

DOI: 10.31857/S032103910005040-7

«ЛЮДИ В ЧЕРНОМ»: ХРИСТИАНСКИЕ МОНАХИ В ЗЕРКАЛЕ ЯЗЫЧЕСКОЙ КРИТИКИ

М. А. Ведешкин

*Институт всеобщей истории Российской академии наук, Москва, Россия;
Российская академия народного хозяйства и государственной службы
при Президенте Российской Федерации, Москва, Россия*

E-mail: balatar@mail.ru

В настоящей статье рассматривается вопрос об объективности свидетельств позднеримских языческих авторов (Юлиана Отступника, Евнапия Сардского, Зосима, Либания и др.) о деятельности и образе жизни христианских монахов. Путем анализа и сличения сообщений языческих и христианских авторов делается вывод о достоверности обвинений, выдвинутых против монашествующих.

Ключевые слова: поздняя античность, Поздняя Римская империя, ранняя Византия, монашество, язычники

“MEN IN BLACK”: EARLY CHRISTIAN MONKS IN THE MIRROR OF PAGAN CRITICISM

Mikhail A. Vedeshkin

*Institute of World History, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia;
Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russia*

E-mail: balatar@mail.ru

The article discusses the question of the objectivity of reports on the activities and lifestyle of early Christian monks in late Roman pagan literature (works of Julian the Apostate, Eunapius, Zosimus, Libanius *et al.*). Having analyzed and compared the testimonies of pagan and Christian authors, the author comes to the conclusion that most of the charges brought against monks by the pagans were trustworthy.

Keywords: Late Antiquity, Later Roman Empire, early Byzantium, monasticism, pagans

Данные об авторе. Михаил Александрович Ведешкин — кандидат исторических наук, научный сотрудник Центра интеллектуальной истории ИВИ РАН; доцент кафедры международной политики и зарубежного регионоведения Института общественных наук РАНХиГС.

Автор выражает благодарность А.А. Войтенко за ценные комментарии и замечания к черновому варианту статьи.

В IV в. зародившееся в Египте в конце предыдущего столетия монашеское движение переживало стремительный рост. В течение первых десятилетий существования монашества число христианских анахоретов неизменно возрастало, укреплялось социально-политическое и религиозное значение монастырей. Данный процесс нашел отражение в многочисленных сочинениях христианских авторов: исторических трудах, творениях отцов Церкви и памятниках агиографии. В большей части этих источников, монашеское движение описано как явление несомненно положительное, что и неудивительно, учитывая неприкрытое восхищение, которое испытывали последователи новой религии по отношению к «божьим людям», поражавшим воображение современников. В хор лестных для монашества характеристик диссонанс вносит лишь сравнительно незначительное количество свидетельств. Особенно остро монашество критиковалось в трудах, вышедших из-под пера приверженцев традиционной греко-римской религии.

Как правило, образованные язычники, являвшиеся представителями наиболее консервативных слоев римской элиты, предпочитали вовсе не обращать внимания на происходившую у них на глазах христианизацию средиземноморского общества¹. Однако полностью игнорировать новые общественные явления не удавалось даже самым традиционалистски настроенным последователям языческой старины. Христианство было объективной реальностью, с которой повседневно сталкивались жители Поздней Римской империи вне зависимости от своего вероисповедания. Впрочем, несмотря на то, что образованные язычники могли примириться с фактом распространения новой веры (некоторые из них даже признавали определенные достоинства христианского учения²), радикальное проявление христианского благочестия оставалось для них явлением совершенно неприемлемым. Особенно ярко эти настроения проявились в негативных отзывах, которые позднеримские язычники оставили о раннем монашестве. Принимая во внимание несомненную тенденциозность и религиозную ангажированность авторов-язычников встает вопрос, в какой степени мы можем верить их данным о монахах?³ Цель данной статьи — определить степень достоверности сообщений язычников о монахах путем сличения свидетельств,

¹ Такие авторы-язычники IV в., как Аврелий Виктор, Евтропий, Фест и анонимный автор *Origo Constantini* (имеющиеся в этом источнике упоминания о христианстве являются позднейшими интерполяциями из исторического труда Павла Орозия; см. Kozlov 2011, 215), либо умалчивали о христианизации империи, либо говорили о распространении новой религии как о малопримечательном и незначительном явлении.

² Например, Аммиан Марцеллин (XXI. 16. 19; XXII. 11. 10; XXVII. 30. 15; обстоятельный анализ свидетельств историка о христианстве см. Hunt 1985).

³ В 1995 г. П. Браун предположил, что члены монашеских общин были избраны объектами языческой критики не столько за свои деяния, а по причине отсутствия у них легального статуса, которым в отличие от них обладали члены христианского клира. По версии исследователя, монахам приписывались акции, которые были делом рук епископов, представителей гражданской и военной администрации, т.е. более уважаемых членов позднеримского общества. Таким образом, монахи становились для язычников козлами отпущения, которых можно было огульно обвинять во всех чинимых христианами несправедливостях (Brown 1995, 50–51; 2008, 647). Эта теория получила распространение в научных кругах и завоевала ряд сторонников; см., например, Brakke 2006, 215; 2008, 91–93; Watson 2013.

оставленных авторами—приверженцами традиционных культов, с сообщениями христианских писателей.

Первым из языческих авторов, кто оставил пространные размышления о монашестве, был император Юлиан⁴. Его сообщения тем более важны, что он не понаслышке знал о жизни и обыкновениях христианских отшельников: в период своего ученичества, скрывая свое расположение к язычеству от глаз императорских соглядатаев, он сам был вынужден вести монашеский образ жизни (Socr. III. 1; Soz. V. 2). Впервые Юлиан писал о монахах в контексте спора с «невежественными киниками», осмеливавшимися недостаточно почтительно отзываться о классической мифологической традиции. В ходе полемики император сравнивал обыкновения киников и христианских монахов, что, несомненно, должно было оскорбить и тех и других (Iul. Or. VII. 224)⁵. Вторично Юлиан упоминал о монахах в одном из своих писем к представителям языческого жречества. В нем император выводил образ христианских отшельников как печальный пример деградации людей, оставленных отеческими богами (Ep. 45(89b)).

Во второй половине IV в. о монахах писал и антиохийский ритор Либаний, в речах которого они упоминаются четырежды⁶. Трижды он это делает мимоходом (Lib. Or. II. 32; XVII. 7; XLV. 26), а более подробно описывает христианских анахоретов в своей речи «В защиту храмов». В этом произведении, написанном с целью убедить императора Феодосия прекратить начатую префектом Кинегием антиязыческую кампанию в восточных провинциях⁷, ритор подробно останавливался на деятельности монахов против языческих храмов и язычников, сурово осуждал недостойный, как он считал, образ жизни «людей в черном» (Or. XXX; здесь и далее пер. С.П. Шестакова)⁸.

Еще более уничижительно критиковал монахов софист и врач Евнапий Сардский, писавший в начале V в. Наиболее развернутые из его свидетельств сохранились в труде «Жизнь философов и софистов», в котором он описывал монахов, рассказывая о разрушении языческих храмов Александрии и Канопы (Eunap. V. Soph. 472)⁹, и обвинял христианских

⁴ Первое упоминание о монахах в нехристианских текстах относится к 324 г. и принадлежит Аврелию Исидору (P. Col. VII 171 = P. Coll. Youtie II 77). Впрочем, сутяжник из Караниса лишь констатировал факт существования этого общественного феномена и не давал ему никакой оценки.

⁵ О сравнении монахов с киниками в творчестве Юлиана и предшествующей традиции см. Smith 1995, 84–85; Maxwell 2006, 29–31; Liebeschuetz 2012, 217–220.

⁶ Об отношении Либания к монахам см. Nesselrath 2011.

⁷ Об антиязыческой кампании Кинегия см. Fowden 1978, 62–68; Chuvín 1990, 59–63; Hahn 2004, 79–82; Wiemer 2011. Сравнительно недавно аргументы против традиционного отождествления критикуемого Либанием христианского чиновника и Кинегия выдвинул Н. Маклин (McLynn 2005, 111–119).

⁸ Библиографию о XXX речи Либания см. в Van Nuffelen 2014. О сообщении Либания о монахах в контексте межрелигиозного конфликта в восточных провинциях см. Wallraff 2011. По мнению О. Зеека и П. Пти, Либаний упоминал о монахах и в письме к Модесту, рассуждая о неких «злых бродягах», устроивших беспорядки в Константинополе в 363 г. (Lib. Ep. 75B (F 1367); Seeck 1906, 215; Petit 1994, 168). Впрочем, никаких убедительных аргументов в пользу этой гипотезы исследователи так и не привели.

⁹ Об этом отрывке см. Cox Miller 2000, 223–226.

отшельников в сотрудничестве с разорившими Элладу готами Алариха (*V. Soph.* 477). Кроме того, упоминание о монахах в контексте варварского нашествия сохранилось в отрывке из его утраченного исторического произведения (*Eunap. Hist. fr.* 56). Наконец, рассказ Евнапия об участии монахов в беспорядках, вспыхнувших в Константинополе в ходе изгнания епископа Иоанна Златоуста из столицы, был передан и прокомментирован Зосимом, использовавшим работы своего предшественника в качестве основного источника своего исторического сочинения (*Zos. V.* 23)¹⁰.

Кроме того, свидетельства о монахах сохранились в двух поэтических произведениях. О христианских отшельниках, обосновавшихся на островах у восточного побережья Италии, упоминал в своей написанной около 417 г. поэме *De reditu suo* Рутилий Намациан (*I.* 440–448; 517–524)¹¹, а александрийские монахи подвергались язвительной критике александрийского грамматика и эпиграмматиста Паллада (*AP.* XI. 384).

