

МОНАХ ДИОДОР (ЛАРИОНОВ)

«СОБРАННЫЙ ВОЕДИНО»:  
ПРОИСХОЖДЕНИЕ И ИЗНАЧАЛЬНОЕ  
СОДЕРЖАНИЕ ПОНЯТИЯ «МОНАХ»  
НА ВОСТОКЕ ПО ПАМЯТНИКАМ II–IV ВВ.<sup>1</sup>

ЧАСТЬ I: СВИДЕТЕЛЬСТВА ГРЕЧЕСКИХ  
И КОПТСКИХ ИСТОЧНИКОВ

УДК 271.9

*Аннотация*

В статье ставится вопрос об идентичности и происхождении института монашества. Для его решения автор использует лингвистический подход, в рамках которого рассматриваются контексты раннего употребления понятия «монах» на основе греческих, коптских и сирийских памятников в диоцезах Египет и Сирия со II по IV век. Статья состоит из двух частей: в первой рассматриваются греческие и коптские памятники. В Египте это собственно греческое наименование (μοναχός) и его коптская транслитерация (nmonaxos), которую автор дополняет близким по значению коптским термином ουα ουωτ («один единственный»). Исследование показывает, что первоначальное употребление вышеуказанных понятий отражает библейские представления об аскетической жизни и напрямую зависит от решения вопроса об идентичности раннехристианских аскетических групп. Изучение контекста употребления термина «монах» в различных греческих и коптских памятниках позволяет сопоставить это понятие с другими аналогичными понятиями, описывающими образ жизни конкретных аскетов или аскетических групп эпохи раннего христианства.

*Ключевые слова:* история христианства, история Церкви, христианская аскетика, аскетическое богословие, монашество, возникновение монашества, богословие монашеской жизни, христианский Египет.

<sup>1</sup> Выражаю признательность А. М. Пентковскому, С. С. Киму, А. А. Рогожиной и иером. Феодору (Юлаеву) за помощь при написании настоящей статьи, а также А. Г. Дунаеву за полезные замечания.

## 1. ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Когда мы касаемся проблем литургической жизни и канонического устройства монастырей и монашества, перед нами с самого начала возникает вопрос: что такое монашество как институт?<sup>2</sup> Есть ли оно *абстрактное посвящение* в «чин», имеющее значение лишь как этап жизненного пути конкретного лица, или оно подразумевает *следование* образу жизни конкретной общины, «уставу», сложившемуся в первые века христианства и со временем получившему наименование монашества?<sup>3</sup> Очевидно, что абстрактное посвящение в «чин» упраздняет необходимость и возможность соблюдения части обетов (например, обета *stabilitas loci*<sup>2</sup>), поэтому с трудом может называться монашеством в традиционном значении этого слова.

Но если монашество — это не абстракция, а исторически сложившаяся традиция, то в каких категориях и терминах ее можно адекватно описать в контексте христианского богословия и канонического права?<sup>3</sup> На что следует ориентироваться и что учитывать при исследовании исторических форм развития этого института, а точнее, каким образом связать исторические формы развития монашества с исконным «лого-сом» и «тропосом» христианского благочестия как такового?<sup>3</sup>

Чтобы лучше понимать и уметь правильно оценивать современную ситуацию, связанную с монашеством, следует представлять себе истоки его формирования и первоначальную *идентичность* монашества как определенного явления. В учебниках церковной истории, повторяющих историософские концепции середины XIX века, встречается мнение, будто монашество возникло вследствие оскудения благочестия раннехристианской эпохи, хотя у него и были иудейские и раннехристианские antecedенты<sup>3</sup>. Я не буду разбирать и анализировать этот подход: на мой взгляд, сама разработка вопроса, как она представлена в предлагаемой статье, окажется достаточным основанием для суждения о некоторых ошибочных представлениях ученых и их устаревших кон-

<sup>2</sup> «Пребудеши ли в монастыре сем, или в немже ти от святаго послушания повелено будет (имеется в виду так же монастырь — Д. Л.)... до последнего твоего издыхания? — Ей, Богу содействующу, честный отче» (Послдование монашеского пострига (еже есть мантия). МДА, 1995. С. 4).

<sup>3</sup> См., например: Максимович 2012. С. 35 и далее.

цепциях. Здесь я ориентируюсь на иную точку зрения, которая пока слабо представлена в русскоязычной богословской и церковно-исторической литературе, хотя в трудах западных исследователей насчитывается уже почти столетие. Эта точка зрения состоит в том, что монашество развивалось постепенно и естественным путем из ядра первоначальной апостольской христианской общины.

При первом обращении к исследованию проблем происхождения и формирования монашества, включая исторические формы, в которых оно выражалось, и идеи, которыми оно вдохновлялось, возникает два вопроса. Во-первых, зависит ли монашеская идентичность от самого наименования «монах» и как она связана с выбранным образом жизни в раннехристианских аскетических общинах? В понятие идентичности входит в первую очередь самоопределение субъекта: то есть как он сам себя мыслит в контексте существующих исторических условий. Понимание этого аспекта помогает определить в итоге и искомый объект исследования, проясняет, что именно мы изучаем и как это соотносится, с одной стороны, с контекстом раннего христианства и, с другой стороны — с тем явлением, которое мы сегодня называем монашеством. Но для изучения основных направлений формирования монашеской традиции недостаточно определить объект и идентифицировать его. Поэтому, во-вторых, возникает вопрос о *происхождении* тех форм аскетической жизни, которые позже стали именоваться монашеством. Из каких форм раннехристианского аскетизма и каких представлений о христианстве выросла естественным образом монашеская традиция? Была ли эта хронологическая преемственность, когда одни формы исчезли, а другие пришли им на смену, или это было параллельное развитие многочисленных форм аскетической жизни, только позже переосмысленных и интерпретированных в рамках конкретного термина? На мой взгляд, лингвистический анализ неизбежно оказывается опорой и даже способом реконструкции исторической реальности.

В данной статье предпринята попытка на основе существующих исследований рассмотреть в общих чертах историю происхождения термина «монах» в качестве конкретного обозначения христианского подвижника в греческой, коптской и сирийской среде II–IV вв. в диоцезах Египет и Сирия. Эти области представляют особенный интерес с линг-

вистической точки зрения, потому что именно здесь мы имеем самые ранние свидетельства употребления понятия «единственный», «отделенный», «единенный» или «собранный воедино», которые в интересующих нас языках образуются либо от индоевропейского корня *oi-p-o-s* (ср. греч. *μόνος*, лат. *unus*)<sup>4</sup>, либо от и семитского *hđ/yhđ* (отсюда древнеевр. *יְהִידָא* [*yəhîdā*] и арамейск. *ܝܗܝܕܐ* [*ihîdā*], *ܝܗܝܕܝܐ* [*ihîdāyā*]). В Египте это собственное греческое наименование (*μοναχός*) и его коптская транслитерация (*нмонахос*), которую мы дополняем близким по значению коптским термином *оуа оушт* («один единственный»). В Сирии это аналогичное греческому понятие *ܝܗܝܕܝܐ* [*ihîdāyā*] (и тесно связанное с ним исторически и богословски понятие *ܩܝܡܐ* [*qyāmā*]), которое позже стало обозначать то же самое, что и греческий термин. Семантическая эквивалентность этих понятий дает нам возможность рассматривать их в одном и том же контексте, тем более что и исторически, как мы увидим ниже, они находились в определенной связи и взаимодействии друг с другом.

За последние десятилетия учеными накоплен достаточно большой материал по истории термина «монах» в восточных диоцезах Римской империи. Но при обращении к этому материалу у читателя возникает впечатление его раздробленности, неоднородности, некоторой несогласованности интерпретируемых данных. Обычно рассматриваются отдельные аспекты происхождения термина «монах» в тех или иных языках и культурах, но, как правило, вне связи с историей монашества как института<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Отсюда и славянское «один»/«един» (*ed-in*), образованное от двух основ: *e* (ср. лат. *esse* («вот»)) и *slav.* «этот»/«тот») и уже указанной *oi-p-o-s* (др.-слав. «инъ» — один) (см.: Черных 1999. С. 593).

