

А. В. Муравьев

НАЧАЛО ВТОРОЙ ВОЛНЫ ХРИСТИАНИЗАЦИИ АКСУМА: «ГЕДЛЕ ЦАДКАН» И СИРИЙСКИЕ ВОЗКОІ

Начальный период проповеди христианства в эфиопском Аксуме неоднократно переписывался и подвергался мифологизации и реинтерпретации, что неудивительно в виду скудости сведений о нем. Ситуацию с источниками можно охарактеризовать как весьма неудовлетворительную. Мы не можем полностью доверять документам, созданным в XII–XVII вв., т.е. 700–1000 лет спустя, но у нас практически нет и современных документов. Греческая апокрифическая традиция содержит «сказания об апостольском обращении» Эфиопии то ли ап. Матфеем, то ли Варфоломеем, а то и Андреем Первозванным¹. В этом смысле ее можно уподобить сирийцам с апостолами Аддаем и Фомой или коптам с ап. Марком: только степень достоверности будет еще ниже. Канонические новозаветные тексты сохранили лишь в высшей степени туманный рассказ в Деяниях апостольских (8:26), где описан некий ἄνθρωπος Αἰθίοψ (в славянском переводе муринъ) εὐνοῦχος δυνάστης Κανδάκης βασιλίσσης Αἰθιόπων, который по пути в Газу был крещен апостолом Филиппом. Слово Αἰθίοψ, что можно понять как указание лишь на цвет его кожи². Этот эпизод никак нельзя считать относящимся к Аксуму, ибо, как считают исследователи, речь в нем идет о некоем мероите. Дело в том, что термин «kandaka» – нубийский и обозначает царицу-мать, следовательно, речь вообще не идет об Эфиопии, а о Мероэ³. Абиссиния или, как ее называли ромеи, – «страна [людей] с темной кожей» – Эфиопия, находилась юго-западнее Мероэ, где правила «кандака». Язык Ветхого Завета именовал ее словом Куш (Qūš), которое в принципе также обозначало Мероэ, а затем уже и всю нубийскую цивилизацию (с Макуррой, Алодией и Нобатией) в верхнем течении Нила. В представлении народной географии она нередко представала для греков одной из многочисленных «Индий». В Византии (где в ходу были традиционные наименования народов, хотя и вопреки исторической этнографии и самоназванию, турок именовали персами и т.д.) аксумских эфиопов продолжали долго еще называть индами. Выходит, что Мероэ и Индия все время выступают как двойники собственно Эфиопии, однако это не проясняет ситуации с началом христианизации. В течение II в. мы ничего не слышим об эфиопах в раннехристианских документах.

Что представлял собой Аксум в III–IV вв. – в эпоху, когда можно считать появление христианства в Эфиопии возможным? Современная историография ранне- и среднеаксумского периода насчитывает уже десятки книг и сотни статей, позволяющих в общих чертах обрисовать положение Аксума на культурно-политической карте позднеантичного христианского Востока. Аксум

¹ Метцгер Б. Ранние переводы Нового Завета. М., 2004. С. 234.

² Для сравнения Пшитта переводит: 𐩦𐩣𐩪𐩬 𐩦𐩣𐩪𐩬 𐩦𐩣𐩪𐩬 𐩦𐩣𐩪𐩬 𐩦𐩣𐩪𐩬 𐩦𐩣𐩪𐩬, т.е. «один верный [служитель], который пришел от [страны] Куш, посланник Кендак, кушитской царицы».

³ Fontes Historiae Nubiorum. Vol. III / Ed. T. Eide, T. Hägg, R.H. Pierce, L. Török. Bergen, 1998. p. 845; Берзина С.Я. Египтяне и мероиты в IV в. н.э. // Вестник ПСТГУ. III. Филология. 2007. 1(7). С. 33–41.

(አክሱም, Ἀξούμις, Ἀξούμη), объединивший на Африканском Роге территории Нильской долины, полосу красноморского побережья от устья Мараба и Так-казе до мероитских и египетских пределов, ограниченную на юге линией от области расселения агау до Сомалийского залива, становится сильным самостоятельным государством только к IV в.⁴ Начало миграции предков аксумитов из Южной Аравии на запад, связанное с покорением племен Эфиопского нагорья, относят ко временам III–I вв. до н.э. Народ, обитавший на территории будущего царства, появился как результат наложения сабейских переселенцев на некий местный этнический субстрат и назывался «свободным» (gəʿəz, название, закрепившееся впоследствии за языком). Создание же государства, как такового, и собственно усиление Аксума связывают с обратным движением аксумитов на восток, причем в зону их интересов попало красноморское побережье по обе стороны залива. Основным центром раннего периода истории Аксума становится порт Адулис⁵. Как бы то ни было, главным процессом, влиявшим на развитие и рост Аксума, была красноморская торговля, шедшая именно через адулисскую и сомалийские гавани. Начиная со II в. аксумские цари покоряют окрестные народы (ауа, агамэ, зингабене), но главным их достижением было вытеснение блеммиев (аталмо и бега) с морских просторов и минимизация влияния Нобатии. В итоге этих завоеваний была создана крупнейшая собственно африканская держава на Африканском континенте, сравнимая разве с византийским Египтом. Рано или поздно христианство должно было до нее добраться.

ПЕРВАЯ ВОЛНА ХРИСТИАНИЗАЦИИ

Прежде всего необходимо определить терминологию. Нередко при описании проникновения христианства в Аксум ученые несколько некритически переносят иностранное слово «mission» в русский контекст и называют проповедь христианства в Эфиопии «миссией». Этот недостаток свойственен многим исследователям, в частности и единственному на настоящий момент на русском языке пятистраничному очерку С.А. Иванова «Эфиопские миссии» в его труде о византийском «миссионерстве»⁶. В целом можно сказать, что «миссионерства», как такового (в западном классическом смысле), в Византии толком не было. Во всяком случае, его точно не было в Аксуме. По этой причине ученый видит в аксумской христианизации некие «имперские миссии», которых там не было. Что же там было? Если ответить кратко на этот вопрос, то придется признать, что был некий вполне спонтанный процесс проникновения христианства в Аксум, не координируемый и не направляемый из имперского центра. Скорее имело место просачивание именно тех элементов, которые не находились в связи с имперской администрацией, но для обоснования этого тезиса потребуется рассмотреть предысторию прибытия в Аксум таких проповедников поневоле⁷.

⁴ См. Кобищанов Ю.М. Аксум. М., 1966; Brakmann H. Die Einwurzelung der Kirche im spätantiken Reich von Aksum. Bonn, 1994.

⁵ По предположению Птолемея название связано с греческим словом δούλος – «раб», ибо построен он был-де египетскими рабами. Впрочем, современные лингвисты производят его от древнеегипетского wdljt, а строительство этого порта относят к лагидской эпохе, см. Бухарин М. Перипл Эритрейского моря. М., 2007. С. 73.

⁶ Иванов С.А. Византийское миссионерство. М., 2003. С. 75–82.

⁷ Обзор христианизации Аксума можно найти в кн.: Hable Selassie S. Ancient and Medieval Ethiopian History to 1270. Addis Abāba, 1972. P. 115–121.

