

Д. Ф. Бумажнов

## СЕМИТСКИЙ И ГНОСТИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ НЕКОТОРЫХ РАННЕХРИСТИАНСКИХ ЭККЛЕЗИОЛОГИЧЕСКИХ МОДЕЛЕЙ И ИХ ЗНАЧЕНИЕ ДЛЯ ИСТОРИИ СЛОВА ΜΟΝΑΧΟΣ (МОНАХ)

В этой статье мне бы хотелось обсудить несколько примеров, демонстрирующих взаимную зависимость между рядом экклезиологических моделей и динамикой развития аскетического движения в христианских общинах эпохи ранней Церкви. Проблема, подходы к решению которой я попытаюсь наметить, связана с тем, что слово *μοναχός* в христианской литературе впервые появляется во II в. и затем исчезает из нее вплоть до IV в. Мне хотелось бы показать, что приблизиться к пониманию подобного разрыва можно при более глубоком взгляде на различные, а подчас и конкурирующие между собой представления о Церкви, бытовавшие в то время. Как мы увидим, все они восходят либо к Новому Завету, либо к литературе его иудейского контекста.

Научный интерес к истории не встречающегося в греческой Библии христианского термина *μοναχός* связан с новыми примерами его засвидетельствования, ставшими известными во второй половине XX в. Пять из них обратили на себя внимание в связи с публикацией найденных в Наг Хаммади Евангелия от Фомы и «Диалога Спасителя»<sup>1</sup>. Не вызывает сомнений, что оригиналы этих коптских текстов возникли во II в. в некафолической, отчасти близкой к гностической среде. Поскольку мы не можем говорить о существовании института монашества ни в гностических, ни в кафолических кругах этого времени, следует предполагать, что термин *μοναχός* в назван-

<sup>1</sup> См.: *Harl M.* A propos des *logia* de Jésus: le sens du mot ΜΟΝΑΧΟΣ // *Revue des études grecques* 73. 1960. P. 464–474; *Klijn A. F. J.* The „Single One“ in the Gospel of Thomas // *Journal of Biblical Literature* 81. 1962. P. 271–278; *Morard F. E.* Monachos: une importation sémitique en Egypte? Quelques aperçus nouveaux // *Studia Patristica* 12. 1974. P. 242–246; *Morard F.* Encore quelques réflexions sur monachos // *Vigilia Christiana* 34. 1980. P. 394–401. Евангелие от Фомы и «Диалог Спасителя» дошли в коптском переводе, где ΜΟΝΑΧΟΣ выступает в качестве заимствования из греческого языка.

ных текстах имеет иное наполнение, чем в классических монашеских источниках IV в. Эти последние — в качестве наиболее известного примера здесь может послужить «Житие св. Антония», написанное святителем Афанасием Александрийским, — возникают во второй половине IV в. и не оставляют сомнений в том, что как сам феномен монашества, так и обозначающий монаха термин к этому времени прочно укоренились в христианской жизни и литературе.

В результате публикации документа, в котором содержится еще один случай употребления слова *μοναχός*, было предположено, что границу установившегося употребления этого термина в значении «монах» следует перенести в двадцатые годы IV в. Этим документом является датируемый 6 (?) июня 324 г. 77-ой папирус из коллекции Х. Юти, который, как предполагалось, донес до нас «наиболее раннее из известных на сегодняшний день упоминаний монаха в качестве признанной общественной единицы»<sup>2</sup>. Однако если датировка псевдоэпиграфа Афанасия Александрийского *De patientia* («О терпении») 311–313 годом справедлива<sup>3</sup>, то эту границу следует перенести приблизительно на десять лет назад<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> Judge E. A. The Earliest Use of Monachos for „Monk“ (P. Coll. Youtie 77) and the Origins of Monasticism // *Jahrbuch für Antike und Christentum* 20. 1977. P. 72. Сходно высказывается и Wipszycka E. Quand a-t-on commencé à voir les moines comme un groupe à part? Pour comprendre Vita Antonii 46. 2–5 // *Journal of Juristic Papyrology* 27. 1997. P. 83; ср. также Wipszycka E. Les communautés monastiques dans l'Égypte byzantine // *Valeur et distance. Identités et sociétés en Égypte*. Collection L'atelier méditerranéen / Ed. by Ch. Décobert. Paris, 2000. P. 72. В другой своей публикации Випшицка правильно указывает на то, что папирус Юти 77 является древнейшим *папирологическим* свидетельством употребления слова MONAXOΣ в значении «монах», ср. Wipszycka E. P. Coll. Youtie 77 = P. Coll. VII 171 Revised // *Essays and Texts in Honor of J.D. Thomas* / Ed. by T. Gagos, R.S. Bagnall. Oakville, 2001. P. 45. (*American Studies in Papyrology* 42).

<sup>3</sup> Датировка предложена в статье Tetz M. Eine asketische Ermunterung zur Standhaftigkeit aus einer Zeit der maximinischen Verfolgung (311/313) // *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 81. 1990. S. 79–102 и представляется убедительной.

<sup>4</sup> Термин MONAXOΣ употреблен в *De patientia* 7 (*Patrologia Graeca* 26, 1305B). О значении *De patientia* 7 в истории термина «монах» см.: Buzhakov D. F. Some Further Observations Concerning the Early History of the Term MONAXOΣ (Monk) // *Studia Patristica* 45. 2010. P. 21–26.

Более чем вековой разрыв между гностическими<sup>5</sup> текстами II в., в которых *μοιναχός* используется в не вполне понятном для нас до-монашеском значении, и свидетельствами раннего IV в., предполагающими установившуюся циркуляцию этого термина в качестве общепризнанного обозначения христианских монахов, вызывает, как минимум, два вопроса: во-первых, что могло быть причиной, помешавшей употреблению термина *μοιναχός* в кафолической среде во II в., и, во-вторых, почему это стало возможно позднее? В дальнейшем мы попытаемся рассмотреть названные проблемы в контексте взаимодействия различных раннехристианских представлений о Церкви.

О значении экклезиологических представлений для понимания причин гностической рецепции термина *μοιναχός* и отсутствия его кафолической рецепции во II в. мне уже приходилось писать<sup>6</sup>. Говорить о подобном значении можно на основании нескольких текстов церковных авторов II – раннего III в., в которых употребляется глагол *μονάζειν*, тесно связанный с существительным *μοιναχός* как семантически, так и по своей этимологии. В употреблении этого слова обращает на себя внимание то, что в трех (из четырех известных мне) случаях описываемое им одиночество и/или удаление от церковных собраний оценивается однозначно негативно<sup>7</sup> (в четвертом случае контекст нейтрален<sup>8</sup>). Наиболее показателен в этом отношении пример из Послания Варнавы<sup>9</sup>:

μη καθ' ἑαυτοὺς ἐνδύοντες μονάζετε ὡς ἤδη δεδικαιωμένοι, ἀλλ' ἐπὶ τὸ αὐτὸ συερχόμενοι συζητεῖτε περὶ τοῦ κοινῆ συμφέροντος

Не отдаляйтесь от других, погрузившись в самих себя, как будто вы уже оправданы, но, собираясь заодно, вместе ищите то, что полезно всем.