<sup>5</sup> В качестве плодотворного подхода к описанию истории происхождения восточного монашества в раннехристианскую эпоху следует указать на главу во втором томе Кембриджской истории христианства, «Аскетизм и монашество, I: Восток», написанную Самуэлем Рубенсоном (*Rubenson 2007. P. 637–668*). Это одно из первых описаний предмета, которое основано на концептуально новых принципах, связывающих монашество с другими формами раннехристианского аскетизма: показывается многообразие его проявлений, их структурное взаимодействие в контексте христианской самоидентификации, развитие в уникальном для каждой группы географическом пространстве и способе осмысления изначального благовестия. С. Рубенсон коротко говорит о происхождении термина «монах» в греко-коптской и сирийской среде, одна-

В настоящей статье стоит задача, с одной стороны, подробно проанализировать терминологию, — ее как историческое, так и идейное происхождение, — и, с другой стороны, включить результаты этого анализа в контекст истории монашества. При этом, как мы увидим ниже, невозможно не учитывать влияние понятия «монах» на богословское и каноническое сознание всей христианской общины, в которой этот термин был принят и закреплен в качестве нормативного определения христианского подвижника.

## 2. ГРЕЧЕСКОЕ ПОНЯТИЕ ΜΟΝΑΧΟΣ: ВОЗНИКНОВЕНИЕ, РАЗВИТИЕ И ФОРМИРОВАНИЕ ТЕРМИНА

### 2.1. *Этимология термина и постановка вопроса*

Открытие коллекций папирусов первых четырех столетий нашей эры предоставили в распоряжение ученых целый ряд текстов — юридических документов (договоров купли-продажи, о заключении брака, о усыновлении), деловых писем, административных отчетов и религиозных текстов, — которые дают возможность более глубоко и полно понять духовную, культурную и повседневно-бытовую жизнь эпохи раннего христианства. В этих текстах встречается слово «монах» в различных смыслах.

Из самой этимологии греческого понятия *μοναχός* ясно, что речь идет о чем-то единичном, одиноком, одном. Согласно этимологическому словарю П. Шантрена<sup>6</sup>, слово *μοναχός* является производным от слова *μόνος* (эпическое и ионийское *μοῦνος*), означающего «один, одинокий, уникальный», и соотносится с целым рядом аналогичных дериватов: *μοναδικός* (героический эпос), *μοναδικός* (Аристотель и др.), *μονιός* (Геродиан), *μονάξ*, *μοναξός*, *μονάξιος* (Гомер) и др., — означающих те или иные оттенки смысла, уточнение общего значения в зависимости от контекста.

ко подробно не останавливается на связи терминологии с монашеской идентичностью и общей историей развития восточного аскетизма.

<sup>6</sup> Chantraine 1974. P. 711.

Так, согласно словарю Лиддл-Скотта<sup>7</sup>, *μοναχός* впервые в древнегреческой литературе встречается в виде наречия *μοναχῆ*, образованного от *dat.sg.fm.* этого прилагательного, и означает движение «только в одном направлении», в противопоставлении наречию *δίχῆ* (Платон. «Законы» 720e). Также это слово употребляется в виде наречия *μοναχόθεν*, «лишь с одной стороны» (зафиксировано в «Лексиконе» Свиды), и *μοναχοῦ*, «лишь в одном месте» (Платон. «Пир» 184e). В качестве прилагательного слово *μοναχός* впервые встречается у Аристотеля в двух местах «Метафизики»<sup>8</sup>: в первом случае речь идет о вечных вещах в представлении Аристотеля, таких как Солнце и Луна, существующих в единственном числе (*ἕσα μοναχά*), которым нельзя дать определение, то есть отнести к некоему общему виду; во втором случае Аристотель, опровергая наличие нематериальных объектов (идей), предшествующих чувственно воспринимаемым вещам и отделенных от них, употребляет прилагательное *μοναχά* (в среднем роде мн.ч.) в словосочетании *στερεά μοναχά*, в противопоставлении *ἐπίπεδα τρίττα — γραμμὰ τετραξά*, то есть в числовом значении, «один, единичный».

В более поздний период слово *μοναχός* продолжает употребляться в аристотелевском смысле, в частности, у таких авторов, как Эпикур<sup>9</sup>, Диодор Сицилийский, Аполлодор и др. Изучение употребления прилагательного *μοναχός* не входит в нашу задачу, как, впрочем, и подробное исследование этимологии этого понятия. Для наших целей достаточно, во-первых, констатировать тот факт, что в дохристианскую эпоху среди классических греческих авторов это слово употреблялось либо как наречие, либо как прилагательное, но никогда не выражалось в субстантивированной форме. Словарь Лиддл-Скотта напрямую связывает субстантивацию с христианской литературой, указывая примеры наиболее ранних употреблений в *Aporhthegmata Patrum*. Во-вторых, учитывая, что понятие *μοναχός* употреблялось в довольно широком спектре значений, мы можем выделить те из них, которые могли бы послужить нашим целям, то есть объяснить его

<sup>7</sup> Liddell, Scott 1996. P. 1143.

<sup>8</sup> *Aristoteles*. *Metaphysica* 1040a:29, 1076b:29.

<sup>9</sup> *Epicurus*. *Epistula* 2.

специфическое использование в качестве обозначения человека, ведущего уединенный образ жизни.

Значение слова *μοναχός* применительно к аскетическому идеалу раннехристианской эпохи исследовалось многими учеными. Одной из первых была работа немецкого ученого А. Адама (1950 г.)<sup>10</sup>, который изучил употребление слова *μοναχός* в дохристианской и раннехристианский период. Исследовательница Маргарет Арль (1960 г.)<sup>11</sup> рассмотрела значения слова *μοναχός* в так называемых *Λόγια* (logia) Иисуса из гностического памятника II века «Евангелие Фомы», дошедшего в коптском варианте среди папирусов Наг-Хаммади и некоторых греческих фрагментов из Оксиринхского папируса. Позже появилось обстоятельное исследование Франсуазы Морар<sup>12</sup>, которое можно назвать классическим введением в тему, поскольку она ввела в научный оборот практически все известные источники, включая коптские и сирийские аналоги данного термина. Позже последовали еще две статьи автора<sup>13</sup>, в которых были сделаны интересные дополнения и уточнения (ниже мы коснемся некоторых выводов Ф. Морар более подробно).

Казалось, дискуссия на эту тему была завершена в 80-е годы (после выхода последней статьи Ф. Морар), однако она была возобновлена в целом ряде исследований Дмитрия Бумажнова<sup>14</sup>, который продолжает заниматься этой темой в настоящее время. В своих работах автор обобщает предшествующие достижения ученых и на основании новых материалов пытается обосновать свой ответ на вопрос о том, почему это слово стало использоваться в IV веке в качестве эпонима христианского подвижника. Важные замечания в более широком контексте, охватывающем целый ряд терминов, фигурировавших в раннехристианском Египте в качестве обозначения тех, кто вел подвижнический

<sup>10</sup> Adam 1953/54. P. 209–239.

<sup>11</sup> Harl 1960. P. 464–474.

<sup>12</sup> Morard 1973. P. 332–411.

<sup>13</sup> Morard 1975. P. 242–246; Morard 1980. P. 395–401.

<sup>14</sup> Bumazhnov 2006a. S. 252–259; Bumazhnov 2006b. S. 293–299; Bumazhnov 2008. S. 251–264; Bumazhnov 2010. S. 21–26.

(= «монашеский») образ жизни, рассматриваются в статье австралийского специалиста по папирологии Малькольма Чоута<sup>15</sup>, который в числе прочего сообщает некоторые полезные сведения относительно интересующего нас термина в египетских папирусах IV века.

Ниже я буду следовать изложению проблемы у вышеназванных ученых, а затем дополню его своими наблюдениями.