Итак, в царствование Эзаны (Тазены, Беэсе-Халена) происходит принятие христианства аксумским царским домом, что находит свое выражение в царских надписях⁸, принимающих все более конкретный монотеистический, а впоследствии уже и христианский характер. Главный эпизод этого периода связан с именами Фрументия и Эдесия, о которых написано немало, однако все усилия ученых не привели к постановке истории Фрументия и Эдесия на твердую научную почву. Анализ этого досье, предпринимавшийся разными исследователями, позволяет в настоящее время держаться мнения, что его информация нуждается в серьезном уточнении внешними данными⁹. Для ясности контекста обобщим то, что известно. Прежде всего можно считать допустимым, что во времена императора Констанция некий Фрументий случайно попал в Адулис¹⁰, где проповедовал христианство и стал впоследствии епископом города. Его преемником по кафедре был некий Моисей/Мусей Адулисский. Главным поводом считать Фрументия исторической личностью надо признать определенное согласование сведений, сообщаемых Руфином Аквилейским, с синаксарными статьями об «Авве Саламе». «Церковная история» Руфина резюмирует дело так (разрядка моя):

Meropius quidam Tyrius philosophus [...] adire Indiam voluit, habens secum duos pueros, quos liberalibus litteris utpote propinquos instituebat. Quorum unus qui erat junior Edesius, alter Frumentius vocabatur. [...] эфиопские «варвары» захватывают корабли...] Invaditur navis philosophi: cuncti cum ipso pariter perimuntur. Pueruli reperti sub arbore meditantes, et lectiones suas parantes, Barbarorum miseratione servati, ducuntur ad regem. [...] moriens rex [...] regina suppliciter exorat, tanquam quae nihil haberet in toto regno fidelius, ut secum, usquequo adolesceret filius, regendi regni sollicitudinem partirentur: et praecipue Frumentium, cujus prudentia ad moderandum sufficeret regnum. [...] Deo mentem ejus et animos instigante requirere sollicitius coepit, si qui inter negociatores Romanos Christiani essent, et ipsis potestatem maximam dare, ac monere, ut conventicula per loca singula facerent, ad quae Romano ritu orationis caussa confluerent [...] Edesio festinante Tyrum, parentes propinquosque revisere, Frumentius Alexandriam pergit, dicens, aequum non esse opus occultare Dominicum. Igitur rem omnem, ut gesta est exponit Episcopo, ac monet, ut provideat virum aliquem dignum, quem, congregatis jam plurimis Christianis, et Ecclesiis constructis in Barbarico solo, Episcopum [Col. 0479D] mittat. Tum vero Athanasius (nam is nuper sacerdotium susceperat) attentius et propensius Frumentii dicta gestaue considerans, in concilio sacerdotum ait: Et quem alium inveniemus virum talem, in quo sit spiritus Dei in ipso sicut in te, qui haec ita possit implere? Et tradito ei sacerdotio, redire eum cum Domini gratia, unde venerat, jubet. Quique cum Episcopus perrexisset ad Indiam, tanta ei data esse a Deo virtutum gratia dicitur, ut signa per eum Apostolica fierent, et infinitus numerus Barbarorum converteretur ad fidem...¹¹

Справедливую критику этого рассказа как крайне ненадежного провели уже многие исследователи. Результаты ее отчасти обобщены в работе Ф. Теламон, которая по изучении сведений, записанных Руфином, будто бы, со слов самого Эдесия, задается вопросом: можно ли считать проповедь Фрументия–Эдесия событием, приведшим к христианизации Аксума уже в IV в.? Сам Ру-

⁸ Drewes A.J. *Inscriptions de l'Éthiopie antique*. Leiden, 1962. P. 97–100.

⁹ Thélamon F. *Paiens et chrétiens au IV^e siècle*. P., 1981 (*Études augustiniennes*. Vol. 32). P. 37–83.

¹⁰ Вообще говоря, деятельность Фрументия разворачивается именно в Адулисе, а не в Аксуме, что вызывает сомнение в поздней интерпретации ее как «обращения Аксума».

¹¹ Rufini Tyrannii Aquileiensis *Historia ecclesiastica*. II 5, 14 // *Patrologia Latina*. T. 21. Col. 0478C–0480.

фин победно сообщает: «*infinitus numerus barbarorum converteretur ad fidem*»¹², однако французская исследовательница справедливо отмечает, что невозможно утверждать это, основываясь на тексте Руфина. Более того, при нынешнем состоянии источников не только нельзя утверждать с несомненностью факт обращения в христианство аксумского царька (в письме Констанцию он именует себя *ἡγεμὼν*), но даже и сам факт проповеди Фрументия–Эдесия не может считаться доказанным. И хотя Теламон в оценке восточных источников явно находится под влиянием критики традиционного взгляда, развитой Ф. Альтгеймом и Р. Штихель¹³, к мнению исследовательницы, как кажется, следует отнестись со вниманием. Однако при внимательном анализе оказывается, что составитель «Мецхафа сенкесар» черпал сведения из неких греческих источников, в том числе из Руфина. Более того, есть некоторые основания считать (вместе с Гетачью Хайле), что синаксарные упоминания об Авве Саламе, Абрахе и Ацбахе относятся не к миссии Фрументия–Эдесия, а к позднейшим временам – походу Элла Ацбахи (Калеба) в Химъяр в 525 г. (как считает С. Французов¹⁴), а то и вовсе к 463 г. Домбровские в 1984 г. высказали идею, что Авва Салама есть просто семитское имя Фрументия, который, по их мнению, был не греком, а сирийцем¹⁵. Впрочем, Аксум был все же в большей части грекоязычным, и контакты по своему характеру были греческими. Вдобавок, они явно имели малый размах, в частности еще и потому, что не ставили задачи просвещения всего государства. Насколько можно судить из имеющихся в нашем распоряжении документов, прямым результатом деятельности первой миссии (Фрументия) можно считать некую политическую реформу (Руфин говорит, что Фрументий «взял в свои руки управление государством»), а также учреждение в Адулисе (?) епископской кафедры, епископ которой стал носить титул «ἐπίσκοπος τῆς Ἀὐξουμένης (τῆς Ἰνδικῆς)»¹⁶. Одновременно началась проповедь христианства, что Руфин описывает так: «Появились многочисленные христианские общины и были воздвигнуты храмы». Фрументий был «воспитателем царского сына», но затем оставил светскую карьеру и поехал в Египет, чтобы стать епископом. Однако путаница в досье Фрументия–Эдесия столь велика, что приходится признать правоту В. Болотова, написавшего, что «получается о рассказе Руфина впечатление весьма неблагоприятное». Все, что можно утверждать несомненно об этой первой волне христианизации, – это то, что некий Фрументий (эфиопское *Feremantōs* есть не более, чем передача греческого *Φρουμέντιος*-*Frumentius*) в конце первой трети IV в. попал в Адулис (оттуда в Аксум?) и имел там некоторый успех как проповедник, затем был рукоположен в Египте во епископы этого портового города.

Вторая «гипотетическая» волна была, по-видимому, связана с Аввой Саламой (нам кажется вполне возможным предполагать вместе с Домбровскими,

¹² *Thélamon. Paiens...* P. 75.

¹³ *Ibid.* P. 83; *Altheim F., Stihel R.* Christentum am Roten Meer. Bd 1. B.–N.Y., 1981. P. 432–460.

¹⁴ Французов С. Абраха // ПБЭ. Т. I. 2001. С. 49–50; он же. Что значит имя? (О происхождении и значении имени Абраха) // ХВ. 2000. 2/VIII. С. 102–114.

¹⁵ *Dombrowski B.W.W., Dombrowski F.A.* Frumentius/Abbā Salāmā. Zu den Nachrichten über die Anfänge des Christentums in Äthiopien // OC. 1984. 68. S. 114–169.

¹⁶ *Athanasii Apologeticus ad Constantium*. 29 (Athanasie d'Alexandrie. Deux apologies: A l'empereur Constance. Pour sa fuite / Ed. J.M. Szymusiak. P., 1987. P. 152, 16 (SC 56bis)); *Brakmann.* Die Einwurzelung... S. 52–67.

что это не просто сокращенное አበ : አላማዊ «отец мира», как думал Болотов, а вполне сирийское имя Абшлама, ܐܒܫܠܡܐ), который, согласно Гетачью Хайле, проповедовал в Аксуме уже в 463 г.¹⁷ Синаксарная запись содержит как элементы досье Фрументия–Эдесия, так и смутные намеки на вторую волну: «И в этот день также умер Авва Салама, просветитель (ከሳቲ: በርሃን), епископ Эфиопии, и вот, его история такова... Сейчас некоторые называют его Сидраком (ሲድራክ)... И он прибыл в страну Эфиопию во время царствования Абреха и Ацбаха, и проповедовал тогда мир Христов во всех краях, из-за чего он получил название *Авва Салама*. И после того, как он благословил жителей Эфиопии, он умер в мире»¹⁸. Об этом Сидраке (Sidericus?)–Абшлеме более нигде не упоминается, так что остается согласиться с тем же Болотовым, что вопрос и поныне не разрешен¹⁹. Таков примерный итог первой невольной «волны» христианизации Аксума. Она, возможно, подготовила почву для дальнейших «волн».