<sup>5</sup> Между тем как «Диалог Спасителя», бесспорно, содержит гностические части, гностический характер Евангелия от Фомы является предметом научной дискуссии (см. об этом *Plisch U.-K. Das Thomasevangelium: Originaltext mit Kommentar. Stuttgart, 2007*). Исходя из этого, говорить о гностическом характере этого евангелия приходится с некоторой долей условности.

<sup>6</sup> *Bumazhnov D. F. Einige Beobachtungen zur Geschichte des Begriffs MONACHOS (Mönch) // Studia Patristica 39. 2006. S. 293–299.*

<sup>7</sup> Помимо двух текстов, которые будут рассмотрены ниже, негативные коннотации *μονάζειν* вполне очевидны в Пастыре Ермы, Подобие 9.26.3, ср. также Евр 10:25 и Игнатий Богоносец, Послание к Эфессянам 13:1.

<sup>8</sup> См.: Ипполит Римский, Опровержение всех ересей 9.11.2 (PTS 25.349.12 Marcovich).

<sup>9</sup> Послание Варнавы 4.10 (SUC II, 146.19–21 Wengst).

Автор послания противопоставляет добровольно избираемое одиночество (μονάζειν) участию в церковных собраниях (ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνερχόμενοι) и заботе об общих делах (συνζητεῖτε περὶ τοῦ κοινῆ συμφέροντος), призывая христиан быть вместе. Удаление от общины однозначно отвергается (μὴ <...> μονάζετε). Таким образом, пребывание наедине с самим собой поставлено в противовес идеалу Церкви, собирающейся ἐπὶ τὸ αὐτό. Это последнее выражение ясно указывает в качестве своего источника на вторую главу Апостольских Деяний<sup>10</sup>, которая и представляет собой ту экклезиологическую модель, на которую ориентируется в данном случае автор Послания. Мы можем сделать вывод о том, что для тех христиан, которые признавали авторитетность Послания Варнавы, принятие термина μοναχός в его положительном, подчеркивающем ценность уединенной жизни, смысле должно было быть затруднено, поскольку Послание со всей определенностью выдвигает на передний план концепцию первохристианской общины с ее определяющей идеей совместного пребывания членов Церкви<sup>11</sup>.

Несколько более сложный случай связи между доминирующими экклезиологическими представлениями и отношением к термину μονάζειν мы находим в комментарии на книгу пророка Даниила св. Ипполита Римского<sup>12</sup>. Толкуя сон Навуходоносора, в котором ангел предсказывает царю, что тот будет, подобно зверю, жить вдали от людей (Дан 4:15–16<sup>13</sup>), св. Ипполит пишет<sup>14</sup>:

<sup>10</sup> Ср. Деян 2:44–47.

<sup>11</sup> О культурных и религиозных парадигмах классической и иудейской древности, определявших отрицательное отношение к одиночеству, см.: *Bumazhnov D. F.* «Be Pleasing to God, and You Will Need No One». The Concept of Religiously Motivated Self-Sufficiency and Solitude in *The Teachings of Silvanus* 97,3–98,22 (NHC VII,4) in its Late Antiquity Context // *Bibel, Byzanz und Christlicher Orient. Festschrift für Stephen Gerö zum 65. Geburtstag* / Ed. by D. Bumazhnov, E. Gryeou, T. B. Sailors, A. Toepel. Leuven, 2011. P. 83–113. (OLA 187).

<sup>12</sup> Комментарий был написан между 200 и 204 г. Он представляет собой первый христианский библейский комментарий, дошедший до нас полностью, см.: *Bruns P.* Hippolyt // *Lexikon der antiken christlichen Literatur* / Ed. by S. Döpp, W. Geerlings. Freiburg; Basel; Wien, 2002<sup>3</sup>. P. 337.

<sup>13</sup> Св. Ипполит комментирует греческий перевод Феодотиона.

<sup>14</sup> Ипполит Римский, Комментарий на пр. Даниила 3.9.4 (GCS Hippolyt I/1, 154.5–8 Bonwetsch/Richard).

οὐκέτι γὰρ ὡς ἄνθρωπος <ο> μέγας βασιλεὺς καὶ δυνάστης ἐν τοῖς βασιλείοις διαιτώμενος διήγεν, ἀλλὰ μονάζων ἐν ἐρημίαις „χόρτον“ καὶ χλόην „ἤσθηεν“, ἕως <οῦ> ἡ καρδιά αὐτοῦ ἀλλοιωθεῖσα ἐγενήθη ὡς θηρίου ἐν ὕλαις καὶ σπηλαίοις νεμομένου <...>

Ибо великий царь и властитель не проводил более время, живя во дворцах, но, пребывая в одиночестве в пустыне, «питался травой» и зеленью, покуда сердце его не изменилось и не сделалось подобным <сердцу> дикого зверя, что обитает в лесах и пещерах.

Слова комментария «пребывая в одиночестве в пустыне» (μονάζων ἐν ἐρημίαις) парафразируют Дан 4:15 «жребий его с дикими зверьми» в переводе Феодотиона (μετὰ τῶν θηρίων ἢ μερὶς αὐτοῦ). В соответствии со смыслом библейского отрывка, св. Ипполит рассматривает одинокую жизнь Навуходоносора в пустыне как нечто совершенно несовместимое с его царским достоинством и противоречащее человеческой природе. Удаление из человеческого сообщества является божьей карой и представлено как одно из проявлений сумасшествия царя.

