

**Е. Б. Смагина**

## Повествование о «монашеской утопии» в коптской литературе как результат конвергенции

Статья посвящена одному из бродячих сюжетов христианской литературы — образу монашеского земного рая или утопии в писаниях жанра «хождений». Предметом исследования служит коптская версия изложения данного сюжета в «Житии св. Онуфрия Отшельника». Предметом рассмотрения служат различные варианты повествования об отдаленном рае в раннехристианской и дохристианской литературе. При сопоставлении коптской версии изложения данного сюжета в «Житии св. Онуфрия Отшельника» с греческим и версиями на другом коптском диалекте некоторые детали показывают, что коптские версии переведены не с того варианта греческого текста, который сохранился и издан. С другой стороны, прослеживаются параллели с изложениями псевдоэпиграфических сюжетов — легенды о жилище египетских жрецов Ианния и Иамврия, дохристианской легенды о блаженных потомках Рехавы. Совпадение деталей, особенности имен собственных и структурная близость позволяют предположить, что коптский текст представляет собой результат конвергенции разных традиций.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: раннее христианство, псевдоэпиграфы, земной рай.

Предметом исследования в данной статье являются различные варианты повествования об отдаленном земном рае в раннехристианской и дохристианской литературе. Цель статьи — раздвинуть рамки монашеской литературы житий и хождений, чтобы выявить бытование данного сюжета в более широком контексте. В таком аспекте тема еще недостаточно исследована. Цитируемые тексты переводятся на русский язык впервые. Тексты снабжены подробно разработанными комментариями.

Агиографическое писание под заглавием «Житие святого Онуфрия Отшельника», первоначально написанное по-гречески, дошло

до нас в ранних переводах на многие языки, в том числе на языки христианского Востока [Войтенко 2015, 80]<sup>1</sup>. Книга озаглавлена как «житие», но по тематике и композиции не похожа на традиционное произведение в жанре жития. Ее скорее следует отнести к другому жанру — «странствия» или «хождения» (*peregrinatio*) [Войтенко 2015, 80], это повествование о странствии по святым местам, изложенное от первого лица монахом Пафнутием.

Версия жития на саидском диалекте коптского языка сохранилась в рукописи № 7027 из собрания восточных рукописей Британского музея (*Brit. Mus. MS. Oriental. N. 7027*). В колофоне рукопись датируется 721 г. «эры мучеников», то есть 1005 г. н. э.

Примечателен, в частности, эпизод жития, который можно было бы назвать «монашеским раем» или «монашеской утопией».

Версия на бохайрском диалекте, изданная Амелино, явно выполнена с какого-то другого варианта жития<sup>2</sup>. Но основные черты «монашеского рая» остаются неизменными.

Вот перевод этого эпизода, повествующего о последнем этапе «хождения» Пафнутия в глубокой пустыне, вдали даже от самых дальних отшельнических поселений<sup>3</sup>.

Когда я удалился от них<sup>4</sup> примерно на день пути, я пришел к некоему источнику водному. Я ненадолго присел от усталости. И большие деревья росли у источника<sup>5</sup>. Когда я отдохнул немного, то продолжал путь среди деревьев, дивясь и думая: «Кто насадил их здесь?» И были среди них финиковые пальмы, обремененные плодами, лимонные, гранатовые деревья, смоковницы, яблони, виноградные лозы, персиковые деревья, ююба (?)<sup>6</sup> и другие деревья, расточающие благоуха-

1. Пользуюсь случаем поблагодарить Антона Анатольевича Войтенко, любезно предоставившего мне литературу для данной статьи.

2. Текст исследовался по изданию: [Amélineau, 185]. Далее в примечаниях будут отмечаться основные расхождения бохайрской версии с саидской.

3. Перевод выполнен по изданию: [Coptic Martyrdoms, 219–222].

4. Имеются в виду отшельники, которых Пафнутий посетил перед этим.

5. В греческом тексте жития, тип 1, раздел 24, лист 133 v [Πάχος, 851; Halkin, 22], пейзаж несколько отличается: «Итак, идя целый день, я подошел к некой пещере. Возле нее я увидел источник, вещь для меня невероятную, но также и множество разнообразных деревьев украшало это место, и все было плодovито и ароматно».

6. «Ибо были там финиковые пальмы, и лимоны, и гранаты, и яблони, и виноградные лозы, и персики, и ююбы (?), и много других, чьи плоды прекрасны, чей вкус сладок, как мед. Мирты росли среди них и другие деревья, источающие сильное благоухание». В данном тексте **KICMA** — название какого-то плода, плодового дерева. Нигде более не засвидетельствовано. В изданиях слово оставлено без перевода. Наш перевод ююба — условный, по аналогии с бохайрской версией, где на этом месте стоит **сисифос**, предположительно из искаж. греч. ζίζυφον (ююба), лат. *zizyphus* или *ziziphus* [Greek-English Lexicon, 756 B] (см.: [Войтенко 2015, 83]). Можно также предположить, что **KICMA** в саидском тексте — это сильно искаженное σικκίμνον (шелковица).