## 2.2. *Μοναχός* в коптском памятнике «Евангелие Фомы»

В первую очередь, следует сказать, что слово *μοναχός* и его родственные образования (*μοναχά*, *μοναχῶν*) впервые встречаются в христианском контексте в текстах II века, а именно в гностических памятниках «Евангелия Фомы» и «Диалоге Спасителя», а также в греческих переводах ветхозаветных текстов Акилы, Феодотиона и Симмаха. Рассмотрев первый памятник, так называемое «Евангелие Фомы».

Logia Иисуса, из которых состоит коптское «Евангелие Фомы», впервые, с точки зрения истории происхождения термина *μοναχός*, были исследованы М. Арль. Она обратила внимание на фрагменты logion 49 и logion 75, где упоминаются *μοναχοί*<sup>16</sup>.

В logion 49: «Говорит Иисус: Блаженны *μοναχοί*, избранные. Потому что вы обретете Царство. Потому что вы происходите из него, и в него возвратитесь».

В logion 75: «Говорит Иисус: Перед дверью стоят многие, но только *μοναχοί* войдут в брачный чертог»<sup>17</sup>.

Попытка связать эти фрагменты с каноническими текстами представляется важной, поскольку те или иные параллели, как справедливо полагают ученые, вполне могут приоткрыть тот смысл, который вкладывали в слово *μοναχός* различные аскетические группы начала нашей эры, в том числе и христианское население восточных диоцезов Им-

<sup>15</sup> Choat 2002.

<sup>16</sup> Harl 1960. P. 466.

<sup>17</sup> Везде переводы автора статьи: греческие тексты переведены с оригинала, коптские и сирийские — с переводов на европейские языки, находящихся в соответствующих исследованиях.



перии. М. Арль справедливо указывает, что первый из приведенных фрагментов переключается с Мф. 5, 3 («Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное») и Лк. 6, 20 («Блаженны нищие духом, ибо ваше есть Царствие Божие»). Здесь присутствует идея «нищеты» духовной, которая очень характерна для древнееврейского понятия «нищего» перед Яхве, אֲנָוִים [‘ānāwīm]. Это понятие переводилось на греческий различными словами, например, ταπεινός и πρᾶξ, каждое из которых свидетельствовало о состоянии посвященности Богу, привлекало благословение Божие на человека, обозначенного таким именем. Интересно, что слово אָנִי [‘ānī] (однокоренное со словом אֲנָוִים [‘ānāwīm]) в Пс. 18, 28 переведено Семидестью как ταπεινός, Акилой — как πένης и Симмахом — как πρᾶξ<sup>18</sup>. В Пс. 24 (25), 16 («яко единокров и нищ есмь аз») слова יָחִיד [yāhīd] (один) и אָנִי [‘ānī] (нищий) переведены у Семидесяти словами μονογενής καὶ πτωχός, а у Акилы — μοναχός καὶ πτωχός. Таким образом, исследование первого отрывка и его параллелей дает основание предположить тесную связь между понятиями μοναχός и кругом понятий, описываемых древнееврейским אֲנָוִים [‘ānāwīm]: согласно мнению М. Арль, «один» и «нищий» в Пс. 24 (25), 16 указывают на то, что слово μοναχοί в logia следует понимать не как «отдельные», «уединенные», но в смысле «слабые»<sup>19</sup>, то есть осознающие свою немощь и нуждающиеся в помощи Божией. Хотя М. Арль говорит о всех logia, но очевидно, что относится это преимущественно только к logion 49.

На наш взгляд, ученые напрасно не обратили внимания на logion 75, поскольку параллель с этим фрагментом в канонических Евангелиях бросается в глаза. Речь идет о фрагменте из Мф. 25, 1–13, в котором содержится притча о десяти девах. Мудрые девы, сохранив свои светильники горящими, вошли в брачный чертог, тогда как неразумные девы, чьи светильники погасли, лишились брачного пира; аналогично этому и фрагмент из logion 75 говорит о том, что не все войдут в брачный чертог, но только μοναχοί. Если воспользоваться аристотелевской терминологией, то можно сказать, что «средним

<sup>18</sup> См. подробнее: Harl 1960. P. 466–467.

<sup>19</sup> Harl 1960. P. 468.

термином» в обоих случаях оказывается состояние бодрствования в ожидании пришествия Сына Человеческого, «жениха», распорядителя брачного чертога. Этот момент подтверждает идею о том, что *μοναχοί* и *παρθένοι* связаны между собой в едином эсхатологическом уповании: бодрствуя в ожидании Спасителя, они исполняют Его собственное завещание, выраженное во многих местах канонических Евангелий: «*Бодрствуйте...*»<sup>20</sup>.

М. Арль в своем анализе опустила еще один фрагмент из «Евангелия Фомы», где упоминаются *μοναχοί*. Речь идет о *logion 16*:

«Итак, будут находиться пятеро в одном доме: трое будут против двоих и двое против троих, отец против сына и сын против отца. И будут там как *μοναχοί*».

В канонических текстах есть параллельное место: «*Ибо отныне пятеро в одном доме станут разделяться, трое против двух, и двое против трех: отец будет против сына, и сын против отца; мать против дочери, и дочь против матери; свекровь против невестки своей, и невестка против свекрови своей*»<sup>21</sup>.

Содержание указанных фрагментов заставляет предположить, что и здесь также речь идет об эсхатологическом ожидании пришествия Сына Божия и пребывании в состоянии бодрствования: нахождение в одном доме из *logion 16* и контекст Лк. 12, 52–53 говорят об идее противостояния «бодрствующего» с окружающими людьми, даже с самыми близкими. Апокрифический текст II века дает нам снова указание на *μοναχοί* как на тех, кто следует за Христом вопреки неверующему окружению. Корень слова *μοναχός*, возможно, подразумевает состояние внутреннего единства и собранности как важного элемента в посвящении своей жизни Богу.

<sup>20</sup> Ср.: Мф. 24, 42; 25, 13; 26, 41; Мк. 13, 33, 35, 37; 14, 38; Лк. 21, 36. Наиболее близкая параллель в Мк. 13, 35–36: «*Итак бодрствуйте, ибо не знаете, когда придет хозяин дома: вечером, или в полночь, или в пение петухов, или поутру; чтобы, придя внезапно, не нашел вас спящими*».

<sup>21</sup> Лк. 12, 52–53.

### 2.3. *Μοναχός* и коптское понятие οὔα οὔωτ

В связи с этим Ф. Морар<sup>22</sup>, а за ней и Д. Бумажнов<sup>23</sup> обратили внимание еще на один важный момент, связанный с контекстами употребления коптского понятия *μμοναχος*/*ῑμοναχος* в «Евангелии Фомы». Наблюдение касается четырех мест, где употребляется коптское слово οὔα οὔωτ (или просто οὔα), означающее «единое»: это logia 11, 22, 24 и 106, где смысл также состоит в указании на внутреннее единство, которое является условием спасения. Выразительным примером здесь служит фрагмент из logion 22:

«Иисус увидел, как маленькие дети пили грудное молоко. И сказал Своим ученикам: эти маленькие дети, которые пьют грудное молоко, подобны тем, кто войдет в Царство. Те Ему отвечали: так мы войдем в Царство, как маленькие дети? Иисус им ответил: Если сделаете два одним (πσναῦ οὔα), и если сделаете внутреннее как внешнее, а внешнее как внутреннее, верх — как низ, и если сделаете мужское и женское как одно и единственное (ῑπποῦα οὔωτ), так чтобы мужское не было мужским, а женское женским... тогда войдете в Царство».

Условие вхождения в Царство, который указан в logion 22, состоит в уподоблении детям, а это состояние недвусмысленно описывается как упразднение внутренних противоречий и обретение единства.