В процитированном отрывке поведение Навуходоносора не противопоставляется той или иной экклезиологической модели, однако, в том же комментарии на пророка Даниила св. Ипполит развивает взгляд на Церковь, который демонстрирует некоторые общие черты с рассмотренным пассажем из Послания Варнавы. Св. Ипполит пишет<sup>15</sup>:

Ὅτι δὲ ὁ παράδεισος ἐν Ἐδέμ ὑπὸ τοῦ Θεοῦ φυτευθεὶς εἰς τύπον καὶ εἰκόνα ἐγένετο τῆς ἐκκλησίας, σαφέστατά ἐστιν ἐπιγινῶναι τοὺς φιλομαθεῖς <...> Ἐδ<ε>μ οὖν <εἴ>ρηται τόπος τρυφῆς, τ<ο>υτέστ<ι><ν> παράδεισος· „κατὰ ἀνατολὰς“ ἐφυτεύετο, ξύλοις ὠραίοις καὶ καρποῖς παντοδαποῖς κεκοσμημένος, ὥστε ἔστι νοῆσαι τὸ σύστημα τῶν δικαίων τόπον εἶναι ἅγιον, ἐν ᾧ ἡ ἐκκλησία ἐφυτεύετο. οὔτε γὰρ ψιλὸς τόπος δύναται καλεῖσθαι ἐκκλησία, <οὔτε> οἶκος διὰ λίθου καὶ πηλοῦ ὡς κοδομημένος· οὔτε αὐτὸς καθ' ἑαυτὸν ἄνθρωπος δύναται καλεῖσθαι ἐκκλησία· οἶκος γὰρ καταλύεται καὶ ἄνθρωπος τελευτᾷ. τί οὖν ἐστιν ἐκκλησία; σύστημα ἀγίων ἐν ἀληθείᾳ πολιτευομένων. ἡ οὖν ὁμόνοια καὶ ἡ ἐπὶ τὸ αὐτὸ τῶν ἀγίων ὁδὸς τοῦτο γίνεται ἐκκλησία <...>

А что рай, насажденный в Эдеме Богом, был предуказанием и прообразом Церкви, вполне ясно для понимания любящих научение <...> Эдемом

<sup>15</sup> Ипполит Римский, Комментарий на пр. Даниила 1.18 (GCS Hippolyt I/1, 40.19–21; 41.6–15 Bon./Rich.).

названо место наслаждения, то есть рай. Он был насажден «на востоке»<sup>16</sup> и украшен плодоносящими деревьями и многообразными плодами, так что <отсюда> можно усмотреть, что святое место, в котором была насаждена Церковь, есть собрание праведных. Ведь Церковью нельзя назвать ни пустое, голое место, ни выстроенный из глины и камня дом, ни самого по себе <отдельного> человека, ибо дом разрушается, а человек умирает. Что же тогда есть Церковь? Собрание святых, живущих в истине. Единомыслие и общий путь святых в единстве (ἡ ἐπὶ τὸ αὐτὸ τῶν ἁγίων ὁδὸς) — вот что такое Церковь.

Св. Ипполит устанавливает типологическую связь между Церковью и раем, о котором говорится в книге Бытия, обращая внимание, прежде всего, на то, что в райском саду растет множество деревьев<sup>17</sup>. Именно это изобилие деревьев в Эдеме является для него совершенно ясным указанием на то, что, говоря о рае, Священное Писание подразумевает сообщество святых, т.е. Церковь: «Ведь Церковью нельзя назвать ни пустое, голое место, ни выстроенный из глины и камня дом, ни самого по себе <отдельного> человека». Последняя фраза в отрывке дает основание предполагать, что подобное понимание Церкви как сообщества верующих может иметь точки соприкосновения со второй главой Апостольских Деяний, на вероятность этого указывают слова об «общем пути святых в единстве (ἡ ἐπὶ τὸ αὐτὸ τῶν ἁγίων ὁδὸς)»<sup>18</sup>.

Достаточно негативные ассоциации, связанные с глаголом *μοῦνάζειν*, а также понимание Церкви, близкое к приведенному выше отрывку из Послания Варнавы, заставляют усомниться в том, что в эпоху составления своего комментария на книгу пророка Даниила св. Ипполит Римский мог употреблять подчеркивающий ценность уединенной жизни термин *μοναχός* в положительном смысле.

<sup>16</sup> Быт 2:8.

<sup>17</sup> Эгзегетическая связь между раем и Церковью должна была быть известна св. Ипполиту из более ранней традиции, см. ниже прим. 49. Согласно Анастасию Синаиту, Шестоднев 7 (SUC 3, 66.1–68.3 Körtner), Папий Иерапольский, Иринея Лионский, Иустин Мученик, Пантен и Климент Александрийский истолковывали рай аллегорически как Церковь; однако единственным подтверждением слов Анастасия является отрывок из трактата «Против ересей» св. Иринея 5.20.1–2, см.: Körtner U.H.J. Einleitung // Papiasfragmente, Hirt des Hermas / Eingeleitet, herausgegeben, übertragen und erläutert von U.H.J. Körtner und M. Leutzsch. Darmstadt, 1998. S. 25. (SUC 3).

<sup>18</sup> Ср. Деян 2:44,47.

На основании гностических текстов II в., в которых встречается термин  $\mu\omicron\nu\alpha\chi\acute{o}\varsigma$ , мы не можем составить ясного представления об эклезиологических воззрениях, бытовавших в среде, где эти тексты имели хождение. В то же время между представлением о  $\mu\omicron\nu\alpha\chi\acute{o}\varsigma$  в Евангелии от Фомы, с одной стороны, и аудиторией, к которой обращает свои слова автор гностического трактата «Свидетельство истины», также найденного в Наг Хаммади, с другой, можно установить определенную связь<sup>19</sup>. Таким образом, некоторые наблюдения, касающиеся «Свидетельства истины», могут оказаться полезными для понимания того места, которое люди, называемые  $\mu\omicron\nu\alpha\chi\acute{o}\iota$ , занимали в гностических сообществах.

Предварительно следует сказать, что в отрывках, которые будут процитированы ниже, автор «Свидетельства истины» обращается к гностическим «пневматикам» ( $\pi\nu\epsilon\nu\mu\alpha\tau\iota\kappa\acute{o}\iota$ ), которые принадлежали к общинам, состоявшим в своем большинстве из кафолических христиан<sup>20</sup> (гностики называли их «психиками»,  $\psi\upsilon\chi\iota\kappa\acute{o}\iota$ ). В подоб-

---

<sup>19</sup> Реконструированный текст «Свидетельства истины» (в науке принято латинское название *Testimonium Veritatis*) 68.16–18 (NHS 15, 186 Giversen/Pearson) утверждает, что тот, кто способен отказаться от богатства и хранить воздержание «[делает] внешнее подобным [внутреннему. Он подобен] ангелу». В Евангелии от Фомы 22 (NHS 20, 62.25–35 Layton) снятие различий между внутренним и внешним выступает в качестве одного из условий вхождения в царство: «Если вы сделаете два одним, и если вы сделаете внутреннее подобным внешнему и внешнее подобным внутреннему <...> тогда вы войдете в [царство]», а логий 49 Евангелия от Фомы (NHS 20, 72.24–27 Layt.) обещает царство людям, которые названы  $\mu\omicron\nu\alpha\chi\acute{o}\varsigma$   $\lambda\gamma\omega$   $\epsilon\tau\sigma\omicron\tau\tau\iota$  («одинокие и избранные»). В то же время проблема связи между концепцией  $\mu\omicron\nu\alpha\chi\acute{o}\varsigma$  и идей цельности в Евангелии от Фомы (см.: логии 22 и 106) окончательно не решена. Ф.-Е. Морар (см.: *Morard F.-E. Monachos, Moine. Histoire du terme grec jusqu'au 4e siècle. Influences bibliques et gnostiques // Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 20. 1973. P. 367–372) критикует позицию М. Арль (*Harl M. A propos des logia de Jésus...*), которая выступает за наличие такой связи. Р. Уро (*Uro R. Is Thomas an encratite Gospel? // Thomas at the Crossroads. Essays on the Gospel of Thomas. Studies of the New Testament and Its World / Ed. by R. Uro. Edinburgh, 1998. P. 159*) оставляет вопрос открытым. Некоторые наблюдения в пользу мнения М. Арль приводятся в статье *Bumazhnov D. F. Einige Beobachtungen...*

