

ЭФИОПСКИЙ ЧЕЛОВЕК БОЖИЙ. ЗАМЕТКИ О СИРИЙСКИХ ВЛИЯНИЯХ В РАННЕЙ ЭФИОПСКОЙ АГИОГРАФИИ

А. В. МУРАВЬЕВ

Статья посвящена отражению в эфиопских житийных памятниках социальных практик сирийского иночества. Одной из важнейших была практика перемены имени и даже отказа от имени. В Аксуме эта практика отразилась в житии За-Микаэля Старца и Йе-Мата Либаноса. Несколько перемен имени в жизни каждого из этих житийных героев отражают аскетическую стратегию сирийцев, перенесенную в Аксум.

В процессе адаптации христианской традиции в Аксумском царстве эфиопы активно заимствовали различные практики и модели, существовавшие в тех христианских культурах, которые ко времени зрелой Поздней Античности уже нарабатывали немалый багаж¹. Одним из главных изобретений Поздней античности наравне с указанным Г. Фауденом «строительством антихалкидонского сообщества» на Востоке был организованный аскетизм, точнее говоря, разные формы его². Самой известной было пахомиевское общежительное монашество; не менее важным оказалось и отшельничество, ставшее популярным после св. Антония Великого. Как известно, в Эфиопии внимательно присматривались к коптским практикам, о давней связи с Египтом свидетельствует также обычай посвящения митрополита-абуну в Александрии³.

Однако связь с северным соседом через Нубию была трудной, нерегулярной и сложной, путь же по Красному морю регулярно и прочно связывал Аксум с Аравией и через полуостров — с Палестиной, Сирией и Месопотамией.

¹ Обзорный том по христианизации региона: Altheim, Stiehl, 1972. Недавно опубликовано прекрасное введение в проблематику: *Bowersock G. W. The Throne of Adulis: Red Sea Wars on the Eve of Islam.* Oxford, 2013 (см. особенно: p. 44ff.).

² *Fowden G. Empire to Commonwealth: Consequences of Monotheism in Late Antiquity.* Princeton, 1993. Ch. 4; *Brown P. R. L. The Making of Late Antiquity.* Harvard, 1978. P. 81–101.

³ *Муравьев А. В., Чернецов С. Б. Абуна // Православная энциклопедия.* М., 2000. Т. 1. С. 67; *Nosnitsin D. Abunä // Encyclopaedia Aethiopia.* Wiesbaden, 2003. Vol. 1. P. 56; *Brakmann H. TO ПΑΡΑ ΤΟΙΣ ΒΑΡΒΑΡΟΙΣ ΕΡΓΟΝ ΘΕΙΟΝ: Die Einwurzelung der Kirche im spätantiken Reich von Aksum,* Bonn., 1994. S. 52–53.

Именно по этому пути сирийское христианство проникало в Аксум⁴. Сирийский аскетизм к VI–VII вв. разработал немало моделей аскетизма, самые известные и успешные из которых — столпничество, воскизм (травоядие), общины сынов завета (βναυ quātmā) — распространились далеко за пределы сироязычного региона. Разумеется, он сам также заимствовал египетские формы (общешительных монахов называли дайра́йе), а кроме того, возникали и гибридные формы, например небольшой скит вокруг столпа⁵.

Во всех видах подвижничества, кроме всего прочего, обязательно присутствовала идея о преобразовании пространства: будь то столпник, поднимающийся на столп, горный отшельник, скрывающийся в недоступных горах, аскет, спускающийся в яму или ров, воск, превращающий коровье пастбище в место подвига. Помимо пространства преобразующей была сильна идея, получившая название «странничество» (ξενιτεία, Ἰksnayūfā). Эта аскетическая практика предполагала развитие особого менталитета и поведения внутри отшельнической модели. Человек не просто становился монахом, он начинал важное дело по вовлечению окружающего его общества в просветительский христианский проект⁶. Он шел дальше и дальше, мог осесть, найдя уединенное место, которое становилось центром влияния, а позже монастырем. Однако в процессе взаимодействия странника с окружающим обществом, часто инокультурным или иноязычным, любопытные метаморфозы претерпевала форма социального взаимодействия, касающаяся имени.

Как известно, вступая на стезю уединенной жизни, обычно отказывались от своего мирского имени и принимали новое, иноческое. Этот элемент отречения от мира вполне вписывается в рамки общей тактики по отделению инока от социума. Гораздо более радикальный принцип отношения к имени сложился на сирийском Востоке. Возник новый аскетический порыв — отказ от имени или переоформление имени. Житийной литературе известны святые, вовсе отказавшиеся от имени собственного, предпочтя ему условное именование — чужестранец, Раб Христов, Раб Божий, Человек Божий. Конечно, можно оценить

⁴ По вопросам проникновения сирийцев и контактам существует богатая литература, см.: *Munro-Hay C.* Aksum: An African Civilisation of Late Antiquity. Edinburgh, 1991; *Кобищанов Ю. М.* Аксум. М., 1966; *Hable Sellassie S.* Ancient and Medieval Ethiopian History to 1270. Addis Ababa, 1972. P. 155–118; по более частным вопросам сирийского влияния см.: *Polotsky H. J.* Aramaic, Syriac, and Ge'ez // *Journal of Semitic Studies*. Oxford, 1964. Vol. 9(1). P. 1–10; *Witkowski W.* Syrian Influences in Ethiopian Culture // *Orientalia Suecana*. Uppsala, 1989. Vol. 38. P. 191–198; *Муравьев А. В.* «Гедле цадкан» как агиографический и исторический источник по раннему Аксуму // *Вестник ПСТГУ. Сер. III: Филология*, 2008. Вып. 4(14). С. 35–39; *Он же.* Начало второй христианизации Аксума: «Gädlä Zadqan» и сирийские βοοχοί // *Вестник древней истории*. М., 2009. № 1(268). С. 181–197.

