

ИСТОРИЯ МОНАШЕСТВА

МОНАХ ДИОДОР (ЛАРИОНОВ)

«СОБРАННЫЙ ВОЕДИНО»: ПРОИСХОЖДЕНИЕ И ИЗНАЧАЛЬНОЕ СОДЕРЖАНИЕ ПОНЯТИЯ «МОНАХ» НА ВОСТОКЕ ПО ПАМЯТНИКАМ II–IV ВВ.

ЧАСТЬ II. СВИДЕТЕЛЬСТВА
СИРИЙСКИХ ИСТОЧНИКОВ

УДК 271.9

Аннотация

В статье ставится вопрос об идентичности и происхождении института монашества. Для решения этого вопроса автор предпринял лингвистический подход, в рамках которого рассматриваются контексты раннего употребления понятия «монах» на основе греческих, коптских и сирийских памятников в диоцезах Египет и Сирия с II по IV века. В предлагаемой здесь второй части статьи рассматриваются сирийские памятники, а также делается общее заключение о содержании термина и его богословском осмыслении в эпоху раннего христианства.

В заключении статьи делается вывод о том, что явление, описываемое понятием «монах» на Востоке, возникло не на пустом месте, а изначально составляло часть более обширного аскетического движения в ранней Церкви. Понимание этого факта концептуально меняет привычную картину наших представлений о зарождении и возникновении монашества и его первоначальной идентичности. То понятие о монашестве, которое мы имеем сегодня, возникло в результате долгого процесса усвоения, объединения и новой интерпретации раннехристианских аскетических учений в византийскую эпоху.

Ключевые слова: История христианства, история Церкви, христианская аскетика, аскетическое богословие, монашество, возникновение монашества, богословие монашеской жизни, Афраат, Ефрем Сирин, сирийский аскетизм, христианская Сирия, христианский Египет.

3. СИРИЙСКИЕ ПОНЯТИЯ ܡܢܚܚܘܬܐ [ihîdāyâ] И ܡܢܚܚܘܬܐ [qūāmâ] В КОНТЕКСТЕ ИСТОРИИ ФОРМИРОВАНИЯ ТЕРМИНА «МОНАХ»

По мнению некоторых ученых, «Евангелие Фомы» и некоторые другие памятники происходят из гностических кругов Сирии¹. Также и некоторые важные для нас тексты, такие как «О девстве» Псевдо-Климента и другие, возможно, имеют сирийское происхождение². Раннехристианская сирийская община, в свою очередь, сформировалась под влиянием иудеохристианских групп, ведущих происхождение от первых апостольских общин. Кроме того, сирийский язык можно назвать формой арамейского языка³, то есть выражает единый менталитет ветхозаветной аскетической теории и практики, образующей единую систему представлений, в которой семитский образ мысли так или иначе налагает отпечаток на формирование понятий и определений.

3.1. Термин ܡܢܚܚܘܬܐ [ihîdāyâ]: общи́е замечания

В настоящей главе у нас нет цели рассмотреть историю сирийского аскетизма, так как это предмет отдельного большого исследования. Нас будет интересовать лишь узкий вопрос соотношения греческого понятия *μοναχός* и некоторых сирийских понятий, аналогичных греческому эквиваленту или имеющих с ним семантическую и историческую связь.

Этот вопрос исследовался различными учеными. С 1953 по 1975 гг. среди ученых была полемика по вопросу о том, какой из терминов, означающих монаха, греческий (*μοναχός*) или сирийский (ܡܢܚܚܘܬܐ [ihîdāyâ]), повлиял на формирование данного определения. А. Адам и А. Гийомон настаивали на первенстве сирийского термина⁴, а такие

¹ Guillaumont 1958. P. 113–123. Более подробную библиографию вопроса и обсуждения см.: Vumazhnov 2010. S. 24. Примеч. 12.

² Ibid.

³ Kiraz 2013. P. xxi (about Syriac).

⁴ Adam 1953–1954. P. 220; Guillaumont 1972. P. 199–218; Guillaumont 1969. P. 30–37.

крупные специалисты по истории сирийского аскетизма, как А. Выбус и Э. Бек отстаивали первенство греческого понятия *μοναχός*, которое, по их мнению, повлияло на сирийский эквивалент⁵.

Важный вклад в обсуждение данной проблемы внесли также С. Гриффит⁶, Ф. Морар⁷ и Д. Бумажнов⁸. Ниже мы рассмотрим подробнее этот вопрос. Здесь же обратим внимание на проблему, которую С. Гриффит считает главной ошибкой исследователей при их обращении к истории сирийского аскетизма.

С одной стороны, говорит ученый, ошибка исследователей состоит в том, что свое представление об истоках сирийского монашества они основывают на агиографической литературе сиро-византийского происхождения, отражающей более позднюю систему представлений, которая сформировалась в византийских монашеских кругах в конце V — начале VI вв. К таким памятникам относятся, например, «История сирийских монахов» Феодорита Кирского, «Лавсаик» Палладия и «История Церкви» Созомена, где указываются совершенно чуждые сирийскому аскетическому менталитету греко-византийские понятия и ориентиры. Эти тексты задали определенные параметры, в рамках которых ученые пытаются составить свое представление о таких фигурах раннесирийского монашества, как Ефрем Сирийский (306—373) или Иаков Низибийский (ок. 303—338), игнорируя специфически сирийские памятники и документы, которые представляют совершенно иную картину как отдельных личностей, так и их представлений о церковной и аскетической жизни.

С другой стороны, по мнению С. Гриффита, ошибочные представления ученых в описании аскетического движения ранней Церкви ос-

⁵ Vööbus 1958. P. 106—108; Beck 1956. P. 258—261. Также есть мнение (см.: DeConick 1996. P. 4), что греческое понятие *μοναχός*, встречающееся в «Евангелии Фомы» в коптской транслитерации, является прямым переводом сирийского слова *ܡܢܚܚܐ* [ihîdāyā]. Однако, это вряд ли можно подтвердить документально.

⁶ Griffith 1995; Griffith 1993. P. 141—160; Griffith 1991. P. 145—159.

⁷ Morard 1973. P. 332—411; Morard 1975. P. 242—246; Morard 1980. P. 395—401.

⁸ Bumazhnov 2006a. S. 252—259; Bumazhnov 2006b. S. 293—299; Bumazhnov 2008. S. 251—264; Bumazhnov 2010. S. 21—26.

новываются на неверной датировке и атрибуции тех или иных аскетических произведений. Так, А. Выбус в своей «Истории аскетизма на сирийском Востоке»⁹ атрибутировал некоторые произведения аскетического содержания («Письмо к живущим в горах», «Об уединенной жизни отшельников», «Об отшельниках, пустынниках и плакальщиках», «Об отшельниках» и др.) Ефрему Сирину и датировал их соответственно временем жизни преподобного, тогда как на самом деле они принадлежат совершенно другим авторам, в частности Исааку Антиохийскому, и датируются V веком¹⁰.

Такие ошибочные подходы послужили причиной искаженного представления о формировании раннемонашеской традиции в Сирии, давая повод для анахронизмов. В действительности ранняя сирийская традиция аскетической жизни, которую мы наблюдаем в свидетельствах сирийских авторов начала IV века, отличается от более поздних форм, засвидетельствованных в вышеуказанных сочинениях, которые были написаны уже под влиянием анахоретского и киновиального монашества, пришедшего в Сирию в конце IV века из Египта и Палестины¹¹. Сирийский памятник «Книга степеней» (*Liber Graduum*), написанный в конце IV — начале V века, еще отражает традиционную сирийскую аскетическую терминологию, хотя, по словам С. Гриффита, «Книга степеней» по своему словарю более близка манихейским кругам, нежели традиционному христианскому менталитету¹². Более поздние сирийские авторы заимствовали представление о монашестве у Евагрия Понтийского, причем в такой мере, что его концепция аскетической жизни, а также авторов, находившихся под его влиянием, таких как Палладий и Феодорит Киррский, стала господствующей в сирийской

⁹ Vöbus 1960. P. 1–11.

¹⁰ Griffith 1995. P. 221–222. Более подробно см.: Griffith 1989–1990. P. 7–33. Как видно из сочинения А. Выбуса, свои выводы он основывал на атрибуции «Письма к живущим в горах» Ефрему Сирину, сделанной Ф. Беркиттом: Burkitt 1901. P. 113 и далее. Такой же ошибочной точки зрения придерживались все старые ученые, ср.: Baumstark 1922. P. 35; Chabot 1934. P. 26; Wright 1894. P. 35.

¹¹ См.: Griffith 1993. P. 160.

¹² Ibid. По мнению С. Гриффита, малоисследованные манихейские тексты II–III вв. могут дать много полезной информации для выяснения начальных форм аскетической традиции в Сирии.

аскетической теории только после V века¹³. Таким образом, ранние сирийские представления об аскетической жизни следует искать вне того контекста, который был сформирован в более позднее время под влиянием греческих аскетических учений.