Гностические свидетельства сами по себе не представляли бы такого интереса, если бы мы не имели данных о том, что эти тексты были известны и среди христиан или имели с ними общий неписанный источник (так называемые «*Аγραφα*»). Во Втором Послании к Коринфянам Климента Римского мы встречаем следующий пассаж:

«Итак, будем ежечасно ожидать Царства Божия в любви и праведности, потому что не знаем дня явления Божия. Сам Господь на вопрос одного о том, когда придет Его Царство, отвечал: “Когда двое будут одно, и внешнее будет как внутреннее, мужеский пол вместе с женским будет ни мужеский, ни женский”. Но двое бывают одно, когда мы говорим друг другу истину и когда в двух телах непритворно бывает единая душа. И внешнее как внутреннее значит следующее: внутреннее

<sup>22</sup> Morard 1973. P. 372.

<sup>23</sup> Bumazhnov 2006a. P. 295–296.

означает душу, а внешнее означает тело. Поэтому как твое тело видно, так и твоя душа да будет явна в добрых делах. И мужской пол вместе с женским, ни мужской, ни женский — это говорит Господь, чтобы брат, увидев сестру, не подумал о ней ничего женского, ни она не подумала о нем чего-либо мужского. Если вы так поступаете, — говорит Он, — придет Царствие Отца Моего»<sup>24</sup>.

В данном случае автор Послания использует тот же самый текст, что и автор «Евангелия Фомы». Заслуживает внимания истолкование аграфы: автор указывает, что для достижения цели — избавления от внутренних противоречий, мешающих уподобиться детям и войти в Царство Божие, — требуется (1) говорить истину и быть нелицемерным (вследствие чего две души становятся одной); (2) являть добрые дела и (3) быть целомудренным, причем в такой степени, чтобы сестру во Христе вовсе не воспринимать как женщину и брата во Христе как мужчину. Здесь мы видим очень важный аскетический подтекст, который помогает лучше понять смысл ουα ουωτ, то есть человека, обретшего внутреннее единство.

Приведем еще одно характерное место из «Евангелия Фомы», logion 23, в котором употребляется ουα ουωτ:

«Говорит Иисус: Я изберу вас, одного из тысячи и двух из десяти тысяч. И будут стоять там как один и единственный (ουα ουωτ)».

Здесь обретение единства связывается с идеей избрания, как и в logion 49, где говорится: «... блаженны μοναχοί, избранные». К идее избранничества в связи с термином μοναχός мы еще вернемся. Здесь же отметим, что «один и единственный» описывается в том же самом эсхатологическом «топосе» («будут стоять там»), как и μοναχός: это свидетельствует, по меньшей мере, об очень близком семантическом и аскетическом значении двух понятий.

Ученые разошлись в конечных выводах относительно связи коптского понятия ουα ουωτ и греческого понятия μοναχός, заимствованного также и коптским языком в качестве определенного неперево-

<sup>24</sup> Цит. по: Второе послание св. Климента Римского к Коринфянам // Писания мужей апостольских. М., 2008 (первая часть цитаты по пер. прот. П. Преображенского. С. 125–126, вторая часть — по пер. Н. И. Барсова. С. 505).

димого термина  $\mu\mu\alpha\chi\omicron\varsigma$ <sup>25</sup>. В итоге Ф. Морар отвергла какую-либо связь между указанными понятиями<sup>26</sup>, тогда как Д. Бумажнов поставил вопрос по-новому: соответствовало ли истолкование Климентом указанного  $\log\iota\omicron\mu$  той среде, из которой вышло данное изречение. Изучив свидетельства некоторых раннехристианских авторов, он пришел к выводу, что идея упразднения противоречий, зафиксированная в  $\text{Ἀγραφα}$ , была на протяжении II–III вв. средством злоупотребления со стороны секты энкратитов. В православных кругах эта идея истолковывалась либо в нравственном ключе, либо в полемическом (против энкратитов). Но в любом случае идея упразднения противоречий не могла существенно повлиять на развитие и усвоение понятия  $\mu\omicron\alpha\chi\acute{\omicron}\varsigma$ <sup>27</sup>. Что же касается связи греческого термина  $\mu\omicron\alpha\chi\acute{\omicron}\varsigma$  с коптским  $\sigma\upsilon\alpha\ \sigma\upsilon\omega\tau$ , Д. Бумажнов устранился от окончательных выводов относительно данного вопроса.

На наш взгляд, понятие «одинокий» очень близко понятию «единый» чисто лингвистически. Если же учесть общий контекст употребления данных терминов, то можно вполне констатировать их общее семантическое значение: «единый» ( $\sigma\upsilon\alpha\ \sigma\upsilon\omega\tau$ ), преодолевая внутренние противоречия, становится (1) тем, кто следует за Христом вопреки неверующему окружению в  $\log\iota\omicron\mu$  16, (2) бодрствующим в своем уповании и обретении единства перед Богом в  $\log\iota\omicron\mu$  75 и (3) осознающим свою немощь, подобным древнееврейским  $\text{אָנָוִים}$  [‘ānāwīm], смиренным

<sup>25</sup> Идею тождества этих понятий поддерживал Klijn 1962. P. 271–278, особенно p. 272.

<sup>26</sup> Morard 1973. P. 372.

<sup>27</sup> Bumazhnov 2006a. S. 299. В своей недавней статье Д. Бумажнов попытался связать негативное значение употреблений глагола  $\mu\omicron\alpha\acute{\chi}\iota\zeta\epsilon\iota\mu$ , однокоренного с существительным  $\mu\omicron\alpha\chi\acute{\omicron}\varsigma$ , у авторов II – раннего III в. («Послание Варнавы», Ипполит Римский, «Слово святого Варсавы» и др.) с их представлениями об экклесиологии (см.: Бумажнов 2016). Аргументация, изложенная в данной статье, мне представляется спорной и довольно натянутой (кроме того, она фактически повторяет мысли автора, изложенные в статье Bumazhnov 2008); более разумное, но, к сожалению, слишком краткое, объяснение того, как негативная ассоциация «отделяющегося» ( $\mu\omicron\alpha\chi\acute{\omicron}\varsigma$ ) от общины человека связана с рецепцией этого термина в качестве члена общины и христианского подвижника, можно найти в статье С. Рубенсона, связывающего употребление данного термина с коптскими аналогами, упомянутыми Кассианом Римлянином, sarabaites и remnuoth (Rubenson 2007. P. 645).

и нищим взыскателем благословения Божия в *logion* 22, избранным (ετσοτп), «одним из тысячи» (*logion* 23). Близкая связь этих понятий будет нам более очевидна из анализа следующего памятника.

#### 2.4. *Μοναχός* в коптском памятнике «Диалог Спасителя»

Помимо «Евангелия Фомы», понятие *μοναχός* также два раза используется в другом памятнике II века из библиотеки Наг-Хаммади, а именно в коптском «Диалоге Спасителя».

Диалог 120, 1 (NHS 26, 40, 24–26 Emmel):

«Я (то есть Спаситель) научил их переходу (*Übergang*), который совершат избранные (нсотп) и одинокие (нмонохос)».

Диалог 121, 2 (NHS 26, 42, 16–20 Emmel):

«Ты мысль и всецелое доверие одиноких (нмонохос). В свою очередь (вы должны молиться): послушай нас, как ты послушал избранных (сотп) своих».

На первый взгляд, совершенно непонятно, почему Христос называет себя мыслью и всецелым доверием «одиноких» (*μοναχοί*) и говорит о том, что переход — к Царству Божию, духовному состоянию — совершат именно «одинокие» (*μοναχοί*). Но уже очевидно, что понятие *μοναχοί* используется здесь в качестве специфического термина, имеющего совершенно определенное смысловое содержание. На наш взгляд, эти фрагменты дают все основания для предположения о том, что понятие *μοναχοί* употребляется не в качестве прилагательного, имеющего функцию определения, а в качестве субстантивированного прилагательного, то есть как понятие, входящее в определение видового признака сущности (согласно Аристотелю), а не просто как привходящий признак. Этот лингвистический аргумент, на наш взгляд, открывает возможность для дальнейшей интерпретации.

