



DOI: <https://doi.org/10.15688/jvolsu4.2024.6.20>

UDC 94

LBC 63.3(0)+63.2



Submitted: 15.06.2024

Accepted: 14.09.2024

**ABBA DANIEL OF SCETIS. I. ABBA DANIEL FROM SCETIS (BHG 2100)
AND THE ABBA MARK THE FOOL (BHG 2255)**

(Introduction, translation from Greek and commentary by Anton A. Voytenko)

Anton A. Voytenko

Centre for Egyptological Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

Abstract. The publication is a translation into Russian (and commentary) of two tales from the Greek/ Byzantine version of the collection concerning Daniel of Scetis (BHG 2100; BHG 2255). In addition to the Greek version, the tales from the collection survive (in different files) in Coptic (Bohairic), Ethiopian (Ge'ez), Syriac, Armenian, Georgian, Latin and Old Church Slavonic. The introduction to the translation outlines the problems facing the researcher of these texts. The main ones are: 1) determination of the initial phase of the tales; 2) the primary composition of the collection; 3) the confessional affiliation of Daniel, the “abbot of Scetis”; 4) the texts traditions in different areas of the Christian world. The author of the publication puts forward a number of new statements. From his point of view, the most effective method of compositional studies of the collection is the analysis of literary forms, or *Formgeschichte*. Studies of literary forms suggest that initially the tales of Eulogius the Stonecutter (BHG 618) and of the patrician Anastasia (BHG 79–80) were added to the “story of Daniel” (BHG 2100). At the second stage of the cycle’s formation, it most likely included “Alexandrian” tales (Mark the holy fool (BHG 2255), on the blind man (BHG 2102), on Thomaïs (BHG 2453)) and the story concerning a nun pretending to be a drunkard (BHG 2101). The final stage of the main “core” formation of the collection was an addition of the account concerning Andronicus and Athanasia (BHG 121–122). The author of the publication also proposes a classification of the manuscript tradition, reflecting the cultural adoption of the collection in different areas of the Christian world: 1) the tradition of *apophthegmata*; 2) the *Vita* tradition; 3) the *Menaion* tradition. Among all three types, only the *Vita* tradition, which took place among the Copts and Ethiopians, demonstrates a desire for further “integration” of texts. The most “centrifugal” tradition is the *Menaion* one, especially in the Byzantine area, where the original version of a tale (for example, of the patrician Anastasia) could be subject to significant literary treatment. The Russian translation is based on the publication by B. Dahlman (Uppsala, 2007). The commentary takes into account the notes to the English translations by B. Dahlman and by T. Vivian – D. Wortley (Kalamazoo/MI, 2008).

Key words: abba Daniel of Scetis, Mark the Holy Fool, Egyptian monasticism, Byzantine hagiography, Early Byzantine Christianity.

Citation. Voytenko A.A. Abba Daniel of Scetis. I. Abba Daniel from Scetis (BHG 2100) and the Abba Mark the Fool (BHG 2255) (Introduction, Translation from Greek and Commentary by Anton A. Voytenko). *Vestnik Volgogradskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya 4. Istoriya. Regionovedenie. Mezhdunarodnye otnosheniya* [Science Journal of Volgograd State University. History. Area Studies. International Relations], 2024, vol. 29, no. 6, pp. 276–290. (in Russian). DOI: <https://doi.org/10.15688/jvolsu4.2024.6.20>

УДК 94
ББК 63.3(0)+63.2

Дата поступления статьи: 15.06.2024
Дата принятия статьи: 14.09.2024

РАССКАЗЫ О ДАНИИЛЕ СКИТСКОМ. I. ДАНИИЛ СКИТСКИЙ (BHG 2100) И ЮРОДИВЫЙ МАРК (BHG 2255)

(Введение, перевод с греческого и комментарии А.А. Войтенко)

Антон Анатольевич Войтенко

Центр египтологических исследований РАН, г. Москва, Российская Федерация

Аннотация. Публикация представляет собой комментированный перевод на русский язык двух рассказов из греческой версии сборника Даниила Скитского (BHG 2100; BHG 2255). Помимо греческой версии рассказы из этого сборника сохранились (в разных конфигурациях) на коптском (бохайрский диалект), эфиопском (геэз), сирийском, армянском, грузинском, латинском и церковнославянском языках. Во введении к переводу очерчен круг проблем, стоящих перед исследователем этих текстов. Основные из них: определение начального этапа бытования рассказов, начальный состав сборника, конфессиональная принадлежность «игумена Скита» Даниила, особенности рецепции рассказов сборника в разных регионах христианского мира. Автор публикации выдвигает ряд новых положений. С его точки зрения, наиболее продуктивным методом при рассмотрении истории сборника является анализ литературных форм, или *Formgeschichte*. Анализ литературных форм позволяет предположить, что изначально к «истории Даниила» (BHG 2100) были присоединены рассказы о Евлогии камнетесе (BHG 618) и патрикии Анастасии (BHG 79–80). На втором этапе формирования цикла в него, скорее всего, были включены «александрийские» рассказы (о юродивом Марке (BHG 2255), о слепце (BHG 2102), о Фомаиде (BHG 2453)) и рассказ о монахине, притворявшейся пьяницей (BHG 2101). Завершающим этапом формирования основного «ядра» сборника было присоединение к нему истории об Андронике и Афанасии (BHG 121–122). Автор также предложил классификацию рукописной традиции, отражающей культурную рецепцию сборника в разных областях христианского мира: 1) традиция апофтегм; 2) «житийная» традиция; 3) традиция миней. Среди всех трех типов только «житийная» традиция, которая имела место у коптов и эфиопов, демонстрирует стремление к дальнейшей «интеграции» текстов. Наиболее центробежной является традиция миней, особенно в Византии, где первоначальная версия рассказа (например, о патрикии Анастасии) могла быть подвержена значительной литературной обработке. Перевод сделан по изданию Б. Далман (Uppsala, 2007). В комментариях учтены примечания к английским переводам Б. Далман и Т. Вивиана – Д. Уортли (Kalamazoo/MI, 2008).

Ключевые слова: Даниил Скитский, юродивый Марк, египетское монашество, византийская агиография, ранневизантийское христианство.

Цитирование. Войтенко А. А. Рассказы о Данииле Скитском. I. Даниил Скитский (BHG 2100) и юродивый Марк (BHG 2255) (Введение, перевод с греческого и комментарии А.А. Войтенко) // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 4, История. Регионоведение. Международные отношения. – 2024. – Т. 29, № 6. – С. 276–290. – DOI: <https://doi.org/10.15688/jvolsu4.2024.6.20>

Введение. Цикл рассказов, связанных с «игуменом Скита» Даниилом, стал известен ученому сообществу более века назад, с публикации эфиопской (геэз) версии текста, осуществленной в 1897 г. Л. Голдшмидтом и Ф.М. Эштевешем Перейрой [16]. На сегодняшний день эта традиция известна (в разных текстовых конфигурациях) на греческом, коптском, эфиопском, сирийском, армянском, грузинском, арабском, латинском и церковнославянском языках (см.: [24, р. 1, 8, 104, 130, 182, 209, 244, 263, 270, 272]).

Нельзя сказать, что более чем столетнее знакомство с этими текстами привело ученых

к ясному пониманию их происхождения, основных принципов их соединения в одну традицию и особенностей их бытования в разных областях христианского мира. Мы по-прежнему можем, слегка перефразировав слова М. Бонне, назвать сборник Даниила одним из самых загадочных текстов восточного христианства (ср.: [8, р. 166]).

Пожалуй, только в одном вопросе достигнут безусловный научный консенсус: языком оригинала этого сборника был греческий, хотя до сих пор не понятно, можем ли мы однозначно считать, что дошедшая до нас греческая традиция адекватно отражает (и в текстуаль-

ном, и в идеологическом плане) самый ранний период существования этого цикла.

Первое издание греческого текста сборника осуществил французский ученый Л. Ключье, сначала в журнальных публикациях [9], а потом и отдельной книгой [10]. Это издание можно назвать скорее дипломатическим, чем критическим, хотя оно и содержит аппарат различий. Ключье идентифицировал 11 рассказов (включая варианты) и опубликовал их рукописные и минейные версии. Основой для издания Ключье послужили рукописи из Парижского собрания (Par. Coisl. 282, Par. Coisl. 283, Par. gr. 914, Par. Suppl. gr. 241 и др.), а также тексты из греческой Миней, изданной в Венеции в 1895 г. (см.: [11, p. 43–45]). Такой подход вызвал резко негативные отклики его коллеги, М. Бонне, который указал, что публикация, сделанная эдиционно неверно и плохо, самим фактом своего появления мешает попыткам подготовить хорошее издание [8, p. 167] (ср.: [24, p. 5]). Вероятно, столь резкая оценка имела и личные коннотации: раздражение более удачливым конкурентом (Бонне сам занимался сборником Даниила, но так и не смог довести до конца свою публикацию) (см.: [24, p. 298]). Тем не менее в рецензии Бонне содержался ряд ценных замечаний, определивших стратегию дальнейших текстологических исследований сборника (см.: [11, p. 45]).