3.2. Понятие ܩܘܕܝܫܐ [iḥîdāyâ]: три значения и три богословских контекста в раннесирийской литературе

Вернемся к сирийскому термину ܩܘܕܝܫܐ [iḥîdāyâ], который в поздней сирийской традиции (после V века) стал смысловым эквивалентом греческого термина *μοναχός*. Понимание раннего контекста употребления данного термина (не позднее середины IV века) является приоритетной задачей для того, кто хотел бы проследить историю формирования сирийского монашества в ранний, по выражению некоторых ученых «протомонашеский»¹⁴, период, то есть до IV века, когда ܩܘܕܝܫܐ [iḥîdāyê] не обозначали монахов в нашем современном понимании, а составляли особый класс христиан, живших внутри своей общины, и в более поздний период, то есть после IV века, когда ܩܘܕܝܫܐ [iḥîdāyê] продолжали существовать в местных общинах, отличаясь от тех христиан, которые придерживались новых форм аскетической жизни, а именно киновиального и анахоретского монашества.

Термин ܩܘܕܝܫܐ [iḥîdāyâ], как и все поливалентные сирийские термины, имеет несколько значений, которые хотя и отличаются друг от друга контекстуально, однако же имеют одну, узнаваемую в различных контекстах, семантическую основу. Сирийское слово ܩܘܕܝܫܐ [iḥîdāyâ] имеет общий корень с арамейским словом ܩܘܕܝܫܐ [yəḥîd] и обозначает «единый», «одинокий» (сирийский корень ܩܘܕܝܫܐ [ḥd] — «одно»). Это «единое» может пониматься различным образом, в зависимости от контекста. Роберт Мюррей¹⁵ определил три основных контекста употребления термина ܩܘܕܝܫܐ [iḥîdāyâ] применительно к христианской аскетике, поставив эти смыслы параллельно греческим понятиям, более известным и однозначным.

¹³ Griffith 1995. P. 222.

¹⁴ См.: Brock 1992. P. 140; Guillaumont 1978. P. 111–123.

¹⁵ Murray 1974–1975. P. 59–80; Murray 1975. P. 355.

Во-первых, ܘܢܝܢܐ [ihîdāyâ] употребляется в смысле греческого понятия μοναχός, понимаемого как «одинокий», то есть безбрачный. С. Гриффит замечает по этому поводу, что внутри христианской общины «ihîdāyê занимали то же самое положение, что и вдовицы, и девы уже в Новом Завете и в ранних церковных законодательных книгах¹⁶. Фактически, термин ihîdāyâ, в его общем смысле, стал включать в себя обозначение тех, кто проводил девственную жизнь, мужчин и женщин, а также лиц, которые когда-то состояли в браке, но впоследствии посвятили себя особому образу жизни и жили затем в безбрачии внутри своих христианских общин под именем qaddîšê, то есть святых»¹⁷, поэтому у ранних сирийских авторов мы встречаем упоминание ܘܢܝܢܐ [ihîdāyê] вместе с другими подобными терминами, такими как ܩܕܝܫܐ ܕܒܢܝܢܐ [bna y quāmâ] (подробнее об этом термине см. ниже), ܩܕܝܫܐ ܕܒܬܘܠܐ / ܩܕܝܫܐ ܕܒܬܘܠܐ [btûlê/btûlâtê] (девы, евнухи) и уже упомянутыми выше ܩܕܝܫܐ [qaddîšê].

О том, что ܘܢܝܢܐ [ihîdāyê] принимали обет девства, говорят многие ранние авторы. Например, Афраат, Персидский Мудрец (†345), в своей «Тахвите 6» обращается к «возлюбленным ܘܢܝܢܐ [ihîdāyê]», где описывает их образ жизни и статус в общине¹⁸, считая девство обязательным для тех членов общины, которые приняли обет девства, став ܘܢܝܢܐ [ihîdāyê], и обличая случаи нарушения данного обета¹⁹. Интересно, что издатель этого текста И. Паризо в своем латинском переводе слово ܘܢܝܢܐ [ihîdāyâ] передает как monachus, а заглавие самой «Тахвиты о сынах завета» («ܩܕܝܫܐ ܕܒܢܝܢܐ [Taḥwītâ da-bna y quāmâ]») надписывает «De monachis», то есть передает сирийское понятие bna y quāmâ / (сыны завета) анахронистическим латинским термином²⁰. От-

¹⁶ См.: 1 Тим. 5, 3–16; 1 Кор. 7, 25–35, а также «Завещание Господа» (*Rahmani I. Testamentum Domini Nostri Jesu Christi. Moguntiae, 1899. P. 104–109*).

¹⁷ Griffith 1993. P. 143.

¹⁸ См.: *Aphraatis Sapientis Persae. Demonstratio 6* (I. Parisot. P., 1894. Vol. 1 (Patrologia Syriaca 1–2). Col. 239–312). «Мои возлюбленные ihidaye» упоминаются в col. 261.

¹⁹ Parisot 1894. Col. 259 и далее. (Я пользовался латинским переводом Ж. Паризо, поэтому указываю только нечетные колонки, где дан перевод на латинский с сирийского оригинала, помещенного параллельно в четных колонках.) Рус. пер.: *Афраат Персидский Мудрец* 2003.

²⁰ Ж. Паризо, однако, в примечании указывает верный перевод: filii foederis, отсылая к Введению (Parisot 1894. § 20, LXV), где он описывает терминологию, посред-

метим, что **ܡܢܚܚܐ** [ihîdāyê] во времена Афраата не были монахами в том смысле, в котором мы сегодня употребляем это понятие. Термин **ܡܢܚܚܐ** [ihîdāyâ] (мн.ч. **ܡܢܚܚܐ** [ihîdāyê]) описывает лицо, принадлежащее к аскетическим группам христиан (**ܩܘܡܬܐ** [quāmâ]), которые существовали в центре христианских общин, составляя их ядро. Именно из них выходили клирики и духовенство, в их кругу складывалось богослужение²¹, они представляли собой тех, кто искал совершенства христианской жизни по заповедям Самого Христа²².

Известно, что **ܡܢܚܚܐ** [ihîdāyê] давали обет девства при крещении²³. Если мы вспомним, что в раннехристианскую эпоху верующие готовились к крещению в течение юношеского возраста и с достижением

ством которой Афраат, по его мнению, передает известное нам понятие «монах». Тем не менее перевод посредством слова «монах» ряда сирийских аскетических терминов (**ܡܢܚܚܐ** [ihîdāyâ] и **ܩܘܡܬܐ** [bnaʔ quāmâ]) подвергся критике со стороны специалистов по истории сирийского аскетизма (см., например: Vööbus 1958. P. 197–198). «Название «De monachis», которое Паризо дал всему трактату о benai qeïama (даю в скобках принятую сегодня транслитерацию **ܩܘܡܬܐ** [bnaʔ quāmâ]) в своем издании, является не точным переводом, а интерпретацией... В самом деле, эти benai qeïama (**ܩܘܡܬܐ** [bnaʔ quāmâ]) вместе с женщинами-аскетами benat qeïama (**ܩܘܡܬܐ** [bnāʔ quāmâ]), как они фигурируют на страницах произведений Афраата, изображаются не как монахи, оставившие свои общины, но как те, кто жил в собрании». В современной науке перевод **ܡܢܚܚܐ** [ihîdāyâ] термином «монах» считается анахронизмом и грубейшей ошибкой. К сожалению, в русском переводе «Тахвиты о сынах завета» (=Demonstratio 6 – Parisot 1894) прот. Л. Грилихеса и Г. Кесселя повсюду на месте **ܡܢܚܚܐ** [ihîdāyê] фигурируют «монахи» (Col. 261: «мои возлюбленные монахи», col. 131, и passim). В том же номере «Богословских трудов» помещена статья одного из переводчиков (Кессель 2003), где он пишет о раннесирийских аскетических общинах как о «монашестве». Однако, как было указано выше, точка зрения об **ܡܢܚܚܐ** [ihîdāyê] как о монахах основана на ложной атрибуции некоторых поздних монашеских произведений Ефрему Сирину (см. примеч. 10). Кроме того, сирийские и арабские документы, опубликованные А. Выбусом, демонстрируют, что еще в V веке в Сирии, в «Правилах» Раббулы, епископа Эдесского (стал епископом в 411 г.), прослеживается принципиальная разница между монахами и аскетическими общинами, поскольку для тех и других составлены разные формуляры правил (см.: Vööbus A. 1960. P. 24–86).

²¹ Более подробно о роли аскетических общин в формировании богослуженной традиции в Антиохии см.: Пентковский 2002. С. 73–87 (о сирийских аскетических общинах, особенно с. 80–81).

²² Ср. Мф. 19, 16–22.

²³ См.: Мургау 1974–1975. P. 59–80; Vööbus 1951.

зрелости принимали таинство, то нам будет понятна общая атмосфера подготовки к этому событию: намерение отвергнуть мир с его соблазнами и посвятить свою жизнь Христу. Не будем подробно останавливаться на этом вопросе, так как это тема нашего дальнейшего исследования. Здесь отметим вкратце, что подобное отношение к крещению мы можем встретить не только среди сирийских *ܫܝܬܝܘܬܐ* [ihîdāyê], но и в других уголках христианского мира. Например, святые Григорий Богослов и Василий Великий, окончив обучение в Афинской философской школе, приняли крещение и вместе с крещением дали обет девства²⁴. Святой Августин, приняв крещение, отказался от женитьбы и решил жить по примеру святого Антония²⁵. Что касается сирийских *ܫܝܬܝܘܬܐ* [ihîdāyê], то, как мы видим у Афраата, они не просто отказывались от брачной жизни, но вступали в некие группы, или «ордена», единомышленников, селились при храме, то есть представляли собой определенный институт. И обет девства был важнейшим условием для вступления в него. «Основной добродетелью Афраат считает девство, — говорит Г. Кессель в своей статье, посвященной учению Афраата о духовной жизни, — которое человек должен избрать для того, чтобы вести достойную крещения жизнь»²⁶.