Первым упреком в адрес монахов со стороны язычников было обвинение в антиобщественном поведении, вызванном душевной болезнью. Так, Юлиан, полагавший, что «человек по природе своей существо общественное и цивилизованное», резко критиковал уход монахов от мира в «пустыни», считая, что тем самым монахи демонстрировали свое человеконенавистничество (*Iul. Ep.* 45(89b)). В начале V в. императору вторил Рутилий Намациан:

Черный остров-приют тех, кто от света бежит.
Сами назвали себя они греческим словом «монахи»,
Жить им угодно одним, скрыто от всяческих глаз.
Счастье им трижды ужасно, несчастье трижды желанно —
Ищут несчастья они, чтобы счастливыми быть.
Так трепетать перед злом, что хорошего тоже бояться,—
Что, как не дикий бред явно нездравых умов?
Ищут ли казни за что-то они, забываясь в темницы,
Или у них в животе черная желчь разлилась?

Rut. Nam. I. 440–448; пер. О.В. Смыки

Отвращение вызывал у язычников и внешний вид монахов, особенно практика ношения оков и колодок, в которой Юлиан усматривал еще одно доказательство внушенного «злыми демонами» умопомешательства «нечестивых галилеян» (*Iul. Ep.* 45(89b)). Судя по всему, в IV–VI вв. ношение вериг было сравнительно широко распространено среди монашествующих Малой Азии, Сирии и Галлии. О носивших вериги монахах в IV–V вв. писали Григорий Назианзин (*Greg. Naz. Carm.* II. 2. 1. 60) и Феодорит Кирский (*Theod. HR.* X. 2; 8; XI. 1; 3; XV. 2; XXI. 8; XXIII. 1; XXIX. 4–5). В конце VI столетия Григорий Турский сообщал о носивших цепи затворнике Госпиции (*Greg. Tur. HF.* VI. 6) и монахе Сенохе (*Greg. Tur. Vitae patr.* XV. 1)¹².

¹⁰ Анализ данных Евнапия и Зосима об участии монахов в мятеже см. Buck 1998, 39–43; Gregory 1973, 67–71; 78–83.

¹¹ Анализ этих отрывков см. Verbaal 2006, 168–170; Malamud 2016, 26–28.

¹² О символическом значении подобной практики, а также другие примеры см. в de Wet 2017, 25–27. Впрочем, некоторые христианские авторы (особенно представители египетской традиции, в которой подобные формы аскезы судя по всему, не приветствовались) скептически относились к подобной практике, почитая

Язычники с явным недовольством наблюдали и за ростом численности отшельников и членов монашеских общин. Уже в конце IV в. Либаний отмечал, что монахи заселили многие пещеры в округе Антиохии (Lib. *Or.* II. 32). Евнапий упоминал, что в его время монахом мог прикинуться любой проходимец, или даже варвар: достаточно было лишь облачиться в черные одежды (Eunap. *Hist.* fr. 56). Примерно тогда же то, что монахи, т.е. одинокие, ходят исключительно толпами, высмеивал Паллад:

Вот «одиноких» толпа. Это как же — толпа «одиноких»?!
Лжет «одиночество» их в сонмище этом людском.

Pall. 144 (*AP.* XI. 384); пер. Ю.Ф. Шульца

Стремительный рост монашеских общин многократно отмечался христианскими авторами. По данным Иеронима Стридонского, после всего лишь нескольких лет проповеди Иллариона и его учеников в окрестностях Газы появилось по меньшей мере два монастыря¹³, в которых проживали 3 тысячи монахов (Hieron. *Vita Hilar.* 27). Палладий Еленопольский сообщал, что только в окрестностях Александрии жило около 2 тысяч монахов, на Нитрийской горе — 5 тысяч монашествующих, а в монастырях, руководимых аббей Пахомием, — 3 тысячи человек (Pallad. *Laus.* 7). Согласно свидетельству автора «Истории египетских монахов», в городе Оксиринхе и окрестностях было до 30 тысяч, а в Арсиное — до 10 тысяч монашествующих (*Hist. mon. Aeg.* 5; 18)¹⁴. Эти цифры (даже при учете их несомненно завышенного характера)¹⁵ красноречиво свидетельствуют о том, что во второй половине IV — начале V столетия монашеское движение приняло масштабы, которые не могли не привлечь внимания язычников.

Некоторые христианские авторы вполне соглашались с Евнапием в том, что монахами могли становиться совершенно случайные люди. Иоанн Эфесский отмечал, что зачастую в монастыри принимали без разбора и какой-либо проверки настроений и качеств кандидата: «Хотя бы в монастырь пришел кто-нибудь вследствие преступления, рабства, долгов, ссоры с женой или кражи, чтобы избежать угрожающего суда, — его тотчас же по пострижении принимают, несмотря на то, что его душе в большей степени свойственны необузданные нравы и мирские привычки» (пер. А.П. Дьяконова)¹⁶. Тем не менее увеличение числа монашествующих почти все христиане воспринимали с чувством глубокого удовлетворения: по их мнению, умножение «божьих людей» являлось неоспоримым благом.

Отношение монахов к семье и браку также не вызывало сочувствия языческих авторов. Например, Зосим испытывал недоумение от того, что множество мужчин предпочитают становиться монахами, а не вступать в законный брак (Zos. V. 23. 4). Рутилий Намациан с горечью описывал встреченный им на пути домой пустынный остров, ставший домом некому

ношение вериг или огромных крестов проявлением тщеславия, гордыни или глупости (Hieron. *Ep.* 22.28; *Hist. mon. Aeg.* VIII; Ioh. Cass. *Coll.* VIII. 3).

¹³ Hirschfeld 2004, 69–67.

¹⁴ Другие примеры см. Levchenko 1949, 20.

¹⁵ Критику свидетельств христианских источников о многотысячных «армиях» монахов, якобы наводнивших Египет в IV–V вв., см. Delehayе 1949, 138; Wipszycka 2005.

¹⁶ Ioh. Eph. V. SS. *Or.* I. 20 (*PO* 17, 278). О беглых преступниках в монашеских общинах см. также: CTh. IX. 40. 17; Sinuth. *Ep.* 11 (ed. A. Alcock); Dilley 2017, 59–61.

безымянному монаху — молодому человеку из благородного рода, оставившему дом и супругу:

Эти утесы его — примета недавнего горя:
Римский здесь гражданин заживо похоронен.
Юноша наших семейств, потомок известного рода,
Знатную взявший жену, вдосталь имевший добра,
Бросил людей и отчизну, безумной мечтой обуянный, —
Вера его погнала в этот постыдный приют.
Здесь обитая в грязи, убажить он надеется небо, —
Меньшей бы кара богов, им оскорбленных была!

Rut. Nam. I. 517–524; пер. О.В. Смыки¹⁷

Большая часть христианских авторов относились к данному явлению прямо противоположно: сексуальное воздержание аскетов служило предметом восхищения христиан, верным доказательством их приближенности к божественной святости¹⁸. При этом авторы, воспевавшие девство и целибат христианских киновитов и анахоретов, осуждали корыстолюбивое воздержание язычниц-весталок (Ambros. *Ep.* 18. 11–12), бесстыдный отказ от брака

¹⁷ Критика монашествующих как предавших свой долг перед семьей и родом была особенно распространена в западных провинциях Римской империи, прежде всего в Италии и Южной Галлии, где монашеское движение имело преимущественно элитарный характер (Cameron 2011, 211–212). Так, по свидетельству Амвросия Медиоланского, римская знать была возмущена, узнав, что аристократ Павлин предпочел христианскую аскезу членству в сенате и продолжению рода: «То, что человек такой семьи, такого происхождения, такого таланта, одаренный таким красноречием», — писал епископ, — «отделиться от сената, что исчезнет наследие благородной семьи, такого, скажут они, снести нельзя. И они, хоть отправляя обряды в честь Исиды, бреют головы и брови, тем не менее называют недостойным, ежели христианин из ревности к святой религии меняет свои обыкновения» (Ambros. *Ep.* 58. 3). Примечательно, что подобное отношение к христианской аскезе разделяли не только представители языческой знати Рима, но и члены сенаторских семейств, исповедовавших новую религию. Так, крайний аскетизм некоторых принявших христианство представителей высшего римского общества возмущал и сенаторов-язычников, и других представителей христианской знати столицы. На похоронах уморившей себя бесконечными постами Блезиллы, дочери аристократки Павлы, жители Рима кричали: «Доколе этих мерзких монахов не прогонят из Города, не побьют камнями, не утопят в Тибре! Они обманули несчастную матрону» (Hieron. *Ep.* 39. 5). Об отношении высшего общества Рима к монашествующим и аскетам см. Yarbrough 1976, 154–157; Curran 2000, 269–280; 298–311. Представление о монахах как о разрушителях семей было распространено не только в Риме. В своей речи «К враждующим против монашеской жизни» Иоанн описывал гипотетический (впрочем, вполне реалистический) пример отчаяния язычника, отца благородного антиохийского семейства, из-за ухода его сына в монахи (Ioh. Chrys. *Adv. oppugn. vit. mon.* II. 2–3). Впрочем, судя по свидетельству Иоанна, антиохийские христиане в большинстве своем также не мечтали видеть своих сыновей и дочерей в рядах аскетов (ibid. III).

¹⁸ Девство и целибат были одной из наиболее значительных тем в творчестве христианских мыслителей IV–VI вв. Редким среди них противником монашества вообще и целибата в частности был некий испанский священник Вигилианций. Изложение его взглядов, которые, судя по всему, имели некоторое количество сторонников в Испании и Галлии, сохранилось благодаря критике Иеронима Стридонского: «Если все будут девственниками, то не будет брака, погибнет род человеческий» (Hieron. *Contra Vigil.* 15). См. Heid 2001, 267–272.