⁵ Важным автором для VI в., и не только для него, был Иоанн Эфесский, см.: *Дьяконов А. П.* Иоанн Ефесский и его церковно-исторические труды. СПб., 1908. С. 32–51; формы аскетизма в Сирии, описанные им, см.: *Harvey S. A.* Asceticism and Society in Crisis: John of Ephesus and the «Lives of the Eastern Saints». Berkeley etc., 1990. Ch. 3; общий обзор см.: *Brock 2005*; *Муравьев 2005a*; библиографию см.: *Kessel G., Pinggéra K.* A Bibliography of Syriac Ascetic and Mystical Literature. Leuven etc., 2011.

⁶ Слово «просветительский» употреблено здесь в двойном смысле: как отсылка к новозаветному φωτισμός и в смысле социальной инициативы по привитию обществу новых навыков.

возникновение на Востоке множества новых христианских имен, теофорные среди которых были нормативными, таким «переучреждением», но в греческой консервативной среде имя все еще рассматривалось как связь человека с семейной традицией. У арамеоязычных христиан прежние слишком языческие имена быстро оказались не в почете, так что новообразованные имена стали маркером не только идентичности, но и разрыва как с родом, так и с культурой. У большинства легко складывалась привычка к новым именам благодаря постепенному накоплению святых с подобными именами в календаре, но в монашеской среде этот обычай привел к интересным последствиям. На сирийской почве такие иноки становились знаменем новой антропологии — отрицающей Адама Ветхого во имя Нового. Агиография отражает данный процесс довольно прихотливо, заостряя внимание на этих практиках, чтобы указать на их регулярность.

Очевидно, что в парадигму отрицания старых отношений и перезагрузки социальности входил отказ от имени и что эта парадигма есть производное семитской культуры и ментальности, и именно в сирийской культуре они проявились наиболее ярко, очевидно⁷. Приведем три соответствующих случая из классической сирийской агиографии. Самый главный «отказник от имени» — разумеется, эдесский Человек Божий, или Странник (Ксенос⁸)⁹. С самого начала мы ничего не знаем о его настоящем имени, в этом состоит литературный прием агиографа. Ядро легенды сложилось среди сирийцев, затем было перенесено в Константинополь в среду больших экспериментаторов с аскетическими практиками — монахов-акимитов¹⁰. Именно в этой среде и культивировался образ святого «отказника», бросающего все атрибуты родного очага, имя, семью, переходящего в новый зон бескачественного и беспредикатного существования. Легенда о Человеке Божьем получила распространение в среде акимитов, монахов-неусыпающих, связанных с сирийской средой. Именно из их среды вышел Иоанн Кущик, который формально не был анонимом, но был, вероятно, одним из первых воплощений безыменного странничества. Странники, молитвенники («мсальяне»), акимиты и другие радикальные аскеты сирийского мира были прямыми предшественниками «сирийских отцов-просветителей» Аксума.

Другой святой этого же типа, известный под именем Архелида (ܐܪܚܝܠܝܕܐ, اركليديس, Ἀρχιλιῆς), хотя и не скрывал своего имени, однако, как проницательно заметил издатель его жития Венсинк, свое имя заимствовал из имен Семи Эфесских Отроков. Оно «не проникло на Запад», что может косвенно свидетельствовать об отказе от него, кроме того, об иноческом имени житие также ничего не

⁷ Американская исследовательница С. Эшброк Харвей писала об этом применительно к Малой Азии: Harvey, 1993.

⁸ От этого имени, по всей вероятности, произошло греческое имя Алексей.

⁹ См.: *Муравьев А. В.* Алексей Человек Божий: Истоки средневекового культа // Исторический вестник. Воронеж, 2000. № 3–4 (7–8). С. 7–12; статья про эфиопского Человека Божьего развивает эту историю: *Муравьев А. В.* Ономастика в эфиопском предании о сирийском Человеке Божием (Гебрэ Крыстосе) // Африканский сборник. СПб., 2015 (в печати).

¹⁰ *Крюков А. М.* Акимиты // Православная энциклопедия. М., 2000. Т. 1. С. 393–394; *Vauguenard J.-M.* Les moines acémètes. Vies des saints Alexandre, Marcel et Jean Calybite. Bégrolles-en-Mauges, 1988; *Caner D.* Wandering, Begging Monks: Spiritual Authority and the Promotion of Monasticism in Late Antiquity. Berkeley, 2002.

говорит¹¹. Когда Архелид прибывает в монастырь Мар Мена, его дважды спрашивают, кто он такой. Юноша отвечает «я — странник» (ܐܢܝ ܩܕܝܫܐ)¹², но затем и купцы в присутствии матери героя Августы, и рассказчик продолжают называть героя его мирским именем «святой Архелид», «авва Архелид». Разумеется, он принадлежит к той же аскетической семье, что и Алексей, и Иоанн Кушник, однако агиограф по какой-то причине не использовал этот именной ресурс. Видимо, сам факт отречения Архелида от лицемерия женского лица был столь радикальным, что большего уже не понадобилось. Иначе говоря, здесь, вероятно, сработали литературные механизмы достаточности и уместности.

Итак, дело было не столько в анонимности, сколько в отказе от социальной действительности от лица новых людей. Питер Браун в свое время выразил это с присущим ему изяществом: «Расцвет христианской церкви в конце второго и третьего веков был расцветом тела людей во главе с своеобразными «друзьями Божиими», которые претендовали на господство над “земными” силами их мира через специальное отношение к небу ... Дружба с Богом подняла христиан над идентичностью, которая объединяла их с земляками. *Nomen Christianum*, которое они возносили, было “анти-именем” (*non-name*). Оно отменяло родовые и локальные имена и указывало на ширящийся разлом в сети социальных отношений, которые вполне удовлетворяли нужду других обитателей римских городов в утверждении их идентичности»¹³. Именно в этой процедуре переустановки идентичности была часть успеха христианства на новых землях. И, естественно, иноки были впереди этого процесса, ибо с III в. именно в иноческой среде были распространены эксперименты с тестированием границы социума.

