах христианского Востока на почве местных аскетических традиций. В качестве таких основных центров называются, помимо Египта, Сирия и Месопотамия, а иногда и Палестина. При этом почти все сообщения источников о наличии каких-либо связей между местным монашеством и египетскими иноками объявляются вторичными или недостоверными<sup>26</sup>.

<sup>22</sup> Попов И. Мистическое оправдание аскетизма в творениях преп. Макария Египетского // Богословский вестник. 1904. Ноябрь. С. 538–539.

<sup>23</sup> Там же. С. 539–544.

<sup>24</sup> *Guillaumont A. Esquisse d'une phénoménologie du monachisme // Guillaumont A. Aux origines du monachisme chrétien... P. 228–239.*

<sup>25</sup> Гийомон, впрочем, высказывал это в виде гипотезы, сознавая недостаток компетентности для суждений об аскетической традиции буддизма и индуизма, см.: *Guillaumont A. Esquisse... P. 239.*

<sup>26</sup> См., например: *Guillaumont A. Perspective actuelle... P. 217–218*; Джеймс Гёринг также пишет о том, что современные синологи установили независимое происхождение и развитие монашества в Сирии: *Goehring J. Op. cit. P. 235*, при этом Гёринг ссылается на работы Р. Прайса, С. Брока и А. Вообуса: *A History of the Monks by Theodoret of Cyrhus. Translated with Introduction and Notes by R. Price. Kalamazoo (Michigan), 1985. P. XVII–XXIII; Brock S. Early Syrian Asceticism // Numen. 1973. 20. P. 1–19; Vööbus A. A History of Asceticism in the Syrian Orient: A Contribution to the History of Culture in the Near East. Louvain, 1958–1960. Vol. 1–2. Что касается критики источников, то она зашла столь далеко, что в “опале” оказался такой важный для истории сирийского монашества текст, как “Historia Religiosa” бл. Феодорита, поскольку он якобы представляет собой “взгляд, пропущенный через Феодоритову подборку данных и усвоенный им эллинизм” (*Goehring J. Op. cit. P. 248*).*

Неожиданная, на первый взгляд, гипотеза была высказана Дж. О'Нилом в его статье, посвященной истокам христианского монашества<sup>27</sup>: с его точки зрения, этот институт существовал в Церкви изначально и был непосредственным продолжением ветхозаветной аскетике<sup>28</sup>. Исследователь начинает свои рассуждения с двух пунктов, которые, с его точки зрения, невозможно объяснить, приняв традиционную датировку начала монашества: во-первых, как объяснить факт сохранности всех трудов Филона Александрийского и более чем шестидесяти "классических иудейских сочинений" (Classical Jewish writings), часть которых сохранилась в библиотеках монастырей, и, во-вторых, почему возникшее на рубеже III–IV вв. монашество не протестовало против Церкви, раз для достижения спасения приходилось покидать городские и сельские приходы и уходить в пустыню?<sup>29</sup> Далее О'Нил разворачивает целую панораму аргументов, призванных показать существование монастырских скрипториев в первые три века христианства, где бережно переписывалась и хранилась "иудейская классика"<sup>30</sup>, приводит данные, что в Новом Завете и ранней святоотеческой письменности обосновываются два пути спасения, и указывает, что аскетические общины имели место уже на заре церковной истории. Сама принципиальная возможность сосуществования "мирской" и "монашеской" жизни была зафиксирована, с его точки зрения, уже у кумранитов<sup>31</sup>. Ссылается О'Нил и на факт самосознания раннего монашества, возводившего свою родословную к первым христианским общинам<sup>32</sup>. То, что происходит в начале IV в., является не рождением нового социального института, а всего лишь его "легализацией": исчезновение гонений и приобретение Церковью легитимности делают монашество более привлекательным и популярным, а также позволяют опубликовать документы, ранее хранившиеся тайно. При этом О'Нил упрекает своих коллег в предубеждении относительно присутствия монашества в ранней Церкви и напоминает о том, что многие социальные институты могут существовать "подпольно" в течение столетий и проявлять всю свою мощь внезапно, когда условия для их деятельности становятся более благоприятными<sup>33</sup>. Статья О'Нила интересна не столько предложенными в ней ответами, сколько затронутыми вопросами. Недоумение О'Нила по поводу отсутствия "претензий" к Церкви со стороны первых монашеских общин, вероятно, связано с тем, что стремление считать монашество движением изначально не церковным стало в среде западных ученых, интересующихся данной проблемой, общим мнением. Но такой взгляд в свою очередь вызывает вопросы, с чем и столкнулся исследователь<sup>34</sup>. Другая не менее важная проблема заключается в соотношении ран-

<sup>27</sup> O'Neil J.C. The Origins of Monasticism // The Making of Orthodoxy: Essays in Honour of Henry Chadwick / Ed. Williams R. Cambridge, 1989. P. 270–287.

<sup>28</sup> О'Нил всерьез полагает, например, что кармелиты, традиционно претендующие на непрерывную преемственность от пророка Илии, имеют на то основания (O'Neil J.C. Op. cit. P. 270–271).

<sup>29</sup> К числу "классических иудейских текстов" О'Нил относит, например, "Завет XII патриархов", "Книги Адама и Евы", "Легенду об Иосифе и Асенефе", "Оды Соломона", "Книгу Еноха" и т.д. и т.п. (Ibid. P. 271–272).

<sup>30</sup> Данный пункт аргументации О'Нила является наиболее уязвимым во всей его и без того довольно хрупкой конструкции, ибо способ бытования этих текстов в раннехристианский период можно реконструировать лишь гипотетически, а О'Нил пытается с его помощью обосновать существование монастырей в первые три века. Отсюда явная логическая ошибка, поскольку нельзя доказать одно предположение с помощью другого.

<sup>31</sup> О'Нил ссылается при этом на работы: Trocmé E. Le 'Livre des Actes' et l'histoire. P., 1957. Dupont-Sommer A. The Essene Writings from Qumran. Oxford, 1961 и пишет о том, что на основе сведений Дамасского документа, а также исходя из обнаруженных женских захоронений в Кумране можно сделать вывод о наличии так называемых семейных общин (married communities), которые селились возле общин аскетов (celibate houses) (O'Neil J.C. Op. cit. P. 279, 287).

<sup>32</sup> O'Neil J.C. Op. cit. P. 274, здесь О'Нил ссылается на слова аввы Пиамона (Joann. Cass. Collationes. XIII, 4–6).

<sup>33</sup> O'Neil J.C. Op. cit. P. 285–286.

<sup>34</sup> О'Нил отмечает, что удивление по поводу отсутствия у монахов стремления реформировать церковь и в свою очередь тому спокойствию, с которым Церковь приняла новый институт, выражал еще А. Гарнак (O'Neil J.C. Op. cit. P. 273), что, на наш взгляд, совсем не удивительно.

