

А. А. ВОЙТЕНКО

ОАЗИС ИАННИЯ И ИАМВРИЯ В АГИОГРАФИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ IV В.*

Статья посвящена исследованию апокрифической традиции, связанной с египетскими магами Ианнием и Иамврием, известной по сохранившимся фрагментам апокрифа и упоминаниям в раннехристианских источниках, а также в иудейской и византийской литературе. Автор попытался проследить, как это апокрифическое повествование, известное в монашеской среде Египта IV в., а затем зафиксированное в агиографии, соединилось с монашескими преданиями и использовалось в назидательных целях.

Ключевые слова: агиография, египетское монашество, апокрифы, «Лавсаик», «История египетских монахов».

Специально писать об особой роли, которую играла апокрифическая литература в период поздней Античности и Средневековья, нет необходимости. По сути, наряду с агиографией апокрифы являлись своего рода средневековой «беллетристикой», выполняя функцию не столько душеполезного, сколько занимательного чтения. Но каковы были границы распространения подобной литературы? Насколько глубоко она проникала (и проникала ли вообще) в те социальные группы, которые находили довольно опасным ее читать? В частности, речь идет о монашестве и более конкретно – о египетском монашестве IV в. Известно грозное предостережение аввы Сопатра против такого занятия: «Не приводи женщину в свою келью, не читай апокрифов (ἀπόκρυφα) и не исследуй образа»¹. Как видно из примера, чтение подобной литературы сравнивается с общением с женщинами, то есть представляет собой достаточно высокий уровень опасности для монаха. Косвенным подтверждением этого может служить список новозаветных книг, специально составленный для того, чтобы отделить канон от апокрифов, и приведенный свт. Афанасием Александрийским в одном из своих Пасхальных посланий (*Athan. Alex. Ep. 39*) – ведь хорошо известно, каким авторитетом этот александрийский патриарх пользовался в монашеской среде.

* Выражаю благодарность Дому наук о человеке (MSH, Париж) за возможность работы в греческой секции Института исследования текстов (IRHT) в июне 2007 г., где и сложился замысел этой статьи, а также проф. Полю Жеэну (IRHT, section grecque, Париж) за ценные замечания и дополнения.

¹ *Starowieyski*. 1989. P. 295.

Ясно, однако, что при всех запретах апокрифы – прямо или косвенно – не могли не проникать и в монашескую среду. Делались попытки обнаружить их следы в столь известном монашеском памятнике, как *Apophthegmata Patrum*. В расцветшем посохе одного старца (Кассиан, 2) видели сходство с рассказом про Иосифа из «Протоевангелия Иакова», в одной из апофтегм про Евпрепия (7 224 = PG. T 65. Col. 172)² – отголосок из «Евангелия детства», в апофтегме про архиепископа Феофила, где приводится фрагмент его проповеди о смерти, зависимость от описания смерти в «Истории Иосифа плотника», в апофтегме аммы Синклитикии – совпадения с «Поучением Силуана», обнаруженным среди текстов Наг-Хаммади. Однако на поверку многое из этого оказывается далеко не бесспорным: расцветший посох праведного аввы имеет больше шансов зависеть от вполне канонической Книги чисел, (Чис. 17: 17-36), проповедь о смерти Феофила и «История Иосифа» может иметь источником общие представления, которые нашли отражение как у александрийского патриарха, так и у автора апокрифа. В «Лавсаике» и «Истории монахов», известных агиографических памятниках IV – начала V в., есть сюжет о заколдованной женщине превращенной в кобылу, которую излечивает авва Макарий, а в арабской версии «Евангелия детства» – о юноше превращенном в мула и исцеленном Христом. Но это вряд ли может указывать на их зависимость, поскольку мы имеем дело с сюжетом, хорошо известным еще со времен «Метаморфоз» Апулея³.

Однако в тех же «Лавсаике» и «Истории монахов» находим еще один интересный эпизод, который может сказать нам гораздо больше о путях проникновения апокрифических сюжетов в монашескую среду и их дальнейшего развития там. Я имею в виду рассказ о путешествии аввы Макария в так называемый оазис (или сад) Ианния и Иамврия⁴.