Дж. Хорсли, посвятивший специальную статью изменению имен, писал: «Что означают все такие изменения имен в древности — для которых с готовностью приходит на ум современные аналогии — так это утверждение о самовосприятии индивида, или восприятии, которое может сложиться у других и которое человек с удовольствием примет. Прозвища являются хорошим примером этого. Для египтян ближайшим эквивалентом было, пожалуй, «красивое» имя, а часто просто аббревиатура имени человека, как мы и многие в других культурах можем, например, использовать диминутив»¹⁴. Хорсли прав в том, что новое имя, в общем, не лишало человека места в старом социуме, оно лишь репозиционировало его относительно религиозного культа. М. Херцфилд в исследовании о крестильных именах в современной Греции назвал этот процесс «торговля вокруг идентичности» (*negotiating identity*)¹⁵. Но с иноками ситуация была особой: они начинали не с имени, а с практик отрицания и устранения, в которые логично встраивалось и *переназывание*. Иначе говоря, в случае с иноками практи-

¹¹ *Legends of Eastern Saints Chiefly from Syriac Sources* / A. J. Wensink, ed. Leiden, 1911. Vol. 1: *The Story of Archelides*.

¹² *Ibid.* Syr. text, ܕܥܘܢܐ.

¹³ *Brown*. *Op. cit.* P. 56.

¹⁴ *Horsley G. H. R.* *Name Change as an Indication of Religious Conversion in Antiquity* // *Numen*. Leiden, 1987. Vol. 34. Fasc. 1. P. 2.

¹⁵ *Herzfeld M.* *When Exceptions Define the Rules: Greek Baptismal Names and the Negotiation of Identity* // *Journal of Anthropological Research*. Albuquerque, 1982. Vol. 38. N 3. P. 299.

ки *переназывания* имели новый самостоятельный смысл, важный в конструкции позднеантичной восточно-христианской идентичности.

Аксума во время его «второй евангелизации», как иногда называют пришествие на берега Красного моря сирийских иноков-иммигрантов¹⁶, была практическим полигоном социальных моделей сирийской аскетики. Воски, отшельники, столпники — все эти практики были перенесены на эфиопский берег именно из Сирии¹⁷. В этой связи встает резонный вопрос: воплотилась ли и в какой форме традиция переименования в среде сирийских иноков-мигрантов в Аксум? Ответ будет положительным в двух смыслах: во-первых, сами мигранты воплощали такую практику, и, во-вторых, популярными стали рассказы о переименованных отшельниках.

За-Микаэль как Человек Божий

Первым таким человеком Божьим в Аксуме был, вероятно, самый известный из сирийских просветителей Эфиопии. Имя, полученное им при рождении, осталось неизвестным, «арэгани» (አረጋዩ) же, как он часто называется в эфиопской литературе¹⁸, есть просто прозвание «старец, старик». Житие (гэдл) За-Микаэля дошло до нас в четырех рукописях, издание которых осуществлено И. Гвиди¹⁹. Композиция жития довольно стандартна и следует правилам, выработавшимся в эфиопской агиографической литературе, с обязательными молитвами, киданном и списком чудес²⁰. Необходимо делать поправку на характерное пристрастие к преувеличению, которое Тураев назвал «утрировкой».

Житие начинается с трех молитв-инвокаций, к Богу сил (አግብአብሔር : ጳጳሳ), к «Богу-Сыну, рожденному Богородицей Марией», и, наконец, к Богу-Утешителю (አግብአብሔር : ጳጳሊሳኦስ). Далее автор возвещает начало рассказа о «красе и превосходности жизни, силе аскетизма и воздержания блаженного и святого Человека Божьего За-Микаэля, именуемого Старцем (*Арэгани*), начальника восьми святых (መከብብ : ጌቆዳሳን), о котором сочинил гомилию Иаред Певец, Светоч Эфиопии в царствование негуса Габра Маскаля, сына Калеба». Наконец, он обращается непосредственно к происхождению своего героя²¹. Вначале говорится о духовной родословной, согласно которой За-Микаэль принадлежит к четвертому монашескому поколению после Антония, Макария и Пахомия, лишь потом со-

¹⁶ Этот удачный термин ввел в свое время Сергью Хабле Селассие: *Hable Selassie*. Op. cit. P. 115ff.

¹⁷ Подробнее см.: *Муравьев*. «Гедле цадкан»...; *Getatchew Haile*. Ethiopian Monasticism // The Coptic Encyclopedia. New York etc., 1991. Vol. 3. P. 990–995.

¹⁸ Например, в «Мецхафа Сенкесар»: «авва Арэгани».

¹⁹ *Guidi I*. II «Gadla 'Aragâwî» // *Atti della Reale Accademia dei Lincei. Memorie della Classe di scienze morali, storiche e filologiche*. Roma, 1895. Ser. 5. Vol. 2. Pt. 1. P. 54–96. Единственное серьезное исследование жития предпослал своему переводу о. М.-А. ван ден Оуденрайн: *La vie de saint Za Mikâ'êl 'Aragâwî* / M. A. van den Oudenrijn, trad., introd., notes. Fribourg, 1939.

²⁰ См.: *Тураев Б. А.* Исследования в области агиологических источников истории Эфиопии. СПб., 1902. С. 21–53.