африканских «псевдомонахов»¹⁹ циркумцеллионов—агонистиков²⁰, а также ложный celibat манихейских «избранных»²¹. Судя по всему, кафолических²² писателей смущал тот факт, что сексуальное воздержание язычников, манихеев и представителей маргинальных направлений в христианстве укрепляло авторитет противников кафолической Церкви среди широких народных масс. Очевидно, что для христианских авторов был приемлем лишь правильный celibat представителей одобряемых церковью аскетических движений. Впрочем, подобное двоемыслие было характерно не только для последователей новой веры. Сурово осуждавшие монахов за отказ от семейной жизни образованные последователи традиционных культов восхваляли сексуальное воздержание весталок (Symm. *Rel.* III. 11; 14–16), философов (Marin. *Vita Procl.* 17) и языческих мудрецов (Philostr. *Vita Apoll.* I. 13), а кичившиеся собственной чистотой манихеи считали бессмысленным христианский celibat и сравнивали христианских девственниц с мулицами (Aug. *De mor. manich.* 13. 28).

Император Юлиан обвинял монахов в том, что они бродяжничают и живут на пожертвования (Iul. *Or.* VII. 224c). Ему вторил Либаний, писавший, что в отличие от трудолюбивых селян-язычников, добывающих пропитание в поте лица своего, монахи являются «трутнями» и тунеядцами (Lib. *Or.* XXX. 12). Согласно данным христианских писателей, многие монашествующие действительно избегали работы и жили подаянием. О наполнявших города и селения лжемонахах, живущих на пожертвования,

¹⁹ Вопрос о том, можно ли считать циркумцеллионов донатистским аналогом кафолического монашества, до сих пор не имеет однозначного ответа. Судя по оговоркам Августина, некоторые из его современников полагали именно так, впрочем, сам епископ категорически выступал против проведения подобных аналогий: «Сравнивают пьяных с трезвыми, неистовых с осмотрительными, бешеных с безобидными, блуждающих с собранными в одном месте» (Aug. *Enarr. in Ps.* 132. 3). Тем не менее представление о циркумцеллионах как о людях во многом схожих с монахами крепко утвердилось в латинской традиции. В анонимном трактате *Praedestinatorum haeresis* о циркумцеллионах говорится, что они «живут как монахи» (69). В VI в. Кассиодор упоминал циркумцеллионов, рассуждая о пользе монашеского общежития (Cass. *Exp. Ps.* 132). Возможно, Бенедикт Нурсийский подразумевал циркумцеллионов под гировагами, которых он считал самым недостойным видом монашества (Reg. *Bened.* I). В VII в. Исидор Севильский уже прямо называл циркумцеллионов родом монахов (Isid. *De eccl. off.* II. 16. 7–8). Об отождествлении циркумцеллионов с монахами см. Büttner 1959; Diligenskiy 1961, 174–176; Rubin 1994, 156–161; Pottier 2008. Contra: см. Shaw 2011, 828–839.

²⁰ Aug. *Contra litt. Petil.* II. 89. 195; Possid. *Vita Aug.* X; ср. Aug. *Ep.* 35.

²¹ Например, по мнению Кирилла Иерусалимского, под видом воздержания в общинах манихейских «избранных» практиковались безобразные извращения с очевидным сексуальным подтекстом (Cyr. Hieros. *Catech.* VI. 32–33). Впрочем, скорее всего столь ярко описываемые епископом Кириллом обряды манихеев являются плодом пустых слухов или даже фантазии иерусалимского архиерея: первейший критик манихейства (и сам в прошлом манихей) Аврелий Августин, оставивший довольно подробное описание римской общины «избранных», не упоминал ни о чем подобном. О манихейских «монахах» см. Lieu 1981; Khosroev 2007, 207–209.

²² В контексте изучения довандальского периода донатистского раскола под кафоликами традиционно понимаются представители официальной церкви, вне зависимости от их отношения к арианскому спору.

сообщал Нил Синайский. Причем, по его мнению, число подобных проходимцев было столь велико, что их репутация бросала тень на монашество в целом (Nil. Ep. III. 106 = PG 79, 438)²³. Свидетельства о присутствии в западных провинциях монахов-гировагов — мнимых аскетов, скитавшихся по городам и деревням, выклянчивая подаяние или торгуя фальшивыми реликвиями, — сохранились в трудах Августина (*De op. monach.* 28. 36) и Павлина Ноланского (*Carm.* 24. 325–328). Таких монашествующих они описывали с нескрываемой неприязнью и противопоставляли им отшельников и киновитов, которые жили ремеслом или сельскохозяйственным трудом.

По словам Зосима, монахи отказывались служить в армии и на государственной службе, следовательно, были бесполезны (и даже вредны) для общества (Zos. V. 23. 4). Подобная точка зрения на монашествующих была довольно распространена в Римской империи IV–V вв. После официального признания христианства императором Константином представители христианского клира постепенно приобрели фискальные, литургические и прочие иммунитеты²⁴. Последствием улучшения социального статуса членов клира стал массовый рост численности служителей культа²⁵. Несмотря на то что в IV — начале V в. абсолютное большинство членов монашеских общин клириками не являлись, многие из них также претендовали на освобождение от муниципальных и общегосударственных повинностей²⁶. Очевидно, именно по этой причине на протяжении большей части IV в. правительство империи считало рост численности монахов прямой угрозой исполнению муниципальных повинностей²⁷, сбору налогов, а также боеспособности римской армии²⁸ и предпринимало попытки остановить распространение монашества. Можно предположить, что христианские обыватели не желали взваливать на свои плечи груз фискальных и общественных повинностей, отвергнутых своими «ушедшими в пустыни» согражданами. Вероятно, это стало одной из причин отрицательного отношения многих мирян к монахам, засвидетельствованного Иоанном Златоустом, который упоминал о том, что рядовые христиане Антиохии зачастую резко отрицательно относились к монашеству и не отказывали себе в удовольствии

²³ О живущих подаянием монахах см. Caner 2002, 158–162; 214.

²⁴ Об иммунитетах клира см. Elliott 1978; Testa 2001.

²⁵ Рост числа клириков принял такие масштабы, что уже в 329 г. Константин был вынужден пойти на ограничение максимального количества клириков (*CTh.* XVI. 2. 6). Данное ограничение, впрочем, было снято Констанцием II, полагавшим, что «государство более поддерживается благочестием, чем гражданской службой или физическим трудом...» (*CTh.* XVI. 2. 16).

²⁶ Можно предположить, что юридическим основанием для притязания на фискальные иммунитеты мог стать закон Констанция II, освобождавший от налогов и повинностей тех, кто «дав обет, служит христианскому закону и являет всем пример исключительного благочестия» (*CTh.* XVI. 2. 16). См. также Bas. Ep. 284(276).

²⁷ Закон императора Валента, предписывающий монашествующим возвратиться к отправлению муниципальных повинностей под угрозой лишения имущества, именовал отшельников «приверженцами праздности», бежавшими от своих обязанностей под благочестивым предлогом (*CTh.* XII. 1. 63).

²⁸ Впервые монахов начали насильно забирать в армию при императоре Юлиане (см. *Hist. mon. Aeg.* VIII). Начинания языческого императора продолжил Валент (Hieron. *Chron.* 375). О политике Валента по отношению к монашествующим см. Lenski 2004.

при случае поколотить «святых мужей» (Ioh. Chrys. *Adv. oppugn. vit. mon.* I. 2). Примечательно, что считавшие рост численности ушедших от мира бесполезным для сообществ, находились и среди членов христианского клира. Например, вышеупомянутый Вигилияний полагал, что если «все будут в пустыни», некому будет служить в церквях и «приобретать для Бога людей» (Hieron. *Contra Vigil.* 15).

Общим местом для языческих критиков монашества была убежденность в мнимости их аскезы, в распущенности, невоздержанности и плохо скрываемом богатстве христианских анахоретов. Юлиан писал, что монахи в большинстве своем, «мало жертвуя, много — а лучше сказать, все и повсюду — ташат к себе», окружают себя охранниками и прислужниками (Iul. *Or.* VII. 224b). Согласно Либанию, скромность монахов ограничивалась лишь скромностью их одежд (Lib. *Or.* II. 32). По мнению антиохийского ритора, люди, «которые носят черные одежды» и «заявляют, что умилоствляют Бога голоданием», искусственно придавали себе изможденный вид, а на самом деле были «прожорливее слонов и изводили нескончаемой чередой кубков тех, кто сопровождает их попойку песнями» (Lib. *Or.* XXX. 8; 11). В другом месте Либаний именовал монахов развратниками (Lib. *Or.* XVII. 7). Еще резче выражал свое неприятие монашествующих Евнапий Сардский. По его мнению, они жили, как животные, и лишь по виду напоминали людей (Eunap. *V. Soph.* 472).

Обвинения монахов в несправедной жизни встречаются и у христианских авторов. В переписке Иеронима Стридонского есть упоминания о римских монахах, которые кичились своим постничеством и при этом проводили ночи в «тайных пиршествах» (Hieron. *Ep.* 22. 28). Описывая живших в миру монахов-ремнуотов, Иероним сообщал, что они устраивают беспорядки, посещают девиц, а в церковные праздники «пресыщаются до рвоты» (*Ep.* 22. 34). Данные о живущих сходным образом монахах-сарабитах сохранились и в «Собеседованиях» Иоанна Кассиана. Галльский аскет сообщал, что они отвергали мир только напоказ, жили небольшими группами в городах, отличались «человекоугодием» и тратили накопленные средства «на роскошные удовольствия» (Ioh. Cass. *Coll.* 18. 7)²⁹. Бенедикт Нурсийский открыто объявлял, что сарабиты руководствовались лишь своими «самоугодливими пожеланиями». Еще более сурово, чем сарабитов, Бенедикт оценивал монахов-гировагов, которых он именовал «рабами чрева, о поведении которых лучше молчать, чем говорить» (*Reg. Bened.* I). Даже жившие в монастырях иноки далеко не всегда отличались образцовым моральным обликом: нередким явлением среди них было стяжательство (Ioh. Cass. *Inst.* IV. 15). А по данным папы Сириция, некоторые монахи начинали открыто сожительствовать с «христовыми невестами» (Sir. *Ep.* I. 7). Ярким примером несправедного образа жизни монахов является описание братии константинопольских монастырей первой четверти V в., приведенное в «Истории» восточносирийского писателя Бар-Хадбшабба Арбайя. Он писал, что прибыв в столицу, герой его повествования (архиепископ Несторий) «видел монахов, которые беспорядочно шлелись по общественным местам... заваливались в кабаки, пьянствовали с кем попало, общались с женщинами, вызывая

²⁹ Cp. *Reg. Bened.* I; Isid. *Pel. Ep.* I. 41; 173; 314.

