

БОГОСЛОВСКАЯ
И
ЦЕРКОВНО-ИСТОРИЧЕСКАЯ
БИБЛИОТЕКА

В. М. ЛУРЬЕ



ПРИЗВАНИЕ АВРААМА

Идея монашества
и ее воплощение в Египте



БОГОСЛОВСКАЯ
И
ЦЕРКОВНО-ИСТОРИЧЕСКАЯ
БИБЛИОТЕКА



под редакцией В. М. Лурье

В. М. ЛУРЬЕ

ПРИЗВАНИЕ АВРААМА

Идея монашества
и ее воплощение в Египте

Издательство
«АЛЕТЕЙЯ»
Санкт-Петербург
2000

ББК Э37-64
УДК 27
Л 86

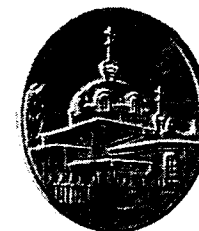
Лурье В. М.

Л 86 Призвание Авраама. Т. 1. — СПб., 2000. VI. — 252 с. — (Богословская и церковно-историческая библиотека)
ISBN 5-89329-282-0

Редактор серии:
В. М. Лурье

В книге рассматривается история богословских идей, на основе которых возник институт христианского монашества. Особое внимание уделяется египетскому монашеству IV в., судьба которого прослеживается в более общей ретроспективе истории монашества в Египте, а также с учетом аскетического учения отцов Церкви IV в. В Приложении дается аннотированная библиография публикаций, переводов и исследований, относящихся к истории раннего египетского монашества.

Для специалистов и учащихся в области патрологии и церковной истории, а также для всех, кто интересуется христианским монашеством и аскетикой.



О СЕРИИ

Серия «Богословская и церковно-историческая библиотека» предназначена для публикации тех произведений, которые представляются ее составителю актуальными для церковной жизни, хотя и интересными с точки зрения истории культуры. Актуальность произведения, в понимании составителя серии, не означает, что он должен быть согласен с его автором. За подбор издаваемых в серии материалов целиком отвечает составитель, не разделяющий эту ответственность ни с какой из церковных или общественных организаций.

Со всеми предложениями и вопросами относительно серии просьба обращаться непосредственно к редактору по электронной почте:

editor@vertograd.com.ru или alektor@info.pro.spb.su

или по обычной почте:

Россия 194352, С.-Петербург, а/я 16

В. М. Лурье.

ПРИЗВАНИЕ АВРААМА

ИЗЫДИ ОТ ЗЕМЛИ ТВОЕЯ И ОТ РОДА ТВОЕГО И ОТ ДОМУ ОТЦА ТВОЕГО

Быт. 12, 1

Говоря о внутреннем содержании понятия «монашество», приходится говорить о христианской жизни — самой обыкновенной христианской жизни, той, которую должны вести все христиане, но которая не имеет ничего общего с жизнью мирской, и которая нередко навсегда остается непостижимым таинством для христиан, живущих по-мирски, — неважно, в миру или в монастыре. Впрочем, удивляться тут нечему: апостол Павел говорит всем истинным христианам: *умросте бо, и живот ваш сокроуен ест со Христом в Бозе* (Кол. 3, 3).

Оставаясь своим умом на поверхности мирской жизни, христиане теряют жизнь во Христе — сначала теряют из виду, а потом теряют и окончательно... если не приобретут ее вновь всецелым и добровольным внутренним отречением от всего того, с чем все равно придется расставаться хотя бы невольно. Или мы добровольно умираем для мира со Христом, соучаствуя в Его добровольной смерти, или мы невольно умираем сразу и для мира и для жизни будущего века — без Христа.

Итак, монахи не придумывали никакого нового христианства. Нам придется повторять это и в дальнейшем, но заранее скажем, что мы не видели бы нужды умножать количество публикаций на эту тему.¹ Также мы не ставим своей задачей обобщить современные научные данные по истории раннего монашества — в смысле фактографии этой истории.² Нас будут интересовать только богословские идеи — и абсолютно всё остальное, но лишь в пределах, в каких мы будем в состоянии это использовать для лучшего понимания все тех же идей.

Монашество не принесло с собой нового христианства, но зато во многом по-новому — применительно к новым условиям жизни Церкви — объяснило христианство «старое», то есть всегдашнюю веру Церкви.

Монашеское богословие проповедует истину христианства обмирщенному «христианскому» миру — языческой по сути цивилизации, столь же успешно усвоившей внешние нормы христианской жизни, сколь успешно Святые Отцы из языческой философии научились делать добротные обертки для христианских богословских понятий.

¹ Русская литература особенно богата соответствующими работами. Упомянем только два кратких, но замечательно ясных произведения: *О единстве идеала Христова* священномученика Илариона Троицкого (1915 г.) и, со стороны антихристианской, *О Сладчайшем Иисусе и горьких плодах мира сего* В. В. Розанова (1907 г.).

² К сожалению, на русском языке соответствующих работ нет, но они легко доступны на языках европейских, и, быть может, настоящая работа привлечет к ним внимание будущих русских переводчиков (см. Библиографию).

Монашество явилось тогда, когда христианство, как будто бы, победило мир — разумеется, победило лишь внешне, так как последняя победа христианства над миром состоится лишь по завершении всемирной истории, после того сокрушительного поражения христианства, о котором говорит Апокалипсис. Вероятно, мы дожили до этих времен, и наша эпоха стала как бы зеркальным отражением эпохи Константина Великого: мы опять только что миновали границу между цивилизациями языческой и христианской, хотя направление нашего нынешнего движения теперь противоположное.

Это означает, что некоторые моменты учения Отцов-основателей монашества, — именно те, которые, как может показаться, давно уже перестали интересовать кого-либо, кроме специалистов-историков, — способны многое объяснить в христианстве именно для людей нашего времени, времени резкой смены господствующего типа цивилизации.

ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ

Сказав немного о предыстории монашества, мы сосредоточим свое внимание на монашестве в Египте. Причин тому несколько.

Те формы монашества, которые явились в Египте, не были единственно возможными, и даже не только они определили правила монашеской жизни в христианской Церкви V и более поздних веков. Но нет ни одной эпохи и ни одной местности, которая была бы для истории монашества важнее, чем Египет в IV в. Поэтому, говоря о раннем монашестве в Египте, мы хотя и не охватим *всё*, но то, что мы охватим, — будет *главным*.

Помимо ранней истории монашества в Египте мы коснемся и истории более поздней, начиная с конца V в. Совсем не сказать о той монашеской жизни, которая продолжалась на географическом месте начала египетского подвижничества, значило бы лишить изложение исторической перспективы. Самое же главное — мне хотелось продемонстрировать, как полезно бывает иногда опираться на знание той самой среды, которая донесла до нас огромную часть древних источников первостепенной важности. Даже для тех, кто не проявляет специального интереса к средневековой истории Христианского Востока, некоторое знакомство с ней является методологической необходимостью хотя бы с точки зрения источниковедения.

Нужно немного сказать и о том, чего в книге не будет.

Мы сознательно отказываемся от задачи огромной важности, но и слишком большой сложности — представить египетское монашество в контексте других форм аскетической жизни, развивавшихся параллельно или во взаимодействии с ним в остальных частях христианского мира. Современная наука располагает довольно целостным представлением о развитии монашества на сирийском Востоке³ (после Египта

это наиболее важный для истории монашества регион), на латинском Западе,⁴ в Византии.⁵ Накоплены некоторые, но все еще весьма фрагментарные, сведения о египетском монашестве VI и более поздних веков, монашестве эфиопском⁶ и о тех формах аскетической жизни, которые были распространены в доникейском христианском и дохристианском иудейском мире.⁷ Но, по всей видимости, еще не пришло время создавать «общую историю христианского монашества», и лучшее, на что мы тут можем рассчитывать, — это серия зарисовок отдельных периодов по отдельным регионам. Одной такой зарисовкой мы и ограничимся.

рийского монашества до половины VI века. Киев, 1911, — устарела. В качестве введения в более позднюю историю сирийского монашества см.: R. Beulay. *Lumière sans forme. Introduction à l'étude de la mystique chrétienne syro-orientale*. Chevetogne, [1986]. См. также: M. van Esbroeck. *Le monachisme syriaque* // *Patrimoine Syriaque. Actes du colloque V* / Éd. par M. Aitallah. Antelias, 1998. 71—80. Современное состояние изучения проблемы видно из материалов симпозиума: *Patrimoine Syriaque. Actes du colloque VI. Le Monachisme Syriaque du VIIe siècle à nos jours* / Éd. par M. Aitallah. Vols. I, II. Antelias, 1999.

⁴ См. ниже, разд. 2.2.5.

⁵ Введением в историографию все еще может служить: A. Papadakis. *Byzantine Monasticism Reconsidered* // *Byzantinoslavica*. 1986. 46. 34—46. В последнее время появились важные исследования о монашестве палестинском: J. Binns. *Ascetics and Ambassadors of Christ. The Monasteries of Palestine 314—631*. Oxford, 1994 (The Oxford Early Christian Studies); J. Patrich. *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism. A comparative Study in Eastern Monasticism Fourth to Seventh Centuries*. Washington, D. C., 1994 (Dumbarton Oaks Studies, 32); S. H. Griffith. *Arabic Christianity in the Monasteries of Ninth-Century Palestine*. Aldershot—Brookfield: Variorum, 1992 (Collected Studies Series CS 380), — не говоря о комментированных изданиях или переводах отдельных памятников.

⁶ См.: S. Kaplan. *The Monastic Holy Man and the Christianisation of Early Solomonic Ethiopia*. Wiesbaden, 1984 (Studien zur Kulturkunde, 73), а также ниже, разд. 2.2.2.3.

⁷ См. ниже, разд. 1.1—1.2.

³ Сохраняет значение, особенно для раннего периода: S. Schiwietz. *Das morgenländische Mönchtum*. Bde I—III. Mainz, 1904; Modling bei Wien, 1938. Монументальный труд: A. Vööbus. *History of Asceticism in the Syrian Orient. A Contribution to the History of Culture in the Near East*. Vol. I: The Origin of Asceticism. Early Monasticism in Persia. Lovanii, 1958 (CSCO 184 / Subs 14); Vol. II: Early Monasticism in Mesopotamia and Syria. Lovanii, 1960 (CSCO 197 / Subs 17); Vol. III. Lovanii, 1988 (CSCO 500 / Subs 81), — далеко не всегда надежен. Ранняя история сирийского монашества разрабатывается сейчас в трудах Сидни Гриффита (см. ниже, прим. 17 и 263); см. также: P. Canivet. *Le monachisme syrien selon Théodoret de Cyr*. Paris, 1977 (Théologie historique, 42). Единственная русская монография: иером. Анатолий (Грисюк). *Исторический очерк си-*

1. МОНАШЕСТВО ПРЕЖДЕ МОНАШЕСТВА

1.1 ПОДВИЖНИЧЕСКАЯ ЖИЗНЬ В ВЕТХОЗАВЕТНОЙ ЦЕРКВИ ПЕРЕДХРИСТИАНСКОЙ ЭПОХИ

В середине I в. по Р. Х. иудейский писатель Филон Александрийский — чьи написанные на прекрасном греческом языке произведения сохранились лишь у христиан, а иудеями утрачены — в сочинении *О жизни созерцательной*⁸ описал жизнь египетских «терапевтов» (буквально, «служителей»⁹). Правила этой жизни были так близки к позднему христианскому общежителю монашеству, что в первой пол. IV в. Евсевий Памфил написал в своей *Церковной истории* (II, 16–17), будто Филон говорил о первых христианских монахах. На заре научной патрологии — в XVII в. — ученые поверили Евсевию, но уже в XIX в. они стали осознавать свою ошибку. В действительности за идентификацией филоновских «терапевтов» как монахов не стояло ничего, кроме догадки самого Евсевия или каких-то его предшественников. Нам не известно никакой церковной традиции — ни в богослужении, ни в агиографической литературе — которая относилась бы к чести основания монашества к «терапевтам». До середины XX в. гипотеза Евсевия и его немногих среди ученых Нового времени последователей могла рассматриваться как одна из «ошибок молодости» научной патрологии. Но после 1947 г. линия развития научной мысли неожиданно вычерти-

ла резкий зигзаг — так на нее подействовало обнаружение в этом году поселения монашеского типа в Кумране. Устав этого поселения имел очень много общего с описанными Филоном египетскими «терапевтами», а также с упоминавшимися у разных историков «есесеями»¹⁰. До самой середины 1960-х гг. раздавались очень сильные голоса, предлагавшие считать Кумран поселением христианским или хотя бы «протохристианским». Если бы эта догадка подтвердилась, то появились бы основания передатировать появление института христианского монашества I веком по Р. Х. Но догадка не подтвердилась. Поселение оказалось связано как раз с теми «зилотами», которые участвовали в мятеже 67 г. против Рима, и от насилий которых христиане прибегали к защите римских властей¹¹... И все же, открытие Кумрана и, в не меньшей степени, стимулированное этим открытием изучение источников, относящихся к иудейскому и христианскому миру с III в. до Р. Х. по III–IV вв. Р. Х., привело к радикальному изменению научных представлений как об исторической стороне развития форм аскетической жизни, так и, еще более, о концептуальном содержании этих форм. Именно последнее для нас наиболее важно, и именно здесь современная наука располагает совершенно новыми данными.¹²

⁸ Сочинение дошло в греческом оригинале и в армянской версии. Критич. изд., с учетом арм. версии, критич. изд. самой арм. версии и англ. пер.: F. C. Conybeare. Philo, About the Contemplative Life or the Fourth Book of the Treatise Concerning Virtues. Critically edited with a defence of its genuineness. Oxford, 1895. Рус. пер. М. М. Елизаровой в кн.: Тексты Кумрана. Вып. 1 / Пер. с древнеевр. и арамейского, введение и комм. И. Д. Амузина. М., 1971 (Памятники письменности Востока, XXXIII, 1). 376–391. О «терапевтах» Филона см.: M. Petit. Les Esséens de Philon d'Alexandrie et les Esséniens // The Dead Sea Scrolls. Forty years of research / Ed. by D. Dimant, U. Rappaport. Leiden—N. Y.—Köln, 1992 (Studien on the Texts of the Desert of Judah, 10). 139–155. См. также: R. Bergmeier. Die Essener-Berichte des Flavius Josephus. Quellenstudien zu den Essener-Texten im Werk des jüdischen Historiographen. Kampen, 1993 (где и более ранняя библиография). О статусе Филона как «отца Церкви *honoris causa*» см. богато документированное исследование: D. T. Runia. Filone di Alessandria nella prima letteratura cristiana. Uno studio d'insieme / Introd. e trad. di R. Radice. In appendice Testimonia de Philone a cura di R. Radice e D. T. Runia. Milano, 1999 (Platonismo e filosofia patristica. Studi e testi, 14).

⁹ В христианском словоупотреблении термин «терапевт» (θεραπεύτης) означает либо низшего клирика (часто иподиакона), либо, иногда, — едва ли не под косвенным влиянием Филона — монаха (так в Послании VIII Дионисия Ареопагита, адресованном к «Димофилу терапевту»).

¹⁰ Этимология этого названия остается дискуссионной. «Терапевтов» обычно считают одной из разновидностей ессеев (хотя и не все ученые с этим согласны — см., напр., хрестоматию, указ. в конце этого прим.). Достаточно ясно, впрочем, что подобных разновидностей ессейства могло быть довольно много. По всей этой проблематике см., кроме лит., указ. выше: М. М. Елизарова. Община терапевтов. (Из истории ессейского общественно-религиозного движения I в. н. э.). М., 1972, а также: The Essenes According to the Classical Sources / Ed. by G. Vermes & M. Goodman. Sheffield, 1989 (Oxford Centre Textbooks, 1) (в Introduction авторы пишут, что вероятность отождествления ессеев с кумранитами максимальна, тогда как с терапевтами — минимальна (с. 12–17)).

¹¹ Проблема «Кумран и христианство» породила огромную литературу. В качестве современного популярного введения можно рекомендовать: H. Stegemann. Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus. Ein Sachbuch. Freiburg—Basel—Wien, 1993 (Spektrum. Bd. 4249). Мы изложили точку зрения подавляющего большинства ученых. Кроме нее, существует несколько «особых мнений», о которых см. указ. соч. Штергеманна. Литература по проблеме пополняется постоянно. Для библиографического поиска с 1995 г. следует обращаться к базе данных, созданной в Интернете Центром по изучению рукописей Мертвого моря «Orion»:

<<http://orion.mscc.huji.ac.il/resources/bib/bib.shtml>>.

¹² В качестве общего введения в проблематику следует особенно рекомендовать четыре статьи А. Гийомона, составившие первый раздел («Antécédents du monachisme chrétien») его сборника: A. Guillaumont. Aux origines du monachisme chrétien. Pour une phénoménologie du monachisme. Bégrolles-en-Mauges, 1979 (Spiritualité orientale, 30). 11–66.

Кумран не был христианским, не был он и прямым предшественником христианства. Но он был одной из альтернатив христианству, причем, в отличие от фарисейской традиции (вскоре давшей начало талмудическому иудаизму), кумраниты и другие движения есеейского типа имели с христианством гораздо более близкие общие корни. Упомянем один пример. Пусть Иоанн Креститель — вопреки надеждам некоторых ученых середины XX в. — не принадлежал к кумранитам. Тем не менее, то аскетическое движение, к которому он принадлежал, и которое он возглавил, имело с кумранитами много общего: и те, и другие унаследовали много сходных воззрений и обычаев более раннего периода Ветхозаветной Церкви¹³. Достаточно очевидно, насколько подобные наблюдения могут быть важны для предыстории монашества — ведь ссылки на пример Иоанна Крестителя стали в средневековой монашеской литературе общим местом.

Гипотеза Евсевия была неверна, но породившая ее интуиция была верной: формы монашеской жизни (аскетические идеалы и даже формы общежития) сложились еще в ветхозаветную эпоху. Потому они были известны христианам апостольских времен — и следовательно, жизнь апостольской общины в Иерусалиме не даром приводится святыми отцами как первый образец христианского монашеского общежития. Мы сейчас не можем ответить на вопрос, в какой степени формы аскетических общежитий могли сохраняться между I в. и началом IV в. (когда уже точно должно было появиться общежительное монашество). Но, если эти формы были как бы «заложены» в самой христианской традиции, они всегда могли вновь и вновь порождаться при наступлении благоприятных условий.

Если уже и «докумранской» науке было понятно, что аскетические идеалы христианства восходят к ветхозаветной эпохе (а православным христианам это должно быть понятно и без всякой науки), то науке «послекумранской» довелось сделать тут одно весьма принципиальное наблюдение. Иудейский мир на пороге христианской эры был раздроблен на несколько, если не на множество, течений. С точки зрения позднейшего талмудического иудаизма, из них только фарисейское было правоверным вполне, хотя и саддукейское имело некоторое право на существование (ведь все фарисеи были мирянами, а преобладание в свя-

¹³ Соответствующий анализ доступных нам данных об Иоанне Крестителе см. в: D. Vigne. Christ au Jourdain. Le Baptême de Jésus dans la tradition judéo-chrétienne. Paris, 1992 (Études bibliques. n.s., 16).

щенстве получили саддукеи). Однако, фарисеи были вполне чужды христианской аскетике. Христианство наследовало свои аскетические идеалы от других традиций — с точки зрения талмудизма, их нужно назвать сектантскими¹⁴. С точки же зрения христианства, только эти традиции и представляли Ветхозаветную Церковь¹⁵.

Говоря о проблеме происхождения монашества в ее концептуальном аспекте, мы оказываемся перед необходимостью уяснить происхождение не одной, а двух идей — *девственного жития* вообще и *жития, обособленного от людей*, в частности. Достаточно очевидно, что именно на этих идеях строились все формы монашества. Но что означают эти идеи для христианства? Являются ли они в христианстве просто чем-то допустимым или, в крайнем случае, чем-то похвальным, но не имеющим отношения к самому существу христианства? Или, напротив, они являются наиболее прямым осуществлением христианства как такового, и тогда уже, наоборот, всякое отклонение от них будет нуждаться в обосновании, а то и в оправдании?

Мы станем не столько пытаться отвечать на эти вопросы в общей форме, сколько ограничимся кратким пересказом того ответа, который был дан первоначальным христианством, и чуть более подробным пересказом ответа египетских отцов.

¹⁴ Может быть, лучшим современным введением в проблему конфессиональной неоднородности иудейского мира в связи с происхождением христианства может служить — сама по себе дискуссионная — книга ученого-доминиканца: É. Nodet. Essai sur les origines du judaïsme. De Josué aux Pharisiens. Paris, 1992 [англ. пер.: A Search for the Origins of Judaism. Sheffield, 1997]. См. также более новую (хотя и весьма спорную) монографию: A. I. Baumgarten. The Flourishing of Jewish Sects in the Maccabean Era: An Interpretation. Leiden—N.Y.—Köln, 1997 (Supplements to *The Journal for the Study of Judaism*, 55).

¹⁵ В отношении аскетических представлений как таковых вопрос достаточно ясен. См.: K. Niederwimmer. Askese und Mysterium. Über Ehe, Ehescheidung und Eheverzicht in den Anfängen des christlichen Glaubens. Göttingen, 1975 (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 113). особ. вывод на с. 220. В целом же вопрос о том, каким именно традициям иудейского мира наследовало христианство, принадлежит к весьма и весьма спорным. Бесспорно теперь, однако, то, что пути христианства и антихристианского иудаизма разошлись еще прежде Рождества Христова. — они наследовали разным религиозным движениям ветхозаветной эпохи. Из литературы по есеейским или им подобным корням христианства следует особо рекомендовать монографию, основанную на археологических открытиях конца 1980-х гг.: B. Pixner. Wege des Messias und Stätten der Urkirche. Jesus und das Judentum im Licht neuer archäologischer Erkenntnisse / Hsbg. von R. Riesner. Gießen 1994² (Studien zur Biblischen Archäologie und Zeitgeschichte, 2).

1.2 ДЕВСТВЕННОЕ ЖИТИЕ И ЖИТИЕ ОБОСОБЛЕННОЕ КАК НОРМЫ ХРИСТИАНСКОЙ ЖИЗНИ

Если и во времена великих пророков Ветхого Завета идеал девственного жития уже существовал (в святоотеческой письменности тут обыкновенно ссылаются на пророка Илию¹⁶), то в эпоху, непосредственно предшествовавшую Христову пришествию во плоти (со II в. до Р. Х.), этот идеал стал безусловно преобладающим. Как это и должно было быть, Ветхозаветная Церковь осознала, что она живет в мессианские времена, еще прежде пришествия Мессии и даже прежде Его Предтечи. Именно это сознание пробудило к жизни религиозные движения ессейского типа. Все они были мессианскими и имели много общего в основных своих принципах, хотя и не все содержали то учение о Мессии, которое позволило бы им признать Его во Христе.

Мессианская эпоха — это эпоха дарования Нового Завета, предсказанная пророком Иеремией (Иер. 31, 31–33), у которого и встречается это понятие впервые в Библии¹⁷. Новым Моисеем и стал Христос¹⁸. Но Новый Завет предполагает Новый Исход. Община, или Церковь

¹⁶ На пророка Илию обычно ссылались и отцы первоначального египетского монашества. Перечень и обзор едва ли не всех упоминаний см. в кн.: *É. Poirot. Les Prophètes Élie et Élisée dans la littérature chrétienne ancienne.* [Turnhout—Bégrolles-sur-Mauge:] Brepols—Abbay de Bellefontaine, 1997 (Collection Monastica). 395–411 (книга содержит обзор всех упоминаний Илии и Елисея у западных и восточных, в том числе, негреческих, христианских авторов; это первые две части диссертации сестры Элианы Пуаро, третья часть которой — мне недоступная — была издана ранее под названием: *Élie, archétype du moine. Pour un ressourcement prophétique de la vie monastique.* Abbaye de Bellefontaine, 1995). Аскетический характер имеет и *Апокалипсис Илии* — сохранившееся на коптском христианское произведение египетского происхождения. Обо всем этом см. подробно, вместе с англ. переводом дошедших редакций *Апокалипсиса Илии*: *D. Frankfurter. Elijah in Upper Egypt. The Apocalypse of Elijah and Early Egyptian Christianity.* Minneapolis, 1992 (Studies in Antiquity & Christianity); автор предлагает датировку серединой III в.; впрочем, не могу не заметить, что все построения автора остаются весьма гипотетическими.

¹⁷ В целом учение о Новом Завете в предхристианскую эпоху рассмотрено в классической теперь монографии: *A. Jaubert. La notion d'Alliance dans le Judaïsme aux abords de l'ère chrétienne.* Paris, 1963 (Patristica sorbonensia, 6). О современном состоянии вопроса может дать представление: *The Community of the Renewed Covenant. The Notre Dame Symposium on the Dead Sea Scrolls / Ed. by E. Ulrich, J. VanderKam.* Notre Dame, IN, 1993 (Christianity and Judaism in Antiquity Series, 10).

¹⁸ Представление о Христе как Новом Моисее проходит через все Евангелия, но особенно через Евангелия от Иоанна и Матфея. См. особо: *W. A. Meeks. The Prophet-King. Moses Traditions and the Johannine Christology.* Leiden, 1967 (Supplements to *Novum*

Нового Завета — подобна Израилю, странствующему в пустыне. Это военный стан, и к членам этой общины предъявляются не те требования Закона, которые относятся к мирной жизни земледельцев и скотоводов, а требования к призываемым на войну. *Никто же бо воин бывая обязуется куплями житейскими, да воеводе угоден будет* — напоминает об этих же требованиях Апостол (2 Тим. 2, 4). Здесь продолжается мысль Втор. 20, 1–8 об отправляющихся на священную войну (нельзя идти людям, привязанным к собственности, к жене и, конечно же, боязливым).

Воины не должны быть обременены ни имуществом, ни семьей — мы скоро увидим, насколько буквально ранняя Церковь переносила это ветхозаветное требование на себя. Кроме того, даже в мирное время они несут постоянную стражу. Главное событие Исхода — тот праздник, в котором ежегодно празднуется сам Исход, праздник Пасхи, — был установлен именно как «ночь стражи», или «бодрствования (бдений)» (Исх. 12, 42)¹⁹ (эти понятия совпадают в еврейском термине *סמריה*, как и в латинском *vigilia*). Не случайно праздник Пасхи стал и главным праздником христианства. Но в христианской Пасхе сошлись воедино все вообще темы Ветхого Завета и все три главных ветхозаветных жертвоприношения. Христос — Новая Пасха Нового Исхода из духовного Египта, но Его кровь — это и кровь жертвы Нового Завета (*кровь Завета вечного*: Евр. 9, 20), которая приносится в праздник Пятидесятницы (когда праздновалось дарование Завета на Синае), а также кровь очищения и искупления грехов, — которая приносится в День Очищения (Евр. 9 — именно тогда совершалось то ежегодное вхождение Первосвященника во Свята Святых, о котором говорит здесь Апостол).

Самосознание Церкви как воюющего «стана» в пустыне подразумевало обособленность ее членов от прочих людей, и даже более — отношение к тем, кто вне стана, как к потенциальным врагам. Израиль не искал войны, но еще менее искал дружбы с теми народами, через владения которых он шел сквозь пустыню.

Testamentum, 14); *J. Potin. La fête juive de la Pentecôte. Étude des textes liturgiques.* T. I. II. Paris 1971 (Lectio divina, 65a, b); *M.-É. Boismard. Moïse ou Jésus. Essai de christologie johannique.* Leuven, 1988 (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 84) (о Евангелии от Иоанна). *D. C. Allison, Jr. The New Moses. A Matthean Typology.* Minneapolis, 1993 (о Евангелии от Матфея).

¹⁹ О понимании Исх. 12, 42 в предхристианском иудейском мире и в первоначальном христианстве см. особо: *R. Le Déaut. La nuit pascale. Essai sur la signification de la Pâque juive à partir du Targum d'Exode XII 42.* Rome, 1963 (Analecta biblica, 22).

Если требование освобождения от семьи очевидным образом приводило к идеалу девственной жизни, то еще более глубоко этот же идеал обосновывался требованием постоянного (в идеале) пасхального бдения, или стражи. Именно в этом бдении люди соединяются с ангелами, постоянно несущими стражу Господню. Именно эта мысль постоянно выражается в богослужении — и не только в христианском, но и в кумранском и, надо думать, в богослужении Ветхозаветной Церкви. Когда мы сегодня поем *Ныне силы небесныя с нами невидимо служат* (песнопение вместо Херувимской на литургии Преждеосвященных Даров), мы повторяем основную мысль ветхозаветного богослужения (особенно с III—II вв. до Р. Х.)²⁰

Учению об ангелах как о «бодрствующих» («несущих стражу» — греч. ἐγρηγόροι) была, в большой степени, посвящена (так наз. первая, или эфиопская) книга Еноха — та самая, которую цитирует апостол Иуда (Иуд. 9) именно в части учения об ангелах (1 Ен. 1, 14–15).²¹ Подражанием жизни небесных «бодрствующих» становится жизнь всех членов Церкви (общины) Нового Завета,²² что в более поздние времена начинают относить специфически к монашеской жизни.²³

²⁰ В качестве современного введения в проблематику см.: R. Elio. From Earthly Temple to Heavenly Shrines: Prayers and Sacred Songs in the Hekhalot Literature and Its Relation to Temple Traditions // Jewish Studies Quarterly. 1997. 4. 217–267.

²¹ Книга писалась в III—II вв. до Р. Х. и в апостольские времена (а в Эфиопской церкви до сих пор) рассматривалась как одно из священных писаний (Ветхого Завета), о чем говорит и способ ее цитирования у Апостола. Текст сохранился в больших фрагментах на греческом и во множестве мелких фрагментов на арамейском (в Кумране), с которого был сделан греч. пер. (сам арамейский текст мог быть переводом с еврейского). Полный текст дошел только в эфиопской версии. См. критич. изд., с учетом арам. фрагментов: M. A. Knibb, in consultation with E. Ullendorff. The Ethiopian Book of Enoch. A new edition in the light of the Aramaic Dead Sea fragments. Vols. 1, 2. Oxford, 1978. О значении преданий о Енохе и связанных с его именем текстов в новозаветную эпоху см. особ.: J. C. VanderKam. Enoch: A Man for All Generations. Columbia, 1995 (Studies on Personalities of the Old Testament) (здесь почти полный обзор источников — за одним исключением того коптского апокрифа, который мы привлечем ниже для объяснения названия «Скит»).

²² Ср.: 1 Сол. 5, 6–8: *Темже убо да не спим, якоже и прочии, но да бодрствуем и трезвимся. Спящие бо в ночи спят, и упивающиеся в ночи упиваются. Мы же, сынове сущие дне, да трезвимся, обложившись в броню веры и любви и шлем упования спасения.* — Тема бдения неотрывна от несения военной стражи!

²³ О традициях, связанных с самим термином «бодрствующие», см. особ.: R. Murray. The Origin of Aramaic 'îr, Angel // Orientalia [Roma]. 1984. 53. 303–317; L. Diez Merino. Les «Vigilantes» en la literatura intertestamentaria // Simposio biblico Español (Salamanca, 1982) / Ed. por N. F. Marcos, J. T. Barrera, J. F. Vallina. Madrid, 1984. 575–

Такое понимание природы самой общины Нового Завета не могло не привести к воззрению на безбрачие как на норму христианской жизни, некоторые отклонения от которой могут быть лишь терпимы, — и то, до поры до времени: *Сие же глаголю, братие, яко время прекращено есть прочее, да и имущии жены, якоже не имущии будут* (1 Кор. 7, 29). О безусловной необходимости для каждого из христиан прекращения брака — в земном смысле этого слова, включающем те стороны брачной жизни, которые есть и в язычестве, — говорит и Господь: *Аще кто грядет ко Мне, и не возненавидит отца своего и мать, и жену и чад, и братию и сестр, еще же и душу свою, не может Мой быти ученик* (Лк. 14, 26. Ср.: Мф. 19, 29; Мр. 10, 29–30; Лк. 18, 29–30). Трудно было бы выразить требование безбрачия и обособленного жития более прямо, чем это сделано в этом и других подобных высказываниях Господа. Невозможность совместить полноценное участие в церковной жизни с брачными отношениями (именно в земном, а не специфически христианском понимании этого слова) как нельзя более подчеркивается даже ныне действующими церковными правилами, не допускающими таковых отношений ни в период подготовки к причастию, ни в посты, ни в праздники. Правила относительно Евхаристии и праздников особенно показательны: те, кто предаются жизни падшего естества, хотя бы и в пределах дозволенного Церковью в порядке пастырского снисхождения, временно отлучают себя от Церкви Торжествующей²⁴.

609. О ранней истории монашеского понятия «ангельского жития», а также о предистории этого понятия на рубеже христианской эры см.: K. Frank (P. Suso). Ἀγγέλικος Βίος. Begriffsanalytische und begriffsgeschichtliche Untersuchung zum Engelgleichen Leben im frühen Mönchtum. Diss. Münster Westf., 1964. В *Собеседованиях* VII, 20 преп. Иоанна Кассиана скитской авва Серен в качестве «vulgi opinio» («распространенного мнения») излагает учение о неравной силе демонов, восходящее к 1 Ен. (как заметил H. J. Lawlor. The Book of Enoch in the Egyptian Church // Hermathena. 1904. No. 30. 178–183).

²⁴ Сказанное относится, более всего, к физиологии брачных отношений и не означает, что ранней Церкви не было свойственно понятие о браке как таинстве (хотя особого чинопоследования венчания брака в ней, действительно, не было). Это отношение было выражено, напр., Климентом Александрийским в его полемике с гностиками (см. хрестоматию: Marriage in the Early Church / Translated and ed. by D. G. Hunter. Minneapolis, 1992 (Sources of Early Christian Thought, [7]), — содержащую также ценное Introduction составителя (с. 1–28); специально о Клименте: J. P. Broudhéhoux. Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie. Paris, 1970 (Théologie historique, 11), а также и в раннем каноническом праве (в Церкви выделялись в особую категорию те христиане, которые, состоя в браке, живут девственно).

Аскетизм, унаследованный христианской Церковью от Церкви ветхозаветной, оказался вскоре одной из наиболее резких граней, отделяющих ее от талмудического иудаизма. Последний отверг саму идею Нового Исхода и мессианской эпохи. В глазах иудеев христианский аскетизм стал казаться ненормальностью (пригодной лишь для экстремальных условий на короткое время), а в глазах христиан принципиальное отрицание иудеями христианских аскетических принципов дало повод к обвинению их в блуде и нечистоплотности²⁵.

Основоположники египетского монашества на рубеже III и IV вв. по-новому актуализировали те идеи, из которых происходили аскетические требования. Но эти темы никогда и не исчезали из общецерковной традиции. Чтобы убедиться в этом, мы приведем иллюстрации из учения тех святых отцов, которые жили в одно время с первыми египетскими монахами, но представляли два других важнейших региона христианского мира — Сирию (Иаков Афраат) и Малую Азию (Мефодий Олимпский). Подчеркнем, что мы не найдем в это время святых отцов, излагавших какое-либо другое аскетическое учение. Другого попросту не было. Поэтому, обращаясь к Афраату и Мефодию, мы увидим тот общецерковный фундамент, на котором египетские отцы возвели свое здание монашества как особого церковного института.

1.3 Аскетика Нового Завета и Нового Исхода у святых Иакова Афраата и Мефодия Олимпского

В VII беседе Иакова Афраата (написано между 337 и 345 гг.)²⁶ содержится увещание к Крещению, в котором перефразируется Втор. 20, 1–8 (о призываемых на священную войну, которой является Исход).

²⁵ Ср., иудейской стороны: Sh. Talmon. The «Desert Motif» in the Bible and in the Qumran Literature // Biblical Motifs: Origins and Transformations / Ed. A. Altman. Cambridge, 1966 (Studies and Texts, 3). 31–63 [= Idem. Literary Studies in the Hebrew Bible. Form and Content. Collected Studies. Jerusalem—Leiden, 1993. 216–254] и особ.: R. R. Ruether. Misogynism and Virginal Feminism in the Fathers of the Church // Religion and Sexism. Images of woman in the Jewish and Christian Traditions / R. R. Ruether, ed. N. Y., 1974. 150–183 (автор последней работы — один из «классиков» современной иудейской критики традиционного христианства). По антииудейской полемике свв. отцов см. особенно: D. Judant. Judaïsme et christianisme. Dossier patristique. Paris, 1969.

²⁶ Изд. сир. ориг. с лат. пер.: J. Parisot. Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes // Patrologia Syriaca. Paris, 1894, 1907. Pars prima, [t.] I, II. Col. 341–346 (ниже цитирую в собственном пер. по этому изд.) Полный комментированный пер. на франц.: M.-J. Pierre. Aphraate le Sage Persan. Les Exposés. T. 1, 2. P., 1988 (SC 349, 350). [Рус.

Точно по тексту Второзакония, предлагается отойти в сторону боязливым, насадившим виноградник, посватавшимся к невесте, построившим дом. Только ни к чему не привязанным и «уединенным» (معتكف) — один из терминов, которым позднее станут обозначать отшельников или вообще монахов — предлагается приступить. Далее Афраат объясняет эти слова, причем, предъявляет к крещающимся такие требования, которые мы привыкли встречать по отношению только к кандидатам в клир (начиная с диакона): «Тот, кто расположил свое сердце к завету брака, пусть женится прежде крещения, да не впадет в брань и да не будет убит. <...>» (следуют объяснения и прочих условий). — После крещения уже нельзя будет заниматься поисками жены (равно как и имений). Остается дискуссионным, действительно ли в какой-то части церкви Сирии действовало такое каноническое условие, или же здесь идет речь о чем-то другом (скорее всего, как предположил Дж. Недангатт, еще прежде крещения из числа оглашенных выделялись те, кто будет вести жизнь безбрачную, — так называемые «сыны Завета» (حنّة صحر), — и здесь речь идет о крещении именно таковых²⁷), — совершенно бесспорно одно: именно безбрачие или отрешенность от земной привязанности к жене предполагается Крещением, а стремление к браку среди крещеных христиан можно допустить только по снисхождению. О том же говорит Афраат в своем толковании заповеди о браке (Быт. 2, 24): пока человек не взял жену — он любит Бога как своего Отца и Святаго Духа как свою Мать («Дух» в сирийском языке у христиан, приблизительно, до VIII в. — женского рода, и сравнение Его с матерью традиционно), а когда женится — тогда *оставит отца и мать и прилепится жене своей*...²⁸

пер. некоторых бесед: 1) с лат. о. Исидора Никольского по изд. Gallandi, Bibl. veterum patrum, t. 5. // ХЧ 1827, 1837, 1839, 1842, 1843; 2) коротенький отрывок из первой проповеди о вере в переводной (с англ.) статье А. Сагарды, Очерк истории христианства в Сирии. Лекции, читанные... Ф. К. Бёркитом // ХЧ 1914, № 7–8, особ. с. 1006–1014). — Ссылки на рус. пер. предоставлены А. Г. Дунаевым].

²⁷ Мнение основано на анализе контекста бесед VII (О покаянии — но посвященной, главным образом, покаянию именно «сынов Завета») и VI (где излагается устав жизни «сынов Завета»). См.: G. Nedungatt. The Covenanters of the Early Syriac-Speaking Church // OCP. 1973. 39. 191–215, 419–444, — а также: S. H. Griffith. Monks, «Singles», and the «Sons of the Covenant». Reflections on Syriac Ascetic Terminology // ЕΥΑΟΓΗΜΑ. Studies in Honor of Robert F. Taft, S. J. / A cura di E. Carr, S. Parenti, A.-A. Thiermeyer, E. Velikova. Roma, 1993 (Studia Anselmiana, 110; Analecta liturgica, 17). 141–160.

²⁸ Беседа 18, col. 840.

На рубеже III и IV вв. институт безбрачной жизни в миру был распространен повсеместно, хотя и в неодинаковых формах, — от латинского Запада до сирийской Персии. Часто в названиях соответствующих институтов звучало слово «завет», причем, подразумевался Завет Христов в его полноте и чистоте. Что касается сирийского термина «сыны Завета», то естественно, что уже в V в. он превратился в обыкновенное именование монахов.

В толковании данной в Раю заповеди о браке Афраату вторит св. Мефодий Олимпский (его мученическая кончина относится к 311—312 или к 320 г.) — этому посвящено слово III его *Пира десяти дев*.²⁹ Здесь подробно рассказывается, как постепенно род человеческий возводился к добродетели девства. В первое время после грехопадения еще были разрешены браки между ближайшими родственниками, затем, в Законе Моисеевом, были введены различные ограничения, наконец, в наше время — в Церкви Нового Завета — был открыт путь девства. Данная в Раю заповедь *плодитесь и размножайтесь* (Быт. 1, 22) по-настоящему исполняется только в Церкви, рождающей своих чад в жизнь вечную.³⁰ В Церкви Христовой девство — это норма, а брак допускается только по снисхождению. Но как тогда быть со словами апостола Павла, который ясно утверждает, что дева, выходящая замуж, «не согрешает» (1 Кор. 7, 28)? Конечно, это означает, что в христианстве возможен безгрешный брак, хотя он и ниже девства. И св. Мефодий тут же указывает, каким должен быть этот брак: «Однакоже, если вы, потеряв решимость, предпочли отвратиться от перенесения чистоты, то и тогда, полагаю, вам полезно удерживать возбуждения плоти, чтобы не злоупотреблять, под предлогом брачного состояния, своими органами для нечистоты. Ибо [Апостол] прибавляет далее: *Сие же глаголю, братие, яко время прекращено есть прочее, да и имущии жены, якоже не*

²⁹ Цит. по: Méthode d'Olympe. Le Banquet / Intr., texte critique par H. Musurillo. Trad. et notes par V. Debidour. Paris, 1963 (SC 95) (неоднократно переиздававшийся рус. пер. Е. И. Ловягина во многих отношениях неудовлетворителен).

³⁰ Мы еще будем говорить о нормативности, для святоотеческого богословия, такого воззрения на чадородие. В частности, см. ниже, прим. 207 (св. Иоанн Златоуст). Здесь процитируем св. Василия Великого, который в своем *Предназначении подвизничества* так же, как Афраат, развивает тему девства как воинствования Христова, в связи с теми же апостольскими словами *Никтоже воин бывая обязуется куплями житейскими* (2 Тим. 2, 4): «<...> да не связывают тебя ни вожеление жены, ни попечение о детях, потому что это невозможно для воинствующего Богу <...>. Заботься не на земле оставить детей, но возвести на небо; не прилепляйся к супружеству плотскому, но стремись к духовному, раждай души и воспитывай детей духовно» (пер. СПбДА).

имуции будут [1 Кор. 7, 29]». ³¹ Итак, брак становится безгрешным, когда супруги хранят воздержание. (Это, впрочем, легко согласуется с позднейшими святоотеческими определениями блуда как всего, что выходит за пределы потребности чадородия³²).

У св. Мефодия главным обоснованием девства становится его учение о Церкви (в словах III и особ. в VIII) — учение чисто богословское и глубоко уходящее корнями в предхристианскую эпоху Ветхозаветной Церкви. Мы не можем сейчас проследить основные аспекты этого учения и поэтому остановимся только на одном, сравнительно второстепенном у св. Мефодия, но зато очень знакомом для нас, — Церкви как стана Израильского в Новом Исходе. Этому посвящено IX слово — о ветхозаветном празднике Кушей, который истолковывается как день общего воскресения.³³ Как и ветхозаветный праздник Кушей, день воскресения — это праздник Жатвы, то есть суда, на котором необходимо предстать с плодами добродетелей. Это истинная суббота и седьмая тысяча лет, а все время до Жатвы — это шесть тысяч лет истории спасения. В это время Церковь совершает свой путь *даже до дому Божия* (Пс. 41, 5), к «преложению от образа человечества и тления в ангельс-

³¹ Указ. изд., с. 122.

³² Вот классическое определение из наиболее близкой нашим египетским монахам среды — *Послание к монаху Амуну* св. Афанасия Великого (оно входит также во все канонические своды, не исключая русской *Книги правил*, и имеет, таким образом, общеобязательный характер официального церковного определения): «Так, одно и то же в известном отношении и не во время непозволительно, а в другом отношении и благовременно не воспрещается и дозволяется. Тот же закон имеет место и в рассуждении плотского соединения. Блажен, кто, в юности вступив в свободный союз, естественные силы обращает на чадородие. А если делает это по сладострастию, то блудников и прелюбодеев ожидает изображенное у Апостола наказание (1 Кор. 6, 9–10)» (пер. МДА; я не имел возможности ознакомиться со статьей: T. Vivian. «Everything Made by God is Good»: A Letter Concerning Sexuality from Saint Athanasius to the Monk Amoun // Église et Théologie. 1993. 24. 75–108). Здесь та же мысль, что мы только что видели у св. Мефодия: чадородие законно, но блуд есть блуд, хотя бы он творился и с законной женой; различие между тем и другим — в направлении произволения. Упоминание св. Афанасием временного ограничения — «в юности» — напоминает о той же, что у св. Мефодия, интерпретации 1 Кор. 7, 29.

³³ С праздником Кушей исторически связан христианский праздник Воздвижения Креста, который в древней Церкви довольно часто именовался «Пасхой» и имел аналогичное Пасхе богослужебное оформление. Подробно см.: В. М. Лурье. Три типа раннехристианского календаря и одно разночтение в тексте Epistula Apostolorum // Традиции и наследие Христианского Востока. Материалы международной конференции / Под ред. Д. Е. Афиногенова и А. В. Муравьева. М., 1996. 256–320 (где и о св. Мефодии — с. 299–300).

кое величие и красоту», подражая ветхому Израилю, шедшему сквозь пустыню в Землю обетованную. Как Израиль останавливался в своем странствовании вместе со Скинией Завета (в греч. то же слово, что «куща» — σκηνη; Исх. 40, 17 и 36–37)³⁴ каждую субботу, так и Церковь останавливается в своих празднованиях «истинных суббот» Воскресения-Суда-Кушей, то есть в своей VII тысяче лет, продвигаясь к VIII тысяче, в которой завершится противостояние Церкви и мира.³⁵

Так нас, вместе со св. Мефодием, тема Нового Исхода возвращает к учению о Церкви как «месте» уже осуществившегося Царствия — где ангелы и человеки совместно несут «стражбу Господню». Но это Царствие в отношении к миру все еще находится в состоянии войны, и поэтому «сыны Царствия» должны быть воинами.

Итак, к моменту появления первых монахов в Египте Церковь не переставала сознать себя станом Нового Израиля, совершающим Новый Исход. Исход — это война. На войне не уместны браки (только по снисхождению они могут быть дозволены для неспособных — пока что — к брани). Во время маршей по вражеской территории смертельно опасно заводить дружество с местными жителями...

1.4 Попытка поспорить: СОБОР В ГАНГРАХ ПРОТИВ «ЕВСТАФИАН» И ПОЗИЦИЯ ЦЕРКВИ В ЛИЦЕ СВ. ВАСИЛИЯ ВЕЛИКОГО

В послеконстантиновскую эпоху, уже для современников Афраата, изложенное выше учение переставало казаться бесспорным. Этому способствовали и некоторые крайние аскетические движения, доходившие до отрицания плоти и всего материального мира в стиле дуалистических представлений языческого платонизма, гностицизма или манихейства. Одним из таких учений, формально не отделявшихся от остальной церкви, стали «евстафиане», против которых были приняты церковные постановления на поместном соборе в Ганграх (343 г.³⁶).

³⁴ Это место — *Пир IX*, 5; р. 280 — часто (в том числе, в изд. SC) неправильно переводится из-за непонимания библейской аллюзии. Св. Мефодий проводит прямое соответствие между Скинией (= Кушей) Свидения и праздником Кушей, как будто бы речь идет об одной и той же скинии.

³⁵ В отличие от нецерковного миллениаризма, тысячелетним Царствием здесь названа внутренняя жизнь Церкви, которая есть Царство Божие и абсолютно вне времени. Мир, история которого ограничена временем, никогда не выйдет за пределы шестой тысячи лет. В мире Церковь еще совершает свой Исход, но внутри Церкви самой уже наступила суббота окончательного покоя.

³⁶ Относительно сложного вопроса о датировке собора см.: *A. Laniado. Note sur la datation conservée en syriaque du Concile de Gangres // OCP. 1995. 61. 195–199.*

Других источников, кроме постановлений собора, об этих «евстафианах» нет: несмотря на свое именование в честь Евстафия, впоследствии (ок. 357 г.) епископа Севастийского, они должны были исповедывать некоторые крайние взгляды, которых никогда не разделял сам Евстафий³⁷ (о его личности нам еще придется говорить ниже). Собору это дало повод принять ряд постановлений, которые можно было толковать как против излишеств аскетизма, так и против аскетизма вполне церковного. Особую тревогу могли вызывать правила 9, 10 и 14:

9. Аще кто девствует, или воздерживается, удаляясь от брака, яко гнушающийся им, а не ради самая доброты и святости девства: да будет под клятвою.

10. Аще кто из девствующих ради Господа, будет превозноситься над бракосочетавшимися: да будет под клятвою.

14. Аще которая жена оставит мужа, и отйти восхощет, гнушаяся браком: да будет под клятвою.

(Синодальный перевод *Книги правил*).

Кто будет определять, где начинаются «гнушение» и «превозношение»? Ни у кого не было сомнения, что и то, и другое является греховными страстями, но соборные правила — это документ юридический, и поэтому оставлять слишком большой произвол для их толкования всегда опасно. Из буквального смысла правил могло создаться впечатление о равночестности брака и девства (речь идет о *принципах* того и другого; не путать с принципиальной равночестностью всех вообще христиан) и даже о недопустимости расторжения брака ради воздержания. Надо признаться, что такие выводы были недалеки от намерений самих отцов Гангрского собора. Но совсем не в таком смысле — и поэтому далеко не сразу — правила Собора в Ганграх были приняты Церковью.

³⁷ Например, утверждение, будто вступление в брак делает невозможным спасение (см. прав. 1), отказ причащаться у женатого пресвитера (прав. 4) или составление особых собраний, противопоставляющих себя Церкви (прав. 6). См.: *J. Gribomont. Le monachisme au IV^e siècle en Asie Mineure: de Gangres au Messalianisme // Studia Patristica. 1957. 2 (TU 64). 400–415 [репринт в: Idem. Saint Basile: Évangile et Église. Mélanges. T. I, II. Bégrolles-en-Mauges, 1984 (Spiritualité orientale, 36, 37): t. I, 26–41]; idem. Le monachisme au sein de l'Église en Syrie et en Cappadoce // Studia monastica. 1965. 7. 7–24 [репринт: *ibid.*, t. I, 1–20]. Текст всех 21 правил Гангрского собора см. в любом изд. *Книги правил*. О Евстафии см.: *J. Gribomont. Eustathe de Sébaste // Idem. Saint Basile... I. 95–106 (переизд. двух статей 1964 и 1961 гг.).**

В момент спора между собором и его оппонентами Церковь была, пожалуй, одинаково далека от обеих сторон (в этом одна из вероятных причин столь малого внимания церковных историков IV в. к обстоятельствам, этот собор вызвавшим). Как осужденные на соборе «евстафиане», так и сам Евстафий Севастийский были арианами; Евстафий был даже непосредственным учеником Ария... Но и отцы собора (личности их известны) были противниками Никейского Символа. Православная Церковь была тогда гонимой, и ее епископы не имели ни малейшей возможности собирать соборы. (Впоследствии, в эпоху II Вселенского собора (381 г.), это не помешало включить правила некоторых поместных соборов эпохи торжества арианства в систему канонического права Православной Церкви.)

К границам Церкви спор приблизился только тогда, когда Никейский Символ был принят Евстафием и возглавлявшимся им аскетическим движением. Это было в годы близкой дружбы между Евстафием и св. Василием Великим (357—371 гг.). Евстафий поразил и увлек молодого св. Василия своим подвижничеством,³⁸ и поэтому неудивительно, что, уже будучи епископом, св. Василий неоднократно жертвовал своим общением с епископами православными ради общения с Евстафием. Тогда многие православные епископы считали признание Евстафием Никейского Символа лицемерным, а в общении с Евстафием видели признак неправославности самого св. Василия. Св. Василий защищал Евстафия до последнего (этой темой наполнена его переписка) и разорвал с ним общение не раньше как после того, как тот подписал антиникейское исповедание, перейдя открыто в лагерь еретиков. Никогда, однако, св. Василий не возражал против аскетических принципов, которым он научился у Евстафия, и которые он продолжал развивать в организованных им самим общинах монашеского типа.³⁹

³⁸ См. особо: J. Gribomont. Eustathe le Philosophe et les voyages du jeune Basile de Césarée // Revue d'histoire ecclésiastique. 1959. 54. 115–124 [репринт в: Idem. Saint Basile... I. 107–116]. Настоящим духовным отцом св. Василия был, впрочем, другой человек — будущий священномученик Евсевий, еп. Самосатский; см.: J. R. Pouchet. Eusèbe de Samosate, père spirituel de Basile le Grand // Bulletin de littérature ecclésiastique [Toulouse]. 1984. 85/3. 179–195.

³⁹ См. особо: J. Gribomont. Saint Basile et le monachisme enthousiaste // Irénikon. 1980. 53. 123–144 [репринт в: Idem. Saint Basile... I, 43–64]; J. Meyendorff. St Basil, Messalianism and Byzantine Christianity // St Vladimir's Theological Quarterly. 1980. 24. 219–234. В качестве обобщающей монографии о св. Василии см. теперь: Ph. Rousseau. Basil of Caesarea. Berkeley—Los Angeles—Oxford, 1994 (The Transformation of the Classical Heritage, 20). См., кроме того: R. Pouchet. Basile le Grand et son univers d'amis

Споры, начавшиеся вокруг евстафианского движения, перешли, таким образом, по наследству к св. Василию Великому. Подобные споры всегда обостряются вокруг вопросов практических — таких, особенно, как затронутый в правиле 14 собора в Ганграх. Поэтому св. Василию пришлось сформулировать собственное правило:

«Вопрос 12. Как принимать надобно состоящих в супружестве?

Ответ. И тех, которые приступают к подобной жизни, состоя в брачном сожитии, надобно допрашивать: с согласия ли делают сие, по заповеди апостольской? Ибо сказано: *своим телом не владеет* (1 Кор. 7, 4). И таким образом приходящего принимать при многих свидетелях; потому что всего предпочтительнее послушание Богу. Если же другая сторона возмущается и спорит, менее заботясь о благоугождении Богу; то да будет приведен на память Апостол, который говорит: *в мир призван нас Бог* (1 Кор. 7, 15), и потом да исполняется повеление Господа, сказавшего: *аще кто грядет ко Мне, и не возненавидит отца своего и мать, и жену, и чад, и братию и прочее, не может Мой быти ученик* (Лк. 14, 26); ибо всего предпочтительнее повиновение Богу. А мы знаем, что во многих намерение жить в чистоте нередко превозмогало вследствие усиленной молитвы и неослабного поста; тех же, которые все еще упорствуют, Господь к согласию с здравым суждением приводит часто и телесною необходимостью».

(Правила, пространно изложенные в вопросах и ответах, 12; пер. МДА).

Это правило писалось тогда, когда авторитет собора в Ганграх признавался, и то навряд ли, несколькими православными епископами; св. Василий Великий заведомо был не из их числа. Однако впоследствии, когда правила этого собора войдут в общецерковные канонические своды, вместе с ними в качестве их авторитетного толкования в церковное Предание войдет и святоотеческая монашеская практика, причем, в первую очередь, процитированное только что правило св. Василия Великого.⁴⁰ Именно поэтому в Церкви ни у кого не появится соблазна счи-

d'après sa correspondance. Une stratégie de communion. Roma, 1992 (Studia ephemeridis «Augustinianum», 36); это, пожалуй, лучшее введение в интеллектуальную атмосферу, в которой жил св. Василий; здесь же (с. 694–695) о наиболее вероятной дате преставления св. отца: осень 378 г. (а не традиционно принятая в науке дата 379 г.).

⁴⁰ См. также ниже, раздел 2.2.4.2 и прим. 206.

тать признаком «гнушения» браком сам факт оставления брака ради воздержания. Церковь не ставит *личности* живущих безбрачно выше вступивших в брак (в полном согласии с правилом 10 собора в Ганграх) — личная праведность христиан вообще не может становиться предметом канонического права, — но Церковь ясно дает понять сравнительное достоинство самих *институтов* брака и жизни в девстве или воздержании: отказ от низшего разрешается ради высшего, но не наоборот.

1.5 Не «монашество», а «просто христианство»: аскетика по св. Василию Великому

Вероятно, не очень многие читатели так называемых «монашеских уставов» св. Василия Великого⁴¹ отдают себе отчет в том, что они были написаны отнюдь не для монахов — а для общин совершенно особого рода, хотя и разделенных на мужские и женские и предполагавшие обет безбрачия для всех своих членов. Недаром слово «монах» в них нигде не употребляется. Совершенно напротив: св. Василий как раз и исходит из того, что человек по своей природе — существо не «монашеское»:

«Кто не знает, что человек есть животное кроткое и общительное [κοινωνικὸν ζῷον, что мы бы теперь перевели общественное], а не уединенное [μοναστικὸν — “монашествующее”] и дикое?⁴² Ничто так не свойственно нашей природе, как иметь общение друг с другом и нужду друг в друге, и любить соплеменных».

(Правила, пространно изложенные в вопросах и ответах, 3; пер. МДА; оригинал: PG 31, 917A).

Определяя человека как «животное кроткое и общественное» — ἡμερον καὶ κοινωνικὸν ζῷον ὁ ἄνθρωπος — св. Василий следует Аристотелю (Политика I, 2; 1253a3 sqq.): человек — «животное гражданствен-

⁴¹ В качестве основного издания греч. оригинала как *Пространных*, так и *Кратких правил* сохраняет значение PG 31. Рус. пер. в изд. МДА: Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, Архиепископа Кесарии Каппадокийския / Новый исправленный перевод Московской Духовной Академии. Т. 2. СПб., 1911. 326–530 [имеется заграничный репринт, б.м., б.г.; изданный в России репринт воспроизводит более раннее и менее исправное изд. МДА].

⁴² Ср. выражение из Пс. 79, 14: μονὸς ἄγριος — *уединенный дивий* (имеется в виду одинокий дикий зверь).

ное (“политическое”) и кроткое» — πολιτικὸν καὶ ἡμερον ζῷον.⁴³ Так наука о земном, поскольку и она дает достоверные знания, применяется у св. Василия для разъяснения заповеди о любви к ближним (все это правило 3 посвящено именно ей), которая, в свою очередь, становится фундаментальным понятием для всей созданной им системы общинной жизни. Уединение монашеского типа в этой системе как раз и дает возможность проявиться всему лучшему в человеческой природе — дать людям «общение друг с другом» в совместном доброделии, а не в грехах.

Но надо теперь сказать и о самой общежительной системе св. Василия Великого. Очень многое тут будет похоже на известные (уже в его время) монашеские общежития в Египте или, еще более, на позднейшие общежительные монастыри Византии. Это были объединенные общим распорядком жизни и общим трудом как мужские, так и женские общины,⁴⁴ организованные в единую систему на уровне руководителей. Управление общинами строилось независимо от структуры епархиального управления, и они ни в коем случае не претендовали на какое-либо обособление от остальной церкви...

И все же эти общины имели совершенно особый еклисиологический статус. Это проявилось в ответе на вопрос: «Надобно ли в одном селении основывать многие братства?»

Ответ отрицательный. Сначала он обосновывается длинным рядом вполне житейских соображений: практическая невозможность найти второго человека, способного для должности руководителя, в случае же обнаружения такового («дело, впрочем, нелегкое и нам еще не встречавшееся») — большая польза от него на должности помощника первого руководителя; повод для соревнования между общинами — хотя бы и в

⁴³ Pouchet. Basile le Grand..., 77.

⁴⁴ Были еще зависимые от них общины третьего типа: для детей (см. Правила, пространно изложенные..., 15, 53). Воспитание детей силами монашествующих было хорошо известно и в Египте, хотя в классических для Египта общежитиях св. Пахомия этим не занимались. См. апофтегму Пимин 155 (в систематич. собрании нет): «Братия Аввы Пимины сказали сму: пойдем отсюда; здешние монастыри беспокоят нас и мы губим души свои. Вот и дети своим плачем не дают нам безмолвствовать. Авва Пимин отвечал им: из-за голосов ангельских хотите вы уйти отсюда!» (пер. МДА). К сожалению, нельзя сказать, о каких именно египетских монастырях тут идет речь, т. к. авва Пимин со своими учениками менял место жительства. Воспитанием детей продолжали заниматься и многие монастыри византийские, в частности, Студийский.

добрых делах, но чреватого конфликтами; соблазн для новоприсяжных в общины: они теперь будут вынуждены начинать не с подчинения, а с суда над сравнительными достоинствами разных братств; большее удобство, при единстве управления, для обеспечения необходимых жизненных потребностей; соблазн для внешних: «...пребывающие в разделе как могут назидать живущих в мире, или в случае нужды склоняя их к миру, или убеждая к исполнению других заповедей, если сами на себя навлекают худое подозрение тем, что не соединяются?»; лучшее доказательство смиренномудрия настоятелей — в их взаимном подчинении друг другу; попечение братства только о своих нуждах при независимом от другого существовании — «не явное ли это преслушание апостольской заповеди, в которой говорится: *не своих си кийждо, но и дружних смотрите* (Флп. 2, 4)?»

(Правила, пространно изложенные в вопросах и ответах, 35; пер. МДА).

Впрочем, не эти аргументы для св. Василия решающие. То, что здесь было перечислено, — это обыкновенные искушения, которые всегда возникали между монастырями, находившимися поблизости друг от друга, и которые, тем не менее, никогда не служили основанием для *принципиального* запрета создавать несколько монастырей в одной местности. Вероятно, и св. Василий посмотрел бы так же — если бы только его братства были вполне тождественны более поздним монастырям. Но, заканчивая свой ответ, св. Василий прибегает к аргументу, основанному на определении собственно еклесиологической природы братства:

«И из многократного в Деяниях свидетельства о святых, о которых пишется в одном месте: *народу веровавшу бе сердце и душа едины* (Деян. 4, 32); и в другом: *все веровавшии бяху вкупе, и имяху вся обща* (Деян. 2, 44), видно, что у них не было никакого разделения, никто не жил по своей воле, но все управляемы были, состоя под одним и тем же попечением, и это соблюдалось при числе, доходившем до целых пяти тысяч, от чего, может быть, немало было такого, что по человеческому расчету казалось препятствием к соединению. А если в каждом селении находящееся число братий гораздо меньше, то какая причина дозволит им разделяться между собою? О, если бы возможно было, чтобы не только собравшиеся вместе в одном селении жили всегда вкупе, но чтобы и многие братства в различных местах, под единым попечением людей, способных не-

лицеприятно и мудро устроить полезное для всех, назидаемы были в *единении духа и союзе мира* (Еф. 4, 3)!»

(Правила, пространно изложенные в вопросах и ответах, 35; пер. МДА).

Здесь сказано нечто большее, нежели традиционная ссылка на первохристианскую общину как на пример для монашеского общежития.⁴⁵ У св. Василия происходит отождествление принципа единства братства с принципом единства Церкви. Именно абсолютное требование единства Церкви было причиной единства общины первохристианской. Столь же абсолютное перенесение этого требования на структуру братства — доходящее до полного запрета на одновременное существование двух братств в одной местности — показывает, что братство рассматривается св. Василием наподобие поместной церкви. Это не одна из церковных организаций, но сама церковная организация, точнее, что-то вроде ее духовной сердцевины. Это та часть Церкви, в которой и земная жизнь ее членов организована вполне по-церковному.

С этим же, очевидно, связана *теоретическая* невозможность, в аскетической системе св. Василия Великого, отшельнического подвижничества. Во времена св. Василия оно существовало как факт, и невозможно было отрицать доброкачественность духовной жизни всех вообще пустынножителей. Св. Василий этого и не делал. Но он всячески доказывал, что отшельнический образ жизни для Церкви ненормален и, следовательно, способен привести, скорее, к гибели, нежели к преуспеянию.

Полемике против отшельничества как образа жизни посвящен у него небольшой трактат, в который вылилось правило 7 *Пространных уставов*: «О том, что должно жить с людьми, согласно стремящимися к той же цели угодения Богу, и что трудно, и вместе опасно, жить отшельником». Вот некоторые из аргументов:

«Примечаю, что совокупное пребывание многих во многих отношениях полезнее». Почему? — Некоторые ответы носят характер практических или, в крайнем случае, духовно-практических соображений, которые учитываются всегда и всеми, но решающего значения ни для кого, даже и для св. Василия,

⁴⁵ Такой же ссылкой заканчивается и 7 правило *Пространных уставов*, о котором мы скажем чуть ниже. В обоих случаях, когда св. Василий описывает еклесиологическую структуру своих общин (то есть и в 7, и в 35 правилах), он возводит их именно к общине первоапостольской.

иметь не могут (например, большее удобство к удовлетворению телесных потребностей, разнообразие духовных дарований у разных членов братства, а также: «<...> в удалении от всех нелегко узнать каждому свой недостаток, не имея человека, который бы обличал его и исправлял <...>»).

(Правила, пространно изложенные в вопросах и ответах, 7; пер. МДА).

Зато другого рода аргументы русский читатель более привык видеть у каких-нибудь героев Достоевского, пытающихся доказывать бесполезность монашества для «человечества», а вовсе не у святого отца:

«<...> понятие любви Христовой не позволяет каждому иметь в виду собственное свое <...>. А жизнь, со всеми разобщенная, имеет одну цель — служение собственным каждому потребам. Это же явным образом противно закону любви <...>». «И многие заповеди многими вместе исполняются удобно, а одним нет; потому что совершению одной препятствует другая, например: посещению больного — принятие странника <...>. Поэтому кто же решится жизнь праздную и бесплодную предпочесть жизни плодоносной и сообразной с Господнею заповедью?»

(Там же).

Назвать отшельническую жизнь «праздной и бесплодной» — это как-то уже слишком сильно. Это явный признак наличия какой-то еkkлисиологической, то есть богословской, мотивации. И действительно:

«А если и все мы, соединенные единым упованием звания, *едино тело есмы*, имея главою Христа, и *по единому друг другу уди* (Рим. 12, 5), то, когда согласиём не счиняем себя о Духе Святом в состав единого тела, но каждый из нас избирает одиночество, не служа созиданию общей пользы ради благоугождения Богу, а удовлетворяя собственной страсти самоугодия, тогда, разделенные и разлученные между собою, как будем в состоянии сохранить взаимную связь членов, их служение друг другу, или подчинение Главе нашей, то есть, Христу? Ибо <...> при разделенной жизни <...> каждый, как и естественно, не может знать состояния ближнего. <...>

Поэтому поприще подвижничества, благонадежный путь к преспеянию, постоянное упражнение и поучение в заповедях Господних, — это совокупное жительство братий, целью имеющее славу Божию, <...> а в образец принимающее упоминаемых в книге Деяний святых, о которых написано: *все же веро-*

вавши бяху вкупе, и имяху вся обща (Деян. 2, 44); и еще: *народу же веровавшему бе сердце и душа едина, и ни един же что от имений своих глаголаше свое быти, но бяху им вся обща* (Деян. 4, 32)».

(Там же, с небольшими изм.).

Здесь становится видно, что св. Василий стремился не просто дать еkkлисиологическое обоснование тому, что мы называли бы монашеским общежитием, — это-то как раз роднит его со всеми остальными основоположниками монашества, жившими в его и в более позднее время,⁴⁶ — но и настоять на исключительности именно общежительного образа жизни.

Монашество так и войдет в православную еkkлисиологию как именно такое сообщество христиан, которое наиболее точно соответствует Новому Завету,⁴⁷ однако, в столь универсальном смысле понятие монашества не будет сопряжено ни с какой внешней формой организации — вопреки тому, как это хотел представить св. Василий Великий.

Аскетические идеи св. Василия Великого навсегда вошли в церковное предание на двух уровнях — самом высшем (учение о подвижничестве как единственном пути жизни евангельской) и самом низшем (подробности организации общежитий), но на третьем уровне, среднем, оказались отвергнуты: его идея организационного и вполне формального обособления «идеальной» (или почти идеальной) части Церкви от всего остального ее тела показала себя нежизнеспособной. — Вероятно, потому, что — как мы вскоре увидим из объяснений других отцов — жизнь по Новому Завету начинается там, где кончаются правила.

⁴⁶ См.: *A. de Vogüé. Le monastère, Église du Christ // Commentationes in Regulam S. Benedicti / Cura Basilii Steidle. Romae, 1957 (Studia Anselmiana, 42). 25–46.*

⁴⁷ См., в частности, учение св. Григория Паламы: *И. Мейендорф. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение / Пер. Г. Н. Начинкина под ред. И. П. Медведева и В. М. Лурье. СПб., 1997 (Subsidia byzantinorossica, 2). 268–271.* Согласно очень многим отцам IV в., именно девственная жизнь и является новозаветной, тогда как жизнь мирян, хотя бы и крещеных, — ветхозаветной; об этом мы будем еще очень много говорить впереди. Отголоски этого представления встречаются и в творениях св. Василия Великого. См.: *Нравственные правила*, правила 42 и 43, особ. прав. 43, гл. 3: «Невозможно удостоиться небесного царства тем, которые не показали в себе, что евангельская правда больше правды подзаконной»; при этом в качестве примера «требования Евангелия» приводится чуть выше (прав. 43, гл. 2) Лк. 18, 22 — слова Спасителя к богатому юноше.

* * *

На этом мы прервем наш обзор основных идей, в русле которых формировалось египетское монашество. Чтобы их усвоить, не требовалось большой начитанности и даже грамотности. Это были те идеи, которыми Церковь «дышала» изначально, и к началу IV в. ощутить это дыхание мог любой христианин. Впрочем, те, чьи имена сохранились в церковном Предании в ряду основателей монашества, были далеко не чужды церковной науке, несмотря на свое невысокое социальное происхождение. Об этом речь в следующем разделе.

2. ПРИЗВАНИЕ АВРААМА

2.1 Начало монашества в Египте

Миланский эдикт св. императора Константина (313 г.), в котором христианам была дарована свобода вероисповедания, а также I Вселенский собор (325 г.) знаменуют границу не только «периода гонений» и эпохи «церковного мира» в истории Церкви, равно как не только «доникейского периода» и «периода Вселенских Соборов» в истории богословских идей. Новая эпоха открылась и в истории аскетических учений, равно как и аскетической практики. Именно на водоразделе эпох сформировалось египетское монашество как особая форма христианской жизни. Этим периодом датируется появление обеих ее основных разновидностей — пустынножительства и общежития. Третья разновидность — скитское житие, представляющее собой сочетание принципов двух первых, — выработалось на несколько десятилетий позже, к середине IV в. Что касается пустынножительства, то оно хотя и прослеживается с середины III в. (когда, например, ушел из мира преп. Павел Фивейский⁴⁸), но только в начале IV в., после св. Антония Великого, стали появляться своеобразные колонии пустынников (живших друг от друга на достигаемом расстоянии), и само пустынножительство приобрело определенные традиции и уставы.

Какого рода были идеи, заставившие именно в эту эпоху довольно значительное число христианских подвижников резко разорвать с жизнью не только мирской, но и «посвященной Богу» — то есть с уже при-

⁴⁸ Житие преп. Павла Фивейского сохранилось на всех основных языках христианского мира, вопрос же о языке оригинала остается дискуссионным; в существовании каких-то агиографических материалов, восходящих к IV в., сомневаться не приходится. Изд. копт. версии: E. Amélineau. Histoire des monastères de la Basse-Égypte. Paris, 1894 (Annales du Musée Guimet, XXV). 1–14. Греч.: J. Bidez. Deux versions grecques inédites de la Vie de Paul de Thèbes. Gand, 1900. Доводы в пользу греч. оригинала: F. Nau. Le texte grec original de la Vie de S. Paul de Thèbes // AB. 1901. 20. 121–157; Idem. Le chapitre ΠΕΡΙ ΑΝΑΧΩΡΗΤΩΝ ΑΓΙΩΝ // Revue de l'Orient Chrétien. 1905. 10. 395–408. Лат. текст блаж. Иеронима: PL 23, 17–28. Еще при жизни блаж. Иеронима составление Жития приписывали ему (но тогда едва ли, мне кажется, оно могло бы получить столь большое распространение на Востоке — это был бы беспрецедентный случай для творений блаж. Иеронима). По мнению Ф. Руссо, блаж. Иерониму могла бы принадлежать существенная переработка доступного для него материала (Ph. Rousseau. Ascetics, Authority and the Church in the Age of Jerome and Cassian. Oxford, 1978. 133–134).

нятыми тогда в христианском обществе формами подвижничества?⁴⁹ Если бы речь шла только о единичных случаях, хотя бы и о таких великих людях, как св. Антоний, то можно было бы не искать особого объяснения. Было бы достаточно сослаться на стремление к большему уединению и нерассеянности. Но почему это стремление становится столь массовым именно в начале IV в.? Один великий человек может совершить великий поступок при любых обстоятельствах. Но далеко не при любых обстоятельствах найдется много желающих ему подражать. Почему именно в начале IV в. для такого большого числа сознательных христиан потребовались более резкие формы разрыва с мирской жизнью, чем это было принято в первые три века христианства?

Разумеется, на этот вопрос ответ есть. Он общепринятый и, вероятно, справедливый. Его суть сводится к тому, что во времена гонений вся христианская жизнь предполагала резкое противостояние миру и постоянную готовность к мученичеству. Но все изменилось, когда жизнь христиан в миру стала слишком мирной и от этого слишком мирской, и когда, за неимением непосредственной угрозы мучений, потребовалось добровольное мученичество — монашество.