Если мы сравним значение сирийского слова *ܫܝܬܝܘܬܐ* [ihîdāyâ] с древнееврейским понятием *יְהִידִים* [yāhîdîm], с которым он имеет общий корень, то мы увидим уже на данном этапе некоторые параллели с древнееврейским понятием о праведнике и «избранном» как о *יְהִידִים* [yāhîdîm], которое присутствует, например, в Пс. 24 (25), 16: «Яко единокор и нищ есмь аз» — и Пс. 67 (68), 7 в переводе Симмаха: «Ὁ θεὸς δίδωσιν οἰκεῖν μοναχοῖς οἰκίαν» (в древнееврейском: *יְהִידִים* [yāhîdîm], мн.ч. от *יְהִידִים* [yāhîdîm]). Как я уже указывал выше, в ветхозаветном аскетическом богословии эти понятия тесным образом связаны с особым статусом

²⁴ Ср.: *Василий Великий, свт.* Письмо 215 (223). Против Евстафия Севастийского (*Василий Великий, свт.* 2009. С. 789–796). Более подробно об этом см.: *Παπαδόπουλος* 1989. Σ. 29–30.

²⁵ *Августин Иппонский, блж.* Исповедь. 8, 12.29 (решение жить по примеру Антония); 9, 6.14 (крещение) (*Августин Иппонский, блж.* 1992. С. 225, 238–239).

²⁶ Кессель 2003. С. 362.

«вдовиц», «дев» и «плачущих», о которых Бог имеет особое попечение. Точно такую же роль играет понятие **سليبا** [ihîdāyâ] в аспекте указанного Р. Мюрреем контекста «девственной жизни»: в богословии христианских авторов, таких как Афрат и Ефрем Сирин, этот текст тесным образом связывается с таинством крещения.

Так, св. Ефрем Сирин пишет в «Гимне о рае»²⁷:

«Кто здраво
 воздерживается от вина,
 Того виноградники Рая
 ждут с нетерпением.
 Каждый из них протягивает
 ему свою лозу.
 А если он еще и девственник,
 они заключают его внутри,
 То есть в своих объятиях,
 потому что будучи одиночным (**سليبا** [ihîdāyâ]),
 Он не возлежал в объятиях,
 и не был на брачном ложе».

Однако, значение поливалентного термина **سليبا** [ihîdāyâ] не ограничивается указанием на целомудрие и девство «одинокого». Второе значение, о котором говорит Р. Мюррей, описывается греческим понятием *μονότροπος, μονόζωνος* (единый в сердце), противоположный *δίψυχος* (двойственный в мыслях, ср. Иак. 1, 8). В данном контексте понятие **سليبا** [ihîdāyâ] включает в себя коннотацию «единого в своем устремлении», то есть человека цельного и нелукавого, такого, который действует по образу единого и неложного Бога. Это библейское содержание понятия описывается, например, в Пс. 68, 7 (LXX): «Ὁ θεὸς κατοικήσει μονότροπος ἐν οἴκῳ».

²⁷ Даю свой подстрочник с английского перевода С. Гриффита, сделанного с сирийского оригинала, который он приводит в статье: Griffith 1995. P. 226. Оригинал опубликован: *Ephrem Syrus. De paradiso* (E. Beck. Leuven, 1957 (CSCO 174)). Ниже все переводы делаются по тому же принципу, указывается лишь издание оригинального текста.

Вспомним еще раз замечание Маргарет Арль, что в Пс. 85 (86), 11 употреблено древнееврейское понятие תָּפַח [yāhēd] (*verbum factitivum*), которое переводится как «сделай единым»: «сделай мое сердце единым», «едини мое сердце» («unifie mon cœur»). В другом месте, Иер. 32, 39 (LXX 39, 39): «Я дам им одно сердце (לֵב אֶחָד) и один путь» (у LXX: «другое сердце и другой путь»). Все это еще раз подчеркивает близкую семантическую связь как двух терминов, сирийского ܐܝܗܕܝܐ [ihīdāyā] и древнееврейского תָּפַח [yāhīd], так и двух контекстов богословского осмысления аскетического идеала: ветхозаветного «единого сердцем» и новозаветного, в сирийской христианской традиции, «единого душой». Таким образом, второе значение термина ܐܝܗܕܝܐ [ihīdāyā] нам показывает известную модель обозначения образа по имени первообраза, что еще более явно выступает в третьем значении.

Третье значение термина ܐܝܗܕܝܐ [ihīdāyā] в сирийской аскетической литературе, о котором говорит Р. Мюррей, нам представляется самым важным. Это значение аналогично используемому в греческих переводах Ветхого Завета и в новозаветных текстах термину $\mu\omicron\nu\omicron\gamma\epsilon\nu\eta\varsigma$. Этим термином, помимо прочего, обозначается Сын Божий, Единородный. Для раннесирийских авторов сам Христос есть ܐܝܗܕܝܐ [ihīdāyā], которому призваны подражать все ܥܒܕܝܗܘܢ [ihīdāyē], носящие это имя по принципу подражания первообразу.

В Пешитте, в Новом Завете, слово ܐܝܗܕܝܐ [ihīdāyā] встречается три раза для обозначения единственного сына (1) у Наинской вдовы²⁸, (2) у отца, чей сын был одержим нечистым духом²⁹, и (3) у Иаира, где этим словом была названа его единственная дочь³⁰. Помимо этого в пяти других случаях ܐܝܗܕܝܐ [ihīdāyā] обозначает Единородного Сына Божия. Как замечает С. Гриффит, этих пяти случаев было достаточно для того, чтобы в сирозычном мире термин ܐܝܗܕܝܐ [ihīdāyā] вошел в употребление как христологический термин³¹. Указание на христологию особо важно для того, чтобы понять особенность богословского созна-

²⁸ Лк. 7, 12.

²⁹ Лк. 9, 38.

³⁰ Лк. 8, 42.

³¹ Griffith 1995. P. 225.

ния сирийских авторов в их учении об аскетической жизни: их аскетика была полностью вовлечена в христологический контекст.

Едиnorodный Сын Божий, ܘܕܘܢܘܨܐ [iḥīdāyâ], есть единый Бог над многими, которому верующие, принимающие крещение, должны подражать в Его единстве и образе жизни, поэтому не случайно в своем гимне на праздник Крещения Господня св. Ефрем Сирий вспоминает не только небесного ܘܕܘܢܘܨܐ [iḥīdāyâ]-Христа, но и земных ܘܕܘܢܘܨܐ [iḥīdāyê]-христиан, принимавших крещение³²:

«Вот они, идущие принять крещение
и стать девственниками и святыми.
Они спускаются, принимают крещение,
и они облачаются в Единородного (ܘܕܘܢܘܨܐ [iḥīdāyâ]).
Потому что кто крещен и облачен
в Единородного (ܘܕܘܢܘܨܐ [iḥīdāyâ]), Господа многих,
Тот пришел наполнить ради Него место многих,
и Христос становится для него величайшим сокровищем».

В другом гимне на Крещение св. Ефрем опять возвращается к этой теме³³:

«Вы, готовящиеся к крещению, которые обрели царство
на самом дне [крещального] Погружения,
Спускаетесь вниз, облачаетесь в Единородного (ܘܕܘܢܘܨܐ [iḥīdāyâ]),
Который есть Господь Царства.
Благословенны вы, которые были увенчаны».

И в первом, и во втором случае омонимия в обозначении Единородного Сына Божия ܘܕܘܢܘܨܐ [iḥīdāyâ] и христиан, принявших в крещении

³² *Ephrem Syrus. Hymnus de Nativitate (Epiphania)* (E. Beck. Leuven, 1959 (CSCO 457). P. 173).

³³ *Ephrem Syrus. Hymnus de Nativitate (Epiphania)* (E. Beck. Leuven, 1959 (CSCO 457). P. 191).

обет девства и ставших ܡܢܚܚܐ [ihîdāyê], отражает особые отношения между Христом и аскетическими группами.

Здесь важно обратить внимание на метафору «облачения» во Христа. Себастиан Брок в двух своих статьях, посвященных образу «облачения» в раннесирийской литературе³⁴, отмечает, что в языке св. Ефрема в цитированных двух фрагментах, а также в языке других раннесирийских авторов, понятие «облачения», употребляемое в отношении верующих, принимающих крещение и «облекающихся» во Христа, напоминает метафору одевания, используемую для описания Воплощения. По словам исследователя, сирийские авторы использовали образ «одежды славы» для иллюстрации различных стадий в истории спасения: в рассказе об Адаме и Еве, облаченных в раю в одежду славы; затем в повествовании о воплощении Бога-Слова, Который «облекся в человеческое тело», а в Своем Крещении сделал одежду славы доступной снова для человеческого рода, погрузившись в Иордан; и, наконец, в описании христианского крещения, приняв которое верующие потенциально облачаются в одежду славы, которую смогут обрести реально в эсхатоне³⁵.