соблазн в городе и упреки настоящим монахам»³⁰. Таким образом, христианские авторы подтверждали данные язычников о том, что образ жизни некоторых монахов был весьма далек от пропагандируемого ими идеала евангельской святости и простоты. Вместе с тем, как и в случае с критикой попрошайничества и бродяжничества монахов, церковные писатели заостряли внимание на том, что данная практика ни в коем случае не была общей для всех христианских аскетов и являлась отличительной чертой лишь некоторых, «неправильных», с их точки зрения, монахов.

Языческая критика монашества не ограничивалась нелестными замечаниями о неопрятном внешнем виде и скверном моральном облике христианских аскетов. Их обвиняли и в открытом надругательстве над законами и общественными порядками. Действовавшие в окрестностях Антиохии монахи совершали нападения на деревни, мотивируя свои действия якобы совершавшимися в них жертвоприношениями (*Lib. Or.* XXX. 8–9; 11; 26). Описывая события конца IV в., Евнапий сообщал, что монахи обладали «тиранической властью» и являлись причиной публичных беспорядков (*V. Soph.* 472).

Данные о противоправном характере деятельности монахов встречаются и в христианской традиции. Например, согласно свидетельству Амвросия Медиоланского и автора «Жития Барсаумы», в IV–V вв. сирийские монахи безнаказанно убивали язычников и иудеев в Сирии и Палестине, жгли синагоги³¹, которые, в отличие от языческих храмов, были защищены законом³². Несмотря на то что даже сам император Феодосий признавал, что «монахи совершают многие преступления» (*Ambros. Ep.* 41. 27), церковные авторы зачастую оправдывали действия своих единомышленников, коль скоро они были направлены против язычников, иудеев или еретиков³³.

Показателен пример представителей высшего чиновничества, пытавшихся остановить чинимые монахами насилия. В 390 г. законом, изданным на имя префекта Татиана³⁴, пытавшегося не допустить повторения религиозных беспорядков, охвативших восточные провинции в 384–388 гг. (см. выше, прим. 8), монашествующим было предписано покинуть города и удалиться в «пустынные местности» (*CTh.* XVI. 3. 1)³⁵. Однако уже весной

³⁰ Barhadbeshabba, *History*, 21, 529 (цит. по: McGuckin 1996, 15).

³¹ См. *Ambros. Ep.* 40. 16; 41. 1; *V. Bars.*, *ROC* 18, 382; 19, 120–121.

³² Grushevoy 2008, 378–381.

³³ Критика Сократом Схоластиком зверской расправы над Гипатией представляет собой примечательное исключение из общей традиции (*Socr.* VII. 15). Например, Иоанн Никиусский открыто восхвалял убийцу Гипатии чтеца Петра как «превосходного во всех отношениях последователя Иисуса Христа» (*Chron.* 84. 103).

³⁴ В период пребывания императора Феодосия на Западе в 388–391 гг. язычник Евтолмий Татиан, назначенный префектом претория Востока в 388 г., по сути, управлял Восточной империей за малолетнего августа Аркадия. Характерной чертой деятельности Татиана на посту префекта являлись его попытки ослабить влияние клира и монашества на общественную жизнь империи и укрепить положение языческих культов. См. Vedeshkin 2018, 246–248.

³⁵ Судя по всему, издание данного эдикта стало прямым следствием сожжения монахами синагоги в приевфратском городке Каллинике. О деятельности Амвросия Медиоланского в связи с инцидентом в Каллинике см. McLynn 1994, 298–308; Gaddis 2005, 194–196.

392 г. этот эдикт был отменен императором Феодосием, все более подпадавшим под влияние высшего клира (*CTh. XVI. 3. 2*). Еще одна попытка оградить жителей империи от действий религиозных фанатиков была принята префектом Асклепидотом. В 423 г. на его имя был издан эдикт, грозивший суровыми карами всем «мнимым христианам», которые «злоупотребляя влиянием [христианской] религии, поднимали руку на иудеев и язычников, живущих тихо, не пытающихся ни бунтовать, ни нарушать закон» (*CTh. XVI. 10. 24*). Действие этого эдикта не продлилось и нескольких месяцев. Под давлением монашества набожный император Феодосий II был вынужден отменить данное постановление³⁶. Как видно из вышеперечисленных примеров, гражданские власти были абсолютно неспособны противостоять действиям монахов.

В подкрепление данного тезиса можно привести и замечание Либания, отмечавшего, что остановку судопроизводства вызывало уже само вхождение в город «населявших пещеры» людей: «Как будто бы с появлением их было бы противозаконным отправлять какую-нибудь судебную деятельность» (*Lib. Or. XLV. 26*). Эти сведения в целом подтверждаются данными агиографии. Так, согласно свидетельству саидской версии жития Шенуте Атрипского, архимандрит сорвал судебное заседание, разбиравшее дело о совершенных монахами его обители погромах язычников в Панополе и Плеуфе, приведя на суд толпу своих сторонников, которые не позволили дуксу вынести приговор³⁷.

У представителей государственной власти были причины избегать конфликта с монахами. Например, в 415 г. нитрийские инокі объявили криптоязычником и совершили нападение на друга язычницы Гипатии августала Ореста, конфликтовавшего с епископом Кириллом Александрийским (*Socr. VII. 14*)³⁸. В скрытом язычестве александрийские монахи обвиняли и августала Энтрехия, разбиравшего в конце V в. дело о столкновениях языческих и христианских студентов в Александрии (*Zach. V. Sev. 25–26*)³⁹. Префект Константинополя Леонтий, вознамерившийся в 434–435 гг. провести Олимпии в Халкидоне, был вынужден отказаться от своего начинания вследствие угроз настоятеля Руфинианского монастыря Ипатия, обещавшего «низвергнуть префекта», коль скоро он осмелится провести «идольские» игрища (*Callin. V. Hypat. 33*). Таким образом, представители чиновной администрации, принимавшие неправильные с точки зрения монашеских лидеров решения, могли быть обвинены в скрытых симпатиях к язычеству или даже подвергнуться физическому насилию.

Примечательно, что подобным образом монахи вели себя не только по отношению к излишне снисходительным к язычникам и традиционной культуре чиновникам, но вообще ко всем представителям гражданской и военной администрации, принимавшим или исполнявшим неугодные им решения. Например, в 404 г. каппадокийский чиновник, попечению которого был вверен

³⁶ См. *V. Sim. Styl. (Syr.)*, p. 636–638; transl. by F. Lent, *JAOS* 35 (1915). Ср. Evagr. *HE. I. 13*.

³⁷ Bes. *V. Sinuth. (Sah.)*, p. 238–239 Amélineau. В «Житии» причина бездействия власти объясняется явленным Шенуте чудом.

³⁸ Об обстоятельствах борьбы Ореста с Кириллом см. Dzielska 1995, 85–89; Haas 1997, 312–313; Watts 2006, 197–200.

³⁹ Об александрийских событиях 480-х годов см. Athanassiadi 1993, 19–21; Haas 1997, 325–329; Watts 2010.

сосланный из Константинополя Иоанн Златоуст, был совершенно неспособен защитить изгнанника (и своих людей) от агрессивно настроенных монахов, требовавших немедленно удалить ненавистного им ссыльного из Кесарии: «Вдруг около рассвета отряд монахов... напал на дом, где мы были, грозя спалить его, поджечь, причинить нам крайнее бедствие, если мы не уйдем... Действительно они и им (воинам.— *М. В.*) грозили ударами и хвастались, что они уже постыдно избили многих преторианских воинов. Преторианцы, услышав это, прибежали к нам и молили и просили: освободи нас от этих зверей... Городской префект, услышав об этом, прибежал к нашему дому, желая помочь нам. Монахи не послушались и его увещаний, но и сам он оказался бессилён пред ними» (*Ioh. Chrys. Ep. ad Olymp. XIV. 2*; пер. по изд. СПДА). Еще один подобный случай передан в «Житии Барсаумы». Около 450 г. по приказу пребывавшей в Иерусалиме императрицы Евдокии было арестовано несколько монахов из числа учеников Барсаумы, обвиненных в убийстве пришедших в город иудеев. Вскоре после заключения монахов под стражу в городе вспыхнул бунт. Мятежники требовали немедленно освободить узников, угрожая расправой над Евдокией в случае невыполнения их требований. Прибывший с войсками наместник, не решился даже войти в город, так как опасался, что и он, и его люди будут побиты камнями (*V. Bars., ROC 19, 120–123*). Судя по всему, некоторые чиновники просто не решались вести дела в присутствии монашествующих, опасаясь нечаянно оскорбить их религиозные чувства и тем самым спровоцировать конфликт.

При этом нарушавшие земные законы монахи вовсе не считали, что они делают нечто непозволительное: с их точки зрения они выполняли Божью волю, а не совершали преступления. Либаний сообщал, что многие монахи не только не скрывали свои противоправные действия, но и открыто ими кичились: «Одни, правда, пытаются скрыть свою работу и отпираются от своих дерзких поступков,— если назовешь его разбойником, оскорбляются,— но другие тщеславятся и гордятся ими, тем, кто не знает, рассказывают о них и объявляют себя достойными почестей» (*Lib. Or. XXX. 12*). Предельно четко мнение части монашествующих о земном суде было высказано Шенуте Атрипским. На выдвинутые против него обвинения в воровстве Шенуте отвечал: «Ничто не является преступным для обретших Иисуса»; «Лишь суд Христов меня заботит, и перед Ним мне не в чем каяться»⁴⁰. По сути, пользовавшиеся авторитетом среди народных масс монахи имели возможность игнорировать законодательство и самовольно чинить суд и расправу.