При несомненных достоинствах такого ответа, его нельзя считать достаточно «богословским». В нем хорошо обрисована суть проблемы, но в нем не содержится обоснования именно того — далеко не единственного из возможных — путей решения, который был выбран египетским монашеством. В самом деле, каков был смысл того ухода в пустыню, который лежал в основе обеих первичных форм египетского монашества (хотя в общежительном монашестве он был выражен менее строго)? Еще прежде знакомства с подлинными ответами святых отцов, можно весьма усомниться, что одних только соображений практического «удобства» (вроде отсутствия посещений мирян или суровости естественных условий) могло быть достаточно для избрания столь необычных форм жизни. Пустыня — это, прежде всего, место брани с *духами злобы поднебесными* (Еф. 3, 12), а в этой брани невозможно одолеть, если она не ведется по прямому указанию Божию. Конечно же, именно по указанию Божию святые отцы вышли в пустыню. Но какой смысл имело это указание? Почему оно не было дано раньше?

Мы бы никогда не смогли ответить на последние вопросы, если бы сами святые отцы не оставили нам ответа.

⁴⁹ Например, в Египте подвижники нередко селились вблизи мирских селений, живя, впрочем, обособленно. Так начинал и св. Антоний, и именно среди таких людей он находил себе первых учителей.

Коль скоро мы обращаемся к святым отцам, то необходимо представлять себе, как это осуществляется технически. Если мы позволим себе отказаться от «погружения» в источниковедческую проблематику, то нам не останется ничего, кроме не критического восприятия разногласия выводов (и, пожалуй, фантазий) разных авторов...

Вполне отдавая себе отчет, что далеко не для каждого любителя истории монашества именно источниковедение — его любимая стихия, я все же дерзнул бы призвать полюбить и источниковедение.

2.1.1 Обзор важнейших источников

Мы постараемся обратить внимание, главным образом, на то, чего не знали ученые XIX в.

2.1.1.1 Литературные источники

В нашем распоряжении довольно много источников, характеризующих жизнь египетского монашества, начиная с конца (особенно, последней четверти) IV в.⁵⁰ Совсем иначе обстоит дело с источниками, содержащими сведения о более раннем периоде. Если даже внешний образ жизни первых подвижников Египта обрисован в доступных нам материалах довольно отрывочно, то что сказать о их поучениях — которые дошли чрезвычайно фрагментарно? Поэтому необходимо сказать чуть подробнее об основных источниках и методиках для исследования раннего монашества.

Перечень источников обычно открывается **творениями св. Афанасия Александрийского** — *Житием св. Антония* (251—356) и несколькими посланиями. Историческая значимость их огромна; кроме того, они содержат довольно много поучений о борьбе со страстями. Но о самом «богословии монашеской жизни» там сказано очень мало — почти ничего.

В последнем отношении наиболее важные материалы дошли через те источники, которые почти не сохранились на греческом языке.⁵¹ Это семь посланий самого св. Антония, значительное количество материалов, происходящих из монастырей св. Пахомия (с точки зрения богословской наиболее важны послания свв. Пахомия, Феодора и Ор-

⁵⁰ Сказанное не означает, что эти источники не ставят перед исследователями никаких проблем относительно датировки и интерпретации содержащегося в них материала. См. подробнее в Библиографии.

⁵¹ Сведения об изданиях и переводах упоминаемых ниже материалов см. в Библиографии.

сисия), а также послания ученика св. Антония преп. Аммона (особенно те, что дошли *не* на греческом языке). К сожалению, **послания преп. Аммона** представляют собой столь запутанную источниковедческую проблему, что многие ученые совсем не решаются прибегать к ним для исторических реконструкций (и мы в этом последуем их примеру).⁵²

Аутентичность атрибуции корпуса из семи **посланий преп. Антония** в настоящее время признается, хотя и с разной степенью уверенности, почти всеми учеными,⁵³ хотя очевидно, что они претерпевали

⁵² Проблема связана уже с большой распространенностью имени «Аммон» среди подвижников Египта. Греческий корпус посланий и других материалов, атрибутируемых св. Аммону, перевел А. И. Сидоров (Творения древних отцов-подвижников. Св. Аммон, св. Серапион Тмуитский, преп. Макарий Египетский, св. Григорий Нисский, Стефан Фиваидский, блаж. Иперехий / Перевод, вступ. статья и комментарии А. И. Сидорова. М., 1997 (Святоотеческое наследие, т. 4)). Его вступительная статья, несмотря на некоторые досадные ошибки, может дать общее представление об источниковедческой проблематике. Послания св. Аммона (CPG 2380) дошли не только по-гречески и по-сирийски (как о том пишет А. И. Сидоров), но и по-грузински, по-армянски и по-арабски (пер. с утраченного коптского), причем, грузинская версия представляет собой древний (скорее всего, VI в.) перевод с утраченной армянской. См.: G. Garitte. De unius ex Ammonae epistulis versione Iberica // Le Muséon. 1976. 89. 123–131 (изд. и лат. пер. груз. версии послания 6 по нумерации греч. корпуса = 3 сир. = 2 груз.) Если учесть взаимосвязанность рукописных традиций посланий преп. Аммона и посланий св. Антония, а также наилучшую сохранность «трудных мест» именно в грузинской версии последних, то значение грузинской версии посланий преп. Аммона преуменьшать никак не приходится. Авва Аммон основал колонию отшельников в пустыне, или «горе» Нитрийской, в 40 км к югу от Александрии (о значении термина «гора» см. ниже, раздел 2.1.3) в 320-е или 330-е гг. Вскоре она оказалась перенаселенной, и тот же авва основывает (не позднее начала 330-х гг.) еще одну колонию отшельников на 18 км южнее, получившую название Келлий. Св. Антонию, пережившему своего ученика, было явлено вознесение души св. Аммона на небо (впрочем, нет полной уверенности, что этот Аммон идентичен с основателем Нитрии и Келлий). Упомянутых Аммонов следует отличать от Аммона, епископа Антинойского, автора Послания о препп. Пахомии и Феодоре (дошло по-гречески: CPG 2378).

⁵³ См. обзор мнений: G. J. M. Bartelink. Introduction // G. J. M. Bartelink. Athanasie d'Alexandrie. Vie d'Antoine. Introduction, text critique, traduction, notes et index. Paris, 1994 (SC 400). 25–108, особ. 71–73. Неожиданное исключение составил А. Л. Хосроев: A. Khosroyev. Die Bibliothek von Nag Hammadi. Einige Probleme des Christentums in Ägypten während der ersten Jahrhunderte. Altenberge, 1995 (Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten, 7). Книга была подвергнута аргументированной критике (Ph. Luisier. Autour d'un livre récent et des Lettres de saint Antoine // OCP. 1995. 61. 201–213), учтенной автором далеко не вполне при переиздании: А. Л. Хосроев. Из истории раннего христианства. М., 1997 (см. особ., но не только, Прилож. на с. 286–311: О подлинности «Посланий» Антония; ответ отцу Луизье — с. 308–309, прим. 611; на критику, выходящую за пределы проблемы атрибуции посланий, автор не отвечает вовсе). К аргументации о. Луизье мы вернемся ниже, разд. 2.2.1.

заметные редакционные изменения (это привело к различиям между редакциями одних и тех же писем — см. ниже, прим. 102). Корпус в целом дошел в трех версиях — латинской (перевод, сделанный в 1475 г. с утраченной ныне греч. рукописи), грузинской (VI—VIII вв., с греч. текста другой редакции) и арабской (1271 г.; с коптского?⁵⁴). Одно только I послание сохранилось в сирийской версии (V в.; текст ее греч. оригинала должен был быть весьма близок к греч. оригиналу грузинской версии). Кроме того, сохранилось несколько фрагментов на коптском и один на греческом. Вопрос о языке оригинала — греческом или коптском — пока что нельзя считать решенным, несмотря на монографию С. Рубенсона, посвященную защите приоритета коптского текста.⁵⁵

Материалы, относящиеся к первым поколениям общежительного монашества св. Пахомия («Пахомиана»),⁵⁶ уже в глазах блаж. Иеронима Стридонского представляли большую археологическую ценность, — с одной стороны, нечто необычайно возвышенное и душепо-

⁵⁴ Так, по крайней мере, считает автор во многих отношениях спорной, но чрезвычайно ценной монографии: S. Rubenson. The Letters of St. Antony. Origenist Theology, Monastic Tradition and the Making of a Saint. Lund, 1990 (Bibliotheca historico-ecclesiastica Lundensis, 24). 34 (стемма версий, согласно реконструкции автора).

⁵⁵ Так же считал крупнейший знаток ранних монашеских текстов во всех их версиях Ж. Гаритт. Многие авторы (например, не только А. Л. Хосроев, но и его критик о. Ф. Луизье) склоняются в пользу греческого оригинала. Даже если св. Антоний не умел ни писать, ни говорить по-гречески, то признание греческим, а не коптским языка оригинала посланий не влияло бы на вопрос об их атрибуции (т. к. св. Антоний мог диктовать по-коптски, а переводчик записывать по-гречески). Вероятность приоритета коптского *a priori* велика по целому ряду причин — начиная от аналогии с посланиями преп. Пахомия, которые писались на коптском, приблизительно, в то же время и в том же культурном кругу. К тому же, доводы С. Рубенсона, за небольшим исключением, не были доказательно опровергнуты. Однако, они и не были признаны достаточными для строгого доказательства. Итак, пока что мнение о коптском оригинале посланий может считаться обоснованной гипотезой. Согласно стемме С. Рубенсона, оригинальное коптское собрание посланий было составлено ок. 340 г. Оно послужило оригиналом для арабской версии, а также для первой греческой версии, которой соответствует латинский перевод. На основе той же греч. версии была создана другая греческая редакция, послужившая оригиналом для сирийской и грузинской версий. Ниже (раздел 2.1.2.2 и прим. 88) мы рассмотрим подробно то место *Жития св. Антония* (III, 7), которое, по-моему, имеет решающее значение для вопроса о его грамотности.

⁵⁶ Наиболее подробное источниковедческое введение может быть получено при обращении к двум трудам о. Армана Вейё: A. Veilleux. La liturgie dans le cénobisme pachômien au quatrième siècle. Roma, 1968 (Studia Anselmiana, 57), — а также: Pachomian Koinonia. The Lives, Rules, and Other Writings of Saint Pachomius and His Disciples / Translated, with an Introduction by A. Veilleux. Kalamazoo, MI, 1980—1982. Vol. 1. The Life of Saint Pachomius and His Disciples. (1980) (Cistercian Studies Series [= CSS], 45)

лезное, но, с другой стороны, нечто, во многом, малопонятное⁵⁷ и нуждающееся в исторической реконструкции или, по крайней мере, консервации. Ему и принадлежит составление, ок. 404 г., корпуса *Pachomiana latina* — латинских переводов важнейших документов (*жития*, уставы, некоторые послания св. Пахомия и его преемников).⁵⁸ В греческих *Житиях* св. Пахомия, редакции которых восходят к утраченным греческим оригиналам латинских переводов блаж. Иеронима, многие важные исторические детали исчезли, да и сами эти поздние редакции содержали слишком много противоречий друг другу.⁵⁹ До конца XIX в.

[этому тому соответствует франц. пер.: *La Vie de saint Pachôme selon la tradition copte / Trad. du copte par A. Veilleux. Bégrolles-en-Mauge, 1984 (Spiritualité orientale, 38)*]; Vol. 2. Pachomian Chronicles and Rules. (1981) (CSS, 46); Vol. 3. Instructions, Letters, and Other Writings of Saint Pachomius and His Disciples. (1982) (CSS, 47). См. также *Veilleux. La liturgie.... 337–339* относительно недостоверности сведений св. Иоанна Кассиана (чьи творения — первостепенный по важности источник относительно пахомиан — тут св. Иоанн основывался почти исключительно на сведениях блаж. Иеронима, стараясь на их основе создать новый устав для Прованса).

⁵⁷ Не только по причине особого рода идей и обычаев, упоминаемых в этих материалах, но отчасти и потому, что св. Пахомий употреблял в некоторых случаях настоящий (буквенный) шифр; см. об этом ниже, прим. 119.

⁵⁸ Критич. изд.: *A. Boon. Pachomiana Latina. Règle et Épîtres de S. Pachôme, Épîtres de S. Théodore et «Liber» de S. Orsiesius. Texte latin de S. Jérôme. Louvain, 1932 (Bibliothèque de la Revue d'Histoire ecclésiastique, 7)*. Приведем современные датировки жизни первых начальников пахомиевых общежитий: св. Пахомий родился ок. 292 г., основал первый общежительный монастырь в Тавеннисии ок. 320 г. и преставился в 346 г.; его преемник, св. Петроний, преставился через месяц, в том же году, после чего настоятелем стал св. Орсисий: в 351 г. св. Орсисию пришлось передать настоятельство св. Феодору (но фактически управление осталось за ним); так продолжалось до преставления преп. Феодора в 368 г., после чего преп. Орсисий вновь воспринял всю полноту власти. Он преставился в очень преклонном возрасте вскоре после 387 г. Уставы пахомианских монастырей, несмотря на отмечавшийся всеми современниками духовный упадок, продолжали сохраняться до середины V в. В течение этих лет во главе наиболее процветавших монастырей пахомианского типа (однако, не связанных административно с «историческими» монастырями преемников св. Пахомия) стоял знаменитый коптский святой Шенуте (действительная дата кончины — вопреки многим легендарным сведениям — 7 епифа (1 июля) 436 г., в возрасте 75—77 лет; см.: *B. J. Diebner, C. Nauerth. Anmerkungen zur Biographie des Schenute von Atriye // Horizonte der Christenheit. FS für Friedrich Heyer zu seinem 85. Geburtstag / Hrsg. von M. Kohlbacher, M. Lesinski. Erlangen, 1994 (Oikonomia, 34), 93–98*). О дальнейшей истории пахомианского монашества см. ниже, разд. 2.2.2.3.

⁵⁹ Особенно в уставных вопросах — например, в изложении Правил, преподанного Ангелом преп. Пахомию (сегодня это правило известно в таком количестве редакций, что едва ли вообще возможно узнать, каково было исконное значение «12 мо-

к этому корпусу сводились почти все доступные исследователям материалы, созданные внутри самих пахомиевых общежитий. Только в середине XX в. был обнаружен один папирус, содержащий, примерно, половину корпуса посланий св. Пахомия на греческом (много пропало вследствие больших лакун) — тех, что прежде были известны только в переводе блаж. Иеронима (чуть раньше стали известны и небольшие фрагменты коптских оригиналов).⁶⁰ В XX веке стали появляться научные издания материалов на коптском. Коптские *Жития* св. Пахомия и его же *Правила* (уставы монашеских общежитий) дошли на двух диалектах коптского языка — саидском и бохайрском, — причем, по нескольким редакциям на каждом из диалектов. Саидские редакции ближе всего к оригинальным (главным литературным диалектом коптского языка до VIII в. был саидский, после чего его роль перешла к бохайрскому⁶¹), чем не исключается возможность сохранения более ранних

литв»). *Veilleux. La liturgie dans le cénobisme pachômien..., 324–329*. Греч. тексты *Житий*: *F. Halkin. Sancti Pachomii vitae graecae. Bruxelles, 1932 (Subsidia hagiographica, 19)*; *Idem. Le corpus athénien de saint Pachôme. Genève, 1982 (Cahiers d'orientalisme, 2)*.

⁶⁰ Издание папируса и переиздание коптских фрагментов см. в монографии: *H. Quecke. Die Briefe Pachoms. Griechischer Text der Handschrift W. 145 der Chester Beatty Library eingeleitet und herausgeben. Regensburg, 1975 (Textus patristici et liturgici, 11)*.

⁶¹ Саидский (араб. «верхний») — диалект верхнего Египта, бохайрский — нижнего (в пер. с араб. — «приморский»). В нижнем Египте в римские и византийские времена господствовала греческая культура, и коптский язык (его местный диалект) был на положении украинского в Киеве времен Российской империи. Верхний Египет был эллинизирован гораздо слабее, и положение тамошнего диалекта коптского языка можно было бы сравнить с положением украинского во Львове. После завоевания Египта арабами (638 г.) положение радикально изменилось. С греческой культурой в Египте было покончено. Диалект наиболее развитой экономической и культурно области — нижнего Египта — становится главным литературным диалектом (и до сих пор бохайрский диалект остается языком коптского богослужения). Однако, его начинает теснить арабский. Переход коптов-монофизитов на арабский в качестве языка книжности совершается уже в X в. После этого тексты, когда-то в массовом количестве переводившиеся с саидского на бохайрский, переводятся с бохайрского на арабский. С XIII в. начинается мощный приток в Египет арабоязычной литературы сирийцев-монофизитов (значительную часть которой составляли переводы с сирийского). Эта арабо-христианская литература сирийского происхождения дошла до нас почти исключительно в коптских рукописях, переписчиками которых были копты, вносящие подчас разного рода «коптицизмы» (что крайне затрудняет наши попытки понять, с коптского или с сирийского был сделан арабский перевод). С XIII—XIV вв. арабоязычные рукописи, имевшие хождение в Египте, большим потоком устремляются в Эфиопию, где переводятся на эфиопский. Эти сведения по истории текстов на христианском Востоке полезно иметь в виду, чтобы понимать, почему, например, давно утраченные и забытые подробности древнего коптского произведения сохраняются в сравнительно недавней эфиопской рукописи.

деталей в более поздних редакциях. Чрезвычайно велико значение новонайденных (в 1972 г.) коптских посланий свв. Феодора (одно) и Орсисия (два). Пока что только одно из них издано,⁶² а остальные уже несколько раз публиковались в переводе и исследовались,⁶³ но публикация оригиналов задерживается Т. Орланди до сих пор. Новонайденные, а также и некоторые из ранее известных посланий преподобных Пахомия, Феодора и Орсисия, по своему жанру аналогичны пасхальным посланиям архиепископов Александрии — с теми двумя отличиями, что обращены они не ко всем христианам, а только к монахам пахмиевых общежитий, а посылались не только на Пасху, но и на второй (столь же значительный) праздник их календаря — «собрание в месяце месоре» (см. ниже, разд. 2.2.2.2). Эти послания трактуют и об основных истинах веры, и о смысле праздника, и о долге христиан (в особенности монахов).

Наконец, есть еще один тип источников, о значении которого для изучения истории самого раннего монашества спорят,⁶⁴ хотя бесспорно то, что для истории монашества, начиная с конца IV в., он очень надежен. Это краткие патериковые изречения или повествования, объединяемые обычно под общим названием *Apophthegmata Patrum* (Изречения Отцов). Этих рассказов и целых собраний таких рассказов дошло довольно много почти на всех языках христианского мира (про-

⁶² Послание преп. Феодора: *H. Quecke. Ein Brief von einem Nachfolger Pachoms // Orientalia [Roma]. 1975. 44. 426–433. Послания были открыты среди рукописей Chester Beatty Library (Дублин) совместно о. Гансом Квеке († 1998), Общества Иисусова, и Тито Орланди.*

⁶³ Наиболее полное исследование, а также пер. всех трех посланий: *A. de Vogüé. Les nouvelles lettres d'Horsière et de Théodore. Analyse et commentaire // Studia monastica [Barcelona]. 1986. 28. 7–50 [переиздано в сб. статей: A. de Vogüé. De saint Pachôme à Jean Cassien. Études littéraires et doctrinales sur le monachisme égyptien à ses débuts. Rome, 1996 (Studia Anselmiana, 120). 177–227].*

⁶⁴ В современной науке противоположные точки зрения высказывают С. Рубенсон (настроенный крайне скептически) и Г. Гулд (защищающий традиционный доверительный взгляд). См.: *Rubenson. The Letters of St. Antony..., 145–162; G. Gould. The Desert Fathers on Monastic Community. Oxford, 1993 (Oxford Early Christian Studies) (ср. также: G. Gould. A Note on the Apophthegmata Patrum // Journal of Theological Studies. 1986. 37. 133–138). Полезный обзор: J. Pollok. The present state of studies on the Apophthegmata Patrum: an outline of Samuel Rubenson's and Graham Gould's perspectives // The Spirituality of Ancient Monasticism. Acts of the International Colloquium held in Cracow—Tyniec 16–19th November 1994. Specialized Contributions / Ed. by M. Starowieyski. Tyniec—Cracow, 1995 (Pontificia Academia Theologica Cracoviensis. Facultas Theologica. Studia, IV/1). 79–89.*

ще сказать, на каких из языков средневековой христианской письменности они не известны⁶⁵). Столь обильный материал дал почву для развития целой субдисциплины внутри критической агиографии (научного изучения агиографических памятников) — «апофтегмологии».

Упомяну только о тех данных «апофтегмологии», которые наиболее важны для истории монашества именно в IV в. Сами древнейшие собрания апофтегм⁶⁶ сложились на рубеже IV и V вв. Эти собрания были двух типов: алфавитно-анонимное и систематическое.⁶⁷ По остроумному предположению дом Люсьена Рено (крупнейшего современного знатока этих текстов), оба собрания могли создаваться в Палестине, а не в Египте.⁶⁸ Они изначально составлялись на греческом, а дошедшая коптская (саидская) версия представляет собой перевод с

⁶⁵ На уйгурском, китайском, (средне- и ново-)персидском и нубийском; причина, вероятно, в том, что корпус христианских текстов на всех этих языках слишком мал. См. Библиографию.

⁶⁶ Сведения по истории более поздних собраний имеют весьма большое значение для датировки поздних рассказов — VI—X вв. Мы не будем о них говорить подробно, но приведем основные сведения в Библиографии.

⁶⁷ Алфавитно-анонимное собрание состоит из двух частей: в первой собраны апофтегмы, принадлежащие названным по имени отцам, и расположенные по алфавиту (только по первой букве) их имен; во второй части все апофтегмы анонимные и расположенные без всякого порядка. Систематическое собрание разделено на «главы», внутри каждой из которых соблюдается аналогичный алфавитно-анонимный порядок. Оба типа собрания имеют, приблизительно, одинаковый возраст, но, по всей видимости, систематическое было составлено на основе алфавитно-анонимного. Когда-то это предположил В. Буцсет (*W. Bousset. Apophthegmata. Studien zur Geschichte des ältesten Mönchtums. Tübingen, 1923*), но о. Жан-Клод Ги это отверг, показав, казалось бы, что эти собрания должны были возникнуть совершенно независимо (*J.-Cl. Guy. Recherches sur la tradition grecque des Apophthegmata Patrum. Bruxelles, 1962; 1984² (Subsidia hagiographica, 36)). Выводы о. Ги были оспорены о. Д. Читти — на том основании, что о. Ги привлекал для сопоставления слишком поздние редакции греческого систематического собрания (т. е. те, которые до нас дошли по-гречески), тогда как следовало использовать лат. версию (Пелагия и Иоанна, см. ниже), которая соответствует древней форме греческого оригинала (*D. J. Chitty. The Books of the Old Men // Eastern Church Review. 1973. 5. 15–21 [= Los Libros de los Ancianos // Cuadernos Monásticos [Buenos Aires]. 1971. 6. 19–35] — посмертная публикация незаконченной статьи).**

✓ ⁶⁸ *L. Regnault. Les Apophthegmes des Pères en Palestine aux V^e–VI^e siècles // Irénikon. 1981. 54. 320–330 [переизд. в: Idem. Les Pères du Désert à travers leurs apophthegmes. Solesmes, 1987. 73–83]. Кроме того, дом Рено предполагает, что систематическое собрание могло происходить из Сирии, т. к. в нем цитируется св. Василий Великий (для текстов которого этот путь казался автору наиболее вероятным). Этот довод был отвергнут о. Полем Дево в его рец. на указ. книгу (*P. Devos // AB. 1987. 105. 212–213*), указавшим на наличие коптского корпуса бесед св. Василия.*

греческого, причем, даже не самой ранней редакции;⁶⁹ тем не менее, вошедший в собрания материал не мог, хотя бы частично, не быть переводом с коптского (т. к. именно коптский язык был разговорным для большинства египетских монахов). Для текстов, принадлежащих общему «ядру» алфавитно-анонимного и систематического собраний, относительная древность гарантирована (не позднее сер. V в.) Для определения того, относится ли данный текст к этому древнему «ядру», необходимо брать для сравнения систематическое собрание не в греческих его редакциях (слишком поздних и расширенных добавлением новых рассказов), а в латинском переводе диаконов Пелагия и Иоанна (третья четверть V в.) Вероятно, много могло бы дать для той же цели сопоставление с так наз. «древнейшим собранием» (*collectio vetustior*) на сирийском языке (VI в.), но оно, к сожалению, остается неизданным и даже почти не изученным.⁷⁰ Само собой разумеется, что не все древние тексты, которые имели шансы дойти до нас, должны были непременно попасть в общее «ядро» собраний обоих типов, но в каждом случае датировки такого текста бывает весьма затруднительно опереться на структуру собрания, внутри которого он дошел. — Возникает извечная проблема проверки древности информации, сохранившейся в позднем источнике, которая решается (или не решается) в каждом случае индивидуально.

Трудность использования апофтегм в качестве источников для истории самого раннего монашества состоит в том, что даже апофтегмы древнейшего «ядра» обоих собраний датируются «апофтегмологически» слишком поздним временем — не ранее конца IV в., когда структура монашеской жизни в Египте претерпела уже довольно много изменений. Эти изменения не были таковы, чтобы сильно сказаться на передаче общего аскетического настроя поучений более древних отцов, однако, они могли иногда приводить к пропускам или искажениям тех подробностей, которые становятся малопонятными — и поэтому

⁶⁹ См., главным образом: J. M. Sauget. La version sahidique des «Apothegmata Patrum» et son modèle grec // OCP. 1973. 39. 445–453. Найденные А. И. Еланской новые фрагменты коптской (саидской) версии (см. Библиографию) ничего не изменили в общей картине. А. И. Еланской принадлежит и полный русский перевод саидской версии, но выполненный при практически полном отсутствии представлений о месте этого собрания в ряду прочих собраний апофтегм (см. подробнее Библиографию, особ. критич. рец. о. Поля Дево). Сохранились также фрагменты бохайрской версии апофтегм.

⁷⁰ CPG 5578 (известна в двух сирийских рукописях; публикация готовилась покойным монсеньером Рене Драге, но так и не вышла).

мало назидательными — для потомков, но которые так драгоценны для историков, а благодаря историкам, вновь обретают понятность и назидательность для всех остальных. Упомяну только о двух (неабсолютных) критериях аутентичности апофтегм, приписываемых древнейшим отцам. Один очевиден: наличие концептуальных «пересечений» с посланиями св. Антония или произведениями «Пахомианы». Другой может быть полезен применительно к текстам второй пол. IV в.: более древняя редакция текста отдельной апофтегмы может сохраняться в коптской версии — несмотря на довольно позднее происхождение коптского собрания.⁷¹

Нельзя не сказать и о тех источниках, которые не относятся к истории именно египетского монашества, но которые использовались без учета этого в трудах других ученых до середины XX в.

Первым в их ряду стоит большая группа сочинений, атрибутируемых в греческой рукописной традиции св. Макарию Великому (*Corpus Macarianum*). Корпус дошел в нескольких редакциях и в нескольких версиях (см. Библиографию, разд. С), причем, в одной из арабских рукописей имя автора — Симеон. Внутри Корпуса нет никаких указаний, позволяющих отождествить его автора с великим подвижником Скита; несомненно только, что большинство вошедших в него произведений создавались при жизни св. Макария Великого († 390 г.) Тем не менее, весь образный строй этих произведений выдает в авторе сирийца; конечно, человек, воспитанный в сирийской культуре, вполне мог оказаться монахом в Скиту, но о св. Макарии известно, что он был коптом. Кроме того, в Корпусе усматривается ряд исторических аллюзий, которые выдают в его авторе жителя именно Сирии. Как бы то ни было — какой бы Макарий или Симеон или иной отец ни оказался бы автором

⁷¹ У меня есть только один пример: апофтегма Силуан I (саидск. Ch240). Старец Силуан приходит к блуднице и вместе с нею вычитывает свое вечернее правило (как будто бы перед тем, как совершить грех), после чего блудница кается. Чинопоследование правила описано с подробностью типикона (впору предположить, что ставилась цель наконец-то упорядочить богослужебную практику для подобных случаев; ср. апофтегму Иоанн Колов 40 (рус. 38)), причем, одинаково во всех редакциях и версиях этого рассказа. Только коптская версия содержит существенные отличия, и только в ней чин соответствует практике IV в. (может быть, начала V — но в прочих редакциях отражена практика второй пол. V—VI вв.). См.: В. М. Лурье. Из истории чинопоследований псалмопения: полная псалтирь в ежедневном правиле (в связи с историей египетского монашества IV—VII вв.) // Византийский временник. 1995 [1996]. 56 (81). 228–237; 1997 [1999]. 58 (83). 76–83, особ. с. 229–234.

основной части Корпуса — не подлежит никакому сомнению, что это святоотеческие произведения, внушенные их автору Духом Святым.⁷²

Далее нужно сказать об **источниках по истории женского монашества**. До недавнего времени в начале их ряда стояло упоминание **Жития св. Антония (III, 1)** о «обители дев» (букв., «парфенон» — «девичник»), куда св. Антоний отдал, уходя из мира, свою сестру на воспитание «верным девам». Если бы это чтение (εἰς παρθενῶνα) было аутентичным, то нужно было бы считать, что уже ок. 270 г. в Египте был женский монастырь! Увы. «Парфенон» появляется только в Метафрастовской редакции *Жития* (X в.); в аутентичной редакции (засвидетельствованной в 15 рукописях) стояло просто εἰς παρθεῖαν — то есть речь шла лишь о воспитании сестры св. Антония «в девстве» на попечении у «верных дев».⁷³

Слово спасительное к Деве (De Virginitate), приписываемое св. Афанасию (CPG 2248), — на редкость информативное произведение о монашеской жизни, обращенное к деве, — в действительности ему не принадлежит и датируется 370-ми гг.; оно не может относиться к Египту (предположительно, создано в Каппадокии).⁷⁴

⁷² Спор о причастности Корпуса к ереси мессалиан в настоящее время можно считать завершенным (главным образом, благодаря работам о. И. Мейендорфа и о. Ж. Грибомона, с доводами которых согласился Г. Дёррис, который и выдвинул в 1941 г. эту гипотезу; см. Библиографию, раздел С). Действительно, выписки из Корпуса вошли в мессалианский *Аскетикон*, осужденный на поместном соборе в Константинополе в 426 г. и на III Вселенском соборе в Ефесе в 431 г. Но в контексте мессалианского учения идеи Корпуса оказались существенно переосмыслены.

⁷³ См. подробно: G. Garitte. Un couvent de femmes au III^e siècle? Note sur un passage de la Vie grecque de S. Antoine // *Scrinium Lovaniense. Mélanges Étienne Van Cauwenbergh*. Louvain, 1961. 150–159 [препринт: G. Garitte. Scripta disiecta. 1941–1977. I, II. Louvain-la-Neuve, 1980. (Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain, 21, 22). I. 328–337].

⁷⁴ Дошло по-греч. и в груз. версии (последняя не издана). Старое изд.: PG 28, 252–281; критич. изд.: E. von der Goltz. Λόγος σωτηρίας πρὸς τὴν παρθένον eine echte Schrift des Athanasius. Leipzig, 1905 (TU, N. F., 29, 2a) (рус. пер. с этого изд.: В. Кудрявцев. Сочинение св. Афанасия Великого «О девстве». Исследование и перевод. Киев, 1917 (Учебно-богословские и церковно-проповеднические опыты студентов Императорской Киевской Духовной Академии. Вып. 14 [перезид. в: Святого отца нашего Иоанна Постника, Патриарха Константинопольского, Послание к деве, преданной Богу, О покаянии, воздержании и девстве. Святителя Афанасия Великого, Наставления деве. М., 1996. 73–80]); поправки и дополнения к этому изд.: K. Lake with R. P. Casey. The Text of the De Virginitate of Athanasius // *The Harvard Theological Review*. 1926. 19. 173–190. В целом о рукописной традиции этого и связанных с ним сочинений *О девстве*: L. M. Leone. Redazione multipli del «De virginitate» di S. Atanasio // *Rendiconti della Accademia de Archeologia, Lettere e Belle Arti [Napoli]*. 1967. N. s., 42. 41–59.

Древнейшими аутентичными источниками остаются **апофтегмы, атрибутируемые египетским подвижникам**. Часть их входит в общее «ядро» алфавитного и систематического собраний, и эта часть «пересекается» с более обширными собраниями **митериков**, или митериконов, — специальными собраниями изречений подвижниц-женщин. К сожалению, эта область «апофтегмологии» почти не изучается. Остается до сих пор неизданным в греческом оригинале (хотя уже с 1855 г. известный в печати, благодаря русскому переводу еп. Феофана Затворника), созданный в XII в. митерик аввы Исаии, для которого были использованы материалы более ранние и, частично, не известные из других источников.⁷⁵

2.1.1.2 Нелитературные источники

Особую категорию источников, серьезно разрабатываемую только в XX в., составляют нелитературные источники, а именно, археологические материалы (в том числе надписи) и документальные папирусы. **Данные документальной папирологии** позволили совершить огромный прорыв, прежде всего, в понимании социально-экономической истории Египта вообще и египетского монашества в частности (так как большинство из всех находимых папирусов — это разного рода документы экономического содержания).

Непосредственно для истории института монашества неожиданно важным оказался документ на греческом языке, впервые опубликован-

Датировка и локализация: M. Aubineau. Les écrits de S. Athanase sur la virginité // *Revue d'Ascétique et de Mystique*. 1955. 31. 144–151. О богослужебном уставе (помимо монографии фон дер Гольца, отчасти сохраняющей свое значение в отношении исследования чина трапезы — прообраза современного чина о Панагии): J. Mateos. Office de minuit et office du matin chez Saint Athanase // *ОСР*. 1962. 28. 173–180 (после этой статьи без ссылки на данное произведение не обходится ни одно исследование по истории суточного круга богослужения); из последних работ см.: A. de Vogüé. La lecture du matin dans les sentences d'Évagre et le *De virginitate* attribué à saint Athanase // *Studia Monastica*. 1984. 26. 7–11.

⁷⁵ Под названием *Достопамятные изречения св. жен подвижниц, собранные Аввою Исаиею для пречестной монахини Феодоры*; изд.: Митерикон. Собрание наставлений аввы Исаии всечестной инокине Феодоре / [Пер.] Е. Ф. М., 1891² [перепечатки: М., 1995; СПб., 1996]. Этот митерик является единственным известным сейчас древним собранием («древним» — в том смысле, что в него вошли древние материалы; по времени составления оно отнюдь не древнее). Другое, еще более позднее собрание, было недавно издано (см. там же о рукописной традиции митериков в целом): Π. Β. Πάσχος. Νέον Μητερικόν: Ἀγνώστα καὶ ἀνέκδοτα πατερικὰ καὶ ἀσκητικὰ κείμενα περὶ τιμῶν καὶ ἀγίων Γυναικῶν. Ἀθήναι, 1990.

ный в 1976 г. (*P. Coll. Youtie 77*), но быстро вызвавший довольно значительный поток публикаций.⁷⁶ Это жалоба некоего (известного по другим документам) язычника Исидора из Файюма к префекту своей области. Жалуясь на потраву своего поля скотом соседа, Исидор счел нужным описать более подробно бесчинства одной коровы; именно против этой особо опасной коровы ему помогли «диакон» Антоний и «Исак монах». Документ не был бы таким интересным, если бы не точная дата: 6 июня 324 г. Тут дело не просто в том, что это самое раннее упоминание слова «монах» в привычном нам теперь значении. Столь ранняя дата документа решает все сомнения, которые до той поры вызывала у исследователей картина ранней истории египетского монашества, нарисованная св. Афанасием в *Житии св. Антония*. Действительно, если Исидор, человек пожилой и от Церкви далекий, употребляет слово «монах» как совершенно привычное уже в 324 г., это значит, что монашество должно было распространиться в Египте не позднее первых годов IV в. — в полном согласии с данными св. Афанасия. Дело имеет и еще один интересный аспект: в 324 г. та часть Империи, к которой относился Файюм, принадлежала Ликинию, которого всё еще не успел разбить св. Константин Великий (до 325 г.). Но, как видим, несмотря на столь памятные гонения Ликиния, в одной из подвластных ему областей монахи уже успели стать настолько обыденной частью окружающей обстановки, что старик-язычник упоминает «монаха» как потенциального свидетеля в заявлении на имя районной администрации.

Что касается **археологии**, то она позволила заглянуть в некоторые из давно уже известных по литературным источникам монашеских центров. Наиболее значительным археологическим открытием стало в 1964 г. обнаружение А. Гийомом монастыря Келлий, засыпанного песком, но весьма хорошо сохранившегося; там оказалась и надпись о молитве Иисусовой, о которой будет подробнее сказано ниже (разд. 2.2.3.2.3).

⁷⁶ Перепечатка текста, перевод, обзор дискуссии и библиография: E. A. Judge. The earliest attested monk // *New Documents Illustrating Early Christianity*, 1. A Review of the Greek Inscriptions and Papyri published in 1976 / G. H. R. Horsley, ed. North Ryde, 1981 [repr. with Corrigenda page: 1984]. 124–126.

2.1.2 Христианская культура основоположников монашества в Египте

Египетские отцы уже в IV в. выработали систему понятий и терминов, относящуюся к борьбе со страстями и монашеской жизни. Частично она сохранилась у более поздних аскетических писателей и остается употребительной до сих пор. Некоторые термины (в основном, те, в которых больше сказывались бытовые условия Египта) впоследствии забылись, и современному читателю доставляют определенную трудность (см. Экскурс в конце этого раздела).

2.1.2.1 Не Афины и не Иерусалим

Но древнейшие монашеские тексты, особенно послания, имеют еще одну особенность, которая доставляла трудности для понимания уже на рубеже IV и V вв. Эта особенность связана с той христианской культурой, к которой принадлежали основоположники монашества — копты начала и середины IV в., — и к которой уже не принадлежало большинство их последователей в конце IV в. Эта культура не испытала того эллинизирующего влияния, безусловным центром которого стала в III в. Александрия (времен Климента Александрийского и Оригена), — но она не была и иудео-христианской в том смысле, в котором можно говорить о Иерусалимских христианских традициях того же времени.⁷⁷ Это была культура того своеобразного **эллинистического иудео-христианства**, которое было возможно только в Египте. Если она не испытала эллинизации «второй волны», захватившей в III в. только интеллектуалов, то зато сама ее «иудейская» (точнее, ветхозаветная — принадлежащая египетским общинам Ветхозаветной Церкви) основа была эллинистична.⁷⁸ В Египте (и даже в одной Александрии) иудеев

⁷⁷ См., главным образом: M. van Esbroeck. Barsabé de Jérusalem, Sur le Christ et les Églises. Introduction, édition du texte géorgien inédit et traduction française. Turnhout, 1982 (PO. T. 41, f. 2. N 187); *Idem*. Jean II de Jérusalem et les cultes de S. Étienne, de la Sainte-Sion et de la Croix // AB. 1984. 102. 99–134.

⁷⁸ Об этой своеобразной — эллинистической — природе египетского иудаизма (или, как теперь говорят, «иудаизмов» — подчеркивая конфессиональную неоднородность иудейского мира) часто не учитывают историки монашества (например, С. Рубенсон и А. Л. Хосроев), когда занимаются поиском источников греческих философских концепций непременно у мыслителей школы Оригена. Александрийская философия никогда не сводилась к Оригену, и начало ее использования в христианской традиции Египта старше самого христианства, т. к. восходит к ветхозаветной эпохе. Подробности ее отношения к первоначальному египетскому монашеству еще предстоит выяснить. Общие сведения о ранней истории христианства в Египте см. в: C. W. Griggs.

жило больше, чем в Палестине. Основным языком их культуры стал греческий. Из среды их общин выходили первые египетские христиане — и под их влиянием формировались первые общины христианские, сначала грекоязычные, но потом и коптязычные. Бытовавшие или создававшиеся в среде этих христиан священные книги — как в греческом оригинале, так и в коптских переводах — концентрировали в себе идеи раннего египетского христианства. Иные из книг, написанных или хотя бы читавшихся в Египте между 100 г. до Р. Х. и 200 г. по Р. Х., стали основополагающими для выработки некоторых из самых близких христианскому монашеству концепций — искупительных страданий за народ и подвига мученичества (2 и 4 книги Маккавейские), обращения девы от язычества в истинную веру и к благодарованному жениху (*Повесть об Иосифе и Асенеф*), апокалиптики (*Книги Сивилл*) — но все перечисленные произведения объединяла также и их принадлежность культуре эллинизма.⁷⁹ Даже египетские «монахи» предхристианского времени — описанные Филоном терапевты — основывали

Early Egyptian Christianity from its origins to 451 C. E. Leiden etc., 1990 (Coptic Studies. Vol. 2). Некоторое обобщение имеющихся сегодня данных будет предложено ниже. Важно отметить, что уже само наличие эллинизма и иудейском «субстрате» египетского христианства делает неправомерным отвержение подлинности посланий св. Антония только из-за присутствия в них элементов греческой философской мысли. Если автор посланий (св. Антоний) обращается к своим адресатам: «Ныне приветствую вас всех, возлюбленные чада мои о Господе, урожденные израильяне святые по умной вашей сущности» (*Послание V, 5*; цит. по груз. версии: G. Garitte. *Lettres de S. Antoine. Version géorgienne et fragments coptes*. Louvain, 1955 (CSCO 148–149 / Iber 5–6). 31/20), — то отсюда еще далековато до «природы умов» Оригена. В одном случае «умная сущность» соответствует невидимому единству Израиля, т. е. Церкви, а в другом — единству распавшейся Монады оригенистского мифа.

⁷⁹ Маккавейские книги написаны в форме исторических хроник, *Повесть об Иосифе и Асенеф* — в форме античного романа, *Книги Сивилл* — гексаметрами, подражающими поэмам и самому диалекту Гомера. См. подробно обо всей этой литературе: G. W. E. Nickelsburg. *Jewish Literature Between the Bible and the Mishnah. Historical and Literary Introduction*. Philadelphia, 1981; J. J. Collins. *Between Athens and Jerusalem. Jewish identity in the hellenistic diaspora*. N. Y., 1983. Четыре книги Маккавейские входят в Септуагинту, но в славянскую Библию из них вошли только первых три. Об основных богословских идеях Маккавейских книг см. теперь: J. W. van Henten. *The Maccabean Martyrs as Saviours of the Jewish People: A Study of 2 and 4 Maccabees*. Leiden, 1997 (Supplements to the *Journal of the Studies of Judaism*, 57). *Повесть о Иосифе и Асенеф* вошла в корпус христианской агиографии и сама дала образцы для некоторых агиографических памятников. *Повесть* доступна в славянской версии: В. М. Истрин. Апокриф о Иосифе и Асенефе // *Древности*. 1898. 2. 146—199. В феврале 1999 г. М. Гудакар открыл посвященную ей страницу в Интернете: <http://www.bham.ac.uk/theology/goodacre/aseneth> В качестве обобщающей монографии см.: R. Sh. Kraemer.

ряд своих уставных правил на понятиях греческой философии (пифагорейской символики чисел). Греческой философией и культурой был пропитан насквозь иудейский культурный мир Египта. Точно так же ими был пропитан в Египте и мир христианский. О его преемстве по отношению к предхристианской иудейской эллинистической культуре Египта лучше всего говорит тот факт, что все литературные произведения этой культуры, начиная с самой Септуагинты, сохранились у христиан и только у них. Именно в Египте христианству неэллинизированному (в культурном смысле) было просто неоткуда взяться.⁸⁰ В Египте *всегда и везде*, а не только в школе Оригена, христианство проповедовалось на языке греческом и, точнее, на языке греческой культуры.

Осознанию последнего обстоятельства уже в последние десятилетия особенно послужила находка библиотеки гностических коптских папирусов IV в. в Наг-Хаммади в Египте (1945 г.)⁸¹ Утраченные гре-

When Aseneth Met Joseph. A Late Antique Tale of the Biblical Patriarch and His Egyptian Wife, Reconsidered. Oxford—N. Y., 1998 (с учетом рец.: M. van Esbroeck // *Христианский Восток*. 2000. 2 (8) (в печати)). См. также: *Книги Сивилл* / Пер. древнегреч. [и прим.] М. Витковской и В. Витковского. М., 1996 (*История духовной культуры*).

⁸⁰ До недавнего времени считалось, что, в отличие от города, мир коптского «деревенского» монашества эллинизированным не был. Но само противопоставление христианской культуры города и деревни для Египта этого времени не выдерживает критики — достаточно указать на теснейшие связи пахомиева монашества («деревенского») с архиепископом Александрии, что предполагает, само по себе, интенсивный обмен идеями. На этом наблюдении Евы Вилшыцкой строится одно из возражений о. Ф. Луизье на аргументацию А. Л. Хосроева против подлинности посланий св. Антония. А. Л. Хосроев ответил на это следующим образом (*Хосроев. Из истории...*, 308): «<...> в отношениях Антония с великими александрийскими богословами воспринимающей стороной были Афанасий и Дидим (они учились у него аскезе, а не он у них тонкостям богословия)». Замечание относительно Афанасия и Дидима мне представляется бесспорным, но не этими именами и даже не Оригеном определялась «эллинизированность» александрийского христианства. Эллинизированы были не только «великие александрийские богословы», а и сама атмосфера Александрии, которой дышали и люди более заурядные. Эллинизированность учения самых первых египетских отцов Ф. Луизье доказывал также ссылками на некоторые места Пахомиева корпуса. Это дало повод А. Л. Хосроеву заметить (с. 308–309): «<...> тексты пахомиева корпуса, даже если в их основе лежит устная традиция, восходящая к самому Пахомию и его ближайшему окружению, свою окончательную фиксацию получили много позднее <...>» (тут он ссылается на пример *Житий* св. Пахомия — с. 106). Это возражение может иметь некоторый вес применительно к *Житиям*, но не к поучениям самого св. Пахомия или его современников. О том, что св. Пахомий не был чужд эллинистической культуры, свидетельствует, например, парафраз Пс. 73, 9 в его *Почувствии* 1 (см. ниже, прим. 257).

⁸¹ См.: М. К. Трофимова. Историко-философские вопросы гностицизма. (Наг-Хаммади, II, сочинения 2, 3, 6, 7). М., 1979; *Хосроев. Из истории...*

ческие оригиналы представленных здесь произведений создавались в среде, не особенно выдающейся интеллектуально, но, как ни странно это сегодня обнаруживать историкам, они оказываются пропитаны идеями греческого неоплатонизма.⁸² Читатели дошедших до нас коптских переводов должны были быть близки — в отношении социально-культурном — большинству коптского монашества, и поэтому более не приходится говорить о невозможности присутствия неоплатонистических представлений в культурном мире египетских монахов.

Безусловно, для коптов связь с греческой Александрийской культурой была слабее, а укорененность в иудео-христианском «субстрате» — глубже (достаточно сказать, что для коптов никогда не переставало быть обязательным обрезание — несмотря на формальное противоречие апостольскому постановлению (Деян. 15, 1–20); нет спору, что таков был и древний египетский обычай, но в христианские-то времена он осмыслился не иначе как ветхозаветный!) Само «иудео-христианство» было в Египте только «греческим» — в том смысле, что греческий культурный элемент был в нем неотъемлемым.

2.1.2.2 Поучение в Законе Господни (Пс. 1, 2)

Язык посланий ранних Отцов использовал не столько слова, сколько цитаты — прямые и косвенные заимствования из Священного Писания.⁸³ Это подразумевало знание наизусть огромных объемов текстов, а не «только» Псалтири (которую и века спустя знали почти все монахи) и Нового Завета (который и позднее почти все знали наизусть частично, а многие полностью). Такое запоминание наизусть было есте-

⁸² Ср.: M. van Esbroeck. [Рец. на:] P.-H. Poirier. Le tonnerre intellect parfait (NH VI, 2). Texte établi et présenté, avec deux contributions de W. P. Funk. Québec—Louvain, 1995 (Bibliothèque copte de Nag Hammadi. Section «Textes», 22) // AB. 1997. 115. 384–385. особ. 385: «Une fois de plus, P.-H. Poirier décèle dans les fameux papyri de Nag Hammadi beaucoup plus qu'un ésotérisme local. Il s'agit d'un pan de la pensée néoplatonicienne du II^e et III^e siècle dont nous n'aurions pas perçu l'universalisme sans la découverte de cette fameuse bibliothèque ("...речь идет о некоей грани неоплатонистической мысли II и III вв., универсализма которой мы бы не уловили, не будь открыта эта знаменитая библиотека")».

⁸³ Было бы очень полезно написать исследование о том, какие именно книги входили в число Священных Писаний для египетских отцов (аналогичная работа произведена в последние десятилетия для авторов Нового Завета). Очень часто египетские отцы цитируют совершенно или почти совершенно неизвестные нам сегодня произведения. Мне представляется, что современные знания о псевдоэпиграфической и апокрифической литературе Ветхого и Нового Заветов создают для такого исследования базу, которой оно не могло получить в прежние десятилетия.

ственным следствием «поучения (μελέτη)» в божественных писаниях — одного из основных монашеских деланий. Это было именно не размышление о Писании⁸⁴ (как часто неправильно переводят), а, скорее, поучение в Писании⁸⁵ — такое внимательное «заклучение ума в слова» Писания, из которого впоследствии, уже к концу IV в., разовьется практика «однословной» молитвы (т. е. краткословной и, в частности, молитвы Иисусовой; отсюда и на саму такого рода молитву распространится название «поучение» — «сокровенное поучение (μελέτη κρυπτή)»⁸⁶). О том, что подразумевалось под поучением в Писаниях, хорошо дает понять одна апофтегма коптского корпуса изречений преп. Антония:

«Авва Антоний сказал еще: Верблюду нужно мало пищи — он сохраняет ее в себе, пока не вернется в свое стойло; он отрыгает ее и пережевывает, пока она не войдет в его кости и плоть. Но лошади нужно много пищи — она ест постоянно и сразу теряет то, что съела. Итак, не будем же *яко конь* [Пс. 31, 9. — В. Л.], сиречь, постоянно чтущими слова Божии и ни единого от них не творящими, но примем подобие от верблюда, перечитывая каждое слово Святого Писания и сохраняя его в себе, пока не сотворим, ибо исполнившие сии слова были человеки, как и мы; но они побеждали страсти».⁸⁷

⁸⁴ Размышления «о» Писании являются необходимой частью экзегетики — сродни филологии, — но они не становились у Отцов разновидностью духовного делания, т. е. чем-либо родственным молитве. Такого рода «размышление» (meditatio) становится важной частью духовной жизни в католичестве, где оно заменило практику умной молитвы (ср., например, «духовные упражнения» Игнатия Лойолы).

⁸⁵ Источник выражения очевиден — это Пс. 1, 2: *Но в законе Господни воля его, и в законе Его поучится* (ἐν τῷ νόμῳ αὐτοῦ μελέτησεται) *день и ночь*. В качестве примера неправильного перевода см. синодальный рус. пер. этого стиха: *Но в законе Господа воля его, и о законе Его размышляет он день и ночь*. Оригинальный смысл псалма был связан с исполнением заповеди Втор. 11, 18–20. См. также: H. Bacht. Das Vernehmen des Ursprung. Studien zum frühen Mönchtum. Bd. I. Würzburg, 1972. 244–264 (Exkurs IV: «Meditation» in den ältesten Mönchsquellen).

⁸⁶ Этот процесс развития прослеживается, в частности, в: E. Lanne. Le forme della preghiera personale in San Benedetto e nella tradizione // Atti del 7° Congresso Internazionale di studi sull'alto medioevo. Spoleto, 1982. Vol. 2. 449–476. О ранней истории молитвы Иисусовой см. ниже, разд. 2.2.3.2–2.2.3.3).

⁸⁷ E. Amélineau. Histoire des monastères de la Basse-Égypte..., 39–40 (текст и фр. перевод на верх. и нижн. половинах каждой стр., соответственно; более точный франц. пер. монс. М. Шэна (M. Chaîne): L. Regnault. Les Sentences des Pères du Désert. Troisième recueil & tables. Solesmes, 1976. 148–149). Текст трудно датировать, и, судя по тому, что в других поучениях этого собрания весьма много сказано о молитве Именем Иисусовым, основа собрания должна восходить не ранее, чем к началу V в.

Этот текст не только учит, как следует читать Писание, но и объясняет, почему не нужно «гоняться» за количеством. Читать Писание нужно так, чтобы как можно более запомнить наизусть, — чтобы потом воспоминание слов Писания служило молитвой. Так, согласно его *Житию* (III, 6–7), поступал сам св. Антоний:

«б. <...> молился он часто, зная, что должно наедине (ср.: Мф. 6, 6) *молитися непрестанно* (1 Сол. 5, 17) (*προσῆχето δὲ συνεχῶς, μαθὼν, ὅτι δεῖ κατ' ἰδίαν προσεύχεσθαι ἀδιαλείπτως*); 7. и столько был внимателен к читаемому [*или: чтению*],⁸⁸ что ни одно слово Писания не падало у него на землю (ср.: 1 Цар. 3, 19; 4 Цар. 10, 10), но все удерживал он в себе; почему, наконец, память заменила ему книги (*καὶ λοιπὸν αὐτῷ τὴν μνήμην ἀντὶ βιβλίων γίνεσθαι*).»

(Пер. Св.-Троицкой Сергиевой Лавры).

⁸⁸ Что имеется в виду — чтение ли в церкви или самостоятельные занятия чтением? Фраза оригинала *Καὶ γὰρ προσεῖχεν οὕτω τῇ ἀναγνώσει*, как заметил издатель (*Bartelink. Athanase d'Alexandrie, Vie d'Antoine*, p. 138), переключается с 1 Тим. 4, 13: *Дондеже прииду, внемли чтению* (*πρόσεχε τῇ ἀναγνώσει*), *утешению, учению*. По-моему, естественнее всего понимать эту фразу как «прилежно занимался чтением» (в том же смысле, в каком она употреблена в 1 Тим. 4, 13). Она характеризует занятия св. Антония в ранней молодости, в тот период, когда он жил один вблизи населенной местности, подражая другим подобным подвижникам, у которых он многому научился — «яко премудрая пчела» перенимая доброе от каждого (*Житие*, III, 4). Этому образу жизни не было свойственно посещение церкви, во всяком случае, частое, тогда как весь контекст фразы свидетельствует однозначно, что речь идет о *постоянных* занятиях св. Антония — наряду с работой и молитвой (о них говорилось непосредственно перед этим, в III, 6). Какому еще «чтению» — если не своему собственному — мог постоянно «внимать» св. Антоний, живя совершенно один? Поэтому, хотя из других источников нам и известно с достоверностью, что св. Антоний не владел греческим языком, то предположение Ж. Гаритта о его грамотности в коптском, а также предположение С. Рубенсона о том, что, наряду с другими полезными вещами, св. Антоний мог научиться от соседних подвижников коптской грамоте, находят дополнительное основание. Споры о грамотности или неграмотности св. Антония не обошлись без курьезов. Ученые до 1990-х гг. (а некоторые и до сих пор: *Хосроев*. Из истории... 299–300, прим. 578) спорили о смысле выражения *γράμματα μὴ μαθὼν*, употребленном св. Афанасием применительно к св. Антонию (*Житие*, LXXII, 1; LXXIII, 1), — понимать ли его в смысле абсолютной неграмотности св. Антония или же только неграмотности по-гречески? В действительности вся трудность состоит в привычке ученых переводить слова (в данном случае, весьма многозначные и поэтому труднопереводимые) вместо того, чтобы узнавать цитаты. Как заметил о. Адальберт де Вогиюэ, тут используется евангельское выражение (Ин. 7, 15: *како Сей книги вест не учився* — *γράμματα... μὴ μεμαθηκώς*), означающее отсутствие вовсе не грамотности, а систематического образования учителя или писца (*A. de Vogüé. Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité. I partie: Le monachisme latin. [Vol. 1] De la mort d'Antoine à la fin du séjour de Jérôme à Rome (356–385). Paris, 1991 (Patrimoines. Christianisme). 39–40.*

В этой фразе видно, как уединенная молитва переходит в чтение, или, точнее, как чтение становится особым видом молитвы, и как при таком чтении происходит заучивание священных книг наизусть.⁸⁹ Буквально следует понимать и конец цитаты: память св. Антония, действительно, вместила целую библиотеку (повторим, что понятие «Священного Писания» никогда в монашеской литературе, даже самых последних столетий, не ограничивалось библейским каноном⁹⁰).

О том, какое количество считалось чрезмерным в конце IV в., дает представление гл. 26 (в рус. пер. гл. 29) *Лавсаика* — «Об Ироне».⁹¹ Ирон прочитал наизусть пятнадцать псалмов, «великий псалом» (Пс. 118), Послание к Евреям, книгу Исаии и часть Иеремии, Евангелие от Луки и кн. Притч, — но это было в состоянии прелести. Едва ли однако Ирон в своем желании выучить побольше книг наизусть не был подражателем отцов древности, то есть начала IV в. (К концу IV в. тема о невозможности буквального подражания им во всем или, в более общем виде, о непользности, как говаривал преп. Паисий Величковский, слишком «жестокое и остроподвижное житие» становится одним из

⁸⁹ Приведем еще слова ученика египетских отцов, преп. Иоанна Кассиана, пересказывающего скитского авву Нистероя (*Собеседования* XIV, 10): «Посему надобно прилежно изучать на память, и постоянно надобно прочитывать с размышлением [“поучением” — *meditatio*] книги Св. Писания. Ибо это постоянное размышление приносит нам двоякий плод: первый тот, что когда внимание души занято чтением и поучением в прочитанном, она не пленяется никакими сетями вредных помыслов; потом тот, что чего из пройденного частым повторением, когда мы старались усвоить памяти, не могли понять духом, в то время не свободным, после освободившись от всех развлечений делами и видением, особенно во время ночного безмолвия поучаясь, мы яснее усматриваем, так что, по успокоении и даже погружении в глубокий сон, нам раскрывается разумение сокровеннейшего смысла, которого мы даже и слегка не поняли в бодрственном состоянии» (пер. еп. Петра с небольшими изменениями).

⁹⁰ Вот пример из письменных поучений русского подвижника-исихаста старца Зосимы Верховского (1767—1833); из него видно, что к «святому писанию» относятся и те поучения святых и рассказы о них, которые и мы разбираем в этой книге: «Не полагай за совершенство того, яко исшел из мира монашествовати, и не мни, яко уже во спасении обретаешься, живя со иночествующими. Ниже за сие помышляй быти себе богоугодна, яко чтеши и слышиши всегда святое писание, и познаеши чрез то, како пожиша святые отцы» (*Советование ко инок // Житие и подвиги в Боже почившаго блаженного памяти старца схимонаха Зосимы, его изречения и извлечения из его сочинений. В 2-х частях. М., 1889². Ч. 2. 59 [репринт: Старец Зосима Верховский. Житие и подвиги. Изречения и извлечения из его сочинений. М., 1994]).*

⁹¹ Об этом источнике см. в Библиографии. На примере данной главы видна и недоброкачественность греческого текста, на котором основывался перевод, и тенденциозность самого перевода (переводчик старался превзойти автора стыдливостью при передаче некоторых подробностей).

лейтмотивов монашеской литературы). Едва ли Ирон прочел слишком много по «стандартам» свв. Антония или Пахомия.⁹²

От того же или чуть более позднего времени мы имеем еще одно свидетельство — анонимной апофтегмы N 228 = *Sy. gr.* XI, 191 (рус. 173) / PJ XI, 114. В ней тоже речь о разрыве между ориентацией на написанный текст в монашеской культуре конца IV в. и ориентацией на память в культуре первоначальников монашества:

«Старец сказал: Пророки написали книги, и пришли отцы наши, и упражнялись в них, и изучили их наизусть; затем пришел род сей, и списал их, положил их праздными на окна».⁹³

(Пер. Пантелеимонова монастыря).

Для основоположников монашества сохраняли полную актуальность даже такие книги Ветхого Завета, как Левит — и не только ради «типологического» (символического) истолкования описываемых там установлений ветхозаветного культа. — Как мы увидим (см. ниже, разд. 2.2.2.1–2.2.2.2), св. Пахомий зашел весьма далеко даже во внешней организации своих монастырей по образцу стана Израильского. Но вот пока один характерный рассказ⁹⁴:

⁹² Нужно иметь в виду, что для древности был характерен совершенно другой тип развития памяти. Так, например, для филологического образования в Византии было нормальным изучение наизусть *Илиады* и *Одиссеи*. Система традиционного церковного образования до сих пор сохраняется (точнее, разрушается только с 1970-х гг.) в Эфиопии (ср. ниже, разд. 2.2.2.3, о долгом сохранении древнейших монашеских уставов именно в Эфиопии!). Преподаватели, объясняющие священные книги, знают их наизусть. Наиболее ученые из них знают наизусть оба Завета (в эфиопской редакции, которая включает многое сверх Септуагинты) на священном языке геэз с их толкованиями на разговорном амхарском, а также другие книги (в частности, аскетические произведения). В случае разночтения между памятью преподавателя и рукописью предпочтение отдается преподавателю, ошибка которого менее вероятна, чем ошибка писца. (Излагаю результаты полевых исследований, любезно сообщенные мне В. М. Платоновым и С. Б. Чернецовым). Этот пример помогает понять, насколько обширный корпус текстов мог содержаться и в памяти первых египетских подвижников — в частности, св. Антония.

⁹³ Книги в виде свитков хранили в оконных нишах, откуда они не могли скатываться. Эту апофтегму необходимо немного «уравновесить» другой: «<...> приобретение христианских книг для достаточных необходимо; ибо и самый взор на эти книги останавливает в нас стремление ко греху и побуждает сильнее стремиться к правоте» (*Епифаний* 8, в сист. собр. нет; пер. МДА).

⁹⁴ Апофтегма *Антоний* 26; пер. МДА. Она не имеет параллелей в систематическом собрании и, следовательно, не принадлежит к общему «ядру» обоих собраний. Тем не менее, атрибуция св. Антонию вполне может быть аутентичной — интерес к

«Некоторые братья пришли к Авве Антонию и предложили ему слова из книги Левит. Старец пошел в пустыню, а за ним тайно последовал Авва Аммон, знавший его обыкновение. Старец отошел на далекое расстояние, стал на молитву и громким голосом воззвал: Боже, пошли Моисея, и он изъяснит мне эти слова! И пришел к нему голос, говоривший с ним. Авва Аммон сказывал о себе, что он, хотя слышал голос, говоривший с Антонием, но силы слов не понял».

Не так уж трудно вспомнить других отцов, которые могли бы точно так же упросить Бога послать им Моисея. Но едва ли будет легко представить себе, например, преп. Серафима Саровского, вопрошающего именно о книге Левит. — Той книге, где все содержание составляют ритуальные предписания для стана Израильского во время Исхода.

Египетские отцы были великими наставниками внимательного чтения, и отчасти этим можно будет оправдать наше желание время от времени замедлять это беглое обозрение для вчитывания хотя бы в некоторые из их писаний. Вот поэтому один экскурс.

2.1.3 Экскурс: Термин «гора» (в значении «монастырь») и апофтегма аввы Арсения *Sy. gr.* XV, 10 (рус. 9) / PJ XV, 9 = *Арсений* 32 + *Арсений* 40

В Египте слова «гора» и «пустыня» употреблялись как синонимы.⁹⁵ Такова была особенность ландшафта — где была гора, там и пустыня, а пригодные для земледелия и человеческого обитания земли могли быть только в низинах. В монашеской литературе это привело к тому, что коптское *тооу* «гора» стало обыкновением обозначением монастыря. Из коптского такое словоупотребление перешло и в греческий (где слово *βρος* «гора» также стало обозначать монастырь), причем, от египетских авторов его стали заимствовать и другие — например, св. Иоанн Златоуст.⁹⁶ В Эфиопии до сих пор название любого монастыря начинается со слова «Дабра» — «гора».

подробностям именно книги Левит был совершенно естественным в его время, но уже несколько экзотическим для конца IV в.

⁹⁵ О духовном значении пустыни как места, непригодного для жизни людей. но обитаемого бесами, см.: *A. Guillaumont. La conception du désert chez les moines d'Égypte // Revue d'histoire religieuse. 1975. 188. 3–21 [= Idem. Aux origines du monachisme chrétien. 69–87, особ. 78–80].*

⁹⁶ См.: *W. E. Crum. A Coptic Dictionary. Oxford, 1939. 440–441, s. v; G. W. H. Lampe. A Patristic Greek Dictionary. Oxford, 1991². 974, s. v.*

В одной из апофтегм об авве Арсении (354—449), принадлежащей к общему «ядру» систематического и алфавитного собраний и поэтому наверняка аутентичной, содержится следующий рассказ.⁹⁷ Он представляет один из немалочисленных образцов присущего апофтегмам юмора — не всегда понятного для тех, кто не знает реалий.

Авва Арсений решил оставить свою келлию, где ему не давали покоя посетители. Но оставшись в дороге один, он тяжело занемог. Выздоровевши, он решил возвратиться к отцам, с которыми жил, и так, по дороге, оказался в городе Петра.⁹⁸ «Здесь близ реки некая отроковица»⁹⁹ Ефиоплянка, подошедши, прикоснулась его милоти. Старец побранил ее. Отроковица же сказала ему: если ты монах, то иди в гору. И старец, пораженный сим словом, говорил сам в себе: Арсений! если ты монах, то иди в гору». Такова первая часть рассказа. В переводе с «египетского» языка на обыкновенный, смысл ее в том, что отроковица резонно возразила старцу: если бы ты был настоящий монах, который бы действительно не допускал, чтобы до него дотрагивались женщины, то и сидел бы в монастыре, а не блуждал по дорогам (характерная подробность: «близ реки»; река Нил и была в Египте главной дорогой). Авва Арсений услышал в ее словах ответ на свои колебания: не нужно ему было отлучаться от учеников, и он правильно сделал, что решил вернуться и жить с ними в монастыре. Все это происходило в конце жизни старца, и, может быть, редактор систематического собрания не зря поставил в связь с предыдущим следующий рассказ (часть вторая рассказа систематического собрания). Перед самой кончиной старец дал ученикам неожиданную заповедь: «<...> я буду судиться с вами на судилище Христовом, если вы отдадите кому либо тело мое. Они ска-

⁹⁷ Как единый рассказ он представлен только в апофтегме систематического собрания, тогда как в алфавитном это два разных рассказа. Вопрос о том, правомерно ли было, с точки зрения верности истории, объединение их воедино, мы оставим открытым. Для нас важно проследить весь ход мысли, основанный на игре разными значениями слова, а не выяснить точно, целиком ли он восходит к самому авве Арсению. Все цитаты в пер. Афонского Пантелеимонова монастыря.

⁹⁸ Авва Арсений подвизался в Скиту, и мог оказаться в *пустынной местности* Петра недалеко от Скита (в апофтегме *Макарий Египетский* 22 она называется «внутренней пустыней»; см. об этом термине ниже, прим. 156). Был еще город Петра на севере Аравийского полуострова, через который лежал путь из Египта на Синай. Но ни в одном из этих мест не было реки, о которой будет сказано дальше; налицо какая-то путаница.

⁹⁹ Так в рус. пер. систематич. собр.; в рус. пер. алфавит. собр. — «служанка». Греч. и слав. «отрок» может иметь значение «слуга» или «раб».

зали ему: что же мы будем делать, когда не знаем как похоронить тебя? На это старец сказал: ужели не знаете как привязать к ноге моей веревку и тащить меня на гору?» — Старец решил еще раз последовать слову отроковицы, потребовав выбросить свое тело вне пределов человеческого обитания, где некому будет воздавать ему честь, — то есть в пустыню («гору»).

Еще один образец шутки аввы Арсения, имеющий прямое отношение к различию между коптским и греческим образованием монахов, — апофтегма *Арсений* 6 = *Sy. gr.* XV, 7 (рус. 7) / *PJ* XV, 7: «Когда авва Арсений в одно время спрашивал некоего египетского старца о своих помыслах, тогда другой, увидя его, сказал: авва Арсений! как ты, так знающий учение римское и греческое [авва Арсений был в прошлом воспитателем императорских детей], спрашиваешь о своих помыслах у этого несведущего [т. е. простеца]? Арсений сказал ему: римское и греческое учение я знаю; но азбуки этого (простеца) я еще не выучил». — По буквальному смыслу ответа, авва Арсений говорит, что он знает греческий и латынь, но совсем не знает коптского.

2.2 Главная богословская идея: новый «Завет»

Определить, какая идея в монашеском богословии IV в. является главной, казалось бы, несложно — она не может состоять ни в чем ином, кроме богословского обоснования избранного монахами образа жизни. В чем состоит, с богословской точки зрения (то есть в связи с домостроительством нашего спасения), смысл монашества? — Стоит только найти у Отцов ответ на этот вопрос, и мы сразу увидим их главную богословскую идею...

Тем более поразительно, что у Отцов IV в. этим никто не поинтересовался едва ли не до 1970-х гг. Если специфическому богословию Евагрия, который Отцом отнюдь не был, еще как-то повезло на внимание ученых, то к богословским идеям самих основателей монашества почти не обращались. — Едва ли не потому, что с ними все считали известным заранее. И ошиблись очень жестоко.

Ниже мы постараемся обобщить и дополнить то, что стало известно об этом в последнее время.

2.2.1 Традиция св. Антония

Едва ли не всех египетских монахов IV в. нужно считать учениками «отца монахов» — св. Антония. Поэтому проводимое нами в дальнейшем деление на богословские «традиции» св. Антония, св. Пахо-

мия и Скита будет условным. Оно оправдано постольку, поскольку и пахомианские монастыри, и Скит образовывали своеобразную интеллектуальную среду, по-своему преломлявшую учение «отца монахов».

Через поколение после св. Антония, в 390-е гг., скитской подвижник авва Пафнутий объяснял преп. Иоанну Кассиану, что существуют три вида отречения от мира (см. *Собеседования* преп. Иоанна Кассиана, собесед. III). Три вида отречения соответствуют трем разным способам призвания от Бога, и от каждого требуется устроить свой образ жизни соответственно его собственному роду призвания (гл. 2).

«Первое [призвание] бывает от Бога, второе чрез человека, а третье от нужды. **Призывание бывает от Бога**, когда некоторое вдохновение, исполняя наше сердце, нередко даже во время сна, возбуждает нас искать вечной жизни и спасения и посредством спасительного сокрушения сердца невольно влечет обратиться к Богу и прилепиться Его заповедям. Так Авраам, как читаем в Свящ. Писании, гласом Господним был вызван из места рождения своего, из приятного круга родных и из дома отеческого; потому что Сам Господь сказал ему: *изыди от земли твоея и от рода твоего и от дому отца твоего* (Быт. 12, 1). Этим же способом, как известно нам, призван и блаженный Антоний, который первое возбуждение к обращению воспринял от самого Божества.» [<...> Далее рассказывается о том, как, войдя в церковь, св. Антоний услышал: *аще кто грядет ко Мне, и не возненавидит отца своего, и мать, и жену, и чад, и братию, и сестер, еще же и душу свою, не может Мой быти ученик* (Лк. 14, 26).] **Второго рода призывание** <...> **бывает чрез человека**, когда мы воспламеняемся желанием спасения примерами или увещаниями святых. Так призванными, по благодати Господа, признаем себя и мы, кои предали себя сим занятиям и сему роду жизни, будучи поощрены к тому увещаниями и добродетелями упомянутого мужа [св. Антония]. Сим же способом <...> сыны Израиля были освобождены Моисеем от работы египетской. Наконец **третьего рода призывание** есть то, которое бывает по необходимости. <...> Так, когда сынов Израиля за грехи их Господь предавал в руки врагов, то <...> они снова обращались к Нему и зывали. <...>»

(гл. 4; выделено мною. — В. Л. Пер. еп. Петра, с небольшими изменениями).

Антоний Великий оказывается здесь и новым Авраамом, и новым Моисеем. Как новый Авраам, он получил такое же божественное призвание и — можно продолжить — стал «отцом народов» (таково значение имени «Авраам»: Быт. 17, 4; Рим. 4, 17—18), то есть монахов. Как новый Моисей, он дал новый Закон, или новый Завет, новому Израилю — происшедшему от сего нового Авраама народу монахов («увещания» св. Антония здесь сопоставляются Моисеевым, то есть именно ветхому Закону¹⁰⁰).

Все в этом рассуждении аввы Пафнутия построено на учении самого св. Антония, но есть, однако, и отличия, которые дают нам почувствовать культурную дистанцию между ними. У аввы Пафнутия, как и у всех собеседников преп. Иоанна Кассиана, аскетическое учение излагается уже в тех формах, которые незадолго перед тем сложились под сильным влиянием Александрийской философии.¹⁰¹ То, что об этом

¹⁰⁰ Ср. в службе св. Антонию под 17 января, канон св. Феофана Начертанного (I пол. IX в.), песнь 8, тропарь 3: *Новый Моисей быв, в пустыни победу на враги и борители поставил еси, люди предводя, постников собор в веселии и новом жителстве* <...>. Свод данных агиографии, где св. Антоний рассматривается как новый Моисей (особ. в его *Житии*, написанном св. Афанасием), представлен в кн.: D. C. Allison, Jr. *The New Moses. A Matthean Typology*. Minneapolis, 1993. 114–118; автор, впрочем, не знает богословского контекста данной «типологии» (учения о двух Заветах), а потому параллели между св. Антонием и Моисеем кажутся ему риторическим приемом («Their purpose was no more than to color the background scenery», pp. 117–118).