ние. Источник изливал воду и орошал все деревья, что росли в том месте. И пока я дивился деревьям, созерцал их и плоды их — вот, четверо юношей пришли издалека, прекрасные обликом, и прекрасные кожаные одежды были надеты на них, наподобие набедренников<sup>7</sup>. Когда они приблизились ко мне, то сказали мне: «Здравствуй, Пафнутий, наш возлюбленный брат».

Я же пал ниц и поклонился им, а они подняли меня и поцеловали. Пребывали они в великой безмятежности, как будто вернулись из иного века в радости и утешении для меня. Они стали собирать плоды с деревьев и кормить меня из рук. А мое сердце возрадовалось их попечению обо мне. Ибо я пробыл у них семь дней, и мы питались плодами деревьев.

Я спросил их: «Откуда вы пришли сюда? И из каких вы мест?»

Они сказали мне<sup>8</sup>: «Брат наш! Бог послал тебя к нам, и мы расскажем тебе всю нашу жизнь. Мы уроженцы египетского города Пемдже<sup>9</sup>. Наши отцы были сенаторами города. А нас послали учиться в школу. В школе мы держались вместе, будучи одних мыслей.

И когда мы выучились в школе, послали нас в коллегиум<sup>10</sup>. И когда мы хорошо выучились и затвердили всякую премудрость мира сего, захотели мы теперь учиться премудрости Божьей. Однажды, когда говорили мы друг с другом такие речи, благая мысль возникла в душе нашей<sup>11</sup>. Мы встали вчетвером и ушли в пустыню<sup>12</sup>, чтобы побыть в тишине, пока не увидим, что Господь укажет нам. Мы взяли с собой немного хлеба, с расчетом примерно на семь дней.

И когда мы удалились в пустыню, тотчас на нас снизошло видение. Некий человек, весь светозарный, взял нас за руки и привел сюда. А придя сюда, мы нашли

7. В оригинале: **ϩΕΝΠΕΡΙΣΩΜΑ**. И первый издатель саидской версии Бадж, и автор нового перевода понимают **ΠΕΡΙ ΣΩΜΑ** как греческую предложную конструкцию и переводят: «одежды, обернутые вокруг тела» или «покрывающие все тело» ([*Coptic Martyrdoms*, 219.31, 469; *Histories of the Monks*, 162]). Но неопределенный артикль **ϩΕΝ** показывает, что перед нами имя существительное с приставкой **περι-**. Кроме того, оно входит в генитивную конструкцию с предшествующим **ΜΠΕΣΜΟΤ Ν** — *наподобие, на манер (чего)*. Слово \*περισωμα не засвидетельствовано ни в классическом, ни в более позднем греческом. Но есть существительное **περίσωμα** *пояс, передник, набедренник*. Замена звонких согласных глухими (реже наоборот) — типичное явление при адаптации греческих заимствований в коптском языке. Таким образом, перед нами, скорее всего, искаж. **περίσωμα**, т. е. отшельники представлены одетыми в одни набедренники.

Бохайрская версия текста поддерживает это предположение: «Пока я сидел и дивился этим деревьям — вот, 4 молодых юноши пришли, прекрасные образом, и одежды кожаные были надеты

на них, как опоясания (**ΠΕΡΙΣΩΜΑ**). Подойдя ко мне, они сказали мне: “Брат наш Пафнутий!”» (заметим, что в бохайрской версии юноши называют Пафнутия по имени, хотя видят его впервые).

То же в коптском словаре В. Э. Крама: при цитировании этого места слово передается как **περίσωματα** (см.: [*A Coptic Dictionary*, 38 A]).

В данном случае немаловажно, что в Септуагинте именно словом **περίσωμα** называется первая одежда Адама и Евы — набедренные повязки из фиговых листьев (Быт 3:7).

8. В рукописи **ΠΑΤ** ему. По всей вероятности, это ошибка писца, следует читать **ΝΑΙ** мне.

9. Греческое название города — Оксиринх.

10. Слово **ΖΗΜΙΟΝ** неясного происхождения (очевидно, искаженное греческое); в изданиях переводится *college* [*Coptic Martyrdoms*, 220.17–18, 469; *Histories of the Monks*, 163]. Засвидетельствовано редкое слово в египетском греческом: **οεμνεῖον** *святилище, храм* [*Greek-English Lexicon*, 1690 B]. Может быть, имеется в виду школа при храме.

11. Букв. *в нашем внутреннем человеке*.

12. Букв. *в гору*.

святого человека Божьего, и ангел Господень вверил нас ему. Он целый год учил нас служить Богу. По прошествии же года святой блаженный старец опочил, и мы одни пребываем здесь. О господин наш брат! Господь свидетель, вот уже шестьдесят<sup>13</sup> лет мы не ведаем вкуса хлеба и никакой пищи, кроме как (с) этих деревьев, и живем их плодами. Ибо если мы желаем увидеться друг с другом, мы каждую неделю приходим сюда повидаться и проводим всю воскресную ночь вместе. После этого каждый уходит и живет своей жизнью».