нехристианского аскетизма и монашества: стоит ли отождествлять одно с другим, как это делает О'Нил, или сводить границу между тем и другим к простым количественным характеристикам? Стоит ли отказываться от попыток отыскать черты, отличающие монашество от христианской аскезы первых трех веков, и четко зафиксировать границу между ними? Ну и, наконец, очень важный круг проблем связан с “книжными” источниками этого движения: опирались ли первые подвижники непосредственно на текст Священного Писания или он был опосредован какой-то экзегетической традицией.

По поводу последнего пункта было высказано, как минимум, два принципиальных соображения. Первое заключается в том, что помимо Священного Писания импульс формированию раннего монашества был дан александрийской богословской школой, трудами Климента и особенно Оригена. Именно они в значительной степени сформировали идеалы первых пустынножителей<sup>35</sup>. Противоположная точка зрения, сформулированная в частности известным немецким ученым Т. Баумайстером, связана с критикой греческих источников по истории египетского монашества, в том числе и “Жития преп. Антония” свт. Афанасия Александрийского. Взгляд грекоязычных авторов, по его мнению, не отражает подлинной духовной картины раннего монашества, коптского по своей этнической доминанте, а привносит туда идеалы, почерпнутые извне, в том числе из аллегорических текстов александрийских богословов. Если ориентироваться на коптские тексты, а также на тексты в силу своей жанровой специфики сумевшие избежать “эллинизации” или “авторского взгляда” (например, *Apophtegmata Patrum*), то картина получается совсем другой. Монашество изначально опирается лишь на текст Писания, а особенности его возникновения и развития следует искать в некоторых традициях египетской (или шире – ближневосточной) культуры<sup>36</sup>.

Своеобразной “вехой” в изучении истоков египетского монашества стала статья И. Джаджа, опубликованная в 1977 г.<sup>37</sup> Исследователь обратил внимание на текст одного папируса, датированного 324 г., где упомянут термин *μοναχός*. Документ представляет собой жалобу жителя деревушки Каранис, некоего Аврелия Исидора препозиту пага (*πραιποσίτω*) *πάρου*) на двух жителей деревни, чей скот совершил поправу на его поле. По пути в деревню он подвергся нападению с их стороны, и, если бы не вмешательство дьякона Антония и монаха Исаака (*Ἀντωνίου διάκονος καὶ Ἰσαὰκ μοναχοῦ*), дело закончилось бы весьма печально. Документ не содержит в себе ничего особенного, кроме упоминания слова “монах” почти за двадцать пять лет до предполагаемой даты написания “Жития преп. Антония”<sup>38</sup>, и того контекста, в котором слово *μοναχός* было употреблено в данном папирусе. Это позволило сделать новые предположения относительно образа жизни монахов и их участия в жизни сельских общин. Джадж проанализировал достаточно разнообразный круг данных, почерпнутых из папирусных коллекций, инвектив Юлиана Отступника и Либания, архива монахов-мелетиаев, послания бл. Иеронима к Евстохии, описаний паломницы по святым местам V в. Египта, толкований на Псалмы Евсевия Кессарийского, и, наконец, даже из гностического Евангелия от Фомы, обнаруженного среди текстов библиотеки Наг-Хаммади. На основании этих данных Джадж предположил, что картина возникновения монашества в Египте имела более сложный характер, чем принято было доселе полагать на основании классических литературных источников по этой теме. По его мнению, приблизительно на рубеже III–IV вв. дли-

<sup>35</sup> См.: Schneemelcher W. Erwägungen zu dem Ursprung der Mönchtums in Aegypten // *Christentum am Nil* / Ed. Wessel K., Bongers A. Recklinghausen, 1964. S. 131–141.

<sup>36</sup> См.: Baumeister Th. Die Mentalität des frühen ägyptischen Mönchtums. Zur Frage der Ursprunge des christlichen Mönchtums // *Zeitschrift für Kirchengeschichte*. 1977. 88. S. 145–160.

<sup>37</sup> Judge E.A. The Earliest Use for “Monk” (P. Coll. Youtie 77) and the Origins of Monasticism // *Jahrbuch für Antike und Christentum*. 1977. 20. S. 72–89.

<sup>38</sup> Джадж называет 357 г. как предположительную дату написания “Жития” (Judge E.A. Op. cit. P. 77).

тельная традиция мужского подвижничества (the long tradition of male ascetism) стала принимать формы, присущие давно существующим в Церкви институтам дев и вдов. В социальном плане это выразилось в переходе от обычного “домашнего” существования к поселению в так называемых общих домах (community house), а также в перемене одежды. Эти общины селились, как правило, вблизи сел и в городах, и вели достаточно активную социально-экономическую деятельность<sup>39</sup>. Особенностью их существования было соблюдение безбрачия, а также разрыв кровно-родственных связей, правда, не всегда последовательно соблюдавшийся<sup>40</sup>. Сами члены этих общин называли друг друга братьями, официальное церковное название их было ἀποτακτικοί<sup>41</sup>, а народное прозвище – монахи. Пахомианская киновия представляет не что иное, как перенесение принципов жизни ἀποτακτικοί на более высокий уровень. Сами ἀποτακτικοί дали начало городскому монашеству, что нашло свое отражение в папирусных документах и в воспоминаниях паломницы Египта. Развивавшаяся параллельно традиция отшельничества столкнулась с традицией жизни “братьев”, в результате чего начался исход многих ἀποτακτικοί в пустыню. В “народном сознании” обе традиции часто путались между собой. Наконец, свт. Афанасий и другие церковные писатели провели “ревизию” (literary campaign) термина μοναχός и стали называть таким образом преп. Антония и его учеников, в то же время инвективы бл. Иеронима и языческих авторов<sup>42</sup> против ἀποτακτικοί показывают, что они в тот период были еще социально значимым явлением. Надо отметить, что Джадж изложил свои выводы как ряд гипотез с надеждой на то, что его коллеги их откорректируют и дополнят.

Далеко не все в концепции Джаджа можно считать безусловно верным. Так, он с легкостью отождествляет монаха Исаака с теми *remnuoth*<sup>43</sup>, о которых пишет бл. Иероним. При том тот факт, что бл. Иероним имеет в виду совершенно конкретную и не церковную группировку монашествующих, Джаджем, как кажется, в расчет не берется. Что касается папирусов, то тут доводы исследователя также основаны на весьма субъективной интерпретации изложенного там материала. Джадж просто наделяет “братьев” статусом ἀποτακτικοί<sup>44</sup>. Но при всех этих видимых сомнениях игнорировать одну из основных идей статьи, а именно тот факт, что в Египте рубежа III–IV вв. существовали различные аскетические сообщества, как мужские, так и женские, было бы, на наш взгляд, неправомерно. Идеи Джаджа получили свое дальнейшее развитие в статье Дж. Гёринга, также посвя-

<sup>39</sup> Такой вывод Джадж делает на основании данных папирусов, где помимо просьб о молитвах за родственников адресатов и различных поручений содержатся данные о регистрации прав земельной собственности (например, P. Flor. 71.722), см. *Judge E.A. Op. cit.* P. 81–82.

