

**ВНИМАНИЕ! ПЕРЕВОД ДАННОЙ СТАТЬИ ВЫПОЛНЕН И  
ОПУБЛИКОВАН НА НАШЕМ САЙТЕ С ПИСЬМЕННОГО  
РАЗРЕШЕНИЯ ПРАВООБЛАДАТЕЛЕЙ И АВТОРА. ЕГО  
РАЗМЕЩЕНИЕ НА ИНЫХ САЙТАХ, А ТАКЖЕ ПУБЛИКАЦИЯ В  
ПЕЧАТНОМ ВИДЕ И ЛЮБОЕ КОММЕРЧЕСКОЕ  
ИСПОЛЬЗОВАНИЕ КАТЕГОРИЧЕСКИ НЕДОПУСТИМЫ И  
ЯВЛЯЮТСЯ НАРУШЕНИЕМ ЗАКОНА ОБ АВТОРСКОМ ПРАВЕ.**

**© 2010, S.N. LIBRARIE ORIENTALISTE PAUL GEUTHNER S.A.**

**16 RUE DE LA GRANDE CHUMIERE – 75006 PARIS**

**© 2010, SABINO CHIALÀ**

**ВОСТОЧНОСИРИЙСКИЕ МОНАШЕСКИЕ ПРАВИЛА  
И ИХ ХАРАКТЕРНЫЕ ОСОБЕННОСТИ\***

*Сабино Кьяла*

Община Бозе, Италия

**Введение**

Нашему исследованию о монашеских уставах восточносирийской традиции посчастливилось использовать сборник текстов, появлением которого мы обязаны работе неутомимого Артура Выбуса. Я имею в виду, в особенности, его труд «Сирийские и арабские документы», опубликованный в 1960 году. Это издание представляет собой собрание законодательных текстов, касающихся монашеской жизни. В первой части опубликованы сборники западносирийского<sup>1</sup> происхождения, за ними следует восточносирийское<sup>2</sup> собрание. Эта книга свидетельствует о богатстве законодательных документов, которые породил сирийский мир в целом, притом что собранное является лишь частью наследия древности. В самом деле, тот же Выбус уточняет, что недавно опубликованные документы, «несомненно, являются частью более важного материала, который не сохранился»<sup>3</sup>. Мы можем добавить, что имеются и другие источники, которые не включены в сборник по той простой причине, что были обнаружены позднее<sup>4</sup>, или все еще остаются неоткрытыми и неизученными, или не мыслятся как принадлежащие к этой категории (об этом я скажу несколько слов в заключение моего экскурса).

Вторая часть работы А. Выбуса представляет собой хорошую источниковую базу для нашего исследования, которое, как указано в заглавии, будет ограничено восточносирийской традицией. Но трудов, специально

---

\* Перевод А.О. Солдаткиной под редакцией Е.В. Барского выполнен по изданию: *Chialà S. Les règles monastiques syro-orientales et leur caractère spécifique // Le monachisme syriaque / Éd. F. Jullien. Paris: Geuthner, 2010 (Études syriaques, 7). P. 107–122.*

<sup>1</sup> Монофизитские источники: Vööbus 1960a, p. 15–112.

<sup>2</sup> Дифизитские источники: Vööbus 1960a, p. 113–210.

<sup>3</sup> Vööbus 1960a, с. 13.

<sup>4</sup> См., например, тридцать один канон, написанный Иоанном Мардинским около 1125 года в то время, когда он проводил реформу в обители Дейр Зафаран; тексты, которые тот же Выбус опубликовал некоторое время спустя в последней части своего «Синодика западносирийской традиции»: *The synodicon in the West syrian Tradition*, II, p. 223–243; сирийский текст: p. 211–230; см. также Vööbus 1988, p. 390–398, 411–425.

посвященных сирийским монашеским правилам, мы, напротив, на данный момент имеем очень мало, и библиография это подтвердит. Из выделенного сборника, упомянутого Выбусом, а также из комментариев, сделанных им по этому поводу в третьем томе «Истории аскетики» (где, к сожалению, он вновь обращается только к западносирийским канонам), мы можем черпать лишь немногочисленные сведения в творениях, посвященных тому или иному автору<sup>5</sup>.

Уже обзор имеющихся восточносирийских документов, собранных Выбусом, заставляет предположить, что речь идет именно об их однородном единстве; следовательно, абсолютно необходимо изучать их в присущей им специфичности — принцип, который надо соблюдать в нашем опыте исторической реконструкции монашеского феномена. Действительно, мы имеем документы, которые принадлежат, по крайней мере, к двум совершенно различным типам:

– первый тип состоит из разных «серий канонов о монашеской жизни», установленных соборами или тем или иным католикосом;

– второй тип представлен «монашескими правилами» в собственном смысле слова, установленными одним или многими членами определенного монастыря и призванными упорядочить жизнь этой обители.

Две группы текстов будут, как следствие, представлены отдельно, чтобы подчеркнуть собственный характер каждой. В кратком заключении хотелось бы «проблематизировать» выбор и включить наши документы в контекст более обширной совокупности смежных сочинений.

### 1. Соборные каноны о монашеской жизни

*Каноны, приписываемые Маруфе Майферкатскому*<sup>6</sup>

Первый текст, опубликованный Выбусом во второй части его работы, представляет собой собрание из девятнадцати канонов, избранных из корпуса

<sup>5</sup> Единственное целостное представление о монашеских правилах (но речь идет о синтезе) дает, насколько мне известно, статья «Regole sire» Жана Грибомона в «Dizionario degli Istituti di Perfezione» (см.: Gribomont 1983).