²¹ В традиционной критической агиографии это именуется «origines».

общается, что по плоти он был ромеем «царского рода»²². Мотив «царственности» встречается и в других досье «ромеев», он есть важная часть анонимации. Работает это следующим образом: герой — знатный человек, он отказывается не только от имени, но и от нобилитета (знатного происхождения). Вспомним, что одно из анонимных прозвищ Человека Божьего в Эдессе, сохранившееся только в арабской форме *مار ريشا* — мар Риша, т. е. «из знатных». В эфиопской версии этого жития его герой — Гебрэ Крыстос — называется сыном царя Феодосия.

Будущий же «Старец» родился не в царской семье, но у знатных супругов Исхака и Эдны²³. У них было два сына, Теводрос/Феодор (*ቴዎድሮስ*) и Гебрэ Амлак (*ገብረ:አምላክ*), которого, как сообщает житие, «мать называла Абдаль Масих, что значит Раб Божий» (*ወእሙስ: ሰመዖቶ: አብደል:መሲክ: ከስተርጓሚሁ: ገብረ: ከርስቶስ*). Первое исконное имя оказывается эфиопским, и это заставляет предположить, что оно — переведенное. Буквальное значение Гебрэ Амлак «муж (человек) Господень», что вполне соответствует сирийскому «человек Божий» (*ܪܥܘܒܐ ܕܥܒܕܐ ܕܡܫܝܚܐ*)²⁴. Имя, которым его называет мать, Абдаль Масих — Раб Христов. Эта очевидная транслитерация арабского *عبد المسيح* вместе с прочими встречающимися арабизмами, по предположению Гвиди, может указывать на поздний характер текста²⁵. Однако опасно делать поспешные заключения, арабское слово может быть вторичным, например переводом с греческого Христодоῦλος или с сирийского ὁ Ἀβδ-Μσιχά или ὁ Ἀβδ-Ἰσοῦ²⁶.

Далее, как и полагается по канону, Гебрэ Амлак отказывается от женитьбы, оставляет Ромейскую страну (*ሮምያ*) и направляется в Фиваиду (*ተባይዳ*)²⁷. Эта Фиваида помещается агиографом в «стране Цер'э, то есть Даўнас» (*ብሔረ: ጽርዕ: ዘውእቱ: ደውናስ*). Гвиди считал, что это Греция, но скорее всего под Цер'э следует понимать Египет. Первый топоним Цер'э легко возвести к *مصري* с отпавшим первым слогом и с выражающим долготу призывком ʿайн, а за вторым Даўнас явно проступает коптское название *ταβέννισ*. Гебрэ Амлак проходит монашеский искуc у Пахомия, и по истечении положенного срока апа Пахомий одевает его в иноческие одежды в возрасте 14 лет, призывая благословение на подвиг²⁸. Авва Пахомий «дал ему имя За-Микаэль», таким образом постриг становится еще одним шагом в удалении героя от своего первого семейного имени Гебрэ Амлак, еще одним этапом его анонимации. Только после этого к герою приходят «святые ромеи» (*ቅዱሳን: ሮም*) Лукиан, Йемата, Цехма, Губба, Афцэ, Пантелеймон и Алеф²⁹ и просят

²² Литературный топос «царского рода» — традиционный для агиографической литературы об аскетах-странниках. Происхождение «от царя» придавало практикам отрицания больший вес в глазах читателей.

²³ Оставим в стороне явный семитский характер имен родителей.

²⁴ Такое именование встречается, например, в досье Человека Божьего.

²⁵ *Guidi*. Op. cit. P. 18.

²⁶ Геэзское *gäbrä*, вероятно, восходит к сирийскому *gabṛā* с метонимическим переносом значения: «человек» => «раб».

²⁷ Слово явно греческого происхождения — *Θηβαίς* (возможно, через копт. **Θινванс**), хотя и усвоено в форме винительного, а не именительного падежа.

²⁸ В тексте употреблено заимствованное слово *አስኪግ*, ἄσκησις.

²⁹ См.: *Муравьев А. В.* «Ромейские святые»: Сирийские проповедники Гарима, Йемата и Афцэ в эфиопском Аксуме // Вестник истории, литературы, искусства. М., 2006. Т. 3. С. 187–200.

причислить их к монашескому званию. «Много лет» иноки проводят в обители апы Пахомия. Несмотря на молодость За-Микаэля, его за духовную мудрость стали величать Старцем (*арэгави*). Путь анонимации пройден, исконное имя забыто, осталось только обозначение «Старец».

После кончины апы Пахомия апа Феодор и апа Орсисий принимают на себя настоятельство. Совпадение в очередности в преемстве управления монастырем с коптской традицией и передача имени Орсисий³⁰ на геэзе как አርሲኅዮ³¹ может означать, что вся «коптская» часть абсолютно литературна. Тем временем в Табеннесэ приходит мать За-Микаэля — Эдна³² и становится инокиней. И вдруг «ромееи» решают вернуться в свою страну (ሮሞዮ). Результатом этого посещения автор, ничтоже сумняшеся и потеряв всякое чувство меры, называет «обращение в православную веру страны Ромейской». Но в душе За-Микаэля жила любовь «к стране иной» (к Аксуму, надо думать), и в одну из ночей он оставляет ромейский край и на крылах архангела Михаила переносится в Аксум, где «были негус и епископ (ፓፓስ)». Туда же перебираются и остальные иноки. В стране Ромейской остается только Исаак, племянник За-Микаэля, но, убежденный отправленным ему от имени всех посланием, он тоже присоединится к ним и примет монашеский постриг.