¹⁰¹ Имею в виду ту систему понятий, которая подробнее всего изложена у Евагрия (великого систематизатора аскетического учения египетских подвижников, но, в то же время, впавшего в некоторую разновидность оригенистской ереси; анафематствован V Вселенским собором в 553 г.) и преп. Иоанна Кассиана. Оба черпали из поучений египетских отцов конца IV в. Часто повторяемое утверждение об «ученичестве» преп. Иоанна Кассиана у Евагрия восходит к науке 1930-х гг., тогда только что открывшей для себя Евагрия, но еще мало углубившейся в его изучение. При отсутствии новых аргументов повторение этой гипотезы — анахронизм. См. подробно мою критику статьи E. Lanne, *Cassiano il Romano, discepolo di Evagrio Pontico. Un vincolo tra monachesimo d'Oriente e d'Occidente* (1991) в: В. М. Лурье. Публикации монастыря Бозе по истории исихастской традиции у греков и славян // Византийский временник. 1997. 57 (82). 309–317, особ. 310–312; здесь же, с. 311–312, исправление одной важной ошибки (не только филологической, но и догматической) в рус. пер. еп. Петра *Собеседований* преп. Иоанна Кассиана). См. также: A. de Vogüé. *Les sources des quatre premiers livres des Institutions de Jean Cassien. Introduction aux recherches sur les anciennes règles monastiques latines* // *Studia monastica*. 1985. 27. 241–311 [цит. по перизд.: *Idem. De saint Pachôme à Jean Cassien...*, 373–456], особ. 384, 390, где автор еще говорит о «непонимании» св. Иоанном Кассианом одного пункта учения Евагрия, и его же более позднее *Addendum* 29 (р. 528), где о. де Вогюз пишет уже о сознательном переделывании учения Евагрия у св. Иоанна Кассиана. — Похоже, что историографический миф об ученичестве св. Иоанна у Евагрия начинает преодолеваться!

же было в посланиях св. Антония, — оказывается гораздо более прямо сформулированным в категориях Нового Завета и Нового Исхода.¹⁰²

Учение о трех видах призвания к отречению от мира сформулировано св. Антонием в I послании из цикла семи посланий. Третьим указано призвание через необходимость — точно то же, что у аввы Пафнутия. Вторым — «писанный Закон», его обетования и прещения. — У аввы Пафнутия сохраняется образ Моисея (подразумеваемый, хотя и не упоминаемый у св. Антония самим фактом того, что речь шла о ветхом, «писанном» Законе), но у аввы Пафнутия понятие «писаного закона» деконкретизировано и заменено «примерами и увещаниями»; сам Моисей у аввы Пафнутия — не более чем один из таких учителей; выбор этого имени мог бы показаться произвольным, если бы мы не знали прецедента всего этого построения в послании св. Антония. Первый род призвания и у аввы Пафнутия, и у св. Антония понимается одинаково — как прямое воззвание от Бога. Примером у аввы Пафнутия выступают Авраам и св. Антоний, тогда как у самого св. Антония — только Авраам; в обоих случаях приводится одна и та же ключевая цитата Быт. 12, 1. Но вот различие: сохранившееся только в латинской версии аутентичное чтение мотивирует поступок Авраама «Законом Завета»;¹⁰³

«<...> Итак, те, кого Слово Божие взывает посредством Закона Завета (*per testamentariam legem*) и врожденного в них однажды блага (еще) от первоначального их создания, не бывают медлительны, но устремляются уготовиться с Ним [ср.: Мф. 25, 1–13 и др. близкие притчи]. Так, и прародитель наш Авраам, которому первому — потому что он устремился к исканию (Бога) — Бог явился посредством Закона Завета (*per testamen-*

¹⁰² Ниже мы будем следовать анализу G. Couilleau. L'«alliance» aux origines du monachisme égyptien // *Collectanea Cisterciensia*. 1977. 39. 170–193, особ. 170–183. Доводы о. Геррика Куйо в пользу аутентичности некоторых чтений латинской и грузинской версий против арабской и сирийской, в которых слишком архаичная уже и для IV в. концепция св. Антония вытеснилась более распространенными, подтверждаются дополнительно приведенной выше цитатой из *Собеседований* преп. Иоанна Кассиана, а также приведенными ниже (разд. 2.2.4–2.2.6) суждениями отцов Скита, западных отцов и св. Иоанна Златоуста.

¹⁰³ PG 40, 997B. Перевожу с латинской версии — единственной, сохранившей интересующую нас редакцию. В этом месте — самом начале I послания — текст грузинской версии утрачен, но ее чтения далее по тексту корпуса всегда упоминают «Закон Завета» там же, где и латинская версия; арабская и сирийская всегда заменяют в том же словосочетании слово «завет» на «естество» или «ум» или «любовь»...

tariam legem), глаголя: *изыди от земли твоея и от рода твоего и от дому отца твоего, и иди в землю, юже ти покажу* (Быт. 12, 1). И онный, нисколько не колеблясь, был готов к призванию».

В сирийской и арабской версиях этот «Закон Завета» заменяется гораздо более привычным «естественным законом» — в рамках традиционной для эллинистической философии оппозиции «естества» и «научения», а также, применительно именно к Аврааму, в связи с экзегезой Рим. 2, 14 и гл. 4 (Авраам открывает «естественный закон», подобно тому, как Моисей — Закон писанный). Но концепция «Закона Завета», проходящая через весь корпус посланий св. Антония, существенно иная: это и не «писанный Закон», и не Новый Завет в привычном сегодня смысле (т. к. в последнем случае это понятие было бы неприложимо к Аврааму) — впрочем, как мы вскоре убедимся, «хронологическая» интерпретация понятия «Новый Завет» не имеет к святым отцам никакого отношения.¹⁰⁴ Принятый Авраамом «Закон Завета» — это именно особое состояние личного Завета с Богом, которое присуще Аврааму одинаково как в качестве отца Израиля ветхого, так и в качестве отца Израиля Нового (под именем Израиля в произведениях ранних египетских подвижников (включая свв. Антония и Пахомия) всегда подразумеваются не христиане вообще, а именно монахи.¹⁰⁵ Заметим мимоходом, что подобному пониманию личного «Завета» между святым и Богом будет уготовано великое будущее в эфиопской агиографии. Момент заключения «Завета» становится там обязательным компонентом

¹⁰⁴ Непонимание последнего обстоятельства, о котором нам еще предстоит сказать подробнее (см. особ. разд. 2.2.4 и прим. 202), стало камнем преткновения для о. Куйо: «Opposé à la Loi écrite, il [sc., le terme difficile “Loi de l’Alliance”] ne peut désigner l’Ancienne Alliance [это очевидно. — В. Л.]. Appliqué par prédilection aux saints de l’Ancien Testament, il ne peut désigner la Nouvelle [а вот это и неправильно! — В. Л.]. Dans son contexte total, il peut difficilement être ramené à la Loi de nature [это, хотя и не очевидно, но доказано блестящим анализом на протяжении статьи о. Куйо. — В. Л.]. Il pourrait désigner une voie vers l’union à Dieu, un genre de vie caractérisé par la *xeniteia*» (Couilleau. L'«alliance»..., 182–183). Автор этого рассуждения поступил некорректно, спроецировав собственное представление о способе участия в Новом Завете на св. Антония. Как мы отчасти уже увидели у св. Иринея и еще увидим у египетских и не только египетских отцов, «un genre de vie caractérisé par la *xeniteia*» будет прямо назван «благодатью Евангелия» — даже применительно к Аврааму и другим «ветхозаветным» праведникам.

¹⁰⁵ Статья Luisier. Autour d’un livre récent... является, в основной своей части, блестящим этюдом по употреблению монахами IV в. понятия «Израиль» применительно к себе самим.

агиографического канона, причем, исключения не делается даже для Богоматери.¹⁰⁶ — Еще один случай, когда древнейшие элементы традиции египетского монашества сохраняются только в Эфиопии.¹⁰⁷

Те, с кем заключается «Завет», естественно, могут именоваться не иначе как «Израиль», в качестве которого выступают — во *всех* дошедших текстах свв. Антония, Пахомия и их современников, — только монахи. «Слыши, Израилью» — начинает цитатой из Варуха (3, 9–15) свое завещание монахам преп. Орсисий.¹⁰⁸ — О самом же Орсисии, когда он оказался во главе пахомианских монастырей, св. Антоний сказал свою знаменитую фразу: «Не зовите его Орсисием, но Израильтянином», — прося при этом передать св. Афанасию: «Сие глаголет Антоний: Вонми чадам Израильтянина». ¹⁰⁹ Такое отождествление Израиля именно с монашеством, а также присущее пахомианам представление о монашеском общежитии как о церкви, ставит перед нами вопрос: как же относились египетские монахи к христианам, живущим в міру? Этот вопрос весьма интересовал уже составителей древнейших собраний *Apophthegmata Patrum*, уже в древнейшем «ядре» которых появляются несколько рассказов о мірянах, чья жизнь превышает монашескую. Один из наиболее характерных — о Евхаристе мірянине:¹¹⁰

Два старца-монаха захотели узнать, в какую пришли они меру, на что им был глас от Бога, что они еще не пришли в меру египетского пастуха Евхариста и жены его Марии. Старцы, придя в дом Евхариста, пытаются узнать о его жизни. Только узнав о бывшем старцам откровении, «<...> Евхарист убоился и начал рассказывать им: вот этих овец мы получили от своих родителей и если по милости Божией бывает какой прибыток от них, делим его на три части: одну для бедных, другую для странников, а третью для собственного употребления. С того времени, как я взял себе жену, мы не осквернялись, и она до сих пор дева. Каждый из нас спит особо; по ночам мы носим власяницы, а

¹⁰⁶ См.: Б. А. Тураев. Исследования в области агиологических источников истории Эфиопии. СПб., 1902. 19.

¹⁰⁷ Ср. ниже, разд. 2.2.2.3, о сохранении там древних пахомианских уставов.

¹⁰⁸ Книга Орсисия, I; ср. весь текст, где все ветхозаветные обращения к Израилью переносятся непосредственно на монахов.

¹⁰⁹ Приводится почти во всех редакциях *Жития св. Пахомия* и в некоторых других документах «Пахомианы». См. перечень таких мест у Luisier. *Autour d'un livre récent...*, 204–205. Мой перевод по греч. *Vita prima*, 120.

¹¹⁰ Евхарист 1 = Sy. gr. XX, 2 (рус. 2) / PJ XX, 3. Текст, практически, идентичен. Цит. в пер. МДА.

днем свои одежды. До сих пор об этом не знал еще ни один человек. <...>»

Исследовавший все подобные тексты IV–V вв. К. Уэр справедливо подводит итог: согласно представлениям раннего монашества, в міру можно спастись, но для этого надо в міру жить по-монашески.¹¹¹ Отсюда естественный вывод: если в міру по-монашески жить труднее, то без крайней необходимости и не надо в нем жить. Монашество IV в. не претендовало на создание единственно-христианской *формы* жизни в условиях того времени — разнообразие допустимых для христианина внешних форм бытия никогда не переставало осознаваться. Но делался акцент на устроении: внутреннее отречение от міра — заповедано в Евангелии, и другого пути спасения нет; кто не отрекся от міра, тот с міром погибнет. Весь мір превращается для христианина в чужбину. Здесь мы сталкиваемся с еще одним фундаментальным понятием — того Исхода, в котором Новый Израиль (монашество) входит в Новый Завет с Богом («Закон Завета», или призвание Авраама), и который на монашеском языке получил специальное название: «странничество» (ξενитеία).¹¹²

Во всей истории спасения главный образ странничества — Авраам. По св. Антонию, Завет Моисеев и Завет Христов одинаково собираются в «Законе Завета» Авраама. — Здесь он следует давней традиции, излагавшейся еще во II в. у св. Ириния Лионского: Авраам — отец обоих заветов, первого и последнего, и этот завет Авраама — завет «странничества», то есть Исхода:

«И таким именно образом надлежало быть сынам Авраама, которых Бог воздвигнул из камней и поставил ему, сделавшемуся предшественником и предвозвестником нашей веры, а он получил завет обрезания после оправдания верою, которое он имел еще необрезанный, чтобы в нем предзнаменовались оба завета, и он был отцом всех, следующих Слову Божию и странствующих в сем веке, т. е. верующих как из обрезанных, так и необрезанных, как и Христос *камень великий краеугольный*

¹¹¹ K. Ware. The Monk and the Married Christian: Some Comparisons in Early Monastic Sources // *Eastern Church Review*. 1973. 5. 72–83. См. дополнительно к учтенному здесь материалу ниже, разд. 4, «Православные монастыри апы Иеремии» (о легендарном образе царя Иоанна и об имп. Феодосии Юнейшем).

¹¹² О происхождении термина см.: E. Lanne. La Xeniteia d'Abraham dans l'œuvre d'Irénée. Aux origines du thème monastique de la «peregrination» // *Irénikon*. 1974. 47. 163–187.

(Еф. 2, 20) всё носит и собирает в единую веру Авраама годных в здание Божие¹¹³ из обоих заветов. Эта вера необрезанных, как соединяющая конец с началом, сделалась первою и последнею. Ибо, как я показал, она была в Аврааме и прочих праведниках, угодивших Богу прежде обрезания; и в последние времена снова явилась в человеческом роде чрез пришествие Господа. Обрезание же и закон занимали средний период времени.

(Св. Иринея Лионский. *Против ересей*, III, 25, 1; пер. прот. П. Преображенского).

Итак, образ Авраама неслучаен. Авраам первым получил Завет обрезания, но еще раньше он получил завет Христов, завет «нашей», то есть христианской, веры. «Через пришествие Господа» явилась та вера, которая «была в Аврааме и прочих праведниках» независимо от той поддержки «обрезанием и законом», которая временно ей оказывалась.

Поэтому можно сказать с уверенностью, что «Завет», которому последовал Авраам, — это не что иное, как «наш» (выражение св. Иринея Лионского) Новый Завет, и «следующие Слову Божию и странствующие в сем веке» вместе с Авраамом совершают тот «новый» Исход, во время которого этот Новый Завет обретается.

Само понятие Исхода-«странничества» становится одним из главных определений монашества: «Авва Арсений говорил: Монах — странник, не должен ни во что вмешиваться в чужой стране, — и тогда он будет покоен».¹¹⁴ Даже в поздние времена монашеская традиция продолжает возводить свое странничество к Аврааму.¹¹⁵

¹¹³ Имеется в виду строительство Церкви как башни из камней; ср. *Пастырь* св. Ерма.

¹¹⁴ *Арсений* 12; точной параллели в сист. собрании нет. Интересна апофтегма *Sy. gr.* X, 112 (рус. 112) / PJ 78 = N 216 (84), доказывающая, что не позднее сер. V в. «странствующие» монахи образовали особый, и притом, более высокий чин монашества (его отличие от монашества «оседлого» уподоблено отличию монахов от мирян).

¹¹⁵ Классический трактат о «странничестве» — III степень *Лествицы* св. Иоанна Лествичника (VII в.). Там, в частности, сказано (пер. Оптиной пустыни, § 19–20): «Никто в такой мере не предавал себя странничеству, как тот Великий, который услышал: *изыди от земли твоея, и от рода твоего, и от дому отца твоего*, и притом был призываемым в иноплемennую и варварскую землю. Иногда Господь много прославляет того, кто делается странником по примеру сего Великого; но хотя сия слава и от Бога дается, однако ее хорошо отвращать щитом смирения».

2.2.2 Традиция св. Пахомия

У аввы Пафнутия перед нами мелькнул образ, точно соответствующий Исходу: вслед за Законоположником (Авраамом или Моисеем — то есть Антонием), заключившим Завет с Богом, устремляются все «сыны Израиля», то есть монахи.

Этот образ восстанавливается до мелких деталей, благодаря произведениям «Пахомианы». Слово «завет» (в греч. текстах *διαθήκη*; в копт. то же слово) в них встречается очень часто, но ни разу не употребляется в смысле различения Ветхого и Нового Заветов — то есть в том значении, которое наиболее принято в патристической литературе. Характерно и то, что, за редкими исключениями, слово «завет» исчезает из греческого — более позднего, чем коптского — корпуса «Пахомианы».¹¹⁶

По разрозненным упоминаниям в коптских текстах восстанавливается следующая концепция: Бог заключает «завет» с отцами-основателями (прежде всего, со св. Пахомием), а остальные участвуют в этом «завете», который распространяется и на их отношения между собой. Общежительный устав чрезвычайно усиливает тему Исхода — полного отрешения от всех родственных, личных и имущественных связей или привязанностей.¹¹⁷ Для более полного воссоздания этой картины ни с чем не сравнимое значение имеют новонайденные послания свв. Феодора и Орсиция и параллельный литургический материал «Пахомианы». Как мы увидим ниже, само «собрание в месяце месоре» — равный по значению Пасхе праздник пахомиан — было не чем иным, как праздником обновления Завета, заключенного с Богом и между собой.

Нужно предупредить читателя, что ниже мы воспользуемся еще одной методикой реконструкции богословских идей — на основании не столько словесного, сколько богослужебного их выражения. Материалы «Пахомианы» доставляют к этому много возможностей. Язык литургии обладает своими особенностями, но он никак не менее доходчив, чем язык философии, — как раз напротив: именно через молитвенную жизнь Церковь влияет на своих членов наиболее постоянно и наиболее настойчиво. Как мы сейчас убедимся, литургические установления пахомиан постоянно подчеркивали, что их общежитие — стан Израильский в новом Исходе...

Начнем, впрочем, не с литургии, а с завещания аввы Орсиция.

¹¹⁶ Couilleau. *L'alliance*..., 183–184.

¹¹⁷ Couilleau. *L'alliance*..., 184–189.

2.2.2.1 Общежитие как стан Нового Израиля

«86. Мы, которые должны постом и удручением тела приобрести свободу души, да не поработимся воле плотской, пристрастившись к удовольствиям, к лучшим одеждам и мягким постелям.¹¹⁸ И таким образом погибает не только сами, но и примером своим увлекаем к гибели и других, которые могли бы преуспевать в добродетели. <...>

87. Кто сим образом служит Христу, тот благоугоден бывает Богу и искусен пред всеми людьми. Пророк Исаия говорит: *Терпящии Господа изменят крепость, окрылатеют, аки орлы, потекут и не утрулятся, пойдут и не взыщут* (Ис. 40, 31). Еще: *Воздвигнет убо знамение во языцех, сущих далече, и позвиждет [= свистнет] им от конец земли, и се скоро легце грядут. Ни взыщут, ни утрулятся, ни воздремлют, ни поспят, ни распомянут поясов своих от чресл своих, ниже расторгнутся ремени сапогов их. Ихже стрелы остры суть, и луцы их напряжени, копыта коней их яко тверд камень вменишася, колеса колесниц их яко буря* (Ис. 5, 26–28).

88. Будем и мы подражать святым и не забудем тех наставлений, которым поучал нас отец наш [св. Пахомий], пока был еще жив. Не погасим горящего светильника (ср.: Лк. 12, 35 и Мф. 25, 8), поставленного над главами нашими. При его свете будем ходить в сем веке (ср.: Ис. 2, 5) и помнить, что его старанием Бог принял нас в Свое семейство (in propriam familiam) <...>».

(Книга Орсиция, пер. Оптиной пустыни, с небольшими изменениями).

В цитате из пророка Исаии — напомним, что в посланиях первых настоятелей пахомианских монастырей редкое слово не было цитатой — как нельзя лучше видно, что именно св. Орсисий разумел под «семейством Божиим», собранным отцом этого семейства — св. Пахомием. Тем, кто не привык, подобно адресатам таких посланий, в законе Господни поучатися день и ночь, такой язык создает особые трудности: цитаты, когда они не стали элементами внутреннего языка души, воспринимаются как шумная разноголосица разных авторов, хотя бы и священных, заглушающая голос самого автора послания — самый слабый из всех. Если это может служить утешением, то отметим, что наши

¹¹⁸ Упоминание о «постели» имеет особый смысл. По уставу св. Пахомия, монахам запрещалось спать лежа; спали только сидя, на специальном сидении (вроде чурбана), называвшемся θρόνος «престол».

трудности уже и в конце IV в. разделяла немалая часть египетского монашества; в этом одна из причин столь плохой сохранности посланий св. Пахомия и его преемников и, в частности, того, что *Книга Орсиция* дошла до нас только в переводе собирателя архивов — блаж. Иеронима.¹¹⁹ Но все же попробуем расшифровать наш отрывок.

Вторая цитата из Исаии (5, 26–28) довольно радикально переосмыслена. У Исаии речь идет о народе врагов, которыми Бог угрожает наказать согрешающего Израиля (см.: Ис. 5, 25). У аввы Орсиция, который цитирует ее как продолжение Ис. 40, 31, речь о самом Израиле и даже только о праведниках. Упоминание о «знамении» и будущее время глагольных форм вносят эсхатологический оттенок. Но это даже и не оттенок — а главный смысл цитаты. Только под влиянием сложив-

¹¹⁹ Известный эзотеризм был присущ тогда всей монашеской литературе, особенно пахомианской, в силу почти непрерывного употребления цитат, для понимания которых требовалось вспоминать об их оригинальном контексте. Но преп. Пахомий зашел и еще далее: он стал использовать настоящий шифр из букв греческого алфавита. В расшифровке его теперь сделаны некоторые успехи вследствие возможности более точно восстановить форму шифрованных записей (в доступных прежде лат. переводах эти записи сильно запутывались, т. к. уже сам блаж. Иероним шифра не понимал; но теперь появились греческие и коптские папирусы с теми же текстами). Судя по всему, шифры часто служат обозначением каких-либо богословских и аскетических понятий (напр., «Суд», «Сион» и др.). Интересную попытку создания словаря и расшифровки *Послания* 11b св. Пахомия см. в статье: Ch. Joest. Die Pachomianische Geheimschrift im Spiegel der Hieronymus-Übersetzung. Mit dem deutschen Text von Brief 11b des Pachomianischen Schriftencorpus und dem Versuch einer Übertragung // Le Muséon. 1999. 112. 21–46. Кроме того, греческими буквами обозначались также «дома» (т. е., своего рода, отряды) пахомиан, которых было по 24 в каждом монастыре. В двух коптских текстах св. Пахомия (*Послания* 9a [ср. лат. параллель — *Послание* 9] и в так наз. «магическом квадрате», помещенном между посланиями коптского корпуса) буквы греческого алфавита могут выражать символическое представление о структуре пахомианского общежития. Это предположение требует дальнейшей разработки. К сожалению, мне не удалось найти непосредственно в египетских источниках обоснования «эзотеризма» языка аскетических поучений; поэтому приходится обратиться к «соседям» — преп. Варсануфию из Газы (вопросоответ 219: «<...> они [гадания], т. е. скрытые и иносказательные намеки и указания] действительно побуждают разумную душу к духовному пережевыванию [о «духовном пережевывании» см. выше, разд. 2.1.2.2], и особенно в разумевающих, ибо, исследуя гадания, находим скрытую в них пользу»; однако, продолжает старец, «<...> какая нужда употреблять высокий способ объяснения, когда можно достигнуть смирением? Итак делай сие [объяснение с помощью гаданий] редко, ибо сердцу полезно сокрушение от помыслов» (*Преподобных отцев Варсануфия Великаго и Иоанна руководство к духовной жизни в ответах на вопрошения учеников* / Пер. с греч. СПб., 1905 [репринты: М., 1993 и др.]. 162). Из этого объяснения можно понять сразу и то, зачем тайный язык понадобился пахомианам, и то, почему впоследствии он вышел из употребления у святых отцов.

шейся экзегетической традиции она и могла быть переосмыслена (предполагать тут ошибку, при том, что авва Орсисий, несомненно, знал всю книгу Исаии наизусть, было бы просто нелепо). Действительно, описание «эсхатологического» Израиля в цитате у аввы Орсисия почти точно следует требованиям, предъявляемым к Израилю ветхому в ночь «стражбы Господни» — в ночь Пасхи: «11. *Сице же снесите е: чресла ваша препоясана, и сапузи ваши на ногах ваших, и жезлы ваши в руках ваших, и снесите е со тицанием* [т. е. быстро]: *пасха есть Господня*. <...> 42. *Стражба* [פָּרְוִיָּה = *vigilia*, т. е. «стража» и «бодрствование»] *есть Господу, еже извести их от земли Египетския: оная ночь самая стражба Господу, яко всем сыном Израилевым быти в роды их*» (Исх. 12). Еще одна черта сходства: ветхозаветная заповедь обращена к семьям (Исх. 12, 3–4: агнца предписывается есть по «домам»), и св. Орсисий обращается к «семейству Божию».

Итак, «семейство Божие» должно отказываться от житейского комфорта потому, что оно несет «стражбу Божию» — и не просто «стражбу», но и войну (тут мы возвращаемся к цитате из Исаии), и не просто войну, а войну, о которой ветхозаветный пророк мог говорить только в будущем. Эта священная война того нового Израиля, которым стали монахи, прокладывает путь Новому Исходу — из мира греха в Царствие Небесное.

О некоторых сторонах жизни военного стана Нового Израиля — пахомиевых общежительных монастырей — достаточно хорошо известно уже давно. Прежде всего — о принципах послушания и нестяжания (полного отсутствия личной собственности, хотя бы на одежду). Мы остановимся только на менее известном.

2.2.2.2 Литургическая жизнь и место в ней праздника Обновления Завета

Важнейшим следствием принципа абсолютного равенства монахов во всем, кроме самого положения в структуре управления монастырей, стал **запрет на принятие в монастыри клириков** (запрет сохранялся очень долго — даже при Шенуте, когда наличие собственных клириков в монашеских поселениях стало нередким). Этот запрет иногда нарушался, но тогда принимаемый должен был навсегда отказываться от священнослужения. Никто из настоятелей не имел священного сана. Исповедание грехов происходило двояко, но всегда без участия священника: постоянно — в виде откровения помыслов своему духовному руководителю (кажется, обычно это был начальник по послушанию), и ежегодно — в особом чинопоследовании «Дня оставления» (см. ниже).

Еженедельное причащение совершалось за литургией «в деревне» — в ближайшем к данному монастырю мирском селении (характерная особенность: замкнутая жизнь общежитий при крайней строгости их уставов сделала ненужным располагать их далеко от человеческого жилья).¹²⁰ Днями еженедельного евхаристического богослужения были суббота и воскресенье — здесь устав св. Пахомия следовал общеегипетской практике; по-другому быть не могло, так как внутри монастырей Евхаристия не совершалась.¹²¹

Вопрос о конкретном характере богослужения в субботу и воскресенье непрост, так как сведения древнейшей «Пахомианы» и даже коптской «Шенутианы» слишком отрывочны.¹²² Мне кажется, что он может быть разрешен, благодаря двум источникам: коптскому *Житию аввы Анфия* (V в.; авва был епископом Оксиринха, и в его *Житии* описывается практика епископского служения) и арабской версии *Жития Шенуте* (она сохраняет те подробности своего коптского оригинала, которые утрачены в дошедших коптских текстах; здесь описывается пахомианский устав, как он исполнялся при Шенуте). Оба источника описывают одинаковый, в основных чертах, чин воскресного всенощного бдения.¹²³ Ночь с субботы на воскресенье целиком отводилась бодрствованию (на этот обычай ссылается, как на «правило», уже наставник преп. Пахомия авва Паламон; скорее всего, он имел в виду общецерковные уставы III в., например, так называемой *Дидакалии*, где

¹²⁰ Отношение пахомианских общежитий к деревням, около которых или в которых они находились, теперь подробно проанализировано (в том числе, с учетом археологических данных) в работе: J. E. Goehring. *Withdrawing from the Desert: Pachomius and the Development of Village Monasticism in Upper Egypt* // *Harvard Theological Review*. 1996. 89. 267–285. Обычно при основании пахомиевых монастырей события развивались так. Монахи поселялись в запустелой деревне (причем, степень запустения бывала разной — иногда не очень большой, если судить по протестам местного населения, с которым монахи начинали конкурировать за землю). По мере развития монастыря, если не еще быстрее, начинала оживать и соседняя деревня; так, в Тавенниси монахам пришлось строить церковь в деревне даже раньше, чем в монастыре. Впрочем, церковь в деревне была нужнее, так как литургия могла совершаться только в ней. В конечном итоге, возникал своеобразный симбиоз между деревней и монастырем.

¹²¹ Veilleux. *La liturgie...*, 231–241.

¹²² Главное богослужение было «в субботу вечером». Что имелось в виду — вечер с пятницы на субботу или с субботы на воскресенье? См. обзор дискуссии у о. Вейё, который склоняется в пользу второго предположения: Veilleux. *La liturgie...*, 234–235.

¹²³ Подробно см.: В. М. Лурье. [Рец. на:] G. Lusini, *Studi sul monachesimo eustaziano (secoli XIV–XV)* (Napoli 1993) (*Studi Africanistici. Serie Etiopica*, 3) // *Христианский Восток*. 1 (7). 489–499. Этот же чин сохранялся в Эфиопии в XIV–XV вв.

описывается бдение в течение целой ночи¹²⁴). Бдение начиналось ранним вечером — около 9 часа дня (т. е. после 15 час. по европейскому счету). Предшествовавшая часть субботы отводилась делам благотворительности (в частности, трапезе для бедных, собиравшихся в селеении, где была церковь) и отдыху, необходимому перед бдением. Бдение включало очень длинные проповеди. Евхаристия совершалась ночью, и за ней еще следовало утреннее богослужение. Таким образом, и суббота, и воскресенье были посвящены только богослужению, благотворительности и отдыху.

Будничное богослужение было основано на «Правиле Ангела» — то есть на вычитывании 12 «псалмов». «Псалмом» на литургическом языке IV в. могло называться сочетание псалма и молитвы (причем, в качестве «псалма» в узком смысле слова могли выступать и библейские песни, Молитва Манассии и Молитва Езекии). Как уже было упомянуто (прим. 59), точный порядок вычитывания этих 12 «псалмов» остается неизвестным. Общеобязательное молитвенное собрание совершалось в 9 часу¹²⁵ (ко времени трапезы — разумеется, ели только один раз в день). Ясно только, что это правило было очень малым по сравнению с тогдашней практикой пустынников. Причина была в обязанности, главным образом, молиться непрестанно.

Практика непрестанной молитвы еще сохраняла столь же тесную связь с (молитвенным) чтением, какую мы видели в *Житии св. Антония*:

«Приложим тщание к чтению и поучению в Писаниях и да пребываем всегда в поучении в них, помня сказанное: *От плодов уст душа мужа наполнится благодатью; воздаяние же устен его воздастся ему* (Притч. 12, 14). Сие ведет нас к жизни вечной; сие предал нам отец наш [св. Пахомий] и заповедал всегда поучаться в сем, чтобы на нас исполнилось слово Писания: *Вложите словеса сия в сердца ваша и в душу вашу и навяжите я в знамение на руку вашу, и будут непоколебима между очима вашими. И научите сим чада своя глаголати сия, сидящу тебе в дому и идущу тебе в пути, и возлежащу ти, и востающу ти. И*

¹²⁴ О древнейших чинах всенощного бдения, включая чин *Дидаскалии*, см.: В. М. Лурье. Этапы проникновения гимнографических элементов в структуру всенощного бдения Иерусалимского типа и ее производные // Византиноведение. 1995. 1. 149–200.

¹²⁵ *Veilleux. La liturgie...*, 238. Об этом собрании упоминают все источники, кроме преп. Иоанна Кассиана.

напишете я на празех домов ваших и врат ваших (Втор. 11, 18–21); да научитесь бояться Господа во все дни жизни вашей. И Соломон, означая сие самое, говорит: *Напиши я на скрижали сердца твоего* (Притч. 5, 3)»

(Книга Орисия, 99; пер. Оптиной пустыни с изменениями).

Тут видно, что постоянная молитва становится плодом чтения — запоминания — повторения. Особенно примечательна цитата из Втор. 11, 19: *сидящу тебе в дому и идущу тебе в пути, и возлежащу ти, и востающу ти* [т. е. ложась спать и вставая от сна]. Вместе с 1 Кор. 10, 31 (*Аще убо ясте, аще ли пиете, аще ли ино что творите, вся во славу Божию творите*) она даст формулировку главному правилу о том, как совершать краткословную молитву.¹²⁶ Наиболее ранние формулировки подобного типа мы встречаем у отцов Скита — собеседника св. Иоанна Кассиана аввы Исаака¹²⁷ (490-е гг.) и аввы Филимона¹²⁸ (втор. пол. V в.). Книга Орисия позволяет увидеть как текстуальную основу правила о постоянной молитве (это Втор. 11, 19), так и — самое главное — исконный смысл этой заповеди: *поучение в законе Господни* (Пс. 1, 2) — главная обязанность истинного Израиля.¹²⁹

¹²⁶ Весьма полная подборка подобных высказываний дана в: *A. Rigo. L'Epistola ai monaci* (e l'Epistola ad un igumeno) di uno pseudo-Crisostomo: un trattato dell'orazione esicasta scritto nello spirito dello pseudo-Macario // Studi e ricerche sull'Oriente Cristiano. 1983. 6. 197–215, особ. 205–207. А. Риго не заметил, однако, что главный источник этой формулы — Втор. 11, 19, а контаминация с 1 Кор. 10, 31 уже вторична. Это видно как из цитаты у преп. Иоанна Кассиана (где влиянию 1 Кор. 10, 31 можно приписать только упоминание об обеде — см. след. прим.), так и из самого содержания заповеди Второзакония — относящейся именно к непрестанной молитве-«поучению».

¹²⁷ *Собеседования*, X, 10 (говорится о молитве одним стихом Пс. 69, 2: *Боже, в помощь мою вонми, Господи, помощи ми потщися*): «Во всяком деле, или служении, или в пути не переставая воспевать [т. е. «произносить»]; применительно к псалмам обычно употреблялся греч. глагол *φάλλω*, имеющий букв. значение «петь»; остальные языки калькировали греч.] его и поучаться в нем и во время сна, и во время обеда, и в последних потребностях природы» (пер. еп. Петра с изменением).

¹²⁸ Об авве Филимоне см. ниже, разд. 2.2.3.2.1–2.2.3.2.2. *Повесть zelo полезна об авве Филимоне*, 10: «<...> всегда, и когда спишь, и когда встаешь, и когда ешь, и когда пьешь, и когда ведешь беседу, пусть сердце твое втайне мысленно, то поучается в псалмах, то молится: *Господи Иисусе Христе [Сыне Божий — этих слов нет в арабской версии, дающей оригинальное чтение. — В. Л.], помилуй мя*» (пер. еп. Феофана Затворника).

¹²⁹ Более полно материал о непрестанной молитве в пахомиевых общежитиях см. в: *Veilleux. La liturgie...*, 266–269. В историческом контексте следует, пожалуй, сказать, что пахомианское истолкование Втор. 11, 18–21 в смысле заповеди о «сокровенном поучении» (внутренней молитве) шло вразрез с принятым тогда в миру буквальным

Ежегодных праздников было, по крайней мере, два: Пасха и «Дни оставления», или «собрание в месяце месоре». В эти дни братия всех монастырей собирались в главный монастырь в Пабау. Пасха праздновалась в соответствии с ежегодными посланиями архиепископа Александрии. В соответствии с этими же посланиями, должна была праздноваться и Пятидесятница, но трудно сказать, чем ее празднование могло отличаться от прочих воскресных дней. Наличие особого праздника в месяце месоре однозначно показывает, что, за исключением пасхалии, календарь пахомиан отличался от календаря Александрии — как отличалось от городского и будничное их богослужение. Отсутствие Богоявления 6 января (= 11 тобе) в качестве важнейшего элемента литургического года свидетельствует одновременно и об архаичности (для IV в.) пахомианского календаря, и, вероятно, о его неегипетском происхождении.¹³⁰ (Разумеется, праздника Рождества Христова 25 декабря, равно как и богородичных праздников и Преображения, в Египте IV в. быть еще не могло).

«Собрание» в месяце месоре долгое время представляло литургическую загадку. Представление о том, что целью этого собрания было подведение хозяйственных итогов года, противоречило даже некоторым данным латинской «Пахомианы». Так, сохранившееся у блаж. Иеронима в латинском переводе (а теперь еще найденное и в греч. переводе, хотя и с большой лакуной) послание св. Пахомия,¹³¹ написанное к этому дню, посвящено отнюдь не хозяйственным вопросам, а почти исключительно — теме взаимного прощения и покаяния. Вот его начало:

пониманием — в смысле привязывания к руке и ко лбу коробочек с папирусными свитками, содержащими священные тексты (в том числе, новозаветные и еще более поздние христианские), — так называемых «филактириев» («оберегов»; евр. «тфилин»), а также установки аналогичных коробочек над порогами домов (евр. «мезузот»). Эта иудейская практика продолжалась и в раннем христианстве, как раз в IV в. начав становиться объектом церковных прещений. Но в Египте подобных прещений не было, и о степени распространенности христианских филактириев можно судить по огромному количеству сохранившихся папирусов. В Эфиопии эта практика сохраняется поныне.

¹³⁰ Праздник Богоявления 6 января надежно засвидетельствован уже в III в. Очень вероятно, что дата была выбрана, исходя именно из египетского календаря. См.: *R. Coquin. Les origines de l'Épiphanie en Égypte* // B. Botte, E. Melia, *et al.* Noël — Épiphanie. Retour du Christ. Semaine liturgique de l'Institut Saint-Serge. Paris, 1967 (Lex orandi, 40). 139–170.

¹³¹ Послание VII латинского корпуса (*Boon. Pachomiana latina...*, 95–96; греч.: *Quecke. Die Briefe Pachoms...*, 107–108). Перевожу с греческого, который имеет отличия от латинского; наиболее важные отличия оговариваю.

«Понеже приблизилось время снитися нам вместе, согласно обычаю оставления (κατὰ τὸ ἔθος τῆς ἀφέσεως), согласно пределям [τὰ ὅρια, т. е. постановлениям] древним¹³², — собраться нам вместе, чтобы сотворить оставление (τὴν ἀφεσιν),¹³³ чтобы сотворить прощение (συγχώρησιν), так, чтобы каждый простил брату своему, по заповеди Божией, по законам, написанным нам от Бога,¹³⁴ так, чтобы каждый засвидетельствовал сердце свое пред братом своим (ἵνα ἕκαστος πληροφώρῃ τὴν καρδίαν αὐτοῦ μετὰ τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ), да отмыют души свои во освящении (ἐν ἁγιασμῷ) и страхе Божиим.¹³⁵ <...>».

Как видно из последующего текста, чин предполагал взаимное прощение обид.

Еще более недвусмысленное утверждение литургического характера праздника содержится в *Правилах* преп. Пахомия: «В месяце, на-

¹³² В лат. нет упоминания об «оставлении»: iuxta morem pristinum, iuxta antiquam consuetudinem («согласно порядку давнему, согласно обычаю древнему»). Вероятно, аллюзия на Иер. 41 (в слав. Библии гл. 34); см. ниже.

¹³³ В пер. блаж. Иеронима это передано так, что оставляет некоторое место для «хозяйственного» толкования (которого сам блаж. Иероним, конечно, в виду не имел): [сразу за текстом, цит. в предыдущем примечании, следует:] ut remissio omnium rerum rite celebretur — букв. «чтобы оставление всех вещей совершилось (богослужбным) чинопоследованием». При желании это можно понять как прощение долгов и несделанных работ, тем более, что таковое прощение, безусловно, подразумевалось в том всеобщем прощении грехов братии перед Богом и друг перед другом, о котором тут речь в действительности. (Это предусматривается, в частности, *Правилом* 27 св. Пахомия: *Boon. Pachomiana latina...*, 20 [= *H. Bacht. Das Vermächtnis des Urschprungs. Studien zum frühen Mönchtum. II. Pachomius. — Der Mann und sein Werk. Würzburg, 1983 (Studien zur Theologie des geistlichen Lebens, VIII).* 88 и прим. 124–127 на с. 143–144; в этом изд. перепечатан лат. текст *Правил* по изд. Boon'a, с присовокуплением нем. пер. и очень подробного комментария]). О правильном понимании смысла послания у самого блаж. Иеронима свидетельствует заголовок письма, происходящий из пахомианского архива и сохранившийся в его переводе: «Послание отца нашего Пахомия ко всем монастырям, да соберутся всех монастырей начальники и главы "домов" [тех подразделений, на которые, по образцу стана Израиля во время Исхода, разделялись пахомианские общезития; каждому из таких домов присваивалось обозначение одной буквой греч. алфавита] в монастырь, иже глаголется Бав [Bau = Пабау], в двадцатый день месяца, иже у Египтян именуется месоре, да совершится (богослужбным) чинопоследованием оставление всех грехов и работ (ut rite omnium peccatorum atque operum remissio compleatur)».

¹³⁴ Эксплицитная ссылка на Ветхий Завет. Как я думаю, речь должна идти о Иер. 41 (слав. 34); см. ниже.

¹³⁵ В лат.: «да освободят сердца свои страхом Божиим»; пропущено упоминание об «освящении».

зываемом месоре, то есть в августе, по образцу юбилея соблюдаются дни оставления (*instar iubelei remissionis exercentur dies*), и грехи всех оставляются, а также примиряются друг с другом те, кто имели (между собой) некую вражду. <...>». ¹³⁶ Эта фраза столько же разъясняет, сколько приводит в недоумение. Она показывает литургический характер праздника и соотносит его с ветхозаветным установлением юбилейного года, или года оставления (Лев. 25, особ. ст. 10–11), когда удовлетворялись взаимные претензии между сынами Израиля — *Да не оскорбит человек ближнего, и да убоишися Господа Бога твоего* (Лев. 25, 17; ср. выше, послание св. Пахомия). «Юбилейный год» и «год оставления» служат в книге Левит именованиями одного и того же; подобно этому, и в пахомианских текстах главный термин — «оставление» (греч. ἄφεσις, копт. ⲟⲩⲛⲧ) употребляется «instar iubelei» — «наподобие юбилея». ¹³⁷ Вспомним об актуальности в IV в. именно книги Левит, о которой монахи спросили св. Антония, а св. Антоний спросил Моисея! Итак, идея праздника в месяце месоре, как будто, близка идее года оставления, но это почти не приближает нас к разгадке пахомианского календаря: юбилейный год назначался через 49 лет на 50-й, а в наших текстах речь идет о *ежегодном* установлении.

В поисках разгадки нужно обращаться не к книге Левит, а к более близким иудейским и христианским календарям III в. до Р. Х. — II в. по Р. Х., а также более поздним, но архаичным календарям как христиан-

¹³⁶ Блаж. Иероним. *Предисловие* (к *Правилам* св. Пахомия), 8. Пер. по: *Boon. Pachomiana latina...*, 8 [= *Bacht. Das Vermächtnis...* II. 68–69 (ср. прим. 61–63, с. 80)]. В саидском и бохайрском *Житиях св. Пахомия* (гл. 71) также содержится фраза, буквальный смысл которой заставляет считать 20 месоре главным, а не единственным днем «собрания»; о ее истолковании подробно см.: В. М. Лурье. Авва Георгий из Саглы и история юлианизма в Эфиопии // *Христианский Восток*. 1999. 1 (7). 317–358, особ. 349–352. Новонайденное послание аввы Феодора содержит другую дату собрания: 1 месоре. Пока неясно, нужно ли ее относить на счет позднейших редакторов, или она аутентична и, в таком случае, при авве Феодоре дата собрания была изменена (в новонайденном послании аввы Орсия, написанном по тому же случаю, дата отсутствует или не сохранилась). Дата 1 месоре (если она отражала юлианское 1 августа, а не 25 июля, что вполне возможно) может соответствовать христианскому празднику аналогичного содержания, сформировавшемуся в Антиохии, — памяти мучеников Маккавейских (он сохраняется до сих пор в православном календаре).

¹³⁷ В книге Второзакония (15, 9) тот же термин (евр., греч. и копт., но по-славянски в этом случае стоит «отпущение») отнесен к тому, что в кн. Левит (25, 4 и 8) называется «годом субботним», или «покоя» — каждый седьмой год, когда было запрещено заниматься земледелием. В Кумранских календарях 4Q319 'Otoi «годом оставления» всегда именуется год седьмой.

ского, так и иудейского мира. ¹³⁸ Подобные календари восходят к не-фарисейским (и, по-видимому, не-саддукейским) иудейским традициям предхристианского времени (т. е. традициям, более или менее близким к ессеям или терапевтам). Важнейшей их особенностью было выделение внутри структуры года семи периодов по 49 дней (= 7 недель), то есть семи пятидесятниц. В Египте год начинался в сентябре, а период семи пятидесятниц должен был заканчиваться в августе. Конец седьмой пятидесятницы и являлся исконной датой праздника. Вероятно, в пахомианских монастырях был принят общеегипетский солнечный год из 365 дней (и 366 дней раз в четыре года). Тогда фиксированная дата праздника (определенное число месяца, но без определения дня недели) свидетельствует о уже совершившемся его отрыве от древнего цикла пятидесятниц. ¹³⁹ Если так, то только в упоминании о «юбилее», а также в самом положении праздника в последнем месяце года еще проступает связь с древней структурой годового цикла. Древний праздник в последнем месяце года получил значение второго Дня Очи-

¹³⁸ Далее излагаются основные выводы сравнительно-литургического анализа, произведенного в: Лурье. Авва Георгий из Саглы... (здесь и дальнейшая библиография). Из поздних иудейских традиций близкая параллель встречается в особенных обычаях сефардов (еврейской диаспоры в мусульманском мире); в талмудической традиции ничего подобного нет. В христианских традициях на основе этого праздника развиваются (независимо друг от друга и не одновременно) праздник Успения Божией Матери и Преображения. Собственно говоря, древнейший рассказ об Успении Богородицы (основа II в.) описывает не что иное, как совершение Богородицей этого же праздника, в конце которого Она преставляется и в последний день праздника возносится на небо. (См.: В. М. Лурье. Три типа раннехристианского календаря и одно разночтение в тексте *Epistula Apostolorum* // *Традиции и наследие Христианского Востока. Материалы международной конференции* / Под ред. Д. Е. Афиногенова и А. В. Муравьева. М., 1996. 256–320, особ. 294–295). В литургическом цикле Успения в двух традициях христианского Востока сохранилось название «собрание», которое мы встречаем в уставе св. Пахомия, причем, в обоих случаях «собрание» переосмыслено как собрание апостолов накануне Успения (так в современном эфиопском календаре и древнем грузинском).

¹³⁹ Говорю об этом без уверенности потому, что и в Иерусалиме еще в V в., а в Иране до сих пор (у несториан) сохраняется год из 364 дней — несмотря на следование тех и других общехристианской пасхалии. Продолжительность такого года составляет точно 52 недели (отставание от природного календаря компенсируется вставкой дополнительных недель раз в несколько лет), вследствие чего все числа месяцев оказываются точно фиксированными по дням недели. *Технически* монастыри могли иметь общую с Александрией пасхалию при разной продолжительности года. На мой взгляд, главным аргументом «против» служит наличие 365-дневного года у эфиопских свстафианских монахов, чей устав во многих отношениях повторял именно древнейшие уставы св. Пахомия (они даже не праздновали Успения).

щения (евр. «Йом Киппур»), праздновавшегося за несколько недель до ветхозаветного праздника Йом Киппур 10 тиши (месяц тиши примерно соответствовал сентябрю) и, во многих традициях, приобрел значение главного праздника соответствующего полугодия. — Последнее мы застаем и у пахомиан.

Йом Киппур являлся днем ежегодного очищения грехов и исповеди (читавшейся от имени народа первосвященником: Лев. 16, 21) и, таким образом, имел много общего с годом оставления (начало которого также провозглашалось в Йом Киппур: Лев. 25, 9). Поэтому августовский праздник, совмещавший в себе идею юбилея и Дня Очищения, в некоторых традициях и, в частности, в той, на которой был основан пахомианский календарь, стал днем главного празднования Йом Киппур, и вся неделя, занятая этим праздником, превратилась в «дни оставления» — замесившие «годы оставления» календаря книги Левит.

Не углубляясь в историко-календарные штудии, обратимся к основному смыслу этого праздника. Теперь мы знаем о нем гораздо больше, благодаря новооткрытым посланиям преп. Феодора и Орсисия.¹⁴⁰

Авва Феодор напоминает о том, что Бог никогда не забудет Свой Завет (как обычно для этого термина, в коптском стоит греч. заимствование: *διαθήκη*) с коленом Иуды, и затем призывает к хранению Его заповедей и отеческих преданий. По поводу собственно «оставления» он цитирует Втор. 15, 9 (с упоминанием «года оставления», но с характерным пропуском указания, что это год седьмой), — чем вводит настоящий праздник в ряд литургических установлений (Ветхозаветной) Церкви, — а также говорит, что «по таинству» (т. е. в таинственном смысле) «оставление» означает «прощение, очищение и здравую совесть».

Послание аввы Орсисия гораздо более подробно; это вообще самый подробный из дошедших до нас документов о «дне оставления». Оно начинается с увещания братии «примириться» с Богом и друг другом. Затем следует тема суда (присутствующая и в других документах, относящихся к собранию в месоре, но здесь развитая особенно):

«Ныне же да будут чресла ваша препоясана, и светильники горящими, и вы подобни человеком чающим господа своего,

¹⁴⁰ Следую анализу посланий и их франц. пер. в: *de Vogüé. Les nouvelles lettres...* Напомню, что наиболее для нас важное послание аввы Орсисия все еще не опубликовано в оригинале.

когда возвратится от брака (Лк. 12, 35–36), как написано в Евангелии: *Полунощи же вопль бысть: се, жених грядет, идите в сретение его* (Мф. 25, 6). Пять дев мудрых, которые были готовы, вошли с женихом; те, что не были готовы, остались за дверью¹⁴¹ (Мф. 25, 10–12). Сего ради и мы да будем готовы (ср.: Мф. 24, 44; Лк. 12, 40), ибо Апостол сказал: *Да не како, аще придут к вам и не обрящут вас неприготовленных* (2 Кор. 9, 4¹⁴²), но станем наблюдать, чтобы быть нам готовыми, ибо Давид сказал: *Готово сердце мое, Боже, готово сердце мое* (Пс. 56, 8 = Пс. 107, 2). <...>» (§ 1).

Описывается знакомая нам ситуация — «стражбы Господней». Цитата из Лк. 12, 35–36 происходит из того же ряда, что и предписания Исх. 12. Эта тема не может не оказаться связанной с темой Завета — и, действительно, св. Орсисий обращается к Завету почти сразу после цитированных слов. Только, на этот раз, учение о Завете подчеркнуто эсхатологично:

«<...> ибо мы знаем [...] Завет с ним [св. Пахомием],¹⁴³ согласно тому, что говорит Моисей в (книге) Левит: *Мой завет Иаков, Мой завет Исаак, Мой завет Авраам* (ср.: Лев. 26, 42).¹⁴⁴

¹⁴¹ Из предшествующего видно, что «неготовыми» были те девы, которые не бодровались с горящими светильниками — вопреки евангельскому тексту *воздремаша вся и снаху* (Мф. 25, 5). Этот внеевангельский вариант притчи широко распространен в церковном Предании (важнейшие примеры — в *Corpus Macarianum* и в так наз. *Epistula Apostolorum*; см. далеко не полный перечень примеров в: Лурье. Этапы проникновения гимнографических элементов..., 154, прим. 16. Очень близкая параллель к нашей цитате из современной богослужебной книги (*Октоих*, гл. 5, вторник, на утрени, по 1-м стихословии седален 2): *Вси побдим, и Христа усрачим со множеством елеа, и свещами светлыми, яко да чертога внутрь сподобимся: иже бо вне дверей постигнувый, бездельно [= бесполезно] Богу воззовет: помилуй мя. То же самое в Поучении 1 св. Пахомия (в части, где он пересказывает одно из посланий св. Афанасия): «Ибо в Евангелии отвергаются девы по причине их разлечения, те же, что бодрствовали крепче, вошли в брачный чертог» (L.-Th. Lefort. Œuvres de S. Pachôme et des ses disciples. Louvain, 1956 (CSCO 159 / Copt 23). 20 (текст) (ср.: CSCO 160 / Copt 24, p. 22 — франц. пер.)).*

¹⁴² Фраза изменена так, чтобы ее можно было отнести к Суду; ср. новозаветный текст: *Да не како, аще придут со мною македоняне и обрящут вас неприготовленных.*

¹⁴³ Обозначенная [...] лакуна не дает узнать точнее, о каком Завете речь. То, что местоимение относится к св. Пахомию, видно из предшествующих слов.

¹⁴⁴ Текст Лев. 26, 42: *И помяну завет Иаковль и завет Исааков, и завет Авраамль помяну.* В греческом все три имени не склоняются, и родительный падеж (который имеется в виду) можно принять за именительный; этого могло быть достаточно для развития особой экзегетической традиции.

<...> И помянем слово пророческое: Слово, еже заветах с вами, егда исходите из земли Египетския, и Дух Мой настоит по среде вас: дерзайте (...); еще единою Аз потрясу небом и землею, и морем и сушею, и сотрясу вся языки, и придут избранная всех языков: и исполню храм Мой славы, глаголет Господь Вседержитель. <...> зане велия будет слава храма сего последняя паче первых, глаголет Господь Вседержитель. И на месте сем дам мир (...), и мир души в снабдение всякому жаждающему, еже возставити церковь сию» (Агг. 2, 6–10). (§ 2)¹⁴⁵

Завет Авраама, Исаака и Иакова — тот Завет, который Бог заключил со св. Пахомием, — это Завет *конечный*. Именно о его исполнении будет спрашиваться на Суде, и именно его исполнение будет строительством нового Храма — но уже не второго Храма, о котором говорил, по буквальному смыслу слов, пророк Аггей, а того Храма, где будет вечный мир, и который «исполнится славы» после самого последнего потрясения (в таком контексте слова пророка Аггея вызывают в памяти Иезекиилю: *И се, исполнь славы храм Господень* (Иез. 44, 4), — сказанное об эсхатологическом Храме).

Связь между Днем оставления и Заветом, а также Судом, находится в ближайшем библейском прототипе пахомианского праздника — в *Слове, бывшем ко Иеремии от Господа, повнегда скончати царю Седекии завет к людям, иже во Иерусалиме, еже нареци им отпущение* (Иер. 41 [слав. 34], 8). Оно не цитируется в наших документах, которые, впрочем, слишком скудны, чтобы считать их репрезентативным массивом. Тем более, что в послании св. Пахомия мы видели эксплицитную, хотя и глухую ссылку на Ветхий Завет. «Завет» Седекии, данный в осажденном Иерусалиме, заключался в повелении каждому «от-

¹⁴⁵ (...) обозначены пропуски, сделанные св. Орсисием при цитировании. Дальнейший текст — о Храме и о «древе» для его постройки, — как будто, говорит о теме праздника «дреноношения» (ξυλοφορία), засвидетельствованном у Иосифа Флавия и в Кумранском Храмовом Свитке. В этом не было бы ничего удивительного, т. к. обычай «ксилофории» сохраняется до сих пор в эфиопской версии Йом Киппур — каковой стал в эфиопском обряде праздник Крестовоздвижения. Соотнесение дерева для постройки Храма с Крестом довольно ясно и у св. Орсисия (§ 3). Как видно из приведенной цитаты (§ 2) и также из темы «ксилофории», праздник вбирает в себя тему Нового (эсхатологического) Храма — т. е. праздника Кушей. Праздники Кушей и Дня Очищения (10 и 15 тишири, соответственно) еще в предхристианскую эпоху образовали устойчивое литургическое единство, и именно оно, а не взятый изолированно Йом Киппур, репродуцируется христианами праздниками в августе и их иудейскими предшественниками.

пустить» («оставление» и «отпущение» — одно и то же слово и по-гречески, и по-еврейски) своего раба, *да не работает муж от Израиля (там же, ст. 9)* во время всенародного бедствия, чтобы таким образом вернуться к заповеди о седьмом годе — «годе оставления» (ср. ст. 14). Применительно к этому «завету» используется соответствующая терминология — «вступить в завет» (ст. 10).¹⁴⁶ За нарушение завета об отпущении рабов Бог устами Иеремии возвещает *отпущение на мечь и на смерть и на глад* (ст. 17), то есть, фактически, речь идет о Суде, хотя слово «суд» не употребляется. Напомним, что израильтяне оказывались в рабстве друг у друга именно за долги (Лев. 25, 39–43) — и потому отпущение рабов здесь фактически означало оставление долгов (ср. еще: Неем. 10, 31). Итак, тема «дня оставления» как прощения долгов была связана с темами Завета и Суда (осуждения за несохранение Завета) еще у Иеремии. Это означает, что мы не ошиблись, отмечая акцентированность темы Завета в связи с праздником Оставления у наших пахомианских авторов: как ни странно, они имели для этого прецедент в библейской традиции.¹⁴⁷

Итак, *смысл Дней Оставления в месоре — это обновление Завета*. Тот Завет, который был заключен со св. Пахомием, но который есть и Завет Авраама и с ним других патриархов, и в который входят все чада св. Пахомия, — обновляется через покаяние и оставление грехов. Период семи недель по существу своему есть период праздника Обновления Завета — период Пятидесятницы, как ветхозаветной, так и новозаветной. Тем более таков же праздник по истечении юбилея недель — а, как мы видели, именно к такому празднику восходит собрание в месяце месоре.

Характерно, что в дохристианскую эпоху праздник Пятидесятницы, или Недель (ветхозаветный праздник Обновления Завета), не входивший в число трех главных праздников года (Пасха, День Очище-

¹⁴⁶ См.: Втор. 29, 12; подробно об этой терминологии: W. H. Brownlee. The Ceremony of Crossing the Jordan in the Annual Covenanting at Qumran // Von Kanaan bis Kerala. Festschrift für Prof. Mag. Dr. J. P. M. van der Ploeg O. P. zur Vollendung des siebzigsten Lebensjahres am 4. Juli 1979. Überreicht von Kollegen, Freunden und Schülern / Hrsg. von W. C. Delsman, J. T. Nelis, J. R. T. M. Peters. Neukirchen—Vluyn, 1982 (Alter Orient und Altes Testament, 211). 295–302.

¹⁴⁷ Говорю «как ни странно» потому, что дарование Закона Моисеева обычно соотносится с Пятидесятницей (в третьем месяце, считая от Пасхи), а не с годом оставления, начало которого провозглашается в месяце седьмом, в Йом Киппур (Лев. 25, 9). Конечно, данная «странность» объясняется эволюцией календарных систем, имевшей место в последние столетия перед Рождеством Христовым.

ния, Куши), стал развиваться в один из великих праздников только в русле мессианских религиозных движений, в которых он стал получать значение праздника в честь главного дела Мессии — дарования Нового Завета.¹⁴⁸ Календари, включавшие в структуру года семь пятидесятниц, предполагали его седьмократное празднование в году, причем, седьмой раз становился наиболее торжественным. Но и не просто торжественным, а и — эсхатологическим: конец семи малых юбилеев (пятидесятниц) был образом эсхатологического периода в 490 или 4900 лет.¹⁴⁹ К IV в. праздник в конце седьмой Пятидесятницы сохранялся повсеместно, но смысл его начинал забываться.¹⁵⁰ В среде пахомианского монашества смысл не забывался.

После всего, что мы знаем о значении понятия «Завета» для пахомианского монашества, нас уже не удивит, что один из двух главных пахомианских праздников был праздником Завета. Для пахомиан, как и для всего первоначального монашества в Египте, сам уход от мира был новым Исходом ради нового Завета. Этот «новый» Завет не составлял чего-то отличного от Завета Христова, но был, скорее, особым пониманием такого Завета — пониманием, так же связанным лично со св. Пахомием (или со св. Антонием — если говорить о всем египетском монашестве в целом), как прежние Заветы были связаны лично с Моисеем и Авраамом.

Сыны Израиля вошли в Завет с Богом через Законоположника Моисея и через отца Авраама. Сыны Нового Израиля вошли в Новый Завет с Богом через Пахомия и Антония, каждый из которых был одновременно Законоположником и отцом, Новым Моисеем и Новым Авраамом.

2.2.2.3 Экскурс: Посмертная судьба пахомианских уставов

Структура общежитий св. Пахомия оказалась слишком хрупкой и, кажется, не пережила IV в. К моменту преставления св. Пахомия под его окормлением было девять мужских монастырей и два женских (пер-

¹⁴⁸ J. Potin. La fête juive de la Pentecôte.

¹⁴⁹ На этих цифрах была основана почти вся эсхатология предхристианской эпохи. См. подробно: R. T. Beckwith. Calendar and Chronology, Jewish and Christian. Biblical, Intertestamental and Patristic Studies. Leiden—N. Y.—Köln, 1996 (Arbeiten zur Geschichte des Antiken Judentums und des Urchristentums, 33). 217–275 (Ch. 8. The Year of Messiah: Jewish and Early Christian Chronologies and their Eschatological Consequences).

¹⁵⁰ Предварительный обзор материалов см. в: Лурье. Три типа раннехристианского календаря... В зависимости от времени начала церковного года — в сентябре или в марте — этот праздник попадал либо на август, либо на февраль.

вый из них был основан сестрой преп. Пахомия Марией). В главном монастыре в Пабау было около 600 монахов, в прочих обителях число насельников составляло, если верить *Лавсаику*, от 200 до 300. Тенденции к расколам между настоятелями монастырей заявили о себе почти сразу же, и именно с такого рода нестроениями был связан временный отход от дел преп. Орсисия. Впрочем, тогда эти трения преодолевались и не смогли воспрепятствовать появлению новых пахомианских обителей (так, во время начальствования преп. Феодора, был основан третий женский монастырь). В составленном в последней четверти IV в. *Лавсаике* (гл. 32–34) Тавеннские обители описываются, как показал о. Р. Драге, по состоянию на середину IV в. (в книге использован, через посредство греч. перевода, более ранний саидский документ). Ничего достоверного о положении пахомианских обителей в самом конце IV в., после преставления преп. Орсисия, нам не известно. Св. Иоанн Кассиан в своем паломничестве в Египет в 390-е гг. ограничился лишь посещением Скита.

Первая половина V в. становится временем второго расцвета пахомианского монашества, несмотря на явное угасание монашеской жизни в прежних пахомианских монастырях. Новый расцвет связан с именем настоятеля Белого монастыря (с 383 г.) Шенуте. Шенуте превратил доставшийся ему маленький монастырь в огромный центр не только монашеской, а и всей церковной жизни. В его монастырях устав св. Пахомия был упрощен и даже, можно сказать, примитивизирован: отменились многие дисциплинарные и литургические установления (например, уже не было деления монахов на 24 «дома», обозначавшихся буквами греческого алфавита; не было, по всей видимости, и собрания в месоре), были введены для монахов телесные наказания (причем, весьма ощутимые).

Монашеская жизнь в Белом и соседнем Красном монастырях никогда не замирала и продолжается в Коптской (монофизитской) церкви до сих пор; престиж имени Шенуте у коптов огромен, и уже с VI в. замечается обычай принимать его при епископских хиротониях (имя нынешнего коптского патриарха Александрии — Шенуда = Шенуте III). Несмотря на то, что сохранялась и старая система пахомианских монастырей с центром в Пабау, которой монастыри Шенуте не подчинялись, авторитет Шенуте был явно выше.

Принцип имущественного равенства монахов на основе отказа от всякой личной собственности — главный принцип общежития — сохранился не только у коптов, но и всюду, где вообще сохранилось мо-

нашество. В Египте сохранились также многие элементы пахомианского устава ежедневного богослужения; благодаря огромному авторитету монашества, эти же особенности перешли и в коптский приходской устав.¹⁵¹ Но того последовательного принципа равенства во всем, кроме места в структуре управления монастыря, который заставлял преп. Пахомия и даже Шенуте запрещать монахам быть членами клира, не сохранилось почти нигде. В Египте этому способствовали нестроения, вызванные монофизитской ересью и Халкидонским собором (451 г.)

Большинство египетских монахов (и почти все монахи-копты) не приняли Халкидонский собор, в результате чего на них обрушились преследования со стороны свв. Императоров Юстина I и Юстиниана Великого (после 518 г.)¹⁵² Одним из решающих событий было назначение в Пабау настоятеля-халкидонита (536 г.),¹⁵³ что привело к быстрому угасанию в нем коптского монашества, которое, практически, единогласно отвергло Халкидон. К середине VI в. преследования утихли, и монашеская жизнь монофизитов стала было возрождаться, но тут монофизитский Египет постигли новые скорби, вызванные расколами внутри самого монофизитского лагеря (см. ниже, разд. 2.2.3.1).

В этих условиях верность изначальным пахомианским уставам сохранили те, кто «экспортировал» эти уставы из Египта. К сожалению, мы почти не располагаем данными о том, кто это были. У нас нет данных о монашестве на территориях, испытывавших сильное египетское влияние — Нубии и Эфиопии. Достаточно полные сведения по истории эфиопского монашества оказываются в нашем распоряжении только с XIV в. Именно в это время архаичный пахомианский устав неожиданно появляется у эфиопских монахов-последователей Евстафия. Эти монахи представляли собой одну из двух крупнейших монашеских кон-

¹⁵¹ R. Taft. Praise in the Desert: the Coptic Monastic Office Yesterday and Today // Worship. 1982. 56. 513–536. См. также: R. Taft. The Liturgy of the Hours: The Origins of the Divine Office and its Meaning for Today. Collegeville, MN. 1991³.

¹⁵² Об этом подробно: J. E. Goehring. Chalcedonian Power Politics and the Demise of Pachomian Monasticism. Claremont, 1989. Подробный обзор коптских источников: A. Campagnano. Monaci egiziani fra V e VI secolo // Vetera Christianorum. 1978. 15. 223–246 (часть их теперь издана).

¹⁵³ Что заставило уйти из Пабау почитаемого коптами за святого авву Аполлона. См.: K. H. Kuhn. A Panegyric on Apollo, Archimandrite of the Monastery of Isaac, by Stephen, Bishop of Heracleopolis Magna. Louvain, 1978 (CSCO 394–395 / Copt 39–40). О личности аввы (еще не известной публикатору) см.: R.-G. Coquin. Apollon de Titkooh ou / et Apollon de Bawit? // Orientalia [Roma]. 1977. 46. 435–446.

грегаций, существующих в Эфиопии до сего дня. В их уставе XIV—XV вв. были черты, отличавшие их от многих современных монашеских общин, даже общежительного типа. Так, в единую структуру входили монастыри мужские и женские; монахам было запрещено быть клириками; настоятель, хотя и не имел священного сана, принимал исповедь; богослужение субботнего и воскресного дней было весьма похоже на то, что нам известно о пахомианских обычаях V в.¹⁵⁴ В догматическом отношении евстафиане представляли собой одно из самых крайних ответвлений монофизитства, которое уже в VI в. было вытеснено из Египта в другие страны и, в первую очередь, на юг, вверх по Нилу. В последующие века даже евстафианское монашество отошло от строгого соблюдения пахомианских установлений.

Можно, однако, думать, что носителями пахомианских традиций были в Эфиопии не только евстафиане. Та разновидность эфиопского монашества, которая сохраняет многие особенности этих уставов до сих пор, никак, по-видимому, с евстафианством не связана — это монастыри кузнецов в южной эфиопской провинции Шоа (влияние евстафиан на эту провинцию никогда не распространялось). Кузнечное дело в Эфиопии — потомственная профессия, быт представителей которой надолго законсервировался благодаря суеверному отношению эфиопов к их ремеслу: с ними избегали всяких неделовых контактов, не говоря уж о браках. Тем не менее, кузнецы считали себя христианами и не обособлялись ни в какую секту, празднуя христианские праздники и имея с христианами общие кладбища. Некоторые императоры Эфиопии оказывали им особое благоволение. В их среде сохранился совершенно особый тип монашества (благодаря описаниям миссионеров и западных путешественников, его история прослеживается с 1840-х гг.)¹⁵⁵ Западным наблюдателям эти обычаи казались иудейскими, но как раз иудейских параллелей к ним не известно, а к пахомианским уставам они очень близки.

В их монастырях существуют параллельно мужские и женские общины, но контакты между ними ограничены пределами строгой необходимости. В отличие от прочих эфиопских христиан, они не имеют в

¹⁵⁴ Подробно см.: Лурье. [Ред. на:] G. Lusini, Studi sui monachesimo eustaziano.

¹⁵⁵ R. Pankhurst. The craftsmen's monasteries of Shawa and Their Judaeo-Christian Customs: A Review of Literature // Horizonte der Christenheit. FS für Friedrich Heyer zu seinem 85. Geburtstag / Hrsg. von M. Kohlbacher, M. Lesinski. Erlangen. 1994 (Oikonomia, 34). 49–60, особ. 54–59. Автор не знает о существовании прецедентов подобных обычаев в христианской истории.

своих церквах «табота» (переносной престол) — но это естественно, если у них, как и у пахомиан, внутри монастырей не служитя литургия. Каждый день, кроме субботы и воскресенья, «строгий» пост (так казалось европейцам; в действительности речь идет об одноразовой и скудной трапезе, а вовсе не о совершенном неядении; количество еды и питья для каждого строго ограничено). Лежа не спят, а спят сидя, на специальных твердых глиняных сиденьях вдоль стен церкви, используемых также для сидения во время богослужений; сиденья снабжены ремешками, чтобы заснувший не мог упасть и обеспокоить других. — Так рассказывали путешественники 1840-х гг., и уже в XX веке их рассказы подтверждались новыми наблюдениями. Мнимый иудаизм этих монахов проявлялся в более строгом, чем это было принято у эфиопских христиан, соблюдении правил ритуальной чистоты (едва ли, однако, эти правила были более строгими, чем у христиан Египта IV в.), а также, как казалось путешественникам-протестантам, в непочитании Матери Божией и мнении, будто Иисус — простой человек, хотя и рожденный от Девы. Но последнее не подтверждается записями прямых высказываний монахов; надо сказать, что едва ли западный путешественник (и даже не богослов) был бы способен уловить различие между исповеданием совершенного человечества Христа и мнением, будто Он — простой человек. Более интересная особенность касается отсутствия обычая молиться Матери Божией. Это не может означать непочитания Богоматери вообще — одно участие кузнецов в общеэфиопских праздниках, из которых столь многие посвящены Богородице, исключает подобное предположение. Но это, безусловно, означает совсем другие формы этого почитания. Действительно, в египетском монашестве IV в. мы нигде не встретим особых упоминаний о молитвах Матери Божией; особенно заметный контраст по отношению к более поздним формам благочестия являют пахомианские документы с их постоянными ссылками на «отца нашего» — св. Пахомия.

К сожалению, на этих скудных наблюдениях приходится оборвать наш экскурс в область современного бытия древнейших пахомианских уставов. Необходимы новые полевые исследования, которые велись бы с учетом исторических реалий монашеской жизни на Африканском континенте.

2.2.3 «Вес сердец»: монашество в Скиту

Трудно поверить, чтобы к настоящему моменту читателю всё, наконец, стало ясно — что же это за «завет Авраама», о котором говорил

св. Антоний и многие Отцы вслед за ним. К нашему утешению, не мы первые, столкнувшись с этими довольно общеизвестными для монашеского Египта IV в. понятиями, пытаемся обратиться к святым Отцам того времени за разъяснениями. Нас и в этом предварили святые — или, по крайней мере, один святой, Иоанн Кассиан.

Ответы, которые он получил, находясь в Скиту, неожиданно (во всяком случае, для меня) оказались слишком ясными и прямыми. Их следовало бы изложить в настоящем разделе — как *еще одну*, после св. Антония и св. Пахомия, формулировку того же учения. Но если я это сделаю здесь, то мне будет нечего сказать в заключении, где я как автор обязан в нескольких словах подытожить учение египетских монахов о двух заветах. Но собеседники св. Иоанна Кассиана это уже сделали.

Поэтому мы пока подождем спрашивать у них определение сути монашеской жизни, а постараемся немного представить их самих, что поможет нам оценить и весомость их мнения.

Если монашеский Египет как целое имел свое сердце, то этим сердцем был Скит.

2.2.3.1 Исторический очерк

Первый период истории Скита. В 330-е гг. распространение пустынножительства привело не только к появлению колоний отшельников в Нитрии и Келлиях, но и к возникновению новой формы монашеской жизни — так называемого скитского жития. Это название происходит от имени собственного Скит (Σκήτης) — названия той «внутренней пустыни»,¹⁵⁶ в которой возникло первое монашеское поселение такого типа. От Нитрии до Скита было около дня ходьбы по пустыне (точнее, ночи — днем по пустыне не могли ходить даже египтяне) без дороги; ориентироваться нужно было по звездам, и заблудившийся иногда умирал в пустыне от жажды. Начало монашества в этой местности возводят к преп. Макарию Великому, или Египетскому (не путать с его современником, преп. Макарием Александрийским, или Градским). В значительное монашеское поселение особого типа Скит превращается к середине IV в.

¹⁵⁶ Т. е. пустыни, являющейся пустыней уже сравнительно с другой пустыней; применительно к Скиту, имелось в виду его отношение к пустыне Нитрийской. См. об этой системе названий, в которой «пустыня» (ἐρημος) = «гора» отличается от «внутренней пустыни» или «всепустыни» (πανέρημος; обычный пер. на слав. — «пустыня»), которая обычно «горой» не называется: J.-Cl. Guy. Le centre monastique de Scété dans la littérature du V^e siècle // OCP. 1964. 30. 129–147, особ. 139–140. (Впрочем, в коптских текстах Скит «горой» называется; см.: Crum. A Coptic Dictionary. 441).

Особенностью жизни в Скиту стало сочетание пустынножительства (в течение пяти будних дней) с общим «собранием» (σύναξις, в копт. то же слово) в субботу и воскресенье, во время которого совершалась литургия и все причащались Святых Таин. Общность жизни скитян оказывалась большей, чем у анахоретов, хотя, в отличие от пахомиан, никакого подробного устава у них не было. К концу IV в. в Скиту было уже четыре монастыря (т. е. четыре центра, где имелась церковь). Один из них был основан св. Макарием Великим, который управлял им до 390-х гг. Его сменил авва Пафнутий Кефала (до первых лет V в.); далее — преп. Иоанн Колов (ок. 339—409), который оставался игуменом до первого разорения Скита кочевниками в 407 г.¹⁵⁷ За первый и самый высокий период расцвета Скита в нем сменилось три поколения монахов.

Духовная сторона истории первого разорения Скита обрисована в двух апофтегмах аввы Моисея — 9 и 10 (= Sy. gr. XVIII, 18a, b (рус. 19, 20) / PJ XVIII, 13, 14). Авва был в прошлом предводителем разбойников и был убит в Скиту разбойниками:

«Когда сидели некогда братья у него, [авва Моисей] сказал им: вот варвары идут в Скит, но встаньте, бегите. Говорят они ему: а ты не побежишь, авва? Он сказал им: я много лет ожидаю этого дня, чтобы исполнилось слово Господа моего Иисуса Христа, сказавшего: *вси, приемшии нож, ножем погибнут* (Мф. 26, 52). <...>». Семь братьев решили остаться. Авва <...> говорит им: вот варвары подошли к двери. И вошедши убили их. Один же из них убоявшись убежал за корзины и видел, что сошло семь венцов и увенчало их». (Моисей 10; пер. Пантелеимонова монастыря).