Описание воплощения с использованием метафоры «облачения в тело» характерна для всей раннесирийской традиции, которая использовала эти слова во времена св. Ефрема Сирина. Так, в раннесирийском переводе Никейского символа веры вместо глагола ἐσαρκώθη («воплотился») в сирийском использован оборот «облачился в плоть». Помимо этого, сирийские авторы употребляли аналогичные выражения: Слово описывается как облекшееся «в тело Адама», «в Адама», «в тело смертного Адама», «в первого человека», «в тело из семени Адама», «в человечество», «в наше человечество», «в нашу природу» и просто «в нас»³⁶. Соответственно этому, в то время как божественный ܡܢܚܚܐ [ihîdāyâ] облачается в нашу плоть в Крещении на Иордане, аскет-ܡܢܚܚܐ [ihîdāyâ], согласно св. Ефрему и другим авторам, облачается в крещении в Божество Христа. Как замечает С. Гриффит,

³⁴ Brock 1981. P. 15–16, 25–26; Brock 1999. P. 247–259.

³⁵ Brock 1999. P. 248–249.

³⁶ Brock 1999. P. 251.

«с этой точки зрения, аскет-ihîdāyâ приходит, чтобы символически предвосхитить, в форме иконического образа, ситуацию восстановленного рая; он изображает публично и литургически ответ человечества на спасение, предлагаемое всей общине в Воплощении (Страданиях, Смерти и Воскресении) единственного Сына Божия»³⁷.

Еще на один важный нюанс, связанный с богословской интерпретацией соотношения ܩܘܠܘܢ [ihîdāyâ]-Сына и ܩܘܠܘܢ [ihîdāyâ]-аскета, обратила внимание Франческа Коккини в своем исследовании, посвященном христологическому контексту термина *μονογενής*/unigenitus в ранней патристической литературе³⁸. Не будем останавливаться подробно на этом крайне важном исследовании, укажем лишь в общих чертах интересующий нас момент связи двух образов «единого»: ܩܘܠܘܢ [ihîdāyâ]-Сына и ܩܘܠܘܢ [ihîdāyâ]-аскета. Дело в том, что термин ܩܘܠܘܢ [yāhîd] — / ܩܘܠܘܢ [ihîdāyâ] — ܩܘܠܘܢ [ihîdāyûtâ], используемый в Ветхом Завете, и термин *μονογενής*/ܩܘܠܘܢ [ihîdāyâ], используемый в Новом Завете, употребляются в конкретных контекстах, а именно: в Ветхом Завете — в контексте жертвы и жертвоприношения, а в Новом Завете — в контексте, где описывается лицо, переживающее одновременно смерть и воскресение либо Самого Христа³⁹, либо людей, которых Христос воскресил из мертвых⁴⁰. Таким образом, данное именование выполняет типологическую функцию: единственный сын Исаак служит типологическим прообразом Христа, Единородного Сына Божия в Ветхом Завете; также и «единородные» Нового Завета, которых Христос воскрешает из мертвых, прообразуют воскресение Христа, Единородного Сына Божия⁴¹. К этому наблюдению Ф. Коккини можно было бы добавить, что и Сам воскресший из мертвых Сын Божий Христос, ܩܘܠܘܢ [ihîdāyâ], служит в раннесирийской христианской традиции прообразом тех ܩܘܠܘܢ [ihîdāyê], кто принимает крещение во имя Его. Этот типологический контекст, с учетом его жертвенной атмосферы, дает основание предположить, что, как

³⁷ Griffith 1995. P. 227.

³⁸ Cocchini 1977. P. 201–323. См. пересказ этой гипотезы: Griffith 1995. P. 228.

³⁹ Ин. 1, 14; 1, 18.

⁴⁰ Лк. 7, 12; 8, 42; 9; 38.

⁴¹ Cocchini 1977. P. 259.

комментирует С. Гриффит, «Один и Единственный занимает место многих — будь то Христос, который спас многих Своими Страстями, Смертью и Воскресением, или же это аскет, ܡܢܚܚܐ [ihîdâyâ], который занимает место многих в качестве ܦܘܬܘܢܐ [gāzâ] («знака», «символа») человечества, восстановленного согласно со своим изначальным состоянием в раю»⁴².

3.3. Понятие ܡܢܚܚܐ [quāmâ]: этимология и употребление термина у Афрата и Ефрема Сирина

Наряду с понятием ܡܢܚܚܐ [ihîdâyâ], мы встречаем в сироязычной литературе и другое важное понятие — ܡܢܚܚܐ [quāmâ], которое описывает группу христиан, существовавших в рамках христианской общины, но проводивших более строгий образ жизни, в соответствии с идеалами ܡܢܚܚܐ [ihîdâyâ] («единственных», «одионых»), ܡܢܚܚܐ [bʔûlê] («девственников» и «девственниц») и ܡܢܚܚܐ [qaddîšê] («святых»), посвятивших себя Богу. Чаще всего у раннесирийских авторов ܡܢܚܚܐ [quāmâ] употребляется в словосочетании ܡܢܚܚܐ ܕܡܢܚܚܐ [bnau quāmâ] или ܡܢܚܚܐ ܕܡܢܚܚܐ [bnâi quāmâ]. Эта категория лиц представляла собой христиан, именовавшихся вышеуказанными эпитетами (ܡܢܚܚܐ [ihîdâyâ], ܡܢܚܚܐ [bʔûlê]), а вместе их обозначали словосочетанием, которое принято переводить как «сыны или дочери завета», либо просто «заветники» (последователи «завета»)⁴³.

Глагольный корень ܡܢܚܚܐ [qwm] (по С. Гриффиту⁴⁴), от которого происходит существительное ܡܢܚܚܐ [quāmâ], обозначает «стоять», «вставать», «находиться в том или ином положении», «оставаться вместе» и т. п. Дж. Недангатт исследовал оттенки значения данного термина в сочинениях Афрата Персидского Мудреца, у которого это слово

⁴² Griffith 1995. P. 228.

⁴³ Привожу этот перевод как распространенный в научной среде после фундаментального исследования Дж. Недангатта (см.: Nedungatt 1973. P. 191–215, 419–444).

⁴⁴ Griffith 1993. P. 146. Дж. Недангатт указывает форму qām (Nedungatt 1973. P. 193), но ܡܢܚܚܐ — начальная форма глагола (перфект 3 л. е. ч. м. р.), а семитский корень состоит из согласных. Этот глагол класса «II-w/u», в которых 2-я корневая согласная («слабая») проявляет себя то как «w» то как «u», и потому корень обозначают или «qwm», или «qup».

встречается 77 раз. Дж. Недангатт определяет 9 основных значений термина⁴⁵.

1) Слово дважды употребляется в смысле, наиболее близком этимологическому значению, как эквивалент более распространенному термину с тем же корнем **קָוַמָּה** [quāmā] (воскресение).

2) Дважды это слово употребляется в форме отглагольного существительного, обозначающего «стоять», «находиться вместе».

3) Восемь раз слово употребляется у Афраата в смысле договора, контракта, соглашения, имеющего семейный, социальный или политический оттенок: это может быть, например, брачный договор или политический договор древних еврейских царей.

4) **קָוַמָּה** [quāmā] также обозначает завет, заключенный Богом с ветхозаветными патриархами, с народом Израиля, а также с Новым Израилем — Церковью, то есть quama здесь выступает как термин, обозначающий любой религиозный союз в истории спасения (в этом значении термин употребляется у Афраата 35 раз), при этом он употребляется в качестве синонима греческого понятия *διαθήκη*, которое Афраат оставляет без перевода (и употребляет 35 раз).

5) Данным словом Афраат четыре раза называет Самого Христа в комментарии на фрагмент из пророка Исайи⁴⁶: Христос как истинный завет (**קָוַמָּה שְׁאֵרֵי הַבְּרִית** [quāmā šaērī ha-bṛit]) в персонифицированном виде утверждает Израиль в подлинной сущности первого Завета с Богом, делая это просто благодаря тому, что Он — свет всех людей;

6) Церковь также есть quama Бога (в таком смысле слово встречается четыре раза): quama Бога есть «люди из числа людей», за которых Христос был дан в качестве «завета» и с которыми был заключен новый завет.

7) Дважды Афраат употребляет этот термин, чтобы обозначить ветхозаветное священство (Мал. 2, 8: «**קָוַמָּה** [quāmā] левитов») ⁴⁷.

8) **קָוַמָּה** [quāmā] также обозначает любой союз или альянс в общем,

⁴⁵ См.: Nedungatt 1973. P. 193–200.

⁴⁶ Ис. 52, 6.

⁴⁷ В масоретском тексте: **בְּרִית הַלְוִי** [bərīt hallēwī], а в Пешитте: **קָוַמָּה לְוִי** [quāmā d-lēwī].

абстрактном или метафорическом смысле, сюда же Дж. Недангатт относит употребление данного термина в переносном значении в отношении ветхозаветного обрезания.

9) Наконец, **ܩܘܡܬܐ** [quāmā] употребляется в словосочетании **ܩܘܡܬܐ ܕܒܢܝ ܩܘܡܬܐ** [bnaū quāmā] и его эквивалентах (17 раз), то есть как указание на конкретную группу людей внутри христианской общины, носивших наименование «заветников» в качестве специального видообразующего отличия.