Из всей деятельности монашествующих наибольшее возмущение язычников вызывали акции против языческих храмов. В своей речи «В защиту храмов», написанной для императора Феодосия во второй половине 380-х годов, Либаний заявлял, что монахи разрушили множество храмов в окрестностях Антиохии и прочих регионах Сирии (*Or. XXX. 8 sqq.*). В начале V в. Евнапий сообщал о совместном разорении монахами и готами Алариха храмов Аттики, и прежде всего знаменитого святилища в Элевсине (*V. Soph. 477*)⁴¹.

⁴⁰ Цит. по: López 2013, 24.

⁴¹ О сотрудничестве монахов и варваров в борьбе против богов—защитников Рима, а следовательно и против самой Римской империи см. *Lib. Or. XXX. 31–34*.

Свидетельства языческих авторов об активной борьбе монашествующих с объектами языческого культа подтверждаются и археологическими данными⁴², и христианскими источниками. Согласно «Речениям египетских отцов», в конце IV в. египетские монахи участвовали в организованном епископом Феофилом разрушении храмов⁴³. В конце V в. монахи Александрии вместе с александрийскими христианами разрушили святилище Исиды в Менуфисе (Zach. *V. Sev.* 26–35)⁴⁴. По признанию Шенуте Атрипского, возглавляемые им иноки сожгли атрипский храм, а также разрушали некоторые деревенские святилища (Sinuth. *De iniur.* 51; Bes. *V. Sinuth.* 83–84)⁴⁵. Во второй половине V в. монахи Белого монастыря во главе с Макарием Ткоуским сожгли храм Кофоса в окрестностях Панополя⁴⁶, а руководимые Моисеем верхнеегипетские пустынники — храмы Аполлона и Беса неподалеку от Абидоса⁴⁷. Не менее активно действовали монахи и в Сиро-Палестинском регионе. Согласно данным Иоанна Златоуста и Феодорита Кирского, они боролись с язычеством в Финикии (Ioh. Chrys. *Ep.* 40; 110; 112; 162; 221; Theod. *HE.* V. 29)⁴⁸. На протяжении всей первой половины V столетия возглавляемые Барсаумой Сирийским монахи уничтожали храмы язычников в Палестине и Аравии⁴⁹. В начале V в. Александр Акимит сжег главный храм в Халкиде Сирийской (*V. Alex. Akoim.* 9). Через несколько лет его ученик Раббула Эдесский совершил нападение (неудачное) на храмы Баальбека (*V. Rabb.* 407). В конце IV в. монах Иона сжигал священные для фракийских крестьян рощи, а через несколько десятилетий ученик Ионы Ипатий Руфинианский уничтожал посвященные языческим божествам деревья в Вифинии и Фригии (Callin. *V. Hypat.* 30. 2; 30. 1)⁵⁰. В середине VI в. во Фригии, Вифинии и Лидии под руководством Иоанна Эфесского проводилась масштабная кампания против язычников, в ходе которой было разрушено множество храмов⁵¹. В Галлии IV в. подобные акции предпринимал Мартин Турский (Sulp. Sev. *V. Mart.* 13–15)⁵², а в Италии VI в. — Бенедикт Нурсийский (Greg. Magn. *Dial.* II. 8; 37). В Северной Африке

⁴² Анализ свидетельств о разрушении языческих храмов на территории Римской империи см. в Bayliss 2004, 16–31.

⁴³ *Apophth. patr., Theophilus* 3 (PG 65, 199).

⁴⁴ Хронологическая последовательность антиязыческих акций в Александрии в 480-е годы остается предметом дискуссии. См. Watts 2006, 220, п. 96.

⁴⁵ См. Emmel 2008, 166–177; Geens 2014, 443–444.

⁴⁶ Ps. Dios. *Pan. Mac.* 14. Несмотря на то, что данный источник, написанный (или подвергнутый существенной редакторской правке) во второй половине VI в., откровенно карикатурно описывает религиозные практики панопополитанских язычников (Johnson 1980, 2, 10), нет основания сомневаться в том, что ядро повествования основано на реальных событиях V в. Данные панегирика Макарию вполне согласуются со свидетельствами Шенуте, Бесы и автора «Жития Моисея Абидского» о религиозной обстановке в Фиваиде в V в.

⁴⁷ *V. Mos.*, р. 77–83 Moussa. Об этом источнике см. Moussa 2003.

⁴⁸ Cp. Soz. VII. 15. См. Caseau 2004, 131.

⁴⁹ *V. Bars.*, ROC 18, 382–383. О деятельности Барсаумы см. Stemberger 2000, 309–313; Sivan 2008, 133; Ward 2008, 248–251.

⁵⁰ О деятельности Ионы и Ипатия см. Trombley 2001, II, 75–95.

⁵¹ Ioh. Eph. *V. SS. Or.* 47 (PO 18, 681); *HE.* III. 36. О деятельности Иоанна Эфесского в Малой Азии см. Dyakonov 1908, 67–72; Pigulevskaya 1941, 16; Whitby 1991.

⁵² О деятельности Мартина Турского см. Salzman 2006, 278–282.

агонистики совершали нападения на языческие святилища в надежде разрушить капища идолов или в случае неудачи удостоиться мученического венца (Aug. *Ep.* 185. 12)⁵³.

Либаний упоминал, что Констанций предоставил святилища для поселения неким «развратникам» (Lib. *Or.* XVII. 7). В контексте вышеперечисленных свидетельств антиохийского ритор об образе жизни пустынников можно почти наверняка утверждать, что под поселявшимися в храмах развратниками он имел в виду именно монахов. Более однозначно выражался Евнапий, прямо писавший, что христианские аскеты селились в языческих храмах, например, в храмах Канопы, где вместо почитания «подлинно существующих богов» монахи установили культ «рабов, причем рабов никчемных» (Eunap. *V. Soph.* 472).

Факты организации монастырей и скитов в разоренных или заброшенных языческих храмах хорошо известны из свидетельств агиографии и данных археологии⁵⁴. В бывших святилищах провели часть своей жизни такие известные отшельники, как Пахомий Великий (*V. Pachom.* (Boh.). 8), Даниил Столпник (*V. Dan. Styl.* 14), Александр Акимит (*V. Alex. Akoim.* 9 sq.), Матрона Константинопольская (*V. Matron. Const.* 18 sq.), сирийские аскеты Марон и Фалелей (Theod. *HR.* 11; 28)⁵⁵, некоторые египетские затворники⁵⁶. На месте описанного Евнапием культового центра в Канопе был построен знаменитый пахомианский монастырь Метанойя⁵⁷. Мартин Турский основывал церкви и монастыри на руинах уничтоженных им храмов Южной Галлии (Sulp. Sev. *V. Mart.* 13). Бенедикт Нурсийский возвел монастырь на месте разрушенного им храма Аполлона у Монте-Кассино (Greg. Magn. *Dial.* II. 8). Иоанн Эфесский учредил монастырь прямо у сожженного миссионером храмового центра в Дарирах близ Тралл (Ioh. Eph. *HE.* III. 36). Подобное место для проживания отшельники избирали себе не случайно: с точки зрения христианских аскетов, в бывшем языческом храме вероятность испытать свою веру противоборством с демонами была выше, чем где-либо еще⁵⁸.

Таким образом, относительно самого факта борьбы монахов с храмами и традиционными культами языческие и христианские источники солидарны. Вместе с тем они полностью противоречат друг другу в оценке мотивов этих действий. Христианские авторы единодушно считали главной причиной антиязыческих акций стремление монахов избавить мир от языческой скверны. Согласно данным языческих писателей, «люди в черном» руководствовались более прозаическими соображениями. Либаний упоминал, что под предлогом борьбы с язычеством монахи просто грабили храмы: «Война эта служит источником дохода» (*Or.* XXX. 8). Точку зрения антиохийского ритора полностью разделял Евнапий Сардский. Описывая разорение храмов Египта, он заявлял, что единственной целью нападавших

⁵³ Об антиязыческих акциях агонистиков-циркумцеллионов см. Gaddis 2005, 115–117.

⁵⁴ Археологические данные об организации церквей и монастырей в бывших языческих храмах см. в Bayliss 2004, 35–49.

⁵⁵ Подробнее см. Saradi 2008, 126.

⁵⁶ *Apophth. patr.*, *Elias.* 7 (PG 65, 184–185); *Hist. mon. Aeg.* 5.

⁵⁷ О монастыре Метанойя см. CE 5, 1608a–1611b; Haas 1997, 321.

⁵⁸ См. Trombley 2001, II, 144–146; Brakke 2008.

было стремление «взять в плен» храмовые сокровища и лучше спрятать награбленное (Еупар. V. *Soph.* 472).

Единственным известным нам упоминанием об использовании монашескими храмовых сокровищ в христианских источниках является свидетельство автора «Жития Епифания Саламинского» о том, как Епифаний искал средства для покупки у жестокого богача-язычника Фаустиниана хлеба для голодающих киприотов. Необходимые деньги он обнаружил в запертом языческом храме (V. *Epiph.* 53 (PG 41, 89–92)). При этом агиограф явно не видел ничего предосудительного в разграблении храмовых богатств, особенно по причине столь благовидной. Так или иначе, можно предположить, что язычники, не знавшие и не желавшие знать, с какой целью христиане разоряли их святилища, были готовы объяснять действия монашесствующих мотивами самыми неприглядными.