Текст Ключье долгое время оставался единственным доступным греческим изданием цикла Даниила и до сих пор не потерял своей ценности для исследования вариативности этих текстов и их последующей эволюции. В 2007 г. Б. Далман предприняла новую публикацию сборника, которую с некоторыми оговорками можно считать критическим изданием [11]. В деле изучения цикла Даниила публикацию Далман можно считать этапной. Из всей рукописной традиции она выделила четыре рукописи (cod. Scor. R II.1 (Revilla 21); Par. gr. 919; Mosq. Syn. gr. 345 (Vlad. 342); Vat. gr. 858), содержащие сборник как часть одной из коллекций *Aprophthegmata Patrum*, представляющих более поздние редакции апофтегм, нежели хорошо известные алфавитно-анонимное и систематическое собрания. С легкой руки Ж.-К. Ги их стали обозначать *collections dérivées* (см.: [17, p. 201–230]). И именно эту группу текстов, в

полном виде представляющую собой 8 рассказов, Далман сочла наиболее ранним и наиболее аутентичным этапом бытования сборника. Но поскольку самая древняя (московская) рукопись с таким собранием датируется X или первой половиной XI в. (см.: [11, p. 92, note 5]), то от предполагаемого времени его создания нас отделяют более четырех столетий, а значит, о самом раннем этапе истории этих текстов можно строить лишь более-менее обоснованные догадки.

Содержание текстов позволяет предполагать, что изначально они возникли отдельно друг от друга и лишь затем были объединены под именем «игумена Скита» и сведены в один сборник. В свое время Ж. Гарритт высказал очень ценную гипотезу о том, что часть рассказов в большей степени имеет отношение к фольклору Александрии, чем к фольклору Скита [13, col. 71]. По сути, эти рассказы (о юродивом Марке, о слепце (BHG 2102), о Фомаиде (BHG 2453)) очень сходны по композиции и могут быть выделены в отдельный блок.

Вопрос о подлинности участия Даниила в историях, объединенных вокруг его имени, рискует, на наш взгляд, довольно быстро превратиться в схоластический спор. Наиболее верным методом исследования здесь является анализ литературных форм (*Formgeschichte*), отправной точкой для которого может служить предположение, что к рассказу об «игумене Скита» (в греческой традиции – BHG 2100) поэтапно присоединялись другие истории. Основным критерием в данном случае может выступать степень вовлеченности Даниила в сюжетную и композиционную структуру иных, не связанных с его биографией частей. Самую большую степень проникновения Даниила (как персонажа) в ткань рассказа демонстрируют два из них: о Евлогии камнетесе (BHG 618) и о патрикии Анастасии (BHG 79–80). Обе истории содержат одну и ту же сюжетную схему: Даниил и его ученик встречаются главного героя повествования, который, как быстро выясняется, является носителем некоей тайны. Эту тайну во второй части истории Даниил раскрывает своему ученику, используя прием рассказа в рассказе. Безусловно, в сюжетном построении двух историй есть нюансы: Евлогия они встречаются во время путешествия, а Афанасию, выдающую себя за евнуха, ученик посещает

регулярно, принося ей кувшин с водой (и т. д.), но на общую схему они не влияют.

Хронологически нелинейное повествование и рассказ в рассказе выдают изначально фольклорную основу этих нарративов. На наш взгляд, именно они должны были самыми первыми присоединиться к собственно истории Даниила. Косвенным подтверждением этого является версия Копто-арабского синаксаря под 8 башанса (см.: [24, р. 124–125]) и, безусловно, происходящая от нее версия Эфиопского синаксаря под 8 гэнбота (см.: [24, р. 155–156]), где только эти две истории ассоциируются с именем Даниила.

Меньшую, хотя и значительную степень вовлечения Даниила в повествование демонстрирует «александрійский» блок и история о монахине, притворившейся пьяницей (BHG 2101). Сюжетная схема рассказов о Марке и о слепце идентична: Даниил с учеником путешествуют, происходит встреча с главным героем, Даниил с учеником следят за ним, открывают его святость (в случае со слепым – через исцеление), происходит чествование героя, его кончина и погребение. Рассказ о притворившейся пьяницей немного отходит от этой схемы: главная героиня, после того как ее святость открыта, не умирает, а тайно покидает монастырь. В случае с Фомаидой события происходят рядом с Александрией и хронологически параллельно с посещением города Даниилом (любопытно, что в эфиопской версии события, связанные с Фомаидой, также происходят в Александрии, а не рядом с ней; см.: [24, р. 140]). Даниил, знающий о святости Фомаиды, велит похоронить ее рядом с монахами, а ее святость открывается через чудо. Такое композиционное построение, при определенных оговорках, стоит достаточно близко к сюжетной схеме остальных рассказов. Действие во всех случаях происходит линейно, только в истории с юродивым мы имеем рассказ в рассказе, но исполнен он не Даниилом, а самим Марком. Следует предположить, что «александрійский» блок и рассказ о «пьяной» монахине были присоединены к циклу позже.

Из всех рассказов, гипотетически представляющих начальную версию цикла, Даниил менее всего вовлечен в повествование об Андронике и Афанасии (BHG 121–122).

Действие протекает линейно и лишено каких-либо флешбэков. Даниил возникает лишь во второй части повествования, являясь второстепенным персонажем, который может быть легко заменен на другого. Давно уже замечено (см.: [23, р. 26]), что сюжетная схема истории Андроника и Афанасии во многом совпадает с коптским «Житием Иларию» [12, р. 1–13, 69–82, 139–148]. Памбо (Памво), второстепенный герой «Жития Иларию», выполняет в рассказе ту же роль, которую и Даниил в истории с Афанасией: он принимает бежавшую из царского дворца аристократку, переодевает ее в мужскую одежду и является тайным свидетелем ее святости. Вероятнее всего, история Андроника была присоединена к циклу позже всех. Одной из причин ее включения могло послужить сюжетное сходство рассказа об Афанасии с историей патрикии Анастасии.

Можно ли установить время складывания основного «ядра» цикла? Только гипотетически, основываясь на некоторых допущениях. Наиболее ранним свидетельством «текста Даниила» является палестино-сирийский палимпсест (с рассказом о Евлогии и фрагментом истории о патрикии Анастасии), который его первый издатель, А. Смит-Льюис, датирует VII в. [21, р. IX–X]. Рассказы о Евлогии и Анастасии имеют надежные хронологические «реперы», позволяющие отнести время появления известных нам их редакций ко времени не ранее правления Юстиниана (527–565), а в коптской и эфиопской версии указано, что время кончины Даниила приходится на постюстинианово время. Таким образом, «ядро» цикла могло быть сформировано довольно быстро: в последние десятилетия VI века.

Два рассказа, которые, помимо уже обозначенных, были включены Л. Ключевым в цикл Даниила, с точки зрения «формального» анализа стоят от него еще дальше. Изданная версия истории о монахе, ложно обвиненном в воровстве (BHG 2101a) [10, р. 64–68], представляет собой «матрешку» (ср. BHG 2021b–c). Она вводится фразой «рассказал авва Даниил, что» (διηγήσατο ὁ ἁββᾶς Δανιὴλ ὅτι) после чего следует повествование от лица аввы Дулы, вводимое глагольной формой φησὶν. Заглавие рассказа в рукописи (Ἐπὶ τοῦ ἁββᾶ Δουλᾶ) [10, р. 64], не оставляет сомнений в том, что изначально он был атрибутирован Дуле и

лишь после, с помощью нехитрой вводной «надстройки», оказался переатрибутированным Даниилом. Рассказ о монахе и двух бесах (BHG 2102a) [10, р. 1–2] вводится фразой διηγήσατο ὁ ἄββας Δανιήλ ὁ σκητιώτης ὅτι [10, р. 1]. Подобная формула встречается в сборнике апофтегм другого Даниила, подвижника из Скита V в. и ученика аввы Арсения. Исходя из этого, можно полагать, что присоединение этого рассказа к циклу Даниила, по сути, случайно. Еще один рассказ (о монахе и его сестре) сохранился в краткой (BHG 2102e) и пространной (BHG 1438h, 1438hb) версиях (ср.: [24, р. 87–90]). В краткой версии монаха зовут Даниил [11, р. 52], остальные версии не имеют отношения к «игумену Скита», и лишь в сирийском тексте рассказ получает такую формальную атрибуцию через вводную «надстройку» (см.: [24, р. 202]).