Далее повествуется, что после смерти негуса Алла ሻАмиды над Аксумом воцарился Тāзēнā, отец Калеба. Святые еще шесть лет (всего двенадцать) живут в Аксуме, совершая чудеса, и Старец За-Микаэль становится признанным их вождем. На шестой год царствования Тāзēны братья решили: «Давайте разделимся! Эта жизнь слишком вольготна» и, разбившись на двойки, разошлись. Старец вместе с учеником Матфием направился на восток от Аксума, в страну Эггала. Их путь лежит в Мадханит. Жители той страны были жестоки и оскорбляли За-Микаэля. Он же в ответ — вопреки духу смиренномудрия пустынных отцов! — проклял их и призвал огонь с небес испепелить плоды рук их. В отместку обидчикам он также призвал благословение Божье на соседнее селение. Затем За-Микаэль исцеляет бесноватого, и его слава распространяется по стране.

Во время путешествия святой иннок находится место «древо масличное Завета» (ሦስትጌ), а также «святое место Даммо» (ዳሞ) и поселяется там. В поисках благословенного места он поднимается на гору Пронзенная (ስፍራ), затем на гору Менгергār, а затем — на гору Мўғāз, но лишь на Даммо (Лисья гора) находит то, что искал. Желая остаться на горе Даммо, Старец просит в молитве возможности подняться на неприступную вершину, и к нему нисходит архангел Михаил и сообщает, что Бог исполнит его просьбу. Вскоре За-Микаэль находит змея, который, вступив с ним в разговор, пытается убедить подвижника в невозможности жить на горе. Святой переубеждает его, и змей спускает к нему свой хвост, держась за который, Старец поднимается на Даммо и, преклонив колена, воспекает тройное «аллилуйя». Тут автор вполне в духе эфиопской книжности говорит, что гора именно поэтому называется Алилуйной (ደብረ፡ ሃሌሉዮ). История со змеем

³⁰ Копт. ሻΩΡ-ሮሮ-ከሮ, «Гор, чадо Исиды».

³¹ Видимо, по аналогии с именем Арсений.

³² Здесь повторяется сюжетный ход, известный из досье Архелида.

носит явно фольклорный характер³³, и вкрапление в текст подобных кусочков должно свидетельствовать об устном бытовании жития.

Скончался царь Тазена, и на престол взошел Калев. За-Микаэль построил тем временем хижину, установил в ней небольшой престол (ܩܪܝܬܐ), на котором совершал литургию каждое воскресенье и по праздникам. Слава его распространилась настолько, что люди стали приходить к подножию Лисьей горы. Иногда туда приходили даже женщины, громкими криками выкликавшие святого. Матфей, ученик святого, выносил им святую воду. Туда приходили неверующие пастухи, а также люди «принявшие веру, услышав проповедь аввы Саламы». Далее автор вставляет в повествование мотив про Калеба и наджранский поход. И совершенно естественно, что именно Старец благословляет поход на нечестивого Финхаса. Затем восстали коварные жители области Бур (вспомним «Деяния праведников»!³⁴). По волшебному туннелю аксумские войска во главе с Калевом подошли незамеченными, напали на мятежников и всех перебили. Затем следует описание наджранского похода, оно соответствует описанию в «Житии Пантелеймона» — точно так же Калев принимает монашеский обет по возвращении из похода.

Старец начинает тяготиться множеством посетителей и хочет оставить Лисью гору, но Бог не допускает этого. На престол Аксума восходит Габра Маскаль, который просит у Старца ни много ни мало — благословения на царство. Свое правление он начинает со строительства храма (его подробное описание составляет важный элемент жития³⁵), и первую литургию в нем служит За-Микаэль. Многие из свиты царя, а также из приходящих к новому храму становятся монахами, постриженниками За-Микаэля. Тем временем умирает Эдна, мать святого, ее погребают, оплаканную сыном, братия которого уже достигла 6000 человек. Наконец, сам Христос является За-Микаэлю, извещая его о скорой смерти. И вот 14 текемт (агиограф указывает и параллельную дату по сирийскому календарю — 11 тишри) святой умирает, иноки его обители узнают содержание его кидана и, радостные, пишут его житие. Негус Габра-Маскаль, узнав о кончине Старца, приходит к церкви и жертвует деньги.

Описанное нами житие, несмотря на его поздний и местами довольно фантастический характер, содержит любопытный материал для анализа. В старце За-Микаэле можно признать сирийца, попавшего в рамки традиционного житийного описания. Три его имени: Габра Амлак, Абд аль-Масих и За-Микаэль видятся отражением интересной сирийской социальной конструкции: харизма в обмен на безымянность. Главный герой второй евангелизации навсегда утратил имя, и в монастырской традиции Лисьей обители (Дабра Даммо) его называли просто Старец. Вероятно, что имя Микаэль отражает его исконное имя. История с пахомианским монастырем в Египте выглядит тенденциозно написанной с целью подтвердить связь Египта с Эфиопией в ту эпоху, когда писалось житие.

³³ Вспоминается известный по эфиопским сказкам змей Арүэ.

³⁴ См.: *Муравьев*. «Гедле цадкан»...

³⁵ Вторая из использованных Гвиди рукописей содержит описание еще одной церкви, которая была построена в честь св. Старца тем же императором Габра-Маскалем.

Арабское имя ʾАбд аль-Масих выдает эпоху связей Эфиопии с уже арабоязычным христианским миром в позднейшие времена.