Начнем с «Истории монахов», как предположительно более ранней по времени написания. Данный эпизод в 21-ой главе этого известного агиографического текста выглядит так⁵:

² Апофтегма Евпрепий, 7 на самом деле принадлежит Евагрию Понтийскому, впоследствии осужденному за оригенизм. Имя Евагрия стоит в латинской, сирийской и коптской версиях текста, а также в некоторых греческих рукописях, что доказывает его приоритет – об этом см.: *Guillaumont*. 1962. P. 52.

³ Подробнее об этом см. *Starowieyski*. 1989. P. 294–295.

⁴ Есть еще один текст об этом путешествии – в так называемом «Житии святого Макария Александрийского» (PG. t. 34. Col. 185D-188D), но он, по сути, является вариантом рассказа из «Лавсаика», имеющим некоторые расхождения с последним.

⁵ Текст см.: *Festugière*. 1961. P. 125–126 (cap. XXI, 5-12). Мы приводим существующий русский перевод, сделанный по этому изданию (История Египетских Монахов... С. 75–77), немного уточнив его.

«В другой раз после долгого поста и молитвы Макарий⁶ попросил Бога показать ему сад (τὸν παράδεισον), который насадили в египетской пустыне Ианний и Иамврий по образу истинного райского сада. Макарий скитался по пустыне три недели, не имея пищи, и его, уже почти умершего, ангел привел к тому месту. Со всех сторон вход в сад охраняли бесы и не позволяли ему войти. А сад был огромным и протянулся на длинное расстояние. Когда же помолвившись, он осмелился войти, то обрел там двух святых мужей, которые пришли туда тем же путем и жили в саду уже долгое время. Они совместно помолились и приветствовали друг друга, весьма радуясь встрече. Омыв Макарию ноги, они дали ему плодов из сада. Он же, попробовав, поблагодарил Бога, удивляясь величию плодов и их многообразию. Говорили они друг другу: “Хорошо было бы здесь жить всем монахам”. “Посреди сада – рассказывал Макарий, – были три больших источника, бьющие из бездны и питающие сад, огромные деревья, приносящие обильные плоды всех родов из существующих под небом”. Прожив там семь дней, решился Макарий просить о возвращении в мир, чтобы привезти с собою монахов. Святые мужи говорили, что ему невозможно это сделать: велика пустыня и протяженна, и много бесов в ней повсюду, которые заставляют монахов блуждать по пустыне и губят их, как уже погубили многих, желавших прийти сюда.

Однако Макарий не остался там: “Нужно мне привести монахов в сад, чтобы они вкусили наслаждения”. Он устремился в населенные места, взяв с собою некоторые плоды для показа. Он также собрал пальмовые ветви, и понес с собою, отмечая ими в пустыне дорогу, так как боялся заблудиться на обратном пути. Задремав где-то на пути в пустыне, он, проснувшись, нашел все ветви около изголовья – бесы собрали их. Встал он и сказал им: “Если есть на то воля Божия, не сможете помешать войти в сад!”.

Макарий вернулся в населенные места и, показывая плоды монахам, убеждал их пойти в сад. Многие отцы собрались у него и сказали: “Может на погибель наших душ появиться тот сад? Если теперь вкусим его сладости, мы получим наше добро на земле. Какую плату даст нам Господь, когда мы придем к Нему, или какую добродетель вознаградит?” И они убедили Макария больше не возвращаться в то место».

А вот как выглядит этот же сюжет в 18-ой главе «Лавсаика», где в оазис путешествует уже другой известный Макарий⁷:

«Захотелось ему (Макарию – А. В.) однажды, как он сам рассказывал нам, сходить к Ианнию и Иамврию. (Место это) есть могила (κρητόταφιον), которую прежде устроили (эти) маги, правившие с фараоном. Ибо они, приобретя власть на долгое время, соорудили (эту) постройку из камней длиной в четыре фута⁸, и сделали себе там могилу (μνήμα) и много золота сложили, насадили

⁶ Имеется в виду св. Макарий Египетский или Великий. В IV в. было два известных подвижника с именем Макарий – Египетский и Александрийский. Уже в самых ранних текстах их часто путали. – См.: *Guillaumont*. 1980. Col. 5.

⁷ То есть св. Макарий Александрийский.

⁸ Греч. ἐν τετραπόδιοις. Такой перевод дает словарь Лампа, ссылаясь на это место в изданиях Батлера. – См.: *Lampe*. 1961. P. 1390. Возможен вариант перевода – «из четырехугольных (камней)».