Существует ли некая идея, благодаря которой рассказы были объединены в один цикл? П. ван Кавенберг отвечал отрицательно, утверждая, что это – «собрание бессвязных анекдотов» [23, р. 27]. Тем не менее он, наряду с Л. Ключе, Х. Эвелином Уайтом, Ж. Гроссидье де Матоном соглашался, что Даниил во всех текстах сборника обладает исключительным даром проницательности (см.: [11, р. 70]). Б. Далман выделила четыре основные темы (themes) или мотива (motives) цикла: 1) тайная святость; 2) юродство; 3) ξενιτεία; 4) девиантное поведение (по большей части, переодевание женщин в мужскую одежду) [11, р. 70]. С ее точки зрения, основным мотивом, объединяющим весь цикл, является первый [11, р. 70–89]. Близко к ней оказывается и Т. Вивиан, полагающий, что функция Даниила – это роль свидетеля святости (communicator of holiness) [24, р. 39–40]. Далман указывает на евангельские обоснования этого феномена (Мф 16: 20; Мф 6: 16; Мк 1: 44) [11, р. 88], забывая, правда, при этом упомянуть, что тайная святость находится в сложных отношениях с другим известным евангельским высказыванием (Мф 5: 15).

Версия Б. Далман является на сегодняшний день самой правдоподобной, хотя и нуждается в уточнении. Если воспользоваться аналогией из лингвистики, то можно сказать так: Даниил – это «детерминатив» тайной святости. Его функция (если продолжить

евангельскую аллегорию) заключается в том, чтобы поставить горящую свечу на подсвечник, диалектически «сняв» оппозицию между тайным слугой Божиим и необходимостью его прославления. Его роль чем-то напоминает функцию второго главного персонажа из «житий-путешествий» (Житие св. Онуфрия Великого, Житие св. Марии Египетской и др.), который посещает дальнюю пустыню и тем самым делает известными подвиги отшельников, подвизающихся в ней. Именно этим можно объяснить формальное присоединение к циклу некоторых рассказов (например, BHG 2101a): рассказ переатрибутирован Даниилу как «детерминативу» святости невинно пострадавшего монаха.

Можно ли каким-то образом описать жанровое своеобразие цикла? Относительно недавние исследования дают для этого основания. Оттолкнувшись от греческого обозначения (διήγησις/διήγημα) их можно назвать «агиографическими рассказами». Принятое в современной науке обозначение (narrationes animae utiles / spiritually beneficial tales) является слишком общим и не совсем адекватно отражающим их особенности. Д. Уортли насчитывает семь сборников душеполезных рассказов: Historia monachorum in Aegypto, «Лавсаик», два основных собрания Apophthegmata Patrum, сборник Даниила Скитского, «Луг Духовный» и сборник рассказов св. Анастасия Синаита [27, р. 25–26; 26, р. IX–X; 11, р. 42]. Если говорить именно об агиографическом, а не о душеполезном рассказе вообще, этот список следует откорректировать. Сюда, оставаясь в рамках византийской традиции, нужно добавить «Историю боголюбцев» блж. Феодорита Кирского и указать на достаточно сложный характер собраний апофтегм, где наряду с агиографическими рассказами присутствуют просто высказывания (= нарратив без действия) или просто spiritually beneficial tales, где для обучения правильному душевному расположению и поведению (то есть ортопраксии) предлагаются отрицательные примеры. Отчасти это справедливо и для труда Иоанна Мосха.

Принцип, который определял дальнейшую эволюцию и рецепцию сборника в различных областях христианского мира, может быть сформулирован так: центробежные тенденции преобладали над центростреми-

тельными. Косвенно это подтверждает предположение об изначальной гетерогенности текстов: рассказы, созданные как отдельные, в конце концов отдельными и становятся. В одном случае мы имеем и более глубокий уровень дезинтеграции: эпизод об избавившемся от блудных искушений монахе на могиле Фомаиды отделяется от общего текста и становится самостоятельным коротким рассказом (BHG 2453b) [10, p. 21–22].

Всего можно выделить три стратегии последующего бытования текстов цикла: 1) традиция апофтегм; 2) «житийная» традиция; 3) традиция миней. Первая является самой распространенной: отдельные рассказы цикла переписываются и сохраняются в сборниках апофтегм (и иных компиляциях, типологически с ними сходных). Порядок их соединения между собой может быть самым произвольным. Вторая традиция – единственная, которая имеет интеграционный характер. Она объединяет разные рассказы цикла в один житийный текст. Но ее следы обнаруживаются только у коптов и эфиопов [10, p. 83–114; 16]. Совершенно не следует соглашаться с мнением Т. Вивиана, полагающего, что коптское и эфиопское Житие Даниила – это не житие, а энкомий или проповедь [24, p. 97, 127] (ср.: [11, p. 56]). Эти тексты по своим жанрово-стилистическим особенностям не имеют ничего общего с агиографической проповедью или агиографическим энкомием, достаточно хорошо представленными в коптской литературе. Житие Даниила демонстрирует явное сходство с коптскими Житиями свв. Макариев (Египетского и Александрийского). И там, и здесь имеет место один и тот же алгоритм – соединение отдельных рассказов в единое повествование (в случае с Житиями свв. Макариев начальным материалом были апофтегмы и агиографические рассказы из «Лавсаика» (см.: [3]). Судя по текстуальным параллелям в начале Жития (прооимии) и некоторым другим данным, коптский и эфиопский текст представляют собой разные версии одного оригинала, коптская – краткий, а эфиопская – пространный его вариант. Основной проблемой здесь является различный день памяти святого: 8 пашонса (3 мая по юлианскому календарю) в коптском тексте, 7 тахсаса (3 декабря по юлианскому календарю) в эфиопском.

Традиция миней – максимально центробежная. Она стремится отделить рассказы цикла друг от друга и переработать их в краткие житийные версии. Единственным исключением здесь можно считать копто-арабскую (под 8 башанса) и эфиопские (под 7 тахсаса и под 8 гэнбота) сообщения о Данииле, представляющие собой «интегрированные» версии (см.: [24, p. 124–125, 152–156]). Наиболее показательной в этом смысле является византийская традиция. Минейная версия рассказа о патрикии Афанасии [10, p. 8–12; 24, p. 74–76] «выпрямляет» повествование, перенося домонашескую часть жизни Анастасии в начало рассказа и добавляя к нему необходимые для нормативного жития данные о родителях святой и ее добродетелях. Еще одним характерным примером унификации является версия об Андронике и Афанасии (Par. Coisl. 283, ff. 291v–295), которая получает наименование жития (Βίος) [10, p. 52]. Агиографический рассказ о святых супругах – наиболее «биографический» из всех частей цикла, поэтому не удивительно, что он со временем, без существенного изменения нарратива, обретает формальные рамки жития и помещается в mineю под 9 октября.

Историческая ценность цикла Даниила понимается по-разному. Наиболее оптимистичен Т. Вивиан, который признает подлинность ряда событий, приводимых там, историчность Даниила и его ученика, Анастасии, Евлогия и Марка, полагая при этом, что неразрешимая на сегодняшний день трудность заключается в попытках отличить реальный исторический субстрат рассказов от его агиографической трансформации (overlay/inlay) [24, p. 19]. В отдельных пунктах это мнение разделяют Т. Орланди [20] и П. ван Кавенберг [23, p. 24]. Б. Далман придерживается традиционной точки зрения на ценность агиографии, считая, что эти рассказы, главным образом, предоставляют важные сведения о повседневной жизни (одежда, еда, обычаи, церемонии, особенности церковного и гражданского управления и т. д.) [11, p. 67]. Мнения остальных исследователей можно кратко резюмировать словами Э. Випшицкой: эти тексты – собрание агиографических топосов, они не имеют значения для истории монашества в конкретном месте и в конкретное время, но могут быть интересны для изучения монашеского менталитета [25,

р. 320–321]. Однако, как мы полагаем, такая оценка обусловлена довольно поверхностным взглядом на текст, предполагающий неспешное чтение между строк.