<sup>20</sup> К вопросу о смешанных общинах, состоявших из кафоликов и гностиков, см.: *Koschorke K. Einheit der Kirche als Problem der christlichen Gnosis // Einheit der Kirche in vorkonstantinischer Zeit. Vorträge, gehalten bei der Patristischen Arbeitsgemeinschaft, 2.–4. Januar 1985 in Bern / Hrsg. von F. von Lilienfeld,*

ных общинах «пневматики» ощущали себя как своего рода *ecclesiola in ecclesia* (малая церковь в Церкви)<sup>21</sup>, будучи убежденными в том, что они обладают тайнами, далеко превосходящими ограниченное знание «психиков». Такое положение вело к постоянным спорам о вере между «пневматиками» и «психиками». Автор «Свидетельства истины» дает «пневматикам» следующего рода наставление:

Он (т. е. «пневматик», Д. Б.) отвергает многоречивость и споры, имеет выдержку на всяком месте и, <находясь> среди них, он терпит и выносит все зло. Он терпелив со всяким <человеком>, ведет себя на равных со всяким <человеком>, но также и *отделяет* себя от них<sup>22</sup>.

А *удалившись* (*ἀναχωρεῖν*) <...>, он безмолствует, отложив многоречивость и споры. Тот же, [кто] нашел [слово жизни и тот, кто] познал [Отца истины, тот обрел покой], он больше не [ищет], потому что он [нашел]. Найдя же, он безмолствует<sup>23</sup>.

---

A.M. Ritter. Erlangen, 1989. S. 66–67. (Oikonomia 25): «die Einstellung der Valentianer zu ihren kirchlichen Mitchristen ist durch das Bewußtsein bestimmt, demselben Leib Christi anzugehören wie jene. Dies zumindest ist die Auskunft, die uns ein Text wie Excerpta ex Theodoto 58,1 gibt <...> Der Leib Christi wird also nicht als uniforme Größe verstanden, sondern als eine *Größe in zwei Stufen*, dem pneumatischen Element — welches das gnostische Christentum repräsentiert —, und dem psychischen, welches für die Psychiker, die Masse des Kirchenvolkes steht <...> Dabei sind sich die valentinianischen Pneumatiker des Unterschiedes gegenüber ihren psychischen Mitchristen sehr wohl bewusst: Sie wissen ihren Ursprung bei der Achamoth <...> und beanspruchen für sich selbst Teilhabe an jenem „pneumatischen Samen“, den sie jenen (т. е. психикам, Д. Б.) absprechen. Aber dieser „pneumatische Samen“ ist für sie zunächst nicht mehr als ein Vermögen, das der <...> „Formung“ bedarf, und zwar der Formung im psychischen Element <...>» Гностическим пневматикам необходим «Mutterboden des psychischen Christentums <...>, um ihre eigene gnostische Identität entwickeln <...> zu können. Gerade auch um seiner selbst willen — und keineswegs nur aus taktischen Erwägungen — gilt dem Gnostiker also die Gemeinschaft mit den Kirchenchristen als unverzichtbar». См. также важный анализ экклезиологии валентиниан с объяснением текста «Извлечения из Феодота» 58.1, на который ссылается Кошорке, в работе Müller K. Die Kirche bei den Valentinianern. Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-Historische Klasse 1920. Berlin, 1920. S. 200–204.

<sup>21</sup> Об экклезиологии «Свидетельства истины» в сравнении с богословием раннего пахомианского монашества см.: *Bumazhnov D.F.* Das Charisma in der christlichen Gnosis und im frühen ägyptischen Mönchtum. Ein Beitrag zum typologischen Vergleich zweier frühchristlicher Bewegungen // *Scrinium. Revue de patrologie, d'hagiographie critique et d'histoire ecclésiastique* 5. 2009. P. 224–237.

<sup>22</sup> Свидетельство истины 44.7–16 (NHS 15, 154.7–16 Pearson).

<sup>23</sup> Свидетельство истины 68.27–69.4 (NHS 15, 186.27–188.4 Pear.).



Автор трактата рекомендует своим читателям держаться на расстоянии как от негностической части общины, так, возможно, и от самих гностиков<sup>24</sup>, обосновывая это превосходством в богопознании: «Тот же, [кто] нашел [слово жизни и тот, кто] познал [Отца истины, тот обрел покой], он больше не [ищет], потому что он [нашел]. Найдя же, он безмолствует».

Подобный настрой на индивидуалистическое отделение вполне соответствует особому термину *μοιαχός*, которое используется в Евангелии от Фомы для обозначения тех, кого сами гностики считали «избранными». Ничего не говоря об отношении *μοιαχό* к Церкви или же их месте в ней<sup>25</sup>, Евангелие от Фомы упоминает

<sup>24</sup> Ср. «Он терпелив со всяким <человеком>, ведет себя на равных со всяким <человеком>, но также и *отделяет* себя от них».

<sup>25</sup> Церковь в целом и в особенности земная церковь не занимает заметного места в гностическом богословии. Поскольку гностики отвергали Ветхий Завет и его Бога и верили в то, что небольшая группа пневматиков неизбежно обретет спасение и вернется в плерому сокрытого Отца, они не могли испытывать сколько-нибудь заметного интереса в развитии богословия избранного народа подобно представителям «нового Израиля», т.е. католической Церкви, и не акцентировали значение христианской общины. Характерно, что церковь появляется в контексте гностического протологического мифа валентиниан в паре Ἄνωρθος — Ἐκκλησία, которая является частью первой огдоады, см.: Ириней Лионский, Против ересей 1.11.1 и Ипполит Римский, Опровержение всех ересей 4.51.9; 6.30.3. В эсхатологической концепции валентиниан огдоада это «the place of rest to which the elect are destined before entering the pleroma» (*Lilla S. Ogdoas — Ogdoad (ὄγδοάς)* // *Encyclopedia of the Early Church* / Ed. by A. Di Berardino; translated from the Italian by A. Walford. Vol. II. Cambridge, 1992. P. 610 со ссылками на Ипполит Римский, Опровержение всех ересей 6.32.9 (GCS Hippolytus III, 161.16–18 Wendland), Климент Александрийский, Извлечения из Феодота 63.1 (GCS Clemens III, 128.9–12 Stählin) и Климент Александрийский, Извлечения из Феодота 80.1 (GCS Clemens III, 131.25 St.)). Помимо этого огдоада выступает как продукт любви отца и сына в модифицированном валентианизме автора Трехчастного Трактата (Tractatus Tripartitus 58.22–33 (NHS 22, 202.22–204.33 Attridge/Pagels)). И в том и в другом случае соотношение между предвечным зоном под названием «Церковь» и земной церковью или церквями оказывается вне поля зрения автора. Согласно Иринею Лионскому (Против ересей 1.5.6 (SC 264, 89, 580–582 Rousseau/Doutreleau), гностики называли церковь избранных (т.е. самих себя) «посевом» (τὸ σπέρμα), которому соответствует небесный зон «церковь» (ἀντίτυπον τῆς ἀνω Ἐκκλησίας). Х.-Г. Гафрон замечает по поводу этого свидетельства (*Gaffron H.-G. Studien zum koptischen Philippusevangelium unter besonderer Berücksichtigung der Sakramente. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität*