А я сказал им: «Где вы причащаетесь?»

Они сказали мне: «Для этого мы и собираемся сюда. Потому что каждую субботу прибывает ангел Божий и дает нам причастие субботнее и воскресное».

И я пребывал с ними в великой радости<sup>14</sup>.

«На седьмой день прибывает ангел Господень, он причастит нас и тебя заодно. А человек, который причастится от того ангела, очистится от всякого греха, и никакой враг не пересилит его».

И пока мы говорили друг с другом, я ощутил великое благоухание, какого никогда не обонял. Тотчас же, когда это благоухание достигло нас, мы поднялись, встали и благословили Бога. После этого пришел ангел и причастил нас всех вместе телом и кровью Господней. А я сделался как спящие от страха перед тем, что увидел. Он благословил нас и вознесся на небеса, а мы смотрели ему вслед своими глазами. И когда он отбыл, они ободрили меня и сказали мне: «Крепись, держись и будь сильным!» Тотчас же я ободрился, как те, кто выпил вина<sup>15</sup>. И мы провели всю воскресную ночь, стоя на молитве до утра. А когда наступил рассвет воскресенья — вот, мы опять обоняли сладостное благоухание, наслаждались им и радовались, как пребывающие в ином веке<sup>16</sup>.

После этого прибыл ангел, собрал нас и благословил каждого из нас, говоря: «Да будет тебе жизнь вечная и пророчество нетленное». А мы все разом едиными устами ответили: «Аминь! Да будет так».

Потом ангел обернулся ко мне и сказал мне: «Поднимайся, иди в Египет и расскажи то, что видел, благочестивым братьям, чтобы они были ревностны в святых

13. В бохайрской версии: «Вот, мы признаемся тебе, о наш возлюбленный брат, что вот уже 6 лет мы вовсе не вкушали хлеба, но плодом этих деревьев живем».

Если сравнить саидскую версию с бохайрской, то можно предположить, что **СЕ** в данном случае — вариант написания числительного **СО**, **СОЕ** «шесть» (ж. р.). Если же чтение «шестьдесят» верно, значит, имеется в виду, что отшельники в награду за праведность получили также долголетие и вечную юность. Ср. далее — о долголетьи рехавитов.

14. После этой реплики снова следует прямая речь молодых отшельников.

15. Эпизод типичен для апокалипсисов, особенно для апокалипсисов «с вознесением», где духовидец

не просто наблюдает видения, но возносится во плоти. Последний эпизод — обычная деталь апокалиптической литературы, начиная с Дан 7:17–18:27: при восприятии божественного виденья духовидец изнемогает, и требуется вмешательство божества или небесной силы, чтобы вернуть его к жизни.

16. Примечательно, что в бохайрской версии присутствует подобное же выражение, но в другом эпизоде — при первой встрече и беседе Пафнутия с юношами: «И они были в великом довольстве, как если бы перешли в другой век (**ΑΙΩΝ**), от радости и ликования обо мне». Это еще одно доказательство того, что саидская и бохайрская версии выполнены с двух разных вариантов оригинала, хотя и восходящих к некоему единому первоисточнику.

делах»<sup>17</sup>. Я попросил его, чтобы он оставил меня у них. Он сказал мне: «Господь не велел нам, чтобы мы трудились по (собственному) побуждению, но Бог дает каждому, насколько тот сможет вынести. А теперь поднимайся и иди, ибо так Он велел тебе». Он благословил меня и вознесся на небо во славе.

Они принесли множество плодов, мы поели вместе, и я ушел от них, а они провожали меня примерно шесть миль. И я попросил их: «Скажите мне ваши имена». Они сказали мне каждый свое имя: первый — Иоанн, второй — Андрей, третий — Иракламмон<sup>18</sup>, четвертый — Феофил. Они велели мне сказать их имена братьям, чтобы те поминали их. А я просил их, чтобы они поминали меня. Мы помолились, поцеловались, и я ушел, весьма печалься, но так как святые дали мне благословение, я еще и радовался. Я пришел в Египет, пройдя три дня пути. И когда я нашел благочестивых братьев, то отдохнул у них десять дней и рассказал им, что было со мной.

Как будет показано ниже, отшельники не случайно носят именно такие имена: в их именах можно обнаружить параллели, как бы переключку с другими текстами в жанре «хождения».

Этот эпизод, заключающий хождение Пафнутия, в некоторых отношениях выглядит вставным. Более того, сюжет можно отнести к разряду блуждающих: подобные же описания «монашеского рая» или «псевдо-рая» засвидетельствованы в других книгах агиографического жанра. Об этом подробно написал в своей статье А. А. Войтенко [Войтенко 2011]. В частности, как отмечает автор названной работы, очевидны параллели с описанием райского сада, где обитали египетские жрецы Ианний и Иамврий (Ианнес и Иамбрес) — персонажи легенды, основанной на библейском эпизоде пребывания Моисея в Египте и его состязания с египетскими жрецами<sup>\*1</sup>.