деревьев и вырыли здесь колодец, ибо место было влажным. Так как святой не знал дороги, то, пересекая пустыню, он сверялся со звездами, как (делают) те, кто в море. И, взяв связки тростинок, он ставил по одной каждую милю, отмечая (дорогу), чтобы найти путь назад. Пройдя девять дней, он подошел к этому месту. Но дьявол, всегда истине Христовой препятствующий, собрал все тростинки и положил возле главы Макария, когда тот задремал в версте от гробницы. Встав, он нашел все тростинки и тотчас (понял), что Господь соделал это ему в совершенное назидание, чтобы он имел надежду не на тростник, но на столп облачный, который водил Израиль сорок лет по пустыне. Сказал (Макарий): «Семьдесят бесов вышли мне навстречу из гробницы, крича и хлопая крыльями передо мной как вороны и говорили: “Чего хочешь, Макарий? Чего хочешь, монах? Зачем пришел в место наше? Не можешь оставаться здесь”. Я же отвечал им: “Пришел только узнать (что здесь есть) и ухажу”. И сказал Макарий: “Войдя (внутри), нашел только подвешенный медный кувшин и железную цепь от колодца, от времени уж порченную, и плод гранатовый, уж не имеющий внутри ничего, ибо иссушен был солнцем”. После чего, повернув назад, он шел (обратно) двадцать дней⁹».

Итак, с первого взгляда уже ясно, что мы имеем дело с отголоском какой-то апокрифической традиции. Попробуем выделить ее «субстрат». При всей разнице рассказов объединяет их следующее: речь идет о некоем саде-могиле (κητοτάφιον / παράδεισος / μνήμα) Ианния и Иамврия, волхвов (μάγοι), а, вероятнее всего, жрецов фараона, довольно могущественных («правивших вместе с фараоном»)¹⁰, сад этот был устроен ими для своего безбедного посмертного существования, и находился, видимо, где-то на самом краю внутренней пустыни (чтобы вернуться в Скит авве Макарию Великому требуется двадцать дней). В саду растут (или росли) разные виды деревьев, по сути, он напоминает земной рай, здесь, возможно, находятся богатства жрецов и колодец (или источники), бьющие из бездны. Все это, еще раз повторимся, сильно напоминает часть какого-то предания.

Чтобы понять его возможные истоки следует обратиться к личностям самих Ианния и Иамврия. Как выясняется, апокрифическая традиция о них действительно существует. Ее отголосок мы находим во втором Послании апостола Павла к Тимофею, где сказано: «Как Ианний и Иамврий противились Моисею, так и сии противятся истине, люди раз-

⁹ Перевод сделан нами по тексту *Butler*. 1898–1904. I. P. 49–50 (cap. XVIII). К сожалению, существующий русский перевод (Лавсаик. С. 42–44), сделан, вероятнее всего, по тексту Патрологии Ж.-П. Миня (PG t. 34, данный фрагмент – Col. 1051D–1057A), который не отражает оригинальной редакции «Лавсаика». Соответственно, и существующий русский перевод более пространен, а в ряде случаев и неточен.

¹⁰ В других упомянутых нами версиях из «Лавсаика» говорится, что эти маги, благодаря своему превосходству в искусстве магии, снискали себе высокое положение (τὰ πρῶτα) при фараоне (PG t. 34. Col. 185D; Col. 1052A).

вращенные умом, невежды в вере» (2 Тим. 3: 8). Таким образом, речь идет о неких двух жрецах, противостоявших Моисею и Аарону во время диспута у фараона перед исходом евреев из Египта. Но в самой книге Исход (Исх. 7: 11-12: 22) упоминание этих имен отсутствует. Зато они упомянуты у языческих авторов I-II вв. – Плиния Старшего (Hist. Nat. XXX, 2, 11), Апулея (Apol. 90)¹¹ и философа-неопифагорейца Нумения¹². Правда, сведения языческих авторов неточны: Плиний, например, считает, что речь идет об иудейских магах, а Нумений – возможно, по ошибке, возможно, из полемических соображений – пишет, что они оказались способны противостоять всем знамениям Моисея¹³.