<sup>6</sup> Также называемый Маруфой Месопотамским, Мартиропольским. – *Примеч. пер.*

семидесяти трех, известных как «Каноны Маруфы Майферкатского»<sup>7</sup>. Речь идет о сборнике, который, согласно сирийской традиции, был принесен в Персию в начале V века Маруфой, епископом Майферкатским, и принят Восточносирийской Церковью на соборе под председательством католикоса Исаака в 410 году. Это собрание якобы содержит постановления 318 Отцов, собравшихся в Никее, но на самом деле она только отсылает к греческим декретам Первого Вселенского собора. Следовательно, атрибуция Маруфе, по крайней мере представленного здесь собрания<sup>8</sup>, является спорной, откуда и заголовок Выбуса «Так называемые каноны Маруфы», хотя датировка этих канонов остается неизменной в пользу V века.

Каноны, которые Выбус отделил от остальных, предлагая их в качестве законодательных текстов о монашеской жизни (значит, это интересующая нас часть), опять-таки могут быть отнесены по своему содержанию к двум видам. В первом виде, представленном канонами, находящимися в начале и конце собрания, излагаются проблемы, в которых акцент ставится в большей степени на правильном функционировании диоцезов, нежели на внутренней жизни монастырей. В первой совокупности устанавливается:

- что хорепископ должен выбираться из монахов (*men tagmā d-dayrāyē*), и определяется порядок его деятельности (каноны 25–27);
- что во всех городах должно иметь странноприимницу для приема больных и что руководство ею следует поручить людям, избранным из монахов (*men tagmā d-dayrāyē*);
- что не разрешается избирать монаха священником или настоятелем монастыря (*reṣ dayrā*) без позволения епископа (канон 40);
- надо, чтобы имелись посвященные (*ṣahwātā*), «дочери завета» (*bnāṭ quāmā*), в городских церквях и чтобы они были обучены (канон 41);
- чтобы в каждом городе община выбирала среди монахов (*men tagmā d-dayrāyē*) «тюремного апокрисиария», и указано, как он должен себя вести (канон 47).

<sup>7</sup> Vööbus 1960a, p. 115–149. Вся сирийская версия этих канонов была опубликована тем же автором в «Canons ascribed to Maruta».

<sup>8</sup> Согласно А. Выбусу, в действительности было бы возможным лишь меньшую часть этих канонов возвести к тому, что Маруфа принес на Собор 410 года (см.: «Canons ascribed to Maruta», p. VIII).

Каноны, которые мы находим в конце, — того же рода и вдобавок касаются вопросов скорее общих:

- о праве освящать церкви и их перестраивать (канон 56–57);
- о том, что каноны должны быть прочитаны два раза за год (канон 58);
- или еще о поведении монахов (канон 59);
- о достоинстве монастыря, из которого вышел хорепископ (канон 66).

В центре этого собрания мы имеем вторую группу канонов, которая в особенности представляет собой однородное целое и касается течения и свойства внутренней жизни обители. Там содержатся рассуждения на различные темы:

- достоинства настоятеля (*reṣṣ dayrā*), как он должен быть избран и каковы должны быть связи с церковной иерархией (канон 48);
- как настоятель выбирает своих помощников, то есть эконома (*rab-baytā*), привратника (*tarṣāyā*) и других сотрудников (канон 49);
- как должен поступать эконом (канон 50);
- как должен поступать привратник (канон 51);
- как должен поступать *sāḥōrā*, буквально «работник» или «приходящий инспектор», но контекст заставляет подразумевать «доверенное лицо-посредник» (*fac totum*), иначе говоря тот, кто выходит из монастыря, чтобы заниматься нуждами братьев (канон 52);
- как должен поступать тот, кто находится в услужении настоятеля (канон 53);
- имеются, наконец, правила, которые относятся к жизни всех монахов: работа, нарушения и соответствующие наказания, организация пространства и времени, принятие новоначальных (канон 54).

Рассмотрим теперь то, что важно для нашего исследования, — природу этого единства, которую я охарактеризовал бы тремя основными началами:

1) речь идет о каноническом тексте, санкционированном церковной властью; действительно, в начале каждого канона повторяется фраза: «Таково волеизъявление верховного собора»;

2) речь не идет об однородном документе, касающемся монашеской жизни, но о каноны, которые, в числе прочего, рассуждают о монахах;

3) упоминаются не один или несколько определенных монастырей, но общие ситуации; возможно, таким образом реагировали на тенденции, ранее вызывавшие проблемы.

Эти три соображения сразу заставляют нас отметить, что собрание канонов, о котором идет речь, не может быть понято ни как устав — на манер уставов, известных на Западе (например, Устава святого Бенедикта), — ни как типикон византийского образца. Главное, что мешает нам определить место этого собрания среди двух перечисленных видов, это прежде всего происхождение: данное собрание не является произведением основателя определенного монастыря или группы монахов, которые хотели упорядочить свою жизнь, но речь идет о серии предписаний в отношении монахов, установленных церковным авторитетом в числе прочих канонов. Впрочем, если мы обратимся к решениям восточносирийских соборов, то обнаружим другие относящиеся к монахам каноны, которые обычно не расценивают как уставы или фрагменты уставов<sup>9</sup>. Итак, можно было бы заключить, что в первом случае мы имеем именно каноны, относящиеся к монашеской жизни, а не устав в строгом смысле слова. Речь идет о документе, ценном для понимания восточносирийских монашеских реалий эпохи, но мы не имеем здесь дело с тем, что я назову свидетельством монашеского самосознания.