С особым возмущением Либаний отзывался о том, что жертвами антиязыческих кампаний монахов становилось не только убранство объектов языческого культа, но и сохранившие приверженность традиционным верованиям жители империи: «Пока одни нападают на храмы, другие похищают у бедняг их имущество, как сбережения с дохода с земли, так и насущный хлеб. Так, напавшие уходят с добром, награбленным у взятых ими приступом... Только прослышат они, что в деревне есть, чем поживиться, тотчас она у них, оказывается, и жертвы приносит, и творит непозволительные вещи, и нужен против нее поход, и “исправители” тут как тут — это название прилагают они к своему, выражаясь мягко, грабительству» (Lib. *Or.* XXX. 8; 11).

По понятным причинам свидетельства языческих авторов о грабежах языческого населения не находят подтверждения в христианских источниках. Вместе с тем и Беса, и Шенуте Атрипский сообщали о действиях монахов Белого монастыря, которые действительно могли быть расценены как грабежи. Наиболее ярким примером является центральный эпизод противостояния Шенуте и богатого панополитанского аристократа Гессия. Руководимые архимандритом монахи ночью проникли в поместье Гессия и вынесли оттуда предметы (статуэтки и книги), которые, по их мнению, являлись объектами языческого культа⁵⁹. Известно, что подобному разгрому подвергались и дома язычников, живших в окрестностях Панополя⁶⁰.

В конце V в. Зосим сообщал, что под предлогом заботы о бедных монашествующие завладели значительным количеством земель, что, по его мнению, привело к обнищанию населения⁶¹. Данные папирологии и свидетельства христианских источников полностью подтверждают тезис историка: к концу V — началу VI в. размеры земельных владений монастырей увеличились многократно⁶².

⁵⁹ Shenoute. *Let Our Eyes* 1. 21 (Emmel); *Open letter to a pagan notable* (e) (Barns); Bes. V. *Sinuth.* 125–126.

⁶⁰ Shenoute. *Only I tell everybody who dwells in this village* (Emmel) = Leipold III, p. 89. О конфликте Шенуте с Гессием см. Frankfurter 1998, 77–82; Emmel 2002, 99–113; 2008, 99–113; López 2013, 111–120; Geens 2014, 444–448.

⁶¹ Zos. V. 23. Cp. Iul. *Or.* VII. 224b.

⁶² Например, согласно кадастру из Афродито, в 525 г. монастырские земли составляли более 1/3 всех указанных в переписи земель, или 426,7 акров обрабатываемой земли (MacCoull 2011, 244). Белый монастырь контролировал сельскохозяйственную территорию площадью около 50 кв. км (Geens 2014, 246).

О накоплении земельных угодий в руках монашеских общин упоминал и Либаний. Примечательно, что ритор особенно заострял внимание на источниках земельных достояний монастырей. По его мнению, громившие язычников анахореты захватывали не только движимое имущество, но и сельскохозяйственные наделы, мотивируя свои действия тем, что они посвящены богам: «И многие лишаются отцовских поместий из-за ложного наименования» (*Or.* XXX. 11). Некоторые исследователи считали, что под посвященными богам землями Либаний подразумевал храмовые владения⁶³. Это предположение выглядит крайне маловероятным: к моменту написания речи (ок. 385–388 гг.), храмовые земли уже были секуляризованы во всех провинциях империи⁶⁴. Судя по всему, под посвященными богам землями следует понимать не земельные владения храмов, а частновладельческие участки, продукция которых приносилась в дар богу-покровителю хозяина⁶⁵. Фактически Либаний утверждал, что под предлогом борьбы с идолопоклонством монахи захватывали земли и имущество местной знати и свободных крестьян.

Следует отметить, что ни данные папирологии, ни тексты христианских авторов не упоминают об отмеченных Либанием фактах захвата монашескими земель у языческого населения империи. Судя по всему, основными источниками богатств монашеских общин были земли, которые принадлежали членам общин до их ухода от мира, а также полученные монастырями в дар или по завещанию⁶⁶. Вместе с тем можно предположить, что монастыри довольно активно распространяли свой патронат на свободные сельские общины и деревни, находившиеся в подчинении курий или крупных землевладельцев. Вероятно, этот процесс подпитывался известной этнокультурной и социально-экономической близостью первых монахов с представителями низших слоев сельского населения

⁶³ Kurbatov 1962, 250; Delmaire 1989, 642; Van Nuffelen 2014, 301.

⁶⁴ Экспроприация земельных владений храмов началась еще при Константине. Текст соответствующего законодательного акта не сохранился, однако свидетельства о его существовании содержатся в Кодексе Феодосия (см. *CTh.* X. 10. 24). Можно предположить, что именно об изъятии храмовых земель Константином писал Феофан, упоминавший о лишении языческих храмов доходов (*Theoph.* 5822). Впрочем, далеко не во всех регионах империи эта экспроприация была проведена при Константине. Изъятие храмовых земель не являлось единовременным актом правительства, но растянулось на несколько десятилетий. Процесс отторжения храмовых имуществ усилился при Констанции II, который активно жаловал этими угодьями своих приближенных (*Lib. Or.* VII. 10; XIII. 45; XVII. 7; *Amm.* XXII. 4. 3). При Юлиане храмам были возвращены почти все бывшие земельные владения. Однако вскоре после его смерти (364 г.) земельные владения храмов вновь перешли в распоряжение государства (*CTh.* V. 13. 3; X. 1. 8; ср. *Ambros. Ep.* 18. 19). К концу 370-х годов храмовые земли сумели сохранить лишь находившиеся под контролем и покровительством сенаторской аристократии языческие коллегии города Рима, особые привилегии которых уважали и Константин, и Констанций, и Валентиниан (*Symm. Rel.* III. 6; 20). Земельные владения римских жреческих коллегий были переведены под контроль фиска в 382 г. императором Грацианом (*Symm. Rel.* III. 14–16; *Ambros. Ep.* 18. 16; *CTh.* XVI. 10. 20. 1; *CJ.* I. 11. 5; *XI.* 66. 4). Таким образом, на момент написания Либанием XXX речи (середина – вторая половина 380-х годов) никаких земель храмы не контролировали.

⁶⁵ Аргументы в пользу данной точки зрения на примере *IGLS* IV. 1410 см. в Grushevoy 2013, 121–126.

⁶⁶ Wipszycka 2011, 163–172.

Сирии, Египта и Северной Африки: из числа коренного сельского населения данных регионов происходили многие лидеры монашеского движения⁶⁷. Например, монах Маисима, «по языку сириец и воспитанный в деревне», заступался за земледельцев перед «владельцем селения» куриалом Литоиосом, «занимавшим первое место в антиохийском совете, но одержимым мраком нечестия» (т.е. язычником; Theod. *HR.* XIV. 2; 4). Еще один герой повествования Феодорита, монах Авраам, добился крещения деревни, в которой проповедовал, оплатив куриалам — сборщикам податей задолженность сельской общины (XVII. 3–4). Судя по всему, к началу V в. прочные социально-экономические связи установились между Белым монастырем и селянами панополитанского нома. По данным Бесы, при конфликтах с землевладельцами они искали заступничества архимандрита Шенуте (Bes. *V. Sinuth.* (Boh.), 85), а уже упоминавшийся выше Гессий обвинял Шенуте в том, что работавшие на полях аристократа земледельцы делали приношения не своему хозяину, а монастырю⁶⁸. В Нумидии скитавшиеся по деревням агонистики освобождали сельскохозяйственных рабов, сжигали долговые расписки, препятствовали государственным чиновникам и крупным землевладельцам собирать налоги с податного населения (Opt. III. 4; Aug. *Ep.* 185). Можно предположить, что вследствие деятельности монахов собственники земли лишались доходов с принадлежавшего им имущества, которые переходили под фактический контроль монашеских общин.

Помимо предполагаемого распространения патроната на крестьянские общины, монахи размывали экономическую базу местной аристократии, рекрутируя в свои ряды колонов и прикрепленных к земле рабов⁶⁹. Согласно свидетельствам переписки того же Шенуте, его обвиняли в переманивании колонов с частновладельческих и императорских земель. Этих колонов он якобы объявлял монахами и таким образом освобождал из-под власти бывших хозяев⁷⁰. Судя по всему, еще решительнее действовали африканские агонистики. Они освобождали рабов и колонов, многие из

⁶⁷ Например, многие монахи Египта и Сирии вовсе не знали греческого либо же имели весьма поверхностное знакомство с языком восточноримской элиты. На сирийское происхождения большинства монахов, живших в IV в. в окрестностях Антиохии намекал Иоанн Златоуст, в своих гомилиях указывавший, что пустыnnики говорят на языке, отличном от наречия городских жителей, которые в большинстве своем говорили по-гречески (Ioh. Crys. *Hom. in Matt.* 69. 4; *Hom. Catech.* VII. 1–6); согласно данным агиографической традиции, основоположник египетского монашества Антоний был коптом (Athanas. *V. Ant.* 1; 16) и не знал греческого (Pall. *Laus.* 23; Hieron. *V. Hilar.* 30); греческий не был известен и большей части монахов Пахомиева монастыря (Ammon. *Ep.* 4; сам Пахомий выучил его только в зрелом возрасте (*V. Pachom.* (G1). 95)), а также одному из предводителей верхнеегипетского монашества второй половины V в. Макарию Ткоускому (Ps. Dios. *Pan. Mac.* 2); земледельцами-коптами были и родители Шенуте Атрипского (Bes. *V. Sinuth.* 3). Судя по всему, костяк движения агонистиков также составляли выходцы из слабо романизированного берберского населения Северной Африки. Согласно данным Оптата Милевитанского, лидеры циркумцеллионов носили берберские имена Аксидо и Фазир (Opt. III. 4). О монахах и циркумцеллионах как о защитниках народных масс см. Frend 1972a, 10–15; 1972b, 37–56.