«Говорил авва Моисей в Ските: если сохраним заповеди отцов наших, я поручусь вам пред Богом, что варвары не придут сюда; если же не сохраним, то опустошено будет место сие»

(Моисей 9; пер. тот же).

Одному из наиболее славных представителей четвертого поколения скитских монахов (следующему после поколения аввы Моисея, тех, кому пришлось пережить разорение 407 г.), современнику аввы Арсения авве Пимину († 450-е гг.), приписывается следующая апофтегма:

¹⁵⁷ H. G. Evelyn White. The Monasteries of the Wadi 'n Natrûn. Part II. The History of the Monasteries of Nitria and Scetis. N. Y., 1932. 96.

«Авва Пимин сказал: с третьего скитского поколения и со времени аввы Моисея братья не сделали новых успехов».

(Пимин 166; пер. МДА; в сист. собрании нет).

Евагрий и богословские споры. Разорению Скита предшествовал оригенистский кризис, разразившийся в 400 г., когда св. архиепископ Александрии Феофил на поместном соборе Египетских епископов осудил учение Оригена и его приверженцев, в числе коих был недавно скончавшийся Евагрий Понтийский (345—399), который с 382 г. проживал то в Нитрии, то в Келлиях, то в Скиту, и у которого оставалось много учеников (о его учении см. ниже, разд. 2.2.3.1). Последователи Оригена встречались в египетских монастырях в течение всего VI в., причем, как среди халкидонитов, так и монофизитов¹⁵⁸, но в Скиту их, кажется, не было. Осуждение Евагрия неоднократно подтверждалось у православных, но было забыто у коптов-монофизитов (несмотря на почитание у них памяти св. Феофила и на устойчивое отвращение к оригенизму). Сочинения Евагрия, касающиеся систематизации аскетического опыта, стали тем сосудом, в котором до последующих поколений было донесено весьма многое из того, чему учили подвижники IV в.

Второй период истории Скита. После первого разорения в 407 г. Скит оправился через несколько лет. К середине V в. это опять один из главных центров монашества. О жизни Скита в это время — в эпоху Халкидонского собора (451 г.) — сведения самые отрывочные. Важнейшие исторические данные содержат *Apophthegmata patrum*. Они свидетельствуют о тесном взаимодействии скитского монашества с палестинским, начало которому было когда-то положено учениками египетских отцов и выходцами из Египта.

¹⁵⁸ Об учении Евагрия и основной канве споров: A. Guillaumont. Les «Kephalaia Gnostica» d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme monastique chez les Grecs et les Syriens. Paris, 1962. (Patristica sorbonensia, 5). Эти споры шли на фоне гораздо менее изученного спора вокруг ереси антропоморфитов (оригенизм и антропоморфитство воспринимались современниками как два противоположных учения); см. соврем. библиогр. в: A. Grillmeier unter Mitarbeit von Th. Hainthaler. Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Bd. 2/4. Die Kirche von Alexandrien mit Nubien und Äthiopien nach 451. Freiburg—Basel—Wien, 1990. 229—234 (A. Grillmeier). О влиятельности оригенистских идей в монофизитской среде Египта в середине VI в. свидетельствуют разные документы, но, прежде всего, появление особой христологии Иоанна Филопона, приверженцы которой составили особую секту (основные сведения о ней: *ibidem*, 109—149 (Th. Hainthaler)). Тем не менее, это влияние не идет ни в какое сравнение с распространением оригенизма и даже именно учения Евагрия в VI в. среди монашества Палестины.

Одна из апофтегм, аввы Елпидия, — дошедшая по-гречески, но, к сожалению, до сих пор неизданная — дает представление о том уставе богослужения, по которому он служил в Скиту в это время (до 450 г.)¹⁵⁹ Этот устав довольно резко расходится с теми скитскими уставами, которые описывает в 390-е гг. преп. Иоанн Кассиан (т. е. с типичным египетским богослужением, одним из вариантов которого стало «Правило Ангела», преподанное св. Пахомию) и вполне соответствует традициям палестинским (сам авва Елпидий был выходцем из Палестины). Очевидно, уже в первой пол. V в. Скит становится довольно разнородным по составу своих обитателей.

Разнородность эта распространялась даже на саму веру: так, уже и в столь раннюю эпоху в Скиту оказываются несториане. Позднее присутствие несторианских монахов в Скиту свидетельствуется источниками непрерывно, по крайней мере, до XII в.; источники говорят о паломничествах, но это предполагает, что паломникам было у кого остановиться (вероятно, в течение месяцев — обычный срок для посещения монастырей).¹⁶⁰

Несомненно, что канун Халкидонского собора уже был временем некоторого упадка. Еще на рубеже IV и V в. из Скита эмигрировал в Палестину авва Силуан со своими 12 учениками, из которых особую известность получил авва Зинон. Поселившись в окрестностях Газы, они продолжали жить по скитскому уставу. Авва Зинон, прозванный «пророком», провел весь последний год своей жизни в полном затворе и умер в 451 г. — точно в год Халкидонского собора. Современники истолковывали это как предвещение катастрофы.¹⁶¹ И действительно, Халкидонский собор обернулся для скитского монашества катастрофой гораздо худшей, чем разорение от кочевников.

Приблизительно, в 430-е гг. из Скита перебирается в окрестности Газы авва Исаия — составитель и, частично, автор широко известного сборника поучений, одинаково почитавшегося православными, монофизитами и несторианами. С ним был в полном духовном и евхаристи-

¹⁵⁹ Апофтегма N 627A (по нумерации дом Рено, у которого см. и франц. пер.: *Regnault. Les Sentences des Pères du Désert. Troisième recueil...*, 32). Историко-литургический разбор содержания: *Лурье. Этапы проникновения гимнографических элементов...*, 181–182.

¹⁶⁰ *O. Meinardus. The Nestorians in Egypt // Oriens Christianus. 1967. 51. 112–129.*

¹⁶¹ См. подробно: *M. Van Parys. Abba Silvain et ses disciples. Une famille monastique entre Scété et la Palestine à la fin du IV^e et dans la première moitié du V^e siècles // Irénikon. 1988. 61. 315–331, 451–480.*

ческом общении св. Петр Ивир, епископ Маиумский (почитаемый в Грузинской церкви). Оба святых преставились в 491 г., оставаясь в общении между собой и, скорее всего, не признавая и не отвергая Халкидонского собора.¹⁶²

Послехалкидонская история египетского монашества требует для своего понимания учета своеобразных условий Египта — где разделение между православными и монофизитами было длительным процессом, занявшим около ста лет.

Экскурс: Египет в послехалкидонскую эпоху. В 451 г. Александрийский патриарх Диоскор, низложенный Халкидонским собором, отправляется в ссылку, и на его место собор поставляет Протерия, будущего священномученика. За св. Протерием, однако, лишь меньшинство. После смерти православного императора Льва Великого немедленно происходит переворот: толпа, подстрекаемая Тимофеем Элуром, разрывает на части св. Протерия; Тимофей делается патриархом (457 г.) Период монофизитской реакции был не особенно долгим, т. к. уже в 482 г. был издан *Энотикон* императора Зинона; смысл этого документа сводился к тому, чтобы вменить Халкидонский собор яко не бывший: не признавать, но и не анафематствовать; в то же время, в *Энотиконе* анафематствовались Несторий и Евтихий. *Энотикон* был принят, фактически, всей иерархией, и это обеспечило внешнее единство церкви, несмотря на все возрастающую внутреннюю смуту. В правление императора Анастасия начался второй период монофизитской реакции; не удивительно, что именно в Александрии было провозглашено догматическое обоснование этому (505 г.)¹⁶³ Воцарение св. императора Юс-

¹⁶² Относительно аввы Исаии см.: *D. J. Chitty. Abba Isaiah // Journal of Theological Studies. 1971. 22. 47–72.* Его христология выдержана в терминологии св. Кирилла Александрийского; одна из приписываемых ему апофтегм содержит одобрение Халкидонского учения. Возможно, что св. Петр признал Халкидонский собор (и тогда, вероятно, то же самое сделал авва Исаия) и, во всяком случае, он отверг христологическую добавку к Трисвятому («распныйся за ны»), введенную в 484 г. Петром Вальщином, архиеп. Антиохии. См.: *M. van Esbroeck. Peter the Iberian and Dionysius the Areopagite: Honigmann's thesis revisited // ОЦР. 1993. 59. 217–227; Idem. L'opposition entre Pierre l'Ibère et Pierre le Foulon (482–491) // Caucasia. The Journal of Caucasian Studies. 1998. 1. 60–67.*

¹⁶³ Эта страница церковной истории до недавнего времени была малоизвестной. Полный текст монофизитского манифеста патриарха Александрийского Иоанна III Никиота, как оказалось, сохранился в армянской версии: *M. van Esbroeck. Le manifeste de Jean III le Nicéote en 505 dans le «Livre des Lettres» arménien // Revue des études arméniennes. 1993. 24. 27–46.*

тина I (518—527) и, еще в большей степени, его соправителя, а затем и единовластного императора св. Юстиниана I Великого (527—565) положило конец преследованию православных. В особых условиях Египта это привело к стихийному возврату к церковной политике *Энотикона* Зинона. В отличие от остальных частей Империи, епископы-монофизиты в Египте низложены не были, но им пришлось пойти на некоторые компромиссы с халкидонитами. Патриархом Александрии был в это время Тимофей III (517—535), признававшийся и сторонниками, и противниками Халкидона. Следует помнить, что признание Халкидонского собора вселенским все еще оставалось дискуссионным вопросом; он будет решен окончательно лишь на V Вселенском соборе в 553 г.; многие православные, особенно в Египте и Палестине, не считали Халкидонский Орос наиболее точным выражением православной веры, и их опасения подкреплялись распространенными в ту эпоху истолкованиями Халкидона в несторианском духе (таким образом, приверженность Халкидону далеко не гарантировала православности). В 535 г., после смерти патриарха Тимофея, происходит первый большой раскол среди монофизитов Египта: у них оказываются сразу два патриарха, Феодосий и Гаиан, которые придерживаются двух разных направлений монофизитства — учения Севира Антиохийского (Феодосий) и Юлиана Галикарнасского (Гаиан). Дальнейшие расколы среди монофизитов Египта идут столь быстро, что через 40 лет число сект феодосиан и гаианитов перевалит за десяток. Государственная власть склоняется к Феодосию (чье монофизитство было более умеренным), но при этом стремится изолировать его от египетских дел, удерживая в Константинополе, а все начальственные должности в Египте замещать православными. Вскоре на Александрийский престол был возведен первый патриарх-халкидонит — Павел, бывший архимандрит Тавеннисийский (538—540); после этого православные патриархи сменялись на Александрийском престоле непрерывно вплоть до Кира (633 г.), который начал свое патриаршество провозглашением монофелитской ереси, а закончил вскоре после 638 г., будучи изгнан из Египта коптами при содействии завоевателей-арабов.¹⁶⁴ После смерти Феодосия (566 г.)

¹⁶⁴ Далее православное патриаршество в Александрии фактически прерывается на 300 лет (патриархи продолжают рукополагаться, но живут в изгнании); следующим «действующим» патриархом станет Евтихий, или, по-арабски, Саид Ибн-Батрик (935—940). См. особ.: *M. Breydy. Études sur Sa'id ibn Baṭrīq et ses sources. Lovanii, 1983 (CSCO 450 / Subs 69).*

попытки монофизитов-феодосиан создать себе новую иерархию первоначально привели к новому расколу в их собственной среде, но затем все же увенчались полным успехом, когда во главе их встал бывший монах Скита (монастыря Иоанна Колова — наиболее значительного из монастырей Скита) Дамиан (577/578—606/608).¹⁶⁵ Эпоха Дамиана стала эпохой собирания воедино коптского монофизитства при его резком отделении от монофизитства сирийского (в 588 г. Дамиан и его Антиохийский «собрат» Петр обменялись анафематизмами).

Итак, в период церковных смут (после 535 г.) Скит оказывается полностью или по-преимуществу монофизитским, одинаково оппозиционным Халкидону и более крайним монофизитским течениям (гаианитов). О том, каков был Скит в более раннюю эпоху, дают представление некоторые апофтегмы. Особенно интересные — сборник рассказов аввы Даниила Скитского (младшего, ок. 485 — ок. 575; не путать со старшим, жившим на рубеже IV и V вв.), известный по-славянски как «Скитской патерик». ¹⁶⁶ К этим рассказам примыкает еще ряд апофтегм, довольно мало изученных, иногда весьма непосредственно передающих дух эпохи:

В одной из них (К 296) рассказывается, как некий «авва Лонгин чудотворец» и авва Даниил Скитской возвращались из Александрии от патриарха Тимофея (очевидно, III). Неподалеку от монастыря, находившегося в 18 милях от Александрии, они встретились с мирянами и приходскими священниками, которые стали возмущаться монахами этого монастыря — а среди монахов происходили споры, дошедшие до физического по-

¹⁶⁵ О расколе среди монофизитов, вызванном рукоположением в монофизитские патриархи Александрии сирийца Феодора (575 — после 587), см.: *L. Lontie. Un traité syriaque jacobite contre les partisans de Paul de Bêth Ukkāmē (564—581) (ms. British Library Add. 14.533, f. 172r^b–178v^b) // OCP. 1997. 63. 5–51; о Дамиане: *C. D. G. Müller. Damian. Papst und Patriarch von Alexandrien // Oriens Christianus. 1986. 70. 118–142.**

¹⁶⁶ Свод основных источников: Βίος τοῦ ἁββᾶ Δανιὴλ τοῦ Σκητιώτου. Vie (et récits) de l'abbé Daniel le Scétiote (VI^e siècle). I. Texte grec, publié par *L. Clugnet*. II. Texte syriaque, publié par *F. Nau*. III. Texte copte, publié par *I. Guidi*. Paris, 1901 (Bibliothèque hagiographique orientale. Vol. I, N 1); *S. P. Brock. A Syrian Narratio attributed to Abba Daniel of Sketis // AB. 1995. 113. 269–280.* Коптские материалы содержат рассказы о том, как авва анафематствовал Халкидонский собор и подвергался преследованиям при св. царе Юстиниане. К сожалению, изучение скитского монашества эпохи аввы Даниила, практически, остановилось на уровне начала XX в., и совершенно очевидно, что все выводы тогдашней науки нуждаются в пересмотре. Ср.: *C. D. G. Müller. Die koptische Kirche zwischen Chalkedon und dem Arabereinmarsch // Zeitschrift für Kirchengeschichte. 1964. 75. 271–308, особ. 302–304.*

боища. Один из мирян в возмущении воскликнул: «Поистине, диавол выходит из монахов!» (т. е. сам диавол — монашеского происхождения). На это авва Лонгин ответил: «Воистину, чада мои, из монахов он выходит, а в мирян входит», — после чего главные оскорбители монахов впали в страшное беснование. В ответ на мольбы о исцелении авва Лонгин произнес проповедь с далеко не кратким списком грехов мирян и выводом, объясняющим, почему миряне не впадают в такие искушения, как монахи: «<...> диавол не имеет нужды нападать на тех, кто всегда повержен на землю и кто исполняет его хотения. Ибо друг не поборает против друга». Затем он отправил мирян в тот самый монастырь, чтобы они испросили там прощения и молитв об исцелении.¹⁶⁷

Произведением той же эпохи является, по моему мнению, *Повесть зело полезна об авве Филимоне* (ВНГ 2368), давно привлекающая внимание содержащимся в ней описанием делания молитвы Иисусовой. Описанные в ней события, то есть время жизни самого аввы, лучше всего вписывается в исторический контекст V в.: авва покидает Александрию вследствие появления там ереси и затем обосновывается в Скиту; едва ли не события 457 г. имеются тут в виду.¹⁶⁸ Келейный чин богослужения аввы вполне палестинский; кроме того, у него — и это первое свидетельство на Востоке — появляется служба I часа (в ту же эпоху, в 534 г., она впервые засвидетельствована и на Западе, у св. Кесария Арелатского; остальные службы часов гораздо более раннего происхождения).

Второй период истории Скита закончился новым разорением от кочевников в начале 570-х гг. Авва Даниил перебрался в маленький монастырь около деревни Тамбок в нижнем Египте, где вскоре завершил свою жизнь. За последние десятилетия своего существования Скит успел подготовить главных деятелей эпохи Дамиана — в частности, самого Дамиана и одного из его ближайших сотрудников, крупнейшего богослова Иоанна, епископа Паральского.

¹⁶⁷ Текст известен лишь в одной греч. рукописи и до сих пор не опубликован. Цит. по франц. пер. в: *Regnault. Les Sentences des Pères du Désert. Troisième recueil...*, 24–26. Сколько-нибудь надежной идентификации этого аввы Лонгина предложить нельзя.

¹⁶⁸ Это предположение мне по-прежнему кажется более вероятным, чем предложенная о. Х. Самиром (открывшим арабскую версию отрывка *Повести*) датировка 536 г. (при идентификации «ереси» как гаианитства); см.: *Лурье. Из истории чинопоследований псалмопения...*, 234–236. Однако, мы оба не приняли во внимание третью возможность: 505 г., манифест патриарха Иоанна III Никиота.

Третий и последний период истории Скита открывается эпохой Александрийского патриарха Вениамина, который начал восстанавливать Скит в качестве центрального монастыря Коптской церкви (он получил название Анба Макара — монастырь Св. Макария Великого) и продолжается поныне, когда этот же монастырь функционирует в качестве фешенебельного административного центра при коптском патриархе.¹⁶⁹

Вениамин (ок. 626—665) начал свое патриаршество в условиях преследования — отказываясь признавать обе унии, навязанные коптам императором Ираклием (первая уния, 616 г., с сирийцами-монофизитами — на основе признания их, более традиционного, учения о Троице; вторая уния, 633 г., — монофелитская). Вениамин был верен традициям Дамиана. Его поддерживали и скрывали у себя монастыри верхнего Египта.¹⁷⁰ В 638 г. копты без боя сдали Египет арабскому военачальнику Амру бен аль-Асу; византийские гарнизоны едва успевали эвакуироваться. Вскоре за гарнизоны пришлось последовать почти всем грекам и сирийцам (конфессионально это были, в основном, халкидониты и монофизиты-яковиты, находившиеся в состоянии унии; среди коптов монофелитскую унию приняли только очень немногие); Вениамин стал хозяином во всех церковных делах Египта.

Одним из выдающихся дел его патриаршества стало освящение церкви в восстановленном монастыре Анба Макара с 28 декабря по 3 января 645/646 (или 646/647) гг.¹⁷¹ Реконструкция Скита продолжалась еще и при следующем патриархе Агафоне (665—681).

Духовную жизнь Скита в VII—VIII вв. характеризует относящийся к этому времени коптский сборник апофтегм аввы Макария Велико-

¹⁶⁹ Справедливости ради надо сказать, что у коптов сохраняются и древние формы подвижничества, хотя и не в этом монастыре. См. ниже, разд. 2.2.3.1.

¹⁷⁰ C. D. G. Müller. Benjamin I., 38. Patriarch von Alexandrien // *Le Muséon*. 1956. 69. 313–340; H. Brakmann. Die Vita Benjamins I // *Le Muséon*. 1980. 93. 299–309; G. D. Girgis. Abba Benjamin. The Coptic Patriarch in the 7th Century // *Nubia et Oriens Christianus. FS für C. D. G. Müller zum 60. Geburtstag.* / Hrsg. von P. O. Scholz, R. Stempel. Köln, 1987 (Bibliotheca Nubica, I). 17–27 (здесь подробно о скитаниях Вениамина в изгнании, 631–644 гг.); B. Lourié. Benjamin of Alexandria // *Encyclopaedia Aethiopica* / Ed. by S. Uhlig. Vol. 1. Hamburg (в печати).

¹⁷¹ Подробный рассказ об этом патриаршеском синкелле священника Агафона, впоследствии патриарха, был составлен, скорее всего, по-гречески, но дошел в бохайрской версии, а также в арабской, основанной на бохайрской). См. изд.: R.-G. Coquin. *Livre de la Consécration du Sanctuaire de Benjamin*. Le Caire, 1975 (Bibliothèque d'études coptes, 13).

го — *Добродетели аввы Макария*, особенно же те его рассказы, которые не встречаются в более древних собраниях апофтегм.

В одном из рассказов¹⁷² авву Макария спрашивают: «Каково делание Скита?» В своем ответе авва уподобляет Скит четырем *градам убежища*, которые отделил Господь для тех сынов Израилевых, что согрешили блудом, убийством и т. п.; в этих городах они не подлежат отмщению (Числ. 35). То, что «градов» не шесть (как в Числ. 35, 13), а только четыре, связано, очевидно, с количеством монастырей в Скиту, установившемся еще к концу IV в.¹⁷³ — И еще, — продолжает авва Макарий, — Скит подобен граду укрепленному, в котором Христос поселил духовных воинов, дав повеление слушаться Его приказов. И так было сорок лет, — продолжает коптский автор, — пока те, кто вопрошал авву Макария, слушались заповедей, и пока они не начали исполнять свои страсти. После же сего произошло «первое разрушение Скита». Но Христос опять смиловался над ними и снова дал им Свои заповеди, обещав быть с ними так же, как с их отцами. Но они уже исполняли только половину заповедей, и так продолжалось до «второго разрушения Скита». Но и в третий раз Христос, вспомянув их отцов, дал им заповеди, они же сказали, что не могут их исполнять. Тогда Христос им сказал: «Лишь бы вы оставались во градах, и Я поступлю с вами, как и с отцами вашими <...>». ¹⁷⁴

¹⁷² Amélineau. Histoire des monastères de la Basse-Égypte..., 136–137; Regnault. Les Sentences des Pères du Désert. Troisième recueil..., 158–159.

¹⁷³ За этим сравнением, непосредственно относящимся к теме «монастырь как Церковь», стоит целая еклесиологическая традиция, которую, может быть, удастся изучить в будущем. Град убежища стал образом Церкви — возможно, еще ветхозаветной. Повесть об Иосифе и Асенеф и зависимое от нее литературно Мученичество св. Ирины (его основа датируется узким интервалом между 356 и 361 гг.) содержат один и тот же мотив переименования языческой девушки при ее обращении: Асенеф — в «Град убежища», Пенелопы — в Ирину; при этом мотивировка переименования одна и та же: множество людей будут в ней искать прибежища у Бога. См. выше, прим. 79, а также: Ch. Burchard. Der jüdische Asenethroman und seine Nachwirkung. Von Egeria zu Anna Katharina Emerich oder von Moses aus Aggel zu Karl Kerényi // Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt, II. Principat. Bd. 20.1 / W. Haase, H. Temporini, hrsg. Berlin—N.Y., 1987. 543–667, особ. 558–559 [= Idem. Gesammelte Studien zu Joseph und Aseneth / Berichtigt und ergänzt hrsg. mit Unterstützung von C. Burfeind. Leiden—N.Y.—Köln, 1996 (Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha, 13). 321–436, особ. 336–337].

¹⁷⁴ Трудно не узнать литературной модели — апофтегмы Исхирион I = Sy. gr. XVIII, 9 (рус. 10) / PJ XVIII, 34: «Некогда святые отцы пророчески говорили о последнем роде. Что мы сделали? — говорили они. Один из них, великий авва Исхирион, отвечал: мы исполнили заповеди Божии. Спросили его: а что сделают те, которые

От этой эпохи сохранились несколько агиографических и апокалиптических произведений, на редкость богатых как историческим, так и концептуальным содержанием.¹⁷⁵

В эпоху арабского владычества Скит, наряду с монастырями аввы Шенуте (Белым и Красным), приобретает положение официального церковного центра, что почти неизбежно отпугивает ревнителей духовной жизни. Впрочем, позднейшая история коптского монашества — это особая тема, мало соприкасающаяся с начальной эпохой монашества в Египте.¹⁷⁶

Современное коптское монашество представляет для историка интерес постольку, поскольку в нем сохраняются древние обычаи жизни. Это относится, прежде всего, к отшельникам, обитающим в пещерах в таких же условиях, в каких находились св. Антоний или св. Макарий. Копты не сохранили у себя непрерывной традиции пустынножительства, но она у них возродилась в 1930-е гг., в основном, благодаря двум монахам-отшельникам — авве Абд-аль-Масиху аль-Хабашу (последнее слово означает «эфиоп» и указывает на происхождение аввы; Абд-аль-Масих, «Раб Христов», — очень распространенное коптское имя)

будут после нас? Они, сказал авва, сделают вполтину против нас. Еще спросили его: а что те, которые после них будут? Авва Исхирион отвечал: люди века того ничего не сделают. Но к ним придет искушение. И те, которые в то время окажутся добрыми [δὲχομαι — надежными], — будут выше нас и отцов наших». (Пер. МДА).

¹⁷⁵ Основная библиография: The Life of Samuel of Kalamun by Isaac the Presbyter / Ed. and transl. by A. Alcock. Warminster, 1983 [издание копт. оригинала этого Жития, широко распространенного в араб. и эфиоп. версиях; там же библиогр.]; U. Zanetti. Notes sur la Vie de S. Samuel de Kalamon. Versions arabe et éthiopienne — Deux citations de la «prière de la fraction» // AB. 1997. 115. 147–158; Idem. La vie de Saint Jean higoumène de Scété au VIIe siècle // AB. 1996. 114. 273–403; Idem. Arabe serākūdā = copte sarakote = «gyrovagues» dans la Vie de S. Jean de Scété // AB. 1997. 115. 280. Под именем Самуила Каламунского († 695) получил хождение один из наиболее подробных коптских апокалиптических текстов, отражающих эпоху арабского нашествия (сохранился лишь по-арабски): J. Ziadeh. L'apocalypse de Samuel, supérieur de Deir-el-Qalamoun // Revue de l'Orient Chrétien. 1915–1917. 20. 374–404; F. Nau. Note sur l'apocalypse de Samuel // Ibid. 405–407. К сожалению, коптскую апокалиптику (сохранившуюся как на коптском, так и на арабском и эфиопском), вдохновленную событиями VII в. и их последствиями, еще никто не изучал систематически (наподобие того, как это делается в отношении современной ей апокалиптики сирийской)... См. в Библиографии, В. 17, № 13, апокалиптит. видения, атрибутированные Шенуте.

¹⁷⁶ Наиболее полный обзор истории коптских монастырей и монашества, начиная со средневековья, см. в: O. Meinardus. Monks and Monasteries of the Egyptian Deserts. Cairo, 1961. Надо сказать, что эта история изучена хуже, чем история монашества доарабской эпохи.

(1907—1973) и Юстусу аль-Антунни (Иусту из монастыря Св. Антония) (1910—1976). В настоящее время почти все заметные деятели Коптской церкви прямо или косвенно относятся к числу их учеников (это ученичество не коснулось догматики; один из ближайших учеников аввы Абд-аль-Масиха уже после его смерти превратился в самого известного коптского экумениста — это о. Матта эль-Мескин, или Матфей Убогий; из его же учеников нынешний патриарх Шенуда III, чьи высказывания с одинаковой легкостью переходят от строгого монофизитства к экуменизму и обратно). В 1960 г., еще под духовным руководством аввы Абд-аль-Масиха, о. Матта эль-Мескин с несколькими товарищами попытались возобновить подлинный скитской образ жизни в настоящей пустыне — каковую они нашли в Вади-Райан. С тех пор в Вади-Райан существует монастырь, устроенный по уставу Скита, в котором монахи живут в пещерах. Наблюдение за их жизнью дает довольно много для понимания внешних условий быта основателей египетского монашества.¹⁷⁷

2.2.3.2 Аскетическое учение

Некоторые элементы аскетического учения, выработанного египетским монашеством в целом, принадлежат в особенности отцам Скита. Ниже мы остановимся только на них. Все они связаны с учением о сердечной непрестанной молитве.¹⁷⁸

¹⁷⁷ См. особ.: O. Meinardus. The Hermits of Wādī Rayān // *Studia Orientalia Christiana: Collectanea*, 11. Cairo, 1966. 294–317, XXII pl. [Воспроизведено без иллюстраций — очень в данном случае важных — в (недоступной мне) книге того же автора: *Christian Egypt, Ancient and Modern*. Cairo, 1977². 468–482.] По современному состоянию коптского монашества см.: U. Zanetti. Tradition et modernité dans l'Église Copte // *Традиции и наследие Христианского Востока. Материалы международной конференции / Под ред. Д. Е. Афиногенова и А. В. Муравьева*. М., 1996. 221–238.

¹⁷⁸ Как было отмечено еще в начале XX в., понимание молитвы умной как, в то же время, молитвы сердечной, совершаемой в сердце, а не вне тела, существенно отличало общецерковную традицию от традиции оригенистской аскетики. Последней не были чужды некоторые святые отцы, в частности, св. Григорий Нисский, а из числа египетских пустынножителей — Евагрий. Невнимание к собственно телесной стороне молитвы заключало в себе опасность практической подмены православной аскетики (направленной в равной мере на обожение души и тела) платонистической аскетики развоплощения. У оригенистов (в том числе, у Евагрия) эта подмена совершалась сознательно. Наиболее подробное обоснование православной душевно-телесной, а не только умной, молитвы содержат произведения *Corpus Macarianum*. (Подробно о всей этой проблематике см.: Прот. Иоанн Мейендорф. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение. Пер. Г. Н. Начинкина под ред. И. П. Медведова и В. М. Лурье. СПб., 1997 (*Subsidia byzantinorossica*, т. 2), ч. II, гл. 2 и комментарии к

2.2.3.2.1 Скит: «вес сердец»

Для филологической науки этимология топонима Скит остается неясной. Греческое Σκήτης передает коптское саидское и бохайрское ⲥⲓⲛⲏⲧ (*Šihet*) — один из коптских вариантов названия, наряду с ⲥⲓⲛⲏⲧ (*Šiet*). Вполне может быть и даже скорее всего, что именно второе написание было этимологически более корректным — но это не мешало монахам воспринимать его лишь как сокращенную форму первого. Именно первая форма названия была для них наполнена глубоким смыслом. Они понимали ее как сочетание двух слов: ⲥⲓ ⲛⲏⲧ — «вес сердец»; характерно, что именно эта форма названия осталась в греческой передаче. Монашеская традиция имела в виду «взвешивание», или испытание сердец, на которое постоянно предают себя насельники Скита, и которое предстоит всем после смерти. После перехода самих коптов на арабский язык, а также в эфиопской традиции, где «народная этимология» названия «Скит» переставала быть очевидной, нередко можно встретить, рядом со словом «Скит», его перевод на арабский или эфиопский.¹⁷⁹ Есть, однако, серьезные основания думать, что эта этимология восходит именно к древнейшим коптским отцам, основателям Скита.

Символические изображения посмертного суда как «взвешивания душ» (ψυχοστασία) были приняты абсолютно во всем античном мире, включая иудейский и ранне-христианский. При этом традиционные символические изображения того, что же именно подлежит взвешиванию, варьировались от культуры к культуре. Из библейских примеров отметим в особенности: Иов 31, 6 (*стах бо на мериле* [ἐν ζυγῷ — на (чашечных) весах] *праведне, виде же Господь незлобие мое* — эта фраза имеет прямое отношение к аскетике) и Дан. 5, 27 (толкование второй части надписи, появившейся на стене во время пира Валтасара: «*φεκέλ*», *поставися в мерилех* [ἐστάθη ἐν ζυγῷ — было взвешено на весах] *и обретесе лишаемо* — эта фраза прямо относится к суду). В первом случае Иов говорит, будто взвешен был он сам, во втором случае пророчество говорит о царстве. Наиболее близким библейским местом могло быть Прем. 11, 21 (по слав. пер.; в LXX ст. 20): *единым духом пасти*

ней). Может быть, родственность именно этих идей Корпуса учению отцов Скита повлияла на атрибуцию всего Корпуса св. Макарию Египетскому.

¹⁷⁹ См., напр.: Б. А. Тураев. ⲙⲥ: ⲉⲛⲏⲧ: ⲕⲓⲛⲏⲧ: «Повествование о Дабра-Либаносском монастыре» // *Записки Восточного отделения Российского археологического общества*. 1907. Т. 17. Вып. 4. 345–363, особ. 361 и прим. 1.

могоша [грешники], от суда гоними и развеяны от Духа силы Твоея: но вся мерою и числом и весом (μέτρῳ καὶ ἀριθμῷ καὶ σταθμῷ) расположил еси.

Для древнего Египта характерно изображение взвешивания сердца — именно сердце усопшего, согласно иллюстрации к египетской *Книге мертвых* (гл. 30), возлагается на весы при суде Осириса. Ранние христианские тексты — по крайней мере, те, что имеются в нашем распоряжении, — не столь точны, но также говорят о взвешивании душ. Наиболее известный из них — *Завет Авраама*, дошедший как в греческом оригинале, так и на многих языках христианского Востока.¹⁸⁰ Этот текст никогда не отвергался Церковью и в позднейшей средневековой традиции передавался на правах произведения агиографии; описанное в нем видение посмертного суда имело, приблизительно, такой же статус признания, как, например, видение блаж. Феодоры из *Жития* св. Василия Нового. *Завет Авраама*, где говорится о посмертном взвешивании душ (без уточнения, что же именно кладется на весы), был создан, приблизительно, во второй пол. I в. (и не позднее II в.) христианами Египта. Это произведение не могло не оказать влияния на раннее монашество как по причине своего высокого авторитета вообще (и особенно в Египте), так и по причине того, что описанные в нем видения принадлежат Аврааму — отцу монашества (согласно пониманию самих основателей монашества).

Еще в одном оригинальном коптском (саидском) произведении, сохранившемся в единственном сильно поврежденном папирусном списке, также изображается сцена суда: «архангел» держит «весы праведности» (ⲙⲉⲙⲁⲩⲱⲉ ⲡⲧⲗⲁⲕⲟⲩⲱⲛⲛ) — но, к сожалению, лакуна в тексте не позволяет понять, что же именно на них возлагается, — а

¹⁸⁰ Текст дошел в двух весьма отличных друг от друга греческих редакциях, из которых более поздней (пространной) соответствуют, хотя и не во всем, версии, с одной стороны, — коптская, арабская и эфиопская (созданные одна на основе другой в порядке перечисления; это свидетельствует о большом авторитете в Египте данного произведения и, притом, в течение долгого времени,), и, с другой стороны, — славянская. Вопрос о языке оригинала пока открыт (возможно, что не греческий, а еврейский или арамейский). Сцена взвешивания душ лучше всего сохранилась в древнейшей греч. редакции (гл. XI). Одна загадочная фраза этой редакции упоминает Еноха, который «несет тяжесть душ» (в пространной ред. души взвешиваются особым ангелом, а Енох не упоминается вообще). См. подробно: G. W. H. Nickelsburg. *Eschatology in the Testament of Abraham. A Study of the Judgement Scenes in the two Recensions* // *Studies in the Testament of Abraham* / Ed. G. W. H. Nickelsburg. Missoula, 1976 (Society of Biblical Literature. Septuagint and Cognate Studies, 6). 23–64, особ. 56–57.

Енох «писец» записывает грехи и ведет все судебное делопроизводство. Подобная роль Еноха довольно часто упоминается в египетских христианских текстах, включая агиографические.¹⁸¹

Сказанного достаточно, чтобы представить себе, насколько именно в Египте символическое представление Суда Божия как взвешивания — и, скорее всего, взвешивания именно сердца, — была близка сердцу тех, кто с мыслью о Суде и навстречу Судии уходил в пустыню. Кроме того, коптское слово ⲩⲱ означает не только «вес», но и «меру» — одно из фундаментальных понятий аскетики.¹⁸²

Как мы уже упоминали (разд. 2.2.2.2), авва Феодор в своем послании братии всех пахомианских монастырей ко Дню оставления (празднику, знаменующему День Суда) цитирует Втор. 15, 9 — единственное место Библии, где содержатся слова «внемли себе»: *Внемли себе: да не будет слово тайно в сердцах твоих беззакония...* Внутреннее внимание и в самой Библии, и в наставлении аввы Феодора преимущественно связывается с сердцем. Таково же было, видимо, и общее убеждение египетского монашества, разделявшееся отцами Скита, хотя и расходившееся с учением Евагрия и оригенистов. Одна очень характерная анонимная апофтегма из алфавитно-анонимного собрания в его древней форме (не позднее сер. V в.) сохранилась только в арабской версии:¹⁸³

«Рече же [анонимный старец] паки: Аще хочещи послужити Богу в сей плоти по образу подобно ангелу (مثل ملاك فليكون),

¹⁸¹ B. A. Pearson. The Pierpont Morgan Fragments of a Coptic Enoch Apocryphon // *Studies in the Testament of Abraham*. 227–283 (новая реконструкция текста с пер. и подробным исследованием), особ. 272–273.

¹⁸² Его основное значение может быть проиллюстрировано анонимной апофтегмой N 216 = *Sy. gr. X*, 112 (рус. 107) / *PJ X*, 78: на вопрос о том, как оскверняют человека помыслы, старец отвечает: «С каждого требуется по мере его. <...> Вот, <...> здесь лежит сосуд вожделенный, — и пришли два брата, един, имеющий большия меры, а другой малая. Если помысл совершенного скажет: хочу я иметь этот сосуд, но человек не остановится на этом, но тотчас отсечет (помысл), то он не осквернится. А не получивший больших мер, если помыслит сие и будет заниматься помыслом, но не покорится ему [букв., не возмется, т. е. не увлечется им], то также не осквернится». (Пер. Пантелеимонова монастыря).

¹⁸³ Апофтегма 377 по Страсбургской рукописи арабского систематического собрания (X в.; греч. оригинал не позд. VIII в.; CPG 5604): J. M. Sauget. *La Collection d'Apophthegmes du manuscrit 4225 de la Bibliothèque de Strasbourg* // *OCP*. 1964. 30. 484–509, особ. 494 (вывод о происхождении соответствующей части арабского собрания), 497 (араб. текст), 499 (франц. пер.) и прим. 2 (восстановление чтения на основе другой рукописи).

имей [чистую — *доб. из др. ркп.*] молитву в сердце твоём втайне (لك صلاة [تقية] في قلبك في السر), и душа твоя ещё прежде смерти станет подобной ангелу».

Главное при служении Богу *в плоти* — иметь молитву *в сердце*. Именно тогда, а отнюдь не через развоплощение, человек делается подобным ангелу. Сердце — средоточие всей душевно-телесной жизни человека; в нём совершается молитва, ему нужно «внимать», и оно же подлежит «суду», или «взвешиванию».

Повесть... *об авве Филимоне* (гл. 19) позволяет увидеть непосредственно, как святые отцы Скита, в числе коих был этот авва, применяли понятие «взвешивания» ко «вниманию себе». Живший с аввою брат рассказывает:

«<...> на дела его смотря, я уразумел, что в нём совсем перестали уже действовать телесные страсти, и что он был усердный любитель всякого совершенства, так что всегда виделся преображаемым Божественным Духом и воздыхающим *воздыханиями неизглаголаннми*,¹⁸⁴ в себе с собою соображающимся [εἰς ἑαυτὸν συστρεφόμενον — оборачивающимся на себя] и себя взвешивающим (ἑαυτὸν σταθμίζοντα),¹⁸⁵ и всячески подвизающимся, чтоб что-нибудь пришедши не возмутило чистоты ума его, и скверна какая-нибудь тайно не приразилась к нему».¹⁸⁶

(Пер. еп. Феофана Затворника).

Здесь нет прямого упоминания сердца, но образ сердца различим на концептуальном «фоне» всего этого отрывка: его фразеология основана на Рим. 8, 26–29, где в Рим. 8, 27 было сказано: *Испытай же сердца весть, что есть мудрование Духа...* Апостол говорит о Боге, но брат переносит это на достигшего обожения (см. предшествовавшую часть его рассказа, конец гл. 18) авву Филимона.

¹⁸⁴ Упомянутое здесь «преображение Духом», вопреки пояснительному добавлению переводчика («от славы в славу»), является перифразом Рим. 8, 29: *их же бо предуведе [Бог], тех и представил сообразных быти образу Сына Своего*; речь идет о преобразении в «сообразие образу Сына» Божия. На это указывает весь контекст, перифразирующий Рим. 8, 26: *Сам Дух ходатайствует о нас воздыханиями неизглаголаннми*.

¹⁸⁵ Пояснение переводчика к этому месту («или себя держащим ровно, как на весах») неверно.

¹⁸⁶ Греч. текст: Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν συπτῶν. Т. В'. 'Αθήναι, 1965'. 241–252, особ. 250.

2.2.3.2.2 «Сокровенное поучение» и молитва Иисусова

Выше (разд. 2.2.2.2) мы видели, что преп. Орсисий (*Книга Орсисия*, 99) и авва Филимон (*Повесть...*, гл. 10) являют в своих наставлениях начало и конец процесса превращения «сокровенного поучения» из особого рода чтения книг, с заучиванием наизусть и последующим повторением (таков именно был смысл «поучения в Писаниях»), — в делание молитвы Иисусовой. Вся эта эволюция совершилась без разрыва преемственности с Ветхим Заветом: и авва Орсисий, и авва Филимон имели в виду исполнять таким образом заповедь Втор. 11, 18: *Вложите словеса сия в сердца ваша и в душу вашу...* Как в самой этой заповеди была уже подчеркнута неразделимость «сердца» и «души», так и «сокровенное поучение» предполагалось именно в сердце. Прочитируем авву Филимона ещё раз — из его совета брату, одержимому парением ума:

«<...> поди, возымей сокровенное поучение в сердце своём, и оно очистит ум твой от сего. <...> — Что же это за сокровенное поучение, отче? — И он сказал ему: поди, трезвись в сердце своём, и в мысли своей трезвенно и со страхом и трепетом говори: Господи Иисусе Христе, помилуй мя! <...>»

(гл. 9; пер. еп. Феофана Затворника).

Очень близко к этому поучение аммы Феодоры, которое имеет все шансы быть более ранним (IV в. или начало V в.):

«Блаженная Феодора сказала: безпопечение, безмолвие, молчание и сокровенное поучение рождает страх Божий и целомудрие. Сокровенное же поучение есть непрестанная молитва: Господи Иисусе Христе, помилуй мя! Сыне Божий, помоги мне!»

(Пер. еп. Феофана Затворника).¹⁸⁷

Итак, уже в первой половине V в. сложилась особая практика сокровенного поучения как молитвы Иисусовой (в форме *Господи Иисусе Христе, помилуй мя*). Есть серьезные основания полагать, что именно отцы Скита видоизменили таким образом более древнюю практику,

¹⁸⁷ Греч. текст неиздан. Апофтегма вошла (под № 42) в митерикон аввы Исаии (см. разд. 2.1.1.1). Несмотря на ее отсутствие в известных нам формах алфавитно-анонимного и систематического собраний, ее аутентичность вполне вероятна. О ранней истории форм Иисусовой молитвы см.: Прот. *Иоанн Мейендорф*. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. 409–411. См. там же, с. 411–419, об основных этапах более поздней эволюции способов молитвенного делания.

заменяв повторение разнообразных и длинных текстов¹⁸⁸ краткословными формулами, из числа которых вышеприведенная редакция молитвы Иисусовой стала самой употребительной.¹⁸⁹ Позднейшие скитские предания (коптский сборник апофтегм *Добродетели св. Макария*) атрибутируют саму эту формулу молитвы св. Макарию Великому, однако, это почти невероятно. Посетивший Скит в первые годы после смерти св. Макария преп. Иоанн Кассиан сообщает о тамошней практике молитвы стихом Пс. 69, 2 (см. выше, прим. 127), а в аутентичном корпусе апофтегм св. Макария (*Макарий* 19 = *Sy. gr.* XII, 11 (рус. 11) / *PJ* 10) формулы вовсе другие:

«Некоторые спросили авву Макария: как нам должно молиться? Старец отвечает им: не нужно многословить, а должно воздеть руки и говорить: *Господи, якоже волиши и якоже веси, помилуй*. Если же нападает искушение: *Господи, помози*.¹⁹⁰ — Он знает, что нам полезно, и поступает милосердно».

(Пер. МДА с изменениями).

О том, как протекал процесс сокращения текста молитвы, дает некоторое представление апофтегма *Аммон* 4 = *Sy. gr.* X, 20 (рус. 19) / *PJ* X, 16 (согласно предыдущей апофтегме *Аммон* 3, этот авва провел 14 лет в Скиту¹⁹¹). Один старец исповедал авве три помысла: или уйти блуж-

¹⁸⁸ Возможно, апофтегма аввы Лукия (*Лукий* 1 = *Sy. gr.* XII, 10 (рус. 10) / *PJ* XII, 9) представляет, своего рода, промежуточный вариант: авва постоянно повторяет Пс. 50 — текст не слишком длинный и все время один и тот же. Возможно, впрочем, что он повторял только первый стих (только этот стих указывается самим аввой, но он мог быть приведен вместо названия всего псалма).

¹⁸⁹ См. особ.: *L. Regnault. Quelques apophthegmes arabes sur la «Prière de Jésus» // Irénikon. 1979. 52. 344–352* [перизд. в: *Idem. Les Pères du Désert à travers leurs apophthegmes. Solesmes, 1987*].

¹⁹⁰ Это молитвенные формулы передаются в другой апофтегме, известной сейчас только по двум эфиопским собраниям (*Asceticon* 26 = *Collectio monastica* XIII, 43), переведенным с арабского. Текст может быть сколь угодно древним, но, к сожалению, ни рассказчик (авва Иаков), ни герой рассказа (авва Исидор) не поддаются никакой идентификации. Авва Иаков, оказавшись в келлии аввы Исидора, заметил, что тот часто возводит очи к небу и губами что-то неслышно произносит. На вопрос, что это такое, авва Исидор ответил: «Ты не знаешь, что это? — И я ответил ему: Нет, авво. И рече ми: Если не знаешь, что это, то ты еще не станешь монахом даже ни на один день. А то, что он говорил, было: *Господи Иисусе Христе, помилуй мя и помози ми, Тя славлю*» (пер. по: *V. Arras. Asceticon. Lovanii, 1984 (CSCO 458–459 / Aeth 77–78). 31; ср.: лат. пер., с. 21–22*).

¹⁹¹ Апофтегма *Аммон* 10 называет его «епископом», однако, этот текст, в отличие от *Аммон* 3 (= *Sy. gr.* VII, 3 (рус. 3) / *PJ* VII, 3), отсутствует в систематическом собрании и, вне всякого сомнения, попал в ряд апофтегм жившего в Скиту аввы Аммона позднее.

дать в пустыни, или уйти в чужую страну, или затвориться в келлии и вкушать пищу раз в два дня (очень распространенный в Египте способ пощения, в IV в. и позднее обязательный для священников во время Страстной Седмицы¹⁹²). На что авва ответил: «<...> лучше сиди в своей келлии, ешь понемногу каждый день и всегда имей в сердце своем слово мытаря [Лк. 18, 13: *Боже, милостив буди мне грешнику*] — и можешь спастись» (пер. МДА). — Краткословная молитва здесь поставлена в один ряд с советами, имеющими в виду отказ от древних и почтенных, но слишком остроподвижных форм жития.

Если для IV и начала V в. для молитвы краткословной характерна, главным образом, сама ее краткословность, а не та или иная формула, то с середины V в. становится безусловным преобладание молитвы именем Иисусовым. Причина такой перемены известна с абсолютной точностью: реакция на ересь Нестория. Иисусова молитва превратилась в главное догматическое исповедание Христа истинным Богом. (С этого же времени молитва Иисусова начинает распространяться за пределами Египта). С этих пор за Иисусовой молитвой всегда будет признаваться (у православных и монофизитов) статус краткого Символа веры, и это повлияет на дальнейшую эволюцию ее формулы.

У коптов сохранилось (на коптском и на арабском языках) довольно много поучений о молитве Иисусовой.¹⁹³ Они говорят как о самой практике молитвы, так и о ее догматическом осмыслении. Связь этих более поздних (восходящих к V в.) форм учения о молитве Иисусовой с предшествующей традицией особенно видна из двух следующих поучений сборника *Добродетели аввы Макария* (их текст трудно датировать точнее, нежели широким интервалом от начала V в. до начала VIII в., но содержащиеся в них *идеи* должны относиться к эпохе III Вселенского собора (431 г.)).

¹⁹² См.: *R.-G. Coquin. Une réforme liturgique du Concile de Nicée (325)? // Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Comptes-rendus. 1967. 185*. Одно из греческих обозначений такого способа пощения — δύο δύο (букв., «два два») — является калькой коптского выражения *спат спат*.

¹⁹³ Апофтегмы о молитве Иисусовой из коптского арабоязычного сборника апофтегм *Рай отцев* (по недоступному мне изд. Каир, 1951) перевел на франц. дом Л. Рено (*Regnault. Quelques apophthegmes arabes...*). В 1579 г. весь сб. *Рай отцев* был переведен с арабского на эфиопский (в эфиоп. версии его название — *Изречения отцев*, т. е. *Apophthegmata patrum*), и этот пер. теперь издан (с лат. пер.): *V. Arras. Geronticon. Lovanii, 1986 (CSCO 476–477 / Aeth 79–90)*.

Авва Макарий следующим образом отвечает на вопрос аввы Пимина «*Что сотворю, да имам живот?*» (Мф. 19, 16): в детстве, когда я жил еще со своим отцом, я заметил, что женщины, как старые, так и молодые, все время жуют кусочки смолы, которая отнимает дурной запах изо рта и освежает дыхание. Но если даже такой материальный предмет доставляет такое услаждение, то не паче ли — «честное и благословенное имя Господа нашего Иисуса Христа», если оно постоянно на устах наших, и если мы как бы пережевываем его, отгоняет бесов *яко дым* (Пс. 67, 3) и становится источником небесных откровений?¹⁹⁴

Другой брат спрашивает авву Макария: «Какое делание самое лучшее в подвижничестве и воздержании?». Ответ: «Блажен иже обрящет содержащий благословенное имя Господа нашего Иисуса Христа непрестанно и с сокрушением сердечным. Ибо воистину, во всей жизни деятельной нет лучшего делания, нежели сия блаженная пища, если ты пережевываешь ее непрестанно, как делает овца, когда она отгрызает (жвачку) и ощущает сладость от пережевывания, дондеже пережевываемое внидет во внутренняя сердца ея и распространит тамо сладость и благовоние [*χρίσμα*: букв., помазание], пользующия вся составы ея и внутренняя <...>. Да подаст и нам Господь наш Иисус Христос благодать в имени своем сладком и помазанном».¹⁹⁵

Эти поучения, с одной стороны, напоминают нам слова отцов IV в. о постоянстве в «сокровенном поучении», но в них есть и два новых, богословских, утверждения. Подразумевается присутствие Христа в Его имени — по аналогии с присутствием Бога в имени Божиим. Присутствие Бога в Его имени итак никем не оспаривалось, но правомерность перенесения этого на *человеческое* имя Иисуса Христа подразумевала исповедание Иисуса Христа Богом. То же самое подразумевало и отношение к имени Иисусову «помазания» — то есть помазания Св. Духа. Христос имеет помазание Духа, поскольку Дух присущ Сыну по природе — таково одно из постановлений III Вселенского собора.¹⁹⁶

¹⁹⁴ Amélineau. Histoire des monastères de la Basse-Égypte..., 133–134; Regnault. Les Sentences des Pères du Désert. Troisième recueil..., 157.

¹⁹⁵ Amélineau. Histoire des monastères de la Basse-Égypte..., 152; Regnault. Les Sentences des Pères du Désert. Troisième recueil..., 166 (мой пер. с небольшими отличиями).

¹⁹⁶ А именно, IX соборный анафематизм против Нестория (составлен св. Кириллом Александрийским): «Если кто скажет, что единый Господь Иисус Христос был

Начиная с эпохи III Вселенского собора и далее, основное значение догматического исповедания, содержащегося в молитве Иисусовой, видели именно в выражении православного учения о том, какое отношение имеет воплощение Сына к другим ипостасям Св. Троицы. Это покажет нам история богословских споров.

2.2.3.2.3 Экскурс: Формула молитвы Иисусовой в догматической полемике

— **Православно-монофизитской.** Об этой полемике скажем очень кратко, поскольку нет никаких данных, позволяющих связывать ее именно с Египтом. Не позднее VI в. в текст Иисусовой молитвы у православных стали добавляться слова *Боже наш: Господи Иисусе Христе, Боже наш, помилуй нас* (или *помилуй мя*). Около этого же времени появилось православное толкование слов молитвы, показывающее, которое из слов какую ересь опровергает. Согласно этому комментарию, словами *Боже наш* опровергается ересь Петра Валяльщика — монофизита! Исповедание *божественности* Христа *против* монофизита, да еще и параллельно с традиционным опровержением монофизитства (под названием ереси Евтихия и Диоскора) в другой части молитвы, говорит о той, совершенно своеобразной, ситуации, в которой было сделано это добавление: ересь Петра Валяльщика — а этой ересью было введение в 484 г. христологического Трисвятого (*Святой Боже, святой крепкий, святой безсмертный, распныйся за ны, помилуй нас*) — еще воспринималась как особого рода заблуждение, отличное от остального монофизитства. Это указывает на эпоху от 484 г. до V Вселенского собора (553 г.). Новая формула Иисусовой молитвы вводится как православная антитеза христологическому Трисвятому: ко Христу относятся слова *Боже наш*, но не Трисвятое, то есть не перечисление Лиц Св. Троицы.¹⁹⁷

— **Внутримонофизитской.** Исповедание Христа «единой природой Бога Слова» оказалось той «бомбой», которая уже через столетие

прославлен Духом в том смысле, что Он пользовался Духом как бы при помощи силы, чуждой по отношению к силе этого Духа, и что Он получил от Него власть действовать против духов нечистых и совершать среди людей божественные знамения, — вместо того, чтобы сказать, что Ему Самому по Себе подобает этот Дух, Которым Он совершил сии божественные знамения, — да будет анафема.

¹⁹⁷ Подробно см.: В. М. Лурье. Труды Роберта Синкевича по истории византийского исихазма. Библиография и еще одно замечание по истории текста молитвы Иисусовой // Византиноведение. 1996 [2000]. 2 (в печати).

взорвала монофизитскую триадологию. На рубеже первого и второго христианского тысячелетий именно монофизитские богословы, устав от столетних дискуссий, придут к поразительному для средневековья «экуменическому» безразличию к «подробностям» триадологических учений, — но, конечно же, в VI в. этого произойти еще не могло. В 588 г. именно триадология стала причиной взаимного анафематствования между монофизитскими (севирианскими) патриархами Антиохии и Александрии. Монофизитские богословы оказались перед слишком непростой задачей: куда поместить «единую природу» Христа по отношению к единой сущности и трем ипостасям Божества? Как при этом, с одной стороны, соблюсти неразделимость Троицы даже и в Воплощении, и, с другой стороны, избежать мнения о воплощении Духа и Отца? Православное богословие не вызывало таких вопросов, поскольку в нем учения об особой природе Сына в Его воплощении не вводилось, и, следовательно, не нужно было объяснять, как такая природа может отличаться от природы Божества, не внося, в то же время, в Божество разделения. Монофизиты же оказались на очередной догматической «развилке». Копты, во главе со своим патриархом Дамианом, приняли учение о только умозрительном различии ипостасей Божества, отказываясь признавать за ними самостоятельные реальности. Столь очевидная инновация (бывшая, правда, возвратом к савеллианству) была отвергнута сирийцами во главе с их патриархом Петром, но Петр лишь на словах отвергал тритеизм (действительное разделение ипостасей Троицы, подобно индивидуумам одной и той же сущности в аристотелевском смысле, — решение, предложенное «тритеитами», одной из севирианских монофизитских сект того времени), но так и не смог сформулировать такую триадологию, которая не создавала бы для него предпосылок (то есть такую, в которой тритеизм не подразумевался бы в скрытой форме).¹⁹⁸

В VI и VII вв. не все египетские монахи (среди которых было много греков и сирийцев) и даже не все коптские монахи разделяли воззрения Дамиана. Но дамианиты преобладали в исконных монашеских центрах, из которых происходят два главных памятника той части полемики, которая связывалась с Иисусовой молитвой: анонимное поучение против еретиков (рукопись Белого монастыря; по моей датировке, текст

¹⁹⁸ Подробно обо всем этом: В. М. Лурье. Богословие «египтствующих умом»: монофизитская триадология между дамианизмом и тритеизмом // Христианский Восток. 1999. 1 (7). 479–489.

конца VI в.)¹⁹⁹ и надпись внутри молитвенной ниши в Келлиях, приблизительно, второй четверти VII в., воспроизводящая текст апофтегмы, известной (в несколько иной редакции) в арабском собрании *Рай отцов*.²⁰⁰ Оба названных текста защищают молитву именем Иисусовым против тех, кто отвергает ее на том основании, будто молящиеся таким образом отказываются молиться Отцу и Духу. Защитники Иисусовой молитвы настаивают на том, что через имя Иисус они обращаются ко всей — нераздельной — Св. Троице. Это могло бы звучать православно, если бы не дамианитский контекст всей полемики. О том, что при этом подразумевалось в дамианизме, дает подробное представление упомянутый полемический трактат. Там, в частности, сказано:

¹⁹⁹ Изд. с неправильной атрибуцией Шенуте: T. Orlandi. Shenute, Contra origenistas. Roma, 1985. Атрибуция дамианитскому автору конца VI в., а также обзор всей этой полемики: B. Lourié. Prière de Jésus au cours de filiation des sectes monophysites et une fausse attribution à Chénouté // Acts, XVIIIth International Congress of Byzantine Studies, Selected Papers: Main and Communications, Moscow, 1991 / I. Ševčenko, G. G. Litavrin, W. K. Hanak, eds. Vol. II: History, Archaeology, Religion, Theology. Shepherdstown, WV, 1996 [изд. в 1998]. 367–374. Сомнения в верности атрибуции Шенуте выразил также Р.-Г. Кокен: M. Albert, R. Beylot, R.-G. Coquin, B. Outtier, Ch. Renoux. Christianismes orientaux. Introduction à l'étude des langues et des littératures. Paris, 1993 (Initiations au christianisme ancien. [4]). 202. Пользуюсь случаем исправить одну неточность в моей критике Орланди, указанную мне о. Уго Занетти: предложенный Орланди перевод одной из ключевых фраз трактата, имеющей дамианитский смысл («...Поелику Сын ни в чем не отличается от Отца, ниже Отец [от Сына], Сын — это также и Дух (ⲟⲩⲡⲓⲁ ⲟⲩ ⲡⲉ ⲡⲉⲩⲣⲓⲧⲉ — у Орланди: «il Figlio è anche uno spirito») <...>, нельзя считать некорректным грамматически, хотя нельзя считать и точным по смыслу. Точнее было бы «il Figlio è anche Spirito», поскольку речь в данной фразе идет не о каком-то неизвестном духе, а именно о Духе; ср. в современном итал. переводе Ин. 4, 24: «Dio è spirito», а не «uno spirito». Коптский неопределенный артикль ⲟⲩ должен здесь пониматься не в значении «один, некий», а в значении принадлежности к большой массе (W. C. Till. Koptische Grammatik (Säidischer Dialekt). Leipzig, 1978⁸. 62, § 101); иными словами, сама сущность Божия отождествляется с понятием «Дух», которое переносится на ипостась Духа, что, естественно, приводит к отождествлению ипостасной реальности всех трех ипостасей. Это видно уже и в цитированной фразе, где перечисляются лица Св. Троицы (см. о ее контексте чуть ниже), но при этом «Дух» выступает лишь как объект отождествления с «Отцом» и «Сыном».

²⁰⁰ Публикация надписи (разрушившейся через несколько месяцев после ее открытия): A. Guillaumont. Une inscription copte sur la 'Prière de Jésus' // OCP. 1968. 34. 310–325 [= Idem. Aux origines du monachisme chrétien. 168–183]. Уточнения (филологического характера) к этой публикации: R. Kasser. La «Prière de Jésus» kelliote réexaminée en quelques points // OCP. 1996. 62. 407–410. Об арабском тексте, а также его пер. см.: Regnault. Quelques apophthegmes arabes..., 345–346, 354–355. Дом Рено показывает, что текст самой апофтегмы не может быть намного старше надписи в Келлиях.

«...произнося *Иисус*, мы именуем единосущную Троицу», — а разъяснено это так: «...ибо Сын ни в чем не отличен от Отца, ниже Отец (от Сына). Сын — это также Дух <...>». Быть может, в монастыре в Эсне в верхнем Египте, среди многочисленных надписей которого (датируемых интервалом с 550 по 630 гг.) совсем нет молитв именем Иисусовым, но зато много раз встречаются обращения ко Св. Троице, когда-то имели прибежище коптские противники дамианизма...

После всего сказанного нас не удивит тот факт, что ни в несторианстве, ни в сирийском монофизитстве формула Иисусовой молитвы принята не была. Она находила распространение только в православном мире и в сфере влияния Коптской церкви (в частности, в Эфиопии).

2.2.4 Учение отцов Скита: под благодатию Евангелия — вслед за Авраамом

Теперь мы опять вернемся к главному богословскому вопросу. Когда-то (разд. 2.2) мы формулировали его так: в чем смысл монашества? Сейчас, однако, он сводится к другому вопросу: *где граница между Ветхим и Новым Заветом?* — Мы уже видели, что в Новом Завете оказались и Авраам, и другие «ветхозаветные» праведники, но, в то же время, похоже, что не оказались — очень многие крещенные христиане. Такое впечатление мы выносим из уже прочитанных наставлений египетских отцов, и именно его мы теперь должны проверить, в который раз обращаясь, вместе с нашим Вергилием — св. Иоанном Кассианом — к Отцам Скита.

Этому вопросу посвящена большая часть *Собеседования* 21, в котором авва Феона рассказывает о тех наставлениях, которые он сам получил когда-то в молодости от аввы Иоанна, прибавляя к ним нечто и от себя.

Будущий авва Феона — в то время женатый молодой человек — вместе с другими мирянами пришел в Скит, чтобы пожертвовать десятину от урожая. В ответ авва Иоанн, тогдашний эконо́м Скита, предложил им духовное поучение: «Утешаюсь, любезнейшие дети, благочестивою щедростию ваших подарков, и усердное это приношение, распоряжение которым мне вверено, я с благодарностью принимаю, потому что вы с верою приносите мне начатки и десятины, имеющие послужить в пользу бедных, как благоприятную Господу жертву. Вы уверены, что этим приношением обильно будет благословлена и полнота плодов и всего имущества, из которого это жертвуете для Господа, и что вы по вере в эту заповедь даже и в этом веке будете наде-

лены многообразным изобилием всех благ <...>. Верно совершая это благочестивое приношение, знайте, что вы исполнили правду ветхого закона, под которым тогда состоявшие и преступавшие его неизбежно становились виновными, да и исполнившие его не могли достигнуть совершенства» (21, 2). Но не так поступали праведные: «<...> Ибо праведные, которым закон не положен (1 Тим. 1, 9), не состоят под законом; это доказывается тем, что они не только исполняют оправдания закона, но стараются даже превзойти, и благочестие их бывает больше повеления закона, и оно (благочестие), с преизбытком соблюдая заповеди, добровольное прибавляет к должному» (21, 3). «Так мы читаем, что Авраам превзошел заповеди будущего закона», отказавшись взять что бы то ни было из захваченной им добычи содомской (Быт. 14, 22–23); подобным же образом не пользуясь даже дозволенным по закону, вели себя Давид и Елисей, а также отказавшиеся от законного супружества ради девства Илия и Иеремия — не говоря уже о рехавитах (сынах Ионадава сына Рехавы: Иерем. 35, особ. ст. 6–7 и 19, которые считались в ту эпоху одним из основных примерах почти совершенного монашеского жития еще в Ветхом Завете²⁰¹).

(Преп. Иоанн Кассиан. *Собеседования*, 21, 4; пер. еп. Петра с небольшими изменениями).

²⁰¹ Поскольку библейские тексты о рехавитах ограничиваются несколькими стихами гл. 35 кн. Иеремии (явно ссылающимися на уже известную тогда традицию), нужно пояснить, какую литературную традицию имеет в виду авва Иоанн. В основе дошедших христианских рассказов о рехавитах — спасшихся от вавилонского пленения и до сих пор продолжающих жить квази-монашеской жизнью в удаленном месте — лежат произведения (одно или несколько), созданные в иудейском мире дохристианского времени. Ближайшая к этому тексту христианская редакция — так наз. *История рехавитов*, известная на большинстве языков христианского Востока (изд. греч. текста: *M. R. James. Apocrypha anecdota. I. Cambridge, 1893 (Texts and Studies, II, 3). 86–95; A. Vassiliev. Anecdota graeco-byzantina. M., 1893. 166–179 (см. ibid., с. XXXVIII–XL, о др. редакциях и версиях, в том числе слав.);* соврем. изд.: *J. H. Charlesworth. The History of the Rechabites. Vol. I: The Greek Recension. Chico, CA, 1982 (Society of Biblical Literature. Texts and Translations, 17; Pseudepigrapha Ser., 10) [vol. II, с новым изд. сирийской версии до сих пор не вышел]. По истории всего этого ряда произведений [куда входят еще: приписываемое Палладию Еллинопольскому *De gentibus Indiae et Bragmanibus*, часто сопровождавшее в рукописях его *Лавсанк*; известное во множестве версий *Повествование (монаха) Зосимы* (о бытовании на Руси этого и родственных произведений см., в частности: *А. Н. Веселовский. Из истории романа и повести: Материалы и исследования. Вып. 1. Греко-византийский период. СПб., 1886 (Сборник Отделения русского языка и словесности Императорской Академии Наук. Т. 11, № 2). 280–329; Е. И. Ванеева. Хождение Зосимы к рахаманам // СКДР. II, ч. 2. 489–491]; дошедшее только по-эфиопски *Повествование (монаха) Герасима* и**

Где же оказывались все эти люди, превозшедшие требования ветхого Закона? — «Под благодатию Евангелия». Зато многие христиане так и остались «под страхом закона»:

«Посему теперь находится в нашей власти — состоять ли под благодатию Евангелия, или под страхом закона. <...> Превосходящих закон воспринимает благодать Христова, а низших закон удерживает как своих должников и повинных ему. Ибо виновный против заповедей закона никак не может достигнуть евангельского совершенства, хотя бы и хвалился, что он христианин и освобожден благодатию Господа, но напрасно. Ибо надобно считать еще состоящим под законом не только того, кто отказывается исполнять заповеди закона, но и того, кто довольствуется только соблюдением повелений закона, и вовсе не приносит плодов достойных звания и благодати Христовой, в котором (звании) не говорится: приноси Господу Богу твоему десятины твои и начатки (Втор. 12, 6), но — *иди, продаждь имение твое и даждь нищим: и имети имаши сокровище на небеси: и гряди вслед Мене* (Мф. 19, 21) <...>»

(Там же, 21, 7; пер. еп. Петра).

Именно это и делали ветхозаветные праведники:

«Все эти [т. е. Авраам, Давид, Илия, Иеремия, «Елисей и благочестивые мужи одинакового с ним расположения], рехавиты], не довольствуясь приношением десятины из своих приобретений, но отвергая и самые добычи, приносили Богу преимущественно самих себя и свои души <...>».

(Там же, 21, 4; пер. еп. Петра).

Исполнение Закона избавляет от мук, временных и вечных, и поэтому оно требуется от всех. Но награду *сторицею* (Мф. 19, 29; весь этот стих приводится св. Иоанном) в Царствии Небесном обещает только следование Евангелию — и это уже предьявляется не в качестве требования с угрозами, но в качестве призыва с обетованиями (там же, 21, 5).

еще некоторые произведения] см. главным образом: J.-C. Picard. *L'Histoire des Bienheureux du temps de Jérémie et la Narration de Zosime: arrière-plan historique et mythique // Pseudépigraphes de l'Ancien Testament et les Manuscrits de la Mer Morte* / Éd. par M. Philonenko. I. Paris, 1967. (Cahiers de la Recherche des sciences philosophiques et religieuses, 41). 27–73; J. H. Charlesworth. *Greek, Persian, Roman, Syrian, and Egyptian Influences in Early Jewish Theology. A Study of the History of the Rechabites // Hellenica et Judaica. Hommage à Valentin Nikiprowetzky* / Éd. par A. Caquot, M. Hadas-Lebel et J. Riaud. Leuven—Paris, 1986. 219–243.

«Итак евангельское слово как сильных возводит на высоту совершенства, так и немощным не попускает опускаться низко; совершенным воздает полноту блаженства, а немощным дарует прощение. Закон исполняющих его заповеди поместил как бы в некоторой середине между тем и другим воздаянием, то есть наградой и наказанием, — насколько удаляет от осуждения преступников, настолько же отлучает и от славы совершенных. Как эта доля низка и как жалка, это можете видеть из сравнения состояния настоящей жизни, в которой считается самым жалким тот, кто только о том старается и трудится, чтобы только не считаться виновным между почетными людьми, а не богатым, почетным и славным».

(Там же, 21, 6).

Итак, пребывание «в благодати Христовой» не зависит от времени, когда человек живет, — до или после плотского Христова пришествия.²⁰² Зато оно полностью зависит от личного выбора.

²⁰² Для православного церковного Предания в этой мысли нет ничего экзотического. Она достаточно очевидна — в противном случае Церковь Нового и Ветхого Заветов не составляла бы одной Церкви, то есть Тела Христова, и святых ветхозаветной эпохи следовало бы и в церковном почитании как-нибудь резко отличать от новозаветных (чего, разумеется, нет в помине). Если праведники Ветхого Завета принимают совершенство — не без нас (Евр. 11, 40), то, тем более, и мы — «не без них». Рассматриваемое сейчас монашеско-аскетическое богословие следовало здесь уже хорошо разработанной богословской традиции осмысления мученичества; более подробно эти богословские темы будут рассмотрены у св. Максима Исповедника (J.-C. Larchet. *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*. Paris, 1996 (Cogitatio Fidei, 194). 208–219) и св. Григория Паламы (Мейендорф. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. 321–322, и комментарии В. М. Лурье: 458–460, 478–479). Весьма наглядно объясняет ту же мысль блаженный Августин в трактате *О Крещении I*, 24–25: та же самая Церковь — общая мать апостолов и мучеников, единственный Град Божий — родила также Авеля, Еноха, Ноя, Авраама, Моисея и других пророков (гл. 25); «<...> как в таинствах Ветхого Завета уже были некоторые (люди) духовные, втайне принадлежавшие к завету новому, который тогда еще был запечатан, так и теперь, в таинствах нового завета <...> оказывается, что многие живут по естеству, и, если они не приступают к приятию того, что от Духа Божия, к чему призывает их речь Апостола, то они все еще относятся к Ветхому Завету. Но если же они приступают, то еще даже прежде самого приятия, самим тем, что они приступают и приближаются, они принадлежат к Новому Завету, так что, даже если они возьмутся от сей жизни, еще не успев стать духовными, они, благодаря пособию святости таинства, они причисляются ко стране живых, идеже Господь есть наше упование и удел». (Пер. мой по электронному изд.: Corpus Augustinianum Gissense auf CD ROM / Ed. C. Mayer. Basel, 1995).

Граница между Ветхим и Новым Заветами преодолевается только свободной волей человека, — когда он избирает то, чего Бог не требует, но только советует.

На этой мысли следует несколько задержать наше внимание.

2.2.4.1 Закон — повелевает, благодать — советует

Итак, свобода и оказывается границей между жизнью под законом и жизнью в благодати евангельской. — Мы увидим, что это учение было принято далеко за пределами Египта.

«Ибо как могут быть причастниками евангельской благодати те, которые небрегут исполнять даже и более легкие заповеди закона? О легкости их свидетельствуют и повелительные слова законодателя, так что угрожается проклятием не исполняющим: *проклят, иже не пребудет во всех словесах закона сего, еже творити я* (Втор. 27, 26); а в Евангелии говорится о высоте и превосходстве заповедей: *могий вместити да вместит* [Мф. 19, 12; сказано о скопцах... *Царствия ради Небесного*]. Там принудительное побуждение законодателя показывает малость заповедей <...>, а здесь величие возвышенных заповедей означает самым условием не столько повелевающего, сколько советующего: *аще хочещи совершен быти*, то делай то или это (Мф. 19, 21). Там Моисей на отказывающихся возлагает неотрицаемую тяжесть; здесь Павел подает только совет желающим, стремящимся к совершенству (ср.: 1 Кор. 7, 25 и 40). Ибо не должно заповедывать вообще и, так сказать, обязательно требовать от всех то, что по причине дивной высоты не может быть достигнуто всеми; но преимущественно возбуждаются все советом и благодатию, так что большие могут увенчаться добродетелию совершенства, а малые, которые не могут исполнить *меру возраста исполнения Христова* (Еф. 4, 13), как будто остаются в неизвестности, будучи закрываемы светом больших, как звезд; однакож от мрака проклятий, существующих в законе, они свободны, не обрекаются на поражение настоящими бедствиями, не подвергаются вечному мучению. Итак Христос никого необходимою заповедью не принуждает к достижению верха добродетелей, но призывает желающих по свободному произволению, пользою совета воспламеняет желание совершенства. Ибо где заповедь, там необходимость; а где необходимость, там и трудность; где трудность, там и нерадение; где нерадение, там и грех; а где грех, там и наказание. <...>»

(Там же, 21, 5; пер. еп. Петра с небольшими изм.).

Главная мысль этого отрывка: девство и безбрачие — это «совет», а не «заповедь», но только советы и ведут в меру возраста исполнения *Христова*, то же, что заповедуется обязательно для всех (даже тогда, когда заповеди Моисеевы повторяет Христос — как в Мф. 19), — это избавляет от наказания за грехи, но это не Евангелие, а закон.²⁰³ Мы опять пришли к учению о безбрачии как норме христианской жизни — при том, что сама эта жизнь, в согласии с Новым Заветом, общеобязательной нормой не является.