Ван Оуденрайн высказывает интересную мысль о том, что житие Старца есть не более чем местный эфиопский вариант известного на христианском Востоке мотива «человека Божьего», воплотившегося в житийных традициях эдесского Человека Божьего, Архелида (Аркаледеса), Иоанна Кущника³⁶. Пожалуй, исторический вывод о тождестве всех этих святых кажется откровенно натянутым, но типологическая связь очевидна. Однако в типизации сирийского монаха-пришельца под образцового святого-анонима, отказывающегося от земного родства, можно увидеть, как образ подобного подвижника проникает в эфиопскую литературу и обретает свои индивидуальные черты. За-Микаэлю присущи характерные для сирийского и впоследствии для эфиопского монашества черты³⁷: крайний аскетизм и умерщвление плоти. Можно сказать, с определенными оговорками, что вообще радикальный аскетизм³⁸ — сирийское явление, успешно перенесенное акимитами в византийскую духовную культуру, а сирийскими миссионерами — в эфиопскую.

Второй чертой в образе этого инока является его коренная связь с аксумским государством, точнее с царским домом. Инок-просветитель становится важным участником наджранского похода, во многом считающегося формативным событием для нации. Именно благословение За-Микаэлем Калеба на поход, по версии жития, должно подчеркнуть помощь монашества государственным предприятиям и его участие в государственном строительстве. В специфическом же упоре на царственности многих просветителей или, по крайней мере, на знатном их происхождении можно углядеть характерное для окраинных народов стремление «связать» историю местного монашества и вообще Церкви с неким знаменитым и знатным ромейским родом, монастырем и т.д.

Б. А. Тураев предполагает, что различные монастырские центры в Аксумском царстве следовали разным монашеским уставам: «Арагани выставляются абиссинским Пахомием: в его житии приводятся уставы общежития — сколки с пахомиевых; ему же приписывается основание женского монастыря для своей матери на тех же началах, на каких св. Пахомий устроил его для своей сестры. Словом, Дабра Даммо, эта обитель-matrix великой Дабралибаносской лавры и ее столь близкой к православию конгрегации, возводится к непосредственному ученику великого преподобного вселенской церкви. Исаак же и его Мадарская обитель получили, по-видимому, устав Шенути»³⁹. В житии сподвижника За-Микаэля, Исаака, также упоминаются случаи из его миссионерской деятельности и подводится итог: «если бы он не обошел Эфиопии, она была бы неверной»⁴⁰. Безымянность святого была таким социальным ходом, который

³⁶ La vie de saint Za Mikā'êl 'Aragāwī... P. 16–17.

³⁷ Getatchew Haile. Op. cit. P. 9992.

³⁸ Культурологически его можно было бы назвать «монофиситским» и даже отчасти дуалистическим, так приблизительно считает Гетачью Хайле (см.: Ibid. P. 9991).

³⁹ Тураев. Указ. соч. С. 63–64.

⁴⁰ Там же. С. 64.

вытаскивал буквально подвижника из среды его сородичей и соплеменников, позволяя ему адаптироваться в новой среде, а царское родство делало его своим для новой знати.

Йемата-Мата-Либанос?

Еще одна история про анонимность — из того же круга. В списке знаменитых «девяяти преподобных» (в наиболее традиционной его форме) нет имени одного очень известного аксумского святого, который, подобно авве За-Микаэлю, основавшему Дабра Даммо, основал другую обитель, ставшую знаменитой в эфиопской церковной истории. Речь идет об авве Матфее-Либаносе, который, как и другие просветители, пришел в Аксум откуда-то из «ромейских» пределов и был одним из самых активных участников второй евангелизации Аксума. Впрочем, как таковой Либанос не был причислен ни к одной группе просветителей, хотя его житие вполне могло бы дать повод для этого. В числе ромейских просветителей мы находим таинственного Йе-Мата (ይሙታ)⁴¹. Житие Либаноса (Либания?), сохранившееся в нескольких рукописях, впервые издано К. Конти Россини, критическое же издание опубликовано А. Баузи⁴². Именно этому ученому-семилогу мы обязаны почти всеми нашими знаниями об этом святом.

Житие в некоторых версиях начинается с пространных молитв, в которых, впрочем, нет никакой позитивной информации. Все версии «Жития Либаноса» сходятся на том, что он родился «в стране Ромейской» от родителей Авраама и Ныгест (ንዓሥት). Имя матери наводит на размышления, нет ли тут развития «царской мифологии»? Во-первых, в переводе оно значит «царица», во-вторых, у византийской аристократки трудно предположить такое откровенно геэзское имя⁴³. Либанос проявляет недюжинные способности к изучению Священного Писания и в скором времени знает и Ветхий, и Новый Заветы наизусть. Тут-то родители и решают сына женить.

С этого момента житие начинает развиваться в русле сюжета о «Человеке Божьем». Либанос не соглашается после свадьбы возлечь с молодой женой, а предпочитает спать в покоях своего отца. Ночью ему является ангел и повелевает выйти из родительского дома и отправиться в Дабра Зайт (букв.: обитель масличная, т.е. Елеон). Там он встречает «человека Господня по имени Пахомий» (ጳጳሞን), который приказывает ему идти в Эфиопию. Либанос покидает Дабра Зайт и идет в страну, про которую «он слышал как про Сион» (ለኢትዮጵያ፡ ቀዳሙኒ፡ ከሙ፡ ኅረየታ፡ ጽዮን)⁴⁴.

Здесь в ткань повествования вторгается могучая струя древнеэфиопского предания, наиболее известного по «Славе царей» (Кебра негэст). Царь Аксума,

⁴¹ Нетрудно догадаться, что его имя раскладывается на два компонента, из которых первый может рассматриваться как след префиксации, возникшей в коптской или даже сабейской среде.

⁴² La “Vita” e i “Miracoli” di Libānos / A. Bausi, ed., trad. Louvain, 2003. 2 vol. (Corpus scriptorium christianorum orientarium; 595–596; Script. Aeth.; 105–106).

⁴³ Житие объясняет это экзотические имя тем, что «они были богаты миру» (ጥቁ፡ ለሙንቲ፡ ቡዲቡ፡ ምድር).

⁴⁴ Ibid. Vol. 1. P. 14.