\*1 Исх 2:10; 8  
и далее

К этому можно добавить, что ассоциация «монашеской утопии» в «Житии св. Онуфрия» с раем Ианния и Иамврия (Ианнеса и Иамбреса) тем более ощутима, что первых двух юношей-пустынников зовут Иоанн (ΙΩΣΑΝΝΗΣ) и Андрей (ΑΝΔΡΕΑΣ) — явное созвучие с именами легендарных египетских жрецов.

Легенда о них, как считает издатель текста, зародилась в Палестине [Pietersma, 10]. По одному варианту легенды, Ианний и Иамврий были соперниками Моисея в Египте, по другому — его

17. В переводе, выполненном Амелино с бохайрской версии, реплика ангела начинается словами «Встань и иди в Египет», но в воспроизведенном им тексте ее нет.

18. В бохайрской версии «Ракламмон».

наставниками. Барэбрей (XIII в.), ссылаясь на автора по имени Артабан, называет Ианния и Иамбрия египетскими учителями Моисея. Антагонистами Моисея их представляют несколько сирийских авторов, таких как Дад-Ишо (VI в.), цитируемый у Соломона из Бостры, Псевдо-Дионисий, Феодор Бар Конай (VIII в.) и некий анонимный автор. Но не меньше авторов называют их учителями Моисея: Ишо'дад (1-я пол. IX в.), Агапий (X в.), Михаил Сириец (XII в.), Барэбрей и еще два анонимных автора [Pietersma, 4, 9]. Поэтому остается открытым вопрос, какую из этих двух ролей они играли в первоначальном варианте легенды. Возможно даже предположить такой первоначальный сюжет: египетские жрецы сначала были наставниками Моисея, а затем стали соперниками.

В житийной литературе «рай Ианния и Иамврия» показан как нечто канувшее в прошлое, а возможно, и никогда не существовавшее: главный герой пытается найти его, но не находит или сбивается с дороги [Войтенко 2011, 264–265].

Интересна концовка такого бесплодного поиска в «Лавсаике»<sup>\*1</sup>. На месте райского сада искатель обнаруживает только медный кувшинчик, железную колодезную цепь и высохший гранат:

Он же пожелал, как сам рассказывает, войти в сад-гробницу Ианнеса и Иамброса, магов при фараоне... <...> Итак, войдя, говорит он, я все осмотрел и нашел там... оставшийся медный кувшин, висящий на железной цепи над колодцем, траченный временем, и гранатовый плод, у которого внутри ничего не было; ибо (гранаты) были иссушены солнцем.

Иссушенный солнцем гранат, очевидно, изображает то, что осталось от плодовых деревьев райского сада. Помимо того, что концовка явно вставная, можно предположить здесь аллюзию на поэтическое описание конца человеческой жизни в последней главе Экклезиаста<sup>\*2</sup>:

...пока еще не порвался серебряный шнур, и не раскололась золотая чаша, и не разбился кувшин у источника, и не обрушилось колесо над колодцем (Масоретский текст цитируется по новому переводу Российского Библейского общества. — Е. С.).

Точнее говоря, концовка может быть основана на версии этого стиха по Септуагинте. Она довольно существенно отличается от масоретского оригинала:

<sup>\*1</sup> *Historia ad Lausum*. Col. 1051–1052

<sup>\*2</sup> Эккл 12:6

ἕως ὅτου μὴ ἀνατραπῆ σχοινίον τοῦ ἀργυροῦ, καὶ συνθλιβῆ ἀν-  
θέμιον τοῦ χρυσοῦ, καὶ συντριβῆ ὑδρία ἐπὶ τὴν πηγὴν, καὶ συντρο-  
χάσῃ ὁ τροχὸς ἐπὶ τὸν λάκκον.

Буквальный перевод:

...пока не упала (*или*: оборвалась) серебряная цепь (шнур), и не съежился (*или*: покоробился, усох) цвет золота, и не раскололся кувшин для воды над источником (колодцем), и не укатилось колесо над водоемом.

Составитель «Лавсаика» несколько скорректировал и приземлил это описание, сделал его, так сказать, дешевле: цепь не серебряная, а железная, о золоте вообще речь не идет, кувшин медный и притом изъеденный временем.

Иначе говоря, земной рай Ианния и Иамбрия определяется как нечто действительно существовавшее, но безвозвратно ушедшее.

На основании этого можно предположить, что первична легенда, где обитель египетских жрецов представлена именно как рай на земле, а не «псевдо-рай» и не фикция.

Но это не единственный сходный эпизод в раннехристианской литературе. Разительные параллели обнаруживает другое апокрифическое повествование, также основанное на библейской истории: легенда о рехавитах и об их пребывании в земном раю.

Сведения о рехавитах содержатся в главе 35 книги Иеремии. Родоначальник этого рода Ионадав, сын Рехава, заповедал своим потомкам не пить вина, не строить домов, не заниматься земледелием и жить в шатрах <sup>\*1</sup>. Верность рехавитов обетам предков преподносится в книге Иеремии как пример Иуде и Иерусалиму <sup>\*2</sup>.