ЭМИГРАЦИЯ СИРИЙЦЕВ КАК ФАКТОР ХРИСТИАНИЗАЦИИ

Однако настоящая христианизация Аксума начинается только с VI в., когда мероприятия ромейских императоров выталкивают за границы империи группы иноков-антихалкидонитов в основном сирийского происхождения. Часть из них, как описывает монофиситский историограф Иоанн Эфесский²⁰, переселяется в горные районы Малой Азии, другие идут еще дальше на Восток (в частности, в Картли). Одной из таких областей, приютивших ушедших из Сирии в миссионерское изгнание монофиситских монахов оказалась Аравия. Эфиопия (а точнее, Аксум) находилась в удобной позиции для бегства – находящийся «край света», да и доступ туда из Месопотамии или Малой Азии через Аравийский полуостров был возможным благодаря караванным путям. Множество таких путей связывало месопотамские центры с красноморским побережьем²¹. Таким образом, следующую («сирийскую») волну, образованную тремя компактными группами сирийских монахов, надо считать не в меньшей

¹⁷ Haile G. A New Look at Some Dates of Early Ethiopian History // Le Muséon. 1982. 95. P. 311–322.

¹⁸ Le Synaxaire éthiopien. Mois de Hamlê / Publié par I. Guidi. Patrologia Orientalis. T. 7. Fasc. 3. P., 1907. P. 427–429.

¹⁹ Болотов В. Лекции по истории древней церкви. СПб., 1917 (1991²). С. 343: «Удержалось ли христианство, посеянное Фрументием в Эфиопии? Или – в другой постановке: сохранили ли абиссины живое предание о св. Фрументии как их просветителе? Обыкновенно отвечают: да, а) они чтут св. Фрументия под именем “авба Салама”, б) чтут и Эзану и Сазану – своих первых царей-христиан – под именем “Абрэха и Ацбэха, братьев возлюбленных”... Синаксарный рассказ об авве Саламе / св. Фрументии заимствован из греческих памятников (которые в свою очередь заимствованы от Руфина), и в этом виде о живом предании не свидетельствует ничего. Остается лишь имя “авва Салама”... Но абиссинские предания (вообще смутные) знают трех древних митрополитов с именем “авва Салама”; и, следовательно, к Фрументию ли они прилагали первоначально имя “авва Салама”, это еще вопрос».

²⁰ Изд.: John of Ephesus. Third Part of the Ecclesiastical History / Ed. W. Cureton. Oxf., 1853; о нем см. Дьяконов А.П. Иоанн Эфесский и его церковно-исторические труды. СПб., 1908 (2006²); Ginkel J.J. van. John of Ephesus. A Monophysite Historian in Sixth-Century Byzantium. Groningen, 1995.

²¹ Леклан Ж. Нубия и Эфиопия от доисторического периода до XII в. // История Тропической Африки. М., 1984. С. 112–138; Crone P. Meccan Trade and the Rise of Islam. Princeton, 1987.

степени чем события, отраженные в досье Фрументия–Эдесия, фактором христианизации Аксума в частности и Эфиопии вообще. Ядром этой новой волны христианского влияния оказывается группа из «деяти преподобных», о которых мы уже писали²². В настоящей статье мы рассмотрим только документы, составляющие самое начало досье святых этой второй волны, и только в той мере, в какой они проливают свет на предполагаемое миссионерское присутствие сирийских монофиситов в Аксуме.

Тот факт, что антихалкидониты с определенного момента стали ощущать дискомфорт в Ромейской империи подобно тому, какой там ощущали христианские общины антиохийской (несторианской) направленности уже длительное время, не подлежит сомнению. Вопрос, собственно, состоит в том, с какого момента можно считать, что монофизиты превратились в потенциальных (или «внутренних») эмигрантов, а также в том, насколько вытеснение монофизитов следовало той же модели, что и вытеснение несториан. С социологической точки зрения модели вытеснения (маргинализации) религиозных групп в имперском пространстве весьма мало отличаются друг от друга. Как известно, для последовательных антиохийцев дело кончилось выходом их из пределов империи и началом формирующего этапа существования их церкви, связанного со встраиванием в структуру теоретически многоконфессионального (практически, как оказывалось в ходе истории, – моноконфессионального и даже порой тоталитарно-моноконфессионального) Сасанидского государства²³. Этот опыт дал им впоследствии возможность развернуть в контексте борьбы за выживание широкую миссионерскую деятельность – в Хорасане, Согде, Северном Китае и т.д. Именно в этот, или, точнее, в последующий период они получили от византийцев презрительное прозвище – «несториан», т.е. последователей низвергнутого и сосланного византийского еретика патриарха Нестория²⁴. Но маргинализация несториан произошла довольно быстро, и главное, им было, куда перемещаться, у них была перспектива, даже несмотря на провал утопического проекта создания христианского государства в Персии при Ездигерде²⁵. Эта перспектива, как мы сказали, заключалась прежде всего в миссионерском потенциале, увеличивавшемся по мере гонений, которыми сасанидская администрация хотела привести несторианскую диаспору в состояние покорности и предсказуемости²⁶. В конечном счете персидская администрация выбрала классическую для большинства древних обществ имперского типа моноконфессиональную модель стабильности, и гонения с перерывами продолжались в Иране вплоть до арабских завоеваний, что отчасти объясняет некоторую пассивность персидских христиан («несториан») в истории завоевания Ирана исламскими армиями. Гонения ослабили их «патриотизм», т.е. связь между отдельным подданным и государством. В ситуации же гонения на монофиситов к вполне понятным чувствам исторической обиды и самосохранения прибавилась эсхатология. Христианское убеждение в конеч-

²² Муравьев А. «Ромейские святые»: сирийские проповедники Гарима, Йемата и Афцэ в эфиопском Аксуме // ВЛИИ. Т. 3. М., 2006. С. 187–200.

²³ Labourt J. Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie Sassanide (224–632). P., 1904.

²⁴ Селезнев Н. Ассирийская церковь Востока. Исторический очерк. М., 2001.

²⁵ LeCoz R. Histoire de l'Eglise d'Orient. Chrétiens d'Irak, d'Iran et de Turquie. P., 1995. P. 37.

²⁶ Brock S. Christians in the Sassanid Empire: Case of Divided Loyalties // Syriac Perspectives on Late Antiquity. VI. L., 1984. P. 1–19.

ности мира и все большем приближении Страшного суда, как правило, получает все более «алармистские» тона, становится все более тревожным в периоды церковного размежевания и обострения догматической борьбы. V–VI вв. можно, безусловно, причислить к таким временам, ибо весь период от II Эфесского собора в 449 г. вплоть до окончательного размежевания халкидонитов с диакриноменами (как дипломатический язык юстиниановой эпохи именовал севириан), оформившегося ок. 542 г. представлял собой усиливающийся конфликт. У. Френд пишет: «The Chalcedonian crisis was not only a crisis of the intellectuals. It was a crisis involving the totality of Christians in the eastern Mediterranean. Key role was always to belong to the monks»²⁷.

Э. Хонигманн совершенно справедливо считает началом существования отдельной монфизитской церкви (в строгом смысле как отдельной иерархии) именно хиротонию Иакова Бурдеаны в Феодора Аравийского, произошедшую при активнейшем участии императрицы Феодоры²⁸. Однако покуда борьба была в латентной фазе, ее можно было считать продолжением эпохи «Энотикона», т.е. таким временем, когда – и догматически, и культурно, и социально – граница, отделявшая халкидонитов от не-халкидонитов, была весьма условной, а по временам ее не было и вовсе. Когда церковная борьба перешла в открытую фазу, все стало более или менее ясно, но эсхатологическое осознание конфликта получило дополнительный импульс существенно раньше. Тот факт, что открытые гонения на монофиситов начались в порядке «свертывания» политики Энотикона и анастасиева status quo, практически общеизвестен. «Боевой генерал, недалеко ушедший по образованию», как едко охарактеризовал его Болотов, Юстин просто совершил несколько политических просчетов, извинительных в любой другой ситуации. Однако отдельные элементы силового решения проблемы Халкидона присутствовали и раньше. Сама история возвращения Ювеналия Иерусалимского, не принятого папской, вылившаяся в празднование Успения Богородицы за стенами Иерусалима, оставшееся в коптской традиции, имеет сильную эсхатологическую компоненту²⁹.