Первым возможным упоминанием о них в иудейской литературе служит место из «Дамасского документа» (V, 17-18), принадлежавшего кумранитам (ок. 100 до н.э.), где некий Йахне и его брат являются порождением Ваала, и противостоят Моисею и Аарону, «поставленных рукою Князя Света»¹⁴. Йахне и Мамре встречаются в Талмуде и мидрашах¹⁵. Несколько упоминаний об Ианни и Имаврии есть в христианской апокрифической литературе: в «Евангелии Никодима» (=Деяния Пилата) (Evang. Nicodemi, 5); «Деяниях Петра и Павла» (Acta Petri et Pauli, 55), а также в «Апостольских постановлениях» (Const. Apost. VIII, 1, 6) – раннехристианском памятнике канонического права. Как минимум три упоминания об этих магах есть у Оригена, два в комментариях на Евангелие от Матфея (In Mt. (Comm. Ser.) 23: 37; 27: 9) и один в трактате «Против Цельса» (Contra Cels. IV, 51¹⁶). Они упомянуты также у свт. Киприана Карфагенского, автора III в. (De Cath. Eccles. Unitate, 16), в «Церковной истории» Филосторгия, IV–V вв. (Hist. Eccl. IX, 2) и в «Декрете» папы Геласия (Decretum. V). Еще интереснее то, что у Оригена и Геласия речь идет о некоей книге Ианния и Иамврия. Причем, свидетельства не оставляют сомнений, что книга эта – апокриф. Вот, например, что пишет Ориген в комментариях на Евангелие от Матфея (In Mat. 27, 9 =PG t. 13. Col. 1769): «не содержится (это) в книгах обыкновенных (publicis), но в книге тайной (libro secreto) Иамна и Мамбра

¹¹ Апулей упоминает одного Ианния.

¹² Высказывание Нумения об этих магах из его трактата «О благе» сохранилось у Евсевия Кесарийского (Prep. Evang. IX, 8, 1).

¹³ См.: Bertelot. 2004. P. 45.

¹⁴ Старкова. 1996. С. 40–41, прим. С. 68.

¹⁵ Об Ианнии и Иамврии в иудейской традиции см.: Schürer. 1909, S. 402–405; Wikgren. 1991.

¹⁶ Здесь Ориген упоминает, что рассказ про Ианния и Иамврия приводит Нумений в одном из своих сочинений.

(Jamnes et Mambres Liber), отчего некоторые были побуждаемы отвергнуть послание к Тимофею». Папа Геласий, автор V в., перечисляя апокрифы, коими пользоваться не следует, упоминает о книге, называемой «Покаяние Иамна и Мамбра» (Poenitentia Jamne et Mambre)¹⁷.

Теперь у нас есть и другие свидетельства того, что такая книга существовала – в 1994 г. канадским исследователем Альбертом Питерсма были опубликованы сохранившиеся греческие папирусные фрагменты этого апокрифа: отрывки папируса Честер Битти XVI, два фрагмента из собрания Венской библиотеки и небольшой рассказ из одного латинского кодекса¹⁸. Отсутствие сведений об этих магах в Ветхом Завете и их упоминание в «Дамасском документе» и Послании Павла дает основание предположить, что «Книга Ианния и Иамврия» возникла в т.н. межзаветный (интертестаментарный) период. Сам Питерсма датирует возникновение традиции об Ианнии и Иамврии II в. до н. э., а местом возникновения считает Палестину¹⁹. Действительно, в одном из отрывков апокрифа²⁰ речь идет о строительстве Ианнием некоего «парадиза» (τὸν παράδεισον), окруженного стенами, внутри которых посажен сад. Питерсма, соединив вместе все имеющиеся сведения, приходит к выводу, что речь может идти о крупном загородном владении, которое условно можно локализовать недалеко от Мемфиса²¹ на западном берегу Нила. Подобием такого владения служат поместья, о которых мы знаем из источников эпохи Птолемеев; упоминание об одном из них содержится в известном апокрифе римского времени, «Повести об Иосифе и Асенеф» (Joseph et Aseneth. 2: 19-20). Это – поместье Пентефрия, отца Асенеф, представляющее собой дом и просторный двор, окруженный стеной из прямоугольных камней, на котором высажены различные деревья, где есть источник (или водоем) с системой орошения этого сада²². В «парадизе» магов, где, видимо, был похоронен Ианний и его мать, находились и другие строения, например, здесь была библиотека с магическими книгами. Питерсма считает, что от этого сада, в котором разворачивается действие нескольких важных эпизодов апокрифа, исходит некое зло, являющееся чуть ли не центральным пунктом сюжета. Сам он склонен

¹⁷ PL. t. 59. Col. 163, cp. *Schürer*. The History... P. 782.