⁶⁸ Shenoute. *Open letter to a pagan notable* (b) (Barns).

⁶⁹ О бегстве рабов в монастыри см. Burton-Christie 1993, 41–42.

⁷⁰ López 2013, 100.

которых присоединялись к отрядам циркумцеллионов (см. Aug. *Ep.* 35). Иногда рабы сами укрывались в монастырях от своих хозяев (см. Call. *V. Hypat.* 21). Таким образом, несмотря на то что данные Либания о производимых монахами прямых захватах земельных угодий не подтверждаются сторонними источниками, сам факт роста влияния монашеских общин на сельскохозяйственные отношения был подмечен им верно.

Подводя итоги, мы можем сделать вывод, что представленные в трудах язычников сведения о монашествующих в целом достоверны. Почти все переданные ими сведения о монахах так или иначе подтверждаются данными христианской традиции. Следует признать, что в трудах христианских авторов критика, даже косвенная, монахов распространена гораздо меньше, чем восторженные панегирики в их адрес. Более того, вызывавшие ужас и отвращение язычников действия монашествующих могли снисходительно или даже позитивно оцениваться последователями новой веры. Это и неудивительно. Стремившиеся к скорейшему распространению христианства Отцы церкви всячески выпячивали достоинства наиболее выдающихся аскетов и старательно ретушировали недостатки представителей монашеского движения, умалчивая о противозаконных действиях «христовых братьев» или даже оправдывая их. Однако даже при подобной идейной направленности трудов авторов-христиан в них все же встречаются неохотные и немногословные оговорки о неправильности некоторых монахов, которых, впрочем, почти всегда противопоставляли истинным боголюбцам.

Не вызывает сомнения, что последователи традиционных культов односторонне оценивали монашеское движение и освещали лишь те аспекты деятельности аскетов, которые могли бросить тень на монашество и христианское учение в целом. Тем не менее зачастую языческая критика монашества попадала в цель. Антимонашеские выпады язычников заставляли апологетов христианства браться за перо и отвечать на такие неудобные вопросы, как: «*Quae instituta monachorum; vel quare a multis odio habeantur?*»⁷¹

Литература / References

- Athanassiadi, P. 1993: Persecution and response in late paganism: the evidence of Damascius. *Journal of Hellenic Studies* 113, 1–29.
- Bayliss, R. 2004: *Provincial Cilicia and the Archaeology of Temple Conversion*. Oxford.
- Brakke, D. 2006: *Demons and the Making of the Monk: Spiritual Combat in Early Christianity*. Cambridge (Mass.).
- Brakke, D. 2008: From temple to cell, from gods to demons: pagan temples in the monastic topography of fourth-century Egypt. In: J. Hahn, S.E. Emmel, U. Gotter, A. Chaniotis (eds.), *From Temple to Church: Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity*. Leiden, 92–113.
- Brown, P. 1995: *Authority and the Sacred. Aspects of the Christianisation of the Roman World*. Cambridge.
- Brown, P. 2008: Christianization and religious conflict. In: A. Cameron, P. Garnsey (eds.), *The Cambridge Ancient History*. Vol. 13: *The Late Empire, AD337–425*. Cambridge–New York, 632–664.
- Buck, D.F. 1998: The reign of Arcadius in Eunapius' Histories. *Byzantion* 68/1, 15–46.

⁷¹ *Cons. Zacch. et Apoll.* III. 3. Работы, посвященные защите чести и достоинства монахов, писали Григорий Назианзин (*Or.* IV. 71–73) и Иоанн Златоуст (*Adv. oppugn. vit. mon.; Comp. reg. et mon.*). Как показал Д.Г. Хантер, ряд посвященных монашеской жизни произведений Иоанна Златоуста представлял собой полемическую реакцию на сочинения его учителя Либания. См. Hunter 1988; 1989.

- Burton-Christie, D. 1993: *The Word in the Desert: Scripture and the Quest for Holiness in Early Christian Monasticism*. Oxford—New York.
- Büttner, T. 1959: Die Circumcellionen: eine sozialreligiöse Bewegung. In: T. Büttner, E. Werner (eds.), *Circumcellionen und Adamiten. Zwei Formen mittelalterlicher Häresie*. Berlin, 1—72.
- Cameron, A. 2011: *The Last Pagans of Rome*. Oxford—New York.
- Caner, D. 2002: *Wandering, Begging Monks Spiritual Authority and the Promotion of Monasticism in Late Antiquity*. Berkeley (CA).
- Caseau, B. 2004: The fate of rural temples in Late Antiquity and the christianisation of the countryside. In: W. Bowden, L. Lavan, C. Machado (eds.), *Recent Research on the Late Antique Countryside*. (Late Antique Archeology, 2). Leiden, 105—144.
- Chuvin, P. 1990: *A Chronicle of the Last Pagans* (transl. by B.A. Archer). London.
- Cox Miller, P. 2000: Strategies of representation in collective biography: constructing the subject as holy. In: T. Hägg, P. Rousseau, C. Högel (eds.), *Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity*. Berkeley—Los Angeles—London, 209—254.
- Curran, J. 2000: *Pagan City and Christian Capital: Rome in the Fourth Century*. Oxford—New York.
- Delehay, H. 1949: Byzantine monasticism. In: N.H. Baynes, H. St.L. Moss (eds.), *Byzantium. An Introduction to East Roman Civilization*. Oxford, 136—165.
- Delmaire, R. 1989: *Largeesses sacrées et res privata. L'aerarium impérial et son administration du IV^e au VI^e siècle*. (Collection de l'EFR, 121). Rome.
- Diligenskiy, G.G. 1961: *Severnaya Afrika v IV—V vekakh [North Africa in 4th—6th centuries AD]*. Moscow. Дилигенский, Г.Г. *Северная Африка в IV—V веках*. М.
- Dilley, P.C. 2017: *Monasteries and the Care of Souls in Late Antique Christianity: Cognition and Discipline*. New York.
- Dyakonov, A.P. 1908: *Ioann Efesskiy i ego tserkovno-istoricheskie trudy [John of Ephesus and His Works on the History of the Church]*. Saint Petersburg. Дьяконов, А.П. *Иоанн Эфесский и его церковно-исторические труды*. СПб.
- Dzielska, M. 1995: *Hyapatia of Alexandria*. Cambridge (Mass.).
- Elliott, T.G. 1978: The tax exemptions granted to clerics by Constantine and Constantius II. *Phoenix* 32, 326—336.
- Emmel, S. 2002: From the other side of the Nile: Shenute and Panopolis. In: A. Egberts, B.P. Muhs, J. van der Vliet (eds.), *Perspectives on Panopolis: An Egyptian Town from Alexander the Great to the Arab Conquest: Acts from an International Symposium Held in Leiden on 16, 17 and 18 December 1998*. (Papyrologica Lugduno-Batava, 31). Leiden, 95—113.
- Emmel, S. 2008: Shenoute of Atripe and the christian destruction of temples in Egypt: rhetoric and reality. In: J. Hahn, S. Emmel, U. Gotter (eds.), *From Temple to Church: Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity*. (Religions in the Graeco-Roman World, 163). Leiden—Boston, 162—202.
- Fowden, G. 1978: Bishops and Temples in the Eastern Roman Empire A.D. 320—435. *Journal of Theological Studies* 29/1, 53—78.
- Frankfurter, D. 1998: *Religion in Roman Egypt: Assimilation and Resistance*. Princeton.
- Freund, W.H.C. 1972a: The monks and the survival of the East Roman Empire in the fifth century. *Past & Present*, 3—24.
- Freund, W.H.C. 1972b: Heresy and schism as social and national movements. In: D. Baker (ed.), *Schism, Heresy and Religious Protest. Papers Read at the Tenth Summer Meeting and the Eleventh Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society*. (Studies in Church History, 9). Cambridge, 37—56.
- Gaddis, M. 2005: *There Is No Crime for Those Who Have Christ: Religious Violence in the Christian Roman Empire*. Berkeley—Los Angeles—London.
- Geens, K. 2014: *Panopolis, a Nome Capital in Egypt in the Roman and Byzantine Period (ca. AD200—600)*. (Trismegistos Online Publications Special Series, 1). Leuven. URL: <https://www.trismegistos.org/dl.php?id=17>
- Gregory, T.E. 1973: Zosimus 5, 23 and the people of Constantinople. *Byzantion* 43, 61—83.
- Grushevoy, A.G. 2008: *Iudei i iudaizm v istorii Rimskoy respubliki i Rimskoy imperii [The Jews and Judaism in the History of the Roman Republic and the Roman Empire]*. Saint Petersburg. Грушевой, А.Г. *Иудеи и иудаизм в истории Римской республики и Римской империи*. СПб.
- Grushevoy, A.G. 2013: *Ocherki ekonomicheskoy istorii Sirii i Palestiny v drevnosti (I v. do n.e.— VI v.n.e.) [Essays on Economic History of Ancient Syria and Palestine (1st cent. BC — 6th cent. AD)]*. Saint Petersburg. Грушевой, А.Г. *Очерки экономической истории Сирии и Палестины в древности (I в. до н.э.— VI в.н.э.)*. СПб.
- Haas, C. 1997: *Alexandria in Late Antiquity: Topography and Social Conflict*. Baltimore.