В обстановке полуприкрытого, а затем и открытого гонения антихалкидониты постепенно склонялись к своего рода странничеству – постоянная готовность быть «гонимым за правду» в действительности есть в Священном Писании, так что если еретические власти не гонят православных, значит что-то не так. Сам Иаков странствовал всю свою архиерейскую жизнь³⁰. До вполне определенного момента монофиситы не стремились бежать из пределов имперского пространства, а хотели оставаться в нем в надежде, что придет «праведный царь» в роде Анастасия или Зинона, отменит «нечестивое соборие Халкидонское и жидовский Томос Льва», и вновь воцарится мир и согласие.

²⁷ *Frend W.* The Rise of the Monophysite Movement; Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries. Cambr., 1972.

²⁸ *Honigmann E.* Évêques et évêchés monophysites d'Asie antérieure au VI^e siècle. Louvain, 1951 (CSCO. 127). P. III.

²⁹ *Idem.* Juvenal of Jerusalem // *Dumbarton Oaks Papers.* 1950. 5. P. 209–279; *Esbroeck M. van.* La Dormition chez les Coptes // *Actes du IV^e Congrès Copte* / Ed. K. Rassart-Debergh, J. Ries. T. 2. Louvain-la-Neuve, 1992. P. 436–445. Рус. пер.: <http://portal-credo.ru/site/index.php?act=lib&id=113>.

³⁰ Житие Иакова включено в агиографический сборник Иоанна: *John of Ephesos. Lives of Eastern Saints* / Ed. E.W. Brooks. Fasc. 4. Tournhout, 1951 (*Patrologia Orientalis.* 18). P. 514–526. О самом Иоанне см. *Ashbrook-Harvey S.* Asceticism and Society in Crisis: *John of Ephesus and the «Lives of the Eastern Saints»*. Berkeley, 1990.

Но решительная политика Юстина, а затем и Юстиниана, отказавшегося наконец от намерений создать условия для присоединения «диакриноменов», лишили их надежд, так что бегство из пределов империи стало выглядеть как естественное решение. Интересно, что четвертая глава третьей аутентичной книги «Истории» Иоанна Эфесского (первые три не сохранились) начинается именно со списка плачевных пророчеств Иеремии и Исаии, которые падут на церковь в описываемое время. Далее он добавляет: «За длительный период более чем сорока лет, все приходы православной церкви пользовались миром и спокойствием и в столице, и в ее пригородах, и вообще свободой, в полной мере и без страха, собирались там, где им было угодно, и выполняли все таинства и церковные действия. Но внезапно после святых дней поста, в субботу перед неделей ваий, произошли действия тирании и нечестивого насилия, которые осуществил тот, кто управлял церковью столицы, а именно Иоанн Сирминский, родом из деревни в Сирии. В результате многочисленных клевет его в отношении всей партии православных победоносный Юстин был повергнут в большой гнев, и в гневе указом повелел, чтобы все места, где собрались верующие, были заперты, алтари их разрушены, священники и епископы арестованы и брошены в тюрьмы, и все, кто собирался там для богослужения был сослан и рассеян... И другие подобные указы и запреты были опубликованы, хотя до того они спокойно отправляли все свои религиозные обряды»³¹.

Прежде всего надо сказать, что гонения на монофиситов не были систематическими, а происходили: а) в моменты «колебательных пиков» религиозной политики императоров; б) по инициативе патриархов и вообще иерархов-халкидонитов на местах. Были ли гонения на монофиситов до эпохи Юстина? Систематических, сколько можно судить, не было, но определенность в вопросе, кого должно поддерживать, была. В царствование Маркиана (созывавшего еще сам Халкидонский собор) репрессии в основном имели характер восстановления порядка после народных бунтов, инспирированных слухами о «несторианском соборе».

Прежде всего это касается историй, произошедших в Иерусалиме с Ювением и Феодосием, когда 18-месячный бунт с провозглашением Феодосия антипатриархом пришлось усмирять военными средствами, причем, разумеется, в монофиситской среде были жертвы, быстро окруженные в народе «ореолом святости». Одновременно со смертью Маркиана 28 марта 457 г. разгорелся бунт в Египте, во время которого погиб халкидонитский патриарх Протерий. В царствование Льва (457–474) особенных репрессий к антихалкидонитам власти старались не применять. Уже тот факт, что Сидский собор вполне свободно высказался за отмену Халкидона, свидетельствует об уровне свободы. С императором Зиноном начинается «энотическая эпоха», время краткого, но необычайно интенсивных поисков церковного мира, построенного на богословском компромиссе. Главным «провалом» этой эпохи была ситуация в Египте, которую не удалось удержать, что и вызвало «акакианскую схизму».

И в эту эпоху градус тревожности в народных массах на сирийском Востоке не особенно понизился. «Авелланская коллекция» сообщает нам об обстоятельствах убийства Стефана Антиохийского, которое горько переживал папа Симпликий (письмо от 22 июня 479 или 482 г.). Подобным же образом халки-

³¹ *Johanni Ephesini historiae ecclesiasticae paers tertia* / Ed. E.W. Brooks. Louvain, 1952 (CSCO. 105). P. 113.

донитское по своему вектору восстание Илла и Леонтия в Антиохии в 484 г. также не обошлось без участия взвинченных эсхатологическими настроениями масс. Однако все же сохранялся некоторый баланс, который начинает смещаться с воцарением Анастасия в 491 г., когда попытка продолжить политику «Энотикона» (то, что Болотов именует «status quo») привела лишь к монофиситской реакции. Она и предопределила последующую халкидонитскую реакцию – тот баланс оказался нарушенным, что предопределило дальнейший виток эсхатологических настроений в обществе. Как отмечает Френд, «Антиохия постепенно, но прочно начала становиться столь же монофиситской, как и Александрия»³².

Уже в 518 г. Юстин утвердил назначение Виталиана, личного врага Севира Антиохийского, на должность стратилата презента, а комиту Иринею был дан тайный приказ не выпускать Севира из сирийской столицы, а может быть, даже и урезать ему язык. Последнее предложение исходило от Виталиана, с которым Юстин, или, точнее, Юстиниан, расправился достаточно быстро³³. Тогда Сефир бежал в Египет, где осел в Энатоне (ал-Декхела), оказавшись там на горе всей истории монофиситской церкви вместе с Юлианом Галикарнаским. Как известно, 31 марта 519 г. Юстин торжественно возобновил каноническое общение с Римом. Болотов, как это вообще было свойственно старой науке, представляет этот акт как недостойное склонение царя и патриарха под власть римского понтифика (называя «чистку» диптихов «омерзительной церемонией»³⁴). В действительности дело обстояло несколько сложнее: Юстин надеялся выиграть время и дать возможность диакриноменам «прийти в разум истины», т.е. принять Халкидон. Именно в этом смысле были выдержаны решения константинопольского *σύνodus ἐνδημοῦσα* 20 июля 518 г., восстановившего в диптихах не только имя собора Халкидонского, но и имя папы Льва. За ним последовали соборы в Иерусалиме и Тире. Уже на Тирском соборе разгоряченная толпа требовала от Епифания анафемы на монофиситов. Севира здесь уже именуют не иначе как Акефалом³⁵.

Вообще говоря, целый ряд поместных соборов, прошедших в восточном диоцезе при воцарении Юстина, свидетельствует скорее о надеждах на быстрое исправление церковных дел, которые епископы возлагали на нового императора, нежели об их обеспокоенности его верой. А. Васильев справедливо улавливает поворот от политики компромисса к резко артикулированной православной политике приоритетами Юстина. Одним из первых религиозно-политических приоритетов было восстановление общения с Римом. Письмо Юстиниана к Гормизде категорически требует от папы прибыть в Константинополь для восстановления общения. Как известно, их просьбы были частично удовлетворены (общение было восстановлено 31 марта 519 г.), за чем последовало путешествие легатов, договоренности в Константинополе и бунт в Фессалонике. Сам характер этого бунта (прекращение богослужений, массовое крещение младенцев, запасание впрок св. даров и т.д.) говорит о высокой степени эсхатологического накала.