\*1 Иер 35:6–7

\*2 Иер 35:14–19

На этом построен апокриф о рехавитах. Возможно, изначально он был дохристианским, а христианские детали представляют собой позднейшие интерполяции<sup>19</sup>. Апокриф сохранился на нескольких языках, известны краткие и пространные редакции текста [*Haewyuck*, 96]. Самыми ранними, очевидно, следует считать сирийскую и греческую версии, причем целый ряд эпизодов в них существенно различается.

Прежде всего, следует остановиться на имени центрального персонажа: это отшельник по имени Зосима. Возможно, не слу-

19. Перевод исследовался по изданию: [*Haewyuck*]. Интересующие нас разделы см. на с. 101–131.

чайно он оказывается тезкой монаха, который в своем «хождении» встретил в глубокой пустыне святую Марию Египетскую (не исключено, что это вообще одно и то же лицо). Это уже наводит на мысль, что дохристианская легенда о рехавитах включена в позднейшие рамки «хождения» с традиционным для данного жанра центральным персонажем, носящим греческое имя.

Бог отвечает на мольбы Зосимы, «чтобы Он открыл ему, куда перенес блаженных сынов Ионадава, восхитенных из мира во дни пророка Иеремии, и где поселил их» (глава I, раздел 2). Ангел выводит его из пустыни, а затем «некое животное» (в греческой версии — верблюд), а затем ураганный ветер переносит на берег (II.1–6). В сирийской версии это берег «великого Океана (*'wqunws*)», далее именуемого «море Океан», а в греческой — реки под названием Эвмел. Вспомним, что в древнегреческой мифологии Океан представляется рекой, окружающей мир. Зосима чудесным образом переносится через Океан (реку) на остров с цветущей долиной и великолепным плодовым садом (III.6–7), орошаемым источниками<sup>20</sup>.

Первый же рехавит, которого встречает Зосима, оказывается нагим (IV.1). По этому поводу между ними происходит примечательный диалог:

«...Но скажи мне, почему ты наг?». Он же сказал мне: «Это ты наг и не ведаешь того. Потому что твоя одежда тленна, а моя одежда нетленна. Если ты хочешь увидеть меня, погляди<sup>21</sup> в высь небесную». И когда я посмотрел, то увидел, что его лицо (*pršwp'*) — как лицо ангела (V.2–4).

В греческом тексте ответ рехавита следующий:

Знаешь ли, что сам ты наг? Что с того, что ты носишь овечьи шкуры? Они истлевают вместе с твоим телом. Но посмотри в небесную высь — и узри мое одеяние, каково оно (V. 3).

Может быть, нелогичность в сирийском тексте (непонятно, зачем смотреть в небо) говорит о том, что краткая редакция — результат сокращения, в данном случае не слишком умелого.

20. Обе версии отмечают, что на острове нет «ни горы, ни холма». Очевидно, здесь бесплодная гористая местность противопоставляется плодородной долине.

21. В другой рукописи: «не гляди».

О наготе рехавитов еще раз заходит речь в одном из следующих разделов:

А наги мы не так, как вы думаете, но (*l'*) облачены облачением славы, и не видны друг другу в наготы плоти, но (*l'*) облачены одеждой (*'stl'*) славы, которой были одеты Адам и Ева до того, как согрешили<sup>22</sup> (XII.2).

Реакция Зосимы на светлый облик рехавита также подобна реакции апокалиптических духовидцев на небесное видение:

И от страха у меня потемнело в глазах, и я упал на землю. Тогда он подошел ко мне, взял меня за руку и поднял на ноги (V.5–VI.1).

Появление прекрасных юношей также находит параллель в легенде о рехавитах:

И были в собрании избранных прекрасные юноши и величественные старцы (VI.3).

Кроме того, здесь тоже присутствуют два ангела, возвещающие рехавитам о событиях во внешнем мире (V.6–7).

Следует отметить, как главный персонаж описывает обитель рехавитов: «это место было подобно раю (*prdys'*) Божьему, а эти блаженные — Адаму и Еве до того, как те согрешили» (VII.2). Далее еще будет сказано о первоначальной наготы Адама и Евы.

В следующих разделах повествуется, что рехавиты записывают для Зосимы свою историю на каменных таблицах<sup>23</sup>. История представляет собой апокрифическое добавление к Иер 35. Например, к описанию заповеданной рехавитам аскезы (запрет пить вино, строить дома и заниматься земледелием<sup>\*1</sup>) апокриф прибавляет еще одну деталь: им было запрещено носить одежду.

\*1 Иер 35:6–7

После смерти Иосии некий нечестивый царь<sup>24</sup> пытался заставить их отказаться от своих обетов и от верности Богу, а за отказ бросил в тюрьму (раздел IX). Далее они рассказывают о своем чудесном спасении: ангелы вывели их из темницы и перенесли на этот остров, где они проживают долгую жизнь (несколько сот

22. В греческом тексте: «И мы не наги телом, как вы полагаете, ибо у нас есть одеяние праведности, и мы не стыдимся друг друга».