¹⁸ P. Chester Beatty XVI, Vindob. Gr. Inv. 29456+29828, Brit. Libr. Cotton Tiberius B. v f. 87 – *Pietersma*. 1994.

¹⁹ Cp. *Bertelot*. 2004. P. 45, note 27.

²⁰ *Pietersma*. 1994. P. 112–113.

²¹ В заглавии книги Ианний и Иамврий фигурируют как маги из Мемфиса – *ibid.* P. 97.

²² См.: *ibid.* P. 119.

связывать это зло с отрицанием божественного установления брака, о чем идет речь в книге Бытия (Быт. 2: 24), и указывает на возможные его параллели во 2-ом Послании к Тимофею (2 Тим. 3, 7-8), где сексуальная развращенность сравнивается, по его мнению, с развращенностью в истине и вере²³. Канадский исследователь обратил внимание и на то, что ни в одном другом языческом, иудейском или христианском источнике, кроме известных сведений из «Лавсаика» и «Истории монахов» («Макариевой традиции», как он их называет), при упоминании об этих магах никакой речи о саде не идет. Из чего Питерсма делает вывод, что автору (или авторам) данной традиции эта часть апокрифа была хорошо известна: параллели в описании «парадиза»/псевдо-рая в Макариевой традиции и в апокрифе слишком очевидны.

Питерсма постарался восстановить предание о саде в книге Ианния и Иамврия, учитывая сведения из монашеской традиции, но оставил в стороне вопрос появления самой этой традиции и происхождение разных ее вариантов. Но именно это и интересует нас более всего, поэтому мы попытаемся в этом разобраться. Однако для начала, чтобы ответить на вопрос, зачем апокрифические предания проникали в монашескую литературу, стоит сравнить рассказ о саде с другим текстом – так называемым ночным видением св. Пахомия Великого из «Паралипомена» (собранных вместе фрагментов из «Жития Пахомия»). Гуляя ночью по монастырю, св. Пахомий и его ученик Феодор наблюдают «видение, полное обмана» – невероятно красивую женщину, пытающуюся их совратить, которая признается монахам в следующем: «Я дочь дьявола ... Это я свела на землю святые светила, это я вырвала Иуду из апостольского лагеря» (Paral. 10 § 24)²⁴. Сюжет о совращении Иуды прекрасной обольстительницей явно намекает на какое-то апокрифическое предание. В канонических Евангелиях, точнее – в Евангелии от Иоанна (Ин. 12: 4-6) речь, как известно, идет только о его жадности, а не о сладострастии²⁵. Но здесь, как и в случае с садом Ианния и Иамврия можно

²³ Ibid. P. 133–134.

²⁴ Текст см.: *Halkin*. 1932. P. 151; рус. пер.: *Хосроев*. 2004. С. 352–353.

²⁵ Любопытно, что возможные следы этой традиции обнаруживаются в довольно неожиданном месте – в известном романе М. А. Булгакова «Мастер и Маргарита». Напомним, что в романе Иуду выманивают за город и убивают с помощью некоей женщины по имени Низа. Известно, что для создания своих «ершалаимских глав» Булгаков привлекал сведения апокрифов (например, «Евангелия от Никодима»), поэтому такие параллели вряд ли могут быть простым совпадением. К сожалению, все известные нам комментаторы романа не сообщают ничего по поводу этого эпизода. Других возможных следов этой традиции нам найти пока не удалось.

уловить одну закономерность: попадая в монашескую литературу апокрифические сюжеты не существуют сами по себе, они видоизменяются, контаминируются с героями этой литературы и начинают играть «по ее правилам»: предание о женщине-дьяволице, обольстившей Иуду, служит для того, чтобы показать стойкость св. Пахомия к блудным искушениям, а сад Ианния и Иамврия служит образом псевдо-рая, созданным для того, чтобы губить монахов – это образ соблазна «земным раем», который следует преодолеть. И здесь любопытно вспомнить один сирийский фрагмент из «Антиритора» аввы Евагрия Понтийского (*Antirrheth.* IV, 23), где этот известный монашествующий интеллектуал упоминает традицию о саде Ианния и Иамврия, чтобы указать на библейские слова (1 Цар. 17: 45), которые произносит авва Макарий против беса, не позволяющего ему войти в сад. Евагрий использует эту традицию, чтобы показать, какими словами Писания стоит воспользоваться, чтобы успешно противостоять демону-оруженосцу²⁶.