³² *Frend. The Rise...* P. 182.

³³ *Ibid.* P. 167.

³⁴ *Болотов. Лекции по истории...* С. 363.

³⁵ *Vasiliev A.A. Justin the First. An Introduction to the Epoch of Justinian the Great.* Harvard, 1950. P. 15–155.

Настоящее гонение на монофиситов было начато в Малой Азии, где за короткое время в 518 г. ссылке и изгнанию с кафедр подверглось 53 епископа, из них 33 принадлежало к восточному диоцезу³⁶. Особенно сложной оказалась борьба в Антиохии, где на место смещенного лидера монофиситов Севира первоначально был назначен халкидонит Павел, прозванный своими оппонентами Жидовином. В его краткое (двухлетнее) патриаршество монофиситы испытали прежде невиданные ими гонения. Проведенный Хонигманном анализ сирийских источников свидетельствует, что десять из них вернулись на кафедры в рамках компромиссной политики Юстиниана³⁷. При следующем патриархе Антиохии Евфрасии бар Малахе, погибшем во время знаменитого землетрясения 28 марта 526 г., гонения распространились на большинство монастырей, насельники которых оказались выброшенными вон. Особенного внимания заслуживает здесь Захария Митиленский, который в своей хронике (VIII, 5) упоминает «множество епископов», подвергшихся изгнанию, и свидетельствует об исходе. Он пишет: «Что же касается восточных епископов, особенно же из юрисдикции (ܡܢ ܕܡܕܢܚܐ) ученого Севира около 29 были сосланы, остальные же бежали в Александрию и разные другие страны, следуя по пути своего первосвященителя (ܡܬܢ ܕܡܕܢܚܐ) и учителя Севира. И Аксеная Маббугский был сослан в Гангру, там его заточили над поварней в харчевне, и он задыхался от чада, как он сам пишет в своем письме, и в конце концов он умер. Антоний Верийский, Фома Дамасский, Фома Дарский, Иоанн Константиийский, Фома Амринский, Петр Решайнский, Константин Лаодикийский и Петр Апамейский бежали и скрывались там, где это было возможно. Кафедра Александрийская, впрочем, не была потревожена, и Тимофей наследовал Диоскору и не ушел с кафедры и не принял собора во дни Юстина, и беглых верующих священников, которые искали у него убежища, он принимал с любовью и ободрял их. Нонн Селевкийский, пришедший из Амида также был вынужден покинуть свой город...»³⁸.

Таким образом, становится возможным более или менее сопоставить фактические этапы изменения имперской церковной политики с выработкой маргинального самоощущения. Именно это самоощущение монофиситов заставило их отказаться от всяких надежд на замирение с халкидонитами. Иоанн Эфесский четко отмечает момент, когда епископы-монофиситы ставят крест на имперской церкви и решаются на «странничество»: «Они увидели, что были обмануты и что многие обещания и неоднократные клятвы, сделанные им о том, что единство должно быть полностью установлено, были нарушены, и их заставили мошенничеством дважды совместно причаститься. Они пребывали в скорби и трауре и горе без конца, и в плаче и горьких вздохах, и наконец твердо приняли решение о том, что никогда не должно быть у них общения с диффизитами навечно, даже если бы они повлекли их на смерть от меча или огня»³⁹.

Историки, причем даже историки очевидно имперской, халкидонитской ориентации, такие, как Евагрий, отчетливо фиксируют землетрясения (например, в Антиохии в 526 г., сразу после смещения Севира, затем – в Диррахии, Эдессе, Аназарбе, Коринфе (Ev. Sch. 4.8). Приближающийся конец мирозда-

³⁶ Stein E. Histoire du Bas-Empire. Vol. II. Paris–Bruxelles–Amsterdam, 1949. P. 231.

³⁷ Honigmann. Évêques et évêchés... P. 172–173.

³⁸ Historia Ecclesiastica Zachariae Rhetori vulgo adscripta / Ed. E.W. Brooks. Louvain, 1924. P. 241.

³⁹ Johanni Ephesini... II, 1.

ния, выражающийся в массовом отступлении от православной веры (критерием которой могло быть отвержение или принятие Халкидона), казался очевидным. Было ясно, что отступление начнется с помрачения именно императора и именно в его важнейшей функции – как хранителя и защитника правой веры. Иоанн Эфесский, начиная третью часть своей истории, говорит, что «император Юстин употреблял свою царскую власть для вещей дурных и противоположных благочестию», а также «множество его злодеяний мы не упомянули, мы не хотим свидетельствовать о его поведении, настолько нечестивым было оно»⁴⁰. Мотив помрачения ума и помешательства императора, особенно на фоне компромиссной политики Анастасия, был наиболее популярным объяснением той катастрофы, которая неотвратимо надвигалась на монофиситский «миллет». Ввиду этой угрозы монофиситам представлялись возможным два варианта: бегство и создание собственной «православной Церкви», т.е. параллельной иерархии. Процесс выдавливания сирийцев-монофиситов за границы империи приобрел добавочный внутренний вектор.

* * *

Вот в такой ситуации на Африканский Рог прибывает первая группа иноков. Обстоятельства прибытия в Аксум первой «сирийской волны» (ṣādqān) изложены в памятнике, называемом «Гедле цадкан» (ГЦ, подвиги Праведников)⁴¹. Согласно этому источнику, значительное число монахов – до 150 человек (!) – прибыло из «Ромейской страны» через Египет и Иерусалим и осело в Стране Бур⁴² в Баракнахе (በረከኝ) и в Матаре. Особенность их состояла в том, что они питались исключительно дикими плодами. Эта практика сразу отсылает нас прямо в сирийский регион, где питание растениями было весьма распространенной аскетической практикой.

По большому счету, согласно источникам, складывается впечатление, что эта группа не имела особых миссионерских намерений, а стремилась только найти удобное место для жительства и иноческих подвигов. Это вполне согласуется с наступлением первой волны гонений на монофиситов, пришедшейся на царствование Юстина I. Особенностью этой группы можно считать ее многочисленность. Традиция, отраженная в ГЦ, есть, по сути, локальная традиция культовых центров «преподобных» в Баракнахе и Матаре. Культ «римских праведников» был засвидетельствован Д. Кривомамом да Гама, видевшего мумифицированные мощи «Праведников» в 1514 г. Сам текст ГЦ в его современном виде восходит ко времени никак не ранее XV в. Издан он был К. Конти Россини в 1903 г. по одной рукописи, хотя сейчас их известно еще несколько. Уже в прологе-молитве, обращенной к «Праведникам», сообщается, что они были «убиты мученически голодом» (л. 9), автор призывает Божие благо-

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Основная публикация текста: *Conti Rossini C.* Ricordi di un soggiorno in Eritrea. Asmara, 1903. P. 9–22. Дополнительные фрагменты: *Schneider R.* Une page de gadla Ṣādqān // *Annales d’Ethiopie*. 1963. 5. P. 179 (перевод на итальянский: *Raineri O.* «Gadla Sadqan» о «Vita dei Giusti». *Missionari dell’Etiopia nel sesto secolo* // *Nicolaus*. 1978. 6. P. 145–163); варианты и гимн: *Raineri O.* «Vita dei Giusti» missionari dell’Etiopia nel sesto secolo: varianti e inno // *Ephemerides carmeliticae*. 1980. 31. P. 377–414.

⁴² Топоним «Бур» встречается несколько раз как на карте собственно Аксума, так и сопредельных территорий. Имеется ли в виду совр. Аккала Гузай, как считает С. Хабле Селассие, не вполне ясно.