23. В греческих рукописях имя их родоначальника Рехав может иметь вариант «Рахам». См. далее,

о переводах легенды, где рехавиты называются «рахманами».

24. Очевидно, один из сыновей и преемников Иосии — Иоахаз или Иоаким (см. 4 Цар 23). Оба они в Библии представлены нечестивцами.

лет), проводя время в молитвах, не зная труда, непогоды, болезней и злых чувств. С ними обитают ангелы, которые хоронят их после блаженной и беспечальной кончины.

Обращает на себя внимание следующая подробность:

Солнце не восходит у нас, потому что препятствует ему облако, которое окружает нас. И земля, где мы пребываем, наполнена светом сияющим, тьма и ночь не проникают в него. Мы лучезарны видом и обитаем в свете (XI.6).

Известны ранние толкования на книгу Бытия, где делается различие между первозданным светом, первым творением Божиим \*<sup>1</sup>, и светом солнца, луны и звезд, которые созданы в четвертый день творения \*<sup>2</sup>. В конце книги Исайи \*<sup>3</sup> указывается, что праведнику в будущем мессианском веке не потребуются свет солнца и луны, потому что Господь будет для него «вечным светом». На это место ссылается комментатор в мидраше на Бытие «Берешит Раба» [*Midrash*, 3.6], говоря, что этот первозданный свет, который «затмил бы круг солнца», скрыт и «уготован праведникам в грядущем»<sup>25</sup>.

Возможно, и эта черта, как нагота праведников, указывает на возвращение к первозданному раю. Это тем более очевидно, что сопровождается еще одной деталью:

Измерения лет у нас нет... И исчисления месяцев или недель нет у нас (XII.1).

Примечательно, как сочетаются в жизни рехавитов аскетизм и брак ради продолжения рода:

Муж сходится с женой один раз, потом они разделяются друг с другом и пребывают в чистоте до конца жизни. И никто из них не вспоминает своего супружества, как будто вырос в девственности... Женщина, зачав, рождает двух детей. Один из них — для супружества, а второй вырастает в девственности (XII.6–8).

Можно вспомнить, что в ряде псевдоэпиграфов, основанных на Танахе, разврату противопоставляется не аскетизм, а «нормальный» праведный брак.

25. Перевод на англ. см. по изданию: [*Genesis Rabbah*].

\*<sup>1</sup> Быт 1:3

\*<sup>2</sup> Быт 1:14–16

\*<sup>3</sup> Ис 60:19–20

В разделах XII–XIII повествуется о том, что рехавиты знают от ангелов о событиях Нового Завета и соблюдают христианские праздники. Этот эпизод стоит особняком в повествовании и, по всей вероятности, должен считаться вставным.

Как можно заметить, образ жизни рехавитов во многих деталях напоминает повествования античных авторов о терапевтах и ессеях. Но обнаруживаются здесь и общие черты с описанием «монашеского рая» в «Житии св. Онуфрия»: рай как сад с плодовыми деревьями, орошаемыми водой, постоянное посещение и окормление ангелом.

Многочисленные параллели в описаниях «земного рая» или обители блаженных в христианских и нехристианских письменных источниках уже давно отметил и обобщил А. Н. Веселовский<sup>26</sup>. Непосредственным предметом его исследования стала позднейшая версия повествования об Александре Македонском (так называемая «Александрия Сербская»), но автор чрезвычайно широко подходит к данной теме и прослеживает литературную преемственность до ее самых ранних истоков. В большой мере это касается эпизода с пребыванием Александра у брахманов или гимнософистов (по терминологии Веселовского, «нагомудрецов»). Главные группы текстов, где Веселовский усматривает параллели, следующие: а) повествование об Александре и брахманах, об Александре и гимнософистах в разных вариантах; б) рассказ о хождении Зосимы к рехавитам (в славянских версиях они могут называться «рахманы») [Ванеева; Мильков]; в) разнообразные агиографические повествования о хождении к «монашескому раю».

В дополнение к выводам Веселовского о сходстве основных положений и сюжетных линий (общими чертами оказываются местоположение «блаженных» в недоступных областях, за устрашающими преградами, которые преодолевает главный герой — глубокая пустыня, океан, непреодолимая река, области, населенные чудовищами; образ земного рая как плодового сада, орошаемого чудесным источником; нагота или скудная одежда обитателей «рая»; покровительство некой небесной силы, общение с ней; безгрешная и безмятежная жизнь; полное безбрачие или краткий брачный период ради продолжения рода; долголетие, беспечальная смерть, знание срока своей кончины) следует

26. См. об этом: [Веселовский, 130–328]. См. в особенности одну из глав раздела «К вопросу об источниках сербской Александрии» (с. 220 и далее).

также отметить совпадение и более мелких деталей. Оно иной раз говорит больше, чем общие сюжетные линии, которые легко списать на типологическое родство. Так, во многих источниках «блаженные» при встрече называют главного героя по имени, хотя в первый раз его видят (гимнософисты — Александра, Мария Египетская — Зосиму, четверо юношей — Пафнутия).