Тем не менее, следует отметить, что центральная часть нашего собрания показывает необходимую связь: от настоятеля, через вспомогательные должности, к поведению монахов. Такое впечатление, что здесь присутствует нечто, разработанное, по крайней мере, организационным образом и, следовательно, могущее походить на черновик устава. Между прочим небольшая статья, опубликованная В. Дюпон в обзоре «Collectanea Cisterciensia», привлекает наше внимание к этому тексту. В ней проводится довольно любопытная параллель между одним из наших канонов и Уставом святого Бенедикта, в том, что касается количества вина, положенного каждому монаху (гемина<sup>10</sup>)<sup>11</sup>, а также другие детали, которые связывают оба вышеупомянутых текста. Оценка этой части остается, следовательно, спорной:

<sup>9</sup> О соборах, которые принимают законы относительно монахов, и о злоупотреблениях ими, см. Chialà 2005, p. 59–65.

<sup>10</sup> Гемина – мера ёмкости, равная 0,271 л у римлян. – *Примеч. пер.*

<sup>11</sup> Dupont 2005.

имеем ли мы здесь фрагмент настоящего устава, который соединялся бы в одно целое в наших канонах? У нас нет достаточных оснований, чтобы так думать. Но если бы ответ был утвердительным, то мы имели бы здесь очень интересный след устава, принадлежащего монашеству чисто киновиального типа, отличного от того, который распространится впоследствии. Я понимаю под этим выражением монашество, предусматривающее род жизни, при котором все живут сообща (см., например, установления о молитве, совершаемой совместно семь раз в день (канон 54, 20)). Другая деталь, которую можно было бы привести, чтобы обрисовать эту строго общинную жизнь, — это «общие спальни монахов» (канон 54, 19; и здесь также хочется отметить бенедиктинский устав, гл. XXII). Но относительно этого я остаюсь весьма осторожным. Текст сообщает: «Все будут спать в одном доме (*baytā*), на полу»<sup>12</sup>. Разве под этим словом можно понимать общую спальню или просто келью в одном здании? Уже Каниве и другие до него задавались вопросом о возможности общих спален в сирийской среде<sup>13</sup>. Лично я весьма озадачен, особенно по причине духовного смысла, который на Востоке придавался келье, а также потому, что другие свидетельства, которые служат подтверждением и к которым я вернусь, кажутся мне плодом неверного прочтения текстов.

Через эти каноны проявляется тип монашества «строго общежительный», который можно было бы приблизить к модели «сынов завета» (выражение, эксплицитно упомянутое в каноне 54, 3), а значит, общины в городе, связанной с местной Церковью. Это объяснило бы также интерес церковного собора к данному факту и потребность в пастырском окормлении, отмеченную в канонах.

#### *Каноны Ишо бар Нуна*

К той же типологии, что и предшествующие каноны, принадлежат сделанные между 823 и 827<sup>14</sup> установления католикоса Ишо бар Нуна, весьма внимательно относившегося к монашеской жизни, поскольку он имел

<sup>12</sup> Vööbus 1960a, p. 141 (LIV, 19).

<sup>13</sup> Canivet 1977, p. 213–214.

<sup>14</sup> Vööbus 1960a, p. 189–204.



непосредственный опыт таковой<sup>15</sup>. Текст до нас дошел в двух версиях, сирийской и арабской, которые не соответствуют друг другу полностью. Снова речь идет о серии канонов, характеризующихся одними и теми же чертами, которые мы только что выделили, говоря о предыдущем собрании: они установлены церковным авторитетом; они не представляют собой однородный документ о монашеской жизни, будучи перемешаны с канонами, посвященными иным темам; они касаются не какого-то одного отдельного монастыря, но имеющихся проблем, относительно которых церковный авторитет чувствует необходимость объясниться. В собрании канонов речь идет:

- о женатых людях, желающих присоединиться к монашеской жизни (сирийские каноны 16–19);
- о наследстве, которое монах может получить от своих родителей, и о судьбе этих благ после его смерти (сирийские каноны 67–70; арабские 1–4);
- о рабах и молодых людях, желающих вступить в монашескую жизнь (каноны сирийские 71–72; арабские 5–6);
- об полномочиях епископа того места, где расположен монастырь, вмешиваться, когда подтверждаются нарушения: он имеет власть даже удалять монахов и смещать настоятеля, правильно избранного общиной (каноны сирийские 73–74, арабские 7–8).

Рассмотрим следующую часть, засвидетельствованную только на арабском, в которой еще отчетливее видно намерение составителей создать более согласованный сборник, в еще большей степени сконцентрированный на внутренней жизни монастырей. В этой части находятся каноны на следующие темы: непрестанная молитва (канон 9), бдения (канон 10 и 12), псалмопение (канон 11 и 13), чтение (канон 14), приготовление к евхаристическому богослужению и его отправление (каноны 15–16 и 18), пост и питание (канон 17 и 19) и, наконец, опять молитва, которая неупустительно должна совершаться в келье, а также три рода или ступени молитвы (каноны 20–22). Для некоторых канонов этого последнего собрания обнаружилось весьма точные параллели в правилах западносирийского происхождения: см., например, каноны 13 (тот, кто знает единственный псалом, который он всегда повторяет), 19 (кто ест мясо,

<sup>15</sup> Хотя информация, данная Выбусом (Vööbus 1960a, p. 189) о пребывании католика в монастыре Изла, вероятно, является некорректной. Кажется, таково было его желание, но он не довел его до осуществления (см.: Fiey 1997).



тот поступает как блудодей) и 20 (монах будет молиться в келье в течение недели, а с другими — в дни собраний)<sup>16</sup>. Модели монашеской жизни касается также выражение «дочь завета» (канон 19). Впрочем, ритм молитв скорее не киновиального рода, а похож на то, что мы увидим в монашестве, реформированном Авраамом Кашкарским.