словение на свой труд, состоящий в воспевании «величия мужей из Бараки (ᠨᠠᠵᠢ), Праведных»⁴³. Списатель жития благодарит Бога, что Праведные, «вышли из Ромейской страны (ᠷᠣᠮᠡᠢᠰᠤᠨ)» и прибыли в «кущу Сионскую», т.е. в Аксум. Уход из Ромейской страны был попросту уходом из мира: «Оставили они все, что было у них: любовь к жене, любовь к детям, к домам и к славе». В соответствии с духом древнего монашества они последовали за Христом «узкими вратами»: «Посеем семя духовное, да сберем плод праведности», – говорили они. Руководством им служили слова пророка Иеремии: «Блажен сеющий в Сионе и в доме Иерусалимстем». Разумеется, в рамках основной аксумской идеологии именно в Аксум направили они свои стопы. Житие (будем переводить так геэзское *gaddl*, собственно «подвиг») смутно говорит о том, что, когда Праведники покидали «Рим», тот был в большом возмущении, ибо «покидали его маргариты и перлы его». Вполне возможно, что за риторической фигурой, долженствующей описать горе расставания матери и детей, стоят реалии сложного положения изгнанников-монофиситов, хотя утверждать этого с вероятностью нельзя, да и автор жития едва ли понимал всю эту историю. «Священники, юноши и старцы вышли ночью из домов своих и искали их, но не нашли». Праведники пришли в Иерусалим, но ушли и оттуда, «желая подняться на западные горы». Когда же они прибыли в Эфиопию, то сказали: «Разделим между собой это место!», что обозначает решение разойтись по стране. Далее текст сообщает, что одни из Праведников отправились в область Бур, другие же взойшли на горы Матарские, третьи пошли в поля Баракнахи, иные пошли в поля Сойра, в ее горы и в Адд Хейайу, и многие бесчисленные бродили внутри страны». Таким образом, у нас образуется примерная картина расположения святилищ, в которых почиталась память святых этой группы к моменту написания жития.

КАЛЕБ-ЕЛЕЗВОЙ – ХРОНОЛОГИЧЕСКАЯ ПРИВЯЗКА ИЛИ ЭСХАТОЛОГИЧЕСКАЯ ТЕМА?

Вслед за тем «Гедле цадкан» говорит о некоем «новом восстании жителей Бур, забывших Господа», однако в дело вмешивается легендарный царь Кaleb (он же Элла Ацбаха, он же Елезвой). Иноки оказались свидетелями какого-то восстания в Буре, участников которого «Гедле цадкан» описывает как противников Христа. Затем, как повествует тот же источник, Кaleb с войском явился в Бур, разорил город Матару и покарал смертью бунтовщиков, а заодно и «проредил» местное население. Во время пребывания императора с войсками в Матаре, согласно «Гедле цадкан», состоялась встреча с ним «Праведников», которые «благословили его». Царь спрашивает их: «Сколько лет Вы уже тут живете?» И они отвечали: «Тридцать!».

Эти «преподобные» стали, первыми эфиопскими мучениками. «Христоненавистные» жители Бур, владевшие землей, воспретили им собирать коренья и плоды на своих землях, отчего иноки стали голодать и в конце концов были заморены голодом до смерти. С л. 14, собственно, начинается история мученичества: жители деревни пытаются выяснить, кто пожирал по ночам их траву. Спрятавшись в кустах, один из крестьян видит иноков, питающихся травой (в

⁴³ Вариативность названий, пропуски слогов и другой альтерации – нередкая черта эфиопских рукописей.

некотором смысле можно сказать – сравнения позволяют, – что он видел вместо иноков птиц) и, выстрелив из лука, убил одного из Праведников. После этого иноки собираются около своей пещеры и клянутся «никогда более не есть ни травы, ни другого чего, и не желают они более жить на земле, но на небе». «Ибо с отрочества они были в святости, и тление не коснулось их», – добавляет автор. Здесь можно увидеть то особое, специфичное для сирийского аскетизма безутешное и могучее стремление расстаться с земной юдолью, уморить свое тело для жизни небесной⁴⁴. Идея о свободе от тления (ἀφθαρσία), захватившая христианский Восток в VI в.⁴⁵, видна и тут. Когда иноки из Матары узнали о судьбе баракнахских Праведников, они «опечалились и упокоились, так что поминовение их стало вместе с теми».

Автор «Гедле» подчеркивает одну важную, с его точки зрения, деталь: когда упокоились Праведники, к пещере их спустились ангелы, так что она уподобилась горе Синай, на которой звучал Глас Божий. Далее писатель помещает серию чудес (miracula), которые связаны с мощами Праведников в Баракнахе и Матаре. После их кончины пещера (пещерная киновия?), где они жили, стала местом паломничества и чудесных исцелений. Преемник «Калеба» (возможно, Элла Амида / ΑΛΑΜΙΔΑΣ) выстроил в Баракнахе (ок. 15 км к югу от Сенафэ) богато украшенную церковь.

Необходимо остановиться на фигуре царя Калеба (имя это легендарное, однако более известное, чем тронное имя царя-героя Эллы Ацбаха). Ранняя эфиопская агиография имеет тенденцию связывать практически всех святых с именем этого победителя царя-иудея «Кудрявого» (Зу-Нуваса, сабейское имя которого Юсуф Асар Йасар), который сперва разрушил христианские церкви в Зафре, а затем осадил оазис Награн, взял его и уничтожил жившее там христианское население. В 525 г. военная экспедиция аксумитов произвела переворот в Химъяре и царь Юсуф был свергнут и убит⁴⁶. В результате этой экспедиции образ царя Калеба стал настолько легендарным, что в эфиопской традиции он стал почти неотъемлемым атрибутом аксумской древности, почти как Володимир Красно Солнышко, необходимым для хронологической привязки. В нашем тексте царь «Калерб» (кавычки ставятся по причине полной неверифицируемости) выступает как царь, наказавший жителей области «Бур», которые восстали против власти негуса. Однако трудно избежать впечатления, что нехорошие жители страны Бур суть лишь проекция «нехороших» химъяритов во главе с Юсуфом «Кудрявым», а «хороший» Калерб – проекция Эллы Ацбахи, покаравшего сабейцев за избиение награнских христиан.

Если мы предполагаем, что Праведники были первыми эмигрантами из империи, бежавшими по религиозным причинам, то остается объяснить, как минимум, два момента: знаменитую 117-ю главу национального эфиопского эпо-

⁴⁴ Abouzayd S. Ihidayutha. A Study of the Life in Singleness in the Syrian Orient. From Ignatius of Antioch to Chalcedon 451 A.D. Oxf., 1993. P. 235–256.

⁴⁵ Draguet R. Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ. Louvain, 1924. P. 5–9.

⁴⁶ Ryckmans J. La persécution des chrétiens himyarites au sixième siècle // Publications de l'Institut historique et archéologique néerlandais de Stamboul. 1956. I. P. 22–24; Beaucamp J., Briquel-Chatonnet F., Robin C.J. La persécution des chrétiens de Nagrân et la chronologie Himyarite // *Aram*. 1999–2000. 1112. P. 15–83.

са «Кебра Негест»⁴⁷ и предполагаемый путь до Аксума из Малой Азии. В упомянутой главе говорится о том, что «царь ромейский, царь эфиопский и патриарх александрийский будут посланы, чтобы уничтожить... иудеев, врагов Христа, царя ромейского Энея (Ἰνῶ : Ἰνῶ : Ἰνῶ, Анания?) и царя эфиопского Пинхаса, и опустошат они земли их и построят там церкви... и пройдет царство иудейское и создастся царство Христово... и сии два царя, Юстин, царь ромейский, и Калев, царь эфиопский, сойдутся в Иерусалиме». Далее говорится, что епископ отслужит службу и «сотворят они веру в любви», цари разделят мир на две половины: эфиопскую (с неповрежденной верой) и византийскую⁴⁸. Таким образом, согласно «Кебра Негест» император Юстин выступает совсем не как гонитель монофиситского правоверия (каким он был в действительности), а как православный соратник «Калеба». Эта трансформация становится понятной при сопоставлении ее с агиографической программой «Кебра Негест»: Аксума как Нового Иерусалима. Имя Юстина (или Юстиниана) фиксирует эпоху, в которую происходит христианизация и построение Аксума как Нового Сиона. Царь же «Энья» есть, по-видимому, отражение плерофорических историй о еретических императорах-халкидонитах⁴⁹. Что касается маршрута, то возможны два варианта. Первый – это красноморский путь через гавани Химгьяра и Адулиса. Второй путь – по Нилу через Египет и Нубию почти невероятен, так как пороги мало проходимы, а сушей добираться сложно. Поэтому наиболее вероятным остается красноморский путь, что объясняет эпизод с Калевом.