Рассмотрим более подробно последнее значение термина, поскольку в контексте нашего исследования это представляется наиболее важным. Как уже указывалось выше, Афраат посвятил шестую Тахвиту «сынам завета»⁴⁸: **ܩܘܡܬܐ ܕܒܢܝ ܩܘܡܬܐ** [Taḥwītā da-bnaū quāmā]. Речь в Тахвите идет об отдельном институте или о группе внутри христианской общины такой же, как, например, священство, которому посвящена отдельная Тахвита. Дж. Недангатт обращает внимание на то, что Афраат упоминает quāta сразу же после священства: в частности, в Тахвите XIV, которая представляет собой «соборное письмо», он говорит об «отпрысках Церкви», перечисляя сначала институт епископов, затем пресвитеров и диаконов, а затем «сынов завета»⁴⁹. Точно таким же образом «сыны завета» следуют за епископами, пресвитерами и диаконами в «Актах мучеников», пострадавших в Персии в IV веке⁵⁰.

Еще одно терминологическое уточнение должно быть сделано об употреблении и правильном понимании словосочетания **ܩܘܡܬܐ (ܩܘܡܬܐ) ܕܒܢܝ** [bnaū/bnāī quāmā]. Как показывает анализ Дж. Недангатта, термин **ܩܘܡܬܐ** [bnaū], буквально переводимый как «сыны», не следует понимать в буквальном значении. Так, в аналогичных случаях у Афраата **ܩܘܡܬܐ** [bnaū] следует интерпретировать в зависимости от контекста более широко, так как при буквальном переводе некоторые выражения теряют смысл. Например, **ܩܘܡܬܐ ܕܒܢܝ ܩܘܡܬܐ** [bnaū gnunā], конечно, не являются «сынами жениха», а в контексте Мк. 2, 19, Мф. 9, 15 — гостями, присутству-

⁴⁸ В издании Ж. Паризо — Demonstratio 6 «De monachis».

⁴⁹ Nedungatt 1973. P. 202.

⁵⁰ Acta Martyrum Orientalium (S. E. Assemani. R., 1748. P. 89, 144 и другие места).

ющими на браке жениха⁵¹; **بنى داغ** [bnaʔ daʔg] — не «сыны овчарни» (Христовой), а те, кто принадлежат к овчарне Христовой, то есть члены общины. **بنى غز** [bnaʔ gāz] — не «сыны таинств» Христовых, но соучастники в таинствах. **بنى رياسة** [bnaʔ ruāsâ] — не «дети послушания» в буквальном смысле, а те, кто оказывает послушание своим убеждениям и т.д.⁵²

Конечно, уточнение, касающееся термина **بنى قامة** [bnaʔ quāmâ], на котором настаивает Дж. Неданггт, влияет на понимание смысла этого выражения, указывая на то, что описываемая группа христиан — это соучастники завета Христова, члены определенной группы, следующей «завету». Но на мой взгляд, русское выражение «сыны завета» имплицитно содержит возможность такой интерпретации.

Более важно рассмотреть богословское значение термина **بنى قامة** [quāmâ] в контексте сирийской литературы IV века. Ученые обратили внимание на несколько более широкий спектр значений понятия quāma, нежели тот, на котором сосредоточил внимание Дж. Неданггт. В зависимости от контекста, слово могло означать не только «положение», «позицию», но и «самоопределение в жизни», а также «воскресение» — это наиболее часто встречающееся значение термина **بنى قامة** [quāmâ]. Поводом для новой интерпретации понятия quāmâ в значении «воскресение» служит отрывок из Евангелия от Луки, где Христос, отвечая на вопрос саддукеев о воскресении, называет верующих, достигших Царства Божия, «сынами воскресения» (*οἱ τῆς ἀναστάσεως*):

«Иисус сказал им в ответ: чада века сего женятся и выходят замуж; а сподобившиеся достигнуть того века и воскресения из мертвых ни женятся, ни замуж не выходят, и умереть уже не могут, ибо они равны Ангелам и суть сыны Божи, будучи сынами воскресения»⁵³.

По мнению некоторых ученых⁵⁴, этот фрагмент близок по значению к тем местам из творений Афраата, где он говорит об **بنى اهدية** [ihīdāyê] и

⁵¹ В указанных местах это выражение дано несколько иначе: **بنى حنة** [bnaʔ da-gnunâ] (букв.: «сыны (его), брачного чертога»).

⁵² Nedungatt 1973. P. 203.

⁵³ Лк. 20, 34–36.

⁵⁴ См.: Nagel 1966. P. 43.

ܩܘܡܬܐ [bnaṗ quāmā] как о человеческих существах, которые «приняты по подобию ангелов»⁵⁵ и для которых девство есть «общение с хранителями небес»⁵⁶. И хотя неверно было бы переводить буквально ܩܘܡܬܐ [bnaṗ quāmā] как «сыны воскресения», тем не менее, по мнению С. Гриффита, если мы примем во внимание поливалентность сирийского термина, а также стилистику Афраата, склонного к аллюзиям и игре словами, то мы вполне можем быть уверенными в том, что он имел в виду это значение, когда обращал к сынам завета свои послания⁵⁷. Это особенно хорошо видно в конце Тахвиты 6, где в эсхатологическом контексте говорится о воскресении мертвых:

«Если кто сохранит в чистоте Дух Христов, то когда [Дух] пойдет ко Христу, так Он скажет Ему: “Тело, к которому Я пошел и которое облеклось в Меня в водах крещения, сохранило Меня в святости ܩܕܕܝܫܘܬܐ [qaddiṣūtā]”. И Святой Дух позаботится о том, чтобы Христос воскресил тело, сохранившее Его в чистоте. И Дух будет просить, чтобы тело, соединившись с Ним, воскресло во славе. А от человека, получившего Дух в водах [крещения] и [затем] огорчившего Его, Он отойдет еще до его смерти и, придя в соответствии со Своей природой ко Христу, пожалуется перед Ним на человека, огорчившего Его. И когда наступит конец этого века и приблизится время воскресения, то сохраненный в чистоте Святой Дух возьмет от природы Своей великую силу, придет перед Христом и встанет возле могил (на месте, где были погребены люди, сохранившие Его в чистоте) в ожидании зова. И когда ангелы откроют перед Царем небесные врата, тогда вострубит рог, и возгласят трубы, и услышит Дух, ожидающий зова, и поспешит открыть могилы и воскресить тела и то, что сокрыто в них. Дух облечет славой того, кто придет вместе с Ним, и Он будет находиться внутри, чтобы воскресить тело, а слава — снаружи для его украшения»⁵⁸.

В данном отрывке корень ܩܘܡܬܐ [qwm], от которого происходит и существительное ܩܘܡܬܐ [quāmā], повторяется в разных вариантах шесть

⁵⁵ Parisot 1894. Col. 248.

⁵⁶ Ibid. Col. 309.

⁵⁷ Griffith 1993. P. 150.

⁵⁸ Тахвита 6 (Афраат Персидский Мудрец 2003. С. 143).

раз, при этом три раза слово означает «воскресение», **مصلوات** [quāmtâ]. По словам С. Гриффита, он является частью рассуждения о будущем **قدر مصلوات** [bnaʔ quāmtâ]⁵⁹. Таким образом, можно вполне быть уверенным в том, что идея воскресения имплицитно содержится в термине *quāta*, когда он употребляется в связке с **قدر مصلوات** [bnaʔ quāmtâ].

Еще один важный богословский смысл понятия *quāta* открывается при обращении к творениям св. Ефрема Сирина, у которого это слово иногда употребляется в другом значении — в смысле «статуса» или «жизненной позиции». Так, в «Низибийских Гимнах», в которых Ефрем восхваляет епископа Авраама Низибийского (361–363)⁶⁰, мы встречаем такие строки:

«Ты — венец священства;
в тебе сияет служение.
Ты — брат священников,
управитель диаконов.
Ты — хозяин юности,
опора и рука помощи для престарелых.
Ты — защитная стена для целомудренных женщин;
в положении, которое ты принял,
люди положения приобретают славу.
Церковь украшается твоей красотой;
благословен Единый, Который избрал вас,
чтобы вы пополнили собой чин священства».

Фраза: «В положении, которое ты принял, люди положения приобретают славу» — на первый взгляд кажется не совсем ясной. Но если учесть «контекст, в котором Ефрем говорит в одном предложении о положении епископа и о целомудренных женщинах, очевидно **قدها مصلوات** [bnāʔ quāmtâ], чей статус (**مصلوات** [quāmtâ]) и статус других, очевидно **قدر مصلوات** [bnaʔ quāmtâ], усиливается благодаря связи с епископом. Поло-

⁵⁹ Griffith 1993. P. 152.

⁶⁰ *Ephrem Syrus. Carmina Nisibena* 1, 21, 5 (E. Beck. Leuven, 1961 (CSCO 218). P. 55–56).

жение, которое он имеет, и статус, который имеют другие, видимо, есть статус участников в *iḥīdāyūtâ*»⁶¹.

Немного ранее⁶² Ефрем говорит о епископе Аврааме, что он был:

«Единый (ܥܕܢܐ [iḥīdāyâ]) в своей повседневной жизни, будучи
в своем собственном теле святым;
Единый (ܥܕܢܐ [iḥīdāyâ]) в своем доме, внутри
и снаружи непорочный».