2.2.4.2 От закона брака к благодати девства — в одной отдаленно взятой судьбе

Вернувшись домой после этого наставления аввы Иоанна, будущий авва Феона начал убеждать свою супругу, чтобы они «<...> вместе послужили Богу в чистоте и святости, говоря, что обращение к лучшей жизни никак не должно откладывать; потому что суетная надежда на незрелый возраст не избавляет от необходимости нечаянной смерти, которая младенцев, отроков, юношей похищает так же, как и старцев» (там же, 21, 8), — но тщетно. Нельзя сказать, чтобы и у супруги совсем не нашлось аргументов в пользу противоположной точки зрения. Она

«<...> говорила, что она в своем цветущем возрасте не может совершенно воздерживаться от супружеского утешения, и потому если оставленная им сделает какой-нибудь порок, — это надобно приписать больше тому, кто расторг узы супружества <...>».

(Там же, 21, 9; пер. еп. Петра).

²⁰³ См. еще у св. Иоанна Кассиана *Собеседования* 8, 23. Ср. также анализ — глубокий, но неуместно ироничный по тону — в одной старой статье о. де Вогюз: *A. de Vogüé. Monachisme et Église dans la pensée de Cassien // Théologie de la vie monastique. Études sur la tradition patristique. Paris, 1961 (Théologie, 49). 213–240 [= Idem. De Saint Pachôme à Jean Cassien. 271–301],* особ. 288: «On voit l'idée profonde qui se cache sous cette casuistique enfantine. Le Nouveau Testament, pense Cassien, n'est pas moins exigeant que l'Ancien <...>. Dès lors, la véritable liberté chrétienne consiste à s'attranchir de la loi *en la dépassant* <...>. Il s'ensuit que seul le moine se tient, à proprement parler, au niveau de l'Évangile. Seul il bénéficie de la nouveauté chrétienne. En revanche, le séculier, tout baptisé qu'il est, retombe sous le joug de la loi ancienne». При переиздании этой статьи автор сделал справедливое дополнение (р. 527. Add. 25), указав, что не только монахи, но и святые Ветхого Завета предвосхищали евангельское совершенство. Каждый раз, встречая подобные мысли (о ветхозаветной жизни многих христиан и новозаветной — святых Ветхого Завета) у очередного святого отца, ученые излагают их с некоторым удивлением. Очевидно, давно пора обобщить в специальной монографии многочисленные разрозненные данные, в действительности представляющие *consensus patrum*.

Надо заметить, что аргументация супруги аввы Феоны была недалеко от доводов ее куда более уважаемого современника — св. Иоанна Златоуста:

«Та, которая воздерживается против воли мужа, не только лишится награды за воздержание, но даст ответ за его прелюбодеяние, и ответ более строгий, чем он сам. Почему? Потому, что она лишает его законного сокоупления, низвергает его в бездну распутства. Если она не имеет права делать это и на короткое время без его согласия, то какое прощение может получить она, постоянно лишая его этого утешения? Но что, скажешь, может быть тяжелее этой необходимости и угрозы? И я говорю то же самое. Для чего же ты подвергаешь себя такой необходимости? Это должно было обдумать до брака, а не после брака. <...> однажды связанному (браком) не следует разрывать его, ибо это влечет за собою много скорбей».

(Св. Иоанн Златоуст, *О девстве*, 48; пер. СПбДА²⁰⁴).

Св. Иоанн Златоуст вполне разделял общее святоотеческое убеждение в том, что именно жизнь безбрачная соответствует призванию Нового Завета (см. ниже, разд. 2.2.6), но, как видим, пастырский подход у него был другой: его рекомендации мирянам²⁰⁵ существенно от-

²⁰⁴ Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, Архиепископа Константинопольского, в русском переводе. Изд. 2-е. Т. I–XII. СПб., 1896—1906 (Приложение к журналам «Церковный Вестник» и «Христианское Чтение») [репринты: М., 1991— (сразу два репринтных издания, но оба незаконченные)]. Тракта *О девстве*: т. I, кн. I (1898) 295–373. Перевод сделан по изд. PG 47, текст которого не отличается существенно от современного критич. изд.: Jean Chrysostome, *La Virginité / Texte et introduction critique par H. Musurillo, introd., trad. et notes par B. Grillet*. Paris, 1966 (SC 125).

²⁰⁵ В данном случае он обращается к молодым христианкам, выставляя им на вид всевозможные затруднения, доставляемые браком к ведению христианской жизни. В таком же смысле, но гораздо более развернуто, он разъясняет это и своей антиохийской пастве (судя по его же проповедям, весьма склонной к неразумным увлечениям разного рода): «Христос через Павла повелел, чтобы жены не отлучались от мужа, и чтобы они не лишали друг друга, разве по согласию, но некоторые жены, по рачению к воздержанию (ἑρῶτι δὴθεν ἐγκρατείας), оставляли мужей своих, как будто бы это было делом благочестия, и ввергли их в прелюбодеяние. Уразумей теперь, сколь велико это зло, если, перенеся такой труд, они обвиняются в тем большей несправедливости и подлежат крайнему осуждению, и ввергают в ров погибели своих сожителей». (*Беседы на Евангелие от Матфея*, LXXXVI, 4; PG 58, 768; пер. мой, с исполз. пер. СПбДА). В собственно монашеской литературе мнение, подобное Златоустову, выражает преп. Варсануфий (конец V — начало VI в., Газа; и в географическом, и в историко-церковном смысле Газа была пограничной областью между монашеством египетским и па-

личались от рекомендаций скитских отцов — хотя и те обращались именно к мирянам. Бесплезно гадать, насколько это различие рекомендаций следовало из различия между самими мирянами — с одной стороны, привыкшими во всем ориентироваться на монахов благочестивыми египетскими крестьянами, и, с другой стороны, — у св. Иоанна Златоуста — антиохийской и константинопольской толпой, которую с трудом удавалось удерживать от наиболее грубых бесчинств.

лестинским): «Вопрос 669: <...> полезно ли оставить жену свою, с намерением вступить в иночество? Ответ: <...> ты не должен оставлять ее сам, потому что нарушишь заповедь Апостола, который говорит: *привязался ли жене, не ищи разрешения* (1 Кор. 7, 27). Если она согрешит и станет худо жить, то грех сей будет на тебе; разве только оставишь ее по ее согласию, посоветовавшись с нею, и ради пользы. Но предоставь сие дело Богу; и как угодно Его человеколюбию, так Он и сотворит» (*Преподобных отцев Варсануфия Великого и Иоанна руководство к духовной жизни в ответах на вопрошения учеников* / Пер. с греч. СПб., 1905 [репринты: М., 1993 и др.], 424). В собственно египетской литературе можно найти только один подобный рассказ — в составе *Жития* преп. Макария Египетского (BHG 999j; вероятно, подобно другим рассказам из этого *Жития*, данная история имела когда-то независимое хождение, однако в известных нам сегодня патериках она не встречается). Преп. Макарий по откровению Божию был послан в мир к двум женщинам-сестрам, праведность которых превосходила его собственную. На вопрос о их делании женщины отказались отвечать, сказав, что только что ночью они были со своими мужьями и ничего праведного иметь не могут. Но дальше из разговора выяснилось, что эти сестры очень хотели уйти от своих мужей и стать монахинями, но не исполнили своего намерения из послушания мужьям. Продолжая жить с мужьями, они во всем остальном жили строго по-монашески, особенно в том, что касается добродетели неосуждения. Некоторые особенности этого рассказа должны быть подчеркнуты. Во-первых, желание стать монахом и здесь выступает как единственное нормальное желание благочестивого христианина, хотя и не всегда сразу им осознаваемое (женщины его еще не имели, когда вступали в брак). Во-вторых, женщины остались с мужьями вовсе ни из какой-нибудь супружеской «любви», а только из послушания, которым жена обязана мужу. В-третьих, нет даже речи о допустимости для христианского благочестия какого-либо удовольствия, происходящего от плотских отношений между супругами (тут все наоборот: терпеть подобные отношения — это как раз тот подвиг, которым женщины превосходили Великого Макария). И, наконец, в-четвертых: весь этот рассказ стоит в серии повествований о великих подвижниках, которых Господь показал Макарию Великому для его собственного смирения. Подвиг женщин стоит в одном ряду, например, с подвигом «пасущихся» (βοσχοί — так назывался этот вид пустынничества, довольно распространенный в IV—V вв. в Египте и в Сирии) — встреченных случайно св. Макарием двух человек, живших уже 40 лет одной жизнью со «зверьями пустынными» (кроме *Жития*, тот же рассказ в апофтегме *Макарий 2* и паралл. текстах). Так что и к двум женщинам можно применить слова из диалога преп. Макария с «пасущимися»: «Я сказал им: слаб я и не могу жить, как вы. Они сказали мне: если не можешь жить, как мы, то сиди в своей келье и плачь о грехах своих» (пер. МДА).

Несовпадения взглядов святых в вопросах пастырских нам уже встречались: мы видели, как аскетические идеалы св. Василия Великого приводили его — на практике, но отнюдь не в теории! — к отрицанию пустынножительства. Тем не менее, св. Василий Великий не имел основания объявить вообще несовместимым с принадлежностью к Церкви тот род жизни, который казался ему чрезмерно рискованным. Так же и св. Иоанн Златоуст отнюдь не утверждает, что оставление супруга или супруги ради воздержания, само по себе, является отпадением от Церкви.²⁰⁶ В вопросе о расторжимости брака ради воздержания пози-

²⁰⁶ Св. Иоанн говорит лишь о *вреде* и *греховности* такого поступка, тогда как большинство Отцов и каноническое право (включившее в качестве одного из наиболее общепринятых канонических текстов, относящихся к монашеской жизни, *Пространные уставы* св. Василия Великого; см. выше, разд. 1.4) относятся к нему одобрительно. Вот, пожалуй, наиболее взвешенная формулировка св. Иоанна (в толковании 1 Кор. 7, 10–11: *А оженившись, завещаю не аз, но Господь: жене от мужа не разлучиться: аще ли же и разлучится, да пребывает безбрачна, или да смирится с мужем (своим): и мужу жены не отпущати*): «<...> так как случается, что супруги разлучаются или по воздержанию, или по другим причинам, или по неудовольствию; то он [Апостол] говорит: лучше, если бы этого совсем не было, если же это уже случилось, то пусть жена останется с мужем, если не для сокоупления (μὴ τῇ μίξει), то по крайней мере для того, чтобы не приводить никакого другого мужа» (*Беседы на Первое Послание к Коринфянам*, XIX, 2; PG 61, 154; рус. пер., т. X, кн. I (1904) 180, с изм.). Отсюда, как и из прав. 14 собора в Ганграх, видно, между прочим, и то, что проблема стояла более остро применительно к женам, оставляющим мужей, нежели к мужьям, оставляющим жен. Браком предполагалось неравенство мужа и жены, которое, в принципе, давало возможность мужу устанавливать характер супружеских отношений по своему усмотрению. При св. императоре Юстиниане (527—565, память 14 ноября) все подобные темы утратили уже всякий полемический привкус. Оставалось отрегулировать лишь гражданско-правовые аспекты ситуации, когда только один из супругов принимает монашество. Юстинианова *Новелла* 123 (гл. 40) постановляет считать расторжением брака сам по себе факт принятия монашества одним из супругов. Тем самым не только признается законность подобной практики, которая не ставится в зависимость от согласия остающейся в миру стороны, но на ней основывается определение правового статуса самой этой стороны: новелла постановляет, что эта сторона вступает в права наследования имущества аналогично случаю вдовства. Аналогию со вдовством впоследствии иной раз проводили с излишним энтузиазмом — когда цари насильно постригали своих жен, а потом заявляли, будто теперь имеют право на второй брак как вдовцы; свв. отцы квалифицировали такие поступки как прелюбодеяние. См. (недоступную мне) работы: *M. Tabera. Professio monastica causa divortii in iure iustiniani // Acta Congressus iuridici internationalis. T. I. Roma, 1935. 189–200; P. Firminus. De coniugium admissiones in religionem. Roma, 1941, — а также: J. A. F. Alonso. El divorcio de Constantino VI y la doctrina matrimonial de San Teodoro Estudita. Pamplona, 1984 (Coleccion canonica de la Universidad de Navarra). 189–191; D. Gemmiti. Teodoro Studita e la questione moicheiana. Marigliano (Napoli), 1993. 81, 129–*

ция св. Василия была противоположной Златоустовой, и именно она стала общецерковной нормой. Итак, при всем взаимном согласии «теоретическом», то есть относящемся к области догматики, святые подчас противоречат друг другу в вопросах пастырской практики. В подобных вопросах любое решение неизбежно сопряжено с риском, так что абсолютные запреты, равно как и одинаковые для всех безусловные рекомендации, тут обыкновенно неприменимы.

Поэтому будем готовы выслушать возражения — когда-то адресованные молодым аввой Феонией его жене, а теперь, в передаче св. Иоанна Кассиана, уже переадресованные — причем, как специально пояснит преп. Иоанн, от имени всех египетских отцов — западному окружению самого св. Иоанна Кассиана.

Тут уместно напомнить о близкой дружбе, связывавшей Иоанна Кассиана и его друга Германа со св. Иоанном Златоустом (который даже посвятил св. Иоанна Кассиана в диаконы). Как увидим, ни духовный авторитет Златоуста, ни близкие личные отношения с ним, ни даже репутация «умеренного», которую св. Иоанн Кассиан стяжал у большинства современных ученых по контрасту с «впадающим в крайности» блаж. Иеронимом, не помешают ученику египетских подвижников выступить на стороне преобладающей церковной традиции.

Вот что ответил будущий авва Феона своей жене:

«<...> из-за медлительности ленивых и нерадивых не должно останавливаться подвижным и ревностным, так как правильнее было бы, чтобы беспечные возбуждались впереди текущими, нежели чтобы поспешающие задерживались отстающими. Потому, говорил, он <...> лучше желает спастись даже с потерей одного члена (Мф. 18, 8–9), и как бы убогим войти в царство небесное, нежели с здоровым телом быть осужденным. К сему присоединил еще и это, говоря: если Моисей *по жестокосердию* дозволил отпускать жен (Мф. 19, 8–9), то почему не допустить этого Христу по желанию чистоты, особенно когда тот же Господь между прочими расположениями, то есть к отцам, матерям, сыновьям, которым не только закон, но и Сам Он повелел оказывать уважение, однакож определил, чтобы за Его

135. В одном из посланий преп. Феодора Студита (II, 51; PG 99, 1262BC) св. отец обосновывает возможность принятия монашества только одним из супругов ссылкой на 12 прав. *Пространных уставов* св. Василия Великого, но приводит и собственное рассуждение: кого Бог соединил, человек да не разлучает (Мф. 14, 6); «кто же (в таком случае) разлучает? Тот же, Кто соединил...»

имя и по желанию совершенства не просто только пренебрегали, но и возненавидели их (Лк. 14, 26), присоединяет к ним также и имя жен, говоря: *всяк, иже оставит дом, или братию, или сестры, или отца, или мать, или жену, или чада, или села, имени Моего ради, сторицею примет и живот вечный наследит* (Мф. 19, 29). Итак, Он не позволяет ничего сравнивать с тем совершенством, которое проповедует, так что отрешает и от той привязанности к отцу и матери, которая составляет первую заповедь в обетовании <...>; заповедует из любви к Нему отвергать эту привязанность. Итак, очевидно, евангельское слово как осуждает разрывающих супружеские узы не за порок прелюбодеяния, так по любви ко Христу и по желанию чистоты отвергшим плотское иго обещает даже сторичную награду. Посему если это возможно, чтобы ты, взявшись наконец за разум, склонилась на вожделенную для меня сторону, то есть чтобы служа Господу, мы вместе избежали мучения геенны, — я не отвергаю супружеской любви, даже еще с большею любезностью объемлю; <...> не отлучаю от себя того, кого Господь сочетал со мною по закону первобытного состояния, если только ты сама такова, какую Творец желал тебе быть».

(Собеседования 21, 9; пер. еп. Петра).

— Нерасторжимость брака существует постольку, поскольку супруги живут в соответствии с волей Божией — «по закону первобытного состояния», — то есть не под властью плотских страстей. В противном же случае, — продолжает авва Феона, —

«Если же ты хочешь быть мне не на помощь, а на обольщение, больше желаешь оказывать пособие не мне, а врагу, и таинству брака присвояешь ту принадлежность, чтобы ты, лишив себя предлагаемого спасения, отвлекла даже и меня от следования за Спасителем, то я так мужественно возьмусь за изречение, произнесенное устами аввы Иоанна, даже Христа, что никакое плотское пристрастие не может отвлечь меня от духовного блага. Ибо *кто*, говорит Он, *не возненавидит отца своего и мать, и жену и чад, и братию и сестр, еще же и душу свою, не может Мой быти ученик* (Лк. 14, 26)». Когда все эти увещания не помогли, «<...> блаженный Феона сказал: если я не могу отвлечь тебя от смерти, и ты не отлучишь меня от Христа, то для меня безопаснее иметь развод с человеком, нежели с Богом».

(Там же).

О судьбе бывшей жены аввы Феоны мы больше ничего не узнаем. Что же до самого аввы, то

«<...> при содействии благодати Божией он тотчас приступил к исполнению своего определения, не допустил горячему своему желанию охладеть от некоторой медлительности, — поспешно оставив все мирское имущество, ушел в монастырь. Здесь в короткое время он просиял таким блеском святости и смирения <...>», что был впоследствии избран на должность эконома, которую когда-то занимал авва Иоанн.

(Там же).

Не стоит делать особенно далеко идущих выводов из того, что авва Феона сравнивает брак между благочестивыми, по-видимому, христианами со смертью, — здесь ведь речь идет не столько о браке как таковом, сколько именно о «супружеском утешении» (см. выше, слова супруги аввы Феоны: *Собеседования* 21, 9), то есть удовлетворении блудной страсти, хотя бы и ограниченном. Даже св. Иоанн Златоуст не видел в этом ничего здорового, когда он уподоблял брак лекарству²⁰⁷ ... А вся-

²⁰⁷ «<...> главная цель брака — целомудрие, особенно теперь, когда вся вселенная наполнилась нашим родом. <...> Когда еще не было надежды на воскресение, но господствовала смерть, и умиравшие думали, что после здешней жизни они погибают, тогда Бог давал утешение в детях, чтобы оставались одушевленные образы отшедших, чтобы сохранился род наш, и умиравшие и близкие к ним имели величайшее утешение в их потомках. <...> Когда же наконец воскресение стало при дверях, и нет никакого страха смерти, но мы идем к другой жизни лучшей, нежели настоящая, то и забота о том сделалась излишнею. Если же ты желаешь детей, то можешь приобрести лучших и полезнейших теперь, когда введено некоторое духовное чревоношение (πνευματικαὶ τινες ὀδῖνες — букв., труды и болезни, предшествующие рождению), лучшее рождение и полезнейшие питатели старости [Ср. выше, разд. 1.3, у св. Мефодия Олимпского! Ср. еще у него же (*Лир*, VIII) о Церкви как *Жене, облеченной в солнце* (Апок. 12), рождающей в муках своих чад, т. е. христиан; св. Мефодий следует тут древней экзегетической и богословской традиции]. Следовательно, — продолжает св. Иоанн, — некоторым образом — одна цель брака, чтобы не предаваться блудодеянию, и для этого введено такое врачевство» (св. Иоанн Златоуст. Беседа на слова Апостола: *не блудодеяния ради кийждо свою жену да имать* (1 Кор. 7, 2); PG 51, 213; рус. пер.: т. III, кн. 1 (1897) 209). Несмотря на проведенное здесь различие между «блудодеянием» и тем, от чего брак является «врачевством», понятно, что врачевство духовное может быть только от духовной же болезни, то есть от греха. Такого воззрения на брак св. Иоанн Златоуст держался в течение всей жизни, и оно излагается в его творениях более 20 раз; см.: A. Moulard. S. Jean Chrysostome, le défenseur du mariage et l'apôtre de la virginité. Paris, 1923. 72–73 (см. также ниже, разд. 2.2.6). Мысль о неактуальности чадородия для христиан выражена и скитским аввой Иосифом (св. Иоанн Кассиан. *Собеседования* 17, 19): «Свобода брать многих жен и наложниц при наступлении конца

кое нездоровье, если его не лечить, ведет к смерти. Спорить можно только о методах лечения.

Пастырская позиция аввы Феоны обосновывалась также и в *Собеседовании* 17, гл. 16 («Из-за соблазна слабых не должно изменять истину Св. Писания»), аввой Иосифом:

«Не могут не быть поводы и причины к гибели тех, которые имеют погибнуть, даже которые желают погибнуть. <...> И потому мы, под предлогом неверия других, не должны отвергать распоряжения пророков и святых, о которых упоминает Св. Писание, чтобы, думая прикрыть их немощи, нам не допустить не ложь только, а святотатство; но нам должно признавать их, согласно с историею [т. е. именно так, как о том повествуется], и объяснять, как благочестиво было сделано ими. Впрочем для развращенных не устранится повод ко лжи, если истину того, что мы намерены сказать или сказали, мы и постарались бы вовсе отвергнуть или умалить аллегорическим толкованием. Ибо достоверность этих свидетельств какой вред сделает тем, для которых достаточно одного развращения воли?»

(Пер. еп. Петра с изм.)

— Тем, для кого «достаточно одного развращения (их собственной) воли», не может повредить истина Писания; они всегда найдут для себя предлог, чтобы избрать гибель.

Мы уделили столько внимания истории аввы Феоны только потому, что она являет пример обращения крещеного христианина от жизни ветхозаветной к новозаветной. Именно богословская тема Нового Завета находится в центре нашего внимания. В том, что обращение такого рода никак не вступало в противоречие с традициями египетского монашества, убедиться нетрудно. Однако, мы уже видели, что в церкви того времени раздавались и иные голоса. Собственно говоря, именно ради них св. Иоанн Кассиан стал столь настойчиво прибегать к авторитету египетских подвижников. Сильнее всего эти голоса звучали на Западе, для которого и писал св. Иоанн Кассиан.

времен и по умножении рода человеческого, как уже менее необходимая, справедливо должна была быть пресечена евангельским совершенством. Ибо даже до пришествия Христа должно было продолжаться благословение первоначального определения, по которому сказано: *плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю* (Быт. 1, 28). И потому справедливо было, чтобы из этого корня человеческого плодородия, которое по требованию времени с пользою продолжалось в синагоге, произрастали цветки ангельского девства, и родились в Церкви приятные плоды воздержания» (пер. еп. Петра).

2.2.5 На западном фронте: война с общественным мнением и римским правом

Поэтому, рассказав историю аввы Феоны, св. Иоанн Кассиан оправдывается:

«Никто не должен думать, что мы это написали для возбуждения разводов с супругами; мы не только нисколько не осуждаем супружества, даже последую апостольскому изречению, говорим: *честна женитва во всех, и ложе нескверно* (Евр. 13, 4); но для того написали, чтобы читателю показать начало обращения, когда такой муж посвятил себя Богу. У него (читателя) прошу того благоснисхождения, чтобы, понравится ли ему это, или не понравится, считая меня чуждым клеветы, за это дело похвалил или порицал виновника его. А как я не свое мнение выразил об этом деле, то справедливость требует, чтобы, как я не ищу себе никакой похвалы от тех, которые похвалят это дело, так не подвергали меня порицанию и те, которые не одобряют этого. Итак, пусть всякий, как мы сказали, имеет свое суждение об этом;»

— Тут автору было бы впору остановиться — если бы сам для себя он не знал, какое же суждение правильное. Однако, он продолжает:

«но убеждаю строгость своего суждения умерять так, чтобы не считать его справедливее и святее суда божественного,»

— Вот неожиданность! Оказывается, каждый волен иметь собственное мнение, но есть еще — точно известный! — суд Божий, против которого, по скромному и вполне личному мнению автора, лучше не спорить. Вот он:

«по которому дарованы ему (Феоне) знамения даже апостольских добродетелей; я умалчиваю о мнении стольких отцев, которые поступок его не только нисколько не порицали, но явно восхваляли даже до того, что избранием в экономы предпочли его великим и высоким мужам. Думаю, что непогрешительно суждение духовных мужей, одобренное Богом и подтвержденное столь удивительными знамениями, как сказано выше».

(*Собеседования* 21, 10; пер. еп. Петра).

Что же за обстановка сложилась на христианском Западе, если «суд Божий» мог быть выслушан там не иначе, как после столь дипломатического предисловия?

Незадолго до св. Иоанна Кассиана западным отцам приходилось бороться с обычаем выдавать детей замуж по воле родителей, независимо от их желания. Родители в римских семьях нередко составляли самое главное препятствие к сохранению девства. В течение IV в. еще действовали и даже вводились вновь римские законы, подвергавшие дополнительному налогообложению и социальной дискриминации тех, кто живет одиноко, — чем для лиц брачного возраста затруднялось даже пребывание во вдовстве. Христианским пастырям все это давало особенно серьезные поводы пытаться заставить мирян, особенно родителей, задуматься о смысле и истинной цене девства.

Западные проповедники могли тут опереться на традицию, успешно развивавшуюся на Востоке еще с начала IV в., со времен св. Константина Великого. Наиболее распространенной формой девственной жизни тогда все еще оставалось не монашество, а жизнь в семье. Только при невозможности продолжать жить в родительском доме девы могли рекомендовать жить с другой девой²⁰⁸ (но, конечно, не с молодым человеком, хотя бы и такой же аскетической настроенности; аскетическая и каноническая литература IV в. переполнена борьбой с последним злоупотреблением²⁰⁹).

²⁰⁸ D. Amand de Mendieta. La virginité chez Eusèbe d'Émèse et l'ascétisme familial dans la première moitié du IV^e siècle // Revue d'histoire ecclésiastique. 1955. 50. 777–820, особ. 800–804. Несмотря на значительный интерес к проблемам позднеантичной христианской семьи в историографии второй половины XX в., изучение аскетических и экклесиологических концепций, да и простой фактографии подобного «внутрисемейного» аскетизма едва ли продвинулось с 1950-х гг. — Вот еще одна прекрасная (и весьма актуальная для современного христианства) цель для приложения чьих-нибудь молодых научных сил! Для введения в современную историографию лучше всего начать с кн.: P. Brown. The Body of Society. Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity. London—Boston, 1988 (американское изд.), 1989 (английское изд.). Близка к интересующей нас теме монография: A. E. Hickey. Women of the Roman Aristocracy as Christian Monastics. Ann Arbor, MI, 1987 (Studies in Religion, No. 1), но слишком социологизированный анализ делает ее выводы слишком поверхностными (автор усматривает у подвижниц IV в., вышедших из аристократической среды, перенесение на христианский духовный уровень римского идеала матроны). К сожалению, я не смог ознакомиться с монографией: S. Elm. Virgins of God: the Making of Asceticism in Late Antiquity. Oxford—N.Y., 1994.

²⁰⁹ См. Анкирский собор, прав. 19. Из святоотеческих обличений особенно выделяются два трактата св. Иоанна Златоуста (ок. 397 г.), адресованные, соответственно, один — лицам женского пола, другой — мужского; см. о них: E. A. Clark. John Chrysostom and the «Subintroductae» // Church History. 1977. 46. 171–185. В целом по проблеме остается незаменимой небольшая, но насыщенная данными монография: H. Achelis. Virgines subintroductae: Ein Beitrag zum VII. Kapitel des I. Korintherbriefs. Leipzig, 1902.

Не имея возможности заниматься обозрением всей подобной аскетической проблематики, мы остановимся лишь на одном эпизоде, относящемся к деятельности св. Амвросия Медиоланского (340—397). Оказавшись в центре нескольких острых конфликтов с родителями дев, он был вынужден достаточно полно разъяснить отношение девства к самому понятию христианства.²¹⁰ Мы найдем у св. Амвросия развернутую концепцию, а не только беглые замечания. В то же время, обратиться к св. Амвросию хорошо потому, что этого святого отца никто не решается обвинять в «крайностях» его последователей — блаженных Иеронима (для которого св. Амвросий был как бы последним, перед ним самим, звеном собственно западной аскетической традиции²¹¹) и Августина (которого св. Амвросий крестил). Поэтому чтение св. Амвросия имеет то преимущество, что иные аскетические положения, легко называемые «крайностями», когда они встречаются у блаж. Иеронима, будет необходимо признать общим воззрением Западной Церкви, когда они же встретятся у св. Амвросия.²¹²

²¹⁰ О св. Амвросии см.: И. И. Адамов. Святый Амвросий Медиоланский. Сергиев Посад, 1915. В рус. пер. вышла также популярная католическая книжка A. Paredi. Sant' Ambrogio. Milano, 1985: A. Paredi. Святой Амвросий Медиоланский и его время. Милан, 1991. Новое издание творений св. Амвросия предпринято в Италии, с параллельным итал. пер.; аскетич. соч.: Sant' Ambrogio, Verginità e vedovanza / Introd., trad., note e indici di F. Gori. Milano, 1989 (Sancti Ambrosii episcopi Mediolanensis opera, 14/1; Opere morali, 2/1). Трактаты *De virginibus* (О девах) и *De viduis* (О вдовах) только что вышли и в испанской серии комментированных параллельных изданий текстов и переводов: Ambrosio de Milan, Sobre las vírgenes y sobre las viudas / Ed. D. Ramos-Lissón. Madrid, 1999 (Fuentes patristicas, 12). Аскетич. трактаты имеются и в добротном рус. переводе: Творения св. Амвросия, епископа Медиоланского, по вопросу о девстве и браке в русском переводе / Пер. с лат. А. Вознесенский под ред. Л. Писарева. Казань, 1901 [перизд.: Свт. Амвросий Медиоланский. О девстве и браке. М., 1997 (Святоотеческое наследие)].

²¹¹ Как раз в том Послании 21. К Евстохии, гл. 22, которое нам еще придется цитировать, блаж. Иероним ссылается на западную традицию писаний о девстве, выстраивая ряд из Тертуллиана, св. Киприана Карфагенского, св. папы Римского Дамаса и «сочинение нашего Амвросия» (пер. КДА: Творения блаженного Иеронима Стридонского. Изд. 2-е. Ч. 1. Киев, 1893 (Библиотека творений святых отцов и учителей Церкви западных, издаваемая при Киевской Духовной Академии, кн. 3). 100–146, особ. 122. [Критич. изд.: Hieronymus, Epistularum pars I / Ed. I. Hilberg. Editio altera supplementis aucta. Wien, 1996 [1910] (CSEL 54)]).

²¹² В качестве основного введения в раннюю историю западного монашества, в том числе, относительно аскетических воззрений блаж. Иеронима, теперь см.: A. de Vogüé. Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité. Paris (Patrimoines; Christianisme). Partie I: Le monachisme latin. [Vol. I] De la mort d'Antoine à la fin du séjour de Jérôme à Rome (356—385). 1991; Vol. II: De l'Itinéraire d'Egérie à l'éloge funèbre de

Вот уже хорошо знакомая — и самая важная в отношении богословском — тема различия между Ветхим и Новым Заветами:

«Итак, брак честен, но безбрачие достопочтеннее <...>. Итак, (безбрачие) не налагается [imponitur — не дается в качестве обязанности], а предпочитается (praeronitur). Поэтому и Апостол прекрасно сказал: *О девах же повеления Господня не имам, совет же даю* (1 Кор. 7, 25). И в самом деле, заповедь дается подчиненным, а совет друзьям. Где заповедь — там Закон; где совет — там Благодать (gratia). Заповедь существует для того, чтобы возвратить к естеству (ad naturam), совет же — чтобы призвать к благодати (ad gratiam). Поэтому для иудеев был дан Закон, Благодать же была соблюдена для избранных.»

(Св. Амвросий Медиоланский. *О вдовицах*, 12, 72; пер. А. Вознесенского с небольшими изм.)

Итак, и св. Амвросий, соглашаясь с тем, что девство не является обязательным для всех, считает, тем не менее, что жизнь в браке — это продолжение жизни под Ветхим Законом, и только жизнь девственная (не в узко-физиологическом смысле — поэтому возможная и для вдов, к которым он в данном случае обращается) есть реальная жизнь в благодати Нового Завета: **«где заповедь — там Закон; где совет — там Благодать»**. Он продолжает эту мысль толкованием наиболее известного евангельского примера:

«Вот тебе разница между повелением и советом, особенно если ты припомнишь того, которому в Евангелии сначала заповедуется (Мф. 19, 18 и сл.) не убивать, не прелюбодействовать, не лжесвидетельствовать. В самом деле, там уже повеление, где есть наказание за грех. И вот, когда (юноша) напомнил, что он исполнил повеления Закона, то ему дается совет: все продать и следовать за Господом; и именно это ему не приказывалось в форме повеления, а только предлагалось в качестве совета. Собственно существуют две формы повеления (praescripti): повелевательная (praescriptiva) и добровольная (voluntaria). Поэтому и Господь в одном случае говорит: *не убий*, — здесь Он повелевает безусловно; а в другом выражается так: *аще хочеши совершен быти, продаждь все имение твое* (Мф. 19, 21).

(Там же 12, 73; пер. А. Вознесенского с изм.)

Népotien (384-396). 1993; Vol. III: Jérôme, Augustin et Rufin au tournant du siècle (392—405). 1996; Vol. IV: Sulpice Sévère et Paulin de Nole (393-409). Jérôme, homéliste et traducteur des «Pachomiana». 1997; Vol. V: De l'építaphe de sainte Paule à la consécration de Démétríade (404-414). 1998.

— Даже и примеры у св. Амвросия те же самые, что мы видели у скитских старцев — собеседников св. Иоанна Кассиана. Мы процитировали лишь то место, где свобода следования совету о девственной жизни напрямую определена как свобода евангельская и противопоставлена несвободе брака как несвободе именно ветхозаветной. Как правило, св. Амвросий не делает такого разъяснения, но тема девства как подлинной духовной свободы у него — едва ли не главная во всей аскетике.²¹³ Думаю, что теперь нам нетрудно сказать, почему это так: потому что и на Западе, как и на Востоке, жизнью по Новому Завету, то есть жизнью подлинно христианской, считали не исполнение одних заповедей Закона, от которых Христос, как известно, не убавил даже *иоты* (Мф. 5, 18), но исполнение именно того, что Господь и апостолы называли «советом», и от чего как от необязательного и тогда уже отмахивались миролюбцы...

Само собой разумеется, что и блаженные Иероним с Августином принимали такую же позицию. Августина мы уже цитировали (прим. 202). Остается блаж. Иероним. Вот одно из характерных мест — *Послание 22, к Евстохию*, 20—21 (384 г.):

«О девах, говорит Апостол, *повеления Господня не имам* (1 Кор. 7, 25). Почему так? Потому, что Апостол и сам пребывал в девстве не по повелению, а по собственной воле. <...> Если бы девство было заповедано, то брак казался бы отвергнутым <...>. В Ветхом Завете иное было благополучие <...>. Тогда мир был пуст, и, за исключением прообразов, все благословение заключалось в детях. <...> Как скоро Сын Божий сошел на землю, Он собрал Себе новое семейство, чтобы, принимавший поклонение от ангелов на небе, имел ангелов и на земле. <...> Тогда в первый раз было услышано: *иже хочет по Мне ити, да отвержется себе, и возмет крест свой, и по Мне грядет* (Мр. 8, 34). Никакой воин не идет с женою на сражение²¹⁴ <...>»

(Пер. КДА).

²¹³ См. специальную работу: D. Ramos-Lissón. Le binôme liberté-virginité dans les écrits exhortatifs de Saint Ambroise sur la virginité // Studia Patristica [Papers of the XIIIth Oxford Patristic Conference, 1999; в печати]. Сердечно благодарю автора, предоставившего мне свою статью в рукописи. Ср. также выражение св. Амвросия из его *Послания 42, 3*: «illa sub lege, ista sub gratia» — «то (брак) под законом, это (девство) под благодатью»; цит. по: de Vogüé. Histoire littéraire... I, vol. II. 278, n. 3, где указана и параллель со св. Иоанном Кассианом.

²¹⁴ Мотив, уже знакомый нам из Афрата: безбрачие евангельского совершенства есть простое приложение закона Моисеева относительно священной войны к духовной брани христиан. Тот же мотив, вместе с дословной цитатой из Втор. 20, встреча-

«Новое семейство», которое одно только и соответствует Новому Завету, — мы уже читали об этом у наставников пахомиева общежития.

Итак, при всей — огромной — разности условий в монашеском Египте и на римско-языческом Западе, христиане и там, и там одинаково понимали отношение жизни девственной к Новому Завету, одинаково — и именно так, как их предшественники на рубеже III и IV вв. и еще раньше, — считали мирскую жизнь по заповедям жизнью хотя и спасительной, но не евангельской, а ветхозаветной. Столь же единодушны они были в признании новозаветной жизни еще прежде плотского Христова пришествия — у тех святых Ветхозаветной Церкви, которые превзошли Закон Моисеев и закон естественный.

2.2.6 Святитель Иоанн Златоуст: оппонент египетскому монашеству?

Итак, мы увидели, что во всей вселенной, на Востоке и на Западе, Церковь исповедывала одно и то же учение о различии между жизнью по Ветхому и жизнью по Новому Завету: первой соответствовала жизнь мирян (собственно, всех немонахов: клирики и большинство епископов жили такой же жизнью семейных людей), второй — монашество. Но тут читатели новейших писателей о святых отцах немедленно возразят: а как же Иоанн Златоуст?!

Иоанн Златоуст — «так же». Тут бы нам в самую пору, приведя для примера одну-две цитаты из святого отца, сослаться на специальное исследование, посвященное его аскетическим воззрениям. Тем более, что такие исследования существуют... Но не тут-то было: фигура Иоан-

ется и у преп. Исидора Пелусиота († ок. 435) в его длинном послании к схоластику Антонию, посвященном браку (№ 1151; PG 78, 1005–1009; рус. пер. МДА: Творения святого Исидора Пелусиота. Ч. 2. М., 1860 (ТСО, Т. 35). 348–353, особ. 351). Преп. Исидор продолжал в Египте более традиционные для того времени формы аскетической жизни (без резкого разрыва с городским бытом); поэтому в его сочинениях (письмах) много общего с западными и восточными трактатами «о девстве». См.: P. Éviéux. Isidore de Péluse. Paris, 1995 (Théologie historique, 99), специально о браке: 183—187. Резюме воззрений преп. Исидора на брак можно почерпнуть из уже цитированного послания (PG 78, 1009A; рус. пер., с. 352): «Брак — не худое дело (да не будет сего!) Напротив того, брак законный и соразмерный есть доброе дело; но что худого влечет за собой брак, того достаточно, чтобы ослабить удовольствие, доставляемое браком». И чуть выше: «<...> Но на самом деле при раздавании наград узнают [превозносящие брак выше девства], каким препятствием ко спасению служат жене муж, мужу жена и заботы о жене и детях. <...> и говорю это, не тех упрекая, которые возлюбили честный брак (да не будет сего!), но подвергая осмеянию тех, которые необузданным и непостоянным языком осмеливаются предпочитать брак девству».

на Златоуста оказалась слишком «знаковой» для людей, слишком нетерпеливо ищущих в патристике ответы на волнующие их вопросы современности. Я и сам уверен, что такие ответы в патристике есть. Однако, процедура поиска должна быть корректной: Отцы отвечали на вопросы своего времени, и поэтому первым шагом должно быть не задавание им наших вопросов — а методичная реконструкция их собственных как ответов, так и самих вопросов. Только тогда мы сможем представить себе реальность церковного опыта, из которого исходили Отцы, а затем уже обратиться к этой реальности с собственными вопросами... Впрочем, последнее — это дело уже не научной, а богословской работы.

Итак, аскетические представления св. Иоанна Златоуста — вопрос достаточно сложный. Сложный не столько сам по себе, сколько потому, что за последние сто с небольшим лет изрядно запутан самими учеными. Обойти его мы не можем, поскольку именно из св. Иоанна делают главного оппонента «монашескому» богословию египетских и других отцов. Противопоставление св. Иоанна Златоуста монашескому Египту находит, как будто бы, косвенное подтверждение в общеизвестном факте — в том, что именно лидер египетской церковной и монашеской «партии» — «блаженный апа Феофил» патериковых рассказов²¹⁵ — оказался главным гонителем Златоуста.

²¹⁵ Вот только те апофтегмы, где дается представление о добродетелях апы Феофила: его собственные изречения в алфавитном собрании (в разных редакциях — их от трех до пяти), *Феодора 1, Епифаний 2* и, в нашем случае особ. примечательная, — *Епифаний 4* (здесь «епископ» анонимный, но по контексту ясно, что это Феофил): авва Епифаний и авва Иларион обедают у епископа; «<...> во время обеда принесена была птица. Епископ, взяв ее, подавал авве Илариону [в Египте не существовало общеобязательного для монахов запрета есть мясо; обычно мясо ели, но лишь в случае особенных праздников]. Но старец говорил ему: прости мне! с того времени, как принял я монашеский образ, не ел ничего заколотого. Епископ отвечал ему: а я с того времени, как принял монашеский образ, не давал уснуть никому, кто имел что-либо против меня, и сам не засыпал, если кто имел против кого. Старец сказал: прости мне! твоя добродетель выше моей» (пер. МДА). Эта добродетель аввы Феофила не могла распространяться на врагов Церкви, в число которых у него, к сожалению, попал Златоуст, когда последний — к меньшему сожалению — оказал свою поддержку людям, замешанным в оригенистских спорах, и таким образом, сам того не сознавая, стал мешать авве Феофилу искоренять ересь. Святитель Епифаний Кипрский, которому принадлежит данная апофтегма, принял сторону св. Феофила (в его *Житии* приводится его последнее объяснение со Златоустом, когда они оба предсказали друг другу близкую смерть...). Конфликт вокруг Златоуста был, впрочем, самым резким конфликтом между святыми отцами, который знает церковная история. И Златоуст, и Феофил названы в списке бесспорно почитаемых отцов, принятом на V Вселенском соборе.

Если история конфликтов, приведших к ссылке св. Иоанна Златоуста, сегодня довольно успешно проясняется,²¹⁶ то вопросу об усмотренном историками конфликте между аскетическими воззрениями Златоуста и мнением большинства его современников повезло гораздо меньше. Тут всё еще повторяют историографические штампы прошлого века, главный из которых — противопоставление более ранних аскетических трактатов святого отца его же более поздним экзегетическим проповедям, приводящее к выводу о, якобы, перемене в аскетических воззрениях Златоуста после того, как он стал пресвитером и оказался вынужден проповедовать для мирских людей. Примечательно, что штампы оказались столь живучи не из-за недостатка обращения непосредственно к текстам святого отца, а только из-за отсутствия адекватной методологии анализа (если угодно, «экзегетики») его текстов. Поэтому мы, за недостатком места, поговорим только о самом важном — о методологии. Выбор правильной, как надеется автор этих строк, методологии «извлечения» собственных воззрений Златоуста из его проповедей к мирянам позволит нам хотя и начерно, но, в общем, верно представить себе общую систему его воззрений, которую желающие смогут впоследствии уточнить и детализировать.

2.2.6.1 Экскурс в историографию²¹⁷

Впрочем, прежде, чем предлагать собственную методологию, мы поговорим о другой — той, на которой основаны едва ли не все существующие до сих пор исследования о Златоусте. Кому-то наш экскурс покажется слишком долгим. У таких читателей я прошу извинения и

²¹⁶ См. раздел В.13 в Библиографии. Вокруг этого же конфликта построена единственная русская брошюра (точнее, отд. оттиск статьи), посвященная биографии св. отца: И. В. Попов. Святой Иоанн Златоуст и его враги († 14 сент. 407 г. — 14 сент. 1907 г.). Сергиев Посад, 1908 (отд. оттиск из БВ. 1907. № 11, 12)). Это не просто статья к юбилею, а что-то вроде прикровенного политического памфлета против недостойного духовенства, а также «богатых» и власть имущих. Содержание статьи целиком объясняется датой ее публикации — 1907 г. — и одержимостью тогдашней «духовной» интеллигенции либеральными идеями. Если что-то сближает ее с реальным Златоустом, так разве что одно: и Златоуст позволял себе в проповедях на исторические события наводить слушателей на слишком близкие им всем современные параллели... Никаких источников, кроме общеизвестной апологетики Златоуста, И. В. Попов, очевидно, не знал. Обобщающая монография о жизни св. Иоанна Златоуста, написанная с полным учетом всего восточного «фона» его деятельности, — одно из очевидных *desiderata* современной патрологии.

²¹⁷ Выражаю особую благодарность Wendy Mayer за ее помощь при написании этого раздела.

обосновываю свою просьбу только одним: фактически, мы таким образом проследим жизнь тех самых идей, которые *наиболее затрудняют* понимание монашества современным обществом, в том числе и научным сообществом. Поэтому почему бы нам не посвятить специальный очерк тому, что мешает понять монашество?

Как ни странно, *современная* академическая патрология, так много внимания уделяющая великим современникам Златоуста, далеко не в такой же мере проявляет интерес к нему самому. Монографии, вышедшие до 1950-х гг., несмотря на всю их подробность, совершенно устарели методологически.²¹⁸ Устарел даже не способ разрешения какой-нибудь частной проблемы, а метод патрологического исследования как таковой: то, что там принималось за доказательство, по современным меркам отнюдь не является таковым... Сегодня требовалась бы реконструкция идей св. Иоанна в том реальном контексте, в котором они возникли, на фоне тех авторов, которые обладали в его среде тем или иным авторитетом, — а вовсе не в ряду авторов III в. (вроде Климента Александрийского и Оригена) или, наоборот, позднейших веков (вплоть до постановлений Тридентского собора или «Догматического богословия» митрополита Макария Булгакова), среди которых творения св. Иоанна оказывались на книжных полках, но в чьем влиянии на св. Иоанна позволительно усомниться. До 1950-х гг. о «реальном» IV в., и особенно за пределами Каппадокийского кружка, сведения ученых были слишком отрывочными и часто недостоверными.

В последние десятилетия — начиная с 1970-х гг. — проявился новый всплеск интереса к воззрениям св. Иоанна на монашество, брак и другие близкие темы.²¹⁹ На сей раз, он был спровоцирован мировоз-

²¹⁸ Синтез всей «старой» науки о св. Иоанне Златоусте дает С. Baur: Johannes Chrysostomus und seine Zeit. Bde. I, II. München, 1929—1930 [= John Chrysostom and His Time / Transl. Sr. M. Gonzaga. I, II. London—Glasgow, 1959—1960]. Небольшая, сравнительно, книга J. N. D. Kelly. Golden Mouth: The Story of John Chrysostom, Ascetic, Preacher, Bishop. London, 1995 осталась мне недоступной; насколько можно судить по косвенным данным, она посвящена более биографии, чем собственно «истории идей».

²¹⁹ Некоторые публикации остались для меня недоступны. Это, в частности: J. M. Soto. El matrimonio in fieri en la doctrina de s. Ambrosio y s. Juan Crisostomo: estudio comparativo. Roma, 1976 (Analecta Gregoriana, v. 202; Series Facultatis Iuris Canonici: Sectio B; n. 36); R. Shaffern. The late antique family in the Christian East // Diakonia. 1998. 31/1. 15—30; R. Slesinski. Marriage and Morality: Chrysostom's Homily 20 on Ephesians // Diakonia. 1996. 29/1. 23—35; J. Heaney-Hunter. 'Disobedience and Curse' or 'Affection of the Soul?' John Chrysostom, marriage and sin // Diakonia. 1991. 24/3. 171—186.

зренческими спорами, гремевшими на Западе, хотя и слабо отзывавшимися в России. Они повлияли и на науку, и на богословие, где теперь очень много говорят о «феминизме», «гендерных исследованиях» и т. п. Правда, настоящей академической патрологии всё это коснулось очень мало: филологи и историки, занимающиеся подробностями биографий и текстов Отцов и их современников, по-прежнему не интересуются новомодной проблематикой. А те, кто интересуются, — это либо представители историко-социологического подхода (как, например, Peter Brown²²⁰), либо теологи, полемизирующие против Отцов или, наоборот, пытающиеся опираться на них в полемике против слишком сильного богословского модернизма. Тех и других объединяет слабое — по меркам современной патрологии — знание исторического контекста: бывает, что одного или двух Отцов они читают внимательно — но для реконструкции исторического контекста их идей они вынуждены полагаться на чужие работы, без самостоятельного изучения источников. Естественно, что полученные таким образом выводы, сколько бы раз их потом ни цитировали историки общественных отношений или богословы, остаются за бортом классической патрологии.

Теперь скажем немного о конкретных примерах.

2.2.6.1.1 В эпоху конфессиональной патрологии

Итак, первый «всплеск» научного интереса к собственно аскетическим идеям св. Иоанна Златоуста пришелся на рубеж XIX и XX вв. и во многом был стимулирован подчеркнута «неклерикальной» книгой французского автора, вскоре переведенной и на русский язык.²²¹ Характерно, что аскетические взгляды святого отца разбирались в ней в рамках главы «La famille» («Семья»).²²² Наблюдения внеконфессионального автора получили дальнейшую разработку как в католической, так и в православной историографии.²²³

Всех упомянутых авторов объединял одинаковый методологический подход к совокупности высказываний св. Иоанна Златоуста о дев-

стве и браке, сохранившихся в его творениях, и именно этим подходом определяется до сих пор научный консенсус по данному вопросу.

Трактат св. Иоанна Златоуста *О девстве* (вместе с примыкающими к нему аскетическими произведениями)²²⁴ противопоставляется концептуально его более поздним экзегетическим беседам с паствой.²²⁵

Вот как это делал православный автор, М. Григорьевский (развивая мысли Пюша):²²⁶ «Высказанное им [св. Иоанном в трактате *О девстве*] воззрение на брак, по сравнению с мыслями его о том же предмете в других творениях, является каким-то резким диссонансом. Сын благочестивой и достойной удивления Анфусы, так много обязанный ее нежному воспитательному влиянию, Златоуст употребляет резкие вы-

²²⁴ Основная их часть теперь вышла в критических изданиях в серии SC. См.: Jean Chrysostome, *La Virginité*, а также: Jean Chrysostome, *À Théodore / J. Dumortier*. Paris, 1966 (SC 117); Idem, *À une jeune veuve. Sur le mariage unique / B. Grillet, G. H. Ettlinger*. Paris, 1968 (SC 138).

²²⁵ Эта гипотеза — видимо, от частого повторения — превратилась уже в научную аксиому. Ее не только не пытаются пересматривать, но даже выстраивают на ней историю духовной эволюции святого отца. Особенной детализации эти построения достигли в тезисах доклада (кажется, так и не превратившегося в статью): M. George. The Development of St. John Chrysostom's View on Christian Marriage // The 17th International Byzantine Congress. Washington, 1986. Abstracts of Short Papers. Washington, 1986. 127. Согласно этому автору, аскетические воззрения св. Иоанна менялись в строгом соответствии с его окружением (автор устанавливает это, не заботясь о сомнительности использованной им традиционной хронологии произведений). До 386 г., когда он писал аскетические трактаты, роль брака сводилась для него лишь как к средству исцеления похоти; после этой даты, став пресвитером в Антиохии, он считает уже препятствием к совершенству не брак, а лишь похоть [заметим, что это наблюдение справедливо, но и в более ранних трактатах св. Иоанн возражал против брака именно в силу затруднительности сделать его бесстрастным]; наконец, после 393 г., уже будучи архиепископом Константинопольским, святой отец делается каким-то последователем парижского богослова Павла Евдокимова († 1972 г.), если не самого Христоса Яннараса (ученика Евдокимова, создавшего целое «богословие» блуда — прикрытого или неприкрытого формальным браком — как пути к христианскому совершенству): в браке оказывается теперь достижимо большее совершенство, нежели в девстве, что же касается похоти — «Concupiscence cannot prevent the perfection, but only the misuse of free will [употребление свободной воли на похоть — это не «misuse»!]. Married partners who keep their souls undefiled are not physical, yet nevertheless true virgins». — Почему? Может быть, по причине особого аскетизма их жизни, в стиле Евхариста мирянина? Совсем нет: «For mutual ἀγάπη between man and woman is a bond of perfection <...>». Если бы автор захотел подкрепить свой последний тезис хоть какой-нибудь цитатой из источников, то можно было бы ему рекомендовать, скорее, магометанских авторов, нежели христианских.

²²⁶ Григорьевский. Учение святого Иоанна Златоуста..., 203–204.

²²⁰ О Златоусте много говорится в гл. 15 его книги: Brown. The Body of Society...

²²¹ A. Puech. Un réformateur de la société chrétienne au IV^e siècle. S' Jean Chrysostome et les mœurs de son temps. Paris, 1891. Рус. пер.: Э. Пюш. Св. Иоанн Златоуст и нравы его времени / Пер. с фр. А. А. Измайлова. СПб., 1897.

²²² Puech. Un réformateur... 93–156.

²²³ Moulard. S. Jean Chrysostome...; М. Григорьевский. Учение святого Иоанна Златоуста о браке. Архангельск, 1902. Для обоих авторов монография Пюша послужила отправной точкой их собственных исследований.

ражения о женщинах и выставляет девство идеалом жизни для всех христиан <...>». — Любопытно, что номинально православный автор забыл, что иного, кроме девства, *идеала* христианской жизни святоотеческое Предание и само Евангелие не указывают!

Какое же представление о браке можно тогда приписать «зрелому» Златоусту? См. *там же*:²²⁷ «Догматическое сравнение супружеских отношений с отношениями Иисуса Христа и Церкви [*Беседы на послание к Ефессянам*, XX, 4; PG 62, 140; рус. пер., т. XI, кн. 1 (1905) 171–172. Но что в этом сравнении особенно «догматического»? Не традиционная ли это тема, восходящая еще к духовному истолкованию *Песни Песней*?] исключает всякую мысль о греховности супружеского союза, указывая, что чувственная похоть, хотя и имеет в браке место, но должна подчиняться духовно-разумным силам». Сделав это заявление — будто «чувственная похоть» должна как-то подчиняться разумным силам, но при этом не исчезать (какова тогда цель подобного подчинения?), — автор продолжает (с. 224): «И мы ничем иным, как только возникающим духовным [?!] сродством одной личности с другой можем объяснить, что зарождающееся чувство любви подчиняет себе ум и сердце человека <...>», так что человек, — продолжает Григорьевский, — начинает идеализировать любимого.

Здесь уже целое «аскетическое» учение: образуется какое-то «духовное» «сродство» между двумя личностями, основанное на «чувственной похоти», но «похоти», находящейся в «подчиненном» состоянии по отношению к каким-то «духовно-разумным» силам, и это приводит к «подчинению ума и сердца человека» какому-то «чувству любви», искажающему реальное восприятие объекта этой любви в идеализацию. Идеализация, т. е. недостоверное восприятие, неожиданно оказалась тут точно на месте того дара рассуждения, т. е. именно разумного восприятия, о котором мы привыкли читать у более традиционных (и святых!) православных аскетических писателей. Нечего и говорить, что автор цитированного нами рассуждения не приводит никаких ссылок на святых отцов, хотя и предлагает его в качестве объяснения позиции Златоуста.

Но как же быть со смыслом христианского брака? Разве не прав Григорьевский, считая высшей похвалой браку слова Златоуста: «Пользуйся браком умеренно, и ты будешь первым в царствии небесном и

удостоишься всех благ»?²²⁸ — Тут все дело в том, как понимать это «умеренно». Толкование Григорьевского мы уже видели: для него речь идет об «умеренном» дозволении «похоти». Но мы лучше посмотрим, о чем шла речь у самого святого отца:

Златоуст начинает рассуждать о сравнительном удобстве исполнения разных добродетелей в зависимости от возраста. И, в частности, о юном говорит следующее: «Хотя похоть (ἐπιθυμία) в нем возбуждается сильнее, нежели в старце, но есть многое такое, что он может исполнить легче старца, и укрощать этого зверя. Что же это такое? Труды, чтение, всенощные бдения, посты.

Но, (скажите) для чего ты говоришь это нам, не монахам?» — Пожалуй, и во времена Григорьевского (не говоря о наших) из всех возможных средств «укрощения» «похоти» мало кто отваживался рекомендовать именно молодым супругам «труды, чтение, всенощные бдения, посты». Но у Златоуста находится, что возразить:

«Скажите лучше Павлу, который говорит: *бодрствующе* во всяком терпении и молитве (Кол. 4, 2), который говорит: *плоти угодия не творите в похоти* (Рим. 8, 14); а он писал это не монахам только, но всем, живущим в городах. Разве мирянин не должен ничем не отличаться от монаха, кроме одного только сожителства с женою? (Μὴ γὰρ ὁ κοσμικὸς ὀφέλει τι ἔχειν πλέον τοῦ μονάζοντος, ἢ τὸ γυναικὶ συνοικεῖν μόνον;) На это он имеет позволение, а на все прочее нет, но во всем должен поступать наравне с монахом (ἐξ ἴσης τῷ μονάζοντι πράττειν αὐτὸν προση). И блаженства Христовы изречены не монахам только; иначе все погибло бы во вселенной, и мы могли бы укорить Бога в жестокости. Если блаженства сказаны только для одних монахов, и мирянину достигнуть их невозможно, то Он сам погубил всех; если в брачной жизни невозможно исполнить свойственное монахам, то всё исказилось и погибло, и стремящиеся к добродетели загнаны в угол²²⁹. Как будет *честна женитва* (Евр. 13, 1), если она служит нам таким препятствием? Что же следует сказать? Возможно, очень возможно и имеющим жен быть добродетельными, если пожелают. Каким образом? Если они, имея

²²⁸ Григорьевский. Учение святого Иоанна Златоуста..., 194.

²²⁹ Я попытался подобрать русский эквивалент фразеологизму: εἰς τὸ στενὸν καταχεῖσθαι τὰ τῆς ἀρετῆς (букв. «то, что относится к добродетели, заключилось в тесноте»).

²²⁷ Григорьевский. Учение святого Иоанна Златоуста..., 223–224.

жен, будут, *якоже не имущи*, если не будут *радоватися* стяжаниям, если будут пользоваться миром, как не пользующиеся (1 Кор. 7, 29–31). Если же некоторые находили в браке препятствие, то пусть они знают, что не брак служит препятствием, а произволение (*προαίρεσις*), злоупотребляющее браком, подобно как не вино производит пьянство, но злое произволение и неумеренное его употребление. Пользуйся браком умеренно, и ты будешь первым в царствии небесном²³⁰ и вкусишь всех благ (*μετὰ συμμετρίας τῷ γάμῳ χρῶ, καὶ προῶτος ἐν τῇ βασιλείᾳ ἔσῃ, καὶ πάντων ἀπολαύσεις τῶν ἀγαθῶν*), которых да сподобимся и все мы благодатию и человеколюбием Господа нашего Иисуса Христа <...>²³¹

Вот мы и прочитали об условии, которое, по Златоусту, делает брак подлинно христианским: жизнь, имеющая только одно отличие от жизни монашеской; мы прочитали также о смысле и цели христианского брака: жизнь, и вовсе не отличающаяся от безбрачной. Но Григорьевский (и не он один) об этом почему-то умалчивает. Он все о своем, о девичьем... простите, о «чувстве любви»...

Вся монография М. Григорьевского, обстоятельная и ценная во многих частностях, характеризуется одной чертой, столь присущей академической «богословской науке» дореволюционной России: за деревьями не видят леса — при хорошей разработке многих деталей совершенно не задумываются спросить святых отцов о понятиях наиболее фундаментальных, и именно в них ошибаются наиболее жестоко...

В эпоху Григорьевского большинство патрологических исследований были одновременно теологическими. А профессиональному теологу, особенно «старой школы», всегда бывало трудно противостоять соблазну «вписать» очередного святого отца в готовую у него заранее картину «православия». В дореволюционных русских духовных академиях «православие» изучали в курсах всевозможных «богословий»

²³⁰ Кажется, это намек на Мф. 19, 30 и паралл.: состоящие в браке — хотя на земле и «последние» сравнительно с монахами, но в Царствии могут оказаться в числе «первых».

²³¹ Св. Иоанн Златоуст. *Беседы на Послание к Евреям*, VII, 4; PG 63, 67–68; рус. пер., Т. XII, кн. I (1906) 75, с небольшими изм. Об этом «цикле» проповедей, который, в действительности, циклом не является (проповеди произносились в разные годы в разных местах), см. теперь: P. Allen, W. Mayer. *The Thirty-Four Homilies on Hebrews: The Last Series Delivered by Chrysostom in Constantinople?* // Byzantion. 1995. 65. 309–348.

(«догматического», «нравственного» и т. п.), а в курсе «патрологии» искали только исторических иллюстраций. Вред получался и для науки (которая, впрочем, и у других конфессий была не лучше) — она загромаждалась необоснованными и даже наивными заключениями, — и, еще больше, для Православия: вместо того, чтобы учиться у святых отцов, едва ли не «проверяли» их самих на «соответствие» (правда, проверяющие чаще всего «подыгрывали» проверяемым)...

2.2.6.1.2 В эпоху размежевания науки и богословия

В нашу эпоху патрология и теология размежевались. Наука (патрология) имеет дело лишь с такими фактами, которые могут быть установлены независимо от веры ученого. Церковное Предание для нее существует лишь постольку, поскольку речь идет о жизни конкретных идей, текстов и людей. Понятие «учение Церкви» для нее не существует вообще. И правильно — потому что это понятие богословское. Установить отношение отдельного святого отца или отдельной мысли к учению Церкви — это тоже задача богословия. Добродетели ученого — совсем не то, за что подается дар богословского разума, а наука не должна превращаться в «богословие с черного хода», позволяющее самым ученым сравниваться с самыми святыми. Наука — не более, чем инструмент, вроде микроскопа и телескопа, позволяющий увидеть в текстах и фактах то, что невозможно увидеть невооруженным глазом. Она во много раз увеличивает количество доступной информации, но, на уровне богословском, ничего не дает для ее осмысления.

Это не запрещает и в нашу эпоху писать книги одновременно патрологические и теологические — при условии, что два разных подхода не будут смешиваться. Именно в таком жанре была написана современная монография о воззрениях св. Иоанна Златоуста на монашество, брак, роль женщины и связанные со всем этим темы.²³² Как ни странно, ее автор, Дэвид Форд, не упоминает своих предшественников — тех, о которых у нас только что шла речь, — но это не мешает ему продолжать их идеи в новом интеллектуальном контексте.

²³² D. C. Ford. *Women and Men in the Early Church. The Full Views of St. John Chrysostom*. South Canaan, PA: St. Tikhon's Seminary Press, 1996. Первоначальный вариант монографии был защищен как кандидатская (Ph. D.) диссертация в Drew University (1989). Автор преподает в Свято-Тихоновской православной семинарии (принадлежащей так наз. The Orthodox Church in America) — эта подробность характеризует то богословское направление, к которому он принадлежит. В то же время, его труд может рассматриваться и в контексте академической науки.

Этот контекст определяется расхожими (на Западе) обвинениями отцов Церкви в «женоненавистничестве». Форд отдает себе отчет, что довольно длинный ряд мыслей святых отцов должен представляться именно так современным феминисткам и их либерально-протестантским союзникам, но пытается внести очень существенное уточнение. По его мнению, за подобную репутацию святых отцов несут ответственность, прежде всего, отцы западные, тогда как на Востоке преобладала другая тенденция — отличающаяся признанием какого-то «положительного смысла» (с духовной точки зрения) «человеческой сексуальности» и, следовательно, специфической роли женщины. Как бы малограмотно ни выглядели научные обобщения Форда,²³³ он совершенно прав,

²³³ Вопрос о различии традиций Запада и Востока рассматривается только в первой главе монографии («Differences Between Major Eastern and Western Church Fathers On Women and Sexuality», с. 12—37, специально о восточных отцах — с. 27—35). Нечего и говорить, что даже у восточных отцов автор нигде не находит оправдания супружеских отношений без цели чадородия. В случае Климента Александрийского он по этому поводу даже специально отмечает «отличие», как ему кажется, от Златоуста — с. 30, note 84; в случае св. Мефодия Олимпского, с. 30—31, он совершенно упускает из виду тот материал, который мы рассматривали в разд. 1.3; слова св. Кирилла Иерусалимского, с. 31—32, и св. Григория Богослова, с. 32—34, о принципиальной возможности безгрешного брака, он, не приводя никаких святоотеческих свидетельств, толкует в том смысле, будто «...> human nature is still basically good after the Fall [действительно, таково общее положение восточных святых отцов, не признававшееся на Западе сторонниками августинизма], including natural sexual desire [выделено мною]» (с. 32) — но последнее утверждение заключает грубейшую богословскую ошибку. Согласно святоотеческому — западному и восточному одинаково — воззрению на человеческую природу, никакое «sexual desire» ей не свойственно; «natural sexual desire» появляется только после грехопадения. «Sexual desire» — «natural» лишь в одном-единственном смысле: это болезнь естества, оставшаяся вследствие грехопадения; следствием (и, в то же время, причиной) этой болезни стала смерть. Действительно, человеческое естество и после грехопадения продолжает быть «basically good», т. е. безгрешным (вопреки августинианской интерпретации «первородного греха»); однако, оно несет последствия грехопадения — болезнь, приводящую к смерти. Исцеление естества было достигнуто только во Христе. Обо всем этом очень подробно пишет св. Максим Исповедник (Вопросоответы к Фалассию, Предисловие и Вопросоответ 61); см. подробно: Ch. Schönborn. Plaisir et douleur dans l'analyse de S. Maxime, d'après les *Quaestiones ad Thalassium* // Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur. Fribourg, 2–5 septembre 1980 / F. Heinzer, Ch. Schönborn. Fribourg/Suisse 1982 (Paradosis. 27). 273–284. Впрочем, Форд мог бы, пожалуй, записать св. Максима в представители «оригенистской тенденции», к которой он отнес св. Григория Нисского, и которую он признает единомудренной с западными отцами (с. 27, 36–37). Точно так же он записывает в восточные союзники западных отцов и «some within the burgeoning fourth-century monastic movement, such as the Eustathians» (с. 27), не пояснив, правда, входят ли в это «some» св. Василий Великий, а заодно и все те отцы, о которых у нас выше шла речь.

полагая, что именно вопрос о смысле сексуальных отношений как таковых и является центральным для всей изучаемой им проблематики.²³⁴ Он удивляется, что до сих пор так мало ученых обращали внимание на столь важное «различие» между Востоком и Западом²³⁵ ... Если говорить об ученых, то предшественников у Форда, пожалуй что, не было вовсе.²³⁶ Но тут надо говорить вовсе не об ученых — а о «социальном заказе». В эпоху Григорьевского все это скорее подразумевалось, чем высказывалось; в наше время уже никто не скромничает. Как сто лет назад, так и сейчас требуется найти у святых отцов христианское оправдание «обыкновенного» понимания брака, то есть понимания такого, в котором удовольствие от собственно сексуальных отношений признавалось бы не признаком болезни, неизбежным последствием которой станет физическая смерть, а чем-то едва ли не духовно значимым...

Книга Форда остается, несмотря на все ее недостатки, чрезвычайно полезным и старательно выполненным обзором мнений св. Иоанна Златоуста по многим вопросам, особенно касающимся роли женщины в семье, Церкви и обществе. Но, как и Григорьевский, он слишком по-

Итак, всю эту вступительную главу монографии Форда нельзя считать особенно грамотной — с точки зрения научной. С точки зрения богословской она задает весьма своеобразную перспективу мнимого консенсуса восточных отцов — консенсуса, из которого исключаются не только западные отцы, но и свв. Максим Исповедник и Василий Великий, не говоря о всех писаниях основоположников монашества.

²³⁴ Разумеется, Форд не менее прав и в более широкой области — отношения к женщине и к состоянию человеческой природы после грехопадения, — когда он подчеркивает различие между отцами западными и восточными. Впрочем, это было неплохо известно и раньше Форда...

²³⁵ «It is perplexing, however, that so few scholars have noted this basic difference in outlook between the Eastern and Western Fathers» (с. 37). Своим непосредственным оппонентом Форд считает Элизабет Кларк, которая в своей монографии (*E. A. Clark. Jerome, Chrysostom, and Friends*. N. Y., 1979) «... makes virtually no distinction between the approaches of Jerome and Chrysostom» (с. 37, note 114).

²³⁶ Единственный, на кого он ссылается (с. 36, note 113) — все тот же парижский богослов Павел Евдокимов (*P. Evdokimov. The Sacrament of Love* / Transl. A. P. Gythiel, V. Steadman. Crestwood, N. Y., 1985. 24–28). Однако, ученым его не считали даже поклонники его таланта. В другом месте (с. 89, note 49) Форд ссылается на духовного «предка» Евдокимова — Н. А. Бердяева, цитируя его, правда, из третьих рук; Форд — видимо, за неимением другого авторитета — ссылается на него в подтверждение своей богословской идеи, будто «one's sexual energies can be directed toward God in an acceptable spiritual way». Эта ссылка Форда очень важна для определения той богословской перспективы, в которой учение святых отцов начинает выглядеть таким, как у него, образом. О ней см.: *P. Ranson. La doctrine des néo-orthodoxes sur l'amour*. Lausanne, 1992.

спешен в экстраполяции своих собственных *фундаментальных* воззрений на представления святого отца.

С одной стороны, Форд замечает о Златоусте: «There is also no hint here of the Origenistic idea that human sexuality was only created at the Fall» (с. 47, note 34). По Форду, Златоуст в своих не слишком «ранних» произведениях утверждал существование какого-то «подлинного (сексуального) удовольствия» — стремление к которому дано нам от Бога (к этому тезису Форда мы вернемся очень скоро). Действительно, если говорить о разделении полов, то не только Златоуст, а и все святые отцы, включая даже Григория Нисского, признают, в отличие от Оригена, что оно имело место еще *прежде* грехопадения. Но Форд, говоря о «sexuality», имеет в виду не разделение полов как таковое, а именно удовольствие, которое можно из этого извлечь путем определенных манипуляций. С другой стороны, согласно самому же Форду, и Златоуст всегда утверждал, что в Раю никаких сексуальных отношений не было (с. 78–80). Тогда выходит, что то ли Златоуст, то ли (скорее всего) Форд открывает нам совершенно новую сторону жизни Прародителей в Раю: для них это было место неудовлетворенных сексуальных желаний! — Возникает сильный соблазн рекомендовать какому-нибудь чуть более либеральному последователю Форда вывести отсюда новую версию истории грехопадения... и заодно задуматься, подходит ли для современного «православного либерала» жизнь в Раю... Сами мы разработать эти идеи не можем: нас ожидает более рутинная работа — проследить, где в патрологическом анализе Форда был допущен сбой, приведший к (незамеченному автором) абсурдному результату: существование «похоти» признается от начала творения (Форд эксплицитно отрицает ее связь с грехопадением, а это не оставляет другой возможности, как признать ее изначальность в человеке), но удовлетворение ее требований в Раю все-таки вполне традиционно отрицается.

Подозрение вызывает, конечно же, первое утверждение: действительно ли Златоуст признавал «естественность» похоти, то есть возникновение ее от самого творения, а не вследствие грехопадения? На чем основывался положительный ответ Форда на этот вопрос? Мы проследим приводимый им ряд цитат.²³⁷

Сразу скажем, что среди них отсутствует главная:

²³⁷ Соответствующий параграф книги называется «Chrysostom's Theology of Human Sexuality» (с. 46–53); сексуальным отношениям в браке как таковым посвящены сс. 46–50.

«Адам же позна Еву жену свою (Быт. 4, 1). Замечай, когда это случилось. После преслушания, после изгнания из рая, — тогда начинается супружеское житие. До преслушания жили, как ангелы, и не было (речи о) сожитии. И как это могло быть, когда они свободны были от телесных потребностей? Таким образом вначале жизнь была девственная; когда же по беспечности (первых людей) явилось преслушание и вошел грех, девство отлетело от них, так как они сделались недостойными столь великого блага, а вместо того вступил в силу закон супружества. Подумай же, возлюбленный, как велико достоинство девства, как высоко и важно это состояние, как оно превышает человеческую природу и требует помощи свыше. <...> решившиеся избрать девство, и будучи в теле, живут подобно бестелесным силам <...>. Так как чрез преслушание вошел грех и приговор сделал первых людей смертными, то всемогущий Бог, устроая, по Своей премудрости, продолжение человеческого рода, соизволил уже ему умножаться через супружество».²³⁸

Из этой цитаты сразу видно, что «всемогущий Бог» «устроил», для продолжения человеческого рода, «human sexuality» («умножение» через «супружество») именно после грехопадения. До грехопадения вообще не было «телесных потребностей». Ясно, что в данном толковании речь идет о «супружестве» как способе выживания человеческой природы после того, как от нее «отлетело» «превышающее человеческую природу» (но зато соответствующее Божьему замыслу о человеке) состояние девства. Можно сколько угодно считать эту идею «оригенистской» (поскольку ее разделял и Ориген), но только нельзя делать из Златоуста какого-то церковного модерниста, который, один из всех, вдруг вздумал бы от нее отказаться.

Это лишний раз подтверждает наше мнение о абсурдности вывода Форда. Но сейчас нам важнее другое — найти ошибку в его интерпретации отобранных им самим цитат. Таких цитат всего лишь три.

Форд начинает с наиболее традиционного аргумента — знаменитой *Беседы XX на Послание к Ефессянам*. Здесь у Златоуста, казалось бы, естественность плотской «любви» утверждается открытым текстом: «Ибо поистине, поистине сия любовь [αἴτη ἡ ἀγάπη — между мужским и женским полом] всякой тирании тиранственнее. Ибо и другие (вожделения) сильны, но это вождение (ἐπιθυμία) обладает и силою,

²³⁸ Св. Иоанн Златоуст. *Беседы на Книгу Бытия*, XVIII, 4; PG 54, 153; рус. пер., т. IV, кн. I (1898) 160–161, с небольшими изм.