Для полноты картины упомянем, что вторая весьма многочисленная группа монашеских мигрантов осела в Кадихе (Kadiḥ), молитвы этим подвижникам сохранились в рукописях под именем некоего Сарцса Вангел. Эта группа, видимо, находилась у основания монастыря на р. Кадих в области Тигре, в комплексе строений которого входила и церковь, посвященная Богородице. Как считают исследователи, эти святые жили в пещерах, подобно «Праведникам», и скончались насильственной смертью, хотя и не почитались как мученики.

Таким образом, можно отметить несколько важных особенностей, не зависящих от многочисленных возможных редакций «Гедле цадкан». Праведники прибывают из страны ромеев (т.е. из империи) в поисках уединенного места. Параллельно автор текста уверяет читателя в том, что Аксум – это Сион, чем выстраивает легендарный резон для переселения из «Рима». Но переселение мыслится им как событие весьма драматическое: отъезд сопровождается некий «плач», скорбь «Рима». Прибыв в область Тигре, иммигранты поселяются в пещере в районе, описываемом как области Баракнахи и Матары. Ведут они свержаскетичный образ жизни, вполне характерный для сирийских подвижни-

⁴⁷ О «Кебра Негест»: Тураев Б.А. Абиссинские хроники XIV–XVI вв. М.–Л., 1936. С. 56–82; *Shahîd I. The Kebra Nagast in the Light of Recent Research* // Le Muséon. 1976. 89. P. 133–178; Лурье В.М. Из Иерусалима в Аксум через храм Соломона: архаичные предания о Сионе и Ковчеге Завета в составе Кебра Негест и их трансляция через Константинополь // ХВ. 2000. 2/VIII. С. 137–208; Фридман И.А. К вопросу о богословско-исторической концепции эфиопской «Славы царей» // Вестник ПСТГУ. Серия филология. 2005. III:1(VII). С. 107–113.

⁴⁸ Kebra Nagast. Die Herrlichkeit der Könige / Hrsg. C. Bezold. München, 1905. S. 170a (эфиопской пагинации).

⁴⁹ Muraviev A. Die plerophorische Wurzeln der Konziliengeschichte von Sawiros ibn al-Moqaffa', des Bischofes der 9. Jhd // Pre-Actes du XX Congrès des byzantinistes. Communications libres. P., 2001. P. 271–272.

ков того времени. Во время их пребывания в этой области в селении Бур происходит восстание местного населения против царя Аксума («Гедле цадкан» называет его вполне естественно «Калобом»), который посылает в Баракнаху войска для усмирения. Так, мотив переселения в Сион переплетается с основным мотивом легендарной истории Эфиопии – мотивом противоборства Калеба и Зу-Нуваса, который в конечной форме выступает в «негранском до-сье». Праведники поддерживают негуса, после чего развивается их конфликт с местным населением, в ходе которого они умирают от голода. Все остальное можно отнести на счет агиографических топосов. Добровольность смерти Праведников также, скорее всего, относится к агиографической интерпретации кончины святых.

ВОСКИ?

Остается проанализировать характер аскетизма праведников из Баракнахи, чтобы судить о их возможной связи с сирийской средой. «Гедле Цадкан» говорит об одной важной особенности жизни Праведников – они не ели пищи эфиопской, но «лишь полевую траву». Один этот факт дает уже почти четкую привязку к практике так называемых восков (βωσκού – «пасущиеся»), монахов, известных из Феодорита Киррского и других исторических источников по раннесирийскому монашеству. Дело в том, что особенный интерес представляет фраза «Слышал я еще, что они питались травой села, именуемого Си'атманнā». Исследователь «Гедле цадкан» О. Райнери понимает так, что имя ḤḤṭ : ʾmʿ (букв.: пастбище манны) относится к деревне и удивляется, нигде не найдя такого названия. Но это название явно имеет символическое значение – «manṇā» содержит аллюзию к библейской манне. Автор текста сравнивает праведных иноков с библейскими евреями, исшедшими из Египта, которым Бог посылает питание. Мифологема в чистом виде выглядит так: уйдя от Ромейской страны, иноки совершают исход от нечестия к Сиону, но как еще не дошедшие до Сиона (Аксума) они поселяются в Матаре и питаются манной (травой).

Как уже упоминалось, форма аскетизма, связанная с питанием травой и листьями, встречается в Сирии⁵⁰. Генезис ее не удастся проследить отчетливо, можно лишь отметить, что типологически она возводилась к Иоанну Крестителю, который, как известно, питался некими ḥkrīdes, о которых шли споры, трава это или все-таки насекомые. Воски, кроме всего прочего, имеют косвенное отношение к двум другим связанным между собой формам сирийского отшельничества – столпничеству и юродству. К VI в. эта форма пустынночества распространится в Палестине и Финикии⁵¹. Месопотамских «пасущихся отшельников» (восков) упоминал в своей «Истории» константинопольский историк VI в. Ермий Созомен: «У нисибинцев, близ так называемой горы Сигор, тогда особенно славились Ватфей, Евсевий, Варгий, Ала, Аввос, Лазарь, бывший епископом, Авдалеос, Зион и старец Илиодор. Их называли также *пасущимися* (βωσκού), ибо они положили начало этому новому роду любомудрия. Такое название дано им потому, что они не имеют жилищ, не едят хлеба и вареной пищи и не пьют вина, но, живя в горах, всегда славословят Бога молит-

⁵⁰ Vööbus A. History of Asceticism in the Syrian Orient. II. Louvain, 1960 (CSCO. 196/Scriptores Syri 17). P. 22–28.

⁵¹ Allen P. Evagrius Scholasticus. Melbourne, 1988. P. 92.

вами и песнями по уставу церкви. Когда же наступает время вкушать пищу, каждый из них, взяв серп, отправляется бродить по горе, будто пасущееся животное, и питается растениями» (μάλιστα τότε παρὰ μὲν Νισιβηνοῖς ἀμφὶ τὸ Σιγάρον καλούμενον ὄρος Βαθθαῖος καὶ Εὐσέβιος καὶ Βαργῆς καὶ Ἀλᾶς καὶ Ἀββῶς, Λάζαρος τε ὁ γεγωνὶς ἐπίσκοπος καὶ Ἀβδάλεως καὶ Ζήνων καὶ Ἡλιόδωρος ὁ γέρων. τούτους δὲ καὶ βοσκούς ἀπεκάλουν, ἐναγχος τῆς τοιαύτης φιλοσοφίας ἄρξαντας ὀνομάζουσι δὲ αὐτοὺς ὧδε, καθότι οὔτε οἰκήματα ἔχουσιν οὔτε ἄτρον ἢ ὄψον ἐσθίουσιν οὔτε οἶνον πίνουσιν, ἐν δὲ τοῖς ὄρεσι διατρίβοντες αἰεὶ τὸν θεὸν εὐλογοῦσιν ἐν εὐχαῖς καὶ ὕμνοις κατὰ θεσμὸν τῆς ἐκκλησίας. τροφῆς δὲ ἡνίκα γένηται καιρὸς, καθάπερ νεμόμενοι, ἄρπην ἔχων ἕκαστος, ἀνὰ τὸ ὄρος περιιόντες τὰς βοτάνας σιτίζονται. καὶ οἱ μὲν ὧδε ἐφιλοσόφουν)⁵². Как видно, образ жизни сирийских «восков» полностью совпадает с образом жизни Праведников.