Если учитывать оба эти отрывка, то можно сделать вывод, что, с точки зрения св. Ефрема, многие (ܥܕܢܐ ܕܥܡܐ [bnaʔ/bnâṯ qyāmâ]) «стоят» за Христа, а Христос «стоит» за многих. Это положение, по всей видимости, и есть их «статус», почему они и называются «людьми стояния» в общине. По мнению С. Гриффита, речь здесь должна идти не о духовной элите, как полагал Эдмунд Бек, и не о церкви внутри Церкви, как думал Роберт Мюррей. Скорее, речь идет об активной позиции, занимаемой *iḥīdāyē* внутри сообщества. Она, как можно было бы предположить, состояла главным образом в том, что *iḥīdāyē* служили «образцом» для собственного народа⁶³.

Это объясняет, почему у таких авторов, как Афраат или Ефрем Сирин, мы встречаем понятие ܥܕܢܐ ܕܥܡܐ [bnaʔ qyāmâ] и ܥܕܢܐ [iḥīdāyâ] в тесной связке с понятием ܩܕܝܫܐ [qaddīšâ], «святой». У св. Ефрема Сирина, как мы видели выше, ܥܕܢܐ [iḥīdāyâ] в повседневной жизни прямо именуется святым. У Афраата святым именуется и сам завет, «положение» ܥܕܢܐ [qyāmâ]. ܥܕܢܐ ܩܕܝܫܐ [qyāmâ qaddīšâ] обозначает у Афраата институт ܥܕܢܐ ܕܥܡܐ [bnaʔ qyāmâ] и не относится к тем случаям, когда ܥܕܢܐ [qyāmâ] употребляется в значении всей Церкви и всего народа Божия. В толковании на Ис. 41, 17–19⁶⁴ Афраат гово-

⁶¹ Griffith 1993. P. 152–153.

⁶² *Ephrem Syrus. Carmina Nisibena* 1, 15, 9 (E. Beck. Leuven, 1961 (CSCO 218). P. 41).

⁶³ Griffith 1993. P. 153.

⁶⁴ Ис. 41, 17–19: *Бедные и нищие ищут воды, и нет ее; язык их сохнет от жажды: Я, Господь, услышу их, Я, Бог Израилев, не оставлю их. Открою на горах реки и среди долин источники; пустыню сделаю озером и сухую землю — источни-*

рит, что пышные деревья, которые открываются перед взором бедных и нищих, — это «священники народа» и «святой завет»⁶⁵ (ܩܕܝܫܐ ܕܥܡܐ ܩܕܝܫܐ [kahnē d-‘amā waqyāmā qaddišā])⁶⁶.

Таким образом, святость завета Христова, транслируемое через институты Церкви, становится в богословском сознании сирийских христиан святостью «сынов и дочерей завета», «стоящих» за Христа, находящихся в состоянии единых, ܩܕܝܫܐ [ihîdāyê], подражающих воскрешему Единородному Сыну Божию Иисусу Христу.

* * *

Как мы видели, понятие ܩܕܝܫܐ [ihîdāyâ] употреблялось в трех основных значениях: (1) «одинокий» в смысле безбрачный — в отношении христианина, проводившего девственную жизнь; (2) «единый сердцем», «единый в своем устремлении» — аналогично древнееврейскому понятию 777 [yāhîd], и (3) «единородный» в библейском смысле — в отношении единственных детей в евангельских повествованиях, которых воскресил Христос, и в отношении Самого Христа как Единородного Сына Божия. Очевидная богословская интерпретация, которую дают сирийские авторы, здесь опирается на соотношение божественного ܩܕܝܫܐ [ihîdāyâ], Христа-Богочеловека, который облачается в нашу плоть в Крещении, и христианского подвижника-ܩܕܝܫܐ [ihîdāyâ], который облачается в своем крещении в Божество Христа. Не случайно, как мы видим из анализа источников, многие христиане принимали в крещении обет девства, чтобы стать ܩܕܝܫܐ [ihîdāyê] — наследниками и участниками завета Сына Божия. Более глубокий смысл содержится в типологическом истолковании, которое прослеживается у сирийских авторов: речь идет об интерпретации образов жертвоприношений в Ветхом Завете и образов смерти-воскресения в Новом как о прообразовательных типологических образцах, где, например, приносимый в жертву единственный сын Авраама Исаак прообразует жертву Хри-

ками воды; посажу в пустыне кедр, ситтим и мирту и маслину; насажу в степи кипарис, явор и бук вместе.

⁶⁵ Parisot 1894. Col. 916:3–4.

⁶⁶ См.: Nedungatt 1973. P. 199–200.

ста, Единородного Сына Божия, а «едиородные» Нового Завета, которых Христос воскресил из мертвых, прообразуют Его воскресение. Продолжая этот типологический ряд, сирийские авторы делают самого Христа-ܥܘܢܐ [ihîdāyâ], пострадавшего за «многих», прообразом «многих», облекшихся в Единого и ставших в подражание Ему ܥܘܢܐ [ihîdāyê].

Другой важный термин, рассмотренный нами во второй главе, quāmâ, является более общим определением по отношению к ܥܘܢܐ [ihîdāyê], то есть обозначает, как правило, группу верующих во множественном числе (ܥܘܢܐ ܩܘܡܐ [bnay quāmâ] и ܥܘܢܐ ܩܘܡܐ [bnāṭ quāmâ]), каждый член которой в своем отношении к Богу есть ܥܘܢܐ [ihîdāyâ]. Ученые определили девять контекстов употребления данного понятия, в каждом из которых оно имеет различные смысловые оттенки. Имея глагольный корень, обозначающий «вставать», «стоять», «находиться в том или ином положении», «иметь позицию», ܩܘܡܐ [quāmâ] обозначала либо воскресение (ܩܘܡܐ [quāmâ]), либо договор, контракт («положение в отношении другого»), либо завет (синоним διαθήκη), либо уже как метафорическое расширение основного семантического значения — Самого Христа, Его Церковь, ветхозаветное священство, либо конкретную группу людей, носивших именование quama как специальное видообразующее отличие. Говоря об интересующей нас аскетической группе христиан, следует сказать, что раннесирийские авторы, такие как Афраат и Ефрем Сирин, активно использовали все значения понятия quāmâ, чтобы развить богословие «сынов завета» как ядра христианской общины, вовлеченной в реализацию Нового Завета Христова. ܥܘܢܐ ܩܘܡܐ [bnay quāmâ], будучи облеченными во Христа в таинстве Крещения и принявшие обет девства, сохраняя себя в святости и благоговении, наследуют и воскресение, обещанное Христом в эсхатоне. Как мы уже говорили выше, у св. Ефрема Сириня многие (ܥܘܢܐ ܩܘܡܐ [bnay/bnāṭ quāmâ]) «стоят» за Христа, а Христос «стоит» за многими. Это аналогично образу ܥܘܢܐ [ihîdāyê], которые, будучи «многими», облакаются в Единого. Это соотношение «единого» и «многого» — характерная черта богословского осмысления первоначального аскетического идеала в раннесирийской литературе.

4. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Данная статья является частью более обширного исследования, задача которого — проследить истоки происхождения монашеской традиции в первые века христианства основываясь на данных современной науки. Здесь мы обратились к терминологическому анализу, ограничившись исследованием наиболее раннего употребления нескольких терминов, — греческого *μοναχός*, коптских *ⲙⲛⲟⲁϫⲟⲥ*/*ⲙ̅ⲛⲟⲁϫⲟⲥ* (греческого термина в коптской транскрипции) и самостоятельного термина *ⲟⲩⲁ ⲟⲩⲱⲧ*, а также сирийского *ܩܘܡܐ* [iḥīdāyā] и связанного с ним *ܩܘܡܐ (ܩܘܡܐ) ܩܘܡܐ* [bṇay/bnāṭ quāmā] (поскольку второй относится к первому как общее к частному). Все эти термины объединяет то семантическое содержание, которое выражается в современном понятии «монах». Исследование происхождения и способов употребления понятия «монах» в разных языковых контекстах дало нам возможность определить, каким образом соотносятся между собой два аспекта этого понятия: отделенность и единение — и каким образом это соотношение интерпретируют христианские авторы.

В результате проведенного исследования мы установили, что

1) первоначальное употребление греческого понятия *μοναχός*, коптских понятий *ⲙⲛⲟⲁϫⲟⲥ*/*ⲙ̅ⲛⲟⲁϫⲟⲥ* и *ⲟⲩⲁ ⲟⲩⲱⲧ* и сирийских понятий *ܩܘܡܐ* [iḥīdāyā] и *ܩܘܡܐ (ܩܘܡܐ) ܩܘܡܐ* [bṇay/bnāṭ quāmā] отражает раннехристианские библейские представления об аскетической жизни;

2) эти понятия, первоначально взятые из контекста Священного Писания, очень быстро (к III веку) приобрели христологический смысл и послужили опорой для развития богословия аскетической жизни;

3) одновременно эти понятия стали обозначать конкретных аскетов или аскетические группы, существовавшие внутри христианских общин в качестве ядра;

4) эти группы, что особенно заметно на примере сирийских реалий, представляли собой законные «чины», подобные священным чинам, из которых избирались епископы, пресвитеры и диаконы;

5) вступление в эти «чины» происходило в крещении и фактически отождествлялось с принятием христианства;

б) последующее развитие монашеской традиции происходило в контексте, сформированном богословием и образом жизни раннехристианских аскетических групп.

Исследование терминологии помогло нам войти в исторический контекст, в котором существовал раннехристианский аскетизм, проследить его библейские истоки, определить в предварительном приближении его социальный и канонический статус в общинах и понять богословские интерпретации аскетической практики, служившие инструментом самоидентификации.