<sup>40</sup> Так, например, в одном из документов (P. Lips. 28) вдовствующая женщина хочет, чтобы ее внук был усыновлен дядей Сильваном, который является ἀποτακτικός, и он в случае усыновления наследовал бы собственность этого внука. В другом папирусе, происходящем из архива монахов-мелетян, речь идет о том, что на собрании монахов отъезжающий в Кесарию некий пресвитер Парей (Пайеус?) просит назначить на должность эконома своего родного брата (*Judge E.A. Op. cit.* P. 82, 84).

<sup>41</sup> Т.е. “отвергшиеся”.

<sup>42</sup> Джадж обратил внимание на то, что Юлиан в своих обличениях употребляет термин *apokatitai*, Либаний вообще не использует никакой терминологии, термином *μοναχός* пользуется лишь Евнапий (*Judge E.A. Op. cit.* P. 72). Таким образом, можно предположить, что Юлиан (а может быть, и Либаний) обличают не монахов вообще, а *apokatitai* (ἀποτακτικοί?) в частности.

<sup>43</sup> *Remnuoth* скорее всего является латинской транскрипцией коптского термина. О возможных реконструкциях коптского оригинала см.: *Хосроев А.* Из истории раннего христианства в Египте. М., 1997. С. 139–140. Есть предположение, что упоминаемые у бл. Иеронима *remnuoth* тождественны упоминаемым преп. Иоанном Кассианом *sarabaitae* (см., например: *Хосроев А.* Указ. соч. С. 110–113). Однако, на наш взгляд, осторожнее будет оставить вопрос открытым, поскольку сходство внешней организации еще не говорит о тождественности мировоззрения. Наглядный пример тому полунахоретская община Нитрии и сходная с ней по внешней организации община монахов-мелетян в Хаторе.

<sup>44</sup> Судя по приводимым Джаджем данным, папирусы можно разделить, по меньшей мере, на два типа: в одних непосредственно упоминается об ἀποτακτικοί, в других, в лучшем случае, говорится о “братьях” или “братьях возлюбленных”. См.: *Judge E.A. Op. cit.* P. 80–85.

щенной дискуссиям о начале монашества<sup>45</sup>. Он предположил, что становление монашества в Египте прошло несколько этапов, первым из которых были *áптотактíкоí* или подобные им сообщества. Они сделали первый шаг на пути к монашеской аскезе – совершили “уход” от социальных связей (родственных уз и брака). Преп. Антоний “расширил” этот анахоресис, переведя его в план “физический”<sup>46</sup>, т.е. удалился в пустыню. При этом Гёринг специально подчеркивает, что преп. Антоний был не первым, кто это совершил. Популярность преп. Антония объясняется не его личными подвигами, а широким распространением его “Жития”. Таким образом, по мнению Гёринга, преп. Антония можно назвать первым монахом лишь *par excellence*, подобно тому, как апостол Павел является *par excellence* апостолом язычников<sup>47</sup>. Подобно этому преп. Пахомий не основатель монашеского обществития (киновии, по мнению Гёринга, существовали и до и параллельно общинам пахомиан). Его заслуга в том, что он сумел объединить общим уставом несколько кинovieйных монастырей<sup>48</sup>. Из существующих трех видов монашества осталось только два (киновия и отшельничество) только потому, что третий род монахов, который повизался в непосредственной близости от церковных приходов в городах и поселках, отказывался подчиняться церковной иерархии, в результате чего произошел конфликт, в котором церковный клир победил. Конфликт этот, как полагает Гёринг, был неизбежен, поскольку сообщества “городских” аскетов сталкивались с церковной иерархией лоб в лоб, не имея “буфера” в виде пустыни или монастырских стен<sup>49</sup>. Этот конфликт нашел свое отражение в трудах церковных писателей, которые ставили в пример отшельников и кинovieитов, которых было проще контролировать, а “городских” монахов всячески третировали или игнорировали<sup>50</sup>. Значение “городских” монахов для истории формирования монашества было, таким образом, потеряно.

Подобные подходы ставят ряд проблемных вопросов, касающихся самых основ истории монашества в Египте или даже истории христианского монашества как такового. Во-первых, с чего начинается история христианского монашества – с какого-то мало осознанного и слабо освещенного в источниках аскетического брожения в Египте на рубеже III–IV вв., причины и мотивы которого нам не ясны<sup>51</sup>, или оно начинается с вполне конкретных исторических фактов? Во-вторых, следует ли отказываться от определения точной границы начала

<sup>45</sup> *Goehring J. Op. cit. P. 235–255*; статья Гёринга представляет собой, главным образом, историографический обзор по данной теме, хотя там и присутствуют некоторые соображения автора по данному вопросу.

<sup>46</sup> *Goehring J. Op. cit. P. 243, 247.*

<sup>47</sup> *Ibid. P. 239.*

<sup>48</sup> По мнению Гёринга, нововведение Пахомия заключалось не в основании кинovieйного образа жизни как такового, но в организации группы “родственных” монастырей (*affiliated group of monasteries*) по одному и тому же уставу. Он полагает, что центральный пахомианский монастырь в Пбоу по отношению к другим пахомианским монастырям выполнял примерно те же функции, какие выполнял Ключни в средневековой Европе по отношению к “родственным” ему монастырям (*Ibid. P. 247*).

<sup>49</sup> *Ibid. P. 241.*

<sup>50</sup> В качестве примера Гёринг приводит ту же самую инвективу бл. Иеронима против *rempuoth* в послании к Евстохию (*Ibid. P. 241*). Таким образом, он как бы предлагает “ответ” на недоумения Дж. О’Нила или А. Гарнака: конфликт был, но сведения о нем фрагментарны. Естественно, что точка зрения Гёринга не более, чем гипотеза.

<sup>51</sup> Ср. в этой связи точку зрения известного отечественного специалиста по раннехристианскому Египту А. Хосроева: “Формы жизни и исповедания монахов... были значительно многообразнее и многочисленнее нежели те немногие, о которых мы знаем из имеющихся в нашем распоряжении текстов” (Указ. соч. С. 109), «Если вспомнить ... о том, что стремление к различным формам уединения и аскезы рождалось не вследствие принадлежности к какому-то определенному исповеданию, что желание удалиться от общества никогда не было вызвано стремлением достичь некоей “теоретической ортодоксии”, что первые христианские монашеские образования были учреждены не господствующей Церковью, но мирянами ... культурная и конфессиональная неоднородность внутри того, что мы называем монашеским движением, станет понятной» (Указ. соч. С. 112).



монашества и объявлять ее раз и навсегда размытой и неуловимой или все же можно отыскать водораздел между тем, что происходило до начала монашества и после него? Ну, и наконец, в-третьих, следует ли считать преп. Антония действительно первым монахом или он является таковым лишь на правах *par excellence*?

\* \* \*

Для того, чтобы попытаться ответить на все эти вопросы нужно, как нам кажется, еще раз проанализировать текст “Жития преп. Антония”<sup>52</sup>, основного литературного источника по интересующей нас проблеме, и попытаться найти там критерии, которые помогли бы нам в свете новых данных ответить на поставленные вопросы, или по крайней мере обозначить какие-то подходы для их решения в будущем.