О палестинских восках⁵³ упоминает Евагрий Схоластик: «Однако ими придуман и еще один способ [подвижничества], превосходящий меру любого мужества и выносливости. Ибо, отправляясь в раскаленную пустыню и прикрыв только то, что необходимо по природе, мужчины и женщины подвергают все остальные части обнаженного тела непомерным холодам и палящему дыханию ветров, равно презирая и зной, и стужу. Они совершенно отвергают чело-веческую пищу и пасутся на земле – [их] называют *пасущимися*, – только от нее получая жизнь, так что со временем уподобляются животным, поскольку у них меняется внешний вид и по разуму они также отличаются от людей; за-видев их, они бегут и, преследуемые, находят [способ] скрыться или же благода-ря быстроте ног, или же в каких-нибудь непроходимых местах...» (Ἀτὰρ καὶ ἕτερον εἶδος αὐτοῖς ἐπενοήθη, πάσης ἀνδρείας τε καὶ καρτερίας δύναμιν ἐκβαῖνον. Ἐς ἔρημον γὰρ κεκαυμένην σφᾶς αὐτοὺς ἀφέντες καὶ μόνα τὰ τῆς φύσεως ἀναγκαῖα περιστείλαντες, ἄνδρες τε καὶ γυναῖκα, τὸ λοιπὸν σῶμα γυμνὸν κρυμνοῖς τε ἀξαισίοις ἁέρων τε πυρακτώσεσιν ἐπιτρέπουσιν, ἐπ' ἴσης θάλπους τε καὶ ψυχους περιωρῶντες. Καὶ τὰς μὲν τῶν ἀνθρώπων τροφὰς τέλεον ἀποσειό-νται, νέμονται δὲ τὴν γῆν – βοσκούς καλοῦσι – μόνον τὸ ζῆν ἐντεῦθεν ποριζό-μενοι, ὥστε χρόνῳ καὶ θηρίοις συναφομοιοῦσθαι, τῆς τε ἰδέας αὐτοῖς παρατραπείσης, τῆς τε γνώμης λοιπὸν οὐ συμβαινούσης ἀνθρώποις⁵⁴ οὓς καὶ διδράσκουσιν ἰδόντες, καὶ διωκόμενοι ἢ τῇ ὠκύτητι τῶν ποδῶν, ἢ τινι τῶν ἐπὶ γῆς δυσόδων χωρίων τὸ λαθεῖν ἑαυτοῖς πορίζονται)⁵⁴.

О восках в Палестине свидетельствует и автор конца VI – начала VII в. Иоанн Мосх в своем «Лимонаре»: «Авва Геронтий, настоятель монастыря св. отца нашего Евфимия, рассказал мне следующее: трое нас, восков, находились по ту сторону Мертвого моря, близ Висимунта. Мы шли по горе, а один – ниже по самому берегу моря. С ним повстречались сарацины, бродившие по тем ме-стам. Они уже прошли мимо него, как вдруг один из них, вернувшись, отрубил голову отшельнику. Нам оставалось только издали смотреть на это, потому что мы были на горах. Мы еще плакали об отшельнике, как вдруг сверху спу-

⁵² Hermiae Sozomeni Historia ecclesiastica. VI. 33.2 (Sozomenus Hermeas. Kirchengeschichte / Hrsg. von G.C. Hansen. B., 1960. S. 455.

⁵³ Wortley J. «Grazers» (boskoi) in the Judaean Desert // The Sabaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present. Orientalia Lovaniensia Analecta / Ed. J. Patrich. Leuven, 2000. P. 37–48.

⁵⁴ Евагрий Схоластик. Церковная история, I. 21 (Evagrius Scholasticus Historia ecclesiastica) // PG. T. 86. Col. 2480B.

стилась птица на сарацина. Схватив, она подняла его вверх и затем бросила на землю, причем сарацин разбился на части»⁵⁵.

Упоминает об этом способе аскетизма как о весьма известном и знаменитый писатель Леонтий Неапольский в своем «Житии Симеона Юродивого»⁵⁶: Иоанн говорит ему (т.е. Симеону. – А.М.): «А что мы будем есть, брат?» Симеон отвечает: «То же, что и те, кого зовут *восками*, о которых говорил нам вчера владыка Никон. Может быть, он, желая, чтобы и мы вели такую жизнь, рассказал нам, как живут воски и как спят, и все остальное о них». Затем Иоанн говорит: «Как же нам быть? Ведь мы не знаем ни песнопений их, ни чина»⁵⁷. Дальнейшая жизнь Симеона в пустыне показывает, что он довольно хорошо представлял себе аскезу «пасущихся». Для полноты картины следовало бы еще упомянуть встречу с воском, описанную в «Житии египетских отцов», переведенном Руфином: «В Фиваиде видели мы и другого достопочтенного мужа, по имени Ор. То был отец многих обителей. В своем одеянии он казался как бы ангелом Божиим – девяностолетний старец с большой белоснежной бородой, весьма приятной наружности. Взор его светился чем-то сверхчеловеческим... Сначала он жил в самой дальней части пустыни, а потом устроил обитель по соседству с городом. Прежде, до его прихода, в окрестностях его жилища ничего не было, не росло даже дикого кустарника. Сам рассаживая молодые деревья, он вырастил целые рощи разнообразных древесных пород... живя в пустыне, он питался травой и кореньями, находя эту пищу приятною. Пил только воду, если находил...»⁵⁸.

Итак, приведенные параллели позволяют нам сделать вывод о прямом выражении сирийского образца аскетизма – «пастьбы» – на эфиопской почве. Методом исключения можно отместить египетскую гипотезу хотя бы потому, что воски, кроме описанного Руфином Аввы Ора, не были известны там вообще. Разумеется, у нас нет ни одного имени собственного, чтобы можно было бы утверждать что-либо об их этнографии или социологии. Но уже совокупность изложенных житийных мотивов вкупе со сборником досе «девяяти преподобных» позволяет предполагать, что сирийское присутствие и влияние имело место в середине VI в. и предшествовало «второй волне» христианизации страны, приведшей уже к ситуации, агнографически описанной в «Кебра Негест» как полная и окончательная победа христианства в Аксуме. А в эсхатологической перспективе – и во всем мире.

⁵⁵ *Johannes Moschus. Pratum spirituale. 21 // PG. T. 87. Col. 2868B.*

⁵⁶ *Ryden L. Das Leben des heiligen Narren Symeon von Leontius von Neapolis. Uppsala, 1963; Leontios de Neapolis. Vie de Symeon le Fou et Vie de Jean de Chypre / Ed. A.-J. Festugière en collaboration avec L. Ryden. P., 1974. Об этом житии см. Deroche V. Etudes sur Leontios de Neapolis. Uppsala, 1995 (Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Byzantina Upsaliensia. 3).*

⁵⁷ *Leontios de Neapolis. Vie de Symeon le Fou... P. 14.*

⁵⁸ *Histoire des moines en Egypte / Ed. critique du texte grec et trad. annotée de A. Festugière. Bruxelles, 1961 (Subsidia hagiographica. 34, 53). P. 2 (de abba Hor); см. также Schulz-Flügel E. Tyriannius Rufinus «Historia monachorum, sive De vita sanctorum patrum». B.-N.Y., 1990.*

THE BEGINNING OF THE SECOND WAVE OF CHRISTIANIZATION OF AXOUM: GÄDLÄ CADQAN AND THE SYRIAN ΒΟΣΚΟΪ

A. V. Muravyev

The Christianization of the Late Antique Axoum in Ethiopia is still a widely debated area of research. Much attention has been drawn to the highly legendary dossier of Aedesius-Fruementios. However, no solid ground underlying this story by Rufinus could be seen up to the present time. The second evangelization is also quite poorly depicted in the sources. The Ethiopic *Gädlä cadqan* is a hagiographic text which tells the story of the first group of the Syriac monks arriving from the Roman Empire. In the article the meager data of *Gädlä cadqan* are compared to what we know about the Syrian monophysite migration to Eastern countries following repressive measures taken by Emperor Justin. The author points to the ascetical behaviour of the Righteous (*cadqan*) which is parallel to the βοςκοί-asceticism attested in Greek sources. The grazers (βοςκοί) practiced the same type of diet and self-mortification as the Ethiopic enlighteners. The role of these first Syriac immigrants is quite important: they established a path to Axoum as a way of missionary flight outside the Empire. The Nine Saints were the next group of Syrians marching in their footsteps later in the 6th century AD.