### *Каноны Тимофея II*

Последняя серия канонов, изданных Выбусом, принадлежит значительно более поздней эпохе. Она была утверждена католикосом Тимофеем II, пребывавшим на престоле с 1318 по 1332 год, в самый момент его интронизации, и продолжена в соборных актах того же 1318 года. Следовательно, мы снова имеем дело с родом монашеских канонов, включенных в соборные предписания о различных аспектах церковной жизни. Интересующие нас каноны делятся на две серии, каждая с собственным заголовком: вначале каноны, адресованные всем монахам, а потом те, которые предусмотрены специально для облеченных властью.

Первая серия заявлена следующим образом: «Каноны о дисциплине братьев-монахов» (*qānōnā šal tuksā d-<sup>2</sup>ahē dayrāyē*). Обсуждаемые темы таковы: запрет монахам выходить из монастыря без позволения (каноны 1–5); запрет монахиням входить в мужские монастыри (канон 6–7); запрет принимать в обитель безбородых юношей (канон 8); в конце находятся три канона о важности чтения, молитвы и ручного труда (каноны 9–11).

Вторая серия имеет заголовок «Каноны для руководителей, ответственных и глав монастырей» (*qānōnē šal mšablānē w-mḍabrāne w rešay šumrē*). В ней находятся правила их поведения:

- пусть они поступают во всем исходя из страха Божия (канон 1);
- пусть они ничего не делают без совета общины (канон 2);
- пусть они будут бдительны в соблюдении правил (каноны 2–5);
- пусть они сообщают вышестоящим лицам о том, что превосходит их компетенцию (канон 6);

<sup>16</sup> См.: «Каноны для персов» 22–24 (Vööbus 1960a, p. 92; речь идет о совокупности канонов западносирийского происхождения, но адресованных общинам, живущим в Персии) и «Анонимные каноны для монахов» 16–18 (Vööbus 1960a, p. 112).

– пусть тот, кто был сделан «экономом» (*ḥepitropa*) или поставлен заведовать имуществом монастыря, будет из него исключен, если работал плохо, и указаны условия его повторного приема (канон 7–8);

– пусть тот, кто раскрывает внешним тайны монастыря (*ʿrāzē d-ḥumrā*), и тот, кто порочит обитель, будет из нее удален (канон 9)<sup>17</sup>.

Хотя постановления Тимофея II не были теми же, которые мы видим в двух предшествующих группах, они принадлежат тому же типу: речь идет о предписаниях, утвержденных церковным авторитетом. Они включены в корпус канонов, который обращается также к другим темам, и адресованы монастырям вообще. Что касается согласованности собрания, то содержание двух разделов остается обособленным, несмотря на их формально удачное расположение (первый раздел — для простых монахов, второй — для занимающих должности). Разумеется, мы рассмотрим только те сюжеты, которые ставят проблему.

## 2. Монашеские правила

Рядом с первым родом законодательных текстов о монашеской жизни мы имеем и второй — собрание, которое можно квалифицировать как монашеские правила в собственном смысле слова. Из этого второго рода у нас имеются три документа, связанные с одним и тем же монастырем — Великим монастырем горы Изла, утвержденные его первыми тремя настоятелями: Авраамом Кашкарским (известным также как Авраам Великий) и его преемниками Дадишо и Бабаем<sup>18</sup>. Это открывает нам возможность отчасти понять рождение и развитие того, что являлось для восточных сирийцев наиболее совершенным монастырем, между прочим, и благодаря его правилам. Можно сказать, что Авраам Кашкарский играл для восточных сирийцев роль, подобную роли Бенедикта Нурсийского и его Устава на Западе.

<sup>17</sup> Этот последний канон кажется повторяющим последний из Канонов Иоанна Мардинского, где есть вопрос о тех, кто раскрывает секреты монастыря (*ʿrāzē d-ḥumrā*); см. канон 31: *The synodicon in the West syrian Tradition II*, p. 241–242, сир.: p. 228.

<sup>18</sup> Выбус публикует также текст, соотносящийся с иной обителью — Верховным монастырем Мосула; однако каноны, которые в нем приводятся, не касаются монастыря в строгом смысле, но говорят о деятельности находившейся при нём школы. По этой причине я не принимаю его в расчет в настоящей статье (Vööbus 1960a, p. 185–188).

*Правила Авраама Кашкарского*

Первый документ, известный главным образом как «правила Авраама Кашкарского», предстает под заголовком, который раскрывает его более сложное значение: «Каноны, которые были написаны во дни святого Раббана Мар Авраама (*qānōnē d-ʔetktēb w b-yawmay qaddīšā rabban mary ʔabrāhām*)»<sup>19</sup>. Указанным автором является не только Авраам, но, как это подтвердится в продолжении пролога, община братьев, которая, получив опыт общежития, хочет оставить след своего образа жизни. Можно думать, что основатель хотел, из определенного смирения, спрятать за этим множественным числом сводный труд, который на самом деле является его собственным. Но даже допуская это, остается подтвердить то, что можно считать главной характеристикой нашего документа: он является продуктом опыта жизни в определенном месте.

Начало пролога сообщает нам также дату составления: «В месяце хазиране (июне), в сороковой год царя Хосрова, под руководством друга Божия Мар Симеона, епископа Нисибийской митрополии, мы, братья, живущие...»<sup>20</sup>. Царь, на которого здесь ссылаются, – это Хосров I, правивший с 531 по 579 год. Следовательно, сороковой год соотносится с 570/571 годом нашей эры. В той же самой преамбуле мы имеем вторую важную характеристику нашего документа: говорят, что он был осуществлен братьями, но «под руководством (*mḏabrānūtā*)» местного епископа. Итак, здесь больше нет канонов о монахах, проистекающих от церковного авторитета, но этот последний тем не менее остается представленным. Здесь обнаруживается очень интересная параллель, в самой формулировке, с «Уставом Нисибийской школы»<sup>21</sup>.