Следует обратить внимание, как уже говорилось, на совпадения имен в перечисленных источниках.

Первые два из имен четырех юношей в «Житии Онуфрия» — Иоанн (ΙΩΩΑΝΝΗΣ) и Андрей (ΑΝΔΡΕΑΣ) — обнаруживают сходство с именами Ианнес и Иамбрес.

Греко-египетское имя третьего юноши Ἡρακλάμμων «Геракламмон (Иракламмон)» неоднократно засвидетельствовано в надписях позднеантичного времени<sup>27</sup>. Греческую «составляющую» этого синкретического имени можно найти в одном из упомянутых литературных памятников как имя обитателя и правителя земли блаженных, а египетскую часть — как патроним Александра. В новогреческой и сербской версиях романа об Александре «нагомудрецы» (гимнософисты) говорят, что имя Александра возвестил им предводитель народа блаженных царь Ираклий: «Ираклий с царицей Севирой и со своим народом ушел от мира, впавшего в грех, и поселился в тех местах»<sup>28</sup>. Эпизод, где по пути к брахманам Александр обнаруживает статую Геракла, встречается в разных версиях романа [Веселовский, 273–274]. С другой стороны, у Псевдо-Каллисфена<sup>\*1</sup> Александр называет себя «сыном Амона»<sup>29</sup>.

Что касается соединения имен Геракла и Амона в одном теофорном имени, то это не уникальное явление в греко-египетской ономастике; ср. имя коптского святого Фойбаммон, составленное из имен Феб и Амон. Хорошо известно обыкновение греков отождествлять чужеземных божеств со своими богами или полубогами. В частности, Геродот<sup>\*2</sup> сообщает, что в обрядах фиванцев в честь «Зевса, которого они называют Амоном», фигурирует статуя Геракла, то есть сына Зевса.

Наконец, в христианской литературе жанра «хождений» встречается и четвертое имя — Феофил. В греческой минее сохрани-

\*1 *Hist. Alexandri Magni*. 35

\*2 *Herod. Hist.* II. 42.

27. См., напр.: [Cuvigny, Hussein, Wagner, 80], остракон 76 и примечание к нему; [Cuvigny, Wagner, Nr. 249, 339].

28. Русский перевод Веселовского: [Веселовский, 266].

29. В романе он оказывается сыном фараона Нектанеба; это позволяет предположить, что книга написана в Египте. В литературе коптского периода не раз засвидетельствовано, что знаменитому историческому лицу (например, Диоклетиану) приписывается египетское происхождение.

лось сказание о трех иноках из Месопотамии, которые в своих странствиях встретили св. Макария. В финале своего странствия, миновав Азию и Индию, они через страшные и гибельные места доходят до сада с источником сладкой воды и алтарем [*Веселовский*, 305–306] — своего рода вариант земного рая, хотя и без обитателей. Одного из иноков зовут Феофил.

Можно предположить, что «хождение» Пафнутия представляет собой своего рода попытку окончательно свести воедино повествования о земном рае. Во всяком случае, на это может указывать переключки имен.

Возможно, Зосима, центральный персонаж хождения к рехавитам, и Зосима, который в странствии по пустыне встречается прп. Марию Египетскую, не случайно оказываются тезками — даже если не идентифицировать этих персонажей по примеру Веселовского.

Уже многие исследователи замечали, что в поздней традиции основанная на библейских апокрифах легенда о рехавитах и индийская (?) легенда о брахманах и гимнософистах претерпели вторичное слияние. Примечательно, что в славянском варианте хождения обитатели «монашеского рая» именуется рахманами, а рассказ о них почти дословно повторяет греческий текст повествования о рехавитах. Исходя из этого, можно предположить, что «Рехам» — один из вариантов библейского имени Рехав в греческой версии легенды, — тоже свидетельство конвергенции сюжетов о рехавитах и брахманах в христианской литературе<sup>30</sup>.

Таким образом, легенда о труднодоступном земном рае представляет собой бродячий сюжет, по-разному представленный в раннехристианских и дохристианских источниках. Типологическое сопоставление и анализ ономастики позволяет предположить, что в повествовании выделяются два основных источника: античная легенда о народе блаженных и библейское повествование о праведном роде. Возможно, текст, отраженный в коптском житии, представляет собой попытку свести воедино различные варианты легенды.

30. Библиографию исследований (до 2000 г. включительно), посвященных роману об Александре и, в частности, истории с брахманами, см.: [*Steinmann*].