Но прежде, чем это сделать, нужно хотя бы кратко коснуться проблемы критики этого источника. В 1949 г. вышла в свет работа известного немецкого исследователя Г. Дёрриса, посвященная анализу “Жития” как исторического источника<sup>53</sup>. Дёррис сравнил данные “Жития” и 38 апофтегм преп. Антония и указал на то, что в ряде случаев они не совпадают: в “Житии”, например, содержатся сведения, что преп. Антоний резко отрицательно относится к мелетианам, публично обличает ариан и в то же время строго и благоговейно подчиняется церковной иерархии<sup>54</sup>, а в *Apophthegmata Patrum* этих данных нет. Зато, по мнению Дёрриса, там содержатся намеки, что преп. Антоний ясно осознавал существование как минимум одного поколения монахов до него<sup>55</sup>. Подобные “разночтения” вполне могут быть объяснены жанровым своеобразием. Однако Дёррис сделал другие выводы. По его мнению, свт. Афанасий при написании “Жития” руководствовался желанием изобразить преп. Антония строгим поборником Православия, из-за чего и произошли подобные искажения, поэтому “Житие” лишь отчасти отражает подлинную историческую картину и пользоваться им следует с большой осторожностью<sup>56</sup>. Выводы немецкого ученого получили широкое распространение, о чем свидетельствуют ссылки на его работу в различных статьях или краткий пересказ основных ее положений<sup>57</sup>.

<sup>52</sup> Споры об авторстве “Жития преп. Антония” представляют собой отдельную проблему, разбор которой не входит в нашу задачу. Мы лишь ограничимся констатацией того, что подавляющее большинство исследователей ныне считают автором “Жития” свт. Афанасия Александрийского. Подробнее о дискуссии см.: *Athanase d’Alexandrie. Vie d’Antoine. Introduction, Texte Critique, Traduction, Notes et Index par G.J.M. Bartelink. Sources chrétiennes.* 400. P., 1994. P. 27–35. Все греческие цитаты из “Жития” будут даваться по этому изданию.

<sup>53</sup> *Dörries H. Die Vita Antonii als Geschichtsquelle // Nachrichte der Akademie der Wissenschaften in Göttingen.* № 14. Göttingen, 1949. P. 359–410, в 1966 г. был издан дополнительный вариант: *Dörries H. Op. cit. // Wort und Stunde 1. Göttingen, 1966. P. 145–224.*

<sup>54</sup> См.: *Vita Antonii. Cap. 67–70.*

<sup>55</sup> Дёррис (*Dörries H. Die Vita Antonii...* 1966. P. 156; *Judge E.A. Op. cit. P. 78*) делает такие выводы, опираясь, главным образом, на *Apophthegm. Antonii*, 22/23, где преп. Антоний говорит, что Бог в его времена не попускает таких искушений, какие были прежде: εἴτε πάλλιν, ὅτι ὁ Θεός οὐκ ἀφεί τοῖς πολέμοις ἐπὶ τῆν γενεάν ταύτην, ὡς περ ἐπὶ τῶν ἀρχαίων. Дело, однако, в том, что слово *γενεά* может быть переведено и как “время”, и как “род, поколение”. Если понимать под *γενεά* “род” или “поколение”, то не исключено, что оно употреблено в обобщающем значении нынешнего поколения христиан (или людей вообще), а под *τῶν ἀρχαίων* имеются в виду поколения христиан, мучеников и исповедников, жившие во время гонений. Видеть в *τῶν ἀρχαίων* некие предыдущие поколения монахов, на наш взгляд, – большая натяжка.

<sup>56</sup> Впрочем, критика исторической ценности “Жития” началась еще до выхода в свет книги Дёрриса, см., например, статью Г. Барди о преп. Антонии в *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire.* T. I. P., 1937. Col. 702–708, особ. col. 703.

<sup>57</sup> См. в частности: *Baumeister Th. Op. cit. P. 148–150; Judge E.A. Op. cit. P. 78; Goehring J. Op. cit. P. 239, 252; Athanase d’Alesandrie. Vie d’Antoine. P. 59.*

Было также замечено, что некоторые идеи, высказываемые преп. Антонием в “Житии”, соответствуют положениям, высказанным в других творениях свт. Афанасия, а в своих проповедях преп. Антоний использует риторические приемы<sup>58</sup>. Первое, однако, может свидетельствовать не о том, что свт. Афанасий “вкладывает в уста” отшельника свои мысли и идеи, а о том, что поучения отца монашества могли оказать серьезное влияние на взгляды предстоятеля александрийской церкви, который, по собственному своему признанию, бывал у преп. Антония неоднократно<sup>59</sup>. Второе говорит главным образом о форме, а не о содержании. Для того, чтобы обвинять свт. Афанасия в откровенном подлоге, нужны куда более серьезные аргументы. Другое дело, что, будучи непримиримым борцом с арианской и мелетянской смутой, свт. Афанасий вполне мог актуализировать обличительные моменты проповеди преп. Антония.

Однако мы постараемся не затрагивать те места “Жития”, которые приобрели статус “спорных”. Целью нашего исследования, как уже упоминалось, будет попытка отыскать в тексте те критерии, которые могли бы свидетельствовать за или против того, что именно преп. Антоний был отцом христианского монашества и помогли бы прояснить вопрос, в чем же заключался исходный момент этого социального движения. Сразу подчеркнем, что сам свт. Афанасий не ставит задачу объявить преп. Антония первым монахом, и, следовательно, в данном случае его нельзя упрекнуть в предвзятости. Задача агиографа, по его же собственному признанию, состоит лишь в том, чтобы дать пример для подражания подвижникам, пребывающим вне пределов Египта<sup>60</sup>.

Содержание первых трех глав “Жития” цитировалось столь часто, что стало хрестоматийным. Кратко напомним их содержание: преп. Антоний родился в Среднем Египте<sup>61</sup>, в благочестивой христианской семье, однако родители его скоро умерли, оставив на его попечении младшую сестру. Однажды, пребывая в храме, он услышал чтения из Евангелия о духовном совершенстве (Мф. 19, 21). Слова Писания столь сильно на него повлияли, что он продал семейное имущество, а деньги раздал нищим в качестве милостыни. Далее, услышав в храме евангельскую заповедь не заботиться о завтрашнем дне (Мф. 6, 34), преп. Антоний отдает свою сестру на воспитание известным и верным девам (γυναικοῖς καὶ πισταῖς παρθένοις)<sup>62</sup>, а сам начинает упражняться в подвижничестве перед своим домом<sup>63</sup>.