- Hahn, J. 2004: *Gewalt und religiöser Konflikt. Studien zu den Auseinandersetzungen zwischen Christen, Heiden und Juden im Osten des Römischen Reiches (von Konstantin bis Theodosius II)*. (KLIO. Beiträge zur Alten Geschichte. Beihefte. Neue Folge, 8). Berlin.
- Heid, S. 2001: *Celibacy in the Early Church: The Beginnings of a Discipline of Obligatory Continence for Clerics in East and West* (transl. by M.J. Miller). San Francisco.
- Hirschfeld, Y. 2004: The monasteries of Gaza: an archaeological review. In: B. Bitton-Ashkelony, A. Kofsky (eds.), *Christian Gaza in Late Antiquity*. (Jerusalem Studies in Religion and Culture, 3). Leiden, 61–88.
- Hunt, E. 1985: Christians and christianity in Ammianus Marcellinus. *Classical Quarterly*, 35/1, 186–200.
- Hunter, D.G. 1988: Borrowings from Libanius in the *Comparatio regis et monachi* of St. John Chrysostom. *Journal of Theological Studies* 39/2, 525–531.
- Hunter, D.G. 1989: Libanius and John Chrysostom: new thoughts on an old problem. *Studia Patristica* 22, 129–135.
- Johnson, D.W. (ed.) 1980: *A Panegyric on Macarius of Tkôw Attributed to Dioscorus of Alexandria*. Vol. 1–2. (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 415–416, Scriptorum Coptici, 41–42). Louvain.
- Khosroev, A.L. 2007: *Istoriya manikheystva (Prolegomena) [History of Manicheism (Prolegomena)]*. Saint Petersburg.
- Хосроев, А.Л. *История манихейства (Prolegomena)*. СПб.
- Kozlov, A.S. 2011: [On the authorship and the dating ORIGO CONSTANTINI IMPERATORIS]. In: *Dokument. Arkhiv. Istoriya. Sovremennost'* [Document. Archive. History. Modernity] 12, 213–232.
- Козлов, А.С. К вопросу об авторстве и датировке ORIGO CONSTANTINI IMPERATORIS. В сб.: *Документ. Архив. История. Современность* 12, 213–232.
- Kurbatov, G.L. 1962: *Rannevizantiyskiy gorod: Antiokhiya v IV veke [Antioch in the 4th century]*. Leningrad.
- Курбатов, Г.Л. *Ранневизантийский город: Антиохия в IV веке*. Л.
- Lenski, N. 2004: Valens and the monks: cudgeling and conscription as a means of social control. *Dumbarton Oaks Papers* 58, 93–117.
- Levchenko, M.V. 1949: [Church properties in the Eastern Roman Empire in the 5th–7th cent. AD]. *Visantiskiy Vremennik [Byzantine Chronograph]* 2(27), 11–59.
- Левченко, М.В. Церковные имущества V–VII вв. в Восточно-Римской империи. *ВВ* 2(27), 11–59.
- Liebeschuetz, J.H.W.G. 2012: Julian's Hymn to the Mother of the Gods: the revival and justification of traditional religion. In: S. Tougher, N. Baker-Brian (eds.), *Emperor and Author: The Writings of Julian the Apostate*. Swansea, 213–228.
- Lieu, S.N.C. 1981: Precept and practice in Manichaean monasticism. *Journal of Theological Studies* 32(1), 153–173.
- López, A.G. 2013: *Shenoute of Atripe and the Uses of Poverty: Rural Patronage, Religious Conflict and Monasticism in Late Antique Egypt*. Berkeley.
- MacCoull, L.S.B. 2011: Monastic and church landholding in the Aphrodito cadaster. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 178, 243–246.
- Malamud, M. (ed.) 2016: *Rutilius Namatianus' Going Home: De reditu suo*. London–New York.
- Maxwell, J.L. 2006: *Christianization and Communication in Late Antiquity: John Chrysostom and his Congregation in Antioch*. Cambridge–New York.
- McGuckin, J.A. 1996: Nestorius and the political factions of fifth-century Byzantium: factors in his personal downfall. *Bulletin of the John Rylands Library* 78(3), 7–21.
- McLynn, N.B. 1994: *Ambrose of Milan. Church and Court in a Christian Capital*. Berkeley.
- McLynn, N. 2005: Genere Hispanus: Theodosius, Spain and Nicene orthodoxy. In: K. Bowes, M. Kulikowski (eds.), *Hispania in Late Antiquity: Current Perspectives*. (The Medieval and Early Modern Iberian World, 24). Leiden, 77–120.
- Moussa, M. 2003: The Coptic literary dossier of Abba Moses of Abydos. *Coptic Church Review* 24/3, 66–90.
- Nesselrath, H.-G. 2011: Libanios und die Mönche. In: B.R. Suchla (ed.), *Von Homer bis Landino. Beiträge zur Antike und Spätantike sowie zu deren Rezeptions- und Wirkungsgeschichte. Festschrift für Antonie Wlosok zum 80. Geburtstag*. Berlin, 243–267.
- Petit, P. 1994: *Les fonctionnaires dans l'œuvre de Libanius: analyse prosopographique*. Paris.
- Pigulevskaya, N.V. 1941: *Siriyskie istochniki po istorii narodov SSSR [Syrian Sources for the History of the USSR]*. Moscow–Leningrad.
- Пигулевская, Н.В. *Сирийские источники по истории народов СССР*. М. – Л.
- Pottier, B. 2008: Les circoncissions. Un mouvement ascétique itinérant dans l'Afrique du Nord des IV^e et V^e siècles. *Antiquités africaines* 44, 43–107.

- Rubin, Z. 1994: Mass movements in Late Antiquity – appearances and realities. In: I. Malkin, Z.W. Rubinsohn (eds.), *Leaders and Masses in the Roman World: Studies in Honor of Zvi Yavetz*. (Mnemosyne, Supplements, 139). Leiden, 129–187.
- Salzman, M.R. 2006: Rethinking pagan-christian violence. In: H.A. Drake (ed.), *Violence in Late Antiquity: Perceptions and Practices*. Aldershot (UK) – Burlington (VT), 265–285.
- Saradi, H. 2008: The christianization of pagan temples in the Greek hagiographical texts. In: J. Hahn, S.E. Emmel, U. Gotter, A. Chaniotis (eds.), *From Temple to Church. Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity* (Religions in the Graeco-Roman World, 163). Leiden, 114–135.
- Shaw, B.D. 2011: *Sacred Violence. African Christians and Sectarian Hatred in the Age of Augustine*. Cambridge–New York.
- Seeck, O. 1906: *Die Briefe des Libanios zeitlich geordnet* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 30.1–2). Leipzig.
- Sivan, H. 2008: *Palestine in Late Antiquity*. Oxford–New York.
- Smith, R. 1995: *Julian's Gods: Religion and Philosophy in the Thought and Action of Julian the Apostate*. London–New York.
- Stemberger, G. 2000: *Jews and Christians in the Holy Land: Palestine in the Fourth Century* (transl. by R. Tuschling). Edinburgh.
- Testa, R.L. 2001: The bishop, vir venerabilis: fiscal privileges and status definition in Late Antiquity. *Studia Patristica* 34, 125–144.
- Trombley, F.R. 2001: *Hellenic Religion and Christianization, c. 370–529*. Second edition. Vol. I–II. Boston–Leiden.
- Van Nuffelen, P. 2014: Not the last pagan: Libanius between elite rhetoric and religion. In: L. Van Hoof (ed.), *Libanius: A Critical Introduction*. Cambridge, 293–314.
- Vedeshkin, M.A. 2018: *Yazycheskaya oppozitsiya khristianizatsii Rimskoy imperii IV–VI vv.* [*Pagan opposition to Christianization of the Roman Empire in 4th–6th cent.*]. Saint Petersburg.
- Ведешкин, М.А. *Языческая оппозиция христианизации Римской империи IV–VI вв.* СПб.
- Verbaal, W. 2006: A man and his gods religion in the De reditu suo of Rutilius Claudius Namatianus. *Wiener Studien* 119, 157–171.
- Wallraff, M. 2011: Rabiate Diener Gottes? Das spätantike Mönchtum und seine Rolle bei der Zurückdrängung paganer Kulte. In: H.-G. Nesselrath et al. (eds.), *Für Religionsfreiheit, Recht und Toleranz: Libanios' Rede für den Erhalt der heidnischen Tempel*. (SAPERE, 18). Tübingen, 159–177.
- Ward, W. D. 2008: From Provincia Arabia to Palaestina Tertia: *The Impact of Geography, Economy, and Religion on Sedentary and Nomadic Communities in the Later Roman Province of Third Palestine*. PhD thesis. Univ. of California. Los Angeles. URL: <https://search.proquest.com/docview/304655660/abstract>
- Watson, D. 2013: *Black-Robed Fury: Libanius' Oration 30 and Temple Destruction in the Antiochene Countryside in Late Antiquity*. MA Thesis. Univ. of Ottawa. URL: https://ruor.uottawa.ca/bitstream/10393/23664/1/Watson_Douglas_2013_thesis.pdf
- Watts, E.J. 2006: *City and School in Late Antique Athens and Alexandria*. Berkeley–Los Angeles–London.
- Watts, E.J. 2010: *Riot in Alexandria: Tradition and Group Dynamics in Late Antique Pagan and Christian Communities*. Berkeley.
- Wet, C.L. de 2017: *The Unbound God: Slavery and the Formation of Early Christian Thought*. London–New York.
- Whitby, M. 1991: John of Ephesus and the pagans: pagan survival in the sixth century. In: M. Salamon (ed.), *Paganism in the Later Roman Empire and Byzantium*. Cracow, 111–131.
- Wiemer, H.-U. 2011: Für die Tempel? Die Gewalt gegen heidnische Heiligtümer aus der Sicht städtischer Eliten des spätrömischen Ostens. In: *Spätantiker Staat und Religiöser Konflikt: Imperiale und lokale Verwaltung und die Gewalt gegen Heiligtümer*. (Millennium-Studien, 34). Berlin–Boston, 159–186.
- Wipszycka, E. 2005: Le nombre des moines dans les communautés monastiques d'Égypte. *Journal of Juristic Papyrology* 35, 265–309.
- Wipszycka, E. 2011: Resources and economic activities of the Egyptian monastic communities (4th–8th century). *Journal of Juristic Papyrology* 41, 159–263.
- Yarbrough, A. 1976: Christianization in the fourth century: the example of Roman women. *Church History* 45/2, 149–165.