## Источники и литература

1. *Ванеева* = Ванеева Е. И. Хождение Зосимы к рахманам // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2 (вторая половина XIV–XVI в.). Ч. 2 : Л–Я / Отв. ред. Д. С. Лихачев. Л. : Наука, 1989. С. 489–491.
2. *Веселовский* = Веселовский А. Н. Из истории романа и повести: Материалы и исследования. Вып. 1 : Греко-византийский период. СПб. : Тип. Импер. акад. наук, 1886. 607 с.
3. *Войтенко 2011* = Войтенко А. А. Оазис Ианния и Иамврия в агиографической традиции IV в. // Диалог со временем. 2011. Вып. 37. С. 262–273.
4. *Войтенко 2015* = Войтенко А. А. Яблоки и фиги. Одно разночтение в Житии св. Онуфрия Великого // Вестник Московского городского педагогического университета : Серия «Исторические науки». 2015. № 3 (19). С. 80–88.
5. *Мильков* = Мильков В. В. Тема земного рая в древнерусских апокрифах. 1: Хождение Зосимы к рахманам // Язык и текст. 2016. Т. 3. № 4. С. 44–71.
6. *Amélineau* = Amélineau E. Voyage d'un moine égyptien dans le desert // Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes : Pour servir de bulletin à la Mission Française du Caire. 1885. V. 6. N. 3–4. P. 166–194.
7. *Coptic Martyrdoms* = Coptic Martyrdoms in the Dialect of Upper Egypt / Ed., Engl. transl. by E. A. Wallis Budge. London : The British Museum, 1914. 523 p. (Coptic Texts; v. IV).
8. *A Coptic Dictionary* = A Coptic Dictionary / Compiled with the help of many scholars by W. E. Crum. Oxford : Oxford University Press, 1979. xxiii+953 p.
9. *Cuvigny, Hussein, Wagner* = Cuvigny H., Hussein A., Wagner G. Les ostraca grecs d'Aïn Waqfa : Oasis de Kharga. Le Caire : IFAO, 1993. 91 p., 15 plates. (Documents de fouilles de l'Institut Français d'Archéologie Orientale; XXX).
10. *Cuvigny, Wagner* = Cuvigny H., Wagner G. Les Ostraca grecs de Douch. [Le Caire] : IFAO, 1986–1992. Fasc. 1–3. 1–57; 59–183; 506–539.
11. *Genesis Rabbah* = Genesis Rabbah : The Judaic Commentary to the Book of Genesis / Ed. J. Neusner. Atlanta, GA : Scholars Press, 1985. V. 1–3.
12. *Greek-English Lexicon* = Greek-English Lexicon / Compiled by H. G. Liddell & K. Scott ; Rev. and augm. by H. S. Jones & R. Mackenzie. A New Edition. Oxford : Clarendon Press, 1966. 804 p.
13. *Haelewyck* = Haelewyck J.-C. Historia Zosimi de Vita Beatorum Recharitarum : Édition de la version syriaque brève // Le Muséon. 2014. V. 127. N. 1–2. P. 95–147.
14. *Halkin* = Halkin F. La vie de saint Onuphre par Nikolaos le Sinaïte // Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici. 1987. N. S. V. 24. P. 7–27.

15. *Historia ad Lausum* = Palladii, episcopi Helenopoleos. *Historia ad Lausum* // PG. V. 34. Col. 991–1278.
16. *Histories of the Monk* = *Histories of the Monks of Upper Egypt and the Life of Onnophrius* by Paphnutius with a Discourse on saint Onnophrius by Pistentius of Coptos / Transl., with an Introd. by T. Vivian. Kalamazoo, MI : Cistercian Publications, 2000. 179 p. (Cistercian Studies; n. 140).
17. *Midrash* = *Midrash Bereshit Rabbah : Critical Edition with Notes and Commentary* / Ed. J. Theodor and Ch. Albeck. V. 1. 2nd ed. Jerusalem : Shalem Books, 1996.
18. *Pietersma* = Pietersma A. *The Apocryphon of Jannes and Jambres the magicians* : P. Chester Beatty XVI. Leiden : Brill, 1994. 349 S.
19. *Steinmann* = Steinmann M. *Collatio Alexandri et Dindimi — eine annotierte Arbeitsbibliographie* // Göttinger Forum für Altertumswissenschaft. Bd. 4. 2001. S. 51–84.
20. Πάσχος = Πάσχος Π. Β. 'Ο ἀναχωρήτικος μοναχισμὸς κατὰ τὸν Δ' αἰῶνα ('Ο βίος τοῦ Μεγάλου Ὀνοφρίου) // Θεολογία. 1990. Αρ. 61. Σ. 817–857.

### Список сокращений

PG Patrologiae cursus completes : Series Graeca / Ed. J.-P. Migne. Paris, 1860.

### E. B. Smagina

## Narrative of the “Monastic Utopia” in the Coptic Literature as a Result of Convergence

The article investigates one of the “wandering” topics of Christian literature — the image of the monastic earthly paradise or utopia in the writings of the “peregrination” genre. This study is focused on the development of this topic in the Coptic “Life of St. Onuphrius the Anchorite”. Some details in the Coptic versions show that their Greek original was different from the extant Greek text. On the other hand, it is possible to trace parallels with the topics of the pseudepigrapha — the legend about the paradise of the Egyptian priests Jannes and Jambres, the pre-Christian legend of the blessed descendants of Rechab. The coincidence of details, especially in some proper names, and the structural similarity suggest that the Coptic text is a result of the convergence of different traditions.

KEYWORDS: Christianity, patristic hagiography, pseudepigrapha, earthly paradise.