Но еще интереснее то, что существует совсем краткий рассказ о путешествии св. Макария Александрийского в одном из сборников *Apophthegmata Patrum*. Редактор апофтегмы отзывается о саде Ианния и Иамврия весьма позитивно. В ней говорится, что св. Макарий, после того, как стяжал совершенство добродетелей Божиих, победил все страсти и стал равным ангелам, удостоился видения существ бестелесных и божественных тайн, которые Бог пожелал открыть ему, когда авва вошел в «рай» (парадиз) Ианния и Иамврия²⁷. Получается, что с точки зрения автора апофтегмы и учеников аввы Макария, на слова которых он при этом ссылается, оазис магов – это место, где авва Макарий получил откровение от Бога. Если в случае с «Антиритором» мы не знаем точно, как Евагрий относится к преданию о саде²⁸, то в данной апофтегме мы

²⁶ Тракат «Антиритор» – это советы Евагрия своим читателям, как отвечать на искушение беса, представляющие собой цитаты из Священного Писания. В интересующем нас фрагменте речь идет о том, что против демона, являющегося с мечем, следует сказать то, что ответил блаженный Макарий, когда такой бес явился ему при входе в сад (сир. *Prdiso*), который сотворили Ианний и Иамврий: «Ты идешь против меня с мечем, копьем и щитом, а я иду против тебя во имя Господа Саваофа» (1 Цар. 17: 45). Сирийский текст см.: *Frankenberg*. 1912. P. 504–506. Мы пользовались французским переводом, любезно предоставленным проф. П. Жезном.

²⁷ К сожалению, эта апофтегма (N 488) не издана и доступна только во французском переводе. – См.: *Regnault*. 1985. P. 167. Интересно, что редактор апофтегмы ссылается на слова «некоторых, бывших его учениками», то есть ясно указывает на существовавшую устно «позитивную» монашескую традицию о саде.

²⁸ Вероятнее всего, он относится к ней нейтрально, во всяком случае, вряд ли негативно.

имеем четкое указание на позитивную оценку, по сути противоположную той, которую мы знаем из «Лавсаика» и «Истории монахов».

В этой связи стоит вспомнить еще один агиографический текст – «Житие св. Онуфрия Великого». В своей изначальной форме «Житие» представляет собой путешествие аввы Пафнутия в глубину пустыни в поисках совершенного монаха. После скитаний, он приходит в некий оазис, где обитают четыре молодых инока. Вот, как описан этот оазис²⁹:

«Пришел я к источнику воды. Присел я немного из-за усталости, и были большие деревья, растущие у источника. Когда я отдохнул и упокоился немного, я остался здесь и гулял среди деревьев, дивясь, и думал: “Кто тот, кто насадил их в месте сем?” И были среди них деревья, изобилующие плодами: и цитры, и гранаты, и фиги, и яблоки и виноград, и персики, и кисма³⁰ и другие деревья благоухающие. Источник дает воду и питает все деревья, растущие в этом месте. И пока дивился я деревьям и смотрел на воду и плоды их, вот, четверо юношей подошли, (став) в отдалении, прекрасные в образе своем, одетые в прекрасные одежды кожаные, обернутые вокруг тел. Когда они подошли ко мне, они сказали мне: “Радуйся, Пафнутий³¹, брат возлюбленный”.

Я же пал ниц и приветствовал их, они же подняли меня и приветствовали. И пребывали они в великом мире, как будто бы вернулись они из мира иного в радости своей и утешении своем ко мне. И стали они собирать плоды с деревьев и кормили меня. И возрадовалось сердце мое от того, как питали они меня³². И пребывал я с ними пять дней и ел от плодов деревьев».