Обратим еще внимание на то обстоятельство, что коптское *нмонохос* в обоих фрагментах соседствует с коптским термином *нсотп*. «Одинокие» неразрывно связаны с «избранными». Интересно, что *logion* 49 «Евангелия Фомы» также связывает обетованием блаженства *μοναχοί* и *ἐκλεκτοί*, «одиноких» и «избранных». Итак, из пяти фрагментов би-

блиотеки Наг-Хаммади, в которых упоминаются *μοναχοί*, три фрагмента сопровождаются указанием на то, что *μοναχοί* и «избранные» представляют собой определения одного и того же подлежащего. Сюда следует добавить фрагмент из «Евангелия Фомы», *logion 23*, где понятие *nsotp*, «избранные», связывается с *oυα ουωτ*, коптским понятием, означающим «один и единственный»:

«Говорит Иисус: я *изберу* вас, одного из тысячи и двух из десяти тысяч. И будут стоять там как один и единственный (*oυα ουωτ*)».

По мнению Д. Бумажнова, общий контекст употребления термина «избранный» как в библиотеке Наг-Хаммади, так и в древнееврейских таргумах, говорит о том, что слова *μμοναχος* и *oυα ουωτ* выражают родственные понятия и, вероятно, восходят к арамейскому понятию *ܦܬܝܢܐ* [*yəḥīdā*]<sup>28</sup>.

### 2.5. *Μοναχός* в греческих переводах Ветхого Завета Акилы, Симмаха и Феодотиона

Вторым важным кругом самых ранних источников, относящихся ко II веку, в которых мы встречаем понятие *μοναχός*, являются переводы Ветхого Завета, выполненные греками, обратившимися в иудейство, — Акилой, Симмахом и Феодотионом. Впервые на употребление этого слова указанными переводчиками обратила внимание М. Арль в упомянутой выше статье. Рассмотрим несколько примеров.

В Пс. 21 (22), 21 и Пс. 34 (35), 17, где душа именуется в переводе Семидесяти *μονογενή* («единородная»), перевод Акилы с еврейского *ܦܬܝܢܐ* [*yəḥīdāī*] дает слово *μοναχή* (Симмах переводит *μοναδική*).

Точно таким же образом в Быт. 22, 2, где Септуагинта дает чтение: «Возьми сына твоего возлюбленного», Акила вместо «возлюбленно-го» переводит *μοναχόν* («единственного»).

Далее Пс. 24 (25), 16 в Септуагинте: «*ὅτι μονογενῆς καὶ πτωχός εἰμί ἐγώ*» («яко единокров и нищ есмь аз»), Акила заменяет *μονογενῆς* на *μοναχός*, а Симмах — на *μόνος*. В древнееврейском здесь употреблены два уже известных нам слова: *ܦܬܝܢܐ* [*yəḥīd*] и *ܐܢܝ* [*‘ānī*]

<sup>28</sup> Bumazhnov 2006b. S. 257.

Пс. 67 (68), 7 в Септуагинте: «ὁ θεὸς κατοικήσει μονοτρόπους ἐν οἴκῳ», у Акилы и Феодотиона вместо μονοτρόπους — μοναχοῖς, у Симмаха изменена вся фраза и тоже употребляется слово «μοναχός»: ὁ θεὸς δίδωσιν οἰκεῖν μοναχοῖς οἰκίαν. В древнееврейском также употреблено слово מִיְחִידִים [yəhîdîm] (мн.ч. от יְחִיד [yəhîd]).

Поскольку в двух последних случаях слово μοναχός употребляется в связи с «нищими», «сиротами» и «вдовицами», можно было бы предположить, что данное слово используется в качестве синонима греческого μονήρης («одинок живущий», ср.: Аристотель, «История животных», 505a 28). Еще одно подобное словоупотребление следует из перевода Акилы Быт. 2, 18:

«Οὐ καλὸν εἶναι τὸν ἄνθρωπον μόνον»: «Не хорошо быть человеку одному» (יְבַדֵּל [ləbaddô]). Акила и Симмах передают древнееврейское יְבַדֵּל [ləbaddô] словом μοναχός. Здесь также возможна интерпретация μοναχός как «одинокый», «одинок живущий» и даже «безбрачный».

Однако М. Арль еще в 1960 году отвергла такую интерпретацию. Дело не только в многозначности термина (означающего не только внешнее уединение, но и внутреннее единство души). Она обратила внимание на фрагмент Пс. 85 (86), 11, в котором Давид просит Яхве управить его путь, используя при этом на еврейском языке форму verbum factitivum, то есть побудительного залога глагола תְּחַד [yəhēd], корень которого означает «единое»: «сделай мое сердце единым», «едини мое сердце». Акила переводит этот глагол греческим глаголом μονάχουσον, тогда как Симмах — глаголом ἕνωσον. По мнению М. Арль, в обоих переводах смысл один и тот же: «сделай единым»<sup>29</sup>. С точки зрения исследовательницы, понятие «единого сердца» характерно для богословия Ветхого Завета. Подобное значение встречается в Иер. 32, 39 (LXX: 39, 39): «Я дам им одно сердце (תְּחַד לֵב [lēb 'ehād]) и один путь» (LXX: «другое сердце и другой путь»). «Единое сердце» означает здесь неразрывную, всецелую связь человека или народа с Единым Богом. Противоположное состояние описывается в библейской терминологии как «двойное сердце», «двойная душа», например Иак. 1, 8: «ἀνὴρ δίψυχος ἀκατάστατος ἐν πάσαις ταῖς ὁδοῖς αὐτοῦ». Для

<sup>29</sup> Harl 1960. P. 469.



древнееврейского сознания Единый Бог призывает человека быть единым как внешне — одним перед Богом во всем мире, так и внутренне — единым по совести и по поступкам, то есть нелицемерным и истинным почитателем Бога.

## 2.6. Понятие 𐤒𐤕𐤍 [yəḥîdā] в арамейских Таргумах и его связь с понятием μοναχός

Интересным свидетельством, подтверждающим влияние семитского богословия на употребление и формирование во II веке понятия *μοναχός* можно назвать арамейские Таргумы, в которых, по мнению ученых, слово 𐤒𐤕𐤍 [yəḥîdā] (*μοναχός*, *μοναδικός*) используется в качестве конкретного термина. Так, Ф. Летцен-Дейс пришел к выводу, что «предикат “одиначный” (Einziger) в Таргумах становится своего рода специальным термином, квалифицирующим определенную группу людей: звание “одиначный” относится к тем предикатам, которые характеризуют избранных людей Божиих и избранный народ Божий. Слово “праведный” близко по значению к слову “одиначный”»<sup>30</sup>. Позже Д. Бумажнов собрал все случаи употребления данного термина в Таргумах и попытался выявить между ними какую-либо связь, могущую пролить свет на историю греческого понятия *μοναχός*. Я не буду перечислять все случаи употребления слова 𐤒𐤕𐤍 [yəḥîdā] и его образований в Таргумах, тем более что все они относятся к периоду не ранее III века, то есть для наших целей имеют вспомогательное значение. Обратим внимание на несколько интересных фрагментов, которые дают возможность новой интерпретации.

Так, в Таргумах Псевдо-Ионафана<sup>31</sup> и в кодексе «Неофитов»<sup>32</sup> единство Бога напрямую связывается с одиночеством первозданного Адама.

<sup>30</sup> Цит. по: Bumazhnov 2006b. S. 253. Тексты Таргумов ниже мы переводим по немецким переводам Д. Бумажнова, находящимся в данной статье.

<sup>31</sup> Изд.: Pseudo-Jonathan (Targum Jonathan ben Uziel zum Pentateuch). Nach der Londoner Handschrift (Brit. Mus. add. 27031) / Hrsg. M. Ginsburger. B., 1903. Vol. 7. S. 10–11.

<sup>32</sup> Изд.: Diaz Macho A. Neophyti 1. Targum palestinese MS de la Biblioteca Vaticana. Madrid — Barcelona, 1968 (Textos y estudios del Seminario filológico «Cardenal Cisneros» 7). Vol. 1. P. 19.

Псевдо-Ионафан на Быт. 3, 22: «И сказал Господь и Бог ангелам, которые служат Ему: вот, Адам стал единственным (אָדָם [yəḥîdā]) в мире, как и Я единственный (אָדָם [yəḥîdā]) высоко на небесах».