о том, что носящие это имя не связаны семейными узами, и подчеркивает их полное одиночество<sup>26</sup>:

Ибо пятеро будут в доме: трое против двоих, и двое против троих, отец против сына, и сын против отца, и будут стоять в одиночку (€ΥΟ ΜΜΟΝΑΧΟΣ).

Сопоставляя базирующееся на вере в собственное обладание особым знанием об Отце истины стремление гностиков к отделению от остальных членов общины с католическим акцентом на единстве святых, составляющих Церковь, мы можем предположить, что, с точки зрения некоторых христиан-кафоликов II в., попытки самоизоляции от общинной жизни могли восприниматься как характерно гностическая модель поведения<sup>27</sup>. Таким образом, одна из

---

zu Bonn. Bonn, 1969. S. 92): «Sie (т.е. гностическая Ἐκκλησία, О.В.) bedarf keiner Verwirklichung in einer Gemeinschaft, sondern ist in den Pneumatikern gegenwärtig». По поводу гностического понимания церкви в целом см.: *Unnik W.C. van Les idées des gnostiques concernant l'Église // Aux origines de l'Église* (FS A.G. Ryckmans) / Ed. by J. Giblet (RechBib 7). Bruges, 1965. P. 175–187 и *Koschorke K. Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum unter besonderer Berücksichtigung der Nag-Hammadi-Traktate „Apokalypse des Petrus“ (NHC VII,3) und „Testimonium Veritatis“ (NHC IX,3). NHS 12. Leiden, 1978. S. 77–80.*

<sup>26</sup> Евангелие от Фомы 16 (NHS 20, 60.1–5 Layt.). Ср. *Gaffron H.-G. Studien...* S. 91: «Von unserer Grundbestimmung der gnostischen Existenz her gesehen ist der Gnostiker in der Welt immer einzelner und unabhängig von jeder weltlichen Gemeinschaftsbindung».

<sup>27</sup> Ср. *Beatrice P.F. Une citation de l'Évangile de Matthieu dans l'Épître de Barnabé // The New Testament in the Early Christianity / Ed. by J.-M. Sevrin* (BETL 86). Leuven, 1989. P. 240: «la théologie enthousiaste critiquée par Barnabé est enracinée dans les milieux où l'Évangile des Hébreux et l'Évangile de Thomas ont vu la lumière». Для подтверждения тезиса о том, что Послание Варнавы является полемическим ответом на концепцию реализованной эсхатологии и практику аскетического изоляционизма, Беатриче ссылается на Послание Варнавы 4.10b (там же, текст этого места см. выше, прим. 9). Поскольку этот тезис был подвергнут критике (см.: *Carleton Paget J. The Epistle of Barnabas. Outlook and Background* (WUNT 64). Tübingen, 1994. P. 63–64 и *Hvalvik R. The Struggle for Scripture and Covenant. The Purpose of the Epistle of Barnabas and Jewish-Christian Competition in the Second Century* (WUNT 82). Tübingen, 1996. P. 12–13; прим. 43) вопрос о характере группы, к которой обращено Послание Варнавы 4.10b, остается открытым. Несмотря на то, что постулируемая Беатриче (см. там же) близкая связь между оппонентами Варнавы в Послании 4.10b и «одиночками» (ΜΜΟΝΑΧΟΣ) Евангелия от Фомы представляется недоказуемой, следует согласиться с исследователем, когда он противопоставляет католическое и гно-

причин того, что термин *μοναχός* в рассматриваемую эпоху был по-разному воспринят в гностических и кафолических кругах, может заключаться в различных представлениях о Церкви, характерных для соответствующих христианских групп<sup>28</sup>.

Обратимся теперь к проблеме более чем столетнего разрыва между христианскими и парахристианскими источниками II и IV в., донесшими до нас термин *μοναχός*. Как было показано выше, мы можем более или менее убедительно обосновать, по каким причинам рецепция этого понятия в определенных кафолических кругах II в. была маловероятной, между тем как гностики им свободно пользовались. Как же можно объяснить то, что, как минимум, уже в самом начале IV в. *μοναχός* выступает в качестве для всех понятного и, скорее всего, также и повсеместно признанного обозначения христианских кафолических монахов? Продолжая анализ взаимосвязей между экклесиологией и аскетикой, мы попытаемся наметить один из возможных путей решения этой проблемы.

Согласно высказанному выше предположению, открытость гностиков по отношению к религиозно мотивированному одиночеству и соответствующей терминологии могла, так или иначе, быть связанной со специфически гностическим взглядом на церковь, разделяемую ими на две резко противопоставленные группы, одна из которых — «психики» — представляла собой самые широкие массы кафолических христиан, между тем как сами гностики составляли в их недрах особое духовное ядро. Гностики были убеждены в том, что названные группы отличаются друг от друга и по своему метафизическому происхождению из различных частей предмирно-

---

стическое отношение к религиозно значимому одиночеству. Варнава подчеркивает, что некоторые христиане не посещают собрания общины, поскольку они уверены в том, что они уже получили оправдание (*ὡς ἡδὴ δεδικαιωμένοι*). Возможно, это выражение описывает поведение гностических «пневматиков» в кафолической среде (см. выше, прим. 20).

<sup>28</sup> Ср. *Koschorke K.* Die Polemik... S. 77–78: «Die „Kirche“, der sich die Gnostiker zugehörig wissen, ist eine unweltliche Gemeinschaft, nämlich die Gemeinschaft der geistigen Wesen des Pleroma. <...> Es ist diese rein geistig zu definierende Ekklesia <...> der das ganze Interesse der Gnostiker gilt. <...> Der Fehler der Katholiken in gnostischer Sicht ist nun der, daß sie ihre menschliche Versammlung für die „Kirche“ selbst halten». Курсив автора.