Центральное место в раннехристианской интерпретации понятия «монах» занимает идея «собранности воедино», которая подчеркивает аспект внутренней цельности и неразделенности. С одной стороны, она требует определенных условий для своей реализации, а с другой стороны, не будучи самодостаточной, она сама становится условием для реализации иной более высокой идеи — единения с Богом, — которая и составляет главную цель. Собранность воедино достигается отделенностью (такая отделенность, как показано в статье, понималась прежде всего как безбрачие), а единение с Богом — собранностью воедино. Условие представляет собой формальную сторону, а следствие выражается богословски. В практической жизни, как мы видели на примере сирийских аскетических общин, это было реализовано посредством сочетания формального акта с богословским созерцанием, поскольку именно через богословие практика обретала свою христианскую модальность. Богословие выражало эту формулу через идею домостроительства Сына Божия, восприятие которого происходило в крещении и понималось в терминах «облачения во Христа» и «подражания Христу». Опыт подражания Христу как образцу, пришедшему как Единый от Единого, давал христианам возможность соучаствовать в этом домостроительстве, что формально (и символически) проявлялось через усвоение христианами имени, которое имел Христос как «единородный» и «единственный», поэтому принятие обета девства в таинстве крещения в раннехристианских общинах понималось как облачение во Христа и неразрывно связывалось с таинством. Поскольку крещение происходило во взрослом состоянии, изменение образа жизни крещаемого часто соединялось с принятием обета девства как выражения наиболее полного покаяния, отвержения своего ветхо-

го человека и решимости во всем следовать за Христом. Возможно, в какой-то степени это объясняет, откуда произошло понимание монашеского пострига как второго крещения в более позднее время в студитской традиции⁶⁷, когда в монашеской среде происходило обобщение и новая интерпретация раннехристианского аскетического опыта и богословия.

В заключение нельзя не вспомнить о знаменитом памятнике *Corpus aгеοραγίτικυμ*, который, по мнению большинства ученых, также происходит из сирийской среды (хотя в оригинале написан на греческом языке) и датируется серединой V века⁶⁸. Там, в разделе, посвященном монашеству, мы читаем буквально следующее:

«Ἦ δὲ τῶν μεριστῶν οὐ μόνον ζωῶν ἀλλὰ καὶ φαντασιῶν ἀποταγή τὴν τελεωτάτην ἐμφαίνει τῶν μοναχῶν φιλοσοφίαν ἐν ἐπιστήμῃ τῶν ἐνοποιῶν ἐντολῶν ἐνεργουμένην... Διὸ καὶ πολλὰ τῶν πρὸς τῆς μέσης τάξεως, ἀκατακρίτως ἐνεργουμένων ἀπείρηται τρόπῳ παντὶ τοῖς ἐνιαίοις μοναχοῖς ὡς πρὸς τὸ ἐν αὐτῶν ὀφειλόντων ἐνοποιεῖσθαι καὶ πρὸς ἱερὰν μονάδα συνάγεσθαι καὶ πρὸς τὴν ἱερατικὴν ὡς θεμιτὸν ἀπομορφοῦσθαι ζωῆν, ὡς τὸ συγγενὲς αὐτῆς ἔχουσιν ἐν πολλοῖς καὶ μᾶλλον αὐτῇ παρὰ τὰς λοιπὰς τῶν τελουμένων τάξεις πλησιάζουσιν».

«В удалении не только от жизненных благ, но и от воображения проявляется совершенная монашеская философия, реализуемая в науке исполнения единотворящих заповедей... Поэтому многое из того, что неосужденно делают принадлежащие к среднему чину, всеми способами отвергается

⁶⁷ См.: *Theodorus Studita. Testamentum 12 // PG 99, 1820C; Theodorus Studita. Epistula 1, 10 // PG 99, 941C*. Основываясь на учении Дионисия Ареопита о монашестве как о церковном таинстве, прп. Феодор составил свой чин пострижения в монашество, дополнив существующий чин особыми песнопениями, в которых монашеский постриг богословски сближался с таинством крещения. Разбор текстов и комментарий см. в издании: Пальмов 1914. С. 54–56. См. также: Диодор (Ларионов), монах 2013.

⁶⁸ Здесь я не вхожу в полемику относительно автора корпуса и времени его жизни. Сам корпус вполне мог быть компиляцией и переработкой более ранних текстов, связываемых с именем св. Дионисия Ареопита. Исторически авторство св. Дионисия подтверждается авторитетом VI Вселенского Собора и свидетельствами св. Григория Двоеслова и прп. Максима Исповедника. Но раздел, посвященный монашеству, с разработанной терминологией и готовым чином пострижения, никак не мог быть уже сформированным в апостольскую эпоху и вообще ранее кон. IV века. Обсуждение различных мнений в связи с сирийским происхождением корпуса см. в издании: Esbroeck 1993.

единенными монахами, которые должны единотвориться в Единое, и сойтись в священную Единицу, и, насколько возможно, преобразиться для жизни, состоящей в священнослужении, поскольку эта жизнь имеет с нею сродство и более других усовершенствованных чинов приближается к ней»⁶⁹.

Здесь выражена в полной мере идея раннесирийских авторов о типологическом значении Единого, становящегося прообразом для многих «единых», с одной стороны, и пути к этому Единому как удалении от жизненных благ (брака и мирской жизни) и «единении сердца», достигаемым в исполнении Христовых заповедей, с другой стороны. Последующее монашество в полной мере унаследовало эту идею.

В раннюю эпоху существовали и другие понятия, которые служили для обозначения разного рода аскетических общин и движений: это были, например, «спудеи» и «апотактиты» в Палестине, «акимиты» и группы христиан, составлявших «аскетирионы» в Константинополе, и т.д., которые мы не рассматривали в настоящей статье, поскольку это материал для отдельного исследования. Однако уже сейчас, после знакомства с историей происхождения понятия «монах», мы вполне можем убедиться в том, что явление, описываемое этим понятием, возникло не на пустом месте, а изначально составляло часть более обширного аскетического движения в ранней Церкви. Такой подход концептуально меняет привычную картину наших представлений о зарождении и возникновении монашества и его первоначальной идентичности. То понятие о монашестве, которое мы имеем сегодня, возникло в результате долгого процесса усвоения, объединения и новой интерпретации раннехристианских аскетических учений в византийскую эпоху.

БИБЛИОГРАФИЯ

Кессель 2003 — Кессель Г. Учение о духовной жизни Афраата Персидского Мудреца по «Такхвите о сынах завета» // БТ. 2003. Вып. 38. С. 356–375. [Kessel G. Uchenie o dukhovnoi zhizni Afraata Persidskogo Mudretsa po «Takhvite o synakh zaveta» (The Doctrine of the Spiritual Life of the Afraat

⁶⁹ *Dionysius Areopagita*. De ecclesiastica hierarchia 6, 2 (Hrsg. von G. Heil, A. M. Ritter. B. — New York, 1991. P. 117–118).

- the Persian Sage on the “Tahvit on the Sons of the Covenant”) // Bogoslovskie trudy (Theological works). 2003. Vol. 38. P. 356–375.]
- Диодор (Ларионов), монах 2013 – *Диодор (Ларионов)*, монах. Несколько замечаний о духовной и канонической ответственности рясофорных иноков // Церковный вестник. 21.09.2013. – Электронный ресурс: http://www.e-vestnik.ru/church/otvetstvennost_inokov_7324/ (дата обращения: 10.05.2016). [*Diodor (Larionov), monakh. Neskol'ko zamechaniy o dukhovnoi i kanonicheskoi otvetstvennosti riasofornykh inokov (A few remarks on the spiritual and canonical responsibility of the rassophore monks) // Tserkovnyi vestnik (The Church Herald). 21.09.2013. – Elektronnyi resurs: http://www.e-vestnik.ru/church/otvetstvennost_inokov_7324/*]
- Пальмов 1914 – *Пальмов Н.* Пострижение в монашество. Чины пострижения в монашество в Греческой Церкви. Историко-археологическое исследование. К., 1914. [*Palmov N. Postrizhenie v monashestvo. Chiny postrizheniya v monashestvo v Grecheskoi Tserkvi. Istoriko-arkheologicheskoe issledovanie (Monastic tonsure. The tonsure of monastics in the Greek Church. Historical and archaeological research). Kiev, 1914.*]
- Пентковский 2002 – *Пентковский А. М.* Антиохийская литургическая традиция в IV–V столетиях // ЖМП. 2002. № 7. С. 73–87. [*Pentkovsky A. M. Antiokhiiskaia liturgicheskaia traditsiia v IV–V stoletiiakh (Antiochian liturgical tradition in the IV–V centuries) // Zhurnal Moskovskoi Patriarkhii (Journal of the Moscow Patriarchate). 2002. № 7. P. 73–87.*]
- Adam 1953–1954 – *Adam A.* Grundbegriffe des Mönchtums in sprachlicher Sicht // Zeitschrift für Kirchengeschichte. 1953–1954. Bd. 65. S. 220–231.
- Baumstark 1922 – *Baumstark A.* Geschichte der syrischen Literatur. Bonn, 1922.
- Beck 1956 – *Beck E.* Ein Beitrag zur Terminologie des ältesten syrischen Mönchtums // Antonius Magnus Eremita 356–1956: Studia ad antiquum monachismum spectantia / Ed. B. Steidle. R., 1956 (Studia Anselmiana 38). P. 254–267.
- Brock 1981 – *Brock S.* Clothing metaphors as a means of theological expression in Syriac tradition // Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter. Internationales Kolloquium (Eichstätt, 1981) / Hrsg. M. Schmidt. Regensburg, 1982 (Eichstatter Beiträge 4). S. 11–40.
- Brock 1992 – *Brock S.* The luminous eye: The spiritual world vision of St. Ephraem. Kalamazoo, 1992 (Cistercian Studies 124).
- Brock 1999 – *Brock S.* The robe of glory: A biblical image in the Syriac tradition // The Way. 1999. Vol. 39. P. 247–259.