Кодекс «Неофитов» Быт. 3, 22: «И сказал Господь и Бог: вот первый Адам, которого Я создал, единственный (אָדָם [yəḥîdā]) в мире, как и Я единственный (אָדָם [yəḥîdā]) высоко на небесах».

Оба фрагмента из Таргумов Быт. 3, 22 указывают на прямую аналогию между единством и уникальностью Бога на небесах и единством и уникальностью Адама на земле. Можно было бы интерпретировать это место и как указание на безбрачие Адама, однако, по всей видимости, смысл здесь совершенно иной: он все тот же, что мы видели в библейских текстах из сравнения переводов Акилы, Симмаха и Феодотиона — «единственный» здесь понимается как «избранный» на высшее служение Тому, Кто един по природе. В категориях греческой мысли это Единство можно выразить как омонимию, имеющую онтологическое значение: единый и единственный по природе (φύσει) Бог избирает в качестве единого и единственного по усыновлению (θεσει) человека (или целый народ), для которого становится прообразом единства. Это единство начинается как прообразовательный завет Божий с человеком или народом, в котором избранному *единственно* дается заповедь, запечатлевающая завет между Прообразуемым и Его образом. В этой заповеди содержится указание на логос духовного пути, требующий от человека восхождения от образа к первообразу, от подражания к подобию. Если логос — это полагание цели и ее реализация, то онтологическое единство — это сама цель в своей осуществленности, единство Бога и человека, Бога и Его народа. По сути, вся ветхозаветная религия вытекает из этой фундаментальной идеи завета между Единым Богом и избранными Им людьми и народом.

Подобную мысль можно проследить и в Таргуме на Ис. 51, 2 Псевдо-Ионафана: «Посмотрите на Авраама, отца вашего, и Сару, которая зачала вас: когда Авраам был *один и единственный* (אָדָם [yəḥîdā]) в мире, Я призвал его на служение себе и благословил его». И другой фрагмент на Втор. 26, 17–18, в котором говорится о завете между Единым Богом и единым народом: «Сегодня вы избрали Господа как одного и единственного в мире, потому что написано: Господь и Бог

ваш есть Единый Господь<sup>33</sup>... И мемра (слово) Господня сегодня избрала вас как *одного и единственного* в мире. Потому что написано: *“и несть, якоже людие твои Израиль, язык еше на земли”*<sup>34</sup>».

Подводя итог, еще раз отметим, что несмотря на то, что Таргумы имеют лишь вспомогательное значение, они очень хорошо отображают то понимание слова *μοναχός*, которое мы встречаем во всей библейско-христианской среде II века, то есть того периода, когда слово *μοναχός* уже активно употреблялось христианами, но еще не утвердилось в качестве официального наименования христианских аскетов и не стало символом удаления от мира ради служения Богу. Тем не менее, как мы видим, идея *избранного единственного*, вышедшего на служение Богу, характерная для ветхозаветного богословия, появляется и в гностических раннехристианских текстах, которые были, безусловно, известны древним христианам, а часть из них, как мы видели, восходит и к *Ἀρχαφα* Самого Спасителя, которыми пользовались и христианские авторы. Общий контекст употребления термина *μοναχός* и группы терминов, так или иначе связанных с ним семантически, в памятниках II века, включая тексты Наг-Хаммади («Евангелие Фомы» и «Диалог Спасителя») и переводы на греческий библейских текстов Акилы, Симмаха и Феодотиона, а также арамейских Таргумов на ветхозаветные книги, датируемые учеными II–III вв., позволяет очень четко судить о смысле и содержании данного понятия и проливает свет на более позднее богословие монашеской жизни, которое начнет активно развиваться уже в греческой среде в IV веке.

2.7. Понятие *μοναχός* в христианском контексте:  
папирус P. Col. Youtie II 77 и трактат Псевдо-Афанасия  
«О терпении»

Для ученых до недавнего времени было загадкой, почему понятие *μοναχός*, которое активно употреблялось во II веке, затем встречается только в IV веке, тогда как III век представляет собой лагуну, относительно которой никаких сведений мы, казалось бы, не имели.

<sup>33</sup> Ср. Втор. 6, 4.

<sup>34</sup> 1 Пар. 17, 21.

Ранее считалось, что впервые литературное употребление слова *μοναχός* в субстантивированной форме и в смысле, обозначающем христианского подвижника, встречается в папирусе из коллекции Х. Юти (P. Col. Youtie II 77)<sup>35</sup>, который представляет собой жалобу крестьянина по имени Исидор из деревни Каранис (район Фаюма), адресованную епарху пятой египетской провинции. Дата документа: 6 июня 324 г. Исидор жалуется на неких «Памуна и Арпала», корова которых испортила его поле. Когда Исидор поймал животное и повел его в деревню, внезапно на него напали эти двое и стали избивать. Тем временем мимо проходили два человека, которые помогли несчастному. Это были, как говорится в документе, диакон Антоний и монах Исайя. Документ заканчивается просьбой к епарху произвести законное судебное разбирательство.

Важно отметить, что упомянутые клирики носят не египетские (коптские) имена, а греческое и сирийское (арамейское). Очевидно, что диакон Антоний принадлежит к местной церкви, а монах Исайя состоит с этой церковью в непосредственном (даже личном) контакте. Интересно также, что упоминание монаха Исайи в документе выглядит как нечто всем известное и само собой разумеющееся. Это заставляет предположить, что о существовании христианских подвижников в Египте, носивших имя *μοναχός*, было известно задолго до 324 года<sup>36</sup>. Вполне возможно, что Исайя относился к христианским аскетам, жившим в удаленных от провинциальных центров деревнях, о которых мы

<sup>35</sup> См.: Judge 1977. P. 72—89. В указанной статье папирус обозначается как P. Coll. Youtie 77, но я следую принятому сегодня обозначению.

<sup>36</sup> Исследователь египетских папирусов М. Чоут упоминает о 24 случаях в 18 документах IV — нач. V вв., где именование *μοναχός* встречается в качестве общепринятого термина, наравне с термином *ἀποταχτικός* (Choat 2002. P. 8—9. Примеч. 23). Один из документов, а именно P. Neph. 48, М. Чоут датирует 323 годом (т.е. годом раньше, чем указанный нами документ), однако эта датировка самим автором признается спорной, поэтому наиболее ранним свидетельством папирусных документов следует признать папирус из коллекции Х. Юти P. Col. VII 171 (= P. Col. Youtie II 77). См. также таблицу, где представлены наиболее интересные документы, в которых встречается термин «монах» (в двух случаях в документах IV в., P. Oxy. LVI 3862 и O. Douch. III 190, упоминаются и *μοναχάι* «монахи»), при этом каждый документ сопровождается датировкой и кратким описанием содержания (Choat 2002. P. 9—10).

знаем из «Жития преподобного Антония»<sup>37</sup>, написанного свт. Афанасием Александрийским.

Е. Джадж, первый исследователь этого папируса с точки зрения истории понятия *μοναχός*, выдвинул гипотезу, согласно которой данный термин обозначал облачение монахов в особую одежду, представлявшую собой цельную ткань. Такое употребление встречается во многих папирусах II века, где присутствует характерное словосочетание *ἱμάτιον μοναχόν* и *χιτώνιον μοναχόν*. Эта одежда якобы привлекала внимание окружающих, и само ее название перешло в качестве метонимического обозначения на тех, кто ее носил<sup>38</sup>. Однако после вышеизложенного исследования истории термина *μοναχός* данная гипотеза не выдерживает никакой критики. Отметим, что этой гипотезы придерживалась в своей первой статье и Ф. Морар<sup>39</sup>, но позже она изменила свою точку зрения. К ее последней гипотезе мы еще вернемся.