и неувядаемостью. Ибо существует некое рачение,²³⁹ укорененное в (нашем) естестве ("Ἐνεστί γάρ τις ἔρως ἐμφωλεύων τῇ φύσει), которое сокровенно от нас соплетает сии тела [мужское и женское]». ²⁴⁰ Мы уже видели, однако, что эта естественность присуща только естеству *падшему*, и поэтому нас не удивит, что ее действие Златоуст характеризует не слишком подходящим к Богу понятием «тирании». — Форд ничего этого не замечает и без всякого намерения пошутить предваряет эту цитату словами: «...we can hear Chrysostom rejoicing in the creation of humanity in two sexes, and in the gift of sexual desire» (с. 46). Далее Форд вообще бросает сюжетную линию «любви» в *Беседе XX на Послание к Ефессянам* и переключается на другие произведения. Но Златоуст-то упомянул «любовь» в цитированном отрывке именно для того, чтобы далее подвести слушателей к более глубокому пониманию ее смысла. (Такова вообще существеннейшая особенность его метода проповеди: тяжелое для восприятия давать малыми дозами; в следующем разделе мы скажем об этом подробно). Поэтому, оставив ненадолго Форда, мы будем иметь возможность узнать, к чему клонил Златоуст.

А Златоуст переходит вскоре к обсуждению истинных и мнимых достоинств жены, а там, начав разговор о преимуществе душевных достоинств перед телесными, переходит и к превосходству душевной любви перед телесной:

«Не хвали ее (жену) и за красоту. Развратным душам свойственны такая похвала и такая ненависть, да и самая (такая) любовь [καὶ αὐτὴ ἡ ἀγάπη — т. е. любовь за красоту]. Ищи красоты душевной, подражай Жениху Церкви. Внешняя красота производит много обмана и безумия. <...> Зато дает удовольствие?» — Ненадолго, отвечает Златоуст, — так как скоро проходит, но зато оставляет после себя много горького. «А вот от той (красоты), которая не такова [т. е. не телесная], такого не бывает. Но правильно возникшее рачение (εἰχότως ἀρχόμενος ὁ ἔρως) остается сильным, потому что (обращено на) красоту души, а не тела».²⁴¹

²³⁹ Здесь и далее этим церковно-славянским словом переводится греч. ἔρως, не имеющее точного соответствия в русском языке. Впрочем, у Златоуста слово ἔρως полностью совпадает по значению с другим часто употребляемым синонимом — ἀγάπη.

²⁴⁰ Св. Иоанн Златоуст. *Беседы на Послание к Ефессянам*, XX, 1; PG 62, 135; даю собственный перевод, т. к. рус. пер. СПбДА (т. XI, кн. 1 (1905) 166) является здесь, скорее, пересказом, чем переводом. Ср.: Ford. *Women and Men...* 46–47.

²⁴¹ Св. Иоанн Златоуст. *Беседы на Послание к Ефессянам*, XX, 2; PG 62, 138; перевод мой, при частичном использовании рус. пер. СПбДА (т. XI, кн. 1 (1905) 169), который содержит ряд досадных неточностей.

Итак, Златоуст привлекает слушателей от любви телесной к любви, обращенной на «красоту души, а не тела». Должно ли это их приводить к *похоти* именно *плоти* (1 Ин. 2, 16), или к «sexual desire», как выражается Форд? Если они будут, как призывает Златоуст, «подражать Жениху Церкви», то есть Христу, — то едва ли.

Вся эта беседа на Послание к Ефессянам, начинаясь с проповеди «спиритуализации» брака, естественно переходит к изъяснению его таинственного смысла (единения Христа и Церкви), к участию в котором супруги приближаются именно постольку, поскольку способны отказываться от плотских пожеланий ради подражания Христу. (В следующем разделе мы увидим, насколько эта мысль органична для Златоуста).

Но вернемся к Форду. Вот вторая его цитата:

Бог <«...»> установил между ними [мужем и женою] союз также и тем, что и естественными потребностями (φυσικαῖς ἀνάγκαις) соединил их нерасторжимым союзом, сомкнув их цепью вожделения (τὴν ἐκ τῆς ἐπιθυμίας ἄλυσιν). Видишь, как грех [после грехопадения] ввел подчинение (женщины), а благоизобретательный и премудрый Бог и это обратил на пользу нам?»²⁴²

«There is no hint here (as opposed to the Western Fathers <...>) of sexual attraction being evil, or inevitably tainted with lust or “concupiscence”, the common Western translation of *epithymia*. Rather, it is an integral part of our human nature, which is still basically good after the Fall», — замечает по этому поводу Форд (с. 47). Однако, у Златоуста сказано другое: грех привел к неравенству («подчинению») женщины (это главная тема всей беседы), а «премудрый Бог» «это» — очевидно, отнюдь не доброе само по себе обстоятельство — «обратил на пользу нам», сделав такое подчинение взаимным на основе *новых*, то есть *не существовавших прежде грехопадения* «естественных потребностей». Идея такого взаимного «подчинения» и «обладания» как раз и символизируется образом «цепи» (не понятым Фордом и даже не переведенным переводчиками из СПбДА). Если «цепь вожделения» можно назвать «an integral part of our human nature», то лишь в отношении того *смертельно больного* состояния нашей природы, которое стало следствием грехопадения. Ни-

²⁴² Св. Иоанн Златоуст. *Восемь слов на Книгу Бытия*, IV, 1; PG 54, 594; рус. пер. мой, с использованием рус. пер. СПбДА (т. IV, кн. 2 (1898) 744), в котором, впрочем, правильно понять это место невозможно (так, «цепь вожделения» в этом пер. превратилась в «союз любви»!).

какие «цепи» не имеют никакого отношения ни к первоначальному творению Божию, ни, еще менее, к обоженному человечеству во Христе.

А вот и третья цитата Форда. Он приводит ее в качестве призыва пользоваться «естественным и благодарованным» «сексуальным влечением» в его «подлинном выражении».²⁴³ Вот как выглядит эта цитата у Форда:

«Ведь истинное удовольствие (γυνήσια ἡδονή) сообразно с природою <...>. <...> здесь <...> он [апостол Павел] указал на удовольствие, сообразное с природою, которым они могли наслаждаться с большею свободой и с большею приятностью, освободившись от стыда».²⁴⁴

С какой же природою — до или после грехопадения — «сообразно» это «истинное удовольствие», и чем оно отличается от «неистинного»? Речь идет о толковании Рим. 1, 26–27: *Сего ради предаде их Бог в страсти безчестия: и жены бо их измениша естественную подобу в презрестественную. Такжеже и мужи, оставльше естественную подобу женска пола, разжегошася похотию своею друг на друга*. Речь тут, по толкованию святого отца, идет о «язычниках», у которых «не только учение было сатанинское, но и жизнь диавольская»: «И у женщин, и у мужчин он [апостол Павел] равно отнимает возможность извинения, обвиняя их не только в том, что они имели наслаждение и, оставив то, что имели, обратились к иному, но и в том, что, презрев способ естественный, прибегли к противоестественному. Но противоестественное и более неудобно, и более неприятно, так что не может быть и названо удовольствием. Ведь истинное удовольствие, — только с этих слов начинается своя цитата Форд, — сообразно с природою, а когда Бог оставляет, тогда все приходит в беспорядок».²⁴⁵ Итак, речь идет вовсе не о том, к чему можно призывать христиан, а только лишь о нормах, установленных для падшего естества, которые должны были бы соблюдаться и язычниками. В самом начале этой беседы Златоуст дает понять, что и «естественная» «похоть» (если угодно, «истинное удовольствие») не включает ничего особо похвального:

²⁴³ «And since it [sexual attraction] is natural and God-given, its proper expression is meant to be enjoyed» (с. 47).

²⁴⁴ Св. Иоанн Златоуст. *Беседы на Послание к Римлянам*, IV, 1; PG 60, 417; рус. пер. т. IX, кн. 2 (1903) 517; Ford. *Women and Men...* 48.

²⁴⁵ Св. Иоанн Златоуст. *Беседы на Послание к Римлянам*, IV, 1; PG 60, 417; рус. пер. т. IX, кн. 2 (1903) 517.

«Итак, все страсти бесчестны, но особенно бесчестна безумная любовь к мужчинам <...>. Никто не может сказать, говорит он [апостол], что оне [жены, которые измениша естественную подобу] дошли до этого, будучи лишены обыкновенного способа соития, и что предались столь необычайному неистовству потому, что не могли удовлетворить своей похоти, так как изменять возможно только то, что имеют».²⁴⁶

Итак, нельзя не признать, вместе с Фордом, что Златоуст называет «истинным удовольствием» «удовлетворение похоти» «обыкновенным способом соития»... Но все же «истинность» такого удовольствия весьма относительна: она познается только в сравнении с... тем, о чем говорилось выше. Характерно, что в данной беседе нет вовсе речи о браке, поскольку рассматривается лишь физиология, да и то на примере язычников.

Итак, где же ошибка в интерпретациях Форда? Думаю, что ошибок две. Он принимает за норму для человеческого естества вообще то, что стало нормой только для естества падшего, — ἐπιθυμία («вожделение», или «похоть»; у Форда «sexual attraction» или «desire»). И вторая ошибка: Форд усматривает одобрение доставляемому таким «вожделением» «удовольствию» (ἡδονή), тогда как оно не одобряется, а лишь допускается как меньшее зло — хотя «все страсти бесчестны».

Неправильное понимание златоустовой трактовки брака следует из этих двух фундаментальных ошибок. Форд, как и раньше него Григорьевский, не замечают, что удовольствие, доставляемое удовлетворением похоти, не может стать чем-то похвальным даже и в браке. Поэтому они стремятся всеми мерами ограничить смысл заявления, звучащего у Златоуста почти рефреном, — *но блудодаяния ради* (т. е. удовлетворения именно похоти наименее вредным способом, а не ради чадородия или чего-то другого) *кийждо свою жену да имать*.²⁴⁷ На расчищенном таким образом поле они пытаются воздвигать собственные конструкции, в которой этой самой «похоти» пытаются придать какой-то духовный смысл. В этом направлении дальше всего пошел Форд, и поэтому именно его работа заслужила с нашей стороны столь подробный анализ.

²⁴⁶ Св. Иоанн Златоуст. *Беседы на Послание к Римлянам*, IV, 1; PG 60, 417; рус. пер. т. IX, кн. 2 (1903) 516.

²⁴⁷ Об этом см. выше, прим. 207.

Все подобные исследователи пропускают мимо ушей слова Златоуста об истинном смысле христианского брака — когда святой отец ненавязчиво, но последовательно отвлекает слушателей от телесного и привлекает к духовному и от выбора наименьшего зла (ограниченного определенными нормами удовлетворения похоти) призывает к участию в подлинно христианском таинстве единства Христа и Церкви, в котором, по Златоусту, женившиеся, некогда сидевшие на «цепи вожделения», не отличаются от неженитившихся, так как и те, и другие становятся свободными от всевозможных цепей, налагаемых страстями.

Коль скоро смысл поздних произведений Златоуста остался непонятым, у нас нет оснований доверять и другому догмату современной историографии — о противоречии между ранними и поздними аскетическими воззрениями святого отца. Поэтому попытаемся предложить свой собственный взгляд на всю совокупность его творений.

2.2.6.2 Как понять Златоуста?

Мы уже могли заметить, что беседы Златоуста требуют внимательного чтения. Именно неакцентируемые проповедником места содержат наиболее важный смысл. Этот смысл адресован либо внимательному читателю... либо — поскольку беседы не читались, а произносились — невнимательному слушателю. Это довольно известный прием проповеди: сосредотачивать внимание аудитории на том, с чем она легко соглашается, чтобы при этом исподволь приучать ее к тем мыслям, которые были бы сразу отвергнуты, будь они сказаны «в лоб». При чтении такие мысли легко не заметить — особенно, если читающий захвачен собственными идеями на тот же счет. Этим, по-видимому, объясняются столь важные противоречия традиционных интерпретаций с текстами самого Златоуста: исследователи просто не обращали на такие тексты внимания.

Из своих проповеднических приемов Златоуст не делал секрета, и потому лучше всего выслушать его собственное объяснение. Мы находим его в «раннем» произведении — знаменитом трактате *О девстве*, — но мы увидим далее, что и в «позднем» произведении то же самое место Писания толкуется в том же смысле.

Речь опять пойдет о смысле собственно христианского брака. Выше мы вкратце касались этой темы в связи с *Беседой VII на Послание к Евреям* (разд. 2.2.6.1.1) и *Беседой XX на Послание к Ефессянам* (разд. 2.2.6.1.2). Мысль, которая там звучала (может быть, менее отчетливо, чем в тех словах, которые мы будем цитировать ниже), — христианс-

кий брак постепенно освобождает от тех «естественных потребностей», ради которых он первоначально был заключен. Раскрывая ту же самую тему в трактате *О девстве*, Златоуст заодно разъясняет проповеднические приемы апостола Павла. Как бы ни обстояло дело с Павлом, ясно, что Златоуст говорит и о себе.

Итак, Златоуст отвечает на вопрос: почему Павел не сразу предложил коринфянам совет о девстве, если он считал именно этот путь жизни согласным с волею Божией? — Потому, что он хотел, чтобы его совет было легче принять:

«Не без причины и не напрасно он [Павел] прежде не давал совета касательно этого дела, но ожидал, чтобы наперед сами они [коринфяне] пожелали и получили некоторое понятие о нем, чтобы, имея пред собою души, уже расположенные к девству, с пользою сеять слово, когда самое расположение слушателей к этой добродетели много способствовало бы к принятию увещания».

(*О девстве*, 13; пер. СПбДА).

«Поэтому он уклонялся, поэтому не решался с самого начала говорить коринфянам о девстве, но продолжал речь о браке, желая мало по малу отвлечь их от брака, и в эту длинную речь вставил краткие слова о воздержании, чтобы слух их не был поражен строгостью этого увещания. Кто составляет всю речь свою всецело из предметов тяжелых, тот бывает несносен для слушателя и часто вынуждает душу, не переносящую тяжести его слов, отвращаться от них; а кто разнообразит речь и составляет ее больше из легких, чем трудных предметов, тот прикрывает тяжесть предмета и, успокоив слушателя, таким образом успешнее убеждает и привлекает его, как поступил и блаженный Павел. Сказав: *добро человеку жене не прикасаться* (1 Кор. 7, 1), он тотчас перешел к браку: *кийжедо*, говорит, *свою жену да имать* (1 Кор. 7, 2). <...> Кто поймет, что ему советуется вступить в брак не потому, чтобы брак был верхом добродетели, но потому, что в нем самом Павел осуждает такую похотливость, от которой ему невозможно удержаться без брака, тот, устыдившись и покраснев, тотчас постарается избрать девство и уклонится от такого бесчестия».

(*Там же*, 27).

Вот оно, так называемое уничтожение брака: Златоуст назвал брак «бесчестием». Разве не противоречит это его же, но более позднему

определению брака как «тайнства»?²⁴⁸ — Чтобы узнать, противоречит или нет, нужно сначала выяснить, что же такое истинно христианский брак, и что именно в браке уничижается, а что превозносится. Поэтому послушаем Златоуста еще немного.

Оказывается, что для христиан брак не есть нечто неизменное. Если он и начинается только *блудодения ради* — чтобы предотвратить откровенный блуд, — то приводить он должен к чему-то иному. Об этом — в толковании следующих слов апостола Павла, *Не лишайте себе друг друга...* (1 Кор. 7, 5):

— Тебе покажется, может быть, что такие слова более пристали бы не апостолу, а сводне? — начинает св. Иоанн. — Но не торопись с осуждением: «Видишь ли, как незаметно и неукоризненно он располагает пребывающих в браке к упражнению в воздержании? <...> Почему же он то, что хотел установить, предложил в виде увещания, а не в виде повеления? Он не сказал: лишайте себе друг друга, по согласию; а что? — *не лишайте себе друг друга, точно по согласию*, потому что чрез это речь становилась приятнее, выражая мысль учителя, требующую этого не с настойчивостью, от чего и исполнение бывает скорее и с великою признательностью. И не этим только он утешает слушателя, но и тем, что изложив тягостное краткими словами, еще прежде чем слушатель опечалился, он переходит к более приятному, и на этом останавливается долее».

(*О девстве*, 29).

Нет смысла цитировать св. Иоанна слишком подробно. Нечего и говорить, что христианское понимание брака сводится у него к апостольскому: *время прекращено есть прочее, да и имущии жены, якоже не имущии будут* (1 Кор. 7, 29). Иными словами: даже обзаводясь женами отнюдь не для того, чтобы быть *якоже не имущии* жен, христиане призваны к тому, чтобы постепенно перейти к жизни в полном воздержании. Найдутся ли тогда препятствия к тому, чтобы назвать такой брак «тайнством»? И станет ли такой брак сам по себе препятствием к христианскому совершенству?

²⁴⁸ Св. Иоанн Златоуст. *Беседы на Книгу Бытия*, LVI, 1; PG 54, 487: рус. пер., т. IV, кн. 2 (1898) 597: «Или не слышишь слов Павла, что брак есть тайнство (μυστήριον ἐστὶν ὁ γάμος), — есть образ той любви, которую Христос показал к Церкви (Еф. 5, 32)?». О толковании Еф. 5, 32 см. выше, разд. 2.2.6.1.1–2, в связи с *Беседами на Послание к Ефессянам*.

Но пока что мы цитировали лишь трактат *О девстве* — то типично «раннее» произведение, в котором и усматривают более всего противоречий с поздними экзегетическими беседами. Так что будет полезно справиться о толковании тех же слов (1 Кор. 7, 5) в *Беседах на I Послание к Коринфянам*. Разумеется, в беседах не нужно ждать слишком подробного разъяснения проповеднических приемов. Но некоторое разъяснение мы все же получим, и, главное, мы сможем увидеть сами приемы в действии и убедиться, насколько они соответствуют принципам, сформулированным в трактате *О девстве*.

«Здесь он понимает молитву, совершаемую с большей старательностью (τὴν μετὰ πλείονος σπουδῆς προσευχὴν), потому что если бы совокупляющимся он запрещал молиться, то откуда бы взялось время (χαίρον) для непрестанной молитвы [ср.: 1 Сол. 5, 17]? Следовательно, можно и с женою совокупляться и молиться, но при воздержании молитва бывает более внимательной²⁴⁹ (ἀλλ' ἐγκρατεῖα ἀκριβεστέρα γίνεται αὐτῇ). Не просто сказал: *молитесь*, но: *да пребываете*, потому что это дело [совокупление] производит лишь рассеянность (в молитве), но не нечистоту (ὡς ἀσχολίας ἐμποιοῦντος τοῦ πράγματος, ἀλλ' οὐκ ἀκαθαρσίαν). И паки на тожде собирайтесь, да не искушает вас сатана. Чтобы ты не подумал, что это — закон, присоединяет и причину. Какую? *Да не искушает вас сатана*. А чтобы ты знал, что не диавол только бывает виновником прелюбодеяния, прибавляет: *невоздержанием вашим. Хочу бо, да вси чело-вечи будут, якоже и аз*, в воздержании (ст. 6, 7). Так он часто поступает, когда научает делам трудным, представляет в пример себя самого и говорит: *подражатели мне бывайте*. <...> Высказав сильное обличение в словах: *невоздержанием вашим*, он опять ободряет их и говорит: *кийждо свое дарование имать*

²⁴⁹ На славянский можно было бы перевести точно: «опаснее», т. е. более точной или, так сказать, «прицельной», — т. е. менее рассеянной (ср. чуть ниже о «рассеянности»). Это место дает почувствовать различие между «восточной» и «западной» трактовкой темы. Так, у блаж. Иеронима слова апостола о разлучении супругов для молитвы трактуются однозначно как невозможность исполнить данную всем христианам тем же апостолом (1 Сол. 5, 17) заповедь «непрестанно молиться»: *Послание 22, К Евстохию*, 22; *Против Гельвидия*, 20. Как мы увидим, подход Златоуста более тонкий: он отличается, главным образом, тем, что указывает выход к христианскому совершенству даже для живущих в браке. Различие «западного» и «восточного» подходов не стоит преувеличивать: едва ли Златоуст мог не держать в памяти стих Иер. 31, 10 LXX (= 48, 10 слав. и др. версий): *Проклят (человек) творяй дело Господне с небрежением*.

от Бога, выражая не то, будто эта добродетель [воздержание] не требует нашего усилия, но, как я сказал, ободряя их. <...>. Видишь ли благоразумие Павла, как он и показывает превосходство воздержания, и не делает принуждения тому, кто не может воздержаться, боясь, чтобы не произошло падения?»²⁵⁰

Итак, полное воздержание в браке — это хотя и дар Божий, но получение его зависит от наших усилий, и Златоуст призывает эти усилия употребить. Как и в трактате *О девстве*, хотя и менее подробно, он раскрывает приемы Павла, побуждающего коринфян принять столь тяжелую для них мысль.

В обоих Златоустовых толкованиях Павлово *не лишайте* оказалось лишь смягченной для нежных ушей формой «лишайте». — И это несмотря на то, что одно толкование было обращено к аудитории, которую требовалось предостерегать от крайностей аскетизма, а другое — к той же антиохийской толпе, которую надо было отучать от скабрёзных языческих обрядов при бракосочетании.²⁵¹

Где же тут противоречие между «ранним» и «поздним» Златоустом?

Теперь можно сформулировать методологический принцип, которому желательно следовать, чтобы понять Златоуста: **нужно читать**

²⁵⁰ Св. Иоанн Златоуст. *Беседы на I Послание к Коринфянам*, XIX, 2; PG 61, 153; рус. пер., т. X, кн. 1 (1904) 179, с изм.

²⁵¹ См.: св. Иоанн Златоуст. *Беседы на Книгу Бытия*, LVI, 1–2 (толкования на Быт. и на I Кор. относятся к антиохийскому периоду жизни св. Иоанна). При всем том, именно эти люди были способны изо дня в день выслушивать многочасовые лекции по всему Священному Писанию, которые составляли тогда необходимую принадлежность архиерейского богослужения. Сегодня сам жанр подобных бесед утрачен. Об этой стороне деятельности Златоуста см.: D. Ruiz. La Homilia como forma de Predicación // *Helmantica*. 1956. 7. 79–112, а также серию работ Полин Аллен и Венди Майер: P. Allen, W. Mayer. Computer and Homily: Accessing the Everyday Life of Early Christians // *Vigiliae Christianae*. 1993. 47. 260–280; P. Allen, W. Mayer. Chrysostom and the Preaching in Homilies in Series: A Re-Examination of the Fifteen Homilies *In epistulam ad Philippenses* (CPG 4432) // *Ibid.* 1995. 49. 270–289; P. Allen, W. Mayer. Chrysostom and the Preaching of Homilies in Series: A New Approach to the Twelve Homilies *In epistulam ad Colossenses* (CPG 4433) // OCP. 1994. 60. 21–39; W. Mayer. The Dynamics of Liturgical Space: Aspects of the Interaction between St John Chrysostom and His Audiences // *Ephemerides Liturgicae*. 1997. 111. 104–115, и особенно: W. Mayer. John Chrysostom: Extraordinary Preacher, Ordinary Audience // *Preacher and Audience. Studies in Early Christian and Byzantine Homiletics* / Ed. by M. B. Cunningham and P. Allen. Leiden—Boston—Köln, 1998. 105–137 [то же самое кратко: W. Mayer. John Chrysostome and his Audiences: Distinguishing different congregations at Antioch and Constantinople // *Studia Patristica. Vol. 31* / Ed. by E. A. Livingstone. Leuven, 1997. 70–75] (см. также выше, прим. 231).

его толкования так, как он сам читал апостола Павла. Если конкретизировать это далее, то мы сразу увидим, что и Златоуст, как и Павел понемногу, но последовательно приучали своих слушателей к такому пониманию христианской жизни, от которого большинство мирян — имея они возможность поразмыслить об этом заранее — отвернулись бы в ужасе.

На Западе, может быть, не было отцов, которые ставили бы перед собой такие пастырские задачи всерьез (по крайней мере, о них еще не написали наши коллеги, занимающиеся западной патристикой). На Востоке — нашлись: от св. Иоанна Златоуста до св. Николая Кавасилы (XIV в.; см. его *О жизни во Христе*). Вот, видимо, и всё различие между аскетикой христианского Востока и Запада.

2.2.6.3 «И ты, Златоуст!..» Св. Иоанн Златоуст о жизни по Новому Завету

Теперь, наконец, мы можем обратиться к св. Иоанну Златоусту с тем единственным вопросом, который относится к теме настоящей книги. Этот вопрос богословский, а не экзегетический и даже не аскетический. Как Златоуст проводит границу между жизнью по Ветхому Завету и жизнью по Завету Новому? Ответ нужно искать, скорее, в богословском трактате, нежели в беседах с паствой. Таким трактатом и является Златоустово *О девстве* (точнее, первая четверть этого произведения), написанного в опровержение ереси — в данном случае, еретического энкратизма (учения, запрещающего брак как нечто скверное). Прделанный выше анализ позволяет нам не бояться, что в данном трактате мы наткнемся на какое-нибудь «незрелое» мнение святого отца.²⁵²

Опровержение еретиков строится на уже хорошо нам знакомом принципе различения двух Заветов — Ветхого и Нового:

«Они [еретики] избрали девство, чтобы поставить закон, противный Богу; а мы это делаем, чтобы исполнить Его волю. Он хочет, чтобы все люди воздерживались от брака, по свиде-

²⁵² Если бы те, кто считает трактат *О девстве* произведением «незрелым» для Златоуста, были бы правы, то и тогда его согласие с прочими отцами не было бы поставлено под вопрос. Ведь никто не отрицает, что мысли этого трактата соответствуют подавляющему большинству святоотеческих творений на ту же тему. В таком случае, если бы какой-то вопрос и возник — то разве что о «перезрелости», которую вычитывают из «поздних» произведений Златоуста те, кто желает их противопоставить общецерковному Преданию.

тельству того, чрез которого Христос говорит: *хощу, да вси человецы будут якоже и аз* (1 Кор. 7, 7), то есть в воздержании. Но Спаситель, шадя нас, <...> не поставил этого дела в непременную заповедь, но предоставил избрание его нашим душам». Если бы девство было заповедью, то за него и не полагалась бы награда: исполнение обязанностей дает лишь освобождение от наказания, — продолжает святитель.

(*О девстве*, 2; пер. СПбДА).

Итак, обязательное девство у еретиков — это закон, а не евангельская благодать, но уже не Закон Моисеев, а другой закон, «противный Богу». В действительности же девство — это не заповедь, а свободное избрание, к которому всех призывает — но не обязывает! — Спаситель. Поэтому кажущееся превозношение девства у еретиков служит лишь к его поношению, тогда как видимое похваление брака у православных служит лишь к большему прославлению девства:

«Посему как те, которые оуждают брак, лишают чрез то похвал девство, так не порицающий брака восхваляет не столько брак, сколько девство».

(*О девстве*, 10; пер. СПбДА).

Именно с новым путем жизни, девством, святой отец связывает по преимуществу само дарование Нового Завета. Все свое рассуждение о постепенном приуготовлении рода человеческого к девственному житию по Новому Завету св. Иоанн Златоуст строит очень близко к тому, что мы видели у св. Мефодия Олимпского:

«<...> если бы Он [Спаситель] после долгого времени оставил бы в силе на земле руководство закона, когда время уже призывало к небесному любомудрию,²⁵³ мы не получили бы никакой пользы от Его пришествия, ибо совершенство, для которого совершилось это пришествие, не касалось бы нас».

(*О девстве*, 16; пер. СПбДА).

Как птенцы лишь постепенно приготавливаются к полету из гнезда — «Так и Господь наш искони влек нас к небу и указывал нам путь, ведущий туда, не зная, а вполне зная, что мы были не способны к такому парению, но желая показать нам, что наше падение бывает не по Его воле, а по нашей немощи.

Показав это, Он потом оставил нас на долгое время воспитываться в этом мире и браке, как бы в гнезде». Но потом «<...> Он пришедши, стал тихо и мало по малу возводить нас из здешнего жилища, научая парить в горня. Таким образом, тогда как некоторые, оставаясь нерадивыми и почивая глубоким сном, пребывают еще в гнезде, прилепившись к мирскому, другие, поистине благородные, любящие свет, с великою легкостью покинув это гнездо, возлетают на высоту и достигают небес, отказавшись от всего земного, от брака, имущества, забот, вообще от всего того, что обыкновенно привязывает нас к земле».

(*Там же*, 17).

Таково, вкратце, *богословское* учение в трактате *О девстве*: брак достоинствен, но он соответствует Ветхому Завету; те, кто придумывают *заповедь* девства, вводят вместо благодати Евангелия закон, но такой закон — не от Бога; Спаситель постепенно готовил человеческий род к более возвышенному роду жизни и, наконец, Сам открыл его в Своем пришествии — которое и не имело бы, в противном случае, вообще никакого смысла. Прилепляться и сейчас к браку — значит, несмотря на все оговорки о том, что это не наибольшее зло, «прилепляться к мирскому» и «почивать глубоким сном» — а не бодрствовать, как это положено христианам (опять эта связь «бодрствования» и Нового Завета!)

Этот вывод — о том, что и св. Иоанн Златоуст разделял общее святоотеческое учение, — может показаться слишком тривиальным. Таков он и есть. Однако, хоть и тривиальный, но не бесполезный: коль скоро именно Златоуст стал главной жертвой поисков у святых отцов приверженности к каким-то более (чем Православие) «общечеловеческим» ценностям, то именно на его примере и следовало опровергнуть миф о существовании в святоотеческом Православии «немонашеского» идеала.

²⁵³ «Любомудрие» (греч. «философия») здесь явно употребляется в значении «образ жизни»: «небесное любомудрие» — ангельское житие.

3. «ПОЗНАВАЙТЕ ВРЕМЯ СИЕ...»

Мы закончили обозрение стана Нового Исхода, его целей и его внутреннего устройства, и теперь можем возвратиться к тому вопросу, который был поставлен в начале (разд. 2.2): Какого рода были идеи, заставившие именно в эту эпоху довольно значительное число христианских подвижников резко разорвать со всеми привычными дотоле формами христианской жизни?

Ответ нужно искать у самих основоположников монашества.

3.1 Св. Пахомий...

Вот ответ св. Пахомия, из его коптского *Поучения 1, О памятозлюбном монахе*:

«Подвизайтесь, возлюбленные, ибо *время близ есть* (Мф. 26, 18²⁵⁴) и дни сочтены. Нет отца, наставляющего сына; нет сына, послушлива отцу (ср.: Притч. 13, 1). Оскудеша девы добрыя (ср.: Амос 8, 13), святые отцы (ⲡⲉⲓⲟⲟⲩⲉ ⲉⲩⲟⲩⲁⲁⲩ) все почили. Нет матерей, нет вдов, и мы *быхом* яко *сири* (ср.: Плач Иерем., 5, 3²⁵⁵). *Нищих* *попирают* (ср.: Амос 4, 1), *биют во главы убогих* (ср.: Амос 2, 7). Уже немного (осталось), *прежде неже приити гневу* Божию (ср.: Соф. 2, 2).²⁵⁶ <...> Ныне убо, брат мой, ополчимся противу самих себя (ⲙⲁⲣⲓⲛⲁⲩⲉ ⲉⲣⲟⲛ). Ты знаешь сам, что отовсюду подступает мрак. Церкви полны смутянов и гневливых. Монашеские сонмы [или: собрания] стали любоначальны (ⲁⲛⲥⲟⲟⲩⲉⲥ ⲡⲓⲙⲟⲛⲁⲭⲟⲥ ⲩⲱⲡⲉ ⲙⲙⲁⲣⲛⲟⲥ). <...> *Несть* *ктому пророка*, ниже познавающего (Пс. 73, 9)²⁵⁷. Никто уже не может убедить другого, понеже же-

²⁵⁴ Точная цитата: *Время Мое близ есть*. В евангельском контексте буквальный смысл связан с Христовыми страданиями и Воскресением, но у св. Пахомия контекст исключительно эсхатологический.

²⁵⁵ Плач 5, 3: *сири быхом, несть отца, матери наша яко вдовы*.

²⁵⁶ Lefort. Œuvres de S. Pachôme..., 20 (ср. франц. пер., с. 21). В этой части поучения св. Пахомий цитирует послание св. Афанасия, существенно изменяя смысл. См. прим. издателя к тексту.

²⁵⁷ Интересный парафраз псалма, где говорилось: *несть ктому пророка, и нас (злоумышляющих против Израиля) не познает (Бог) ктому* — οὐκ ἔστιν ἔτι προφήτης, καὶ ἡμᾶς οὐ γινώσκειται ἔτι. У св. Пахомия это перифразировано: ⲡⲓⲩⲱⲡⲉ ⲁⲛⲥⲟⲟⲩⲉⲥ ⲟⲩⲁⲉ ⲟⲩⲩⲛⲱⲥⲧⲕⲟⲥ — *несть ктому пророка, ниже гностика*. «Гностик» — это аскетический термин (разумеется, вполне принадлежащий Александрийской философской традиции), означающий подвижника, достигшего меры

стокосердие умножилось, *смыслящих* же молчат, *яко время лукаво есть* (ср.: Амос 6, 13). Каждый господин [или: царь — ρρρο] сам себе».²⁵⁸

Вновь св. Пахомий говорит о священной войне, на сей раз точно указывая противника: «ополчимся [или: будем воевать] противу самих себя». Итак, речь все о том же «Новом Исходе», но теперь св. Пахомий определяет эпоху, в которую он совершается.

Цитаты из Амоса, которыми пестрят оба эсхатологических пассажа поучения, открывают нам наиболее прямо мнение св. Пахомия об этой эпохе. Особенно важен контекст гл. 8 прор. Амоса: 11. *Се дние грядут, глаголет Господь, и послю глад на землю, не глад хлеба, ни жажду воды, но глад слышания слова Господня*. 12. *И поколеблутся воды от моря до моря и от севера до восток, и обтекут ищуще словесе Господня, и не обрящут*. 13. *В той день оскудеют девы добрыя и юноши в жажди*.

Мы видели, что *девам добрым* св. Пахомий уподобляет истинных подвижников.²⁵⁹ Но св. Пахомий говорит и прямо об упадке монашества (думаю, что выражение «монашеские сонмы / собрания» нужно понимать именно в смысле монашества вообще, а не только монашества общежительного). Современный ему упадок св. Пахомий связывает с признаками последних времен, указанных у пророка Амоса — когда почти не будет научения от *слышания слова Божия*, а люди разумные должны будут молчать. (Здесь приоткрывается и особый — эсхатологический — смысл важнейшего монашеского делания, *поучения в законе Господни*: слово Божие трудно найти, где услышать, и поэтому нужно больше читать).

Сказанное у пророка в будущем времени св. Пахомий, пересказывая, переводит в настоящее, причем, очевидно, что он имеет в виду не новозаветную эпоху в целом, а именно свое собственное время — время, когда «святые отцы все почили». Последняя фраза в устах самого св. Пахомия придает особый смысл постоянным ссылкам его учеников на «отца нашего» — то есть на него самого. Для пахомиан «отцом»

«ведения» (т. е. высшей меры); ср. название трактата Евагрия *Гностик*. Если бы такая фраза встретилась в посланиях преп. Антония, то ее могли бы посчитать доводом против аутентичности, да еще и усмотреть в ней влияние Евагрия или, по крайней мере, Оригена.

²⁵⁸ Lefort. Œuvres de S. Pachôme..., 24 (ср. франц. пер., с. 25).

²⁵⁹ См. выше, цитату из *Книги Орисия*, I, и в прим. к ней цит. из этого же поучения св. Пахомия.

всегда был сам св. Пахомий (хотя в их творениях встречаются и упоминания об «отцах» во множественном числе; может быть, в этих случаях следует разуметь всех вообще основателей монашества). Для самого св. Пахомия среди его современников «отцов» не было.

Итак, «Новый Исход» совершается в эпоху упадка именно христианского мира, не исключая монашеского. Этот упадок, по св. Пахомию, не является следствием случайных искушений, а принадлежит к последнему этапу всемирной истории.

3.2 ...св. АНТОНИЙ...

Если теперь обратиться к учению отца монашества — св. Антония, — то мы и там встретим те же мысли, хотя еще и без специального указания на упадок монашества. Такое указание могло быть необходимым св. Пахомию, который основал новую форму монашеского жития именно вследствие недостаточности имевшихся. Но, по существу дела, за упадком монашества не стояло ничего, кроме общего упадка духовной жизни среди христиан, от которого монашество просто не могло остаться в стороне (недаром и св. Пахомий упоминает о «собораниях монашеских» параллельно с «церквами»).

Вот пара цитат из *Посланий* св. Антония:

Послание VII, 16 = копт. IV, 16: «Возлюбленнии о Господе, познайте самих себя (сохпнтнхтн). Ибо те, кто познали сами себя, познали свое время (ахсопн лехоуоеу). Познавшие же свое время, возмogli утвердиться непоколеблемо от различных языков²⁶⁰».

Послание VI, 47–48: «Ведите, братие, яко во время благоприятных ветров всякий кормчий похваляется, обаче при противных ветрах всякий кормчий обличается. Познавайте убо время (intelligite ergo tempus), в неже достигохом, каково есть».²⁶¹

²⁶⁰ То есть от того, что говорят вокруг. G. Garitte. Lettres de S. Antoine. Version géorgienne et fragments coptes. Louvain, 1955 (CSCO 148–149 / Iber 5–6). 45/30 (груз. и копт.). Ср.: Rubenson. The Letters of St. Antony..., 82. К сожалению, до сих пор разные версии не собраны в едином издании, а арабский текст вообще труднодоступен.

²⁶¹ Garitte. Lettres de S. Antoine. 41/27 (груз. и копт.). В груз. версии маленькое отличие от лат. (которую мы цитировали): «Ныне познавайте время сие (აწ გჳლიხნებჳვთ კაბი გჳე), в неже достигохом, каково оно есть». Коптская сохранилась лишь в виде фрагмента, начинающегося словами: «Познавайте убо время сие († ḡтн тл отл елєкалрос) в неже достигохом, каково есть».

Итак, «мы», а точнее, «они» — первоначальники монашеского жития, достигли во время последнее, время, совсем близкое от нахождения на нас гнева Божия. Это время познается познанием себя, и оно требует войны против самого себя. Чтобы не быть пораженными в этой войне, нужно бодрствовать и нести «стражбу Господню» — как это было прообразовано во время первой пасхальной ночи в Египте (Исх. 12). Военачальника на этой войне выбирает Господь — так же, как Он выбрал в свое время Моисея и Авраама. С ними заключается особый Завет, новый и внутренний, а не писанный, в который затем могут войти все, кто пожелает стать «чадами Авраама». Этот новый Завет (или «Закон Завета», как выражается св. Антоний) одинаково мог быть заключен и в ветхозаветную, и в новозаветную эпоху (в то же время, писанные Евангелия и все остальные Священные Писания Церкви — это такой же «писанный Закон», как то собрание книг, которое у нас называется «Ветхий Завет»).

3.3 ...И ВСЯ ВСЕЛЕННАЯ

Тут у современного читателя может возникнуть недоумение: неужели получается, что Воплощение Бога не имеет значения для аскетической жизни? Неужели Пришествие Христово не изменило ее принципов? — Да, *принципов* не изменило и не должно было изменить. Но не потому, что не имеет значения, а наоборот, потому что Христом жили и те отцы (именно словом «отцы» именуется их церковное Предание), которые жили прежде Его рождения по плоти. Семейство Авраама или стан Израильский шли через земли врагов в землю обетованную навстречу Мессии, и, точно так же, свв. Антоний и Пахомий шли в пустыню навстречу Христу.

Точно такое же самосознание было и у «отца монахов» сирийских — св. Юлиана Савы († 367 г.). Вместе со своими монахами он как-то (ок. 362 г.?) совершил паломничество на гору Синай,²⁶² и воздвиг там церковь. Почему не в Иерусалим (где он так и не побывал), а на

²⁶² Судя по описанию Синая в 383 г., оставленному блаженной Эгерией (*Паломничество*, I–5), которая упоминает и церковь, построенную на вершине горы, там уже начиналась какая-то монашеская жизнь (по уставу напоминающая Скит). См.: Égérie, Journal de voyage (Itinéraire) / Introd., texte critique, traduction, notes, index et cartes par P. Maraval. Valerius du Bierzo, Lettre sur la B^e Égérie / Introd., texte et trad. par M. C. Díaz y Díaz. Paris, 1982 (SC 296). 120–149. См. также: J. Galay. Sinai und das Katharinenkloster.

Синай? — Прямого ответа источники не дают, но в посвященной св. Юлиану сирийской гимнографии VI в. он воспевается как новый — не ветхозаветный, а церковный — Моисей:

*Оскудевающая
великаго Моисея
Сава исполни
на олтари, егоже воздвиже
на Синайстей горе <...>²⁶³*

Смысл предпочтения св. Юлианом малообжитого Синая святыням Иерусалима очевиден: Моисей Нового Завета — в том смысле, о котором мы говорили вслед за всеми отцами IV в., — пришел поклониться на место дарования Закона Моисею Завета Ветхого.

Итак, монашество повсюду выходило в пустыню навстречу Христу вслед за своими Новыми Моисеями. Точно так же первые христиане когда-то пошли за Новым Моисеем — Христом.²⁶⁴ Было, впрочем, и огромное различие: Церковь шла — и продолжает идти — навстречу *второму* и славному Христову Пришествию. Ее образ, согласно едва ли не всем христианским толкователям, апокалиптическая Жена, облеченная солнцем, скрывающаяся в пустыню (Апок. 12)²⁶⁵. Отчетливое разграничение первого и второго пришествий является едва ли не наиболее фундаментальным различием христианской эсхатологии от ветхозаветных мессианских движений. Его придерживались, как мы видели, и египетские отцы-основатели монашества.

Они, однако, по-новому устроили стан Израильский или, говоря более точно и ближе к их собственному пониманию, они заново собрали расточенных словесных овец.

Stuttgart—Zürich, 1990. Примечательность маршрута св. Юлиана именно в связи с типологией «Нового Моисея» была уже отмечена в кн.: D. C. Allison, Jr. The New Moses. A Matthean Typology. Minneapolis, 1993. 117, п. 72.

²⁶³ Иаков Серургский, *На Юлиана Саву* (неопубл. мемра; цит. по англ. пер. в: S. H. Griffith. Julian Saba, 'Father of the Monks' of Syria // Journal of Early Christian Studies. 1994. 2. 185–216, особ. 192; ср. *ibid.*, 191–192).

²⁶⁴ О новозаветной теме Христа как Нового Моисея см. выше, прим. 18.

²⁶⁵ P. Prigent. Apocalypse 12. Histoire de l'exégèse. Tübingen, 1959 (Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese, 2).

3.4 КОНСТАНТИН ВЕЛИКИЙ: НОВЫЙ МОИСЕЙ СТАРОГО ЗАВЕТА

У святых отцов было бы напрасно искать какого-либо особенного богословия жизни по Ветхому Завету в условиях дарования Нового. Можно сколько угодно сетовать, будто Церковь «до сих пор» всё не может разработать идеала христианской жизни или даже святости для «мірян» (то есть для людей, живущих мирскими интересами) — но делом Церкви все равно будет оставаться следование за Христом и навстречу Христу из мира, а не погребение многочисленных мирских покойников (Мф. 8, 22).

Зато для самого мира далеко не безразлично, если из него начинает совершаться Новый Исход. Его правители либо начинают подражать Фараону, либо благоразумно стараются привести государственные дела в согласие с Церковью. Именно для них бывает важно учитывать ветхозаветную природу того общества, которое именует себя христианским, и поэтому именно в государственной мысли, а не в церковной, следует искать достаточно развернутого выражения идеи о ветхозаветном статусе номинально христианского общества.

Государство Народа Божия в форме христианской Империи не отличается принципиально от того же государства в форме ветхозаветной — того государства, основные законы для которого дал Моисей задолго до возникновения его самого. Характерно и, разумеется, символично, что список этих законов входит в византийские канонические своды, включая и славянскую *Кормчую*; тем самым подчеркивается, что закон Моисеев остается основой и христианского светского законодательства.

Поэтому христианская Империя осознавала свои ветхозаветные корни с самого начала, и уже ее основатель — св. равноапостольный Константин Великий — сознавал свою миссию как миссию нового Моисея. «Новизна» этого Моисея была, однако, не в том, что он проповедовал Новый Завет — как в случае с отцами-основателями монашества, — а в том, что он стал законодателем христианской Империи, жившей по обновленной версии Закона Ветхого.

Евсевий Памфил, придворный биограф св. Константина, настаивает на ветхозаветном осмыслении некоторых из наиболее значимых эпизодов его жизни: воспитания при дворе языческих императоров — подобно воспитанию Моисея при дворе Фараона, — и битвы на Мильвийском мосту (после которой св. Константин стал самодержавным монархом) — подобной победе над воинством Фараона в море Чермнем. Евсевий здесь выражает не просто официальную придворную идеоло-

гию, но и личное самосознание св. Константина, воспринимавшего себя как некоего нового Моисея-законодателя.²⁶⁶ У некоторых отцов IV в. (свв. Афанасия Александрийского и Амвросия Медиоланского) Константин выступает также в качестве «нового Давида» или «нового Соломона».²⁶⁷ Здесь нельзя усматривать противоречие: Моисей начертал законы, то есть проект, того государства, которое Давид и Соломон построили.

Обычно исследователи византийской имперской идеологии обращают внимание только на два ее источника: христианство и римское право, — забывая о третьем — ветхозаветном.²⁶⁸ Но, как видим, о нем не забывал сам первый христианский монарх, св. Константин Великий. О нем не забывали и другие христианские монархи, как в Византии, так и за ее пределами, однако, нет ни малейшей возможности заниматься исследованием подобных тем в рамках настоящей книги. Ограничимся лишь указанием на историко-эсхатологическую традицию, общую для всей византийской *икумены*, поскольку именно в исторической ретроспективе и эсхатологической перспективе лучше всего выясняется смысл Империи и монархии.

Итак, согласно византийской традиции, сформировавшейся еще в течение IV в., власть христианского императора существует временно, до второго Пришествия Христова, когда она будет передана Самому Христу.²⁶⁹ Тем самым признавалось, что в христианской Империи пра-

²⁶⁶ См.: Евсевий Памфил. *Церковная история* IX, 9; *Житие Константина* I, 12, 19–20, 38–39. Эти тексты были проанализированы Э. Беккером, которому принадлежит и вывод о их связи с самосознанием св. Константина. См.: E. Becker. Konstantin der Große, der 'neue Moses'. Die Schlacht am Pons Milvius und die Katastrophe am Schilfmeer // *Zeitschrift für Kirchengeschichte*. 1910. 31. 162–175; *idem*. Protest gegen den Kaiserkult und Verherrlichung des Sieges am Pons Milvius in der christlichen Kunst der Konstantinischen Zeit // *Konstantin der Große und seine Zeit* / F. J. Dölger, hrsg. Freiburg im Breisgau, 1913. 155–190. См. также: Allison, Jr. The New Moses... 118–121.

²⁶⁷ Allison, Jr. The New Moses... 121, n. 82. Ср. также знаменитые «суды Соломона». Обзор соответствующих идей в более поздний византийский период: Sh. Tougher. The Reign of Leo VI (886–912), Politics and People. Leiden—N. Y.—Köln, 1997 (The Medieval Mediterranean peoples, economies and cultures, 400—1453; 15). 121–132.

²⁶⁸ К сожалению, то же самое приходится сказать и относительно историков богословских идей, лежащих в основе византийской монархии (К. Н. Леонтьев, Л. А. Тихомиров). Некоторым исключением является Жильбер Дагрон (рассматривающий эпоху св. Юстиниана Великого, когда, в частности, строительство Св. Софии в Константинополе идеологически представлялось как возведение нового Храма Соломона); см.: G. Dagron. Empereur et prêtre. Étude sur le «césaropapisme» byzantin. Paris, 1996.

²⁶⁹ Древнейшим произведением, выражающим указанную традицию, является так называемый сирийский *Роман о Юлиане* (V в.), восходящий к греческим текстам и

вят законы (пусть и богодухновенные²⁷⁰) и царь (пусть и боговенчаный²⁷¹), а не Сам Христос непосредственно. Но таким образом оказывалось, что христианский монарх вел Империю именно к Новому Завету, после принятия которого сама монархия должна будет упраздниться... Как и положено учреждению ветхозаветному, христианская Империя готовилась уступить место для жизни новозаветной.

Осознание самой христианской Империей своего ветхозаветного статуса показывает нам, насколько общепринятым для всего христианского общества было то представление о различии двух образов жизни — по Новому Завету и по Ветхому, — о которых мы теперь столько прочитали у святых отцов.

3.5 Христианство до и после Империи

«Стандартная» версия происхождения монашества сводится, приблизительно, к следующему. В доконстантиновские времена Церковь была гонима, и все христиане жили почти как монахи. После создания же христианской Империи в Церковь пришло много случайных людей, которые резко понизили общий уровень духовной жизни. Те, кто не смогли с этим смириться, стали монахами.²⁷²

Это и так, и не так.

В доконстантиновскую эпоху христиане жили более по-христиански, но и тогда далеко не все были готовы стать мучениками и исповед-

преданиям IV в. См.: A. Muraviev. The Syriac Julian Romance and its place in the literary history // *Христианский Восток*. 1999. 1 (7). 194–206. Более полную библиографию см. в кн.: В. М. Лурье. Из истории эсхатологических концепций в России и вокруг нее (в печати).

²⁷⁰ Богодухновенность всех вообще законов христианской Империи, в том числе светских, — важное положение учения Церкви (при этом, конечно, подразумевалось, что те законы, которые вступают в противоречие с церковными канонами, не имеют силы). Оно выражено, например, в предисловии к *Номоканону* св. патр. Фотия (IX в.) и вообще в самой идее объединения церковных и «градских» (т. е. гражданских) законов в составе единого свода.

²⁷¹ См. обзор источников, при далеко не исчерпывающей глубине анализа: P. Yannopoulos. Le couronnement de l'Empereur à Byzance: rituel et fond institutionnel // *Byzantion*. 1991. 61. 71–92. См. также: Е. В. Барсов. Древнерусские памятники священного венчания царей на царство в связи с греческими их оригиналами. С историческим очерком чинов царского венчания в связи с развитием идеи царя на Руси. М., 1883 (Чтения в Обществе истории и древностей российских при Московском университете. 1883, кн. 1).

²⁷² К сожалению, не могу указать, кто придумал такое объяснение. Оно было общепринятым уже в XIX в.

никами. Если почитать, например, письма св. Киприана Карфагенского (III в.), то можно решить, что и тогда было от чего «убегать в монахи» — тем более, что тогдашним людям не приходилось сравнивать с временами христианской Империи!..

В послеконстантиновскую эпоху те же монахи сразу же, еще начиная со св. Антония, стали более или менее систематически руководить духовной жизнью мирян, а по временам и всей Церкви и государства. Монашество стало *частью* остального христианского общества вовсе не постепенно, по мере, так сказать, своего вырождения и обмирщения, а с самого начала, во времена самых первых египетских отцов (тут особенно характерное явление — симбиоз монашеских общежитий с деревнями). Вследствие развития монашества произошло серьезное *усложнение* структуры христианского общества — но это далеко не то же самое, что разрыв с этим обществом.

Какое-то усложнение структуры было неизбежно при любом увеличении численности христиан. Вопрос лишь в том, соответствовало ли данное усложнение христианскому учению.

«Доимперское» христианское общество напоминало комету: те, кто выбрали новозаветный путь жизни, составляли в нем как бы огненное ядро, а остальные — довольно разряженный диффузный хвост, то сокращавшийся (во времена гонений), то вновь растягивавшийся (во времена мира). В условиях христианской Империи то, что прежде было «хвостом», превратилось в плотную и толстую атмосферу...

Проблемы регуляции отношений между элементами этого «атмосферного слоя» стали решаться единственно возможным образом — в рамках гражданского законодательства. Возникла новая организация гражданского общества христиан, и эта организация не была чужда или безразлична для Церкви. Церковь должна была гарантировать ее соответствие жизни по Ветхому Завету. Но не только. Понадобилась еще и новая система законодательства, описывающая (хотя бы частично) жизнь по Новому Завету как социальный институт — и это и стало институционализацией монашества.

В земной Церкви есть два пути жизни, ветхозаветный и новозаветный, причем, дверь от низшего к высшему должна быть всегда открыта и всем известна. Для этого и было создано то описание внешних контуров новозаветной жизни — разумеется, только контуров, а не ее самой, — которое и превратилось в особый институт христианского монашества, учитываемый и в церковном, и в светском законодательстве...

Итак, два образа христианской жизни, мирской и монашеский, соответствовали всегдашней, еще дохристианской, альтернативе Закона и Благодати.²⁷³ Эта альтернатива существует и в христианском обществе, где оба возможных пути жизни нуждаются друг в друге: ветхозаветный нуждается в новозаветном как в своей цели, без которой он не имел бы смысла, а новозаветный нуждается в ветхозаветном как в своем приуготовлении, без которого никто бы не смог его принять. Если христианское общество становится большим и, главное, не очень «диффузным» (то есть если «ветхозаветная» его часть не слишком часто и не в слишком большой пропорции отпадает от Церкви вообще; именно такие условия обеспечиваются христианской Империей), то два жизненных пути нуждаются в соответствующем законодательстве. При этом не возникает антагонизма между двумя частями христианского общества: они по-прежнему нуждаются друг в друге.

Именно поэтому «стандартное» объяснение происхождения монашества неверно в самой своей глубине: оно-то как раз подразумевает принципиальный конфликт между монашеством и мирской частью Церкви. В действительности же конфликт есть, и даже далеко не один, но чего нет — так это как раз конфликта принципиального. Не может быть конфликта между Законом и Благодатью, между Моисеем и Христом.

По отношению к свв. Антонию и Пахомию мы сегодня находимся «на другом конце» христианской истории: при них имперский период начинался, при нас он закончился. Христианские мыслители недавнего прошлого заранее написали, чего теперь следует ждать христианам:

«<...> должно начаться обратное сжатие Церкви, ее выделение из мира и его учреждений, сосредоточивание в суживающемся круге истинных христиан, пока наконец не явится положение, напоминающее жизнь первенствующей Церкви при начале христианства, в языческом государстве, в отдельности от него и во внутренней изолированности, без сомнения, при таких же и, вероятно, гораздо более тяжелых гонениях. Эту картину нетрудно себе представить по эсхатологическим указаниям Писания».²⁷⁴

²⁷³ См. выше о жизни ветхозаветных праведников по Новому Завету.

²⁷⁴ Л. А. Тихомиров. Религиозно-философские основы истории / Сост., вступ. статья, комм. М. Б. Смолина. М., 1997 (Приложение к журналу «Москва»). 276 (написано в 1910-е гг., не раньше 1913, но, вероятно, еще до революции).

Для монашества это означает деинституционализацию: говоря языком, более знакомым некоторым из читателей, — исполнение всего того, о чем писал в середине XIX в. св. Игнатий Брянчанинов:

«Надо понимать дух времени и не признавать прежние пристанища пристанищами, потому что они наиболее превратились в гибельные омуты и пропасти». «<...> в наше время монастыри находятся в ужаснейшем положении, и многие хорошие люди, вступив в них без должного приготовления, расстроились и погибли». «Положение [монастырей] подобно весеннему снегу в последних числах марта и первых апреля: снаружи снег как снег, а под низом его повсюду едкая весенняя вода; она съест этот снег при первой вспомогательной атмосферической перемене. Важная примета кончины монашества — повсеместное оставление внутреннего делания и удовлетворение себя наружностью напоказ. <...> За такое жительство, чуждое внутреннего делания, сего единого средства к общению с Богом, люди делаются непотребными для Бога, как Бог объявил допотопным прогрессистам. Однако Он даровал им 120 лет на покаяние». — Что же делать теперь, по истечении этих 120 лет, прошедших с середины XIX в.? — «Надо понимать дух времени и не увлекаться прежними понятиями и впечатлениями, которых в настоящее время осуществить невозможно. Важность — в христианстве, а не в монашестве; монашество в той степени важно, в какой оно приводит к совершенному христианству».²⁷⁵

²⁷⁵ Цитирую не по первоисточнику, а по специальной подборке из писем св. Игнатия, сделанной М. А. Новоселовым (впоследствии священномучеником еп. Марком) в IX *Письме к друзьям* от 2 декабря 1923 г., когда только что исполнилось и другое предсказание из писем свят. Игнатия: «Судя по духу времени и по брожению умов, должно полагать, что здание Церкви, которое колеблется уже давно, поколеблется страшно и быстро. Некому остановить и противостать». См.: М. А. Новоселов. *Письма к друзьям* / Предисл., комм. и научная подготовка текста Е. С. Полищука. М., 1994. 93–98.

ЭПИЛОГ

4. ПОСЛЕДНИЕ СТРАНИЦЫ ИСТОРИИ ПРАВОСЛАВНОГО МОНАШЕСТВА В ЕГИПТЕ

Православное монашество в Египте несколько раз прекращалось и потом начиналось заново. История его, начиная с VII в., изучена на удивление плохо. Мы остановимся только на некоторых эпизодах, о которых имеется больше данных.

Обитель Монидийская.²⁷⁶ Вскоре после 519 г. гонимые сирийцы-монофизиты основали обитель неподалеку от Александрии, в 24 милях от нее вверх по Нилу, около деревни *M-n-d-y-s* (ее название дошло только в сирийской записи, без обозначения гласных: ܡܢܕܝܝܝܬ — *Мони́дийс(?)*). Упоминания об этой обители встречаются затем лишь в греческих православных источниках второй пол. VI — начала VII в., где она именуется τῇ Μονίδια или τῶν Μονίδων. Из этих же источников, главным из которых являются три главы *Луга духовного* св. Иоанна Мосха,²⁷⁷ ясно, что состав братии в течение всего VI в. оставался смешанным, греко-сирийским, а игуменом в течение многих лет был сириец авва Маркелл. Во второй половине VI в. обитель уже приняла Халкидонский собор, но пережитки монофизитства были еще сильны: именно в ней был тот благочестивый, но слишком простой старец, который считал, что безразлично, у кого причащаться — у православных или монофизитов (*Луг духовный*, гл. 178).

Житию и поучениям аввы Маркелла посвящена гл. 151 *Луга духовного*. Из нее выясняется, что авва жил 35 лет в Скиту до самого его разорения варварами (очевидно, в начале 570-х гг.), которые продали авву Маркелла в рабство. К сожалению, остается неизвестным, каким

²⁷⁶ Изложение фактов основано на статье: Лурье. Из истории чинопоследований псалмопения..., 76–83 («Обитель Монидийская: ее идентификация и чин псалмопения в ней»).

²⁷⁷ Главы 151, 152, 178. В единственном русском переводе *Луга духовного*, выданном за «полный», — прот. М. И. Хитрова — эти главы особенно пострадали (к тому же, в этом переводе вообще сбита нумерация глав, так что наши главы получили номера, соответственно, 152, 153, 178). Некоторые пропуски и дописывания носят характер цензурного вмешательства, но трудно объяснить, почему из текста всех этих глав исчезло упоминание обители — Монидийской. (Мы пользуемся тем же изданием *Луга*, с которого переводил прот. Хитров, — PG 87/3, 2851–3116).

образом авва попал в Монидийскую обитель. Поучения аввы говорят о смысле монашества, в частности, следующее:

«Чада, оставим браки и чадородия взирающим к земле и настоящее возлюбившим и не пекущимся о будущем, ниже подражанию вечных благих поучающимся, ниже привременных отчуждаться могущим».²⁷⁸

Состояние этой обители в первой трети VII в. описывает — но уже не называя ни названия ее самой, ни имени ее настоятеля («великого мужа») — св. Иоанн Лествичник. Ей посвящены степени IV и V *Лествицы*, и она же вспоминается в его *Слове к пастырю*. Св. Иоанн рассказывает о своем паломническом посещении обители много лет назад. В то время, когда он писал, уже свирепствовала ересь монофелитства, и, как можно думать, египетская обитель с преобладанием в составе монашествующих сирийского элемента уклонилась в эту ересь. Кажется, именно этим нужно объяснять нежелание преп. Иоанна называть при рассказе об этой обители какие-либо общеизвестные имена (несмотря на то, что он называет много имен рядовых монахов). Эта обитель предоставила писателю *Лествицы* великие примеры послушания и покаяния, а также пример почти идеального общежительного устава. *Лествица*, будучи, вероятно, первым памятником монашества синайского, которому предстоял пышный расцвет в VII—VIII вв., особенно близко следует учению монахов египетских. И не удивительно: Синай стал одним из главных направлений монашеской эмиграции из Египта в VII в. Первая степень *Лествицы* (*Об отречении от мира*) продолжает учение египетских подвижников о трех видах отречения, особенно о первом и главном из них:

«<...> Будем же внимать себе, чтобы, когда Царь царствующих и Господь господствующих и Бог богов зовет нас к небесному сему чину, не отказать по лености и малодушию, и на великом суде Его не явиться безответными. Может ходить и тот, кто связан узами житейских дел и попечений, но неудобно; ибо часто и те ходят, у которых железные оковы на ногах: но они много претыкаются, и получают от этого язвы. Человек неженатый, а только делами связанный в мире, подобен имеющему оковы на одних руках; а потому, когда он ни пожелает, может

²⁷⁸ PG 87/3, 3021A. Это поучение не прошло цензуры переводчика-протоиерея, который переписал его по-своему, но о своем авторстве умолчал.

невозбранно прибегнуть к монашескому житию; женатый же подобен имеющему оковы на руках и на ногах»

(*Лествица* I, 20; пер. Оптиной пустыни).

История Монидийской обители должна была неизбежно прекратиться после арабского завоевания Египта в 642 г., так как происшедшая после этого «коптская реставрация» не делала различия между православием и монофелитством.

Православные монастыри апы Иеремии.²⁷⁹ — О православном (мелькитском) монастыре около Дамьетты упоминает под 1211 г. *История патриархов Коптской церкви* (арабоязычный коптский монофизитский источник). Недавно, благодаря удивительной находке о. Мишеля ван Эсбрука, мы смогли узнать его историю. Она изложена в *Житии апы Иеремии*, коптский оригинал которого дошел в почти нечитаемых обрывках папируса из библиотеки Chester Beatty (Дублин), а арабская версия — в единственной рукописи Синайского монастыря Св. Екатерины; только благодаря арабскому переводу удалось установить связь коптских фрагментов между собой, а благодаря коптскому тексту — убедиться в коптском происхождении пространного *Жития апы Иеремии*, основателя монастыря около Дамьетты, а также еще двух несохранившихся монастырей (одного — в Сирии, другого — в Египте, в Саккаре; развалины последнего монастыря давно известны археологам). С монофизитской стороны о том же апе Иеремии рассказывает гл. 88 *Истории* Иоанна Никиусского (конец VII в.; дошла только в эфиопск. версии, с утраченной арабской, восходившей к коптск. оригиналу). И мелькитский, и монофизитский рассказы уже весьма легендарны и не считаются с хорошо известными историческими фактами; вместо этого они развивают, почти как в исторических романах, увлекательные сюжеты, направленные либо на защиту, либо на опровержение Халкидона. Тем не менее, такие сюжеты способны сказать очень многое о идеологии своих авторов, а следовательно, и они подлежат историческому анализу, хотя и по особой методике, и это позволяет установить основную канву событий.

С именем апы Иеремии связывается одна из волн оттока сирийских монахов-антихалкидонитов в Египет, где они находили убежище. Если основатели обители Монидийской прибыли в Египет в 530-е гг.,

²⁷⁹ Изложение основано на: M. van Esbroeck. La légende d'Apa Jeremias et Apa Johannes et les fragments Chester Beatty Copte 829 // *Orientalia* [Roma]. 1998. 67. 1–63. Tab. I–V.

то апа Иеремия и его спутники — скорее всего, еще вскоре после 452 г. (когда Иерусалимскую кафедру вновь занял халкидонит св. Ювеналий). В остальном судьбы тех и других оказались схожи. На каком-то этапе они сами или их последователи примирились с Халкидонским собором и продолжали свое существование в Египте уже в качестве мелькитских общин.

В *Житии апы Иеремии* особое внимание привлекает фигура «царя Сирии» Иоанна, чьи добродетели, как было открыто св. Иеремии, превосходят его собственные; именно по его указанию апа Иеремия, взяв с собой подготовленных тем же царем триста монахов, отправляется основывать свои три монастыря. Нечего и говорить, что фигура «царя Иоанна» совершенно легендарная, и о. Мишель, вероятно, прав, когда предполагает, что именно она может стоять у истоков средневековой легенды о царе-священнике Иоанне, царствующем над христианской империей где-то на краю света... Само имя царя связывается в легенде об апе Иеремии с именем тезоименитого апостола-девственника (царь Иоанн также живет в девстве со своей женой). Решаюсь высказать предположение, что «царь Сирии» Иоанн имел и вполне реальный исторический прототип — византийского императора Феодосия Младшего (408—450), особо почитавшегося в монашеской среде.²⁸⁰ Как легендарный образ «царя Сирии», так и, едва ли не более, образ царя Феодосия из одной малоизвестной апофтегмы²⁸¹ углубляют наше представление о возможности праведной жизни в миру — какой она виделась из египетской (и не только египетской) пустыни.

Один старец жил в пустыне Иорданской, не видя человека, сорок лет, все это время проводя в великих подвигах: не имея одежды, он пасся со зверями. Так он стяжал дар прозорливости

²⁸⁰ Естественно, что противники Халкидона испытывали к нему особую приязнь за Ефесский («разбойничий») собор 449 г., но однако, и в халкидонитских текстах вполне обычны его упоминания с эпитетом «иже во святых». В качестве предварительной сводки материалов о церковном почитании имп. Феодосия Юнейшего см.: *F. Nau. Jean Rufus, évêque de Maïouma. Plérôphories. Témoignages et révélations contre le concile de Chalcedoine. Version syriaque et trad. française* // PO. 1912. 8. 404–608, особ. 566–574 (Appendice XCVIII. — Sur Théodose le Jeune et les moines).

²⁸¹ Греч. текст: *Nau. Jean Rufus...* 571–574. В отличие от изданной здесь же (с. 568–569) хорошо известной во многих редакциях и версиях апофтегмы N 308 = *Sy. gr. XV, 85* (рус. пер. 81) / *PJ XV, 66*, этот второй рассказ об имп. Феодосии не известен в восточных версиях и даже не учтен в таблицах дом Рено. Еще одно отличие от общеизвестной апофтегмы: в нашем рассказе с императором общается не египетский старец, а палестинский.

и решил спросить Господа, в какую он пришел меру. Ответ получился неожиданный: «Ты имеешь одну меру с царем Феодосием». Старец весьма огорчился, что при таких своих многочисленных подвигах он едва достиг меры мирского человека, живущего с женой и посреди всевозможных удовольствий. Поначалу старец даже отказывался поверить, но после повторного заверения ангела Божия он решил отправиться к царю, чтобы выяснить, в чем состоит его жительство. «Иноклюбивый вельми» царь Феодосий встретил отшельника с радостью, но на просьбу сообщить о своем «делании» стал говорить, что никакого «делания» не имеет и не может иметь, «будучи мирским человеком». Как старец его ни упрасивал, царь стоял на своем: «... Я, отче, человек мирской и грешный, потому что, как видишь, я ведь царь...» Тогда старцу пришлось рассказать свою историю, и тут царь «убояся страхом велиим», сотворил старцу поклон и испросил прощения. После этого он стал называть по одной свои добродетели. Но ни одна из них не удовлетворяла старца. Царь говорил, что почти все время царствования — 30 лет из 39 [эта дата отсылает нас к 447 г. как времени действия] — он носит под порфирой власяницу; что уже 32 года не приближается к своей жене и живет с ней в чистоте [издатель поправляет: с возраста 32 лет; быть может, однако, что автор рассказа не так заботился об исторической достоверности, как его издатель]; что всегда постится в течение дня, а, бывает, что ест и через два и через три дня, а то и через неделю, и что ест не от того, что подается во дворце, а от приобретаемого собственным рукоделием; что не пользуется баней, заботится о справедливости в обществе, о вдовах, сиротах, заключенных, собственноручно оmyвает язвы больных...» Старец все это хвалит, но ответ его один: «В этом нет ничего особенного; скажи, не имеешь ли чего другого». Тогда царь говорит: все 39 лет, что я царь, я всегда, бывая по необходимости на ипподроме, присутствуя при соревнованиях и раздавая награды победителям, «хотя слышу звуки, но ими никогда не побеждается мой помысл, и, хотя и возвожу очи мои и вижу, что происходит, но внимаю поучению и рукоделию (προσέχω τῇ μελέτῃ καὶ τῷ ἐργοχείρῳ) <...>». — «Старец же, услышав сия, исступи из разума своего исступлением велиим зело и, пав на лице свое на земли, поклонися цареви глаголя: Блажен еси, чадо, яко таковыя благодати удостоился еси <...>. Воистинну уверихся, яко не заблудих, ниже погибоша труды моя! <...>» Собеседники расстались при взаимных просьбах молиться друг о друге. Старец не поверил, что

он уже достиг в меру царя Феодосия, но, во всяком случае, убедился, что не зря подвизался, коль скоро Бог показал ему такого царя.

Итак, сохранить умное делание («поучение») посреди мирской суеты — это подвиг, высший даже подвига отшельника-«воска» («пасущегося»). Рассказ создавался для прославления царя Феодосия, но нам интересна еще и мировоззренческая предпосылка, которая в нем выразилась: для ищущего спасения жизнь в миру — это еще более экзотические (и неблагоприятные) условия, чем пастись со зверями в пустыне. Еще более важна чисто аскетическая идея рассказа: умное делание составляет преимущественную задачу всякого подвижничества, так как только оно и определяет реальную меру преуспевания.

Православный Александрийский патриархат в X—XIV вв. чрезвычайно расширил свое влияние на Африканском континенте. Имеющиеся данные позволяют думать, что митрополичьи округа этого патриархата на территории Эфиопии и Нубии не были номинальными.²⁸² Патриархат пользовался влиянием и в самом Египте, привлекая к себе некоторых коптов. Языком культуры всего не византийского христианского мира в это время был арабский — общий язык православных, монофизитов и несториан. Все это не могло не отразиться на истории монашества. Несколько косвенных, но верных признаков свидетельствуют о новом подъеме, испытанном в это время православным монашеством Египта. Может показаться странным — но только на первый взгляд, — что новое монашеское возрождение наследовало традициям не столько древнего монашества в Египте, сколько восточно-сирийского исихазма VII—VIII вв. — Древние египетские традиции были прерваны, тогда как традиции восточно-сирийского исихазма не позднее, чем в X в. были восприняты православными монастырями Синая и Палестины, где основным языком православных также стал арабский. Оттуда, равно как и непосредственно из арабоязычной Сирии, они должны были достигнуть Египта.

В Египте получил хождение — не только у православных, но и монофизитов — арабский перевод *греческого* корпуса творений св. Иса-

²⁸² Данные патриаршей канцелярии проверяются независимыми источниками только по Эфиопии; что касается Нубии, то в нашем распоряжении недостаточно данных для проверки, но сведения самого патриархата вызывают доверие по аналогии с Эфиопией. См.: Лурье. Авва Георгий из Саглы..., 352–354.

ака Сирина, выполненный в XI в. диаконом Абу-ль-Фатхом²⁸³ (греческий корпус был переведен с сирийского в X в. православными палестинскими монахами; переводить на арабский с греческого могли, разумеется, только православные). О степени авторитетности св. Исаака в Египте красноречиво свидетельствует факт его перевода с арабского гекста Абу-ль-Фатха на эфиопский, причем, в Эфиопии эта книга становится в разряд священных писаний, вплотную примыкающих к Новому Завету.

Влияние восточно-сирийского исихазма не могло ограничиваться литературной сферой, и у нас есть данные, по крайней мере, об одном догматическом споре, где это влияние проявилось на доктринальном уровне. — Это разразившееся ок. 1186 г. дело Марка Ибн-аль-Канбара († 1208 г.). Будучи коптским монофизитским пресвитером и известным богословом, Марк вместе с сонмом последователей перешел в Православие.²⁸⁴ Примечательно, что упоминавшийся выше арабский фрагмент *Повести... об авве Филимоне*, содержащий только поучение об Иисусовой молитве, оказался в конце рукописи, занятой *Толкованием* Марка на кн. Бытия. Может быть, такое соседство восходит к самому Марку или близким к нему кругам (впрочем, рукопись монофизитская, 1386 г.)

В учении Марка сирийская основа была очевидна. Так, ему ставили в вину употребление женских образов применительно к Св. Духу. Эта характернейшая особенность всего сирийского христианства и особенно восточно-сирийского исихазма VII—VIII вв. (связанная с тем,

²⁸³ Этот арабский перевод (до сих пор неизданный) следует отличать от арабского перевода с сирийского, выполненного несторианами в IX в. По истории переводов св. Исаака на арабский см.: E. Khalifé-Hachem. Les versions arabes d'Isaac de Ninévie (septième siècle) // Proceedings of the 28 Int. Congress of Orientalists. Canberra, 6–12 January 1971 / Ed. by A. R. Davis, A. D. Syrokomla-Stefanowska. Sydney, 1976. 36–37. В целом по истории переводов еще сохраняет значение: J.-B. Chabot. De sancti Isaaci Ninevitae vita, scriptis et doctrina. Parisiis, 1892.

²⁸⁴ Канва событий и обзор всех известных тогда источников: G. Graf. Ein Reformversuch innerhalb der Koptischen Kirche in zwölften Jahrhundert. Paderborn, 1923 (Collectanea Hierosolymitana, 2). Подробнее всего об учении Марка говорит коптский арабоязычный автор Абу-ль-Макарим, чьи сочинения были изданы под неверным именем армянского путешественника Абу-Салиха (см.: U. Zanetti. Abu l-Makarim et Abu Salih // Bulletin de la Société d'archéologie copte. 1995. 34. 85–138). Отец Уго Занетти, О. И., готовит к изданию обнаруженное им сочинение Марка о необходимости частого причащения и исповеди перед причастием: U. Zanetti. Le livre de Marc Ibn Qanbar sur la confession retrouvée // OCP. 1983. 49. 426–433; *idem*. Une seconde copie du livre de Marc ibn al-Qanbar sur la confession // OCP. 1989. 55. 199–200.