Очевидные параллели с рассказом о псевдо-рае Ианния и Иамврия из «Истории монахов» трудно не заметить: оазис в пустыне, имеющий водный источник и превращенный в сад с различными деревьями, имеющий явные или скрытые аллюзии с земным раем, где пребывают монахи, питаюсь плодами этого сада и не отягощая себя физическим трудом. Когда к ним приходит путник они приветствуют его и угощают плодами этого сада. Но есть и одно существенное отличие. Если оазис в рассказе из «Истории монахов» оценивается крайне негативно – это псевдо-рай и дьявольская ловушка, то «Житие св. Онуфрия» он – высшая точка путешествия Пафнутия, где тот причащается от ангела. Еще интереснее, что оба эти текста, как «Антиритор» Евагрия и упомянутая апофтегма о Макарии, вышли из одной монашеской среды Нижнего

²⁹ Перевод сделан по коптской версии «Жития» по изданию *Budge*. 1914. P. 219–220.

³⁰ Скорее всего, в данном случае мы имеем дело с каким-то сильно испорченным греческим словом, смысл которого не ясен.

³¹ Букв. «человек Божий», что и означает имя Пафнутий, ср. перевод Баджа: Thou man of God (*Budge*. 1914. P. 469). Возможно, здесь имеет место игра слов.

³² Употребленный здесь коптский глагол означает еще «носить» и «нянчить».

Египта³³. Любопытно также, что оба эти рассказа, скорее всего, появились примерно в одно и то же время – последней четверти IV в.³⁴ Возникновение примерно в одно и то же время в одной и той же монашеской среде двух прямо противоположных представлений об «образе рая» в пустыне вряд ли может быть случайным.

Но обратим внимание еще на одну деталь. Если рассказ «Истории монахов», апофтегма о Макарии и «Жития св. Онуфрия», несомненно, связаны между собой, то с ними как-то связан и третий наш фрагмент – о путешествии аввы Макария Александрийского из «Лавсаика». Ведь с фрагментом из «Истории монахов» его роднит не только упоминание главной цели маршрута, но и «фольклорный» рассказ о том, как бес пугал следы, собирая тростинки, которые подвижник оставлял по дороге – в одном случае, правда, это произошло по пути следования аввы в сад, а в другом – во время его возвращения. И здесь, как мне представляется, можно сделать несколько интересных предположений.

Дело в том, что «Житие св. Онуфрия» проникнуто одним амбивалентным мотивом – идеалом жизни в глубине пустыни, который уже почти недостижим, поскольку необратимый сдвиг к более социальным формам монашеской организации в ближней пустыне уже произошел. Мир «внутренней» пустыни – это уже ностальгия, это мир, в который еще можно прийти, но уже нельзя остаться³⁵. Однако можно предположить, что представления о некоем «рае» в пустыне, с которым еще можно было соприкоснуться, был весьма распространен: вспомним еще раз апофтегму о познании аввой Макарием божественных тайн в оазисе магов. И рассказ о путешествии аввы Макария из «Истории монахов», с «правильно» расставленными акцентами, появился как своеобразная реакция на этот идеал. Пустынный «рай» – есть ловушка (здесь автор рассказа и вводит известный к тому времени в монашеской среде сюжет

³³ Св. Макарий Великий, как известно, считается основателем Скита. В «Житии св. Онуфрия» сказано, что рассказ Пафнутия, вышедшего из «внутренней» пустыни, был записан скитскими монахами. Евагрий до своей кончины в 399 г. подвизался в Келлиях, монашеском поселении по соседству со Скитом, и хорошо знал обоих свв. Макариев.

³⁴ Так, например, путешествие иноков с Масличной горы, описание которого и послужило основой для «Истории монахов», датируется 394–395 гг., написание «Лавсаика» принято относить к 419–420 гг., но предания о саде, там изложенные, имеют, естественно, более раннее происхождение. Составление «Жития св. Онуфрия» можно отнести к последней четверти IV века. Вероятно, только апофтегма о путешествии аввы Макария в сад могла быть записана немного ранее.

³⁵ См.: Войтенко. 2009.

о саде Ианния и Иамврия), а безбедное существование иноков в этом «раю» – не что иное, как соблазн. И вовсе не следует искать такой «рай» в глубине пустыни, следует оставаться в своей келье³⁶, а не пускаться в долгие и опасные странствия. Но судя по всему идея о том, что в глубине пустыни каким-то образом можно прикоснуться к «земному раю» все еще властвовала над некоторыми умами. Вот тогда, вероятно, и возникло «продолжение истории»: вариант с преп. Макарием Александрийским, который преодолевая огромные трудности, приходит в этот оазис и не находит в нем уже ничего, кроме фрагмента ржавой колодезной цепи, медного кувшина и засохшего граната. Сад во «внутренней» пустыне разорен полностью, что, видимо, должно было устранить соблазн самой идеи о путешествии туда: ведь указание на чудную и блаженную жизнь монахов среди различных деревьев из «Лавсаика», несмотря на предупреждения старцев, еще содержит в себе вполне понятное искушение.