Папирус P. Col. Youtie II 77 стал *locus communis* в научной среде для описания первых упоминаний в литературе имени *μοναχός* в субстантивированной форме применительно к христианскому аскету<sup>40</sup>. Однако совсем недавно Д. Бумажнов обратил внимание<sup>41</sup> на статью М. Тетца<sup>42</sup>, в которой автор приводил наиболее раннее, по его мнению, употребление понятия *μοναχός* в христианской среде. Речь идет о сочинении Псевдо-Афанасия «О терпении», находящемся в 26 томе «Патрологии» Миня<sup>43</sup>.

Важное место, в котором упоминается термин *μοναχοί*, звучит следующим образом:

<sup>37</sup> Vita Antonii 3 // PG 26, 844B.

<sup>38</sup> См.: Judge 1977. P. 86–87.

<sup>39</sup> Morard 1973. P. 343.

<sup>40</sup> См. например: Wipszycka 2001.

<sup>41</sup> Bumazhnov 2010. P. 24.

<sup>42</sup> Tetz 1990. S. 102. Эту же статью упоминает и М. Чоут для иллюстрации раннего употребления в греческой среде термина *μοναχός* (Choat 2002. P. 8–9. Примеч. 23).

<sup>43</sup> De patientia // PG 26, 1297A–1309B. Наряду с сочинением Псевдо-Афанасия наиболее ранним употреблением термина *μοναχός* в греческой среде обычно называют сочинение Евсевия Кесарийского «Толкование на Псалмы», которое было написано в 330 году (PG. 23, 698B). См.: Morard 1973; Goehring 1999. P. 13–38.

«Те, кто является совершенным монахом (*μοναχοὶ τέλειοι*), имели этих святых мужей в качестве друзей, я имею в виду Илию, Елисея, Иоанна»<sup>44</sup>.

М. Тетц датирует это произведение 311–312 годом, то есть оно оказывается наиболее ранним свидетельством употребления слова *μοναχός* относительно христианских подвижников. В своей статье М. Тетц не останавливается подробно на данном фрагменте, поскольку его интересуют другие научные проблемы (которым и посвящена его статья), но Д. Бумажнов полагает, что здесь мы имеем дело с новой датировкой первого употребления понятия *μοναχός* в узком значении<sup>45</sup>.

Далее, исследуя этот фрагмент из сочинения Псевдо-Афанасия, Д. Бумажнов указывает на следующий принципиально важный момент. Текст дает понять, что *μοναχοὶ τέλειοι*, о которых говорит автор, являются частью более обширного христианского сообщества, в среде которого оказываются также пресвитеры, диаконы, чтецы, девственники и вдовицы. «Таким образом, — делает вывод исследователь, — трактат “De patientia” говорит нам о предмонашеском установлении, когда люди, называемые *μοναχοί*, еще не отделяли себя от своих сообществ»<sup>46</sup>.

Следует также обратить внимание на то, что в тексте *μοναχοὶ τέλειοι* призываются подражать пророкам Илию, Елисею и Иоанну Крестителю. В более поздней монашеской письменности такое сравнение общеизвестно, однако здесь мы имеем дело с одним из наиболее ранних случаев указания на пример древних пророков, проводивших уединенную и аскетическую жизнь. Интересно, что подобное сравнение мы встречаем также в раннехристианском тексте Псевдо-Климента «О девстве», где автор побуждает христиан подражать образу жизни

<sup>44</sup> De patientia // PG 26, 1305B.

<sup>45</sup> Bumazhnov 2010. P. 24. Ср. более взвешенное мнение в статье: Choat 2002. P. 8–9, note 25.

<sup>46</sup> Bumazhnov 2010. P. 25. О различных формах раннехристианского аскетизма, не отделявшегося от городских христианских общин, но носившего черты того явления, которое впоследствии прочно стало ассоциироваться с монашеством, см.: Rubenson 2007. P. 643–647 (глава “Varieties”).

трех указанных библейских персонажей<sup>47</sup>. Обращаясь к своим непосредственным слушателям, автор называет их евнухами, то есть мужчинами-девственниками, и девственницами (*εὐνοῦχοι καὶ παρθένοι*).

А. Гарнак, впервые исследовавший этот текст, датировал его первой половиной III века<sup>48</sup>. Указание на не вступивших в брак христиан, призванных подражать подвигу пророков-аскетов, которые провели большую часть жизни в пустыне, дает нам важное свидетельство для реконструкции раннехристианских представлений об особенностях аскетической жизни некоторых групп верующих в первые века после Рождества Христова.

Если внимательно отнестись к свидетельству папируса P. Col. Youtie II 77 и других папирусных документов, в которых встречается употребление термина «монах», а также трактата «О терпении» Псевдо-Афанасия, то можно датировать начало христианского употребления термина *μοναχός* в качестве обозначения верующего, ведущего аскетический образ жизни, концом III — началом IV века в Египте. Если же принять во внимание тождество образного ряда, указывающего на древних пророков, которым призван подражать христианский аскет, в трактате начала IV века «О терпении» Псевдо-Афанасия и в трактате начала III века «О девстве» Псевдо-Климента, то вполне можно констатировать наличие одной непрекращающейся традиции совершенно определенного образа жизни, ведущего свое происхождение от ранних христианских общин и впоследствии (спустя два или три века) получившего конкретное наименование.

Образ жизни данных общин — предмет отдельного исследования. Однако уже сейчас отметим, что признаки, которые характеризуют людей, обозначенных в IV веке в Египте именем *μοναχός*, совпадают с признаками христиан, названных в трактате Псевдо-Климента *εὐνοῦχοι καὶ παρθένοι*. Эти признаки включают в себя (1) девственную жизнь, (2) посвящение большей части времени молитве и церковным собраниям, (3) определенную систему послушания старшим, (4) требование постничества, (5) отказ от владения имуществом. Интересно, что по-

<sup>47</sup> Clemens Romanus. De virginitate 1, 2, 1 (Patres apostolici 2, 1, 15 / Ed. F.-X. Funk, F. Diekamp. Tübingae, 1913).

<sup>48</sup> Hamack 1891. S. 369.

добные группы не отделяли себя от местной Церкви, но существовали в рамках общехристианских собраний в качестве ядра общины.

Этим объясняется и упоминание в трактате Псевдо-Афанасия среди *μοναχοὶ τέλειοι* пресвитеров и диаконов, наряду с девственницами и вдовицами. Это очень важный факт для понимания структуры существования раннехристианских общин: клирики и евнухи (мужчины-девственники) с девственницами представляли собой одну группу, к которой вначале предъявлялись одни и те же аскетические требования, а позже было отнесено и общее наименование. Возможно, то, что в старой литературе называется возникновением монашества в IV веке, было не новым способом аскетической жизни, а возникло частично в результате отделения, произошедшего между клириками и остальными членами данных групп в результате тех или иных обстоятельств.

Этот процесс мы наблюдаем не только в Александрийской Церкви в Египте, но и в Антиохийской Церкви в Сирии. О сирийском происхождении многих христианских установлений известно довольно широко.

\* \* \*

Многочисленные параллели указанных терминов с древнееврейскими понятиями *אֶחָד* [*yāhīd*] (один) и *אֶחָד* [*‘ānī*] (нищий), переведенными у Семидесяти словами *μονογενῆς καὶ πτωχός*, а у Акилы — *μοναχός καὶ πτωχός*, дают основания предположить тесную связь первоначального употребления понятия *μοναχός* и его аналогов с библейским богословием. В основе библейского богословия *אֶחָד* [*yāhīd*] («единственного») лежала идея «избранности» и «единственности» народа Божия. Единственность понималась в двух смыслах: как подражание Единому Богу, избравшему Израиль в качестве «единого» народа, и как путь «единого сердца», то есть прямого и нелукавого образа мысли, противоположный «двойному сердцу», то есть лукавству и отступничеству. С этой точки зрения, и Адам назывался «единственным» пред Богом, как и впоследствии весь ветхозаветный Израиль. Первое было моделью для жизни, а второе — средством, внутренним духовным упражнением. По сути, вся древнееврейская аскеза сводилась к формуле нелукавого сердца, недвойственной души. Для древнееврейского сознания Единый Бог призывает человека быть единым как внешне — одним



перед Богом во всем мире, — так и внутренне — единым по совести и по поступкам, то есть нелицемерным и истинным почитателем Бога. В начальную эпоху после Рождества Христова мы видим продолжение этой идеи в Таргумах, анализ которых помогает нам уяснить многие нюансы богословия «единства», которое параллельно мы находим и в памятниках Наг-Хаммади, где это богословие выражается уже с использованием греческого термина *μοναχός*. Сравнение контекста употребления термина *μοναχός* в трактате Псевдо-Афанасия «О терпении» с контекстом трактата Псевдо-Климента «О девстве», в котором описываются признаки христиан, ведущих аскетическую жизнь (*εὐνοῦχοι καὶ παρθένοι*), а также с богословием «единства» в раннехристианских памятниках Наг-Хаммади, позволяет сделать некоторые выводы.