Но почему именно это правило является, в определенном смысле, новшеством в восточносирийской среде? Каковы его статус и цель? В какую реальность оно хочет вмешаться?

Прежде всего, можно оказать доверие его авторам и прислушаться к их доводам. В прологе правил Авраама (я продолжаю их называть таким образом ради удобства) читаем: «Мы не являемся законодателями ни для нас самих, ни

<sup>19</sup> Сирийский текст с английским переводом был издан в: Vööbus 1960a, p. 150–162; и с французским переводом в: Jullien 2008, p. 129–138. Итальянский аннотированный перевод см. в: Chialà 2005, p. 159–167.

<sup>20</sup> Авраам Кашкарский. Каноны, пролог (Vööbus 1960a, p. 152).

<sup>21</sup> Ср.: Statutes of the School of Nisibis, p. 51.

для других»<sup>22</sup>; затем наглядно иллюстрируется следующий метод редактирования: «В каждом правиле, которое мы извлекли из Святых Писаний и слов святых отцов, мы только добавили краткие комментарии к их теме»<sup>23</sup>. Можно было бы сказать, что текст не стремится быть законодательным, но, скорее, хочет быть подобным герменевтическому следу, стремящемуся «разбирать традицию». Чтобы разъяснить смысл этих слов, прежде всего следует отметить, что это правило не представляется абсолютным новшеством (не в плоскости литературного жанра, но в смысле содержания). Конечно, еще здесь можно было бы предположить некоторое плохо скрытое смирение, типичное для текстов этого жанра. Но я думаю, что эти слова заслуживают большего внимания: это действительно правда, что в монашеской жизни (и в его реформах) ничего не придумывают, но реорганизуют элементы традиции, перечитывают их, расставляют особые акценты. Именно это мы видим в правилах Авраама, которые могли бы справедливо рассматриваться как толкование предшествующей традиции: выбор различных мест из Священного Писания и святых отцов.

Но речь идет о выборе, который желал бы оспорить «существующие тенденции» аскетизма и ориентироваться на «новые формы». Итак, определенным образом, поскольку каноны принадлежат к первому из анализируемых типов, они и здесь имеют целью противодействовать злоупотреблениям, но в этот раз противодействие более последовательное и, самое главное, оно исходит от движения внутри монашества. Модель, которую наш устав хотел бы оспорить, открывается нам в различных источниках. Прежде всего, предписания, данные в самих канонах: можно было бы думать, что каждое из этих установлений предотвращает злоупотребление или клеймит недостаток. Я не хочу этим сказать, что практики, рекомендуемые в правилах Авраама (безмолвие, молитва, чтение и т.п.), были совершенно не признаны феноменом восточносирийского монашества! Но Авраам, кажется, полагал, что их надо исправить и подчеркнуть. Во-вторых, мы знаем те монашеские традиции, которые Кашкарец намеревался исправить с помощью других

<sup>22</sup> Авраам Кашкарский. Каноны, пролог (Vööbus 1960a, p. 154).

<sup>23</sup> Vööbus 1960a, p. 154.

принципов, в частности соборных постановлений Восточносирийской Церкви касательно монахов<sup>24</sup>.

Начиная с этой ситуации, правила Авраама предлагают «новую форму» (или обновленную), — вот причина, по которой их основной автор представляется реформатором, каковым рассматривался уже в древних источниках. Относительно реформаторского самосознания Авраама (и его братьев) я приведу только три факта: 1) предписание своим монахам внешних знаков, чтобы они могли отличаться от прочих монахов (тонзура, облачение и обувь); 2) самый факт написания им устава; 3) отправка с миссией некоторых из его учеников при его жизни<sup>25</sup>. Что же касается источников, то «Хроника Сеерта» представляет Кашкарца как реформатора, ассоциируя его с Авраамом Натпарским; там читаем, кроме прочего, что «эти два святых... создали *takasa* — монастыри и кельи, которые прежде были как дома (*dālika dayrāt*) по примеру Мар Абды»<sup>26</sup>. Тот же источник<sup>27</sup> информирует нас о монашестве Мар Абды, основателя монастыря Дейр Кони, который возможно расценить как «общину, живущую в строгой связи с поместной Церковью». Здесь, без сомнения, главный пункт разделения, которое надо осмыслить, уточняя, что в этой древнейшей монашеской форме (очевидно, не в ее целостности, но в ее части, являющейся здесь целью) использовали здания, которые были «как дома». Как я уже сказал, нет нужды предполагать, что в «доавраамовой» форме монахи спали в общих спальнях, но надо думать, что это были просто-напросто монастыри и кельи (маленькие монастыри?) «по образу домов», стало быть, с комнатами, расположенными одна рядом с другой и, может быть, в городе. Мари ибн Сулейман использует те же выражения, что и «Хроника», говоря о преобразовании, введенном Авраамом Кашкарским: он «организовал *takasa* — монастыри и кельи, которые до этого были как дома (*kā-l-dayrāt*)»<sup>28</sup>. Здесь также нет повода видеть «общую спальню» или «общую комнату»<sup>29</sup>.

<sup>24</sup> Здесь я вновь отсылаю к: Chialà 2005, p. 53–65.

<sup>25</sup> Подробно см. опять: Chialà 2005, p. 49–53.

<sup>26</sup> Chronique de Séert II/1, § 31, p. 172.

<sup>27</sup> Ср.: Chronique de Séert I/2, § 68, p. 321–322.