Таким образом, выявление в корпусе агиографической монашеской литературы отголосков различных апокрифических преданий может быть интересно не только для реконструкции их оригинальных версий. Оно, помимо этого, может быть полезно и для реконструкции самих монашеских представлений, выявляя некоторые их особенности, не всегда заметные с первого взгляда.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Войтенко А. А. Коптское «Житие преп. Онуфрия Великого» и египетское монашество в конце IV в. // Культура Египта и стран Средиземноморья в Древности и Средневековье. Сборник статей, посвященный Т. Н. Савельевой. М., 2009. С. 127–143.
- История египетских монахов / Пер. с греч. Н. Кульковой. М.: ПСТБИ, 2001.
- Палладия, епископа Елеонопольского Лавсаик, или повествование о жизни святых и блаженных отцов. СПб., 1873; М.: «КРОН-пресс», 1992.
- Реньё Л. Повседневная жизнь отцов-пустынников IV в. М.: «Молодая гвардия», «Палимсест», 2008.
- Тексты Кумрана. Вып. 2 / Введ., перевод с древнеевр. и араб., комм. А. М. Газова-Гинзберга, М. М. Елизаровой, К. Б. Старковой. СПб.: Центр «Петербургское востоковедение», 1996.
- Хосроев А. Л. Пахомий Великий: Из ранней истории общежительного монашества в Египте. СПб.; Кишинев; Париж, 2004.
- Bertelot K. La chronique de Malalas et les tradition juives / Recherches sur la chroniques de Jean Malalas. I / Éd. par J. Beaucamp avec collaboration de S. Augusta Bouralot, A.-M. Bernardi, B. Cabouret et F. Caire. Paris, 2004. P. 37–51.

³⁶ Назидательная мысль о том, что монаху следует оставаться в своей келье, довольно ясно присутствует в *Apophtegmata Patrum*. – См.: Реньё. 2008. С. 95–98.

- Coptic Martyrdoms etc. in the Dialect of Upper Egypt / Ed. with English Transl. by E. A. Wallis Budge. Oxford, 1914.
- Butler C.* The Lausiac History of Palladius. Cambridge 1898–1904. Vol. I–II. (Texts und Studies V–VI).
- Historia monachorum in Aegypto / Édition critique du texte grec et traduction annotée par A.-J. Festugière. Bruxelles, 1961.
- Frankenberg W.* Euagrius Ponticus. Berlin, 1912.
- Guillaumont A.* Les ‘Kephalaia gnostica’ d’Évagre le Pontique et l’histoire de l’origénisme chez les grecs et chez les syriens. Paris: Édition du Seuil, 1962.
- Guillaumont A.* Macaire d’Alexandrie // Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire. Paris: Beauchesne, 1980. T. X. Col. 4–5.
- Halkin F.* Sancti Pachomii vitae graecae. Bruxelles, 1932 (Subsidia hagiographica 19).
Les sentences des Pères du désert. Série des anonymes / Trad. Par Dom L. Regnault. Solesmes: Bellefontaine, 1985.
- Lampe G. W. H.* A Patristic Greek Lexicon. Oxford: The Clarendon Press, 1961.
- Pietersma A.* The Apocryphon of Jannes and Jambres the magicians: P. Chester Beatty XVI. Leyde: E. J. Brill, 1994.
- Schürer E.* Geschichte des jüdischen Volkes. 1909. Bd. III.
- Schürer E.* The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 BC. – AD. 135). A New English Version. Edinburgh: T. and T. Clark LTD. Vol. III. Part 2.
- Starowieyski M.* Remarques sur les sources de quelques apophtegmes des pères du désert // Studia Patristica. Vol. VIII/ 2 (1989). P. 293–298.
- Wikgren A.* Jannes and Jambres // The Interpreter’s Dictionary of the Bible: An Illustrated Encyclopedia. Nashville, 1991. P. 800–801.

Войтенко Антон Анатольевич, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Центра исторической географии и картографии Института всеобщей истории РАН; voytenko@yandex.ru