- Bumazhnov 2006a – *Bumazhnov D.* Zur Bedeutung der Targume bei der Herausbildung des ΜΟΝΑΧΟΣ-Konzeptes in den Nag Hammadi-Texten // Zeitschrift für Antikes Christentum. 2006. Bd. 10. S. 252–259.
- Bumazhnov 2006b – *Bumazhnov D.* Einige Beobachtungen zur Geschichte des Begriffs ΜΟΝΑΧΟΣ // StP. 2006. Vol. 39. P. 293–299.
- Bumazhnov 2008 – *Bumazhnov D.* Some ecclesiological patterns of the early christian period and their implications for the history of the term ΜΟΝΑΧΟΣ (Monk) // Einheit der Kirche im Neuen Testament / Hrsg. A. A. Alexeev, Chr. Karakolis, U. Luz. Tübingen, 2008. S. 251–264.
- Bumazhnov 2010 – *Bumazhnov D.* Some further observations concerning the early history of the term ΜΟΝΑΧΟΣ (Monk) // StP. 2010. Vol. 45. P. 21–26.
- Burkitt 1901 – *Burkitt F.* Ephraim's quotations from the Gospel. Cambridge, 1901 (Texts and Studies 7. 2). P. 6–19.
- Chabot 1934 – *Chabot J.* Littérature syriaque. P., 1934.
- Cocchini 1977 – *Cocchini F.* Il Figlio Unigenito sacrificato e amato // Studi Storico-Religiose. 1977. Vol. 1. P. 201–323.
- DeConick 1996 – *DeConick A. D.* Seek to See Him: Ascent and Vision Mysticism in the Gospel of Thomas. Leiden. 1996.
- Esbroeck 1993 – *Van Esbroeck M.* Peter the Iberian and Dionysius the Areopagite. Honigmann's thesis revisited // OCP. 1993. Vol. 59. P. 217–227.
- Griffith 1989–1990 – *Griffith S.* Images of Ephraem: The Syrian Holy Man and his Church // Traditio. 1989–1990. Vol. 45. P. 7–33.
- Griffith 1991 – *Griffith S.* 'Singles' in God's service: thought's on the Ihidaya from the works of Aphrahat and Ephraem the Syrian // The Harp. 1991. Vol. 4. P. 145–159.
- Griffith 1993 – *Griffith S.* Monks, "Singles" and the Sons of Covenant. Reflections on Syriac ascetic terminology // ΕΥΛΟΓΗΜΑ. Studies in honor of Robert Taft, SJ / Ed. E. Carr, S. Parenti, A.-A. Thiermeyer, E. Velkovska. R., 1993 (Analecta Liturgica 17). P. 141–160.
- Griffith 1995 – *Griffith S.* Asceticism in the Church of Syria: The hermeneutics of Early Syrian monasticism. Essays originally presented at an international conference on the Ascetic dimension in religious life and culture, held at Union Theological Seminary in New York / Ed. V. Wimbush, R. Valantis. New York, 1995.
- Guillaumont 1958 – *Guillaumont A.* Sémitismes dans les logia de Jésus retrouvés à Nag-Hamâdi // Jahrbuch für Antike und Christentum. 1958. Bd. 246. S. 113–123.

- Guillaumont 1969 – *Guillaumont A.* Le nom des ‘Agapètes // *VCh.* 1969. Vol. 23. P. 30–37.
- Guillaumont 1972 – *Guillaumont A.* Monachisme et étique judéo-chrétienne // *Recherches de science religieuse.* 1972. Vol. 60. P. 199–218.
- Guillaumont 1978 – *Guillaumont A.* Perspectives actuelles sur les origines du monachisme // *The Frontiers of Human Knowledge / Ed. T. Segerstedt.* Upsala, 1978. P. 111–123.
- Kiraz 2013 – *Kiraz G.* *The New Syriac Primer.* Washington, 2013.
- Morard 1973 – *Morard F.* Monachos, moine. Histoire du terme grec jusqu’au 4e siècle. Influences bibliques et gnostiques // *Freiburger Zeitschrift für Theologie und Philosophie.* 1973. Bd. 20. S. 332–411.
- Morard 1975 – *Morard F.* Monachos: un importation sémitique en Egypte? Quelques aperçus nouveaux // *StP.* 1975. Vol. 12. P. 242–246.
- Morard 1980 – *Morard F.* Encore quelques réflexions sur monachos // *VCh.* 1980. Vol. 34. P. 395–401.
- Murray 1974–1975 – *Murray R.* The Exhortation to candidates for ascetical vows at Baptism in the Ancient Syriac Church // *New Testament Studies.* 1974–1975. Vol. 21. P. 59–80.
- Murray 1975 – *Murray R.* Symbols of Church and Kingdom: A Study in early Syriac tradition. Cambridge, 1975.
- Nagel 1966 – *Nagel P.* Die Motivierung der Askese in der Alten Kirche und der Ursprung des Mönchtums. B., 1966 (TU 95).
- Nedungatt 1973 – *Nedungatt G.* The covenanters of the early Syriac-Speaking Church // *ОСР.* 1973. Vol. 39. P. 191–215, 419–444.
- Παπαδόπουλος 1989 – *Παπαδόπουλος Σ.* Μέγας Βασίλειος. Βίος και θεολογία. Ἔσθ., 1989.
- Vööbus 1951 – *Vööbus A.* Celibacy: A Requirement for admission to Baptism in the Early Syrian Church, Stockholm, 1951.
- Vööbus 1958 – *Vööbus A.* History of asceticism in the Syrian Orient. A Contribution to the history of culture in the Near East. Louvain, 1958. Vol 1: The origin of monasticism – early monasticism in Persia (CSCO 184. Sub. 14).
- Vööbus 1960 – *Vööbus A.* History of asceticism in the Syrian Orient. A Contribution to the history of culture in the Near East. Louvain, 1960. Vol. 2: Early monasticism in Mesopotamia and Syria (CSCO 197. Sub. 17).
- Wright 1894 – *Wright W.* Short history of Syriac literature. L., 1894.

ПЕРЕВОДЫ

- Августин Иппонский, блж.* 1992 – *Аврелий Августин.* Исповедь. М., 1992. [Augustin. Ispoved' (Confession). Moscow, 1992.]
- Афраат Персидский Мудрец* 2003 – *Афраат Персидский Мудрец.* Тах-вита о сынах завета / Пер. прот. Л. Гриликеса, Г. Кессель // БТ. 2003. Вып. 38. С. 120–146. [*Afraat Persidskii Mudrets.* Takhvita o synakh zaveta (Takhvita on the sons of the covenant) / Per. prot. L. Grilikhes, G. Kessel' // Bogoslovskie trudy (Theological works). 2003. Vol. 38. P. 120–146.]
- Василий Великий, свят.* 2009 – *Василий Великий, свят.* Творения в 2 т. М., 2009. Т. 2 (Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе 4). [*Vasilii Velikii, svt.* Tvoreniiia v 2 t. (Works in 2 tomes). Moscow, 2009. T. 2 (Polnoe sobranie tvorenii sviatykh ottsov Tserkvi i tserkovnykh pisatelei v russkom perevode 4).]
- Parisot 1894 – *Aphraatis Sapientis Persae.* Demonstrationes / Ed. I. Parisot. P., 1894. Vol. 1 (Patrologia Syriaca 1–2)).

Abstract

Diodor (Larionov), monk. “Assembled as One”: the origins and early meaning of the term “Monk” in the East according to the documents from II to IV c. A. D. Part II: Syriac sources

This article deals with the problem of identity and the origin of monasticism. To address this issue, the author applies a linguistic approach; he examines different contexts of the early use of the concept “Monk” according to Greek, Coptic and Syriac sources, in the dioceses of Egypt and Syria from the 2nd to the 4th century. A.D. The Greek term *μοναχός* and its Coptic transliteration *nmonacos*, as well as the Coptic term *oua ouwt* (“single one”), and the Syriac terms *ihîdâyâ* and *qyâmâ* are analyzed.

Finally, the phenomenon described by the term “monk” in the early Christian milieu, did not come from nowhere; originally it was part of a wider ascetic movement of the early Church. This fact may modify the cherished notions regarding the origin of monasticism and its authentic identity. The phenomenon of monasticism in the Orthodox Church results from a long process of assimilation, unification and later interpretation of early Christian ascetic doctrines and experience during the Byzantine era.

Keywords: history of Christianity, history of the Church, Christian ascetics, ascetical theology, monasticism, emergence of monasticism, monastic life, theology of monastic life, *bnay / bnat qyama*, *ihidaya*, single ones, Aphrahat, Ephraim the Syrian, Syriac asceticism, Christian Syria, Christian Egypt, ascetic orders, monastic orders.