Приведем только два примера. В тексте Даниила называется «игуменом Скита» и это выражение является его постоянным эпитетом. Эфиопская синаксарная традиция, помимо прочего, называет Даниила игуменом монастыря св. Макария (см.: [24, р. 152–155]). В рассказе о юродивом Марке указано об обычном ежегодном пасхальном посещении Александрийского патриарха «игуменом Скита». Как известно, с IV в. Скит представлял собой монашескую «агломерацию», состоящую из четырех монастырей (со своими настоятелями). Таким образом, текст цикла Даниила достаточно четко ставит вопрос о возможно большей, чем в предшествующие столетия, интеграции этой «агломерации». География путешествий Даниила ясно показывает связи Скита VI в. с Александрией и монашескими центрами вокруг нее (прежде всего это Пемптон, Энатон и Октокайдекатон). Также она демонстрирует контакты Скита VI в. с монашескими общинами Верхнего Египта: греческий текст указывает на Гермопольский ном, а эфиопская традиция содержит сведения, что путешествия Даниила могли простирались до Гермонтиса (район современного Луксора) (см.: [24, р. 141, 351]). Описания этих путешествий, даже если мы не забываем об условностях агиографического текста, намекают на то, что контакты скетиотов с некоторыми другими монашескими общинами Египта были довольно тесными. Таким образом, речь может идти о неплохо функционирующей в VI в. монашеской «сети» (или «ризоме»). Вопрос заключается только в том, была ли она целиком миафизитской или гетеродоксальной.

Два первых рассказа цикла (по нумерации Б. Далман), перевод которых представлен ниже, ставят ряд более конкретных вопросов. Греческая версия рассказа о Данииле помогает понять, почему именно его фигура стала «детерминативом» тайной святости. В рассказе Даниила выступает кающимся и совершающим тайный подвиг (ухаживание за прокаженным). На наш взгляд, такой профиль святости как магнитом мог притягивать к нему другие рассказы о тайных слугах Божиих (ср.: [11, р. 87–89]).

Другим, более важным вопросом является конфессиональная принадлежность Даниила. Сохранившаяся греческая традиция представляет его конфессионально индифферентным, тогда как коптское и эфиопское Жития включают ряд дополнительных эпизодов, где Даниил представлен строгим миафизитом, с гневом отвергшим «Томос» папы Льва (распространенное в коптской агиографии «клише», под которым в данном случае следует понимать униональные предложения Юстиниана). Мнения ученых разделились. Одни (Л. Ключье, Х. Эвелин Уайт) полагали, что греческая традиция является аутентичной, а миафизитские эпизоды Жития – позднее дополнение, цель которого – сделать Даниила миафизитом. Другие (П. ван Кавенберг, Л. МакКоул) полагали, что Даниил был антихалкидонитом, а греческая традиция впоследствии исключила свидетельства о его миафизитстве. В пользу аутентичности коптских свидетельств о Данииле высказывался и Т. Орланди [20].

Основные аргументы сторонников греческой (халкидонской) традиции, если их суммировать, были следующими: 1) другие истории цикла не демонстрируют антихалкидонских тенденций; 2) миафизитские эпизоды отсутствуют в сирийской и арабской традициях; 3) образ Даниила остальных частей противоречит его агрессивному поведению в отношении «Томоса» Льва; 4) миафизитские эпизоды не согласуются хронологически с историей Анастасии; 5) нет четких свидетельств, что Юстиниан проводил в Египте политику принуждения и запугивания; 6) антихалкидонский манифест Даниила подозрительно сильно напоминает соответствующее место из миафизитского «Жития Самуила из Каламун» (см.: [11, р. 57; 24, р. 98]). Контраргументы их противников включали два принципиальных соображения: 1) во время Юстиниана в Египте существовало сильное монашеское сопротивление Халкидонскому собору; 2) Даниила нет в византийском церковном календаре (в отличие, например, от Анастасии), что говорит о его изначально неправославном статусе (см.: [11, р. 58]).

Следует отметить, что основные аргументы в пользу аутентичности халкидонской традиции были выдвинуты почти сто лет назад, когда некоторые важные коптские источники еще не были полноценно введены в научный

оборот, а также не было ясного понимания особенностей бытования традиции о Данииле у сирийцев и арабо-христиан. Последующие исследования выявили данные, подтверждающие высказывание Иоанна Никиусского о том, что в Египте при Юстиниане имели место репрессии в отношении нехалкидонитов (*Io. Nic. Chron.* XCIV. 18) (ср.: [24, p. 99–101]). На сегодняшний момент нельзя со всей определенностью сказать, какая из двух традиций (халкидонская или миафизитская) является верной. Однако при современном уровне знаний, аргументы защитников халкидонской версии выглядят довольно шаткими, а миафизитская версия – более предпочтительной. Подробный разбор этого вопроса занял бы много места, поэтому мы просто приведем мнение Б. Далман, с которым полностью согласны: более вероятно то, что миафизитские эпизоды первоначально были написаны на греческом и не сохранились (как значительная часть греческой антихалкидонской литературы), чем то, что они были сочинены позже и вставлены в коптское и эфиопское Жития [11, p. 58]. Однако если конфессиональная логика удаления из текста неудобных мест (или – наоборот – дописывания некоего *optatum*) вполне понятна, то неясным пока остается вопрос о причинах отсутствия у коптов и эфиопов остальных греческих частей «биографии» Даниила (то есть историй об убийстве и уходе за прокаженным).

Рассказ о юродивом Марке сообщает ряд значимых подробностей о топографии Александрии: там упоминаются тетрапилон (*τὸ Τετράπυλον μέγα*) и здание, обозначенное как Гипп (*Ἰππος*), функция которого не до конца понятна. Но самым интересным остается вопрос, можем ли мы считать Марка подлинным христианским юродивым. Более ранние примеры симуляции сумасшествия (напр., *Palladius. Hist. Laus. Cap.* 34) – это, как принято полагать, предыстория вопроса, своего рода «протоюрродство». Несмотря на то что монашеский генезис этой аскетической практики сомнений не вызывает, социальный контекст классического юродивого – это городская среда, а не монастырь.

Б. Далман указывает на два обстоятельства, которые позволяют усомниться в том, что Марк является полноценным христианским *σαλός* (хотя в тексте он назван именно так, а не просто «тайным слугой» (*κρυπτός δοῦλος*)). Во-первых, Марк – монах-неудачник, принимающий на себя подвиг городского сумасшедшего, поскольку ему так и не удалось побороть блудные помыслы в пустыне. В отличие от него образцовый юродивый VI в., Симеон Эмесский, вступает на свою стезю, уже достигнув совершенства в монастыре. Во-вторых, Марк, по ее мнению, в своей аскезе недостаточно провокативен и агрессивен: он «всего лишь» нищенствует, ходит в одной набедренной повязке и ворует вещи на рынке (чтобы раздать их настоящим слабоумным). Провокации Симеона куда более радикальны и скандальны: он таскает по улицам дохлую собаку, прилюдно испражняется, водит хоро-воды с проститутками, кидается орехами в церкви во время службы [11, p. 78–79]. Но сама Далман при этом признает определенную вариативность в подвиге юродства, приводя еще один пример кающегося *σαλός* [11, p. 79–80]. Различия в поведении Марка и Симеона, на наш взгляд, – это отличия не качественные, а количественные. Стоит вспомнить, что один – египтянин, а другой – сириец. Монашеская аскеза в Сирии местами носила куда более радикальный характер, чем более умеренная египетская. Однако вряд ли кто-то на этом основании рискнет назвать египетских подвижников «недомонахами» по отношению к их сирийским собратьям.

Перевод выполнен по изданию Б. Далман. Нумерация рассказов также дана по нему (издание Л. Ключье и английские переводы Т. Вивиана-Д. Уортли имеют другую нумерацию). В круглых скобках вставлены слова, которых нет в греческом тексте, но они необходимы для лучшего понимания смысла или по стилистическим соображениям. В комментариях мы учли разночтения по критическому аппарату Б. Далман, а также примечания к ее английскому переводу и переводу Т. Вивиана-Д. Уортли.

ПРИЛОЖЕНИЕ

1. Об авве Данииле Скитском

Сей авва Даниил с детства был ¹ в Скиту. Сначала пребывал он сорок лет в общине ², а затем стал подвизаться отдельно. И напавшие (на Скит) варвары взяли его в плен. И был он у них два года. Но один христоролюбивый человек ³ спас его от варваров. А через короткое время ⁴ вновь вернулись варвары и (снова) увели его (в плен). И вновь, пробыв у них шесть месяцев, сбежал он от них. Но снова, в третий раз, напали варвары (на Скит) и взяли Даниила в плен ⁵. Они унижали его и мучили беспощадно. Но однажды он, дождавшись удобного случая ⁶, взял камень и ударил (им) чужестранца, и тот от удара умер. А авва Даниил спасся бегством.