Далее следует довольно многозначная фраза: οὕτω γὰρ ἦν οὕτως ἐν Αἰγύπτῳ σπιεχῆ ἠμοαστήρια οὐδ' ὄλως ἦδει μοναχὸς τὴν μακρὰν ἔρημον<sup>64</sup>. В том, что сло-

<sup>58</sup> Главным образом, это касается трактатов свт. Афанасия “Contra Gentes”, “De incarnatio”. В качестве риторических приемов указываются анафоры и риторические вопросы, например, Ποῦ νῦν ἰμῶν ἐστὶ τὰ ματθεῖα; ποῦ αἱ τῶν Αἰγυπτίων ἐπαοιδαί; Ποῦ τῶν μάγων αἱ φαντασίαι (Vita Antonii. Cap. 79), см.: Athanase d’Alexandrie. Vie d’Antoine. P. 36–37, 335–337.

<sup>59</sup> πολλάκις γὰρ αὐτὸν ἐώρακα (Vita Antonii, praefatio).

<sup>60</sup> См.: Vita Antonii, praefatio.

<sup>61</sup> Предположительно в селе Кома (совр. деревня Qimān al-Arūs).

<sup>62</sup> Vita Antonii. Cap. 3, далее в рукописях “Жития” разночтения: в одних читается εἰς παρθένοια ἀνατρέφεισθαι (воспитывать в обитель дев), в других – εἰς παρθεῖαν ἀνατρέφεισθαι (воспитывать в девстве). Бартелинк, вслед за Гариттом полагает, что чтение εἰς παρθεῖαν более правильно. Это ставит под вопрос утверждение, что преп. Антоний отдал свою сестру в общину дев, напоминающую небольшой монастырь, см.: Athanase d’Alexandrie. Vie d’Antoine. P. 80–81, 135, а также: Garrite G. Un couvent de femme au III<sup>e</sup> siècle? // Scrinium Lovaniense. Mélanges historiques E. van Cauwenbergh. Louvain, 1961. P. 150–159.

<sup>63</sup> В одной рукописи XIII в. (Oxf. Vatocianus gr. 183) вместо дома (οἰκίας) значится “возле деревни” (κώμη), что представляется нам более логичным, ведь всю землю преп. Антоний к тому времени уже раздал односельчанам.

<sup>64</sup> Vita Antonii. Cap. 3, существующий русский перевод: “В Египте многочисленны еще были монастыри, и иннок вовсе не знал великой пустыни” (Святитель Афанасий Великий. Творения. Т. III. Издание Спасо-Преображенского Валаамского монастыря. М., 1994 (репринт издания 1903 г.). С. 181), ср. французский перевод Бартелинка: En effet il n’y avait pas encore en Égypte de si nombreux ermitages et le moine ne savait absolument rien du grand désert. (Athanase d’Alexandrie. Vie d’Antoine. P. 137).

во μοναστήρια означает в тексте “Жития” не монастыри в нашем понимании, а кельи отшельников, сейчас, как кажется, никто уже не сомневается<sup>65</sup>. Не совсем ясно, однако, кто имеется в виду под словом μοναχός, сам преп. Антоний или это обобщение, прилагаемое ко всем подвижникам? Скорее всего второе, поскольку далее речь идет о подвижниках, уединявшихся возле своих селений. Но основной вопрос возникает при чтении слова συνεχῆ, поскольку это прилагательное имеет по крайней мере два основных круга значений: “непрерывный, сплошной, густой, прилегающий друг к другу”, и “непрекращающийся, постоянный”. Таким образом, выражение οὔτω...συνεχῆ μοναστήρια может быть понято двояко: либо как отсутствие “сплошных”, т.е. многочисленных келий отшельников, либо как отсутствие “постоянных”, т.е. долговременных поселений подвижников на одном и том же месте. Вероятно также, что свт. Афанасий имеет в виду сразу два круга значений. Интересно в этой связи отметить, что подчеркивая большое количество поселений отшельников в пустыне после проповеди преп. Антония, свт. Афанасий выражается более однозначно и говорит πλείστα μοναστήρια<sup>66</sup>.

Затем преп. Антоний подвизается по примеру некоего старца, проводившего с молодых лет уединенную жизнь (τὸν μονήρη βίον)<sup>67</sup> вблизи своей деревни. Одновременно с этим преп. Антоний посещает неких σπουδαῖοι, у которых учится подвижнической жизни<sup>68</sup>. Интересно также заметить, что свт. Афанасий говорит о преп. Антонии, когда тот подвизался вблизи своей деревни, как об одном из таких σπουδαῖοι<sup>69</sup>. Вероятно, и тот старец, жизни которого стал подражать преп. Антоний, также принадлежал к этому кругу отшельников. Интересно также замечание свт. Афанасия о том, что со своими сверстниками преп. Антоний в состязании не входил (οὐκ ἦν φιλόνηκος), “разве только, чтобы не быть вторым после них в совершенстве”<sup>70</sup>. Отсюда можно сделать вывод об интересе преп. Антония именно к предшествующему поколению подвижников, которые, на наш взгляд, и замыкают круг “пред монашеской аскезы”. Свт. Афанасий кратко сообщает нам, чему учился молодой подвижник у этих старцев. Данный отрывок столь интересен, что имеет смысл привести его полностью:

Καὶ τοῦ μὲν τὸ χαρίεν, τοῦ δὲ τὸ πρὸς τὰς εὐχὰς σύντονον ἐθεώρει · καὶ ἄλλου μὲν τὸ ἀόρητον, ἄλλου δὲ τὸ φιλόνητον κατενόει · καὶ τῷ μὲν ἀγρυπνοῦντι, τῷ δὲ φιλολογοῦντι<sup>71</sup> προσεῖχεν · καὶ τὸν μὲν ἐν καρτερία, τὸν δὲ ἐν ἠσθεταῖς καὶ χαμενταῖς ἐθαύμαζεν · καὶ τοῦ μὲν τὴν πραότητα, τοῦ δὲ τὴν

<sup>65</sup> См.: Athanase d'Alexandrie. Vie d'Antoine. P. 126–127.

<sup>66</sup> Vita Antonii. Cap. 15.

<sup>67</sup> Vita Antonii. Cap. 3.

<sup>68</sup> Термин σπουδαῖοι встречается также в папирусах и других литературных источниках, но там он скорее всего означает аскетические (или полуаскетические) объединения мирян, ведущих достаточно активную социально-экономическую деятельность и родственные, если не тождественные, так называемые φιλόποιοι. Об этом см.: Wipszyska E. Les confréries dans la vie religieuse de l'Égypte chrétienne // Proceedings of the XIIth International Congress of Papyrology. Toronto, 1970. P. 511–524. По характеру организации и деятельности они могли напоминать религиозные братства, сопоставимые с нынешними (например, Православными братствами), но с теми σπουδαῖοι, которые упомянуты в “Житии”, они скорее всего не имеют ничего общего. Попытки отождествить одно с другим (см., например: Хосроев А. Указ. соч. С. 141, ср. также: Athanase d'Alexandrie. Vie d'Antoine. P. 139) кажутся нам крайне неудачными: слишком разнится характер аскезы, да и в “Житии” нигде не сказано, что σπουδαῖοι, у которых подвизался преп. Антоний, представляли собой некое организованное сообщество. Принятый русский перевод σπουδαῖοι – “рачители добродетели”; см.: Святитель Афанасий Великий. Творения. С. 181 и сл.