Свидетельства, которые мы рассмотрели, убедительно говорят о том, что термин *μοναχός* претерпел длительную эволюцию за период от послепостольского времени до начала IV века, когда и приобрел нынешнее значение. Раннехристианские памятники, в которых на греческом и коптском языке мы встречаем понятие «монах» или его синонимы, отражают менталитет раннехристианской эпохи со свойственным ей семитским богословским сознанием, основанным на библейских категориях мысли, которые были дополнены новыми христианскими идеалами. В первую очередь, это был идеал девства, который определял жизнь ядра христианской общины. Подражая ветхозаветным «вдовам» и «плачущим», называвшимся «избранными» Божиими, христианские аскеты новозаветной эпохи естественным образом унаследовали свойственное этим группам богословское видение, в основе которого лежало представление об избранных Божиих как о подражателях Единому Богу, избравшему единый народ для заключения Завета. Новый Израиль мыслил себя новым народом Божиим, а потому завет, заключенный между Им Единым и единым народом, относил в полной мере к самому себе. Более подробно богословие соотношения Единого и «единых» было разработано в сирийской раннехристианской традиции, в сочинениях Афраата и Ефрема Сирина.

В следующей части статьи мы рассмотрим, каким образом развивались аналогичные греческому *μοναχός* сирийские понятия ܡܢܚܚܐ

[ihîdāyâ] и **قَد مَسْكَة** [bnaу quāmâ], которые обозначали особый класс внутри христианской общины и одно из которых (**مَسْكَة** [ihîdāyâ]) в конце IV — начале V века полностью перешло в специальное обозначение, указывающее на христианского подвижника-монаха. В заключении статьи будут сделаны выводы относительно общего понятия «монах» и его семантического содержания, определяющего в довольно конкретных чертах идентичность того института, который стал впоследствии именоваться монашеством, и указывающего на то богословское содержание, которое было связано с этим понятием при его зарождении.

#### БИБЛИОГРАФИЯ

- Бумажнов 2016 — Бумажнов Д. Семитский и гностический контекст некоторых раннехристианских экклезиологических моделей и их значение для истории слова **μοναχός** (монах) (Semitic and Gnostic context of some early Christian ecclesiological models and their significance for the history of the word **μοναχός** (monk)) // Источниковедение культурных традиций Востока: гебраистика — эллинистика — синология — славистика. Сборник научных статей / Отв. ред. К. А. Битнер, Н. С. Смелова. СПб., 2016 (Труды по иудаике. Сер. «Филология и культурология» 4). С. 119—136. [*Bumazhnov D. Semitskii i gnosticheskii kontekst nekotorykh rannekhristsianskikh ekkleziologicheskikh modelei i ikh znachenie dlia istorii slova **μοναχός** (monakh) // Istochnikovedenie kul'turnykh traditsii Vostoka: gebraistika — ellinistika — sirologiia — slavistika. Sbornik nauchnykh statei (Source study of cultural traditions of the East: Hebraic — Hellenistic — Slavic studies — Syrology. Collection of scholarly articles) / Otv. red. K. A. Bitner, N. S. Smelova. Saint Petersburg, 2016 (Trudy po iudaike. Ser. «Filologii i kul'turologii» 4). P. 119—136.]*
- Максимович 2012 — История древней Церкви. Часть I. 33—843 гг. Учебное пособие / Ред. К. А. Максимович. М., 2012. [Istoriia drevnei Tserkvi. Chast' I. 33—843 gg. Uchebnoe posobie (History of the ancient Church. Part I. Years 33—843. Textbook) / Red. K. A. Maksimovich. Moscow, 2012.]
- Черных 1999 — Черных П. Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка. М., 1999. [*Chernykh P. Ia. Istoriko-etimologicheskii slovar' sovremennogo russkogo iazyka (Historical etymological dictionary of the modern Russian language). Moscow, 1999.]*

- Adam 1953/54 – *Adam A.* Grundbegriffe des Mönchtums in sprachlicher Sicht // Zeitschrift für Kirchengeschichte. 1953/54. Bd. 65. S. 209–239.
- Bumazhnov 2006a – *Bumazhnov D.* Einige Beobachtungen zur Geschichte des Begriffs ΜΟΝΑΧΟΣ // StP. 2006. Vol. 39. P. 293–299.
- Bumazhnov 2006b – *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 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.
- Chantraine 1974 – *Chantraine P.* Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots. P., 1974. T. 3.
- Choat 2002 – *Choat M.* The development and usage of terms for “Monk” in late antique Egypt // Jahrbuch für Antike und Christentum. 2002. Bd. 45. S. 5–23.
- Goehring 1999 – *Goehring J. E.* Ascetics, society and the desert: studies in Early Egyptian Monasticism. Harrisburg (PA), 1999.
- Judge 1977 – *Judge E. A.* The earliest use of monachos for “monk” (P. Coll. Youtie 77) and the origins of monasticism // Jahrbuch für Antike und Christentum. 1977. Bd. 20. S. 72–89.
- Harl 1960 – *Harl M.* À propos des Logia de Jésus: le sens du mot μοναχός // Revue des études Grecques. 1960. Vol. 73. P. 464–474.
- Harnack 1891 – *Harnack A.* Die pseudoclementinischen Briefe De Virginitate und die Entstehung des Mönchtums. B., 1891.
- Klijn 1962 – *Klijn A. F. J.* The “single one” in the Gospel of Thomas // Journal of Biblical Literature. 1962. Vol. 81. P. 271–278.
- Liddell, Scott 1996 – *Liddell H.-G., Scott R.* A Greek-English Lexicon. Oxford, 1996.
- 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 // *Vigiliae Christianae.* 1980. Vol. 34. P. 395–401.
- Rubenson 2007 – *Rubenson S.* Asceticism and monasticism, I: Eastern / Edited by A. Casiday, F. W. Norris. Cambridge University Press, 2007 (The Cambridge History of Christianity 2: Constantine to c. 600).
- Tetz 1990 – *Tetz M.* Eine asketische Ermunterung zur Standhaftigkeit aus der Zeit der maximischen Verfolgung // *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche.* 1990. Bd. 81. S. 60–102.
- Wipszycka 2001 – *Wipszycka E. P.* Coll. Youtie 77 = P. Coll. VII 171 Revisited // *Essays and texts in honor of J. D. Thomas / Ed. by T. Gagos, R. S. Bagnall.* Oakville, 2001. P. 45–50.

*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 I: Evidence of Greek and Coptic 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 article consists of two parts: in the first part the Greek term *μοναχός* and its Coptic transliteration *ἡΜΟΝΑΧΟΣ* in Egypt, as well as the Coptic term *ΟΥΑ ΟΥΩΤ* (“single one”) are analyzed. It is shown that the original use of the terms mentioned above reflects early Christian biblical understanding of the ascetic life with its imprint of a Semitic mentality. The author argues that the term “Monk” used in different Greek and Coptic documents is comparable to other concepts that describe the way of life of certain ascetics or ascetic groups during the Early Christian period.

*Keywords:* history of Christianity, history of the Church, Christian ascetics, ascetical theology, monasticism, emergence of monasticism, theology of monastic life, Christian Egypt.