И, раскаявшись в убийстве, которое он совершил, пошел Даниил в Александрию и рассказал архиепископу Тимофею ⁷ о случившемся. Архиепископ же судил ⁸ его, говоря: «Разве Тот, Кто спас тебя дважды, не смог бы снова тебя спасти? Но все же не совершил ты убийства, ибо убил зверя». Приплыв в Рим, авва Даниил вновь рассказал об убийстве (на этот раз) римскому папе ⁹, и тот ответил авве то же самое. Побывав же в Константинополе, в Эфесе ¹⁰, в Иерусалиме и в Антиохии, поведал он (тамошним) патриархам об убийстве, и все они в один голос ответили ему то же самое.

Снова вернувшись в Александрию, сказал он себе: «Даниил, Даниил, тот, кто убил, будет убит». И, придя в преторий ¹¹, он предал себя властям ¹², сказав им: «Я подрался с одним (человеком) и, охваченный гневом, ударил его камнем и убил. Призываю вас передать (меня) правителю ¹³ и казнить за убийство, которое я совершил, чтобы избежать мне грядущего наказания ¹⁴». Они, услышав это, бросили его в темницу. И спустя тридцать дней рассказали о нем правителю. Правитель освободил его из темницы и допросил по поводу убийства. Даниил поведал ему всю правду. Правитель удивился рассудительности ¹⁵ аввы Даниила и отпустил его со словами: «Иди и помолись обо мне, авва, хорошо, если бы ты убил и других семерых ¹⁶ из них».

Старец сказал себе: «Уповаю на человеколюбие Божие, (на то) что благодать Его не вменит мне убийство. Отныне я клянусь Христу, что все дни жизни моей буду прислуживать прокаженному ¹⁷ (в наказание) за убийство, которое совершил». И взял он одного прокаженного в (свою) келью. И сказал себе Даниил: «Если этот (прокаженный) умрет, я пойду в Египет ¹⁸ и возьму другого вместо него».

И все монахи Скита ¹⁹ узнали, что старец взял прокаженного, но никто не мог видеть лица его, кроме самого старца. Однажды около шестого часа ²⁰ позвал старец своего ученика для какой-то надобности, и по промыслу Божию так случилось, что оставил старец дверь в келью открытой. И сел авва под солнцем, осматривая прокаженного. И был тот весь покрыт язвами. Ученик старца, вернувшись после (исполнения) дела, обнаружил дверь открытой и заметил, как старец ухаживает за прокаженным. Поскольку тот был весь гноящийся, (авва) разминал ²¹ пищу и вкладывал ее ему в рот ²².

Увидев то странное дело, которое совершал старец, ученик поразился (ему) и восславил Бога, даровавшего столь великое смирение старцу, так заботящемуся о прокаженном.

2. Об авве Марке юродивом

С этим учеником его ²³ короткое время подвизался один брат по имени Сергей, (а затем) упокоился в Господе. После кончины аввы Сергия дал авва Даниил ученику его свободу (говорить откровенно) ²⁴, ибо любил его.

Однажды старец взял его и поднялся в Александрию ²⁵. Ибо был обычай у игумена Скита ²⁶ посещать патриарха ²⁷ на великий праздник ²⁸. Они прибыли в город около одиннадцатого часа ²⁹, и, когда они шли по улице, увидели нагого ³⁰ брата, чресла ³¹ которого были обвиты куском ткани ³². Этот брат претворялся безумным и были с ним другие ненормальные ³³. Он ходил вокруг подобно безумцу и сумасшедшему ³⁴, хватая то, что было на рынке, и отдавая (это) другим ненормальным. Звали его Марк из Гиппа ³⁵. Гиппом же называли (одно) общественное здание ³⁶ (в городе). Там и трудился юродивый ³⁷ Марк, и зарабатывал сто нуммий ³⁸ в день, там же он ночевал на скамьях. Из этой сотни нуммий он покупал себе еды ³⁹ на двенадцать ⁴⁰ монет, а прочее отдавал другим полоумным. Весь город знал Марка из Гиппа из-за безумия его.

Сказал старец ученику своему: «Иди посмотри, где остановится этот юродивый». Ученик, отойдя, спросил и сказали ему: «В Гиппе, ибо он безумец». После прощания с патриархом, на следующий день, по промыслу Божию увидел Даниил юродивого Марка возле Великих ворот ⁴¹, и, подбежав, старец схватил (его) и начал кричать: «Мужи александрийские, помогите!». Юродивый (же) издевался над старцем. Собралась вокруг них большая толпа. Ученик из-за предосторожности стоял вдалеке. И все говорили старцу: «Не обращай внимания ⁴², он безумен». Сказал же им старец: «Это вы безумны, нынче я не нашел ни одного (нормального) человека ⁴³ в этом городе, кроме него».

Пришли клирики церкви, знавшие старца, и спросили его: «Что же сделал тебе этот безумный?». Ответил им старец: «Отведите его (со) мной к патриарху». И они увели его. И сказал старец патриарху: «Ныне

в этом городе нет такого вот сосуда (избранного)». Патриарх, зная, что старцу открыто было от Бога о юродивом, пал к нему в ноги, и начал молить открыть ему и остальным, кто он.

Тот, перестав прикидываться ⁴⁴, открыл ему (правду), сказав: «Был я монахом и властвовал надо мной пятнадцать лет бес блуда. Когда пришел я в себя, то сказал себе: “Марк, пятнадцать лет ты был рабом врага ⁴⁵, так сделайся точно так же рабом Христа”. И ушел я в Пемптон ⁴⁶, и пребывал там восемь лет, и после восьми лет сказал себе: “Иди-ка ты в город ⁴⁷ и сделайся безумным, чтобы стал ты свободен от греха своего ⁴⁸”. И вот, ныне закончились восемь лет моего безумства». И возрыдали все, услышавшие это, и восславили Бога.

Переночевал Марк в покоях патриарха вместе со старцем. А рано утром сказал старец своему ученику: «Позови мне авву Марка, чтобы сотворить нам молитву о нашем (успешном) возвращении в келью нашу». И ученик, придя (к юродивому), увидел, что тот упокоился в Господе. Старец сообщил об этом патриарху, патриарх – властям ⁴⁹, и они повелели остановить городскую жизнь ⁵⁰. И отослал старец ученика своего в Скит ⁵¹ со словами: «Бей в било ⁵², и собирай (всех) отцов и скажи им: “Приходите, чтобы благословиться от старца”».

И пришел ⁵³ весь Скит, имея на себе белые одежды ⁵⁴, с пальмовыми ветвями ⁵⁵, (пришли) также и Энатон ⁵⁶, и Келлии ⁵⁷, и те, кто (были) на Нитрийской горе ⁵⁸, и все лавры рядом с Александрией ⁵⁹. По этой причине останки (святого) не могли предать земле пять дней, и (власти) были вынуждены умащать останки блаженного Марка благовониями ⁶⁰. И так весь город и монахи (из окрестных монастырей) со свечами и фимиамом ⁶¹, омывая слезами главную улицу ⁶², хоронили честные останки блаженного юродивого Марка, славя и хваля человеколюбивого Бога, удостоившего столь великой славы и милости любящих Его и ныне и в грядущем веке.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ В греч. тексте стоит форма глагола ἀποτάσσω, одно из значений которого «отвергать мир» или «становиться монахом». Здесь интересно указание на то, что Даниил пребывал в Скиту с детства. О детях в Скиту известно из апофтегм (см., например: [7, с. 49–53]). В Житии св. Марии Египетской указано, что Зосима пребывал в монастыре «с пеленок» (PG t. 27. Col. 3697c). Нельзя исключать того, что Даниил был передан его родителями младенцем в монастырь – известно, что такая практика существовала в позднеантичном Египте.

² В оригинале стоит греческое слово κοιτώβιον, которое часто обозначает киновию или общежительный монастырь. Однако известно, что в Скиту киновий не было.

³ В Par. Coisl. 282 добавлено слово ναύκληρος, то есть «судовладелец» или «кормчий». Б. Далман отмечает, что богобоязненный кормчий – хорошо известный персонаж в раннехристианской литературе [11, р. 192]. Кормчий фигурирует и в иных монашеских рассказах (см.: [24, р. 313]).

⁴ В рукописи Par. Coisl. 282 стоит точная цифра: μετὰ δύο ἔτη, то есть спустя два года.