<sup>69</sup> περὶ γὰρ κρεῶν καὶ οἴνου περιττόν ἐστι καὶ λέγειν, ὅπου γε οὐδὲ παρὰ τοῖς ἄλλοις σπουδαῖοις ἤνρίσκετό τι τῶν τοιοῦτων (Vita Antonii. Cap. 7).

<sup>70</sup> Vita Antonii. Cap. 4; Святитель Афанасий Великий. Творения. С. 182.

<sup>71</sup> Глагол φιλολογεῖν и соответственно формы, производные от него, имели в христианской литературе вполне конкретный смысл: “читать и изучать Священное Писание”, см.: Athanase d'Alexandrie. Vie d'Antoine. P. 141. Свт. Афанасий специально подчеркивает, что преп. Антоний учит Писание наизусть, дабы ни одно слово из него не упало на землю (Vita Antonii. Cap. 3).

μακροθυμίαν παρηρέϊτο · πάντων δὲ ὁμοῦ τὴν εἰς τὸν Χριστὸν εὐσέβειαν καὶ τὴν πρὸς ἀλλήλους ἀγάπην ἐσημειοῦτο. Καὶ οὕτω πεπληρωμένος ὑπέστρεφεν εἰς τὸν ἴδιον τοῦ ἀσκητηρίου τόπον · λοιπὸν αὐτὸς τὰ παρ' ἐκάστου συνάγων εἰς ἑαυτὸν ἐσπούδαζεν ἐν ἑαυτῷ τὰ πάντα δεῖκναι<sup>72</sup>.

Затем, а может быть, и параллельно с этим преп. Антоний подвизается рядом со своим селом, испытывая искушения дьявола. При этом он проводит целые ночи без сна<sup>73</sup> (вспомним καὶ τῷ μὲν ἀγρυπνοῦντι), пищу принимает однажды в день, а то и через два дня, часто спит на рогоже, а то и на голой земле<sup>74</sup> (вспомним τὸν δὲ ἐν ἠσθεῖαις καὶ χαμευῖαις), дьявол пытается действовать через помыслы, преп. Антоний отражает их молитвами<sup>75</sup> (вспомним τοῦ δὲ τὸ πρὸς τὰς εὐχὰς), при этом он приводит себе на ум слова из Писания в качестве непосредственного руководства<sup>76</sup> (вспомним τῷ δὲ φιλολογοῦντι). Все это может свидетельствовать о том, что молодой подвижник “входит” в поле духовного опыта предшествующего поколения аскетов и “замыкает” его на себе.

Затем преп. Антоний удаляется еще дальше от своей деревни, в гробницу, и на некоторое время уединяется там. При этом, что примечательно, предлагает удалиться в пустыню тому самому старцу, подражая которому, преп. Антоний и начал свое подвижничество. Однако последний отказывается<sup>77</sup>, говоря, что уже стар и не имеет навыка к пустынной жизни. Тогда преп. Антоний немедля уходит в пустыню один. Казалось бы, правы те, кто склонен видеть начало монашества в “тотальном” анахоресисе, т.е. в полном разрыве социальных связей и перевод отшельничества из плана этического в план “физический”. Но не все так просто. После того как преп. Антоний провел около двадцати лет в полном затворе в пустыне, к нему приходят “некоторые из знакомых (ἄλλων τε γυνώριμων)” и нарушают его уединение. Если при этом вспомнить, что “многие желали подражать его подвижничеству”, то можно признать, что здесь агиограф отображает предполагаемую ситуацию “аскетического брожения” в Египте рубежа III–IV вв.

Выйдя из затвора, преп. Антоний многих исцеляет и многих же убеждает (ἐπεισε) избрать монашество. К сожалению, свт. Афанасий не сообщает конкретное содержание первой проповеди отшельника к пришедшим. Сказано лишь, что в горах (ἐν τοῖς ὄρεσι), вероятно, рядом с местом, где непосредственно подвизался преп. Антоний<sup>78</sup> возникают кельи отшельников (μοναστήρια)<sup>79</sup>, упоминается поселение отшельников в Арсеное, которое посещает преп. Антоний. Он часто беседует с монашествующими, и становится в среде отшельников руководителем подобно отцу (ὡς πατήρ)<sup>80</sup>. Здесь, как нам представляется, свт. Афанасий указывает на одну характерную черту, присущую, вероятно, начальной стадии монашеского движения. Мы не можем утверждать, что преп. Антоний был первым, кто удалился в пустыню, мы не можем утверждать также, что кельи в Арсеное возникли непосредственно после проповеди пред. Антония, но мы можем предполагать, что “принципиальной схемой” формирования этого нового явления в социальном плане было объединение какой-то части аскетов-пустынников вокруг наиболее авторитетного подвижника, старца<sup>81</sup>. Объеди-

<sup>72</sup> Vita Antonii. Cap. 4.

<sup>73</sup> Vita Antonii. Cap. 7.

<sup>74</sup> Ibid.

<sup>75</sup> Ibid. Cap. 5.

<sup>76</sup> Например: 3 Кор. 12, 10; Флп. 3, 13, 3; Цар. 18, 15, см.: Vita Antonii. Cap. 7.

<sup>77</sup> Vita Antonii. Cap. 11.

<sup>78</sup> Предполагается, что эта гора Писпир в пустыне к востоку от Нила (совр. Deir el-Meimoun), см.: Athanase d'Alexandrie. Vie d'Antoine. P. 44.

<sup>79</sup> Vita Antonii. Cap. 14.

<sup>80</sup> Ibid. Cap. 15.

<sup>81</sup> Значение в данном случае имеет не возраст, а прежде всего духовный авторитет. Преп. Антонию в то время было предположительно 55 лет, хотя он и дает советы, как старший возрастом (Vita Antonii. Cap. 16).

нение это строится не как система жестко регламентированных правил и первоначально, вероятно, даже не по “территориальному” принципу<sup>82</sup>, оно скорее похоже на взаимоотношения отца и сыновей, учителя и учеников, о чем и сообщает нам агиограф.

Возможно, этот принцип сыграл решающую роль при переходе разрозненных отшельников или даже отдельных групп отшельников к монастырям в современном смысле этого слова: относительно большим монашеским объединениям, скрепленным определенными, изначально, вероятно, устными, а затем и письменными правилами. Может быть, в этом переходе от разрозненного и непостоянного отшельничества (вспомним *συνεχῆ μοναστήρια*) к сыновнему подчинению старцам и стоит искать начало монашества? Не совсем так, поскольку упущенным оказался еще один принципиальный момент. Агиограф приводит одну из проповедей преп. Антония к братии<sup>83</sup>, которая открывается следующим обращением:

τὰς μὲν γραφὰς ἱκανὰς εἶναι πρὸς διδασκαλίαν, ἡμᾶς δὲ καλὸν παρακαλεῖν ἀλλήλους ἐν τῇ πίστει, καὶ ἀλείφειν ἐν τοῖς λόγοις. Καὶ ὑμεῖς τοίνυν ὡς τέκνα φέρετε τῷ πατρὶ λέγοντες εἴ τι οἴδατε · κἀγὼ δὲ ὡς τῇ ἡλικίᾳ πρεσβύτερος ὑμῶν, ἃ οἶδα καὶ ὧν πεπεύραμαι μεταδίδωμι.