в житии именуемый ‘Эбна Хакēm, и архиепископ Азария — это типичные герои национально-эпической хроники. Либанос приходит в Баклу, где принимается за перевод на геэз Евангелия от Матфея. По прошествии семи лет он вновь показывается людям, совершает чудеса и переходит в Сарауэ, где семьдесят лет (вспомним, все цифры в эфиопской агиографии условны и символичны!) проводит в Гвехсейе (ጉሕጽዖ) под скалой.

Следующий эпизод жизни преподобного Либаноса связан с его противостоянием симонии, а также с историей смены имени. Краткая версия жития просто сообщает о фразе, которую Либанос сказал архиепископу Илию: «Тебе не разрешено принимать дары» (ኢይከጢክ : ትጉሣእ : አልዖጎ)⁴⁵. В пространной версии уточняется, сколько взималось за рукоположение: две части за *комоса*⁴⁶, две за пресвитера и одну за дьякона. За это обличение негус Загабаза Аксум⁴⁷ изгнал святого из своей страны. Три года Либанос скрывается в Дараке, но, наконец, пристыженный архиепископ Илия посылает монаха Адхани, который восстанавливает мир между первоиерархом и Либаносом и благодаря этому событию получает именование Бе’эсэ Салām (*муж мира*). Инок-посланник остается ближайшим сподвижником Либаноса вплоть до своей смерти. Остальные подробности жития можно опустить, важной остается связь исходного имени Либанос с новыми именами после отказа от семьи и родины.

Анализ жития, хотя и осложнен различием версий, явственно показывает четыре главных момента анализируемого досье: а) пришествие из Египта от аввы Пахомия, б) обличение симонии (борьба за каноническое устройство Аксумской митрополии) и последующая ссылка, в) перевод Евангелия от Матфея и г) строительство храмов и монастырей при Габра Маскале. Крайняя лапидарность эпизода о принятии иночества от аввы Пахомия, а также о переселении в Дабра Зайт позволяет высказать самое общее предположение о том, что во время создания этой версии жития было необходимо подчеркнуть особенную связь египетского монашества (в конкретной его форме — общежительной) с эфиопским.

Отдельный сюжет, относящийся к теме переименования, о переводе Либаносом на геэз Евангелия от Матфея, напрямую связан с проблемой «историчности» всего сирийского цикла. Начнем с того, что анализ Баузи позволяет считать связь между прозвищем Либаноса — Мата (መጣዕ) и евангелистом Матфеем вполне вероятной. Во-первых, имя Мата соответствует сирийской и арабской транскрипции имени евангелиста. Во-вторых, фрагменты сборника «Берхана Маскаль» прямо говорят об этом:

ወእምክ : ጸሐፊ : ወተርጉሙ : ወንጌል : ማቴዎስ : ወበእንተክ : ተሰምዖ : መጣዕ : ዘወለቱ : በሂል : ብልሳነ : ዕብራይስጥ : ማቴዎስ :: *Затем он написал и перевел Евангелие от Матфея, за что и получил имя Мата, что на еврейском языке (ebraista) означает «Матфей»*⁴⁸.

Перевод Евангелия от Матфея представляет собой сложную и многоплановую проблему, которой мы не будем здесь касаться. Достаточно отметить, что

⁴⁵ Ibid. Vol. 1. P. 12.

⁴⁶ Должность, которую можно сопоставить с обязанностями хорепископа.

⁴⁷ Иначе называемый Элла Габаз.

⁴⁸ Ibid. Vol. 2. P. XXXIV.

история этого перевода до сих пор неясна и возможность сирийского оригинала или, по крайней мере, сирийского влияния на эфиопский перевод нельзя исключить⁴⁹. В рамках нашей темы ограничимся констатацией факта: перевод Евангелия от Матфея на геэз анонимен и связан с иноком, пришедшим из «ромейской страны».

В цикле аввы Либаноса мы находим те же элементы, что и в житиях ромейских преподобных из «цикла девяти преподобных», в целом и в житии За-Микаэля, в частности. «Знатное» происхождение, таинственное («ангельское») призвание в Аксум, удаление из столицы царства, поселение на отдаленной горе, авторитет у народа, рост общины, приход негуса, строительство храмов. Два сюжета, ключевых для нашей темы: перевод Евангелия и получение имени Беэсе Салам.

Итак, в эфиопских памятниках, входящих в досье «сирийских отцов», практика переименования работает как знак принадлежности к новому типу человека — «Человеку Божьему». В чем же ее отличие от устоявшейся в восточном христианстве? В последней новое имя выступает знаком принадлежности к христианской Церкви для обращенного язычника, т.е. в качестве идентичностного маркера. В житийной литературе сирийской традиции оппозиция имя/отсутствие имени работает как аскетическая практика. Отказ от родового или семейного имени и принятие нового прозвища, отражающего в самом общем смысле христианский аскетический подвиг, становится образцом и знаком нового типа человека. Этот человек — странник, взыскующий Горнего Иерусалима, которому чужды семья, родина и само имя. Он может стать анонимом, называться «странником» или вообще никак не именоваться. Выключенный из одного социума герой включается в другой, живущий по своим законам.