<sup>28</sup> *Maris, Amri et Slibae. De patriarchis nestorianorum commentaria I*, p. 52 (араб.).

<sup>29</sup> Перевод, предложенный Jullien 2008, p. 110, следующий, вероятно, латинской версии Жисмонди, который передает словом «aedium».

Итак, вот первая составляющая реформы, проведенной в Великом монастыре горы Изла: речь идет об уточнении «архитектурной модели», которая соотносится с «особой взаимосвязью жизни в общине и жизни в уединении». Вот что в итоге является родом монашества, которое я предпочитаю называть «лаврским»: имеется центр, где монахи проводят первые годы подготовки и куда они приходят на всенощное бдение в субботу вечером, затем на евхаристическое богослужение и иногда на общую трапезу следующего дня, остаток недели проходит в разных кельях, выстроенных вокруг центра *qenobin* (от греч. *κοινόβιον*). Особенность авраамовой концепции заключается в том, что эту форму не рассматривают как объединение отшельников, но понимают как общину (см. характер пролога и значение в управлении монастырем «собрания (*gawwā*<sup>30</sup>) братьев»<sup>31</sup>), в лоне которой большое место отводится уединенной жизни.

Вторая составляющая реформы, проведенной Авраамом, касается его духовного влияния. Тут мы приходим к содержанию правил. Они предстают в виде совокупности двенадцати канонов, предваряемых программным прологом. Двенадцать канонов, в свою очередь, четко подразделяются на две группы:

- каноны 1–4, более развернутые и являющие собой, согласно заявленному в прологе, небольшой флорилегий из библейских и святоотеческих текстов;
- и каноны 5–12, более краткие и посвященные более практическим вопросам.

Главный интерес заключается преимущественно в первой части, поскольку, во-первых, мы в ней видим нововведение по сравнению с предшествующей традицией (новшество, которое отмечают уже на формальном уровне): действительно, речь идет не о простых канонах, регулирующих заблуждения, но о наставлениях, которые призваны вдохнуть особую творческую силу в жизнь монахов Излы. И, во-вторых, эти четыре первых канона являются основополагающими, ибо описывают то, что я называю четырьмя духовными столпами авраамовой реформы: 1) безмолвие (*šelyā*) и

<sup>30</sup> В переводе с сирийского – «лоно» (*Прим. пер.*).

<sup>31</sup> Ср.: Chialà 2005, p. 73.



труд; 2) пост; 3) молитва, чтение и богослужение; 4) молчание, кротость и уединение<sup>32</sup>.

Но в чем на самом деле заключается новизна этих наставлений? Конечно, речь идет о совершенно традиционных проблемах монашеской духовности. Однако справедливо, что к новым условиям приспособливают именно эти составляющие и никакие иные, что говорит нам об их важности в тот особый момент, когда они были записаны. Ничего не изобретают, но реорганизуют. Увидеть ценность этих составляющих можно, если читать их в контексте монашества эпохи, зная то, что Авраам с соратниками хотят оспорить.

Итак, у нас есть четыре первых канона, полемика *ad extra*, другими словами против монашества «иног», чем монашество, существующее или искомое в Изле. И наоборот, в восьми последних канонах, значительно более кратких по объему, имеются в виду уже «внутренние» нарушения в общине, делаются уточнения относительно первых лет общинной жизни.

В том же самом смысле следует читать и продолжение правил Великого монастыря, то есть каноны последователей Авраама в должности главы монастыря: Дадишо и Бабая.

#### *Правила Дадишо*

За канонами Авраама следуют еще двадцать восемь, которые его первый ученик Дадишо<sup>33</sup> установил с одобрения общины, как он сказал в прологе, в январе 588 года<sup>34</sup>, то есть, согласно моей реконструкции событий, спустя два года после смерти основателя<sup>35</sup>. Причина этого добавления канонов к предшествующим оправдана, не без некоторого затруднения, самим автором в прологе. Кажется, что он почти просит прощения за это, говоря, что их причина — не презрение к правилам, написанным святыми отцами, или их неполнота, но

<sup>32</sup> Ср.: Chialà 2005, p. 84–94.

<sup>33</sup> Сирийский текст с английским переводом издана в: Vööbus 1960a, p. 163–175; и с французским переводом в: Jullien 2008, p. 138–148. Итальянский аннотированный перевод см. в: Chialà 2005, p. 169–176. Реконструкцию его биографии см. опять же в: Chialà 2005, p. 106–118.

<sup>34</sup> Дадишо. Каноны, пролог (Vööbus 1960a, p. 166–167).

<sup>35</sup> Ср.: Chialà 2005, p. 43–46. Jullien 2008, p. 87–89, придерживается даты 588 г.

«наша слабость и наша немощь»<sup>36</sup>. Чтение канонов дает почувствовать признаки разложения, и тогда становится ясно, что речь здесь идет не о топосе...

Это уточнение и особое содержание двадцати восьми канонов кажутся мне важными, ибо этим открывается, что намерение Дадишо не является ни намерением возглавить вторую реформу, ни намерением заставить развиваться общину Авраама в сторону более киновиальной модели<sup>37</sup>. Модель остается строго той же: монахи всегда живут в келье и заботятся о том, чтобы, по крайней мере, маленькая группа людей оставалась в киновии для обеспечения работы<sup>38</sup>, или еще хотят, чтобы каждый уединенник пек свой хлеб у себя, а не в киновии, изменяя древние установления в более «отшельническую»<sup>39</sup> сторону. Итак, нет, на мой взгляд, вмешательства на структурном уровне, оно происходит на уровне частных проблем, что показал опыт первого времени, прожитого в Изле. Каноны, на самом деле, касаются весьма определенных вопросов о заблуждениях (начиная, например, с проблемы богословской ортодоксии, возникающей, когда требовалось сохранить верность трем учителям Церкви<sup>40</sup>). Мы имеем дело с типом, напоминающим вторую группу канонов Авраама: речь вовсе не идет о том, чтобы задать новое духовное направление или скорректировать некоторые отклонения «восточносирийского монашества» того времени (то, что я назвал полемикой *ad extra*), но эти каноны демонстрируют проблемы *ad intra*.