Речь, таким образом, идет о непосредственной передаче (*μεταδίδωμι*) определенного духовного знания и опыта, усвоенного преп. Антонием (*ἃ οἶδα καὶ ὧν πεπεύραμαι*). Ту же мысль, но иными словами преп. Антоний подчеркивает в главе 39:

ἀπὸ πείρας καὶ ἀληθείας πιστεύετε ταῦτά με διεγεῖσθαι.

Именно в этой “организации” и “трансляции” определенного духовного опыта, по нашему мнению, и следует видеть начало христианского монашества. Стоит также присмотреться к внутренней структуре этого опыта.

Несмотря на то что “для научения достаточно и Писаний” (*τὰς μὲν γραφὰς ἱκανὰς εἶναι πρὸς διδασκαλίαν*)<sup>84</sup>, а преп. Антоний делает акцент на передаче опытного, “изведенного” (*ἀπὸ πείρας*) знания, само Писание становится и оправданием и, одновременно, фактом той аскетической традиции, которую он проповедует. Так, по мысли египетского отшельника, одной из фундаментальных установок для монашествующих должно служить апостольское изречение: “Я каждый день умираю”<sup>85</sup>, реальностью духовной жизни инока должно стать постоянное духовное совершенствование, которое мотивируется словами Христа<sup>86</sup>, раздражительности должно избегать потому, что апостол говорит о разрушительном результате этого душевного движения<sup>87</sup> и т.д. К этому следует прибавить, что описывая еще самые первые подвиги преп. Антония возле своей деревни, свт. Афанасий показывает, как он “превращает” слова Ветхого и Нового Завета в конкретные установки, делая их, таким образом, фактом своего внутреннего опыта<sup>88</sup>. Если дополнить это простым наблюдением, что вся проповедь преп. Антония изобилует либо прямыми цитатами, либо аллюзиями из Писания<sup>89</sup>, то одна “составляющая” той аскетической традиции, которую преп. Антоний пытается передать ученикам, станет очевидной.

<sup>82</sup> Переселившись в пустыню возле Красного моря (так называемую “внутреннюю” пустыню), преп. Антоний тем не менее ходит навещать и наставлять своих учеников, которые живут в трех днях пути от его поселения, ср.: *Vita Antonii*. Cap. 49, 54, 63.

<sup>83</sup> *Vita Antonii*. Cap. 16–43.

<sup>84</sup> Скорее всего здесь имеется в виду самостоятельное изучение Писания.

<sup>85</sup> 1 Кор. 15, 31, см.: *Vita Antonii*. Cap. 19.

<sup>86</sup> Лк. 9, 26, см.: *Vita Antonii*. Cap. 20.

<sup>87</sup> Иак. 1, 15, 20, см.: *Vita Antonii*. Cap. 21.

<sup>88</sup> *Vita Antonii*. Cap. 7.

<sup>89</sup> К примеру, *Vita Antonii*. Cap. 17 (прямая цитата – Рим. 8, 18, аллюзия – Еккл. 4, 8); Cap. 18 (аллюзия – Иез. 18, 24–26); Cap. 19 (прямая цитата – 1 Кор. 15, 35, аллюзия – Рим. 8, 28); Cap. 20 (прямые цитаты – Лк 9, 62; Лк 17, 21; Ис. Нав. 24, 23; Мф. 3, 3) и т.д.

Среди добродетелей, которые необходимо стяжать монаху, преп. Антоний называет безгневие (ἀοργησία), это же качество вкупе с благочестивой верой (εἰς τὸν Χριστὸν εὐσέβειαν) и кротостью (πρῶν) он упоминает, когда говорит о добродетелях, которых боятся бесы. Всем этим качествам, как сообщает свт. Афанасий, преп. Антоний учится у σπουδαῖοι<sup>90</sup>. Египетский подвижник предупреждает своих учеников, что нужно отвергнуться раздражительности (θυμὸν). Антиподом θυμὸς является долготерпение (μακροθυμία), которой преп. Антоний также обучается у σπουδαῖοι. Если вспомнить еще о τῷ δὲ φιλολογοῦντι προσεῖχεν, то кристаллизуется еще одна “составляющая” этого опыта – аскетическая традиция предшествующего поколения подвижников.

Однако существует и еще одна “составляющая” – личный опыт самого преп. Антония, через который оказываются “пропущены” заветы σπουδαῖοι и в конечном итоге найден конкретный вектор реализации тех духовных установок, которые заложены в Ветхом и Новом Завете. Если сравнить описание первых десяти глав “Жития” с проповедью преп. Антония, то несложно обнаружить огромное влияние этой “составляющей”. К примеру, φιλοπτωχία<sup>91</sup> и φιλοξενία<sup>92</sup>, о духовной пользе которых египетский подвижник говорит в главе 17, в значительной степени выводятся из опыта самого преп. Антония, раздавшего все имущество бедным и несколько раз менявшего место своего пребывания. В этой же главе египетский подвижник говорит о рассудительности и благоразумии (σύνεσις, φρόνησις) – конкретная реализация этих качеств описана агиографом в известном эпизоде искушений преп. Антония и в менее известном сюжете с золотым блюдом в пустыне<sup>93</sup>. Однако наиболее тесная взаимосвязь между личным опытом преп. Антония и его поучениями обнаруживается в демонологии. Когда египетский подвижник говорит о том, что бесы боятся бессеребрничества (τὸ ἀφιλάργυριον) и отсутствия тщеславия (τὸ ἀκενόδοξον)<sup>94</sup>, уместно вспомнить, что в главе 5 “Жития” их антонимы (сребролюбие – φιλαργυρία и тщеславие – φιλοδοξία) числятся в рязряде тех помыслов, которыми дьявол искушал юного Антония. Следствиями “налета” бесов является воспоминание о сродниках (μνήμη τῶν οἰκείων), ведь именно таким образом (ἀδελφῆς τῆν κτηδεμοίαν, τοῦ γένους τῆν οἰκεότητα) дьявол искушал преп. Антония в самом начале его иночества<sup>95</sup>. Поучения о том, что бесы способны принимать различные виды и подобию: женщин, зверей, пресмыкающихся, великанов, способны колебать жилище подвижника, причинять монаху физическую боль<sup>96</sup>, устрашать его криками, свистом и шумом, имеют прямые аналогии в тех главах “Жития”, где описывается жизнь преп. Антония до того, как у него появились ученики<sup>97</sup>. “Отбиваясь” от демонов, египетский подвижник поет псалмы<sup>98</sup>, затем он ссылается на это как на факт своего внутреннего опыта<sup>99</sup>. То же самое можно было бы сказать и о молитве, и о крестном знамении<sup>100</sup>. И наконец, перед самой кончиной преп. Антоний, по-

<sup>90</sup> В выше приведенном отрывке (Vita Antonii. Cap. 4) вместо πρῶν значится синонимичное ему πρῶτῳ та.