го универсума, и в отношении богопознания, и, как кажется, также и в том, что касается их шансов на спасение<sup>29</sup>.

Какие бы то ни было параллели гностической стратификации в католической христианской литературе отсутствуют вплоть до начала III в. В первой половине этого столетия разделения христиан на группы, более или менее напоминающие гностических «пневматиков» и «психиков», появляются в произведениях Климента Александрийского и Оригена. Ориген часто обращает внимание на различия между т. н. «простыми» и более искушенными (прежде всего, в знании Священного Писания) верующими<sup>30</sup>. Климент выдвигает на первый план фигуру христианского гностика, который значительно превосходит остальных членов Церкви<sup>31</sup>. И в том и в другом случае различия связываются с разными степенями познания Бога, Логоса или Библии, однако и «простые верующие» Оригена, и те, кто не являются гностиками в смысле Климента Александрийского, не противопоставляются своим более ученым братьям ни в отношении загробной участи, ни по своей онтологической природе<sup>32</sup>, как это происходит с «психиками» в собственно гностических постро-

<sup>29</sup> Ср. Иринея Лионский, Против ересей 1.5.1–7.5, «О происхождении мира» (Корпус Наг Хаммади II,5) 98 (NHS 21, 70.29–1 Layton) и «О происхождении мира» 116 (NHS 21, 78.6–9 Lay.). См. также места, приведенные в монографии *Hirschberg M. Studien zur Geschichte der simplices in der Alten Kirche. Ein Beitrag zum Problem der Schichtungen in der menschlichen Erkenntnis*. Berlin, 1944 (диссертация, машинопись) S. 43–46; о детерминизме гностической антропологии см.: *Pagels E.H. The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis: Heracleon's Commentary on John*. SBL. MS 17. Nashville; New York, 1973. P. 98ff.

<sup>30</sup> О «простецах» у Оригена см.: *Völker W. Das Bild vom nichtgnostischen Christentum bei Celsus*. Halle (Saale), 1928; *Hirschberg M. Studien...* S. 166–234; *Monaci A. Origene ed „i multi“: due religiosità a contrasto // Augustinianum* 21. 1981. P. 99–117; *Hällström G. af Fides simpliciorum according to Origen of Alexandria*. Societas Scientiarum Fennica. Commentationes Humanarum Litterarum 76. 1984; *Monaci Castagno A. Semplici // Origene. Dizionario: la cultura, il pensiero, le opere / Ed. by A. Monaci Castagno*. Roma, 2000. P. 440–443.

<sup>31</sup> О том, как Климент Александрийский понимал место гностика в Церкви, см. классическое исследование *Völker W. Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*. Berlin, 1952. S. 153–160. (TU 57), 549–559 и полезную статью Ф. Хофманна (*Hofmann F. Die Kirche bei Clemens von Alexandrien // Vitae et Veritati. Festschrift K. Adam*. Düsseldorf, 1956. S. 11–27).

<sup>32</sup> Ср., напр.: *Zeiller J. La conception de l'Église aux quatre premiers siècles // Revue d'Histoire Ecclésiastique* 29. 1933. P. 579: «Pour Clément d'Alexandrie <...> il semble que jusqu'à un certain point les “gnostiques” soient des chrétiens supérieurs

ениях. И хотя известный индивидуализм предлагаемых Климентом и Оригеном стратификаций вряд ли может быть поставлен под сомнение<sup>33</sup>, отсутствие в их творениях сколько-нибудь развитой терминологии принимаемого в аскетических целях уединенного образа жизни<sup>34</sup> делает предположение о их возможном способствовании восприятию термина *μοναχός* в кафолических кругах достаточно проблематичным. К этим сомнениям можно добавить, что, согласно папирусу Юти 77, слово *μοναχός* фиксируется в низших слоях египетского общества, что также не свидетельствует в пользу посреднической роли Климента и Оригена.

В ходе поиска экклезиологических моделей, которые могли способствовать кафолической рецепции термина *μοναχός* во II–III вв. в поле моего зрения оказался текст, который, как кажется, представляет интерес сразу с нескольких точек зрения. Речь идет о произведении «Слово святого Варсавы, епископа Иерусалимского о Спасителе нашем Иисусе Христе, о церквях [и первосвященниках]»<sup>35</sup>, опубликованном в 1982 г. бельгийским иезуитом Мишелем ван Эсбруком по древнегрузинской рукописи X в. Athos Iviron 11, которая и представляет собой единственную дошедшую до нас рукопись этого текста: *autres; mais tous les chrétiens sont capables, en principe, de s'élever à cette supériorité*».

<sup>33</sup> Об этом ср., например, *Hofmann F. Die Kirche... S. 12.*

<sup>34</sup> Характерен отрывок из комментария Оригена на слова *κατὰ μόνας ἐκασθῆτιν* (Иер 15:17 (LXX)), см. Ориген, Гомилия на пр. Иеремию 14:16 (GCS Origenes III, 122.3–21 Klostermann). Для Оригена уединенная жизнь или добровольный уход из христианской общины возможны только в случае необходимости предотвратить контакт с грешниками, преследующими праведника. Именно в таком контексте он рекомендует следовать примеру пророка Илии, бежавшего от мести царицы Иезавели (3 Цар 19:14). Таким образом, в отличие от более поздней монашеской традиции (ср., например, Афанасий Александрийский, Житие св. Антония 7.12–13), Ориген не рассматривает пророка Илию ни в качестве архетипа аскезы как таковой, ни в качестве образца аскетического уединения. О значении пророка Илии для монашеской традиции см.: *Ranke-Heinemann U. Das frühe Mönchtum. Seine Motive nach den Selbstzeugnissen.* Essen, 1964. S. 94. Ср. также негативную оценку ухода в пустыню в другой гомилии Оригена на книгу пророка Иеремии (Ориген, Гомилия на пр. Иеремию 20.8 (GCS Origenes III, 189.31–190.6 Klos.).

<sup>35</sup> Слова «и первосвященниках» является более поздним добавлением к заглавию, см.: *Barsabé de Jérusalem sur le Christ et les églises / Introduction, édition du texte géorgien inédit et traduction française par M. van Esbroeck. Patrologia Orientalis 41/2. Turnhout, 1982. P. 29–31.*

ста<sup>36</sup>. М. ван Эсбрук, чье предисловие к публикации, насколько мне известно, по-прежнему остается одной из немногих посвященных «Слову» опубликованных научных работ<sup>37</sup>, предположил, что этот документ вышел из иерусалимских кафеолических кругов II в.<sup>38</sup> Как предполагает издатель, христология «Слова» была полемически направлена против эбионитов, учивших, что Енох, Ной, Авраам, Исаак, Иаков, Моисей и Иисус были формами проявления небесного Адама, которого они мыслили себе как существо предмирное и свободное от греха<sup>39</sup>. Реагируя на такого рода идентификацию Адама и Христа, следствием которой было лишение Сына Божия присущего Ему божественного достоинства, автор «Слова» освобождает Иисуса от каких бы то ни было связей с первым из людей. В отличие от апостола Павла, типологически сопоставляющего первого и второго Адама<sup>40</sup>, автор «Слова» не увязывает Адама с воплощенным Сыном Бога, а видит в нем прототип каждого христианина<sup>41</sup>:

Если рай есть Божья Церковь, ты — Адам, первый плотский <человек><sup>42</sup>. Облекись в славу, пребывая в бдении, не преступай заповедей, возделывай праведность и твори мир, чтобы войти тебе в рай, который есть Божья Церковь, и достигнуть нам Небесного Царства.