⁵ Это место любопытно с исторической точки зрения, поскольку содержит сведения о нескольких нападениях кочевников на Скит. К сожалению, невозможно точно установить ни дату этих событий, ни этническую принадлежность варваров. Из других источников известно о разрушении Скита в 407–408 гг. и в 570–580 годах. Во второй раз Скит был заброшен, а оставшиеся монахи рассеялись по другим местам и вернулись обратно только через несколько лет. Однако то, что сообщает рассказ о Данииле, не может хронологически совпадать со временем полного запустения Скита (570–580 гг.), поскольку далее по тексту указано, что Даниил посещает патриарха Тимофея, то есть Тимофея III/IV, занимавшего alexandрийскую кафедру с 517 по 535 г. (см.: [11, р. 191–192]).

⁶ Рукопись Par. Coisl. 282 содержит более ясное описание этого места: «И один из захвативших его в плен сидел возле воды». Как полагает Б. Далман, это описание, вместе с уточнением о кормчем (см. примеч. 3) позволяет предположить, что варвары пришли из Мармарики (то есть прибрежной территории между Египтом и Киреной) и пустыни Барка (к западу от Кирены), где жили племена, промышлявшие разбойными нападениями. Но, по ее мнению, речь вряд ли идет о побережье Средиземного моря, а, скорее, о канале с проточной водой, причем пресной, поскольку целью варвара было утолить жажду. В любом случае Даниил улучил удобный момент, чтобы застать варвара врасплох и убить. Именно поэтому все

последующее время он старался искупить свою вину (см.: [11, р. 193]).

⁷ Вероятнее всего, Тимофей III/IV, см. примечание 5. С патриархом Тимофеем Даниила связывает также рассказ о Лонгине чудотворце (BHG 2102f) (ср.: [24, р. 313]). И здесь – интересная логическая нестыковка. Даниил идет каяться к миафизитскому патриарху (в коптской Церкви он известен как Тимофей III, поскольку она не признает халкидонита Тимофея III Салофакиола), а затем с тем же плывет к римскому папе, который по определению был халкидонитом (ср.: [24, р. 313]).

⁸ Употребленный здесь глагол καταγγύνωσκα, помимо прочего, имеет значение «винить», «поприцать», «обвинять», «выносить обвинительный приговор». Б. Далман переводит его как commit [11, р. 115]. Но, судя по контексту, речь идет о том, что патриарх просто вынес свое суждение по этому вопросу.

⁹ За время патриаршества Тимофея III в Рим сменилось 6 пап: Ормузд (514–523), Иоанн I (523–526), Феликс IV (III) (526–530), Бонифаций II (530–532), Иоанн II (533–535) и Агапит I (535–536). Какой именно из них имеется в виду, остается неясным.

¹⁰ Эфес в этом списке выглядит несколько странно, поскольку, в отличие от других упомянутых городов, там не было патриаршей кафедры, он был частью Константинопольской патриархии. Но в Эфесе был архиепископ. Вероятно, здесь имеет место некоторая путаница в тексте. Рукопись Par. Coisl. 282 упоминает только архиепископов. Сходный рассказ о покаянном путешествии содержит одна ватиканская рукопись (Vat. gr. 2592, f. 235r-v). Один дьякон был запрещен священником в служении за совершенный в его отношении грех. Священник умер, не освободив дьякона от прещения. После этого дьякон предпринял путешествия в Константинополь, Рим, Иерусалим, к отцам пустыни, но все оказалось напрасно (см.: [11, р. 193]).

¹¹ В данном случае имеется в виду резиденция префекта Египта.

¹² Греч. τοῖς κομενταρησίοις. Здесь в тексте, как и в случае с преторием (πραιτώριον = praetorium), употреблен латинизм (κομενταρήσιος = commentariensis), означающий секретаря или делопроизводителя, в том числе и ответственного за уголовное делопроизводство.

¹³ Здесь и далее употребляется слово ἄρχων, вероятнее всего, означающее префекта Египта.

¹⁴ Б. Далман полагает, что данная фраза построена по модели формул из документов (см.: [11, р. 193–194]). Но ее можно истолковать и по-другому: Даниил просит наказать его земным судом, чтобы избежать посмертного наказания.

¹⁵ В греч. тексте стоит слово διάκρισις. Б. Далман переводит его как scrupulousness [11, р. 117].

Т. Вивиан в переводе придерживается версии Далман, но в комментарии предлагает другой вариант перевода: *discernment* [24, p. 46, 134]. Для нас нет никаких сомнений, что в данном случае имеется в виду именно рассудительность, возможно, с определенными монашеским коннотациями (то есть как способность к различению духов).

¹⁶ Это место явно указывает на пропуски в тексте, изданном Б. Далман. Нигде ранее о числе варваров, у которых находился в плену Даниил, не упоминалось.

¹⁷ Греч. *λελωβημένος*, буквальный перевод – «увечный», хотя возможен и перевод «оскверненный». Б. Далман полагает, что речь идет о прокаженном, поскольку проказа считалась священной болезнью, а прокаженный уподоблялся библейскому Лазарю (Лк 16) и символизировал страдающего бедняка, отвергнутого обществом из-за боязни заразиться.

¹⁸ То есть в населенные земли, в отличие от пустыни, где обычно располагались монастыри. Более подробно о семантике слова «Египет» в раннемонашеской литературе см.: [4, с. 68].

¹⁹ Греч.: *οἱ Σκητιῶται*. Б. Далман переводит эту фразу как «the people in Sketis» [11, p. 117], что имеет более общее значение и на наш взгляд является не совсем точным переводом по смыслу – вряд ли в данном месте речь идет о других категориях людей, кроме монахов (например, о паломниках и т. п.).

²⁰ То есть около полудня.

²¹ В издании Б. Далман стоит *κατέμασσε*. Однако она предполагает, что это порченное чтение и в оригинале было *κατέμασησε* (то есть пережевывал), что более подходит к контексту рассказа. Далман предполагает, что такая практика существовала в Античности, но примеров она найти не смогла. Единственный пример, который она приводит, – это отрывок из пятой проповеди Михаила Хониата, византийского автора XII – начала XIII в., где автор говорит, что проповедует просто и ясно, дабы сказанное служило слушающим пищей, которую он разжевывает также, как это делают няньки для младенцев (см.: [11, p. 195]).

²² В Par. Coisl. 282 эта сцена описана более детально: «Старец вошел в келью и вынул мелко молотую муку, и кормил (немоющего) сам, ибо не было у того рук, и не мог он сам брать еду, поскольку был он весь гноющийся» (см.: [11, p. 195]). Ср. данные рукописи Par. Gr. 914 [10, p. 29]. Однако в обоих рукописях затем стоит странная фраза: *Ὁ δὲ γέρων κατέμασσεν τὸ στόμα τοῦ λελωβημένου ταῖς ἰδίαις χερσὶν καὶ ἔβαλλεν εἰς τὸ ἴδιον αὐτοῦ στόμα* [11, p. 195; 10, p. 29]. Либо здесь следует признать ошибочным чтение *τὸ στόμα*, либо понимать глагол *κατέμασσω* в значении «вытирать».

²³ Не совсем понятно, к кому относится местоимение «его» – Сергию или Даниилу. В Par.

Coisl. 282 этот рассказ начинается словами «Был в Скиту старец по имени Даниил» и стоит на первом месте (см.: [11, p. 99]). Вивиан полагает, что именно этот рассказ открывал весь сборник, тогда как рассказ о Данииле – апофтегма (см.: [24, p. 309]).

²⁴ Греч.: *ἔδοκεν... παρρησίαν*. Слово *παρρησία* в христианской литературе довольно многозначно (см.: [19, p. 1044–1045]). Укажем два смысла его употребления в Новом Завете: 1) говорить прямо, без иносказаний (Ин 16: 25); 2) иметь дерзновение (1 Ин 3: 21) (ср.: [24, p. 309]).

²⁵ Скит (совр. Вади-эн-Натрун) представляет собой впадину, поэтому употребление здесь глагола *ἀνέρχουμαι* со значением «подниматься» вполне оправдано.

²⁶ Эта фраза указывает на игуменство Даниила (см. выше во введении). На это же указывает заглавие коптского Жития [10, p. 83, 100] (ср.: [24, p. 105]).

²⁷ В тексте (здесь и далее) в качестве обозначения александрийского патриарха употребляется слово *πάπας*, то есть папа. Помимо папы римского этот титул прилагался к александрийскому и иерусалимскому патриархам.

²⁸ Имеется в виду Пасха (ср.: [24, p. 309]).

²⁹ То есть около полудня. В Par. Coisl. 283 указан не одиннадцатый, а десятый час (см.: [11, p. 197]).

³⁰ В данном случае (как видно из дальнейшего описания) слово *γυμνός* означает полуодетого человека или человека в нижнем белье (ср.: [11, p. 197]).