<sup>91</sup> Букв. “нищелюбие”, ср. также: Vita Antonii. Cap. 30.

<sup>92</sup> Букв. “страннолюбие”, однако речь идет, как нам представляется, не о любви к перемене мест, а о том, что монаху не следует быть привязанным сердцем к какому-либо месту на земле, ибо эта привязанность может в конечном итоге заслонить путь в Царствие Божие. Сам преп. Антоний не был так называемым “бродячим” подвижником, и места обитания менял по необходимости (см., например: Vita Antonii. Cap. 49).

<sup>93</sup> Vita Antonii. Cap. 9, 11.

<sup>94</sup> Ibid. Cap. 30.

<sup>95</sup> Ibid. Cap. 5.

<sup>96</sup> См.: Ibid. Cap. 23, 36, 39, 40.

<sup>97</sup> Ibid. Cap. 5, 8, 9, 13.

<sup>98</sup> Ibid. Cap. 9.

<sup>99</sup> Ibid. Cap. 39.

<sup>100</sup> Ср.: Ibid. Cap. 13, 35, 39.

сетив монахов, живущих на “внешней горе”<sup>101</sup>, завещает им помнить его наставления: καὶ μιμηθεύοιτες ὧν ἠκούσατε παρ’ ἐμοῦ παραλέσσω<sup>102</sup>.

Если посмотреть данные других источников по истории египетского монашества, то можно без труда увидеть те пути, по которым заветы преп. Антония пролагали себе дорогу в формирующийся мир отцов пустыни. “Aprophthegmata Patrum” содержат многочисленные примеры того, как к преп. Антонию за советом приходят и старцы, и молодые монахи. Преп. Амун, основатель нитрийской общины, почитает за честь принять его у себя<sup>103</sup>, учеником преп. Антония был основатель скитского монашества авва Макарий Великий<sup>104</sup>, пахомиане также посещали его<sup>105</sup>.

Подведем итоги. Внутренняя структура “Жития преп. Антония”, как нам представляется, ясно показывает, что египетский подвижник мог стать и стал реальным основателем монашества не потому, что первым отрекся от семейных уз и собственности, и не потому, что первым удалился в пустыню, а потому, что, сочетая в себе опыт пред монашеской аскезы и помножив его на свой личный опыт анахоресиса, создал условия передачи этого опыта последующему поколению подвижников<sup>106</sup>. Отсюда следует, что началом монашества возможно считать не некое “аскетическое брожение” в Египте рубежа III–IV вв., но окончательное формирование того внутреннего духовного опыта, который принято именовать *traditio patrum*<sup>107</sup>. В начале этой *traditio patrum* и стоял преп. Антоний, являясь одновременно и ее логическим центром. Такой подход к начальной стадии истории монашества, на наш взгляд, открывает целый ряд новых перспектив.

Во-первых, история монашества в Египте может выглядеть более приближенной к той ситуации, о которой повествуют источники. В частности, некой единой стадии “городского” или “около городского” монашества не существовало, а существовал целый ряд аскетических “предгородских” групп, скрепленных определенными *traditiones*<sup>108</sup>. Некоторые из этих групп существовали параллельно и даже одно время успешно “конкурировали” с теми монахами, которые держались заветов преп. Антония. О внутренней конфигурации аскетических традиций этих групп мы мало что знаем, поскольку источники сообщают очень отрывочную информацию. Но мы можем судить о их негативных последствиях на внутреннюю жизнь некоторых групп монашествующих (например, *gemnuoth, sarabaitae*), если,

<sup>101</sup> Т.е. в районе Писпира.

<sup>102</sup> Vita Antonii. Cap. 91.

<sup>103</sup> Aprophthegmata Patrum, Antonius, 34. В Апофтегах не сказано прямо о том, что авва Амун был учеником преп. Антония, но есть указание, что преп. Амун признавал его первейшим себя (см.: Aprophthegmata Patrum, Antonius, 26).

<sup>104</sup> Rufinus. Historia Monachorum. Cap. 28; Historia Monachorum in Aegypto. Cap. 21.

<sup>105</sup> Pachonii vita prima. 120, ср.: Vita Antonii. Cap. 18, см. также: Athanase d’Alexandrie. Vie d’Antoine. P. 39–40, 45.

<sup>106</sup> В этой связи следует отметить замечание И. Гобри, что если св. Павел Фивейский являл собой единственный пример, то преп. Антоний стал “отцом непрерывного потомства” (le père d’une descendance ininterrompue) (*Gobry I. De saint Antoine à saint Basile. Les origines orientale. (Les moines en Occident, t. I). P., 1985. P. 147*) или высказывание русского ученого С. Лобачевского, что имя преп. Антония “стало звеном, связавшим всех отдельных, неизвестно где блуждавших отшельников в братские общины... а его нравственно-аскетические наставления и воззрения легли в основание всей последующей аскетике” (*Лобачевский С. Св. Антоний Великий, его жизнь, писания и нравственно-подвижническое учение. Одесса, 1906. С. 17–18*).

<sup>107</sup> Интересно отметить, что А. Хосроев, скептически настроенный относительно классических источников по египетскому монашеству, отмечает большое значение *traditio patrum* для пахомианского монашества, см.: Хосроев А. Указ. соч. С. 115.

<sup>108</sup> О чем собственно и сообщают бл. Иероним (Jer. Epist. 22, 34) и преп. Иоанн Кассиан (Joann. Cass. Collationes. XVIII. Cap. VII). Вероятно также, что некоторые из этих групп являются “производными” от анахоретов и киновитов, но уже вышедшими из поля “Антониевой традиции”: например те, которых преп. Иоанн Кассиан со слов аввы Пиаммона обозначает как *quartum genus monachorum* (Joann. Cass. Collationes. XVIII. Cap. VIII).

конечно, принимать сведения бл. Иеронима и преп. Иоанна Кассиана как констатацию реальной ситуации, а не как намеренную и тенденциозную фальсификацию. В такой перспективе *gemnooth, sarabaitae*, а вкупе с ними и монахи-мелетиане, оказываются не “ступенью” в общей эволюции монашества, а скорее “тупиковыми ветвями” или, так сказать, параллельными линиями этой эволюции, а потому достаточно быстро сходят на нет.

Соответственно возникновение и развитие монашества вне Египта можно мыслить как взаимодействие “Антониевой традиции” и аскетических традиций, выросших на местной почве. При этом появляется возможность не отбрасывать данные многих существующих источников, повествующих о связях египетского монашества и монашества Сирии, Месопотамии и Палестины, как недостоверные, тенденциозные и т.д., а попытаться, при всей очевидной методологической сложности, рассмотреть их с позиции этого взаимодействия.