что в сирийском у аскетических писателей слово «Дух» женского рода) звучала кошунственно на слух коптов: в их арабском слово «дух» нужно было употреблять в мужском роде применительно к Богу, тогда как в женском роде оно могло относиться к духам самого разного качества.

Главные же догматические обвинения Марку выдвигались относительно триадологии (коптам — в XII в. все еще дамианитам — должно было казаться, что он «разделяет Троицу») и учения о том, что все добродетели христиан совершаются Духом Святым, и поэтому их следует приписывать Христу. Последнее для монофизита звучит абсурдно, поскольку, ограничив человечество Христа «единой природой Бога Слова воплощенной», они отрезали от Него Церковь — Тело Христова. Но если иметь в виду православное понимание Церкви как Тела Христова, в котором человеческая природа христиан становится общей человеческой природой Христа, то Марк окажется совершенно прав.

...Изучение истории православного монашества в арабоязычном христианском мире пока что едва началось, и оно обещает стать не менее интересным для историка и не менее назидательным для ищущих душевной пользы, чем изучение византийских явлений того же времени.

5. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Необходимо хотя бы в нескольких словах подвести итог всему, сказанному выше.

Итак, монашество, с самого своего появления, было не столько «одним из» индивидуальных путей христианской жизни, сколько единственным путем самой Церкви, которая *не имеет* *зде пребывающего града, но грядущаго взыскует* (ср.: Евр. 13, 44). *Монашество было обновлением не столько аскетического учения, сколько еkkлисиологического*. Когда Церковь начала завоевывать мир, важнее всего стало не потерять из виду главную цель всего этого завоевания: вырвать из побеждаемого мира как можно более душ. Церковь не могла забыть о своем Новом Исходе и о призвании Авраама, которому она последовала.

Ученик и продолжатель египетского монашества, св. Иоанн Синайский, оставил несколько слов о важности этого призвания — призвания к *странничеству* — сравнительно со всем остальным (*Лествица*, III, 4; пер. Оптиной пустыни):

«Поспешая к жизни уединенной, или странничеству, не ждишься миролюбивых душ, ибо тать приходит нечаянно. Многие, покусившись спасти вместе с собою нерадивых и ленивых, и сами вместе с ними погибли, когда огонь ревности их угас со временем. Ощутивши пламень, беги: ибо не знаешь, когда он угаснет, и оставит тебя во тьме».

6. ...И ЕЩЕ ОДНО ОБЪЯСНЕНИЕ АВТОРА

Автор научно-популярной или, тем более, научной книги вовсе не обязан задумываться о возможных духовных (не культурных, а именно духовных в аскетическом смысле слова) последствиях чтения своего труда. Но автор-христианин и, тем более, священник — обязан. Поэтому я задумываюсь.

Множественно читая у святых отцов слова вроде той цитаты из св. Максима Исповедника, которая вынесена в эпиграф ко всей книге, лично я никогда не сомневался, что писать о наиболее трудных для современного человека аспектах христианства всегда безопаснее, чем не писать. Но здесь я хотел бы немного обосновать свою точку зрения, ответив на некоторые из аргументов, которые приходилось слышать или читать в разное время. Буду отвечать в порядке возрастания (разумеется, лишь с моей точки зрения) их разумности.

1. — Ты выдаешь за аскетическое учение Церкви те настроения, которые явились в ней лишь как временная реакция на крайний упадок нравов Римской империи.

— Покажите мне святого отца, у которого было бы другое учение (то есть такого, который считал бы, что *похоть плоти* может не быть грехом). Пока что послушайте из ближайшего к нам по времени преп. Анатолия Оптинского (из писем 1876 и 1884 гг.):

«<...> всякая девица, посвятившая себя Богу, есть невеста Иисуса Христа, есть подобие Самой Божией Матери... <...> А ты, наша Н., хочешь поменять наш высокий монашеский жребий на минутную сладость, приличную зверям, скотам и прочим животным!.. Какая же ты, Н., чудная! Впрочем, я знаю, и очень знаю, что ты воюешь против искушения. <...> Воюй же, воюй, добрая наша подвижница, и Господь причтет тебя к мученическому лику!». А вот другое письмо: «Что ты согрешаешь помыслами, за это Бог простит, когда каешься; а вот когда скорбишь, зачем не променяла Сладчайшего Иисуса на мужика, за это потерпишь. Ты все представляешь, как муж кормил бы тебя блинами и тыквою, а обратной горькой стороны не хочешь видеть. И будто у мужа, какой бы он ни был, больше сокровищ и наслаждений, чем у Творца неба и земли? Не ропщи!»²⁸⁵

²⁸⁵ Житие и поучения Оптинского старца Анатолия (Зерцалова). М., 1994. 71, 268–269.

2. — Не боишься ли ты, что христианская молодежь не будет вступать в брак, и тогда род христиан прекратится?

— Вот уж этого боюсь меньше всего. Отвечу словами св. Амвросия Медиоланского на аналогичный упрек:

«Ты, говорят, учишь девству и склоняешь (к нему) очень многих. О, если бы меня изобличили в этом преступлении, о если бы подтвердилось воздействие столь великого проступка! Я не побоялся бы презрения в том случае, если бы узнал, что мои убеждения произвели воздействие. <...> И я боюсь только, как бы не оказалось, что я окружил себя льстецами, которые превозносят меня чуждыми мне похвалами».

(О девстве 5, 25; пер. А. Вознесенского с изм.).

3. — Те христианские супруги, которые видят несоответствие своего брака Новому Завету, могут приходить в безнадежие и терять ориентиры для духовной жизни (говоря по-современному, у них может выработаться комплекс неполноценности).

— Если эти супруги вступили в брак, нуждаясь в том исцелении душ, о котором писал св. Иоанн Златоуст, то они-то как раз наиболее нуждаются в ясном указании христианской цели брака. В противном случае они не смогут узнать, в чем должно состоять лечение — а тогда и не будут лечиться, и уже только тяжелейшие внешние скорби, заставляющие забыть о многих суетных увлечениях или лишаящие средств для того, смогут им помочь избежать гибели.

4. — Монашество сейчас испортилось, а брак — он всегда брак. Так что лучше и безопаснее призывать всех к христианскому браку.

— Монашество может и «испортиться», но христианский идеал жизни девственной — это не «монашество», а Новый Завет. Поэтому за него можно не беспокоиться; он найдет для себя подходящие формы при любых условиях жизни христиан. Тех же, кто не может его *вместить*, нужно призывать к христианскому браку — об этом нет никакого спора; но к браку именно христианскому, а не к блуду под венцом.

5. — Зачем возлагать бремена тяжкия и неудобноносимыя, когда люди сейчас не могут даже просто держаться православной догматики? Разве не можем мы, за отсутствием других добродетелей, спастись хотя бы хранением истинной веры (как о том писал в своем *Завещании* св. Марк Ефесский)?

— Православная вера начинается как раз с аскетики. Одно дело, если мы чего-то и даже почти ничего не исполняем по немощи, стара-

ясь, тем не менее, сколько есть сил. Другое дело, если и не хотим исполнять и даже знать о том, что следует исполнять: *путей Твоих ведети не хотим* (Иов 21, 14). Если мы не стараемся узнать, как нам следует быть в повседневной жизни, Бог тем более не даст нам уразуметь тайны веры, и догматические формулы так и останутся для нас диковинными логическими узорами. А те, кто любят догматы лишь как нечто красивое или нечто привычное, в догматических спорах могут все-речь рассчитывать только на роль зрителей.

6. — Может быть, кому-то эти знания о монашестве могут быть полезны духовно, но не в этом должна состоять главная часть проповеди христианства. Возьмем в пример св. Иоанна Златоуста: почти все его проповеди обращены к обыкновенным людям, а не к аскетам.

— Это уже не звучит возражением собственно на мою книгу, так как ее станут читать лишь те, кто уже заинтересовался монашеством. Но на это возражение стоило бы ответить, если его переформулировать: к кому сейчас *в первую очередь* должна быть обращена христианская проповедь — к потенциальным ли монахам или к потенциальным мирянам вроде тех, к которым обращался св. Иоанн Златоуст. Очевидность говорит в пользу второго: чтобы заводились монахи, нужна среда, а среда — это «нормальные» прихожане... условно говоря, сначала приход, потом монастырь. Но я думаю, что это заблуждение.

Христиане такого типа, как те, к кому обращался св. Иоанн Златоуст, могли составлять подавляющее большинство только в условиях христианской Империи. В видимые границы Церкви их загоняет сила обычая и государственного строя, и только затем уже начинается собственное дело Церкви — пытаться их самих или хотя бы их детей и внуков воцерковлять внутренне. Рушится христианское государство — и инерции традиции едва хватает на несколько поколений. Добровольно же эти люди пойти в Церковь даже не догадаются. У Церкви остается только один путь, если она непременно хочет «работать с массами»: коль скоро паству теперь некому *загонять* в церковную ограду, нужно ее *заманивать*. А как заманивать? И этот путь не нов: помогать людям, какие они суть, а не пытаться их изменить. Выражаясь более прямо — потакать их страстям: от желания утешения (эмоциональной «разрядки») без покаяния до решения их жизненных проблем с помощью рынка товаров и услуг под условным названием «Православие» (специальная икона, чтобы не украли машину, «охранный пояс», чтобы не «сглазили»... наконец, специальный «духовник», чтоб совсем уж ничего не надо было соображать самому).

Но истинная Церковь не «работает с массами». Это для государства существуют «массы», а для Церкви — только отдельные люди. Поэтому после крушения христианского государства «массы» неизбежно отходят от Церкви — как не было их в ней прежде создания христианского государства. Проблема воцерковления народов отпадает сама собой (если мы не говорим о рынке под видом Церкви, который занят только формированием собственного потребителя, но предпочитает называть это «проповедью»). Церкви же ничего не остается, как сосредоточиться на тех, кто оказался способен, с помощью Божией, прийти к ней *сам* — в результате собственного сознательного выбора истинной веры, а не каких-либо ее второстепенных или вовсе ложных атрибутов. А с такими людьми просто невозможно обходиться разбавленными версиями христианства. Им нужно прямо сказать, в чем состоит христианская вера, и не бояться, к каким конфликтам это может привести с нашим пониманием житейского счастья. Таких людей даже просто опасно дезориентировать: в отличие от других, которым, какую цель ни указывай, они на самом деле не пойдут ни к какой, эти — пойдут. Поэтому цель должна быть указана с самого начала и с возможной точностью — и именно та, которую указал Спаситель: *аще хочеши совершен быти...*

7. — Наконец, еще одно возражение, на которое мне ответить труднее всего, но, может быть, всего необходимей: у людей, раздумывающих о принятии христианства, создается впечатление, будто надо сразу решать становиться монахами, — а иначе все равно ничего не получится. Поэтому многие, не чувствующие достаточной решимости, сразу отступают и ищут какой-то, пусть менее совершенной, но зато более доступной веры.

— Этот страх совершенно ложный. Решимость к монашеству вовсе не нужна для того, чтобы *начать* христианскую жизнь. Более того: та решимость, хотя бы и к монашеству, которая достигается простым усилием воли или складом характера, еще далеко не имеет того качества, чтобы дать своему обладателю хоть немного коснуться монашества истинного. Скорее, напротив, — она очень легко может вызвать иллюзию прочности там, где прочности нет. Истинная прочность монашеского призвания — это дар Божий, а вовсе не усилие собственной воли и даже не природный склад характера (последний тоже можно считать даром Божиим, но, в отличие от призвания к монашеству, вовсе не вышеестественным). Все дары Божии, которыми вводимся мы в Царство Небесное, даруются в Церкви, — и только в числе этих даров

может быть получено истинное призвание к подвигу мученичества (ради которого мы и принимаем Крещение — *в смерть* Христову: Рим. 6, 3) или добровольного мученичества, каковым является монашество. А пока мы вне Церкви, решимости или нет вообще, или она дурного качества — *помышления бо смертных боязлива, и погрешительна умысления их* (Прем. 9, 14).

Я закончу словами одного праведного иерарха недавнего прошлого, которые вполне объясняют если не научную, то богословскую сторону моего интереса к теме этой книги:

«Все современное мнимо-научное “православное” богословие, в большей или меньшей степени, уже пропитано духом протестантского либерализма, модернизма, скептицизма и критицизма. А особенно характерно для него отталкивание от подвига христианской жизни, состоящего по учению Слова Божия и Святых Отцев в непрестанной борьбе со страстями и похотями. Более же всего ненавистно ему девство, как высшая степень этого подвига. <...> Во всем этом нельзя не видеть подрыва устоев подлинного православного христианства, поскольку учение о девстве, как о высшем равноангельском состоянии, проходит красной нитью через все учение Слова Божия, через всю жизнь и творения великих Отцов Церкви и подвижников, признанных Церковью святыми. Это — уже отступление от Православия, это — яд измены нашей святой вере, тем более опасный, что преподается он весьма искусно подмешанным к здоровой духовной пище, и остается неприметным для представителей современного расцерковленного общества, утратившего здоровый духовный вкус».²⁸⁶

В. М. Лурье — он же иеромонах Григорий
Российской Православной (Автономной) Церкви

БЛАГОДАРНОСТИ

При работе над темами, объединенными в эту книгу, автор пользовался помощью многих людей и одной организации — Российского гуманитарного научного фонда (в книгу отчасти вошли материалы работы над проектом № 97-03-04216 «Византийская патристика: очерк параллельной истории богословской мысли и аскетических учений и практики»). Что касается людей, то здесь хотелось бы перечислить поименно: супругов Михаила и Марину Данилушкиных, А. Г. Дунаева, А. В. Маркедонова, А. В. Муравьева, А. С. Шишкина, иеродиакона Феофана (Арескина), О. В. Митренину, Т. А. Сенину, иером. Василия (Grolimund), С. Б. Чернецова, Prof. Francis I. Andersen, Rev. P. Michel van Esbroeck, s.j., Dr. Wendy Mayer, Dr. V. Moss, Rev. P. Domingo Ramos-Lissón, o.p., Rev. P. Ugo Zanetti, s.j., — а также слушателей моих лекций по патрологии, читавшихся в разных учебных заведениях с 1990 по 1997 г.

Этой книге не могло бы появиться без помощи сотрудников Межбиблиотечного абонемента Российской Национальной библиотеки, особенно Т. А. Жаровой, Л. Д. Старцевой, В. Н. Красиковой и В. Н. Дворецкой.

²⁸⁶ *Архиеп. Аверкий [Таушев]. Торжество девства и хула на девство // Архиеп. Аверкий. Современность в свете Слова Божия. Слова и речи. Т. I. 1951—1960 гг. Jor-danville, NY, 1975 [репринт: М., 1993]. 103–109, особ. 108–109.*

АННОТИРОВАННАЯ БИБЛИОГРАФИЯ

Составлено при участии А. Г. Дунаева.

Тематика библиографии строго ограничена египетским монашеством доарабской эпохи (т. е. до нач. VII в.). При этом не учитываются легендарные герои коптской агиографии, действие рассказов о которых относится к данному периоду (преп. Илария, авва Кир). Библиография носит рекомендательный характер и имеет целью указать читателю, прежде всего, те издания, которые введут его в современное состояние изучения каждой проблемы. Из источников указываются только наиболее важные; исчерпывающая библиография по каждой проблеме может быть получена при обращении к указываемым изданиям. По всем смежным вопросам основная библиография приводится в основном тексте книги.

Содержание

А. РАННЕЕ ЕГИПЕТСКОЕ МОНАШЕСТВО В ЦЕЛОМ	194
А.1 Библиографические и справочные издания	194
А.1.1 Обобщающие работы по агиографии Египта	194
А.2 Источники	194
А.2.1 Церковные истории	194
А.2.2 Издания и переводы агиографических памятников и поучений разнообразного содержания	195
А.2.2.1 Издания восточных и западных версий	195
А.2.2.2 Комментированные переводы	196
А.3 Исследования	196
А.3.1 Археология	198
А.3.1.1 Документальная папирология	199
А.3.2 История молитвы Иисусовой в Египте	200
А.3.2.1 Надпись об Иисусовой молитве, найденная в Келлиях ..	200
А.3.2.1.1 Коптский полемический трактат, затрагивающий спор об употреблении молитвы Иисусовой	200
А.3.2.2 Обобщающие работы	200
А.3.3 Монашеская одежда	201
В. ПЕРСОНАЛИИ И ОТДЕЛЬНЫЕ ТИПЫ ИСТОЧНИКОВ .	201
В.1 АПОРНТЕГМАТА PATRUM	201

В.1.1	Переводы, сделанные с учетом различных версий апофтегм, и конкордансы собраний на разных языках	202
В.1.2	Исследования, относящиеся одновременно к нескольким версиям	202
В.1.3	Греческий корпус апофтегм	203
В.1.3.1	Алфавитно-анонимное собрание	203
В.1.3.2	Систематическое собрание	203
В.1.3.3	Поздние собрания смешанного характера, содержащие древние апофтегмы	204
В.1.3.3.1	Евергетинос — собрание преп. Павла Евергетидского (XI в.) (BHG 1450s)	204
В.1.3.3.2	Другие собрания	204
В.1.4	Латинский корпус апофтегм	205
В.1.5	Сирийский корпус апофтегм	205
В.1.6	Коптский корпус апофтегм	205
В.1.6.1	Саидское собрание	205
В.1.6.2	Бохайрское собрание	206
В.1.7	Арабский корпус апофтегм	206
В.1.8	Эфиопский корпус апофтегм	207
В.1.9	Армянский корпус апофтегм	207
В.1.10	Грузинский корпус апофтегм	207
В.1.11	Славянский корпус апофтегм	208
В.1.12	Согдийский корпус апофтегм	209
В.1.13	Апофтегмы на разговорных языках европейского средневековья	209
В.2	История монахов в Египте	209
В.2.1	Житие преп. Онуфрия, написанное преп. Пафнутием ..	210
В.3	Лавсаик	211
В.4	Преп. Павел Фивейский	212
В.4.1	Издания текстов различных версий его Жития	212
В.4.2	Исследования	213
В.5	Преп. Антоний Великий	213
В.5.1	Житие, написанное св. Афанасием Александрийским ..	213
В.5.2	Послания, атрибутируемые преп. Антонию	213
В.5.2.1	Издания	214
В.5.2.2	Переводы на современные языки	214
В.5.2.3	Исследования, относящиеся к посланиям св. Антония	214

В.5.3	Исследования о св. Антонии	215
В.6	Преп. Аммон	215
В.6.1	Послания, атрибутируемые преп. Аммону	216
В.7	Преп. Пахомий, его преемники (аввы Феодор и Орсисий) и пахомианское монашество дохалкидонской эпохи	216
В.7.1	Сводь комментированных переводов источников древнейшей «Пахомианы»	217
В.7.2	Издания основных источников	217
В.7.2.1	Жития и Правила св. Пахомия	217
В.7.2.2	Поучения и послания св. Пахомия и его учеников	218
В.7.3	Исследовательская литература	219
В.7.3.1	Попытки расшифровки тайнописи св. Пахомия	220
В.8	Св. Аммон епископ	220
В.9	Святитель Спиридон Тмуитский	220
В.10	Преп. Арсений Великий	221
В.11	Преп. Иперихий	221
В.12	Преп. Синклитикия	221
В.13	Святитель Феофил Александрийский	222
В.14	Евагрий и проблема монашеского оригенизма	222
В.14.1	Евагрий как систематизатор аскетического учения отцов	223
В.14.2	Евагрий как еретик-оригенист	224
В.14.2.1	Тексты и переводы	224
В.14.2.2	Исследования	224
В.15	Преп. Аппий и проблема антропоморфизма	225
В.16	Преп. Иоанн Кассиан	226
В.17	Шенуте из Атрипы и его ученик Беса	227
В.18	Преп. Исидор Пелусиот	229
В.19	Преп. Стефан Фивейский	230
В.20	Авва Филимон	231
В.21	Преп. Даниил Скитской (младший)	231
В.22	Луг духовный	232
С. ПРИЛОЖЕНИЕ: CORPUS MACARIANUM И ПРОБЛЕМА МЕССАЛИАНСТВА	233	
С.1	Тексты CORPUS MACARIANUM	233
С.2	Исследования	236
СОКРАЩЕНИЯ	237	

А. Раннее египетское монашество в целом

А.1 Библиографические и справочные издания

Помимо указанной ниже литературы, всегда следует обращаться к соответствующим статьям или разделам CPG, BHG, BHO, BHL, а также следующих изданий¹:

1. *Bibliotheca Sanctorum*. Т. 1–13. Roma, 1961—1970; *Prima Appendice*. 1987.

2. *Dictionnaire de spiritualité, d'ascétique et de mystique*. Paris, 1932—1994.

3. *The Coptic Encyclopaedia* / A. S. Atiya (ed.). Vols. 1–8. N.Y., 1991.

А.1.1 Обобщающие работы по агиографии Египта

Дополнительно к BHO.

1. *P[eeters] P.* Traductions et traducteurs dans l'hagiographie orientale à l'époque byzantine // *AB*. 1922. 40. 241–298 [переизд. в: *P. Peeters*. *Orient et Byzance. Le tréfond oriental de l'hagiographie byzantine*. Bruxelles, 1950 (*Subsidia hagiographica*, 26); может служить введением в историю агиографических текстов, относящихся к житиям коптских монахов до халкидонской эпохи].

2. *Meinardus O. F. A.* A Comparative Study on the Sources of the Synaxarion of the Coptic Church // *Bulletin de la Société d'archéologie copte*. 1963—1964. 17. 111–156.

3. *Zanetti U.* Les lectionnaires coptes annuels. Basse-Égypte. Louvain-la-Neuve, 1985 (*Publications de l'Institut orientaliste de Louvain*, 33).

А.2 Источники

А.2.1 Церковные истории

1. *Theodoretus*. *Historia ecclesiastica*: *L. Parmentier, F. Scheidweiler*, *Theodoret*. *Kirchengeschichte*. Berlin: Akademie-Verlag, 1954 [GCS 44],

¹ Рекомендую специальные справочные издания по агиографии, аскетике и коптскому Египту, считаю полезным напомнить и о современных справочных изданиях более широкого профиля, создаваемых международными научными силами, — таких как огромная *Theologische Realenzyklopädie*. Berlin—N. Y., 1976— [издание продолжается] и *третье* (новое и полностью переработанное) издание более компактного *Lexikon für Theologie und Kirche* / Hrsg. von *W. Kasper* mit *K. Baumgartner et al.* Freiburg im Breisgau, 1993— [издание продолжается]. Некоторое отношение к нашей теме имеет и кн.: *Отечественные публикации по коптологии и греко-римскому Египту*. Библиографический указатель / Сост. *Г. С. Шрон*. Отв. ред. *И. Ф. Фихман*. Ленинград: БАН, 1989.

³1996 (durchgesehene Aufl. v. *G. C. Hansen*). CPG 6222. Рус. пер.: Феодорит, епископ Кирский. *Церковная история*. СПб., 1852 [переизд.: М., 1993].

2. *Socrates Scholasticus*. *Historia ecclesiastica*: *W. Bright*, *Socrates'* *ecclesiastical history*. Oxford: Clarendon Press, 1893. CPG 6028. Рус. пер.: Сократ Схоластик. *Церковная история*. М., 1996 (переизд. кн.: Саратов, 1911). [На самом деле этот перевод прошлого века (СПб., 1850), вопреки уверению нынешних переиздателей, стремившихся придать видимость «научности» коммерческим интересам, никак не мог быть сделан по PG.— *Прим. А. Г. Дунаева*.] *Sokrates, Kirchengeschichte* Hrsg. v. *G. C. Hansen*, mit Beiträgen v. *M. Širinjan*. Berlin, 1995 (GCS) [современное критическое издание, в котором учтены данные средневековой армянской версии для реконструкции оригинального греч. текста].

3. *Sozomenus*. *Historia ecclesiastica*, ed. *J. Bidez, G. C. Hansen*, *Sozomenus*. *Kirchengeschichte*. Berlin, 1960 [GCS 50], 1995². CPG 6030. Рус. пер.: *Церковная история* Эрмия Созомена саламинского. СПб., 1851.

А.2.2 Издания и переводы агиографических памятников и поучений разнообразного содержания

А.2.2.1 Издания восточных и западных версий

1. *Amélineau É.* Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne. [T. I.] *Histoire des monastères de la Basse-Égypte. Vies des saints Paul, Antoine, Macaire...* Texte copte et trad. française. Paris, 1894 (*Annales du Musée Guimet*, 25).

2. *Budge E. A. Wallis*. The Book of Paradise being the histories and sayings of the monks and ascetics of the Egyptian Desert by Palladius, Hieronymus and others. The Syriac texts, according to the recension of 'Anân-Îshô of Bêth 'Âbhê, edited with an English translation. Vols. I (p. 1–918), II (p. [2], 919–1095 + сир. текст 768, [1] p.). (Lady Meux Manuscript, 6).

3. Վարդ արքեպիսկոպոս Կարանց եւ բաղարաւարտութիւնք նոցին ըստ կրկին թարգմանութեան նախնաց. Հ. Ա, Բ. Վենետիկ, 1855. [Жития святых отцов и жительства (πολίτευαι) оных, согласно двойному переводу древних. Т. 1, 2. Венеция, 1855 (на др.-армянском; название подразумевает, что в книгу вошли две разные древнеармянские версии патериков, изданные параллельно).]

4. *Vitae Patrum* / Ed. *H. Rosweyde* (1619) // PL 73, 74.

5. *Williams U.* Die «Alemanschen Vitaspatrum». Untersuchung und Edition. Tübingen, 1996 (*Texte und Textgeschichte*, 45).

А.2.2.2 Комментированные переводы

1. Les Moines d'Orient / Trad. par A.-J. Festugière. Vol. 1–4. Paris, 1961—1965.

2. Изречения египетских отцов. Памятники литературы на коптском языке / Введ., пер. с копт. и комм. А. И. Еланской. СПб., 1993 [Из содержания: пер. саидск. собр. *Apophthegmata Patrum*, *Жития* Шенуте и фрагментов соч. Шенуте].

3. Творения древних отцов-подвижников. Св. Аммон, св. Серапион Тмуитский, преп. Макарий Египетский, св. Григорий Нисский, Стефан Фиваидский, блаж. Иперехий / Перевод, вступ. статья и комментарии А. И. Сидорова. М., 1997 (Святоотеческое наследие, т. 4).

4. Enseignements des Pères des Désert. Hyperéchios, Étienne de Thèbes, Zosimas / Abbaye de Bellefontaine. Bégrolle-en-Mauges, 1991 (Spiritualité orientale).

А.3 ИССЛЕДОВАНИЯ

1. Казанский П. С. История православного монашества на Востоке. Ч. I. Монашество в Египте. М., 1854; Ч. II [Без названия.] М., 1856 [переизд.: М., 2000; в научном отношении полностью устарело, но может быть интересно в качестве обзора и пересказа источников.]

2. Кожевников В. А. О значении христианского подвижничества в прошлом и в настоящем. Ч. 1–2. М., 1910. (Религиозно-философская биб-ка, вып. 22–23).

3. Лурье В. М. Из истории чинопоследований псалмопения: полная псалтирь в ежедневном правиле (в связи с историей египетского монашества IV—VII вв.) // Византийский временник. 1995 [1996]. 56 (81). 228–237; 1999. 58 (83). 76–83.

4. Погосев Е. Н. (Е. Поселянин). Пустыня. Очерки из жизни фиваидских отшельников. СПб., 1906. [Переизд.: М., 1994].

5. Сидоров А. И. Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества. М., 1998 (Православное монашество и аскетика в исследованиях и памятниках).

6. Троицкий И. Обзорение источников начальной истории египетского монашества. Сергиев Посад, 1907. Рец.: А. Спасского // Извлеч. из журналов МДА за 1906 г. Серг. Посад, 1907, с. 107–112; А. И. Бриллиантова — СПб., [1908]. 13 с. (Отд. отт. из ХЧ).

7. Филарет (Гумилевский), архиеп. Черниговский. Жития святых подвижниц Восточной Церкви. СПб., 1885 (репринт: М., 1994). [Сод.: 1. Подвижницы Александрии и ее окрестностей (Синклитикия, Сарра,

Феодора, Александра и Пиамуна, Ефросиния, Фомаида, Таисия, Феодора, Аполлинария, Марина, Анастасия); 2. Верхнего Египта (Таисия, Пахомия, Исидора, Талида, Тафра, Евпраксия, Феодула, Юлия и неизвестные по имени); 3–6: Подвижницы палестинские, сирские, малоазиатские, Константинополя и Эллады].

8. Théologie de la vie monastique. Études sur la tradition patristique. Paris, 1961 (Théologie, 49).

9. The Spirituality of Ancient Monasticism. Acts of the International Colloquium held in Cracow—Tyniec 16–19th November 1994 / Ed. by M. Starowieyski. Specialized Contributions. Tyniec—Cracow, 1995 (Pontificia Academia Theologica Cracoviensis. Facultas Theologica. Studia, IV/1); Duchowność starożytnego monastycyzmu. Materiały z międzynarodowej sesji naukowej. Kraków—Tyniec, 16–19 listopada 1994 / Pod redakcją Ks. Marka Starowieyskiego. Wykłady otwarte. Tyniec—Kraków, 1995 (Ibid., IV/2).

10. Burton-Christie D. The Word in the Desert. Scripture and the Quest for Holiness in Early Christian Monasticism. Oxford, 1994.

11. Cauwenbergh R. van. Études sur les moines d'Égypte depuis le concile de Chalcedoine (451) jusqu'à l'invasion arabe (640). Paris—Louvain, 1914.

12. Chitty D. J. The Desert a City. Oxford, [1966] 1977 (trad. fr.: Et le désert devint une cité. Une introduction à l'étude du monachisme égyptien et palestinien dans l'Empire chrétien. Bégrolle-en-Mauges, 1980 (Spiritualité orientale)).

13. Colombás G. M. El monacato primitivo. Madrid, [vols. 1, 2; 1974—1975] 1998 (Biblioteca de Autores Cristianos, 588).

14. Couilleau G. L'«alliance» aux origines du monachisme égyptien // Collectanea Cisterciensia. 1977. 39. 170–193.

15. Dembińska M. Diet: A Comparison of Food Consumption between some Eastern and Western Monasteries in the 4th — 12th centuries // Byzantion. 1985. 55. 431–462.

16. Frank K. (P. Suso o.f.m.). Ἀγγελικὸς Βίος. Begriffsanalytische und begriffsgeschichtliche Untersuchung zum «Engelgleichen Leben» im frühen Mönchtum. Diss. Münster Wesft., 1964.

17. Guillaumont A. Aux origines du monachisme chrétien. Bégrolles-en-Mauges, 1979 (Spiritualité orientale, 30).

18. Gould G. The Desert Fathers on Monastic Community. Oxford, 1994 (Oxford Early Christian Studies).

19. Lohse B. Askese und Mönchtum in der Antike und in der Alten Kirche. Religion und Kultur der alten Mittelmeerwelt in Parallelforschungen. Münster—Wien, 1969.

20. *Martin A.* Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au IV^e siècle (328—373). Paris, 1993.

21. *Regnault L.* La vie quotidienne des Pères du désert en Égypte au IV^e siècle. Paris, 1990.

22. *Rousseau Ph.* Ascetics, Authority and the Church in the Age of Jerome and Cassian. Oxford, 1978.

23. *Vogüé A. de.* De saint Pachôme à Jean Cassien. Études littéraires et doctrinales sur le monachisme égyptien à ses débuts. Roma, 1996 (Studia Anselmiana, 120).

24. *Vogüé A. de.* Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité. Paris (Patrimoine; Christianisme). Partie I: Le monachisme latin. [Vol. 1] De la mort d'Antoine à la fin du séjour de Jérôme à Rome (356—385). 1991; Vol. II: De l'Itinéraire d'Egérie à l'éloge funèbre de Népotien (384—396). 1993; Vol. III: Jérôme, Augustin et Rufin au tournant du siècle (392—405). 1996; Vol. IV: Sulpice Sévère et Paulin de Nole (393—409). Jérôme, homéliste et traducteur des «Pachomiana». 1997; Vol. V: De l'építaphe de sainte Paule à la consécration de Démétriede (404—414). 1998. [Издание продолжается.]

25. *Vogüé A. de.* Le monastère, Église du Christ // Commentationes in Regulam S. Benedicti / Cura Basilii Steidle. Romae, 1957 (Studia Anselmiana, 42). 25—46. [Не переиздававшаяся статья; на материале как западного, так и восточного, особ. пахомианского, монашества.]

26. *Wipszycka E.* Le monachisme égyptien et les villes // Centre de recherche d'histoire et de civilisation byzantines. Travaux et mémoires. 1994. 12. 1—44.

А.3.1 Археология

Без учета специальных работ по истории коптского искусства. В качестве введения в соответствующий материал под интересующим нас углом зрения см., напр.: *А. Я. Каковкин.* Об изображениях монахов в монастырских комплексах Египта (к вопросу о связи росписей с литургией) // Византиноведение. 1995. 1. 243—251, илл. 1—8.

1. *Walters C.C.* Monastic Archeology in Egypt. Warminster, 1974 (Modern Egyptology Series).

2. **Нитрия и Скит:** *Evelyn White H. G.* Monasteries of the Wâdi 'n Natrûn. Vol. I: New Coptic texts from the monastery of Saint Macarius / Ed. *H. G. Evelyn White*. Vol. II: The history of the monasteries of Nitria and of Scetis / *W. Hauser*. Vol. III: The architecture and archeology / *W. Hauser*. N. Y., 1920/1921, 1932, 1933.

3. **Келлии** (итоговая публикация): Le site monastique copte des Kellia. Sources historiques et explorations archéologiques. Actes du Colloque de Genève, 13—15 août 1984. Genève, 1986.

4. Les Kellia. Ermitages coptes en Basse-Égypte / Musée d'art et d'histoire, Genève, 12 oct. 1989 — 7 janv. 1990. Genève, 1990 [подробный и очень информативный каталог выставки, посвященной основным результатам раскопок с 1964 (когда место Келлий было открыто А. Гийоном) по 1988 г.].

5. **Белый и Красный монастыри** (где настоятельствова Шенуте): *Monneret de Villard U.* Les Couvents près de Sohâg (Deyr el-Abiad et Deyr el-Ahmar). Vols. I—II. Milano, 1925, 1926.

6. *Crum W. E.* Inscriptions from Shenoute's Monastery // Journal of Theological Studies. 1904. 5. 552—569.

Прочие монашеские центры:

7. *Фихман И. Ф.* Оксирих — город папирусов. М., 1976 [Оксирих был монашеским городом].

8. *Crum W. E., White H. G. Evelyn.* The Monastery of Epiphanius at Thebes. Vols. I—II. N. Y., 1926 [репринт: Milano, 1977].

9. *Sauneron S.* Les ermitages chrétiens du Désert d'Esna. Vols. I—IV. Le Caire, 1972 (Fouilles de l'Institut Français d'Archéologie orientale du Caire. T. 29/1—4).

10. *Quibell E.* Excavations at Saqqara. Vols. I—IV. Cairo, 1908—1912.

11. *Rutschkowskaya M.-H.* Le monastère de Baouit — état des publications // Divitae Aegypti. Koptologische und verwandte Studien zu Ehren von Martin Krause / Hrsg. C. Fluck et al. Wiesbaden, 1995. 279—288.

12. *Buschhausen H.* Die Ausgrabungen von Dayr Abu Fana in Mittelägypten im Jahre 1987 // Jahrbuch der Österreichische Byzantinistik. 1988. 38. 353—362; 1989. 39. 241—259 [монастыри, где подвизались апа Бане и апа Даниил, известные только из коптских апофтегм Ch 243—249].

А.3.1.1 Документальная папирология

Дополнительно к работам, затрагивающим социально-экономические аспекты истории монашества, а также к разделу А.3.1 «Археология».

1. *Фихман И. Ф.* Введение в документальную папиологию. М., 1987.

2. *Фихман И. Ф.* Египет на рубеже двух эпох. Ремесленники и ремесленный труд в IV — середине VII вв. М., 1965 [папирологические свидетельства о труде монахов].

3. New Documents Illustrating Early Christianity. Vols. 1—8—. Macquarie University, Australia, 1981—1998— [Продолжающееся издание, да-

ющее анализ всего папириологического и эпиграфического материала, ставшего известным науке за каждые несколько лет. Публикации серии обычно по времени «отстают» не только от *editio princeps*, но и от первых исследовательских статей, однако, в этом же и ее преимущество в глазах неспециалиста.]

4. *E. A. Judge*. The earliest attested monk // *New Documents Illustrating Early Christianity*, 1. A Review of of the Greek Inscriptions and Papyri published in 1976 / G. H. R. Horsley, ed. North Ryde: Macquarie University, 1981 [repr. with Corrigenda page: 1984]. 124–126. [Публикация и обсуждение наиболее важного из новонайденных папирусных документов.]

А.3.2 История молитвы Иисусовой в Египте

См. также раздел В.20 (авва Филимон).

А.3.2.1 Надпись об Иисусовой молитве, найденная в Келлиях

1. *A. Guillaumont*. Une inscription copte sur la 'Prière de Jésus' // *OCP*. 1968. 34. 310–325 [= *Idem*. Aux origines du monachisme chrétien (A.3, № 16). 168–183; то же в англ. пер.: *The Jesus Prayer among the Monks of Egypt* // *Eastern Churches Review*. 1974. 6. 66–71; изд. текста, перевод, исследование].

2. *R. Kasser*. La «Prière de Jésus» kelliote réexaminée en quelques points // *OCP*. 1996. 62. 407–410 [уточнения филологического характера к публикации А. Гийомона].

А.3.2.1.1 Коптский полемический трактат, затрагивающий спор об употреблении молитвы Иисусовой

1. *Orlandi T.* Shenute, Contra origenistas. Roma, 1985. [Издание, итал. пер., неверная атрибуция Шенуте.]

2. *Loulié B.* Prière de Jésus au cours de filiation des sectes monophysites et une fausse attribution à Chénouté // *Acts, XVIIIth International Congress of Byzantine Studies, Selected Papers: Main and Communications*, Moscow, 1991 / I. Ševčenko, G. G. Litavrin, W. K. Hanak, eds. Vol. II: History, Archaeology, Religion, Theology. Shepherdstown, WV, 1996 [1998]. 367–374. [Атрибуция партии коптского патр. Дамиана (конец VI или начало VII в.), библиограф.]

А.3.2.2 Обобщающие работы

См. также А.3.2.1.1, № 2.

1. *Bacht H.* Das «Jesus-Gebet» — seine Geschichte und seine Problematik // *Bacht H.* Weltnähe oder Weltdistanz? Frankfurt am Main, 1962. 141–162, 259–263.

2. *Guillaumont A.* Le problème de la prière continuelle dans le monachisme ancien // *L'expérience de la prière dans les grandes religions* / Éd. H. Limet, J. Ries. Louvain-la-Neuve, 1980 (*Homo religiosus*, 5). 285–293.

3. *Lanne E.* La «prière de Jésus» dans la tradition égyptienne. Témoignage des psalies et des inscriptions // *Irénikon*. 1977. 50. 163–203.

4. *Regnault L.* Quelques apophthégmes arabes sur la «Prière de Jésus» // *Irénikon*. 1979. 52. 344–352 [переизд. в: *Regnault*. Les Pères du Désert à travers leurs apophthégmes (B.1.2, № 3)].

А.3.3 Монашеская одежда

1. *Coquin R.-G.* À propos des vêtements des moines égyptiens // *Bulletin de la Société d'archéologie copte*. 1992. 31. 3–23.

2. *Innemée K. C.* Coptic Monastic Vestments and their Relationship with Liturgical Vestments // *Actes du IV^e Congrès copte*. Louvain-la-Neuve, 5–10 septembre 1988 / Éd. par M. Rassart-Debergh, J. Ries. II. Louvain-la-Neuve, 1992 (Publications de l'Institut orientaliste de Louvain, 41). 446–449.

3. *Oppenheim Ph.* Das Mönchskleid Christlichen Altertum. Freiburg im Breisgau, 1931 (*Römische Quartallschrift. Supplement* 28.).

4. *Oppenheim Ph.* Symbolik und religiöse Wertung des Mönchskleides im christlichen Altertum vornehmlich nach Zeugnissen christlicher Schriftsteller der Ostkirche. Münster in Wesf., 1932 (*Theologie des christlichen Ostens. Texte und Untersuchungen*, II).

В. Персоналии и отдельные типы источников²

В.1 АПОФТНЕГМАТА PATRUM

Наиболее полные сведения о имеющихся собраниях приведены в *CPG* 5560–5615 (по состоянию на 1979 г.); они, во многом, устарели, и будут ниже дополнены до современного уровня.

² По возможности, в хронологическом порядке (по времени жизни лица или составления сборника). Сначала указываются издания и переводы, потом исследовательская литература (кроме той, которая содержит издания текстов). Указываются данные лишь о тех лицах, от которых остались поучения. Поучения, входящие в состав сборников апофтегм, в библиографии по персоналиям не указываются. Пространные *Жития* (обычно имеющие довольно позднее происхождение), за некоторыми исключениями (преподобные Павел Фивейский [разд. В.4], Макарий Великий [разд. В.9], Онуфрий Великий [В.2.1]), не учитываются (их греческие тексты легко найти по *BHG*, а

При ссылках на отдельные апофтегмы используется нумерация дом Люсьена Рено, охватывающая большую часть корпуса (см. ниже, разд. В.1.1, № 3). Основные обозначения: *Sy. gr.* — греческое систематическое собрание, согласно нумерации о. Ж.-Кл. Ги (разд. В.1.3, № 3); <имя старца> и номер — греч. алфавитное собрание, согласно В.1.3.1, № 1; N — греч. анонимное собрание, согласно В.1.3.1, № 2 (если вместо N стоит другая буква, то ссылка относится к апофтегме, учтенной только у о. Ги или дом Рено и содержащейся в обозначенной таким образом рукописи); PJ — старейшее латинское систематическое собрание, переведенное с греческого диаконами Пелагием и Иоанном (В.1.4, № 1); Ch — коптское саидское собрание, согласно изд. о. Шэна (В.1.6.1, № 1).

В.1.1 Переводы, сделанные с учетом различных версий апофтегм, и конкордансы собраний на разных языках

Наиболее полный перевод всего греческого корпуса (в том числе, неизданных частей), откорректированный и дополненный данными латинских и восточных версий, а также текстами, известными только в восточных версиях:

1. *Regnault L.* Les Sentences des Pères du Désert. Solesmes, 1966.
2. *Regnault L.* Les Sentences des Pères du Désert, Nouveau Recueil. Solesmes, 1970.
3. *Regnault L.* Les Sentences des Pères du Désert, Troisième recueil & tables. Solesmes, 1976 [содержит наиболее полный конкорданс ко всем собраниям, а также указатели].
4. *Regnault L.* Les Sentences des Pères du Désert, Collection alphabétique. Solesmes, 1981.
5. *Regnault L.* Les Sentences des Pères du Désert, Série des anonymes. Solesmes—Bégrolle-en-Mauges, 1985.

В.1.2 Исследования, относящиеся одновременно к нескольким версиям

1. *Busset W.* Apophthegmata. Studien zur Geschichte des ältesten Mönchtums. Tübingen, 1923 [в основном, устарело, но еще сохраняет значение в отношении некоторых восточных версий].
2. *Esbroeck M. van.* Les apophthègmes dans les versions orientales // AB. 1975. 93. 381–389.

латинские — по BHL); к сожалению, данные ВНО по восточным версиям довольно существенно устарели, и поэтому считаю полезным рекомендовать обобщающие работы по коптской (в том числе, копто-арабской) агиографии.

3. *Regnault L.* Les Pères du désert à travers leurs apophthègmes. Solesmes, 1987 [переизд. статей прошлых лет]; важные замечания в рец.: *P. Devos* // AB. 1987. 105. 212–213.

В.1.3 Греческий корпус апофтегм

1. *Chitty D.-J.* The Books of the Old Men // Eastern Churches Review. 1973. 5. 15–21 [= Los libros de los Ancianos // Cuadernos Monasticos. [Buenos Aires] 1971. 6. 19–35].
2. *Gould G.* A Note on the Apophthegmata Patrum // Journal of Theological Studies. 1986. 37. 133–138.
3. *Guy J.-Cl.* Recherches sur la tradition grecque des Apophthegmata Patrum. Bruxelles, 1962 [2e éd. avec des Compléments, 1984]. (Subsidia hagiographica, 36).
4. *Wortley J.* Narrationes quae animae utiles vocantur // Byzantine Studies / Études byzantines. 1982. 9. 243–249

В.1.3.1 Алфавитно-анонимное собрание

Критическое изд. готовит *E. Schulz-Flügel*. Apophthegmata patrum (alphabetische Sammlung griechisch), editio critica (Geschichte des Corpus «Vitae patrum»).

1. PG 65, 75–440 (только **алфавитная часть**); рус. пер.: Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов / Пер. с греч., составленный при Московской Духовной Академии. М., 1855 [переизд.: Париж, 1965; репринт с этого изд.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993].
2. *F. Nau.* Histoires des solitaires égyptiens // Revue de l'Orient Chrétien. 1907. 12. 48–68, 171–181, 393–404; 1908. 13. 47–57, 266–283; 1909. 14. 357–379; 1912. 17. 204–206, 294–301; 1913. 18. 137–146 (только **анонимная часть**; публикация не была закончена; рус. пер. нет).

В.1.3.2 Систематическое собрание

Греческий текст в полном объеме до сих пор неиздан. Изданы полные переводы на русский (см. ниже, № 2) и на французский (см. выше, раздел В.1.1, № 1, 2), сделанные по рукописям.

Критическое изд. было близко к завершению у покойного о. Ж.-Кл. Ги († 1986). Завершение и издание этого труда происходит в настоящее время (вышел первый том из трех):

1. Les apophthègmes des Pères. Collection systématique. Ch. I–IX / Introd., texte critique, trad. et notes par † J.-Cl. Guy. Paris, 1993 (SC 387).

2. Древний патерик, изложенный по главам / Пер. с греч. Афонского Русского Пантелеимонова монастыря. М., 1899³ [репринты: М., 1991 и др.]

В.1.3.3 Поздние собрания смешанного характера, содержащие древние апофтегмы

В.1.3.3.1 Евергетинός — собрание преп. Павла Евергетидского (XI в.) (BHG 1450s)

1. Συναγωγή τῶν θεοφόρων ρημάτων καὶ διδασκαλίων τῶν θεοφόρων καὶ ἁγίων πατέρων. Ἀπὸ πάσης Γραφῆς Θεοπνεύστου συναθροισθεῖσα οἰκείως τε καὶ προσφόρως ἐκτεθεῖσα, παρὰ Παύλου τοῦ ὁσιωτάτου μοναχοῦ καὶ κτήτορος Μονῆς τῆς Ὑπεραγίας Θεοτόκου τῆς Εὐεργετίδος καὶ Εὐεργετίνου ἐπικαλουμένου. Τ. Α'—Δ' Ἀθῆναι, 1957—1966⁵.

2. *Sauget J.-M.* Paul Evergetinos et la collection alphabétique-anonyme des *Apophthegmata Patrum* // ОСР. 1971. 37. 223–233. О преп. Павле Евергетидском, его монастыре и его деятельности см.:

3. The Theotokos Evergetis and Eleventh-Century Monasticism. Papers of the Third Belfast Byzantine International Colloquium, 1–4 May 1992. Belfast, 1994 (Belfast Byzantine Texts and Translations, 6, 1).

В.1.3.3.2 Другие собрания

1. **Пандекты преп. Никона Черногорца (XI в.):** из греч. оригинала изданы только фрагменты; арабская версия не издана; славянская версия издана полностью: Книга преподобного и богоносного отца нашего Никона, игумена Черных горы... Супрасль, 1795 [издание *Пандектов* и *Тактикона* по рукописи 1670 г.]

2. **Митерикон аввы Исаии (XII в.):** греч. оригинал остается неизданным. Изд. рус. пер., сделанного по рукописи еп. Феофаном Затворником: Митерикон. Собрание наставлений аввы Исаии вселенной инокине Феодоре / [Пер.] Е. Ф. М., 1891² [перепечатки: М., 1995; СПб., 1996].

3. **Сокровище монаха Феогноста (XII в.):** *Theognosti Thesaurus* / Cuius editionem principem curavit J. A. Munitiz. Turnhout, 1979 (CCSG, 5).

4. **Πάσχος Π. Β.** Νέον Μητερικόν: Ἀγνωστα καὶ ἀνέχδοτα πατερικὰ καὶ ἀσκητικὰ χείμενα περὶ τιμίων καὶ ἁγίων Γυναικῶν. Ἀθῆναι, 1990.

5. **Possinus P.** *Thesaurus asceticus, sive Syntagma opusculorum duodecima de re ascetica scriptorum.* Tolosae, 1683 [некоторые редкие апофтегмы, не переиздававшиеся и не переводившиеся].

6. **Halkin F.** Le moine romain de Scété qui avait été riche. *BHG et Nov. Auctar.*, n° 1449r // Le Muséon. 1987. 100. 171–176 [изд. одной из редакций апофтегмы *Авва Римлянин* 1].

В.1.4 Латинский корпус апофтегм

Подробную библиографию см. у дом Рено (разд. В.1.1).

1. **Перевод систематического собрания, выполненный диаконами Пелагием и Иоанном:** PL 73, 855–1022 [= *Vitae Patrum*, ed. H. Rosweyda, lib. V, VI; см. ниже, № 2.]

2. *Vitae Patrum* / Ed. H. Rosweyda // PL 73, 74, *passim* [см.: А.2.2.1, № 4; содержит почти весь корпус лат. переводов; доп. библиограф. см. в: *Regnault*. *Les Sentences des Pères du Désert*, Troisième recueil... (В.1.1, № 3)].

В.1.5 Сирийский корпус апофтегм

1. ***Recensio vetustior*** (CPG 5578): не издано; см.: *R. Draguet*. *Fragments de l'Ambrosienne de Milan à restituer aux Mss syriaques du Sinaï* 46 et 16 // *Biblical and Patristic Studies in Memory of R. P. Casey*. Freiburg, 1963. 167–178.

2. **Собрание апофтегм в составе сборника *Рай Отцев* несторианского монаха Анан Ишо из монастыря Бет Абе (VII в.):** *P. Bedjan*. *Acta Martyrum et Sanctorum*. T. VII vel *Paradisus Patrum*. Parisiis—Lipsiae, 1897 [изд. наиболее полной ркп., но без перевода; изд. менее полной сир. ркп. и англ. пер. всего сб. см. в составе изд. Баджа: разд. А.2.2.1, № 2].

В.1.6 Коптский корпус апофтегм

В.1.6.1 Саидское собрание

Сохранилось в единственной рукописи (кодексе IX в., происходящем из Белого Монастыря), оказавшейся разбросанной по многим книгохранилищам мира.

1. ***Chaîne M.*** Le manuscrit de la version copte en dialecte sahidique des «*Apophthegmata Patrum*». Le Caire, 1960 (Publications de l'Institut français d'archéologie orientale. Bibliothèque d'études coptes. T. VI); дополнение к этому изд.: *А. И. Еланская*. *Apophthegmata Patrum Aegyptiorum* в коптской рукописи IX в. (ГМИИ I.1.6 649, 711, 713) // Палестинский сборник. 1986. 28 (91). 128–152; интерпретация опубликованного А. И. Еланской материала, идентификация неидентифицированных издательницей апофтегм (с исправлением грубых ошибок в публикации): *P. Devos*. *Nouveaux apophthegmes en copte* // *AB*. 1986. 104. 232–235. [Перевод (А. И. Еланской) всех известных к настоящему времени частей саидского собрания (без учета публикаций, появившихся после издания

о. Шэна, не исключая критики о. Дэво): Изречения египетских отцов... (см. выше, разд. А.2.2.2, № 2)].

2. *Sauget J.-M.* La version sahidique des «Apophtegmata Patrum» et son modèle grec // ОСР. 1973. 39. 445–453.

В.1.6.2 Бохайрское собрание

Сохранились фрагменты бохайрской версии какой-то из форм древнего собрания апофтегм: СРГ 5589; ВНО 577. Кроме того, сохранились более поздние сборники апофтегм свв. Антония и Макария.

1. *Pietschmann R.* Apophthegmata Patrum boheirisch // Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. 1899. 36–48 [публикация фрагментов древнего собрания].

2. *Hopfner Th.* Über die koptisch-sa'idischen Apophthegmata Patrum und verwandte griechische, lateinische, koptisch-bohairische und syrische Sammlungen // Kaiserliche Akademie der Wissenschaften in Wien. Phil.-hist. Kl. Denkschriften. Bd. 61. Abh. 2. Wien, 1918 [сохраняет интерес применительно к бохайрскому собранию].

3. *Amélineau.* Histoire des monastères de la Basse-Égypte (А.2.2.1, № 1). 15–45 (сб. апофтегм св. Антония; рус. пер., со случайными пропусками: *Палладий* [Добронравов], архим. Новооткрытые изречения преп. Антония Великого. По коптскому сборнику сказаний о преподобном // Православный собеседник. 1898. Т. 1. Патрологический отд., вып. 2. 1–34), 203–261 (сб. апофтегм св. Макария Великого *Добродетели св. Макария*; рус. пер.: *Палладий* [Добронравов], архим. Новооткрытые сказания о преподобном Макарии Великом. По коптскому сборнику // Православный собеседник. 1898. Т. 2. Патрологический отд., вып. 7. 1–33); франц. пер., сопровождающий публикацию Амелино, был серьезно переработан А. Гийомоном; см.: *Regnault.* Les Sentences des Pères du Désert, Troisième recueil... (В.1.1, № 3). 139–194. [Оба сборника содержат материал, общий с древнейшими собраниями апофтегм, но, в основном, состоят из текстов, более ниоткуда не известных.]

В.1.7 Арабский корпус апофтегм

Представлены как алфавитно-анонимное, так и систематическое собрание во множестве редакций; арабские переводы делались с греческого, сирийского и коптского. Основная библиография: СРГ 5602–5605 (исследования по структуре арабских собраний с изданиями текстов, неизвестных по-гречески).

Дополнительно см.:

1. *Sauget J.-M.* Une traduction arabe de la collection d'Apophthegmata Patrum de 'Enānīšō'. Étude de ms. Paris arabe 253 et des témoins parallèles. Lovanii, 1987 (CSCO 495 / Subs 78).

В.1.8 Эфиопский корпус апофтегм

Состоит едва ли не исключительно из переводов с арабского; арабские оригиналы частью были переводами с сирийского, частью — с коптского.

1. *Arras V.* Collectio Monastica. Lovanii, 1963 (CSCO 238–239 / Aeth 45–46).

2. *Arras V.* Patericon Aethiopice. Lovanii, 1967 (CSCO 277–278 / Aeth 53–54).

3. *Arras V.* Asceticon. Lovanii, 1984 (CSCO 458–459 / Aeth 77–78).

4. *Arras V.* Geronticon. Lovanii, 1986 (CSCO 476–477 / Aeth 79–80).

5. *Arras V.* Quadraginta Historiae Monachorum. Lovanii, 1988 (CSCO 505–506 / Aeth 85–86).

В.1.9 Армянский корпус апофтегм

Сохранилось два собрания — так наз. *Arm A* и *Arm B*. *Arm A* восходит к утраченному греч. оригиналу VII в. (возможно, при посредстве какого-то сирийского собрания); *Arm B* переведено с грузинского алфавитно-анонимного собрания (редакции, близкой к собранию св. Феофила, XI в.).

1. Параллельное изд. обоих арм. собраний: Վարդ արքեպիսկոպոս... (раздел А.2.2.1, № 3); дословный лат. пер. всего арм. корпуса: *L. Leloir.* Paterica armeniaca a PP. Mechitaristis edita (1855), nunc latine reddita. I–IV. Lovanii, 1974–1976 (CSCO 353, 361, 371, 377 / Subs 42, 43, 47, 51).

2. *Leloir L.* Désert et Communion. Témoignages recueillis à partir des *Paterica* arméniens. Bégrolle-en-Mauges, 1978 (Spiritualité orientale, 26) [сборник статей, посвященных различным аспектам монашеской жизни].

3. *Zanetti U.* Apophthegmes et histoires monastiques dans le synaxaire arménien // АВ. 1987. 105. 167–199 [материал апофтегм в армянских агиографических сборниках].

В.1.10 Грузинский корпус апофтегм

Древнейший перевод был сделан с греческого на рубеже VII и VIII вв. в Лавре Св. Саввы Освященного в Палестине; он сохранился лишь фрагментарно. Полностью сохранились два грузинских собра-

ния, переведенные с греческого: систематическое — преп. Евфимия Святогорца (X в.), и алфавитно-анонимное — преп. Феофила (XI в.). См., кроме указ. ниже лит.: *M. van Esbroeck. Les apophthègmes dans les versions orientales* (разд. B.1.2, № 2).

1. *Outtier B. La plus ancienne traduction géorgienne des apophthègmes: son étendue et son origine* // შპაგლთავი [Мравалтави — «Многоглав»]. 1980. 7. 7–17 [изд. сохранившихся фрагментов и исследование структуры].

2. *დვალი მ. შუა საუკუნეთა ნოველების ძველი ქართული თარგმანები*. I, II. თბილისი, 1966, 1974 [М. Двали. Древне-грузинские переводы средневековых новелл. Т. I, II. Тбилиси, 1966, 1974; изд. переводов св. Евфимия (т. I) и св. Феофила (т. II)].

3. *Outtier B. Le modèle grec de la traduction géorgienne des apophthègmes par Euthyme* // AB. 1977. 95. 119–131.

В.1.11 Славянский корпус апофтегм

Славянский корпус чрезвычайно обширен и состоит из нескольких переводов нескольких разных редакций греческих как алфавитно-анонимного, так и систематического собраний. Древнейший перевод (как считают большинство ученых, алфавитно-анонимного собрания) был выполнен еще св. Мефодием во второй пол. IX в. К сожалению, ранние редакции славянских сборников апофтегм до сих пор не издавались (за небольшим исключением) и даже не изучались текстологически. Основная библиография (издания поздних редакций, исследования, в том числе, касающиеся инвентаризации собраний и их сопоставления с собраниями на других языках) приводится в статьях:

1. *Николаев Н. И.* Патерик Азбучно-Иерусалимский // СКДР I. 299–302 [алф.-анон. собрание].

2. *Николаев Н. И.* Патерик Скитский // СКДР I. 321–325 [сист. собрание]. Дополнительно см.:

3. *Белова Л. Б.* Азбучно-Иерусалимский патерик. Указатель начальных слов. СПб., 1991.

4. *Давыдова С. А.* Патериковые чтения в составе древнерусского Пролога // Институт русской литературы АН СССР (Пушкинский Дом). Труды Отдела древне-русской литературы. Л., 1990. Т. 43. 263–281 [учтены только древнейшие редакции Пролога; в печатных изданиях XVII в. присутствует еще больше патериковых материалов]. Она же. Переводные патерики в составе древнерусского Пролога. Автореф. к. филол. н. СПб., 1993.

В.1.12 Согдийский корпус апофтегм

Сохранились фрагменты. Согдийский корпус представляет собой перевод с сирийского текста, имевшего хождение у несториан. (Относящийся к иранской семье согдийский язык был употребителен как в самом Согде, в Средней Азии, так и к востоку от него, вдоль по Великому шелковому пути, через Уйгурский каганат и вплоть до северного Китая, где это был главный язык международного общения; именно из северного Китая происходят почти все дошедшие до нас согдийские христианские тексты).

1. *Benveniste É. Études sur quelques textes sogdiens chrétiens (I)* // Journal Asiatique. 1955. 243. 297–335 [= *Benveniste É. Études sogdiennes*. Wiesbaden, 1979 (Beiträge zur Iranistik, 9). 228–266].

2. *Sims-Williams N. The Christian Sogdian Manuscript C2*. Berlin, 1985 (Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients. Berliner Turfantexte, XII).

В.1.13 Апофтегмы на разговорных языках европейского средневековья

Сохранилось довольно много переводов (в основном, неизданных), значение которых для изучения ранних собраний и текстов еще предстоит оценить. Одно из самых обширных собраний — **южно-немецкое**; издано в составе: *Williams. Die «Alemannischen Vitaspatrum»*. [A.2.2.1, № 5] (см. там же и сведения о др. собраниях).

1. *Matsson O. Helga manna leverne. Studier i den fornsvenska översättningen av Vitae patrum*. Helsingfors—København, 1957 (Studier i Nordisk filologi, 364) [исследование о неопубликованном шведском пер. с лат. оригинала, между 1385 и 1400 гг.]

В.2 История монахов в Египте

CPG 5620. Давно известное в латинском переводе Руфина (и поэтому часто атрибутировавшееся Руфину) анонимное произведение было недавно найдено в греч. оригинале. Переведено на многие языки Востока и Запада. Относит. **германских версий** см.: *Williams. Die «Alemannischen Vitaspatrum»*. [A.2.2.1, № 5] (здесь же издание южно-нем.)

1. **Оригинальный греч. текст:** *Histoire des moines en Egypte / Texte grec et trad. français de A. Festugière*. Bruxelles, 1971² (Subsidia hagiographica, 53).

2. *Devos P.* Les nombres dans l'Historia Monachorum in Aegypto // AB. 1974. 92. 97–108.

3. **Латинская версия Руфина:** *Schulz-Flügel E.* Tyriannius Rufinus *Historia monachorum, sive De vita sanctorum patrum*. Berlin—N. Y., 1990 (Patristische Texte und Studien, 34) [старое изд.: PL 21, 391–462; рус. пер.: Жизнь пустынных отцов. Творение пресвитера Руфина / Пер. с лат. с объяснительными примечаниями свящ. М. И. Хитрова. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1898 (Троицкая библиотека, кн. 3). (Репринт: М., 1991).]

4. **Старофранцузская версия:** L'histoire des Moines d'Égypte, suivie de La Vie de Saint Paul le Simple / Éd. critique par M. Szkilnik. Genève, 1993 (Textes littéraires français). [Перевод начала XIII в. с лат. версии, приписываемой не Руфину, а монаху Постумиану; текст содержит ряд интересных отличий от известной лат. версии; здесь же, с. 11, о других (неизданных) старофранц. версиях.]

5. **Коптская версия:** *Devos P.* Fragments coptes de l'Historia Monachorum (Vie de S. Jean de Lycopolis BHO 515) // AB. 1969. 87. 417–440.

6. **Сирийская версия** (BHO 843): см. выше, В.1.5.2 [два изд. сир. текста и англ. пер.].

7. **Армянская версия:** Հիւրը որքոյ Հիւրիւն . . . (A.2.2.1, № 3). I. 207–270 [BHO 844–845] и 97–112 [Житие Иоанна Ликопольского, BHO 514].

8. **Грузинская версия:** *Outtier B.* Un fragment géorgien de l'Historia Monachorum in Aegypto // Bedi Kartlisa. 1978. 36. 49–52.

9. **Славянская версия:** *Николаев Н. И.* Патерик Египетский // СКДР I. 302–308 [слав. версия входит в состав этого неизданного слав. патерика].

В.2.1 Житие преп. Онуфрия, написанное преп. Пафнутием

Гл. 14 *Истории монахов в Египте* представляет собой одну из кратких редакций (BHG 2330a; ср. очень близкую редакцию BHG 2330) *Жития* отшельника преп. Онуфрия, которого обнаружил в пустыне специально углубившийся туда в поисках подвижников преп. Пафнутий. Это *Житие* преп. Онуфрия является в основе своей достаточно древним (IV—V вв.), и в древнейших пространственных редакциях атрибутируется самому преп. Пафнутию (BHG 1378–1379g). Оно известно на всех языках христианского Востока и Запада. Общее число одних только греческих редакций труднообозримо (BHG 1378–1382c; 2330–2330a), что, впрочем, не в последнюю очередь связано с афонской традицией

совместного почитания преп. Онуфрия и преп. Петра Афонского — первоначальника афонского монашества, подобного преп. Онуфрию по своей отшельнической жизни. См.: *M. Ch. Celletti, J.-M. Sauget.* Onofrio // *Bibliotheca Sanctorum*. IX. Roma, 1967. Col. 1187–1201. Основным изданием пространного жития в редакции преп. Пафнутия остается AS Iunii [sub Iunii 12]. Antverpiae, 1698. 527–533. Новейшие работы касаются издания и исслед. более позднего *Жития* св. Онуфрия, составленного Николаем Синайским (BHG 1381–1381a): *F. Halkin.* La Vie de Saint Onuphre par Nicholas le Sinaïte // *Rivista di Studi Bizantini e Neellenici*. 1987. N. s., 24. 7–27; *Π. Β. Πάσχος.* 'Ο ἀναχωρητικὸς μοναχισμὸς κατὰ τὸν Δ' αἰῶνα (ὁ βίος τοῦ Μεγάλου 'Ονουφρίου) // *Θεολογία*. 1990. 61. 817–858. Ср. с коптской стороны: *W. E. Crum.* Discours de Pisenthios sur Saint Onnophrius // *Revue de l'Orient Chrétien*. 1915–1917. 20. 38–67.

В.3 ЛАВСАИК

CPG 6036; BHG 1435–1438v (данные этих справочников во многом устарели; дополнения см. ниже).

Существует три весьма различающихся между собой извода этого памятника второй пол. IV в. Из них только **греческий** содержит Предисловие Палладия к вельможе Лавсу с посвящением ему этого труда (таким образом, только греческий текст можно назвать «Лавсаиком» в точном смысле слова). Рукописная традиция греческого текста необычайно сложна; текст критического изд. дом Батлера (С. Butler, 1898–1904) существенно отличается от прежних изданий, в том числе, того, с которого был сделан рус. пер.. К греческому восходят **латинская** (PL 74, 343–377) и **славянская** (в составе *Египетского патерика*; см. В.2, № 3) версии. **Сирийский** извод принадлежит неизвестному лицу и обращен к женщине; он представляет собой перевод (с недошедшего греческого текста) того материала, который был использован Палладием и переадресован им Лавсу. В свою очередь, греческий материал, лежащий в основе сирийского, учитывал какие-то источники на коптском. Дошедший **коптский** материал фрагментарен и почти не изучен. Не изданы и не изучены **арабская** и **грузинская версии**; **эфиопская версия** (переведенная с арабской) входит в *Collectio monastica* (см. выше, В.1.8). Сохранился фрагмент **согдийской версии** (с сирийского); его изд.: см. выше, В.1.12.

1. **Греческий текст:** *Palladio.* La Storia Lausiaca / Testo critico e commento a cura di G. J. M. Bartelink. Trad. di M. Barchiesi. [Milano],

1974 [1998³] (Scrittori greci e latini. Vite dei Santi, II). [Современное критич. изд. греческого текста, основанное на изд. дом Батлера. Рус. пер., сделанный с неполного и дефектного греч. текста и, к тому же, иногда значительно искаженный переводчиком: Палладия, епископа Еленопольского, Лавсаик, или Повествование о жизни святых и блаженных отцов / Пер. с греч. СПб., 1873 (М., 1992)].

2. **Сирийский текст:** *Draguet R.* Les formes syriaques de la matière de l'Histoire Lausiaque. I, II. Louvain, 1978 (CSCO 389–390, 398–399 / Syr 169–170, 173–174).

3. **Коптский текст:** *Amelineau É.* De Historia Lausiaca, quatenus sit hujus ad monachorum Aegyptiorum historiam scribendam utilitas. Parisiis, 1887 [изд. копт. фрагментов и лат. пер.; современный комментированный пер.: Quatres ermites égyptiens d'après les fragments coptes de l'Histoire Lausiaque / Présentés par G. Bunge. Traduits par A. de Vogüé. Bégrolle-en-Mauges, 1994 (Spiritualité orientale, 60).]

В.4 ПРЕП. ПАВЕЛ ФИВЕЙСКИЙ

В.4.1 Издания текстов различных версий его *Жития*

CPG 3636; BHG 1466–1470 [славянские версии греческих редакций см. в минеях четных под 15 января]; BHL 6596 (св. Иероним); ВНО 909–916. Основные издания текстов:

1. *Bidez J.* Deux versions grecques inédites de la Vie de Paul de Thèbes. Gand, 1900.

2. *Halkin F.* Le ménologe impérial de Baltimore. Textes grecs publiés et traduits. Bruxelles, 1985 (Sbusidia hagiographica, 69). 46–68. [BHG 1468c].

3. PL 23, 17–28 [редакция блж. Иеронима; уже в его время считалась его произведением; в действительности, блж. Иерониму могла принадлежать только переработка его источников; ср.: *Rousseau.* Ascetics, Authority and the Church... (A.3, № 21) 133–134; рус. пер.: Иероним. Жизнь Павла пустынножителя // ТКДА 1870. № 1. 1–13 (пагин. 2-я) = ТСОЗ 6 (Творения, ч. 4), 1880].

4. *Amelineau.* Histoire des monastères de la Basse-Égypte. 1–14 (см. выше, A.2.2.1, № 1).

5. *Pereira F. M. E.* Vida de S. Paulo de Thebas primeiro eremita. Versão ethiopica. Segundo o ms. eth. n.º. 60 de A. d'Abbadie. Lisboa, 1903 [только текст]; *Pereira F. M. E.* Vida de S. Paulo de Thebas primeiro eremita. Segundo a versão ethiopica. Coimbra, 1904 [португальск. пер. и исслед.].

В.4.2 Исследования

Историческое значение *Жития* остается спорным; языком оригинала считается греческий.

1. *Nau F.* Le texte grec original de la Vie de S. Paul de Thèbes // AB. 1901. 20. 121–157.

2. *Nau F.* Le chapitre ΠΕΡΙ ΑΝΑΧΩΡΗΤΩΝ ΑΓΙΩΝ // Revue de l'Orient Chrétien. 1905. 10. 395–408.

3. *Decker J. de.* Contribution à l'étude des Vies de Paul de Thèbes. Gand, 1905.

4. *Delehaye H.* La personnalité historique de saint Paul de Thèbes // AB. 1926. 44. 64–69.

5. *Kozik I.* The First Desert Hero. N.Y., 1968.

6. *Degórski B.* Commento alla Vita Sancti Pauli monachi Thebani di San Girolamo // Dissertationes Paulinorum. 1995. 8. 5–44.

В.5 ПРЕП. АНТОНИЙ ВЕЛИКИЙ

Полную библиографию творений см. в: CPG 2330–2350.

В.5.1 *Житие*, написанное св. Афанасием Александрийским

1. *Bartelink G. J. M.* Athanase d'Alexandrie. Vie d'Antoine. Introduction, texte critique, traduction, notes et index. Paris, 1994 (SC 400). [Здесь же и о негреческих версиях; подведение итогов спора с Р. Драге, настаивавшем на приоритете сирийской. Рус. пер.: Творения иже во святых отца нашего Афанасия Великого, архиепископа Александрийского. Ч. 3. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1903² (репринт: М., 1994). 178–250].

В.5.2 Послания, атрибутируемые преп. Антонию

Аутентичным, по мнению большинства ученых, является корпус из семи посланий (в арабской версии св. Антонию оказались приписаны еще и послания преп. Аммона, см. ниже, В.6). Из них на греческом дошел один фрагмент, а на коптском — несколько фрагментов. Только одно (первое) послание сохранилось в сирийской версии, полностью корпус из семи посланий — в арабской, грузинской и латинской версиях; их конкорданс:

Араб.:	1	2	3	4	5	6	7
Груз.:	1	2	6	7	3	4	5
Латин.:	1	4	6	7	3	4	5
Сир.:	1	-	-	-	-	-	-

В.5.2.1 Издания

1. Арабская версия:

انبا مرقوس الانطوني، كتاب رنضت النفوس في رسال القديس انطونيوس. القاهرة، ١٨٩٩.
[Авва Муркус ал-Антуни. Книга душеполезная посланий
святого Антония. Каир, 1899]

رسال القديس انطونيوس. دير القديس انبا مقار، ١٩٧٩.

[Послания святого Антония. Монастырь Св. Аввы Макария,
1979]

[Лат. пер. (маронит Abraham Ecchelensis, 1641) по арабской руко-
писи: PG 40, 999C–1119C. Рус. пер. с лат.: ХЧ., 1826. Т. 22–23; 1828.
Т. 31–32; 1829. Т. 33–36. Подробная роспись «творений» и писем Анто-
ния в: УказХЧ, с. 25–26.]

2. **Грузинская и коптская версии:** *Garitte G. Lettres de Saint Antoine. Version géorgienne et fragments coptes.* Louvain, 1955 (CSCO 148–149 / Iber 5–6).

3. **Латинская версия:** PG 40, 997C–1000B [Valerius de Sarasio, с
утраченной греч. рукописи].

4. **Сирийская версия:** *Nau F. La version syriaque de la première Lettre de Saint Antoine // Revue de l'Orient Chrétien.* 1909. 14. 282–297.

В.5.2.2 Переводы на современные языки

Наиболее надежные переводы каждой из восточных версий указа-
ны выше; ниже указываются только основные переводы, сделанные с
учетом хотя бы нескольких версий.

1. Saint Antoine, Lettres / Trad. française par *les moines du Mont-des-Cats*, introd. par Dom A. Louf. Bégrolle-en-Mauges, 1976 (Spritualité orientale, 19).

2. The Letters of Saint Antony the Great / Transl. with an Intr. by
D. J. Chitty. Oxford, 1975 [1995²] (Fairacres Publication, 50).

В.5.2.3 Исследования, относящиеся к посланиям св. Антония

1. *Couilleau. L'«alliance» aux origines du monachisme égyptien* (A.3,
№ 14).

2. *Luisier Ph. Autour d'un livre récent et des Lettres de saint Antoine // OCP.* 1995. 61. 201–213 [написано по поводу немецк. изд. (1995) книги
А. Л. Хосроева (см. ниже, № 4), но представляет самостоятельный ин-
терес].

3. *Rubenson S. The Letters of St Antony. Origenist Theology, Monastic Tradition and the Making of a Saint.* Lund, 1990 (Bibliotheca historico-ecclesiastica Lundensis, 24) [перепечатка: Minneapolis, 1995].