Ключевые слова: сирийский, эфиопский, монашество, социальные практики, агиография, Девять преподобных, Аксум,

ETHIOPIC 'MAN OF GOD'. NOTES ON THE SYRIAC INFLUENCES ON THE EARLY ETHIOPIC HAGIOGRAPHY

A. MURAVIEV

The Second Evangelisation of the Axumite kingdom was operated by Syrian monks coming from Roman Empire. They brought to Axum some important practices from their original places. These ensured their missionary success but they also introduced some novelties into social practices of local Christians. One of these practices was the name change as a consequence of ascetic behavior. Syriac ascetics either rejected

⁴⁹ Ullendorf 1968, 36–40; Witakowski. Op. cit. P. 193.

their names of took upon themselves new Christian names like Man of God, Man of Christ, Minister of Christ. Some of these rejection cases are well known from the Syriac monastic tradition (e. g. Alexius), other did not reject the name but showed themselves reluctant to accept old names (like Archelides). In Axum Za-Mikael Arägawi and Hy-Mata Libanos were good examples of the implementation of these practices. In doing that Ethiopic ascetic of Syriac background tried to re-establish the society they were living in on new evangelical cornerstone — the new world should reject the old one.

Keywords: Axum, Syrian fathers, nine saints, Syriac, hagiography, name change, social practices, conversion, Ge'ez, Libanos, Nine Saints of Ethiopia.

Список литературы

1. Дьяконов А. П. Иоанн Ефесский и его церковно-исторические труды. СПб., 1908.
2. Кобищанов Ю. М. Аксум. М., 1966.
3. Крюков А. М. Акимиты // Православная энциклопедия. М., 2000. Т. 1. С. 393–394.
4. Муравьев А. В. Алексей Человек Божий: Истоки средневекового культа // Исторический вестник. Воронеж, 2000. № 3–4 (7–8). С. 7–12.
5. Муравьев А. В., Чернецов С. Б. Абуна // Православная энциклопедия. М., 2000. Т. 1. С. 67.
6. Муравьев А. В. «Ромейские святые»: Сирийские проповедники Гарима, Йемата и Афцэ в эфиопском Аксуме // Вестник истории, литературы, искусства. М., 2006. Т. 3. С. 187–200.
7. Муравьев А. В. «Гедле цадкан» как агиографический и исторический источник по раннему Аксуму // Вестник ПСТГУ. Сер. Ш: Филология, 2008. Вып. 4(14). С. 35–39.
8. Муравьев А. В. Начало второй христианизации Аксума: «Gädlä Zadqan» и сирийские восточники // Вестник древней истории. М., 2009. № 1(268). С. 181–197.
9. Муравьев А. В. Ономастика в эфиопском предании о сирийском Человеке Божиим (Гебрэ Крыстосе) // Африканский сборник. СПб., 2015 (в печати).
10. Тураев Б. А. Исследования в области агиологических источников истории Эфиопии. СПб., 1902.
11. Altheim, Stiehl
12. Bagnard J.-M. Les moines acémètes. Vies des saints Alexandre, Marcel et Jean Calybite. Bégrolles-en-Mauges, 1988.
13. Abbaye de Bellefontaine, 67–68.
14. Bowersock G. W. The Throne of Adulis: Red Sea Wars on the Eve of Islam. Oxford, 2013.
15. Brakmann H. ΤΟ ΠΑΡΑ ΤΟΙΣ ΒΑΡΒΑΡΟΙΣ ΕΡΓΟΝ ΘΕΙΟΝ: Die Einwurzelung der Kirche im spätantiken Reich von Aksum, Bonn., 1994.
16. Brown P. R. L. The Making of Late Antiquity. Harvard, 1978.
17. Caner D. Wandering, Begging Monks: Spiritual Authority and the Promotion of Monasticism in Late Antiquity. Berkeley, 2002.
18. Fowden G. Empire to Commonwealth: Consequences of Monotheism in Late Antiquity. Princeton, 1993.
19. Getatchew Haile. Ethiopian Monasticism // The Coptic Encyclopedia. New York etc., 1991. Vol. 3. P. 990–995.
20. Guidi I. Il «Gadla 'Aragâwî» // Atti della Reale Accademia dei Lincei. Memorie della Classe di scienze morali, storiche e filologiche. Roma, 1895. Ser. 5. Vol. 2. Pt. 1. P. 54–96.
21. Hable Sellassie S. Ancient and Medieval Ethiopian History to 1270. Addis Ababa, 1972.
22. Harvey S. A. Asceticism and Society in Crisis: John of Ephesus and the «Lives of the Eastern Saints». Berkeley etc., 1990.

23. *Herzfeld M.* When Exceptions Define the Rules: Greek Baptismal Names and the Negotiation of Identity // *Journal of Anthropological Research*. Albuquerque, 1982. Vol. 38. N 3. P. 288–302.
24. *Horsley G. H. R.* Name Change as an Indication of Religious Conversion in Antiquity // *Numen*. Leiden, 1987. Vol. 34. Fasc. 1. P. 1–17.
25. *Kessel G., Pinggéra K.* A Bibliography of Syriac Ascetic and Mystical Literature. Leuven etc., 2011.
26. La vie de saint Za Mikā'êl 'Aragāwī / M. A. van den Oudenrijn, trad., introd., notes. Fribourg, 1939.
27. La “Vita” e i “Miracoli” di Libānos / A. Bausi, ed., trad. Louvain, 2003. 2 vol. (*Corpus scriptorium christianorum orientalium*; 595–596; *Script. Aeth.*; 105–106).
28. Legends of Eastern Saints Chiefly from Syriac Sources / A. J. Wensink, ed. Leiden, 1911. Vol. 1: The Story of Archelides.
29. *Munro-Hay C.* Aksum: An African Civilisation of Late Antiquity. Edinburgh, 1991.
30. *Nosnitsin D.* Abunä // *Encyclopaedia Aethiopica*. Wiesbaden, 2003. Vol. 1. P. 56.
31. *Polotsky H. J.* Aramaic, Syriac, and Ge'ez // *Journal of Semitic Studies*. Oxford, 1964. Vol. 9(1). P. 1–10.
32. *Witakowski W.* Syrian Influences in Ethiopian Culture // *Orientalia Suecana*. Uppsala, 1989. Vol. 38. P. 191–198.