Дадишо в прологе, действительно, еще раз оправдывает эти новые каноны уточнением, которое могло бы быть неверно истолковано. Фактически, он утверждает, что следующий далее текст нуждается в важном признании: «Требования (или «порядки» – *taksē*) общины отличны от требований тех, кто живет в уединении (*lhōdārīt*)»<sup>41</sup>. Не следует видеть в этом застывание на киновиальных позициях. Это только эхо первоначальной авраамовой традиции. Другими словами, «монахи» Излы не признавали себя в качестве независимых «отшельников», но чувствовали себя настоящей «общиной уединенников».

<sup>36</sup> Дадишо. Каноны, пролог (Выбус 1960а, с. 165–167).

<sup>37</sup> Таково мнение Жюльен 2008, с. 107, который видит после Авраама и до Бабая поворот к модели более киновиальной.

<sup>38</sup> Ср.: Дадишо, канон 20 (Vööbus 1960а, р. 172).

<sup>39</sup> Ср.: Дадишо, канон 15 (Vööbus 1960а, р. 171).

<sup>40</sup> Ср.: Дадишо, канон 1 (Vööbus 1960а, р. 167–168).

<sup>41</sup> Дадишо. Каноны, пролог (Vööbus 1960а, р. 166).

Итак, эта модель подвергалась испытанию почти два десятилетия, и она требовала завершения. В то же время происходило и признание ошибок, как это позволяет понять, например, канон 12: он запрещает принимать в качестве монаха брата, «искушаемого духом»<sup>42</sup>. Последнее выражение может указывать на психическую болезнь, скорбный опыт которой, вероятно, пережила община.

### *Правила Бабая*

Дадишо скончался, вероятно, в 604 году, и ему наследовал Бабай, который руководил общиной вплоть до своей смерти, последовавшей в 628 году. Его правление сопровождалось драматическими событиями, например теми, которые привели к изгнанию Иакова Лашомского, основателя монастыря Бет-Абе. Бабай также добавляет каноны к аналогичным творениям своих предшественников. Их насчитывают двадцать пять, но они дошли до нас лишь частично (начиная с середины канона 4) и в арабской версии<sup>43</sup>.

Что касается содержания новых канонов, то они принадлежат к тому же роду, что и каноны Дадишо. И здесь также цель не в том, чтобы касаться идеологической структуры и формы монашества, практикуемого в Изле, но только в том, чтобы исправить некоторые недостатки. Общинный ритм уединения и совместной жизни является тем же, что и раньше: Бабай рекомендует почитать воскресное собрание, но и не устремляться в киновию слишком большой легкостью<sup>44</sup>. Между прочим, дело Иакова Лашомского хорошо показывает, что в эту эпоху структура Великого монастыря та же, что и во времена Авраама, то есть с кельями, более или менее удаленными от киновии и друг от друга.

К сожалению, не имея начала этих правил, мы не знаем ни их точной датировки, ни объяснения, которое автор дает их композиции. Тем не менее через их содержание раскрываются еще более резко, чем раньше, обстоятельства падения, на которые Бабай отвечает выговорами и санкциями, отражающими строгость, которую ему усваивают источники.

<sup>42</sup> Дадишо. Канон 12 (Vööbus 1960a, p. 170).

<sup>43</sup> Арабский текст с английским переводом опубликован в: Vööbus 1960a, p. 176–184. Аннотированный итальянский перевод см. в: Chialà 2005, p. 177–182. Реконструкцию его биографии см. в: Chialà 2005, p. 119–136.

<sup>44</sup> Бабай. Каноны 5 и 20 (Vööbus 1960a, p. 178, 182–183).

### В качестве заключения

Опыт Великого монастыря и его «модели» явился весьма успешным. Это подтверждается, по крайней мере, тремя фактами: 1) приток монахов, которые посещали монастырь Авраама как одно из многих мест монашеской духовности; 2) распространение этих правил, их адаптация другими монастырями (см., например, обитель Раббана Шабура) и даже перевод на персидский; 3) многочисленные учреждения, обязанные своим появлением старцам Великого монастыря<sup>45</sup>.

Возможно, именно этим успехом принципиально объясняется то, что каноны Великого монастыря остаются уникальным случаем в восточносирийской истории. Авраам представляется основателем традиции, которая не имеет известных эпигонов, за исключением двух его последователей. В восточносирийской традиции есть только церковные каноны, о чем я рассуждал в первой части, в которой можно также усмотреть некий фрагмент, однородный уставу киновиального рода, и триптих канонов Великого монастыря.

Но восточносирийское монашество могло, очевидно, располагать и другими текстами, которые надо хотя бы упомянуть ради полноты картины и расширения нашего кругозора. Я подразумеваю не все духовные тексты, написанные на сирийском или переведенные на этот язык, а те, которые сформировали и определенным образом «упорядочили» жизнь отшельников, – тексты, из которых Авраам черпает, письменно излагая, свои каноны, как он это ясно показывает. Но я думаю о некоторых определенных категориях произведений, каковые можно считать очень близкими к только что проанализированным правилам. Например, некоторые письма, содержащие духовные советы, как «Письмо Исихию» Иоанна Апамейского и «Письмо о трех степенях монашеской жизни» Иосифа Хаззайи; рассуждения, представляющие собой на самом деле дисциплинарные трактаты об уединенной жизни, как «Слово б» (о «сынах завета» или «членах ордена») Афраата<sup>46</sup> или «Гомилия на освящение кельи» Симеона д-Тайбуте; и наконец, ряд «Правил для

<sup>45</sup> Ср.: Chialà 2005, p. 97–106. См. также: Jullien 2008, где говорится о преемственных связях Великого монастыря, а также Jullien 2006.