4. *Хосроев А. Л. Приложение 4. О подлинности «Посланий» Анто-
ния // Он же. Из истории раннего христианства. На материале коптс-
кой библиотеки из Наг-Хаммади. М., 1997. 286–311 [дополненное для
рус. пер. издание; содержит ответы критикам нем. издания].*

В.5.3 Исследования о св. Антонии

1. Antonius Magnus Eremita, 356–1956. *Studia ad antiquum mona-
chisma spectantia / cura B. Steidle.* Roma, 1956 (Studia Anselmiana, 38).

2. *Аганит*, иеромонах. Жизнь преп. о. н. Антония Великого и его
устные и письменные духовно-подвижнические наставления. СПб.,
1865. *Он же.* Библ. заметка // Странник 1866. Март. С. 27.

3. *Извеков М. [С.] Преп. Антоний Великий // ХЧ* 1879. Ч. 2. 66–130,
272–317.

4. Преп. Антоний Великий, его жизнь и поучения. Одесса, 1884
[1891², 1900³].

5. *Попов И. В.* Религиозный идеал св. Афанасия Александрийско-
го. Св.-Троицк. Серг. Лавра, 1904 (отгиск из БВ 1903, № 12; 1904, № 3
и 5), гл. 7: «Религиозный идеал св. Афанасия и монашество» [о *Житии
Антония*] (см. БВ 1904, т. 2, № 5, 97–123).

6. *Лобачевский Стефан*, свящ. Святой Антоний Великий (его
жизнь, писания и нравственно-подвижничество). Одесса, 1906.

7. *Василий Кривошеин*, архиеп. Ангелы и бесы в духовной жизни,
гл. 1: Житие преп. Антония Великого (251–356) // Архиепископ *Васи-
лий (Кривошеин)*. Богословские труды 1952—1983 гг.: Статьи, докла-
ды, переводы. Нижний Новгород, 1996. 74–82.

8. *Camplani A. Did Athanasius know Antony? A response to Leslie
D. Barnard // Христианский Восток.* 1999. 1 (7). 296–301.

В.6 ПРЕП. АММОН

Не представляется возможным выяснить достоверно, тождествен-
ен ли преп. Аммон-ученик аввы Антония Аммону-основателю пус-
тынножительства в Нитрии и Келлиях. Несомненно, однако, что этот
преподобный (или эти преподобные) — иное лицо, нежели св. Аммон-
епископ (известный своим посланием к св. Феофилу Александрийско-
му; см. ниже, В.8). Впрочем, в алфавитном собрании апофтегм изрече-
ния преп. Аммона и Аммона-епископа перемешаны. Полный список
творений под именем преп. Аммона: CPG 2380–2393 [весь греч. кор-
пус переведен в: Творения древних отцов-подвижников (А.2.2.2, № 3)].
Наибольшее значение имеют послания преп. Аммона.

В.6.1 Послания, атрибутируемые преп. Аммону

Послания сохранились в арабской (перевод с утраченного коптского текста, под именем преп. Антония) и сирийской версиях; состав этих собраний близок, но не совпадает полностью. В греческом корпусе сохранилось только восемь посланий, из них восьмое дошло также по-армянски (это же послание дошло и по-эфиопски в составе одного из переводных с арабского собраний апофтегм). С утраченной (за исключением одного послания) армянской версии была сделана грузинская, где посланий также 14. Конкорданс (номера арабских посланий относятся к арабскому корпусу в целом, куда входят еще и 7 посланий св. Антония):

Араб.:	15	9	10	11	12	13	14	8	-	-	20	18	19	17	16
Сир.:	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15
Греч.:	-	2	6	3	-	-	-	4	8	5	1	7	-	-	-
Груз.:	14	1	2	4	5	6	7	8	9	12	10	3	11	-	-

1. **Греческая версия:** *Nau F. Ammonas, successeur de saint Antoine. Textes grecs et syriaques* // PO. 1915. 11. 432–454 [послания I–VII]; *Mariott G. L. Macarii anecdota*. Cambridge, 1918 (Harvard Theological Studies, V). 47–49 [послание VIII].

2. **Сирийская версия:** *Kmosko M. Ammonii eremitaie epistulae* // PO. 1914. 10. 555–616 [послания I–XIV].

3. **Арабская версия:** издания [и рус. пер., под именем преп. Антония] см. в: В.5.2.1, № 1 [лат. пер.: PG 40, 1019–1066].

4. **Армянская версия:** *Հարց արքայ Հարցից...* (А.2.2.1, № 3) II, 597 sqq. [только послание VIII по нумерации греч. корпуса].

5. **Грузинская версия:** издано только послание II (= греч. VI): *Garitte G. De unius ex Ammonae epistulis versione Iberica* // Le Muséon. 1976. 89. 123–131.

6. **Эфиопская версия:** *Collectio monastica* (В.1.8, № 1). 166–168 (текст), 121–123 (пер.) [только послание VIII по нумерации греч. корпуса].

В.7 ПРЕП. ПАХОМИЙ, ЕГО ПРЕЕМНИКИ (АВВЫ ФЕОДОР И ОРСИСИЙ) И ПАХОМИАНСКОЕ МОНАШЕСТВО ДОХААКИДОНСКОЙ ЭПОХИ

В качестве источниковедческого введения (особенно в том, что касается материалов восточных версий) удобно воспользоваться библиографией в В.7.3, № 9.

В.7.1 Сводь комментированных переводов источников древнейшей «Пахомианы»

1. *Pachomian Koinonia. The Lives, Rules, and Other Writings of Saint Pachomius and His Disciples / Translated, with an Introduction by A. Veilleux*. Kalamazoo, MI, 1980—1982. Vol. 1. The Life of Saint Pachomius and His Disciples. (1980) (Cistercian Studies Series [= CSS], 45) [этому тому соответствует франц. пер.: *La Vie de saint Pachôme selon la tradition copte / Trad. du copte par A. Veilleux*. Bégrolles-en-Mauge, 1984 (Spiritualité orientale, 38)]; Vol. 2. Pachomian Chronicles and Rules. (1981) (CSS, 46); Vol. 3. Instructions, Letters, and Other Writings of Saint Pachomius and His Disciples. (1982) (CSS, 47). [Наиболее полный свод; содержит перевод всех известных в настоящее время древних текстов, включая неопубликованные послания преп. Орсисия.]

2. *Bacht H. Das Vermächtnis des Ursprungs. Studien zum frühen Mönchtum*. I, II. Würzburg, 1972, 1983 (Studien zur Theologie des geistlichen Lebens, V, VIII). [Далеко не полный свод, но снабженный подробнейшим комментарием; содержит переиздание латинских текстов «Пахомианы» с некоторыми поправками к изд. Boon'a (В.7.2, № 1).]

В.7.2 Издания основных источников

См. также В.7.1, № 2 и В.8.

В.7.2.1 Жития и Правила св. Пахомия

1. *Pachomiana Latina. Règle et Épîtres de S. Pachôme, Épîtres de S. Pachôme, Épître de S. Théodore et «Liber» de S. Orsiesius. Texte latin de S. Jérôme / Éd. par Dom A. Boon*. Appendice: La Règle de S. Pachôme. Fragments coptes et Excerpta grecs / Éd. par L. Th. Lefort. Louvain, 1932 (Bibliothèque de la *Revue d'Histoire ecclésiastique*. Fasc. 7). [Рус. пер. латинских текстов: Предисловие Иеронима к сделанному им латинскому переводу правил св. Пахомия // ТКДА 1870. № 4. 55–58 = ТСОЗ 6 (Творения, ч. 4); Устав Пахомия Великого в пер.: 1) анонимном в ХЧ 1827 (Наставления — т. 26, с. 285–288; Правила — с. 289–295); 2) еп. Феофана Затворника в кн.: Древние иноческие уставы преп. Пахомия великого, св. Василия великого, пр. Иоанна Кассиана и пр. Венедикта, собранные Епископом Феофаном. М., 1892 [репринт: М., 1995]. 1–210 (издание еп. Феофана в части, посвященной св. Пахомию, содержит, в значительной части, пересказы весьма поздних и малодостоверных источников, а также совершенно устаревших научных трудов); Преподобного отца нашего Орсисия, аввы Тавенисиотского, учение об уст-

роении монашеского жительства / Козельская Введенская Оптина пустынь. М., 1858 [переизд.: М., 1994²] (содержит прекрасный перевод *Книги Орсия*, псевдо-Орсисиева поучения *О шести помыслах святых* и *Наставлений* преп. Феодора). Перевод *Книги Орсия* был сделан также еп. Феофаном Затворником (в составе «Древних иноческих уставов».)

2. Lefort L.-Th. S. Pachomii Vitae sahidice scriptae. Louvain, 1933, 1934 (CSCO 99–100 / Copt 9–10 [Copt. III, 8, T, V]).

3. Lefort L.-Th. S. Pachomii Vita bohairice scripta. Louvain, 1925, 1936 (CSCO 89, 107 / Copt 7, 11 [Copt. III, 7, T, V]).

4. Halkin F. Sancti Pachomii Vitae graecae. Bruxellis, 1932 (Subsidia hagiographica, 19).

5. Halkin F. Le corpus athénien de saint Pachôme. Genève, 1982 (Cahiers d'orientalisme, 2).

6. Amélineau É. Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne au IV^e siècle. T. II. Histoire de Saint Pakhôme et de ses communautés. Documents coptes et arabes inédits, publiés et traduits. Paris, 1889 (Annales du Musée Guimet, 17). [Сохраняет значение только **арабская** часть публикации: с. 337–711; арабская версия *Правил* (CPG 2353) в нее не вошла и остается неизданной.]

7. Dillmann A. Chrestomatia Aethiopica. Berlin, 1950² [много репринтных переизданий]. 60–63 [**эфиопская версия** («первая») *Правил* св. Пахомия]; O. Löfgren. Zur Textkritik der äthiopischen Pachomiusregeln I, II // Le Monde orientale. 1936. 30. 171–181 [критич. аппарат к этому изд.; франц. пер.: R. Basset. Les apocryphes éthiopiens traduits en français. Fasc. 8. Paris, 1896. 28–40].

8. *Collectio monastica* (B.1.8, № 1). 141–143 (текст), 104–105 (пер.) [**эфиопская версия** («вторая») *Правил* св. Пахомия].

В.7.2.2 Поучения и послания св. Пахомия и его учеников

Кроме дошедших на латинском языке (их см. в: В.7.2.1, № 1).

1. Lefort L.-Th. Œuvres de S. Pachôme et de ses disciples. Louvain, 1956 (CSCO 159–160 / Copt 23–24).

2. Quecke H. Die Briefe Pachoms. Griechischer Text der Handschrift W. 145 der Chester Beatty Library eingeleitet und hrsg. Regensburg, 1975 (Textus patristici et liturgici, 11). [Содержит также изд. копт. фрагментов: 111–118.] Дополнение к изданному здесь (с. 107–108) греческому тексту *Послания 7*, по другой рукописи: C. Römer. Aus dem siebten Brief des Pachom. Fragmente zur Pergamentrolle der Chester Beatty Library // Papyrologica Coloniensia. Vol. VII (P. Köln, t. 4). Opladen, 1987. 90–98.

3. Quecke H. Ein Brief von einem Nachfolger Pachoms // Orientalia [Roma]. 1975. 44. 426–433. [Публикация найденного в 1972 г. послания преп. Феодора.] Издание еще одной рукописи того же письма: M. Krause. Der Erlassbrief Theodors // Studies Presented to H. J. Polotsky / Ed. D. W. Young. Beacon Hill, 1981. 220–238.

4. Vogüé A. de. Les nouvelles lettres d'Horsière et de Théodore. Analyse et commentaire // Studia monastica [Barcelona]. 1986. 28. 7–50 [перевод всех трех новонайденных коптских посланий преп. Орсия и Феодора вместе с исследованием (послания преп. Орсия остаются неизданными); переизд. в составе А.3, № 23, с. 177–227].

5. Der Papyrus codex saec. VI–VII der Phillippsbibliothek in Cheltenham. Koptische theologische Schriften / Hrsg. und übersetzt von W. E. Crum. Mit einem Beitrag von A. Ehrhard. Straßburg, 1915 (Schriften der Wissenschaftlichen Gesellschaft in Straßburg, 18). 12–21 / 65–76 (копт. / нем.) [письмо св. Феофила Александрийского к преп. Орсию и собеседование со св. Орсием св. Феофила и его диаконов; очевидно, это псевдоэпиграф, но его древность гарантируется датировкой рукописи.]

В.7.3 Исследовательская литература

См. также В.7.1, В.7.2.2 и В.8, № 2.

1. Chitty D. J. A Note on the Chronology of the Pachomian Foundations // Studia Patristica. 1957. II (TU 64). 379–385.

2. Chitty D. J. Pachomian Sources Reconsidered // The Journal of Ecclesiastical History. 1954. 5. 38–77.

3. Couilleau. L'«alliance» aux origines du monachisme égyptien (A.3, № 14).

4. Goehring J. E. Chalcedonian Power Politics and the Demise of Pachomian Monasticism. Claremont, 1989.

5. Goehring J. E. Withdrawing from the Desert: Pachomius and the Development of Village Monasticism in Upper Egypt // Harvard Theological Review. 1996. 89. 267–285.

6. Gould G. Pachomian sources revisited // Studia Patristica. 1996. XXX. 201–215.

7. Luisier. Autour d'un livre récent et des Lettres de saint Antoine (B.5.2.3, № 2).

8. Rousseau Ph. Pachomius. The Making of a Community in Fourth-Century Egypt. Berkeley—Los Angeles, 1985 (The Transformation of the Classical Heritage, 6).

9. Ruppert F. Das pachomianische Mönchtum und die Anfänge klösterlichen Gehorsams. Münsterschwarzach, 1971.

10. *Veilleux A.* La liturgie dans le cénobisme pachômien au quatrième siècle. Roma, 1968 (Studia Anselmiana, 57)

11. *Болотов В. В.* Из церковной истории Египта. Архимандрит та-венниситов Виктор при дворе константинопольском в 431 г. // ХЧ 1892. № 1–2. 63–89; № 5–6. 335–361.

12. *Палладий [Добронравов]*, архимандрит. Святый Пахомий Великий и первое иноческое общежитие. По новооткрытым коптским документам (Очерк из истории пастырства в монастырях). Казань, 1899.

13. *Приможенов Н.* Устав иноческой жизни Василия Великого и сравнение его с уставом св. Пахомия // ПС 1900. № 6. 1–42 (пагин. 2-я) [из Сб-ка соч. студ. Каз. дух. акад.].

14. *Спасский А. А.* Пахомий и Феодор, первые основатели киновитского подвижничества по греческим и коптским сказаниям. (Критические наброски) // БВ 1908. Т. 1. № 1. 53–80; № 2. 287–308.

В.7.3.1 Попытки расшифровки тайнописи св. Пахомия

1. *Opelt I.* Lingua ab angelo tradita: Decodierungsversuch der Pachomiusbriefe // Mémorial Dom Jean Gribomont (1920—1986). Rome, 1988 (Studia Ephemeridis «Augustinianum», 27). 453–461.

2. *Joest Ch.* Die Geheimschrift Pachoms — Versuch einer Entschlüsselung. Mit Übersetzung und Deutung des Pachom-Briefe 9a und 9b // Ostkirchliche Studien. 1996. 45. 268–289.

3. *Joest Ch.* Die Pachomianische Geheimschrift im Spiegel der Hieronymus-Übersetzung. Mit dem deutschen Text von Brief 11b des Pachomianischen Schriftencorpus und dem Versuch einer Übertragung // Le Muséon. 1999. 112. 21–46.

В.8 Св. Аммон епископ

С достаточной достоверностью этому святому атрибутируется послание святителю Феофилу Александрийскому о свв. Пахомии и Феодоре (CPG 2378; BHG 1397) — один из важнейших источников древней «Пахомианы».

1. *Halkin.* Sancti Pachomii Vitae graecae (В.7.2.1, № 4). 97–121 [рус. пер.: Письмо еп. Аммона к Феофилу, папе Александрийскому, о жизни и делах Пахомия и Феодора <по AS, Maii t. 3> // ХЧ. 1827. Ч. 26. 3–64].

2. *Goehring J. E.* The Letter of Ammon and Pachomian Monasticism. Berlin—N.Y., 1986 (Patristische Texte und Studien, 27).

В.9 Святитель Спиридон Тмуитский

Подробно см. CPG 2485–2504. Этому же святому приписывается пространное *Житие св. Макария Великого* (CPG 2501, в числе spuria); его греч. оригинал BHG 999j, араб. и слав. версии неизданы (полная слав. версия входит в *Великие Минеи Чети* митр. Макария под 19 января; издана ее сокращенная редакция в *Минеях Чети* св. Димитрия Ростовского, под тем же числом); изданы коптская (ВНО 573) и сирийская (ВНО 574) версии. Одно из (двух, дошедших на греческом) мелких аскетических посланий переведено в: Творения древних отцов-подвижников (А.2.2.2, № 3). Основное произведение, относящееся к монашеской жизни, дошло только в двух восточных версиях (CPG 2493; ВНО 70):

1. *Draguet R.* Une lettre de Sérapion de Thmuis aux disciples d'Antoine (A. D. 256) en versions syriaque et arménienne // Le Muséon. 1951. 65. 4–17.

В.10 ПРЕП. АРСЕНИЙ ВЕЛИКИЙ

Корпус атрибутируемых преп. Арсению творений (не считая апофтегм) изучен пока недостаточно; см.: CPG 5545–5554. Основной интерес представляет Послание, дошедшее только в грузинской версии:

1. *Garitte G.* Une «Lettre de S. Arsène» en géorgien // Le Muséon. 1955. 68. 259–278 [с пер. на латынь; франц. пер.: *M. Van Parys.* La lettre de Saint Arsène // Irénikon. 1981. 54. 62–86].

В.11 ПРЕП. ИПЕРИХИЙ

Помимо апофтегм, под именем аввы Иперихия дошло *Увещение монахам* в 24 главах, с алфавитным акростихом (CPG 5618). Оно вошло также в греческий корпус творений св. Ефрема Сирина (CPG 3963: *Слово умиленное к подвижникам*).

1. *Adhortatio ad monachos* // PG 79, 1473–1489 [= *Paraenesis ad ascetis (ordine alphabetico)* // S. P. N. Ephraem Syri Opera omnia quae extant graece, syriace, latine in sex tomos distributa / Ed. S. Assemanius. T. II graece et latine. Roma, 1743. Cols. 356B–364C]. [Франц. пер.: Enseignements des Pères des Désert. (A.2.2.2, № 4). Рус. пер. под именем преп. Иперихия: Творения древних отцов-подвижников (А.2.2.2, № 3).]

В.12 ПРЕП. СИНКЛИТИКИЯ

1. Псевдо-Афанасиево *Житие* преп. Синклитикии (CPG 2293; BHG 1694, 1694a, 1694b, 1984): PG 28, 1488–1557 [Критич. издание готовит

A. Parker (*Vita Syncleticae*). Рус. пер.: 1) ХЧ. 1824. Ч. 16. 3–96; 2) Жизнь и деяния св. учительницы и матери нашей Синклитикии, описанные Афанасием Великим // Сказания о жизни святых отец наших Варлаама и Иоасафа, приписываемое св. Иоанну Дамаскину / Перевел и издал иером. Антоний. Одесса, 1888. 237–292.]

2. *Flusin B., Paramelle J.* De Syncletica in deserto Iordanis // AB. 1982. 100. 291–317.

3. *Варнава (Беляев)*, еп. «Малая аскетика» (Житие преп. Синклитикии). Нижний Новгород, 1997.

В.13 Святитель Феофил Александрийский

Несмотря на резко отрицательное отношение, которое вызвал к себе св. Феофил в качестве инициатора низложения и ссылки св. Иоанна Златоуста, он безусловно почитался как святой в Египте (и, в частности, у египетских монахов). Также и за пределами Египта распространилось его почитание, а на V Вселенском соборе (553 г.) он был назван в числе нескольких наиболее авторитетных отцов Церкви.

1. *Favale A.* Teofilo d'Alessandria (345 c.—412). Scritti, Vita e Dottrina. Torino etc., 1958 (Biblioteca del «Salesianum», 41). [Общий исторический контекст; церковное почитание св. Феофила.]

2. *Nautin P.* La Lettre de Théophile d'Alexandrie à l'Église de Jérusalem et la réponse de Jean de Jérusalem (juin—juillet 396) // Revue d'Histoire Ecclésiastique. 1974. 69. 365–394. [«Внешняя политика» Александрийской церкви, что связано с историей египетского монашества.]

3. *Declerck J.* Théophile d'Alexandrie contre Origène: nouveaux fragments de l'Epistula synodalis prima // Byzantion. 1984. 54. 497–507 [фрагменты соборного послания 399/400 г. против оригенизма].

В.14 ЕВАГРИЙ И ПРОБЛЕМА МОНАШЕСКОГО ОРИГЕНИЗМА

Евагрий Понтийский (345—399) двояким образом вошел в историю монашества — как египетского, так во всем христианском мире. С одной стороны, он — величайший систематизатор аскетического учения отцов-пустынников, а с другой стороны — один из вождей особого направления оригенизма, неоднократно осуждавшейся ереси. Вместе с Оригеном и Дидимом Евагрий анафематствован V Вселенским собором в 553 г. (эта анафема неоднократно повторялась и другими соборами); монашеский оригенизм был впервые осужден собором епископов Египта в 400 г. Основную библиографию по **сирийским** и **армянским** версиям см. в CPG 2430–2482; по **арабским** — в В.14.2.1, № 2. Наибо-

лее полная библиография публикаций и исследований — на посвященной Евагрию странице Интернета (автор — Joel D. Kalvesmaki):

<http://arts-sciences.cua.edu/ecs/jdk/EvagPont>

В.14.1 Евагрий как систематизатор аскетического учения отцов

Житие Евагрия было написано его учеником Палладием, но греческий оригинал оказался утрачен после осуждения Евагрия как еретика. Краткое *Житие* содержится, впрочем, в коптских материалах *Лавсаика* (В.3, № 3; по сравнению с другими версиями, также содержащими главу о Евагрии, коптская отличается большей подробностью); невозможно, впрочем, судить, в каком отношении находятся эти материалы к утраченному пространному *Житию*, составленному Палладием. Русские переводы **аскетических творений** Евагрия доступны в русском переводе *Добротолюбия*, где они помещаются как под именем Евагрия (в т. 1), так и под именем преп. Нила Синайского (в т. 2; доподлинно известно, что Евагрию принадлежит трактат *О молитве*, греческий оригинал которого сохранился с переатрибуцией преп. Нилу). Почти все аскетические трактаты дошли на греческом, а значение восточных версий (в основном, сирийской и армянской) сводится, главным образом, к установлению авторства Евагрия для тех произведений, которые после осуждения Евагрия в 553 г. стали распространяться по-гречески под чужими именами (основную библиографию восточных версий см. в В.14.2.2, № 1). Основные аскетические трактаты Евагрия вошли в сб. переводов А. И. Сидорова (см. ниже, № 6). Перечисляем ниже основные из современных изданий аскетических и экзегетических трактатов (там же см. полную библиографию). Что касается исследовательской литературы, то нужно сказать, что без обсуждения трактатов Евагрия не обходится ни одна работа об аскетическом учении отцов; поэтому мы ограничимся минимальным списком.

1. Évagre le Pontique. Traité pratique / A. et C. Guillaumont. I, II. Paris, 1971 (SC, 170, 171) [рус. пер.: № 6].

2. Évagre le Pontique. Scholies aux Proverbes / Éd., trad. P. Géhin. Paris, 1987 (SC, 340).

3. Évagre le Pontique. Le Gnostique / Éd., trad. A. et C. Guillaumont. Paris, 1989 (SC, 356) [рус. пер.: № 6].

4. Elm S. Evagrius Ponticus' *Sententiae ad Virginem* // *Dumbarton Oaks Papers*. 1991. 45. 97–120.

5. Évagre le Pontique. Scholies à l'Ecclésiaste / Éd., trad. P. Géhin. Paris, 1993 (SC, 397).

6. Творения аввы Евагрия. Аскетические и богословские трактаты / Пер., вступ. статья и комментарии А. И. Сидорова. М., 1994 [автор комментария отвергает традиционную (как для Церкви, так и для современной науки) точку зрения на принадлежность Евагрия к ереси оригенистов, но при этом не обосновывает собственную позицию документально].

7. Bunge G. AKEDIA. Die geistliche Lehre des Evagrius Pontikos von Überdruss. Köln, 1989.

8. Gendle N. Cappadocian elements in the mystical theology of Evagrius Ponticus // *Studia Patristica*. 1985. XVI (TU, 129). 373–384.

9. Paramelle J. «Chapitres des disciples d'Évagre» dans un manuscrit grec du Musée Bénaki d'Athènes // *Parole de l'Orient*. 1975—1976. 6–7. 101–113.

В.14.2 Евагрий как еретик-оригенист

Наиболее прямо оригенистские воззрения Евагрия выразились в двух дошедших до нас (по-сирийски) произведениях — *Гностических главах* и в так называемом *Большом письме к Меланию*.

В.14.2.1 Тексты и переводы

1. *Гностические главы*: Évagre le Pontique. Centuries gnostiques / Éd. et trad. par A. Guillaumont // PO. 1959. Т. 28. Fasc. 1. [Изд. сирийского текста обеих редакций, франц. пер.]

2. Samir S. Kh. Évagre le Pontique dans la tradition arabo-copte // Actes du IV^e Congrès copte. Louvain-la-Neuve, 5–10 septembre 1988 / Éd. par M. Rassart-Debergh, J. Ries. II. Louvain-la-Neuve, 1992 (Publications de l'Institut orientaliste de Louvain, 41). 125–153 [особ. 139–140: сообщение об арабской ркп. коптского происхождения (1739 г.), содержащей перевод *Гностических глав*.]

3. *Большое письмо к Меланию*, ч. I: Frankenberg W. Evagrius Ponticus // Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Phil.-hist. Kl. 1912. N. F., Bd. 13. Nr. 2. 610–619 [сирийская версия с обратным пер. на греч.].

4. *Большое письмо к Меланию*, ч. II: Vitestam G. Seconde partie du traité qui passe sous le nom de «La grande lettre d'Évagre le Pontique à Mélanie l'Ancienne». Lund, 1964 (Scripta Minora, 1963—1964, N 3) [сир. текст и франц. пер.].

В.14.2.2 Исследования

1. A. Guillaumont. Les *Kephalaia Gnostica* d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme monastique chez les Grecs et les Syriens. Paris,

1962 (Patristica sorbonensia, 5). [Сохраняет значение основополагающей монографии.]

2. Kline F. The Christology of Evagrius and the Parent System of Origen // *Cistercian Studies*. 1985. 20. 155–183 [О различии у Евагрия Христа-ума (в оригеновском смысле) и предвечного Логоса — базовой концепции для последующей оригенистской христологии].

3. Esbroeck M. van. L'homélie de Pierre de Jérusalem et la fin de l'origénisme palestinien en 551 // OCP. 1985. 51. 33–59 [исторический контекст осуждения Евагрия в VI в.; секта «исохристов», исповедовавшая евагрианскую форму оригенизма].

В.15 ПРЕП. АПФИЙ И ПРОБЛЕМА АНТРОПОМОРФИЗМА

Авва Апфий (так по-славянски, что соответствует греческому; по-коптски Афу) — великий отшельник и, впоследствии, епископ Оксиринха. Согласно его *Житию*, исправил погрешительные мнения святителя Феофила, когда последний, выступая против ереси антропоморфитов, принял некоторые мнения оригенистов. *Житие* представляет собой оригинальный памятник коптской агиографии; оно весьма важно в догматическом отношении.

1. Rossi F. Trascrizione di tre manoscritti copti del Museo Egizio di Torino, con traduzione italiana // *Memorie della Reale Accademia delle Scienze di Torino*. Ser. II. 1886. 37. 67–84 (текст), 145–150 (пер.) [перепечатано в: F. Rossi. I papiri copti del Museo Egizio di Torino, trascritti e tradotti. I, II. Torino, 1887, 1892]. Поправки к этому изд.: O. von Lemm. Koptische Miscellen. XLVI // *Bulletin de l'Académie impériale des sciences de St. Pétersbourg*. 1908. VIème série, II, 7. 596–598. [Изд. копт. текста.]

2. Болотов В. В. Из церковной истории Египта (церковно-исторические очерки и наброски). II. Житие бл. Афу, еп. Пемджеского // ХЧ 1886. Т. 1. № 3. 334–377 [пер на церк.-слав. и исследование].

3. Drioton E. La discussion d'un moine anthropomorphite audien avec le patriarche Théophile d'Alexandrie en l'année 399 // *Revue de l'Orient chrétien*. 1915—1917. 20. 92–100, 113–128.

4. Флоровский Г., прот. Антропоморфиты египетской пустыни. Ч. I // Флоровский Г., прот. Догмат и история / Сост. Е. Холмогоров. М., 1998 (Православная богословская библиотека, вып. 1). 303–310; *Он же*. Феофил Александрийский и апа Афу из Пемдже. Антропоморфиты египетской пустыни. Ч. II // *Там же*. 311–350. [Англ. оригиналы: The Collected Works of Georges Florovsky. Vol. IV: Aspects of Church History. Belmont, Mass., 1975. 89–96, 289 и 97–129, 290–296, соответственно;

первые публикации, соотв., в 1960 и 1965 гг. Эти статьи, особенно вторая, остаются главной работой по теме.]

5. *Grillmeier A.* unter Mitarbeit von *Th. Hainthaler.* Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Bd. 2/4. Die Kirche von Alexandrien mit Nubien und Äthiopien nach 451. Freiburg—Basel—Wien, 1990. 229–234 (A. Grillmeier) [англ. пер.: Christ in Christian Thought. Vol. 2/4. The Church of Alexandria with Nubia and Ethiopia after 451. London, 1996; см. здесь полную библиографию].

В.16 ПРЕП. ИОАНН КАССИАН

Исследовательскую литературу см. также в разд. А.3 (где едва ли можно найти работу или сборник статей, не затрагивающую преп. Иоанна Кассиана).

1. **Собеседования:** *Joannes Cassianus. Conlationes* / Ed. *M. Petschenig.* Wien, 1886 (CSEL 13); *E. Pichery.* Jean Cassien. Conférences. I, II, III. Paris, 1955, 1958, 1959 [1967²] (SC 42, 54, 64). [В SC перепечатан текст CSEL при упрощении критич. аппарата, прибавлением франц. пер. и комментария. Рус. пер.: Писания преп. о. н. Иоанна Кассиана Римлянина / Перев. с лат. еп. *Петра.* М., ²1892 (репринт: Св.-Троицкая Серг. Лавра, 1993).]

2. **Общежительные уставы:** *Institutiones coenobiticae* / Ed. *M. Petschenig.* Wien, 1888 (CSEL 17); *J.-C. Guy.* Jean Cassien. Institutions cénotiques. Texte latin revue, introduction, traduction et notes. Paris, 1965 (SC 109). [В SC перепечатан текст CSEL при упрощении критич. аппарата, прибавлением франц. пер. и комментария. Рус. пер.: Писания преп. о. н. Иоанна Кассиана Римлянина (см. выше, № 1).]

3. *Marsili S.* Résumé de Cassien sous le nom de saint Nil // *Revue d'Ascétique et de Mystique.* 1934. 15. 241–245 [Трактат *О восьми помыслах*, атрибутированный преп. Нилу Синайскому (PG 79, 1436–1464; рус. пер. в *Добротолюбии*, т. 2), — компиляция на основе греч. перевода *Собеседований*, I–II, и *Уставов*, V–XII, преп. Иоанна.].

4. *Chadwick O.* John Cassian. Cambridge, 1950 [1968²]. [Сохраняет значение основополагающей монографии о личности св. Иоанна и о его деятельности в целом.]

5. *Codina V.* El aspecto cristológico en la spiritualidad de Juan Casiano. Roma, 1966 (OCA 175) [основная монография по христологии св. Иоанна, в том числе, в связи с аскетикой].

6. *Egront A.* Jean Cassien, La vie spirituelle à l'école du désert. Paris, 1996 (Foi vivante, 369).

7. *Guy J.-Cl.* Jean Cassien. Vie et doctrine spirituelle. Paris, 1961.

8. *Stewart C.* Cassian the Monk. N. Y. etc.: Oxford Univ. Press, 1998.

9. *Weber H. O.* Die Stellung des Johannes Cassianus zur außerpachomianischen Mönchstradition. Eine Quellenuntersuchung. Münster/Westf., 1962 (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens, 24).

10. *Лурье В. М.* Публикации монастыря Бозе по истории исихастской традиции у греков и славян. 1–2 // *Византийский временник.* 1997. 57 (82). 309–317 [особ. 310–312: дискуссия об отношении преп. Иоанна к Евагрию].

11. *Феодор (Поздеевский),* иеромонах. Аскетические воззрения преподобного Иоанна Кассиана Римлянина (пресвитера Массилийского). Казань, 1902. Ср.: *Он же.* К вопросу о христианском аскетизме (Речь перед защитой магистерской диссертации). Казань, 1903. 11 с. (из ПС. 1902 т. 2. 876–884).

В.17 ШЕНУТЕ ИЗ АТРИПЫ И ЕГО УЧЕНИК БЕСА

Археологич. исследования см. выше, А.3.1, №№ 4 и 5. До сих пор не все произведения, атрибутированные Шенуте, изданы, некоторые же из них в действительности Шенуте не принадлежат (в частности, тот текст, на котором строится почти весь раздел о христологии Шенуте в кн.: *Grillmeier.* Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Bd. 2/4 (В.15, № 5), создан не ранее конца VI в.) *Житие* Шенуте, написанное Бесой, сохранилось в бохайрской, арабской и эфиопской версиях, между которыми встречаются интересные (для истории монашеских уставов и богослужения) отличия. Ф. Но предполагал, что оригинал *Жития* Шенуте был создан на греческом, с которого были сделаны независимо сирийский и коптский переводы (к коптскому тексту восходят последовательно арабский и эфиопский); см. его изд. **сирийской версии** *Жития:* *F. Nau.* Une version syriaque inédite de la Vie de Shenoudi // *Revue sémitique d'épigraphie et d'histoire ancienne.* 1899. 7. 356–368; 1900. 8. 153–167, 252–265 (tirage-à-part: Paris, 1900).

1. **Житие, написанное Бесой:** *Leipoldt I., Crum W. E.* Sinuthii archimandritae vita et opera omnia, I. Sinuthii vita bohairice. Lovanii, 1906 (CSCO 73 / Copt 1 [Copt. II, 2, T]) [только копт. текст]; *Wiesmann H.* Sinuthii vita bohairice. Lovanii, 1951 (CSCO 129 / Copt 16) [лат. пер.]. Рус. пер. в кн.: Изречения египетских отцов (А.2.2.2, № 2).

2. **Арабская версия Жития:** *Amélineau.* Histoire des monastères de la Basse-Égypte (А.2.2.1, № 1). 289–478 [Более пространная редакция,

нежели утраченный арабский оригинал эфиопск. версии.] Другая ред., восходящая к тому же архетипу: *É. Galtier. Fragments de la Vie arabe de Schenoudi // Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale. Le Caire, 1905. 4. 105–112.*

3. **Эфиопская версия Жития:** *Colin G. La version éthiopienne de la Vie de Schenoudi. Louvain, 1982 (CSCO 444–445 / Aeth 75–76).*

4. **Поучения Шенуте:** *Leipoldt I., Crum W. E. Sinuthii archimandritae vita et opera omnia, III, IV. Lovanii, 1908, 1913 (CSCO 42, 73 / Copt 2, 5 [Copt. II, 4, T; Copt. II, 5, T]) [только копт. текст]; Wiesmann H. Sinuthii archimandritae vita et opera omnia, III, IV. Lovanii, 1931, 1936 (CSCO 96, 108 / Copt 8, 12 [Copt. II, 4, V; Copt. II, 5, V]) [лат. пер.] Рус. переводы отдельных поучений и фрагментов: Изречения египетских отцов (А.2.2.2, №2); С. С. Аверинцев. Многоценная жемчужина: Литературное творчество сирийцев, коптов и ромеев в I тысячелетии н. э. / Пер. с сир. и греч., сост., пред. и коммент. С. С. Аверинцева. М., 1994 [ранее вышло под заглавием «От берегов Тигра до берегов Евфрата». М., 1987; 1994²].*

5. *Du Bourget P. Entretien de Chenouté sur des problèmes de discipline ecclésiastique et de cosmologie // Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale. 1958. 57. 99–142 [представляет особенный интерес в историко-литургическом отношении].*

6. *Young D. W. Coptic Manuscripts from the White Monastery: Works of Shenute. Textband, Tafelband. Wien, 1993 (Mitteilungen aus der Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek (Papyrus Erzherzog Rainer). Neue Serie. F. XXII.). [Здесь же и наиболее полная библиография «Шенутианы»].*

7. *Coquin R.-G. Le traité de Schenoute «Du salut de l'âme humaine». (Append. par S. Emmel) // Journal of Coptic Studies. 1995. 3.*

8. *Diebner B. J., Nauwerth C. Anmerkungen zur Biographie des Shenute von Atripe // Horizonte der Christenheit. FS für Friedrich Heyer zu seinem 85. Geburtstag / Hrsg. von M. Kohlbacher, M. Lesinski. Erlangen, 1994 (Oikonomia, 34). 93–98 [вопреки установившимся в науке мнениям, основанным на ненадежных и даже легендарных сведениях, кончина Шенуте датируется 7 епифа (1 июля) 436 г., в возрасте 75–77 лет].*

9. *Lucchesi E. Chénouté a-t-il écrit en grec? // Mélanges Antoine Guillaumont. Genève, 1988 (Cahiers d'orientalisme, 20). 201–210 [о греч. текстах, атрибутированных Шенуте; предположение о том, что Шенуте мог писать по-гречески].*

10. *Depuydt L. In Sinuthium graecum // Orientalia [Roma]. 1990. 59. 67–71. [По поводу тех же греч. текстов: два места в них выглядят пере-*

водами с коптского; возможные объяснения их происхождения: Шенуте составлял некоторые из поучений на двух языках параллельно, причем, греческий текст — переводной, или Шенуте одинаково хорошо владел обоими языками, будучи двуязычным автором].

11. **Беса:** *Kuhn K. H. Letters and Sermons of Besa. Louvain, 1956 (CSCO 157–158 / Copt 21–22).*

12. *Kuhn K. H. A Fifth-Century Egyptian Abbot: I. Besa and His Background // Journal of Theological Studies. 1954. 5. 36–48; II. Monastic Life in Besa's days // Ibid. 174–187; III. Besa's Christianity // Ibid. 1955. 6. 35–48.*

13. **Апокалиптические видения, атрибутированные Шенуте:** *Grohmann A. Die im äthiopischen, arabischen und koptischen erhaltenen Visionen Apa Schenute's von Atripe // Zeitschrift für Deutsche Morgenländischen Gesellschaft. 1913. 67. 187–267 [эфиоп. тексты]; 1914. 68. 1–46 [араб. тексты]. [Изд. здесь фрагмент из эфиоп. Жития Шенуте теперь см. в критич. изд. этого памятника — см. выше, № 3. 17/11–27/18 (гл. 8' – ошибочно пронумерованная вторично гл. 8)]*

В.18 ПРЕП. ИСИДОР ПЕЛУСИОТ

CPG 5557 (письма), 5558 (изречения).

1. *Epistulae // PG 78. Рус. пер.: Творения святого Исидора Пелусиота [пер. МДА]. Ч. 1–3. М., 1859–1860 (ТСО, т. 34–36).*

2. *Capo N. De S. Isidori Pelusiotae epistularum recensione ac numero quaestio // Studi italiani di filologia classica. 1901. 9. 449–466 [издание 3 писем, отсутствовавших в PG].*

3. *Isidore de Péluse. Lettres. T. I. Lettres 1214–1413. Introduction générale, texte critique, traduction et notes par P. Éviéux. Paris, 1997 (SC 422) [Новое, критическое издание писем, которому еще далеко до завершения].*

4. *Φοῦσχας Κ. 'Ο " Ἀγιος Ἰσίδωρος ὁ Πηλουσιώτης μέ εἰδική ἀναφορά στή χρήση καί ἐρμηνεία τῆς Καινῆς Διαθήκης. Ἀθῆναι, 1994.*

5. *Éviéux P. Isidore de Pélouse, l'homme et le milieu. Paris, 1995 (Théologie historique, 99) [там же полная библиография, с. XIII–XXVII].*

6. *Заварин И. Пастырское служение по учению преп. Исидора Пелусиота. Казань, 1899 [из ПС за 1899 г., т. 1, с. 554–567, 716–751].*

7. *Иоасаф, иером. Преп. Исидор Пелусиот как толкователь Священного Писания // БВ 1915. № 3. 535–561; № 4. 797–834.*

8. *Казанский П. С. Исидор Пелусиот // ПрибТСО. 1855. Т. 14.*

9. Казанский П. С. Преп. Исидор Пелусиот, как учитель иноческого подвижничества // ПС 1899. Т. 2. № 7/8. 106–117.

В.19 ПРЕП. СТЕФАН ФИВЕЙСКИЙ

Этому святому отцу атрибутируются некоторые аскетические произведения IV–V вв. Не только никаких сведений о его жизни, но и никаких упоминаний о нем в творениях других авторов не дошло; в то же время, значительная часть атрибутируемых ему сочинений оказывается фрагментами корпуса поучений аввы Исаии «Скитского» (из Газы) — в том числе, те поучения, которые дошли по-славянски. Стабильно атрибутируется преп. Стефану *Слово подвижническое*, известное на нескольких языках. Кроме этого, в греческом корпусе имеются два небольших произведения (*Устав* и *Заповеди* к монахам; изданы по единственной рукописи), пересекающиеся с корпусом творений аввы Исаии и псевдо-Антониевыми *Regula et Praecepta*, а в коптском корпусе (не сохранившем атрибуции) находятся еще несколько мелких произведений.

1. **Греческий текст** *Слова подвижнического*: *Places Éd. des. Le «Discours ascétique» d'Étienne de Thèbes. Texte grec inédit et traduction / Le Muséon. 1969. 82. 35–36.* [Франц. пер.: *Enseignements des Pères des Désert. (A.2.2.2, № 4).* Дважды переведено на русский: Стефан из Фиваиды. Слово аскетическое. Пер. Т. Миллер // Альфа и Омега. 1995. № 4 (7). 65–80; Творения древних отцов-подвижников (A.2.2.2, № 3)].

2. **Коптская версия**: Paolo di Tamma. *Opere / Introduzione, testo, traduzione e concordanze a cura di T. Orlandi.* Roma, 1988 (Corpus dei Manoscritti Copti Letterari). Атрибуция: E. Lucchesi. *Une version copte du Sermo asceticus d'Étienne le Thébain // AB. 1997. 115. 252* [издано у Орланди с неверной атрибуцией, под редакторским заглавием *Opus sine titulo*].

3. **Арабская версия**: Sauget J.-M. *Une version arabe du «Sermon ascétique» d'Étienne le Thébain // Le Muséon. 1964. 77. 367–406.*

4. **Грузинская версия**: Garitte G. *Le «Discours ascétique» d'Étienne le Thébain en géorgien // Le Muséon. 1970. 83. 73–93* [со списком различий между грузинским, греческим и арабским текстами].

5. **Остальные произведения греческого корпуса**: Διοβουნიότης Κ. Ἱ. Στέφανος ὁ Σαββαΐτης // Ἱερὸς Συνδεσμός. Ἐν Ἀθήναις, 1913. Ἔτος ΙϚ'. Αριθμ. 193. Σελ. 9–12; Ἔτος ΙΖ'. Αριθμ. 194. Σελ. 10–13 [под именем преп. Стефана Савваита изданы, по единственной рукописи, где они атрибутированы Стефану Фивейскому, Ἐντολαὶ τοῖς

ἀποτασσομένοις (*Заповеди для отречшихся (от мира)*; с. 11) и Διάταξις πᾶσι τοῖς μοναχοῖς (*Устав для всех монахов*; с. 11–12; № 194, с. 10–13); последнее произведение совпадают с частью 3 и 4 слов преп. Исаии].

В.20 АВВА ФИЛИМОН

Греческая *Повесть зело полезна об авве Филимоне* (BHG 2368) издана в составе *Добротолубия*; недавно было найдено извлечение из ее арабской версии, относящееся только к молитве Иисусовой (ок. 8 % текста); оно готовится к публикации.

1. **Греческий текст**: Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νεπτικῶν. Т. В'. Ἀθήναι, 1965⁴. 241–252 [рус. пер. еп. Феофана Затворника: *Добротолубие* в русском переводе, дополненное. Т. III. М., 1900² (много репринтных переизданий). 360–375].

2. **Арабская версия** (текст неиздан, но дается франц. (sic!) пер.): Samir S. Kh. *Un testo della Filocalia sulla preghiera di Gesù in un manoscritto arabo-copto medievale // Amore del Bello. Studi sulla Filocalia. Atti del «Simposio Internazionale sulla Filocalia», Pontificio Collegio Greco, Roma, novembre 1989. Magnano, 1991 (Spiritualità orientale). 209–239.*

3. Лурье. Из истории чинопоследований псалмопения... (А.3, № 2). 234–236 [датировка, историко-литургическое значение].

В.21 ПРЕП. ДАНИИЛ СКИТСКОЙ (младший)

Агиографическое «досье» аввы Даниила составляют его *Житие* (BHG 2099z) и сборник его рассказов в стиле apophthegmata patrum.

1. **Греческий текст, сирийская и коптская версии**: Βίος του αββα Δανιήλ του Σχητιώτου. Vie (et récits) de l'abbé Daniel le Scétiote (VI^e siècle). I. Texte grec, publié par L. Clugnet. II. Texte syriaque, publié par F. Nau. III. Texte copte, publié par I. Guidi. Paris, 1901 (Bibliothèque hagiographique orientale, vol. 1). [Греч. часть публиковалась ранее в: *Revue de l'Orient Chrétien*. 1900. 5; 1901. 6, — и отдельно (Paris, 1901) в серии Bibliothèque hagiographique grecque.]

2. Brock S. P. A Syriac Narratio attributed to Abba Daniel of Sketis // AB. 1995. 113. 269–280 [варианты рассказов BHG 2102e и BHG 1438h].

3. **Эфиопская версия**: Goldschmidt L., Pereira F. M. E. Vida do Abba Daniel do Mosteiro de Sceté. Versão ethiopica. Lisboa, 1897.

4. **Славянская версия**: Wijk N. van. Die Erzählungen des Sketioten Daniel im Kirchenslavischen // Slavia. 1933—1934. 12. 335–352 [обзор неизданных до сих пор патериковых материалов].

В.22 Луг духовный

CPG 7376. Сборник, составленный преп. Иоанном Мосхом († 619 г.) в начале VII в., содержит довольно много рассказов о египетском монашестве. Дошедший греч. текст составляет ок. двух третей первоначального собрания; некоторые из утерянных глав продолжают обнаруживаться в рукописных собраниях. Учет восточных версий, особенно арабской (сделанной в Палестине с греческого) и грузинской (сделанной также в Палестине с арабского текста, однако, другой редакцией), чрезвычайно важен для понимания истории как сборника в целом, так и отдельных рассказов. Сведения о лат. и армянск. версиях см. в CPG.

1. **Греческий текст:** PG 87/3, 2851–3116 [рус. пер., с сознательными искажениями текста: Луг духовный. Творение блаженного Иоанна Мосха / Пер. с греч. Прот. М. И. Хитрова. Сергиев Посад, 1915² (Троицкая библиотека, кн. 1) <репринт: б. м., б. г. (М., 1991)>]; дополнительные главы: *Th. Niessen*. Unbekannte Erzählungen aus dem Pratum Spirituale // *Byzantinische Zeitschrift*. 1938. 38. 351–376; *E. Mioni*. Il Pratum Spirituale di Giovanni Mosco // *OCP*. 1951. 17. 61–94; *Lackner W.* Zwei membra disiecta aus dem Pratum Spirituale des Ioannes Moschos // *AB*. 1982. 100. 341–350.

2. **Арабская версия:** აღ-ბუსთანი. X საუკუნის სინური ხელნაწერით მისედეით / არაბული ტექსტი ქართული თარგმანითა და გამოკვლევით გამოცხად რუხუდან გვარამიამ. თბილისი, 1965 [Ал-Бустан. По синайской рукописи X века / Арабский текст с груз. пер. и исследованием издала Р. В. Гварамия. Тбилиси, 1965].

3. **Грузинская версия:** იოანე მოსხი. ლიმონარი / ტექსტი გამოკვლევითა და ლექსიკონით გამოცხად ი. აბულაძე. თბილისი, 1960 [Иоанн Мосх. Лимонарь / Текст исследовал и словарем снабдил И. Абуладзе. Тбилиси, 1960].

4. *Garitte G.* La version géorgienne du «Pré Spirituel» // *Mélanges Eugène Tisserant*. Vol. II. Città del Vaticano, 1964 (Studi e testi, 232). 171–185 [репринт: *G. Garitte*. Scripta disiecta, 1941—1977. II. Louvain-la-Neuve, 1980 (Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain, 22). 443–457]. [Доказывается, что грузинская версия восходит к арабской; приводится латинский перевод длинной серии рассказов середины (sic!) VII в., дошедшей только в грузинской версии.]

5. **Славянская версия:** Синайский патерик / Изд. подг. В. С. Голышенко, В. Ф. Дубровина. М., 1967. Подробная библиография: Н. И. Николаев. Патерик Синайский // ПКСР I. 316–321.

6. *Palmer J. S.* El monacato oriental en el *Pratum Spirituale* de Juan Mosco. Madrid, 1993 (Publicaciones de la Fundacion Universitaria Española. Monografias, 59).

7. *Лурье*. Из истории чинопоследований псалмопения (А.3, № 2). 76–83 [о Монидийской обители, описываемой в трех главах *Луга духовного*].

8. *Смирнов И. М.*, свящ. Об авторе Λεζμών'a // БВ 1915. № 9. 135–172 [«Луг» — коллект. произведение Мосха и Софрония].

С. Приложение: *Corpus Macarianum* и проблема мессалианства

См. также CPG 2410–2427.

Под *Corpus Macarianum* обычно подразумеваются сборники проповедей, мелких трактатов и посланий, которые созданы неизвестным сирийским святым современником св. Макария Великого. Апофтегмы, приписываемые св. Макарию, см. в сборниках *Apophthegmata Patrum* (разд. В.1; см. также коптский сборник В.1.6.2, № 3). *Житие св. Макария*, приписываемое св. Спиридону Тмуитскому, см. в разд. В.9.

С.1 ТЕКСТЫ CORPUS MACARIANUM

Corpus Macarianum дошел по-гречески в виде четырех собраний разного, но, в значительной части, общего состава (как принято их называть, собрания, или типы I, II, III, IV) и еще нескольких разрозненных текстов (впрочем, зачастую вполне имеющих шансы быть подлинными). **Послания** св. Макария часто встречаются отдельно от корпуса, равно как и в его составе; помимо данных CPG, см. о них ниже, № 15, 16, 17.

В поздневизантийский период приобрели большую популярность позднейшие компиляции на основе текстов корпуса, особенно приписываемые св. Симеону Метафрасту (X в.) **7 слов**, перевод которых (по изд. в PG 114; ed. princeps в: *Possinus*. Thesaurus asceticus... [В.1.3.3.2, № 5]) помещен в приложении к рус. пер. собрания II (см. С.1, № 3), а также **главы** в составе *Добротолюбия*. Такие компиляции могут не приниматься в расчет при изучении раннего монашества, зато для поздневизантийской аскетической литературы значение их огромно: именно их постоянно цитируют святые отцы этого времени.

Все еще встречающаяся в научной литературе атрибуция корпуса Симеону основана на именовании автора Симеоном в арабской версии

[как было обнаружено совсем недавно, эта особенность арабского корпуса восходит к греч. оригиналу: *P. Géhin. Evagriana d'un manuscrit Basilien // Le Muséon. 1996. 109. 59–85*]; гипотеза об отождествлении этого Симеона с лидером еретиков-мессалиан Симеоном Месопотамским никакого подтверждения не получила и в настоящее время имеет не много сторонников; столь же безосновательна идентификация этого «Симеона» как преп. Симеона Столпника.

1. *Strothman W.* Textkritische Anmerkungen zu den geistlichen Homilien des Makarios / Symeon. Wiesbaden, 1981 (Göttinger Orientforschungen, I. Reihe: Syriaca. Bd. 23).

2. **Собрание I:** Makarios / Symeon, Reden und Briefe. Die Sammlung I des Vaticanus graecus 694 (B) / Hrsg. von *H. Berthold*. I. Teil: Einleitung und Tabellen. Die Logoi B 2–29; II. Teil: Die Logoi B 30–64. Berlin, 1973 (GCS) [Einleitung содержит конкордансы четырех типов собраний и обзор греческих текстов; однако, данные о восточных версиях весьма неполные. Logos B 1, критически изданный ранее, в это издание не вошел; см. ниже.] Полного рус. пер. Logoi 2–64 не существует. Пер. 13 слов: Беседы преподобного Макария Египетского / Перевел с греч. архим. Амвросий Погодин. [Б. м.]: Изд. Братства преп. Иова Почаевского, 1979; пер. еще 8 слов: Архиеп. Василий (Кривошеин). Богословские труды. 1952—1983 гг. Статьи, доклады, переводы. Нижний Новгород, 1996. 301–347 [первоначально в: Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего экзархата. 1983. N 113].

3. Logos B 1 собрания I известен также под именем *Epistula magna*; крит. изд.: *W. Jaeger*. Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius. Leiden, 1954. 233–301 [старое изд.: PG 34, 409–442]; более новая (и, вероятно, достаточно спорная) монография о соотношении *Epistula magna* с *De instituto christiano* св. Григория Нисского, с переизданием обоих текстов параллельно: Makarios-Symeon. Epistola magna: eine messalianische Mönchsregel und ihre Umschrift in Gregors von Nyssa «De instituto christiano» / Hrsg. von *R. Staats*. Göttingen, 1984 (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philol.-hist. Kl., 3. Folge, Nr. 134). [Рус. пер. текстов, изданных Штаатсом, см. в: Творения древних отцов-подвижников (А.2.2.2, № 3)].

4. **Собрание II:** Die 50 geistlichen Homilien des Makarios / Hrsg. von *H. Dörries, E. Klostermann, M. Kroeger*. Berlin, 1964 (Patristische Texte und Studien, 4) [старое изд.: PG 34, 449–822]; рус. пер.: Преподобного отца нашего Макария Египетского Духовные беседы, послание и сло-

ва, с присовокуплением сведений о жизни его и писаниях / Переведены с греч. при Московской Духовной Академии. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1904⁴ [репринты: М., 1994 и др.].

5. [Homiliae 51–57 того же собрания (из них 54-я текстологически пересекается с *Лавсаиком*, а 57-я почти совпадает с посланием 10 преп. Аммона по сир. версии, что вызывает большие сомнения в аутентичности)]; Macarii Anecdota. Seven unpublished Homilies of Macarius / Ed. by *G. L. Marriott*. Cambridge, Mass., 1918 (Harvard Theological Studies, 5) [репринт: N. Y., 1969]. Исправления к этому изд.: *A. Baker*. Corrections in «Macarii Anecdota» // The Journal of Theological Studies. 1971. N. s., 22. 538–541. Рус. пер. (без учета исправлений): Творения древних отцов-подвижников (А.2.2.2, № 3).

6. **Собрание III:** [Издавались только те беседы, которые неизвестны за пределами этого собрания; греч. текст в обоих изд. отличается незначительно:] *E. Klostermann, H. Berthold*. Neue Homilien des Makarius / Symeon. Aus Typus III. Berlin, 1961 (TU, 72) [с этого изд. рус. пер.: Преподобного отца нашего Макария Египетского Новые духовные беседы / Пер. В. Вениаминова <псевдоним В. В. Биbihина>. М., 1990; отдельные беседы издавались также в пер. архиеп. Василия Кривошеина и А. И. Сидорова]; Pseudo-Macaire, Œuvres spirituelles. I. Homélie propre à la collection III / Introd., texte critique, traduction et notes par *V. Desprez*. Paris, 1980 (SC, 275) [продолжения изд. текстов корпуса в серии SC пока нет].

7. **Собрание IV:** [все тексты этого собрания входят в состав собрания I; их отдельное изд. на греч. яз. готовится *V. Desprez* в серии SC; подробно о структуре собрания см. пока обширную вступительную статью к изд. грузинской версии, включающую и конкордансы груз. и араб. версий и соответствующих греч. рукописей; есть резюме на рус. яз.]. **Грузинская версия** (собрания IV): ფსევდომაკარის თხზულებათა ქართული ვერსია / ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო გ. ნინუაშვილმა. თბილისი, 1982 (ძველი ქართული მწერლობის ძეგლები, IV) [Грузинская версия произведений Псевдо-Макария / Текст подготовила к изданию, исследованием и словарем снабдила *Г. А. Нунуа*. Тбилиси, 1982 (Памятники древне-грузинской письменности, IV)].

8. **Арабская версия:** [неиздана; опубликован только нем. пер. той части, которой нет в других собраниях:] Makarios / Symeon. Das arabische Sondergut / Übersetzt von *W. Strothmann*. Wiesbaden, 1975 (Göttinger Orientforschungen, I. Reihe: Syriaca. Bd. 11).

9. **Армянская версия:** Վարդ արքեպիսկոպոս (А.2.2.1, № 3). II.

10. **Сирийская версия:** *W. Strothman*. Die syrische Überlieferung der Schriften des Makarios. I. Teil: Syrischer Text; II. Teil: Übersetzung. Wiesbaden, 1981 (Göttinger Orientforschungen, I. Reihe: Syriaca. Bd. 21 [обе части]).

11. *Strothman W.* Schriften des Makarios / Symeon unter dem Namen des Ephraem. Wiesbaden, 1981 (Göttinger Orientforschungen, I. Reihe: Syriaca. Bd. 22).

12. *Géhin P.* Le dossier macarien de l'*Atheniensis* gr. 2492 // *Recherches augustinienes*. 1999. 31. 89–147 [обнаружение греч. оригинала сирийского собрания].

13. **Славянская версия** [Преп. о.н. Макария Египетского] Духовные беседы... Вильна, 1627 [после этого изд., быстро ставшего любимым чтением русских монашествующих, появляется огромное количество переизданий (обычно под названием *Слова*): Киев, 1634; 1824; 1854²; 1873³; 1904⁴; М., 1833³; СПб., 1775; 1798; 1817, — список далеко не полон.]

14. *Klostermann R. A.* Die slavische Überlieferung der Makarius-schriften. Göteborg, 1950 (Göteborgs kungl. Vetenskaps- och Vitterhets-Samhälles Handlingar. Serie A, Bd. IV, Nr. 3); ср. рец.: *I. Dujčev* // *Byzantinische Zeitschrift*. 1957. 50. 159–161.

15. **Послания:** критич. изд. греч. оригинала *Послания 1: Strothman*. Die syrische Überlieferung der Schriften des Makarios. II. Teil: Übersetzung (см. выше, № 10). S. XVI–XXII [рус. пер. с этого изд.: Творения древних отцов-подвижников (А.2.2.2, № 3)] (сир. версия переиздана в этом же изд. всего сир. корпуса; см. здесь же о изд. лат. версии).

16. *Zanetti U.* Deux lettres de Macaire conservées en arabe et en géorgien // *Le Muséon*. 1986. 99. 319–333 [одно из рассматриваемых здесь посланий сохранилось также в эфиопской версии; см. № 17].

17. *Тураев Б. А.* Эфиопское аскетическое послание, приписываемое св. Макарию Египетскому // *Христианский Восток*. 1915. Т. IV (вып. 2). 141–154 [текст и рус. пер.].

С.2 ИССЛЕДОВАНИЯ

Только основная литература, необходимая для ориентации в современной историографии. Обширная русская дореволюционная историография научное значение утратила полностью.³ В качестве подробно-

³ Приведу сведения, предоставленные мне А. Г. Дунаевым, относительно наиболее монументальной русской работы: *А. А. Бронзов*. Преп. Макарий Египетский, его

го введения в современную историографию см.: *M. Plested*. A Survey of Recent Research on Macarius-Symeon (pseudo-Macarius) // *Христианский Восток*. 2000. 2 (8) (в печати), — а также еще неопубликованную диссертацию того же автора: *The Place of the Macarian Writings in the Eastern Christian Tradition to AD 700*. D. Phil. Thesis. Oxford, 1999.

1. *Dörries H.* Die Theologie des Makarios / Symeon. Göttingen, 1978 (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philol.-hist. Kl., 3. Folge, Nr. 103).

2. *Fitschen K.* Messalianismus und Antimessalianismus: ein Beispiel ostkirchlicher Ketzergeschichte. Göttingen, 1998 (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 71).

3. *Gribomont J.* Le dossier des origines du Messalianisme // *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Card. J. Daniélou*. Paris, 1972. 611–625.

4. *Stewart C.* «Working the earth of hearth»: The Messalian Controversy in History, Texts, and Language to AD 431. Oxford, 1991 (Oxford Theological Monographs, [10]).

СОКРАЩЕНИЯ

БВ	Богословский вестник
БТ	Богословские труды, 1959—
ПО	Православное обозрение
ПрибТСО	Прибавления к Творениям святых отцов (затем — БВ)
СКДР I	Словарь книжников и книжности Древней Руси.: XI — первая половина XIV в. / Отв. ред. Д. С. Лихачев. Ленинград, 1987
СКДР II	То же: вторая половина XIV — XVI в. Ч. 1. А–К. Ленинград, 1988. Ч. 2. Л–Я. Ленинград, 1989
ТКДА	Труды Киевской духовной академии
ТСО	Творения святых отцов в русском переводе [книжная серия, издание Моск. дух. академии, т. 1–69, М., 1851—1915]

жизнь, творения и нравственное мировоззрение. СПб., 1899. 545 с.: «Последняя (докторская) диссертация, на которую дал отзыв В. В. Болотов (см.: Журнал заседаний Совета С.-Петербургской Духовной академии за 1899—1900 учебный год [приложение к ХЧ], с. 200—207). Согласно Болотову, в сочинении обнаруживаются приемы начинающего ученого, а не зрелого мужа науки. Признавая трудолюбие Бронзова. Болотов заметил, что и «трудолюбие без достойной эрудиции нередко заставляет автора идти на поклон к словарю Брокгауза и Ефрона». Подробнее об истории защиты диссертации см. в письмах А. И. Бриллиантова к своему брату (Ферапонтовский сборник. Вып. IV. М.—Ферапонтово, 1997. 92–93, 98, 100)».

TCOЗ	Библиотека творений святых отцов и учителей Церкви западных. Киев, 1860—1915, т. 1—31 [книжная серия; для большинства томов два издания]
УказХЧ	Указатель к ХЧ за 1821—1903 гг. СПб., 1905
ХЧ	Христианское чтение, 1821—1917
AB	Analecta Bollandiana, 1882—
AS	Acta Sanctorum [книжная серия — жития святых в изд. болландистов, три издания, продолжающих друг друга]: Antwerpen, 1643 sq.; Venezia 1734 sq.; Paris 1863 sq. BHG <i>Halkin F.</i> Bibliotheca hagiographica graeca. Bruxelles, 1957. Т. I—III (Subsidia hagiographica, 8a, b, c); <i>Halkin F.</i> Novum Auctarium Bibliothecae hagiographicae graecae. Bruxelles, 1984 (Subsidia hagiographica, 65)
BHL	Bibliotheca hagiographica latina antique et mediae aetatis. Bruxellis, vol. I: 1898; vol. II: 1901 [репринт: 1949; 1992] (Subsidia hagiographica, 6); <i>H. Fros.</i> Novum Supplementum. 1986 (Subsidia hagiographica, 70)
BHO	Bibliotheca hagiographica orientalis. Bruxellis, 1910 (Subsidia hagiographica, 10)
CCSG	Corpus Christianorum. Series graeca. Turnhout, 1978— (книжная серия)
CPG	Clavis Patrum Graecorum / Cura et studio <i>M. Geerard.</i> Turnhout: Brepols, vol. I: 1983; vol. II: 1974; vol. III: 1979; vol. IV: 1983; vol. V: 1987 (Corpus Christianorum); Clavis Patrum Graecorum. Supplementum / Cura e studio <i>M. Geerard et J. Noret, adiuvantibus F. Glorie et J. Desmet.</i> Turnhout: Brepols, 1998 (Corpus Christianorum).
CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium (Paris etc., затем Louvain; все старые выпуски были перепечатаны в Лувене репринтно), 1903—. Серия разделяется на подсерии, причем, современная система введена с 1950 г. и распространена ретроспективно на все изданные прежде тома (их репринтные переиздания помечаются по двум системам нумерации одновременно). Мы указываем нумерацию по современной системе и параллельно [в квадратных скобках] по старой. Современная система дает сквозную нумерацию томов (vols.) и параллельно нумерацию томов внутри каждой из семи подсерий (tt.). Эти подсерии следующие:
Aeth	—Scriptores Aethiopici
Ar	—Scriptores Arabici
Arm	—Scriptores Armeniaci
Copt	—Scriptores Coptici

Iber	—Scriptores Iberici
Subs	—Subsidia
Syr	—Scriptores Syriaci
	Старая система отличается отсутствием сквозной нумерации томов. Указываются: название подсерии (кроме Iber и Subs, которых еще не было), номер серии римской цифрой (I, II, III — это подразделение было впоследствии упразднено), номер тома внутри серии арабской цифрой, буква T (= textus) или V (= versio), указывающая, имеется ли в виду том с изданием текста или с переводом (этим томам присваивался один и тот же номер).
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Wien, 1865— (книжная серия)
GCS	Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte; современное название — Griechischen Christlichen Schriftsteller. Leipzig, затем Berlin, 1897— (книжная серия; после переименования серии тома стали выходить без нумерации)
OCA	Orientalia Christiana Anallecta. Roma, 1935— (книжная серия)
OCP	Orientalia Christiana Periodica. 1934—
PG	Patrologiae cursus completus / Accurante <i>J.-P. Migne.</i> Series graeca. Parisiis, 1857—1866. Т. 1—161
PL	Patrologiae cursus completus / Accurante <i>J.-P. Migne.</i> Series latina. Parisiis, 1844—1864. Т. 1—225
PO	Patrologia Orientalis. Paris, затем Turnhout и Roma—Turnhout, 1903— (книжная серия)
SC	Sources Chrétiennes. Paris, 1942— (книжная серия)
TU	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur (Leipzig, затем Berlin), 1882— (книжная серия)

THE VOCATION OF ABRAHAM

The Idea of Monasticism and Its Realisation in Egypt

SUMMARY

The main topic of the book is the theological idea of monasticism, as put forward by the founders of the monastic movements, especially in Egypt. It is defined as the full realisation of the life according to the New Testament, in contrast with the secular life, which is according to the Old Testament at best. Thus the idea of a specific «(New) Covenant» occupied a very central place in both early monastic authors and the Fathers of the 3rd and 4th century. Therefore monasticism was simply following the call of Christ which is addressed to everybody. The development of this idea is traced through the following areas:

In the Early Church (ch. 1), including:
the latest pre-Christian and the earliest Christian periods (1.1–1.2),
Aphraat and Methodius of Olympus (1.3), the Council in Gangra,
the Eustathians and Basil the Great (1.4–1.5),

In the earliest Egyptian monastic Fathers (ch. 2), including especially:

The Letters of St. Anthony (2.2.1), the Pachomian *Koinonia* (2.2.2), Scetis (2.2.3). This chapter is introduced by a discussion of the sources presently available for the reconstruction of the earliest Egyptian monasticism as well as the problems posed by our recent knowledge of Christian culture in Egypt (2.1). The author elaborates on several points which seem to him especially remarkable: the meaning of the Pachomian *Synaxis* in the month Mesore (according to the author, it was the main feast of the Covenant going back to some pre-Christian Jewish liturgical calendars) (2.2.2.2), the «afterlife» of the very archaic features of the 4th century Pachomian rules in Medieval and Modern Ethiopian monasticism (2.2.2.3), the early history of the Jesus Prayer (2.2.3.2.2–2.2.3.2.3). Moreover, the same idea of the Covenant is traced in

contemporary Western Fathers other than John Cassian (2.2.5) and in John Chrysostom (2.2.6, including a discussion of the historiography: 2.2.6.1).

The next chapter (ch. 3) deals with the repercussions of the above idea of the New Covenant for the worldview in general. On the one hand, the views of the monastic Fathers are examined, especially their eschatological feelings (3.1–3.3). On the other hand, the idea of Constantine the Great representing himself (through Eusebius) as a New Moses of the *Old* Covenant (studied by E. Becker as early as the 1910s) is seen as a secular counterpart to the Fathers' idea of the New Covenant (3.4). The chapter is concluded by an investigation of the mutual relationship between the Christian Empire and the Christian monasticism (3.5). Instead of the oldish postulate that the monastic movement arose as a spontaneous reaction to a general deterioration in the standards of spirituality after the peace of the Church, the author argues that, regardless of the possible motivations of individuals, what took place was a process of the reconstruction both of society stimulated by the Church and of the Church herself. In this process, the main problem for the Church was constituted, not by monasticism (whose main principles were already presented and even elaborated within pre-Constantinian Christianity), but rather by secular society. The hard work of people like St. John Chrysostom and St. Ambrose of Milan was needed to establish the standards of Christian life «in the world». The latter were patterned after the Old Testament's standards, — which was quite natural in the light of the Fathers' concept of Law and Grace, — although they were always kept open to the reality of the life in Christ according to the Gospel.

An additional chapter (ch. 4) is devoted to the history of Chalcedonian monasticism in Egypt starting from the 6th century until the 14th century. (As regards anti-Chalcedonian monasticism, the author has previously traced the history of Scetis up to the end of the 7th cent., with some remarks on the present state of Coptic monasticism: 2.2.3.1).

The final chapters (chs. 5 and 6) contain some general conclusions regarding both early monasticism and monasticism as such.

The book is supplied with a selective Bibliography on early (up to the 6th cent.) Egyptian monasticism. Its purpose is to provide easy access to the full bibliographic data concerning any particular point in the field.

СОДЕРЖАНИЕ

О СЕРИИ	V
ПРИЗВАНИЕ АВРААМА	1
ПОЧЕМУ МОНАШЕСТВО?	3
ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ	6
1. МОНАШЕСТВО ПРЕЖДЕ МОНАШЕСТВА	8
1.1 Подвижническая жизнь в Ветхозаветной Церкви предхристианской эпохи	8
1.2 Девственное житие и житие обособленное как нормы христианской жизни	12
1.3 Аскетика Нового Завета и Нового Исхода у святых Иакова Афраата и Мефодия Олимпского	16
1.4 Попытка поспорить: собор в Ганграх против «евстафиан» и позиция Церкви в лице св. Василия Великого	20
1.5 Не «монашество», а «просто христианство»: аскетика по св. Василию Великому	24
2. ПРИЗВАНИЕ АВРААМА	31
2.1 Начало монашества в Египте	31
2.1.1 Обзор важнейших источников	33
2.1.1.1 Литературные источники	33
2.1.1.2 Нелитературные источники	43
2.1.2 Христианская культура основоположников монашества в Египте	45
2.1.2.1 Не Афины и не Иерусалим	45
2.1.2.2 Поучение в Законе Господни (Пс. 1, 2)	48
2.1.3 Экскурс: Термин «гора» (в значении «монастырь») и апофтегма аввы Арсения <i>Sy. gr. XV, 10 (рус. 9) /</i> <i>PJ XV, 9 = Арсений 32 + Арсений 40</i>	53
2.2 Главная богословская идея: новый «Завет»	55
2.2.1 Традиция св. Антония	55
2.2.2 Традиция св. Пахомия	63
2.2.2.1 Общежитие как стан Нового Израиля	64
2.2.2.2 Литургическая жизнь и место в ней праздника Обновления Завета	66
2.2.2.3 Экскурс: Посмертная судьба пахомианских уставов ...	78
2.2.3 «Вес сердец»: монашество в Скиту	82
2.2.3.1 Исторический очерк	83

2.2.3.2 Аскетическое учение	94
2.2.3.2.1 Скит: «вес сердец»	95
2.2.3.2.2 «Сокровенное поучение» и молитва Иисусова	99
2.2.3.2.3 Экскурс: Формула молитвы Иисусовой в догматической полемике	103
2.2.4 Учение отцов Скита: под благодатию Евангелия — вслед за Авраамом	106
2.2.4.1 Закон — повелевает, благодать — советует	110
2.2.4.2 От закона брака к благодати девства — в одной отдельно взятой судьбе	111
2.2.5 На западном фронте: война с общественным мнением и римским правом	119
2.2.6 Святитель Иоанн Златоуст: оппонент египетскому монашеству?	124
2.2.6.1 Экскурс в историографию	126
2.2.6.1.1 В эпоху конфессиональной патологии	128
2.2.6.1.2 В эпоху размежевания науки и богословия	133
2.2.6.2 Как понять Златоуста?	142
2.2.6.3 «И ты, Златоуст!..» Св. Иоанн Златоуст о жизни по Новому Завету	147
3. «ПОЗНАВАЙТЕ ВРЕМЯ СИЕ...»	150
3.1 Св. Пахомий... ..	150
3.2 ...св. Антоний... ..	152
3.3 ...и вся вселенная	153
3.4 Константин Великий: новый Моисей старого Завета	155
3.5 Христианство до и после Империи	157
ЭПИЛОГ	
4. ПОСЛЕДНИЕ СТРАНИЦЫ ИСТОРИИ ПРАВОСЛАВНОГО МОНАШЕСТВА В ЕГИПТЕ	161
5. ЗАКЛЮЧЕНИЕ	169
6. ...И ЕЩЕ ОДНО ОБЪЯСНЕНИЕ АВТОРА	170
БЛАГОДАРНОСТИ	175
УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН	176
АННОТИРОВАННАЯ БИБЛИОГРАФИЯ	191
СОКРАЩЕНИЯ	237
SUMMARY	240