³¹ В некоторых рукописях вместо «чресел» (*ψυῶν*) стоит «плечи» (*ὄμων*). Б. Далман предполагает порчу текста: ошибочное написание *ω* вместо *ψ* и *μ* вместо *ν* [11, p. 198].

³² Как предполагает Б. Далман, греческое слово *καμψαρίκον*, стоящее здесь, происходит от слова *καμψάριος/καψάριος*, которое является латинизмом (= *carsarius*). Слово *carsarius* означало раба, носившего школьные принадлежности детей хозяина, гардеробщика в бане или изготовителя футляров [5, с. 120]. Греческое *καμψαρίκον* могло означать набедренную повязку, которую носит банщик [19, p. 700] (ср.: [11, p. 197]).

³³ И Марк, и бывшие с ним в греческом тексте одинаково обозначены словом *σαλός*. Б. Далман справедливо полагает, что речь идет о реальных сумасшедших, поскольку в тексте рассказа нет ни одного намека, что они тоже юродивые. Поэтому в переводе мы сочли возможным обозначить безумие Марка и его «компаньонов» с помощью разных слов. Похоже, что в тексте история рассказана с разных перспектив. Автор сообщает читателю истину и вместе с тем точку зрения людей на Марка и его окружение. Все остальные, кроме Марка, показаны как истинные безумцы (ср.: [11, p. 198]).

³⁴ В греч. тексте стоит причастная форма от глагола *ἐξηχέω*, основные значения которого «про-

износить», «петь», «звучать». Однако в более позднее время он мог употребляться в значении «быть безумным» [22, р. 483], ср. русское «кликуша».

³⁵ Греч. ἵπλος, буквально: лошадь, жеребец.

³⁶ Таково значение стоящего здесь греч. слова δημόσιον. Б. Далман предполагает, что речь идет об общественной бане (ср.: [22, р. 356]). Однако Л. Клинье, П. ван Кавенберг, Д. Крюгер и о. Люсьен Ренье предполагают, что речь идет об ипподроме. В поддержку своей интерпретации Далман приводит такой аргумент: в поздней Античности и Византии мытье в бане было принято, но большие термы считались местом разврата и роскоши, которые вызывали у монахов резкую антипатию [11, р. 199]. Однако ипподром мог также считаться несправедливым местом, поэтому, как нам представляется, невозможно определить с точностью, что именно (ипподром или баня) имеется в виду, хотя в пользу мнения Далмана говорит то, что одежда Марка обозначена как повязка банщика (см. выше).

³⁷ В греч. тексте здесь и далее (в аналогичных случаях) – σάλος.

³⁸ Латинизм (νοῦμια = nummi) – мелкая медная монета. После денежной реформы Анастасия I (491–518) было 4 вида медных денег: фоллий, достоинством 40 нумий, а также монеты достоинством 20, 19 и 5 нумий. В Александрии эта монета начала ходить при Юстине I (518–527), но имела другие достоинства: 12, 6 и 3 нуммии. В греческоязычной литературе медные деньги обозначались как «нуммий», «фоллий», «фоллера», «обол», «лепта» без ясного различия. Сумма заработка Марка кажется довольно высокой. Б. Далман предполагает, что цифра в сто нуммий символическая [11, р. 199–200].

³⁹ В тексте употреблен латинизм (ἀννώνα = annona), означающий годовой урожай, но затем это слово стали использовать в значении «продовольствие», «съестные припасы».

⁴⁰ В Par. Coisl. 282 стоит цифра десять (δέκα), а не двенадцать (δώδεκα). Вероятно, цифра двенадцать более правильная, а цифру десять можно объяснить пропуском слога δω- переписчиком (см.: [11, р. 200]).

⁴¹ В греч. тексте: τὸ Τετραπύλον τὸ μέγα. Тетрапилон – сооружение в виде четырехсторонней арки находилось возле городской агоры. О нем упоминает Иоанн Мосх (Io. Mosh. Prat. Spir. 77): «Местность Тетрапила в большом уважении у александрийцев. Говорят, что основатель города Александр, взявши из Египта останки пророка Иеремии, похоронил их там» [6, с. 94]. К. Хаас считает, что александрийский тетрапилон немного напоминал современный ему тетрапилон в Фессалониках (так называемую арку Галерия), который был расположен в центральном районе города [18, р. 368, n. 27].

⁴² Греч.: μή πάσχε ὄβριν.

⁴³ Мотив поиска человека (оппозиция «человек – толпа») имеет параллели в рассказах о философах (знаменитое «ищу человека» Диогена Синопского) и в рассказе про Эзопа (Vita G, 66) (см.: [11, р. 201]).

⁴⁴ Букв.: придя в себя.

⁴⁵ Греческое слово ἐχθρός, которое здесь употребляется, является одним из наиболее частых синонимов беса в монашеской литературе.

⁴⁶ Пемптон – монашеский центр, находившийся на расстоянии пяти миль от Александрии, отсюда и название. О нем см.: [15]. В окрестностях Александрии было несколько монашеских центров, название которых означало их удаленность от столицы Египта. Это Пемптон, Энатон (то есть монастырь на девятой миле) и Октокайдекатон (то есть монастырь на восемнадцатой миле).

⁴⁷ То есть в Александрию.

⁴⁸ В рукописи Par. Coisl. 282 добавление: ἄλλα ὀκτὸ ἔτη [10, р. 13], то есть на другие восемь лет. Это место может указывать на то, что данная рукопись содержит более исправный текст, чем тот, который издала Б. Далман. Из него становится понятно, откуда появились те истекшие восемь лет в городе, о которых далее говорит юридивый.

⁴⁹ В тексте стоит слово στρατηλάτης, то есть военачальник. Обычно так обозначали чиновника, осуществлявшего военную власть в Египте, латински именуемого *dux*. Однако в агиографических текстах «стратилат» мог означать и собственно префекта Египта, тем более что разделение на военную и светскую власть не всегда соблюдалось. Подробнее об этом см. [1, с. 182–184].

⁵⁰ Греч. ἄπρακτα γενέσθαι. Далман переводит эту фразу как «(ordered) work to cease (in the city)» [11, р. 123]. Можно предполагать, что данное выражение означало объявление траура, когда вводился особый режим функционирования городской жизни.

⁵¹ В коптской версии, изданной И. Гвиди, Даниил посылает ученика не в Скит, а в Энатон [10, р. 85, 101] (ср.: [24, р. 106]).

⁵² Греч. κροῦσατε κροῦσμα, выражение, по всей видимости, означающее просьбу подать сигнал (ср. перевод Далман: sound the signal [11, р. 123]). В монастырях и церквях обычно эту функцию выполняют колокола. В позднеантичном Египте колоколов не было, их заменяло специальное сигнальное устройство из дерева, по-русски именуемое «било».

⁵³ Греч. ἀνέβη.

⁵⁴ Греч. ἀσπροφοροῦντες. До сих пор не ясно, когда именно одежда египетских монахов регламентируется и становится черного цвета. Предположительно, до конца IV в. их одежда мало чем отличалась от повседневной (туника / колловий /

левитон) и белый цвет преобладал (см.: [7, с. 68–73]). Т. Вивиян считает, что белая одежда на тот момент (VI в.) уже не была у египетских монахов обычной [24, р. 312]. Можно предположить, что белые одежды стали знаком траура.

⁵⁵ Греч. μετὰ κλάδων καὶ βαΐων, что выглядит как плеоназм. Возможно, суть фразы в том, что монахи вышли с ветвями финиковой пальмы, на которых были листья, поскольку было различимо по смыслу, покрыты ли черенки листьями либо же они от них очищены (в современном Египте такие очищенные от лис­твы черенки именуются «геридом»). Ветви финиковой пальмы до сих пор в Египте используются как часть погребального обряда, а воткнутые пучки таких ветвей можно видеть на современных исламских кладбищах (например, в Фаюме).

⁵⁶ Энатон в V–VII вв. представлял собой «агломерацию» монашеских общин. Был одним из центров антихалкидонитов, однако по некоторым данным там могли быть и халкидонские общины. Об Энатоне см., напр.: [14].

⁵⁷ Один из самых известных монашеских центров Египта поздней Античности. Географически Келлии хорошо локализованы, их археологическим изучением занимались французская и швейцарская экспедиции. К настоящему моменту раскопки полностью завершены, а материалы изданы.