<sup>46</sup> Часть которой (§ 8) распространялась отдельно и под именем Авраама Натпарского, в виде некоего небольшого правила (см.: Aphraate. Les Exposés, p. 102).

новоначальных», например правило, включенное в сборник писем Иоанна Дальятского («Письмо 18»)<sup>47</sup>, или правило, которое Дадишо Катрайя приписывает Бабаю Великому в своих «Комментариях на авву Исаию 13, 5». Можно было бы еще упомянуть иные тексты, греческого происхождения, но переведенные на сирийский, которые играли аналогичную роль, например «Аскетикон» Василия Кесарийского. Мы имеем здесь род текстов, которые надо учитывать вместе с документами, собранными А. Выбусом, дабы иметь немного более точное представление о литературе, сформировавшей и «упорядочившей» восточносирийское монашество.

### Библиография

Aphraate. Les Exposés – *Aphraate le Sage Persan. Les Exposés* / éd. Marie-Joseph Pierre. 2 vols. (Sources chrétiennes 349, 359.) Paris, 1988–1989.

Canons Ascribed to Maruta – The Canons Ascribed to Mārūtā of Maipherqaṭ and Related Sources / éd. Arthur Vööbus. (CSCO 439–440, Script. Syr. 191–192.) Louvain, 1982.

Chronique de Séert – Histoire nestorienne (Chronique de Séert) I/2 / éd. Addaï Scher. (Patrologia Orientalis 5.) Paris, 1910; Histoire nestorienne (Chronique de Séert) II/1 / éd. Addaï Scher. (Patrologia Orientalis 7.) Paris, 1911.

Maris, Amri et Slibae. De patriarchis nestorianorum commentaria – *Maris, Amri et Slibae. De patriarchis nestorianorum commentaria I* / éd. Henricus Gismondi. Roma, 1899.

Statutes of the School of Nisibis – The Statutes of the School of Nisibis / éd. Arthur Vööbus. (Papers of the Estonian Theological Society in Exile 12.) Stockholm, 1961.

The synodicon in the West syrian Tradition – *Arthur Vööbus. The synodicon in the West syrian Tradition I*. (CSCO 367–38, Script. Syr. 161–162). Louvain, 1975; *The synodicon in the West syrian Tradition II*. (CSCO 375–376, Script. Syr. 163–164.) Louvain, 1976.

Synodicon orientale – *Synodicon orientale ou recueil de synodes nestoriens* / éd. Jean-Baptiste Chabot. Paris, 1902.

Canivet 1977 – *Pierre Canivet. Le monachisme syrien selon Théodoret de Cyr*. (Théologie historique 42.) Paris, 1977.

Chialà 2005 – *Sabino Chialà. Abramo di Kashkar e la sua comunità. La rinascita del monachesimo siro-orientale*. Bose, 2005.

<sup>47</sup> См. также: Vööbus 1970.

Dupont 2005 – *Véronique Dupont*. À propos de l'hémine de vin. Une source inexplorée? Les Canons de Maruta // *Collectanea Cistercensia* 67. P. 322–325.

Fiey 1970 – *Jean Maurice Fiey*. Jalons pour une histoire de l'église en Iraq. (CSCO 310, Subsidia 36.) Louvain, 1970.

Fiey 1997 – *Jean Maurice Fiey*. Isho' bar Nun // *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique*. Paris, 1997. XXVI, p. 174–175.

Gribomont 1983 – *Jean Gribomont*. Regole sire // *Dizionario degli Istituti di Perfezione*. Roma, 1983. VII, p. 1537–1542.

Jullien 2006 – *Florence Jullien*. Rabban-šāpūr, un monastère au rayonnement exceptionnel. La réforme d'Abraham de Kaškar dans le Bēth-Hūzāyē // *Orientalia Christiana Periodica* 72. P. 333–348.

Jullien 2008 – *Florence Jullien*. Le monachisme en Perse. La réforme d'Abraham le Grand, Père des moines de l'Orient. (CSCO 622, Subsidia 121.) Louvain, 2008.

Vööbus 1958 – *Arthur Vööbus*. History of Asceticism in the Syrian Orient. A Contribution to the History of the Culture in the Near East I. The Origins of Asceticism. Early Monasticism in Persia. (CSCO 184, Subsidia 14.) Louvain, 1958.

Vööbus 1960a – *Arthur Vööbus*. Syriac and Arabic Documents Regarding Legislation Relative to Syrian Asceticism. (Papers of the Estonian Theological Society in Exile 11.) Stockholm, 1960.

Vööbus 1960b – *Arthur Vööbus*. History of Asceticism in the Syrian Orient. A Contribution to the History of the Culture in the Near East II. Early Monasticism in Mesopotamia and Syria. (CSCO 197, Subsidia 17.) Louvain, 1960.

Vööbus 1970 – *Arthur Vööbus*. Syrische Verordnungen für die Novizen und ihre handschriftliche Überlieferung // *Oriens Christianus* 54. P. 106–112.

Vööbus 1988 – *Arthur Vööbus*. History of Asceticism in the Syrian Orient. A Contribution to the History of the Culture in the Near East III. (CSCO 500, Subsidia 81.) Louvain, 1988.