Типологическое соответствие между раем и Церковью распространяется автором «Слова» на некоторые новые подробности библейского текста книги Бытия. Приведем перевод интересующего нас отрывка<sup>43</sup>:

<sup>36</sup> См.: *Esbroeck van M. Barsabé de Jérusalem...*

<sup>37</sup> Помимо этой публикации см., например, *Bumazhnov D. F. The Jews in the Neglected Christian Writing „The Word of Saint Barsabas, Archbishop of Jerusalem, About Our Saviour Jesus Christ and the Churches“ of the Second — Early Third Century // Scrinium. Revue de patrologie, d’hagiographie critique et d’histoire ecclésiastique 4. 2008. P. 121–135.*

<sup>38</sup> *Esbroeck van M. Barsabé de Jérusalem...* P. 55–56, 59–60. Ван Эсбрук полагает, что «Слово», скорее всего, является псевдоэпиграфом, однако избегает называть его автора Псевдо-Варсавой, поскольку об историческом епископе Иерусалима Варсаве практически ничего не известно.

<sup>39</sup> *Esbroeck van M. Barsabé de Jérusalem...* P. 57–58 со ссылкой на *Schoeps H. J. Theologie und Geschichte des Judentums. Tübingen, 1949. S. 105.*

<sup>40</sup> Рим 5:12–21, 1 Кор 15:21–22; 45–49.

<sup>41</sup> Варсава Иерусалимский, О Христе и церквях 10 (PO 41, 70.16–21 *Esbroeck*).

<sup>42</sup> *Esbroeck van M. Barsabé de Jérusalem...* P. 71, прим. 46 предполагает, что в греческом оригинале «Слова» здесь был употреблен термин *πρωτόπλαστης*.

<sup>43</sup> Варсава Иерусалимский, О Христе и церквях 4 (PO 41, 66.11–18 *Esb.*).

«Он (т.е. Бог, Д.Б.) поместил Адама в рай возделывать и хранить <его>».<sup>44</sup> От кого он хранил <его>? Кто были воры? Адам был один со <своей> женой. Или что он возделывал в раю? Ведь сии насаждения были возведены (выращены?) одним лишь словом Бога. Но написанное есть тайна. Ибо Он поместил его в рай, что есть Церковь, чтобы он возделывал праведность и сохранял заповеди.

Первое наблюдение, которое мне хотелось бы сделать, касается понимания райских деревьев. Как уже отмечалось выше, св. Ипполит Римский истолковывал их как людей, составляющих Церковь. Согласно его экзегезе, многочисленность деревьев эдемского сада указывает на то, Священное Писание подразумевает здесь Церковь как сообщество верующих<sup>45</sup>, ср. Комментарий на пр. Даниила 1.18:

Эдемом названо место наслаждения, то есть рай. Он был насажден «на востоке»<sup>46</sup> и украшен плодоносящими деревьями и многоразличными плодами, так что <отсюда> можно усмотреть, что святое место, в котором была насаждена Церковь, есть собрание праведных.

Образ общины верующих, уподобляемой насажденным Самим Богом деревьям, имеет библейские корни<sup>47</sup> и встречается в литературе кумранских ессеев, где он принимает совершенно определенные черты, связанные с типологией рая: о членах общины кумранитов говорится как о деревьях жизни, питаемых водами святости<sup>48</sup>. Христианское использование образа райских деревьев мы встречаем в большом количестве текстов, говорящих о таинстве крещения: крещаемый здесь называется деревом, которое Бог насаждает в Своем саду, т.е. в Церкви<sup>49</sup>. Один из наиболее древних примеров этой об-

<sup>44</sup> Быт 2:15.

<sup>45</sup> Об этом аспекте экклесиологии св. Ипполита см.: *Hammel A. Kirche bei Hippolyt von Rom. BFChTh 49. Gütersloh, 1951. S. 42–46.*

<sup>46</sup> Быт 2:8.

<sup>47</sup> См., напр.: Ис 60:21.

<sup>48</sup> См.: IQH 8.4–13. В дохристианскую эпоху этот образ встречается также в Псалмах Соломона 14:2 (324,2 Viteau): ὁ παράδεισος τοῦ κυρίου, τὰ ξύλα τῆς ζῶης, ὅσοι αὐτοῦ.

<sup>49</sup> О крещении как вхождении в рай см.: *Daniélou J. Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique. ETH. Paris, 1950. P. 16: «Que d'abord le baptême soit une entrée au Paradis, c'est un des thèmes de la catéchèse baptismale élémentaire»; там же (P. 16–17) см. подборку соответствующих раннехристианских текстов; см. также *Daniélou J. Liturgie und Bibel. Die Symbolik der Sakramente bei den Kirchenväter. München, 1963. S. 42ff и Miquel P. Paradis.**

разности мы находим в 11-ой оде Соломона, крещальная тематика которой не вызывает сомнений<sup>50</sup>, ср. Ода Соломона 11:16, 18–19<sup>51</sup>:

И Он ввел меня в Свой рай,  
Туда, где изобилие сладости Господа.  
И сказал я: «Блаженны, Господи,  
Насажденные в земле Твоей,  
И у кого есть место в раю Твоем,  
И растущие ростом деревьев Твоих,  
И перешедшие от тьмы в свет».