⁵⁸ Еще один из самых известных монашеских центров Египта данного периода. К сожалению, с его локализацией дело обстоит не так хорошо, как с Келлиями или Скитом, масштабных раскопок Нитрии не проводилось. Подробнее о монашеской организации Нитрии см., напр.: [1, с. 110–113, 138–139]. Нитрия, Келии и Скит в IV в., судя по всему, представляли собой одну монашескую «конгломерацию» (или достаточно плотную «сеть»), их насельники поддерживали тесные связи между собой. Информации о том, как функционировала эта «конгломерация» после халкидонского раскола, практически не сохранилось.

⁵⁹ Греч. αἱ λαῦραι αἱ κατὰ Ἀλεξάνδρειαν. Фразу можно понять двояко – и как монастыри / лавры в Александрии и как обители вокруг Александрии. Последующая фраза, что Марка вышли хоронить «город и монахи» подразумевает, скорее, что монастыри находились не в самом городе, а в его окрестностях. Б. Далман ссылается на мнение К. Хааса, что первоначально александрийские христиане собирались на кладбищах в пригородных зонах, где вскоре и возникли монастыри [18, р. 261] (ср.: [11, р. 204]). Но нам не известно, подтверждается ли эта гипотеза археологическими свидетельствами.

⁶⁰ В греческом тексте стоит форма глагола σμυρνίζω, основное значение которого «приправлять миррой или смирной». Однако Б. Далман пере-

водит его глаголом embalm, видимо, подразумевая, что останки Марка были мумифицированы. Подробнее о вопросе см., напр.: [2, с. 61].

⁶¹ Свечи и благовония, так же как и псалмения были частью погребального обряда. Перед дрогами или катафалком священники могли нести свечи, а дьяконы – курильницы с фимиамом. Интересно, что в Par. Coisl. 282 и Par. Coisl. 283 фраза другая: μετὰ κλάδων καὶ κηρῶν, то есть «с ветвями и свечами» (см.: [11, р. 204]).

⁶² В греч. тексте стоит слово μέση, что буквально следует понимать, как путь или улицу, находящуюся посередине. Б. Далман предполагает, что речь может идти о Via Canopica, центральной улице Александрии, расположенной между Вратами Солнца и Вратами Луны (с западным некрополем). Улица пересекала город с востока на запад. Свидетельство о ней оставил Диодор Сицилийский (Diod. Hist. XVII. 52.3). По этой улице часто проходили важные городские процессии, поэтому вполне логично предположить, что именно по ней пронесли останки Марка. Стоит отметить и то, что центральная улица Константинополя называлась ἡ Μέση (см.: [11, р. 205]).

REFERENCES

1. Voytenko A.A. *Egipetskoe monashestvo v IV v.: Zhitie prep. Antoniya Velikogo, Lavsaik, Istoriya monakhov* [Life of St Antony, the Lausiak History, the History of Monks in Egypt and Egyptian Monasticism at the 4th Century]. Moscow, CES RAS, 2012. 320 p.
2. Voytenko A.A. Koptskiy pogrebalnyy ritual po pismennym istochnikam [Coptic Burial Customs After the Written Sources]. *Aeternitas: sb. st. po greko-rimskomu i khristianskomu Egiptu* [Aeternitas. Collection of Articles on Greco-Roman and Christian Egypt]. Moscow, CES RAS, 2012, pp. 38-70.
3. Voytenko A.A. Koptskie fragmenty «Lavsaika» [Coptic Fragments of *Historia Lausiaca*]. *Theodulos: sb. st. pamyati I.S. Chichurova* [Theodulos. Collection of Articles in Memory of Igor S. Chichurov]. Moscow, St. Tikhon's Orthodox University, 2012, pp. 57-72.
4. Voytenko A.A. Nekotorye osobennosti vospriyatiya prostranstva v koptskikh monasheskikh zhitiyakh [Some Features of the Spatial Perception in Coptic Monastic Lives]. *Vestnik MGPU*, 2015, no. 2 (18), pp. 67-76.
5. Dvoretzkiy I.Kh. *Latinsko-russkiy slovar* [Latin-Russian Dictionary]. Moscow, Rus. yaz. Publ., 1996. 846 p.
6. Khitrov M.I., ed. *Lug dukhovnyy, tvorenie Ioanna Moskha* [Spiritual Meadow by John Moschos]. Sergiev Posad, Svyato-Troitskaya Lavra, 1915. 282 p.
7. Regnault L. *Povsednevnyaya zhizn otsov-pustynnikov IV v.* [Everyday Life of the 4th Century

Desert Fathers]. Moscow, Molodaya gvardiya Publ., 2008. 334 p.

8. Bonnet M. Review on Clugnet L. Vie (et récits) de l'abbé Daniel le Scétiote (VI^e siècle). Paris, Picard et fils, 1901. *Byzantinische Zeitschrift*, 1904, Bd. 13, S. 166-171.

9. Clugnet L., ed. Vie et récits de l'abbé Daniel le Scétiote (VI^e siècle). *Revue de l'Orient Chretien*, 1900, vol. 5, pp. 49-73, 254-271, 370-391; 1901, vol. 6, pp. 56-87.

10. Clugnet L. et al., eds. *Bios tou abba Daniēl tou Skētiōtou / Vie (et récits) de l'abbé Daniel le Scétiote (VI^e siècle)*. Paris, Librairie A. Picard, 1901. 117 p.

11. Dahlman B. *Saint Daniel of Sketis. A Group of Hagiographic Texts Edited with Introduction, Translation, and Commentary*. Uppsala, Uppsala University Library, 2007. 260 p.

12. Drescher J., ed. *Three Coptic Legends. Hilaria. Archellites. The Seven Sleepers*. Le Caire, IFAO, 1947. VIII, 179 p., 12 Pl.

13. Garitte G. Daniel de Scète. *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, 1960, vol. 14, cols. 70-72.

14. Gascou J. Enaton, The. *Coptic Encyclopedia*. Vol. 3. New York, Macmillan Publ. Co., 1991, pp. 954-958.

15. Gascou J. Pempton. *Coptic Encyclopedia*. Vol. 6. New York, Macmillan Publ. Co., 1991, p. 1931.

16. Goldschmidt L., Esteves Pereira F.M., eds. *Vida do abba Daniel do mosteiro de Sceté. Versão ethiopica*. Lisboa, Imprensa nacional, 1897. XXII + 58 p.

17. Guy J.-C. *Recherches sur la tradition grecque des Apophthegmata Patrum*. Bruxelles, Societe des bollandistes, 1963. 275 p.

18. Haas Ch. *Alexandria in Late Antiquity. Topography and Social Conflict*. Baltimore/MD; London, The Johns Hopkins University Press, 1997. 494 p.

19. Lampe G.W.H. *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford, Clarendon Press, 1961. XLIX, 1568 p.

20. Orlandi T. Daniel of Scetis. *Coptic Encyclopedia*. Vol. 3. New York, Macmillan Publ. Co., 1991, p. 692.

21. Smith Lewis A., ed. *The Forty Martyrs of the Sinai Desert and the Story of Eulogius from a Palestinian Syriac and Arabic Palimpsest*. Cambridge, University Press, 1912. 52, 82 p., pl.

22. Sophocles E.A., ed. *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods (from B.C. 146 to A.D. 1100)*. Hildesheim; Zürich; New York, Georg Olms Verlag, 1992. 1188 p.

23. Van Cauwenbergh P. *Étude sur les moines d'Égypte depuis le concile de Chalcédoine (451) jusqu'à l'invasion arabe (640)*. Paris, Imprimerie nationale, 1914. X, 199 p.

24. Vivian T., ed. *Witness to holiness: Abba Daniel of Scetis*. Kalamazoo/MI, Cistercian Publications, 2008. 399 p.

25. Wipszycka E. *Études sur le christianisme dans l'Égypte de l'antiquité tardive*. Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 1996. 452 p.

26. Wortley J., ed. *The Spiritual Meadow (Pratum Spirituale) by John Moschos (also known as John Eviratus)*. Kalamazoo/MI, Cistercian Publications, 1992. XX, 287 p.

27. Wortley J., ed. *The Spiritually Beneficial Tales of Paul, Bishop of Monembasia and of Other Authors*. Kalamazoo/MI, Cistercian Publications, 1996. 225 p.

Information About the Author

Anton A. Voytenko, Doctor of Sciences (History), Leading Researcher, Centre for Egyptological Studies of the Russian Academy of Sciences, Prosp. Leninskiy, 29, Bld. 8, 119071 Moscow, Russian Federation, voytenko@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0002-3895-9909>

Информация об авторе

Антон Анатольевич Войтенко, доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник, Центр египтологических исследований РАН, просп. Ленинский, 29, стр. 8, 119071 г. Москва, Российская Федерация, voytenko@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0002-3895-9909>