На фоне широкого распространения названной выше традиции понимания райских деревьев в ранней христианской литературе важно отметить, что автор «Слова святого Варсавы об Иисусе Христе <и> церквях» использует иную традицию, согласно которой данное Адаму повеление «возделывать и хранить»<sup>52</sup> относилось не к райским деревьям, а к заповедям Бога. Мишель ван Эсбрук приводит в качестве параллели к этому толкованию отрывок из Палестинского таргума на Быт 2:15<sup>53</sup>:

Dans la tradition chrétienne // Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique 12. Paris, 1984. P. 193. Крещальный контекст вполне очевиден в Послании Варнавы 11:10–11, где насажденные у реки деревья сравниваются с новокрещеными христианами; мотив рая, однако, здесь не выражен эксплицитно. О крещальных коннотациях Послания Варнавы 11.10–11 см.: *Prostmeier F. R. Der Barnabasbrief. KAV 8. Göttingen, 1999. S. 430–432* и *Rhodes J. N. The Epistle of Barnabas and the Deuteronomic Tradition. Polemics, Paraenesis, and the Legacy of the Golden-Calf Incident (WUNT 188). Tübingen, 2004. P. 63–64*; литература вопроса приводится там же: P. 63, прим. 96. Ср. также Ориген, Комментарий на Песнь песней 3.8.9 (SC 376, 572.4–10 Brésard/Crouzel): *In quo loco possumus nos catechumenos ecclesiae intelligere, super quos ex parte aliqua confirmatur ecclesia. Habet enim et in ipsis non parum fiduciae et spei plurimum quod et ipsi fiant aliquando arbores fructiferae, ut plantentur in paradiso Dei ab ipso agricola Patre. Ipse enim est qui plantat huiusmodi arbores in ecclesia Christi, quae est paradus deliciarum <...>*

<sup>50</sup> См. об этом *Daniélou J. Odes de Salomon // Dictionnaire de la Bible 6. Paris, 1960. P. 682–683.*

<sup>51</sup> Сирийский текст см. в издании *The Odes of Solomon. The Syriac Text Edited with Translation and Notes by H. Charlesworth. Missoula, 1977.* Оды Соломона были написаны не позднее конца II — начала III в., см. об этом *Latke M. Odes of Solomon. A Commentary. Hermeneia. Minneapolis, 2009.*

<sup>52</sup> См. Быт 2:15.

<sup>53</sup> *Esbroeck van M. Barsabé de Jérusalem... P. 209, прим. 10.* Это истолкование известно и христианскому апологету II в. св. Феофилу Антиохийскому, см.: *Послание к Автолику 2.24 (SC 20, 158.22–25 Vardy).* См. другие примеры из



Господь Бог взял Адама <...> и поселил его в саду Эдем, чтобы возделывать закон и хранить заповеди.

Второе наблюдение, о котором следует сказать, сводится к тому, что между Палестинским таргумом и «Словом святого Варсавы» существует еще одна точка соприкосновения: оба текста подчеркивают одиночество Адама<sup>54</sup>. При этом таргум называет Адама אָדָם (вариант: אִדָּם<sup>55</sup>), т.е. арамейским термином, который выражает религиозно значимое одиночество и, возможно, оказал влияние на формирование концепции понятия μοναχός в Евангелии от Фомы<sup>56</sup>.

Возвращаясь к вопросу о роли, которую «Слово» или же родственные ему тексты могли сыграть в истории термина μοναχός, следует отметить, что использование малораспространенной в христианских кругах традиции, связывающей полученное Адамом повеление о «хранении» рая<sup>57</sup> с божественными заповедями, не оставило для автора этого текста возможности истолкования райских деревьев как членов Церкви. В соединении с обусловленной полемическими причинами необходимостью избегать установления типологических связей между Адамом и Иисусом Христом, следствием чего было объявление Адама прототипом каждого христианина, этот выбор привел к тому, что понимаемый в «Слове» как

---

иудейской и раннехристианской литературы в статье *Bumazhnov D.F. Adam Alone in Paradise. A Jewish-Christian Exegesis and Its Implications for the History of Asceticism // The Exegetical Encounter Between Jews and Christians in Late Antiquity. Jewish and Christian Perspectives Series 18 / Ed. by E. Grypeou, H. Spurling. Leiden; Boston, 2009. P. 34–39.*

<sup>54</sup> Ср. Варсава Иерусалимский, О Христе и церквях 4: «От кого он хранил <его>? Кто были воры? Адам был один со <своей> женой».

<sup>55</sup> Т.е. «единственный», см. таргум Псевдо-Ионафана на Быт 3:22: «And the Lord God said <...> “Behold, Adam was alone (אָדָם) on the earth as I am alone (אִדָּם) in the heavens on high”», английский перевод по изданию: *The Aramaic Bible. Vol. 1B. Targum Pseudo-Jonathan: Genesis. Translated, with Introduction and Notes by M. Maher. Edinburgh, 1992. P. 29.*

<sup>56</sup> См. об этом *Lentzen-Deis F. Die Taufe Jesu nach den Synoptikern. Literarkritische und gattungsgeschichtliche Untersuchungen. FTS 4. Frankfurt a. M., 1979. S. 239–240* и *Bumazhnov D. Zur Bedeutung der Targume bei der Herausbildung des MONACHOS-Konzeptes in den Nag Hammadi-Texten // Zeitschrift für antikes Christentum 10. 2006. S. 252–259.*

<sup>57</sup> См. Быт 2:15.

Церковь рай оказался населенным одним лишь Адамом<sup>58</sup> или, соответственно, каждым конкретным христианским читателем этого произведения без всякой связи с остальными членами Церкви. При этом существенно то, что, между тем как типологическая связь между Адамом и каждым христианином вызвана полемической ситуацией, избрание зафиксированного в таргумах мотива «хранения заповедей» в связи с Быт 2:15, как кажется, продиктовано личными предпочтениями автора и, поэтому, может указывать на его литературные источники.

Таким образом, возникшее во II в. «Слово о Спасителе нашем Иисусе Христе <и> о церквях» представляет собой ранний христианский текст, в котором, с одной стороны, Церковь как сообщество верующих не играет никакой роли, а христианин именно в том контексте, где традиционно подчеркивалась общинная природа Церкви, сориентирован не на своих братьев и сестер, а на исполнение божественных заповедей. С другой стороны, «Слово», будучи, что также необходимо подчеркнуть, палестинским по своему происхождению, наряду с традицией о хранении Адамом заповедей в райском саду, демонстрирует, по крайней мере, еще одну общую традицию с Палестинским таргумом, который, также как и «Слово», подчеркивает одиночество Адама, используя при этом термин  $\text{אָדָם}$ , существенно повлиявший, как представляется, на генезис греческого христианского термина  $\mu\omicron\nu\alpha\chi\acute{o}\varsigma$ <sup>59</sup>.

Подводя итог этим наблюдениям, следует сказать, что «Слово» отражает представления группы христиан II в., чья экклезиологическая концепция и связи с соответствующими иудейскими кругами могли даже в эту раннюю эпоху способствовать позитивной рецепции термина  $\mu\omicron\nu\alpha\chi\acute{o}\varsigma$ , между тем как в других частях христианской ойкумены того времени, насколько это сейчас известно, предпосылок к этому не было.

---

<sup>58</sup> А также Евой, которая, однако, не играет никакой роли в экзегетических традициях «Слова».

<sup>59</sup> См. об этом подробно в статьях *Bumazhnov D. Zur Bedeutung der Targume...* и *Bumazhnov D. F. Einige Beobachtungen...*