

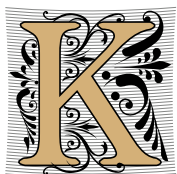


Исторический вестник. Сакральная география Ближнего Востока. 2024. Т. XLVIII.

DOI: 10.35549/HR.2024.2024.48.002

А.А. Войтенко

«ПРОСТРАНСТВО СВЯТЫХ» КАК ОСОБЕННОСТЬ САКРАЛЬНОЙ ГЕОГРАФИИ ПОЗДНЕЙ АНТИЧНОСТИ (НА ПРИМЕРЕ ЕГИПТА)



Как нам представляется, тему сакральных пространств следует начать с вопроса о масштабировании. Наиболее верными и адекватными единицами измерения здесь являются церковь и монастырь как два базовых типа христианского сакрального пространства в социологическом плане. Более сфокусированная «оптика» (т. е. алтарь внутри церкви и храм внутри монастыря) с неизбежностью будет уводить проблему в трубку мелкоскопа.

Расширение исследовательской перспективы до городов и областей будет размывать базовый уровень, хотя и здесь можно найти немало интересных тем: в частности, давно уже необходим сравнительный анализ сакральной городской топографии в разных регионах христианского мира (т. е. в каких именно частях города были расположены церкви и монастыри). Уже отмечалось, что в Египте, Сирии и Константинополе монастырь находился на периферии города, что позволяло установить правильный баланс между молитвенной практикой в определенные периоды (например, во время постов), требующие особой сосредоточенности, и участием монахов в общественной жизни. В то

же время большие и значимые церкви как «маяки христианства» стали строить в центре городов¹.

Не менее интересен вопрос с сельскими районами. Так, отшельнические поселения, лавры и киновии нередко занимали господствующие в округе высоты, что позволяло им доминировать над окружающим пространством. Такая стратегия, вероятно, имела два аспекта: прагматический, позволявший следить за происходящим с самой высокой точки, и сакральный, обеспечивавший символическое господство монастыря над прилегающей территорией². Хотя, например, в пустынных зонах монастырь мог быть расположен и во впадине, т. е. ниже уровня моря (например, монастыри Скита), или же его появление там могло в перспективе иметь функцию «развития региона»: в качестве примера можно вспомнить монашескую колонизацию Русского Севера или нубийские монастыри в Газали или Фантау. Разница заключалась только в том, что в первом случае (Русский Север) это, скорее, была индивидуальная инициатива, а во втором случае (Нубия), скорее, государственный проект.

Однако вернемся к тем типам сакрального пространства, которые мы наметили как базовые, но с одной существенной оговоркой. В поздней Античности к ним добавляется еще один интересный феномен, который мы обозначили бы как «пространство святых». Причины появления этого феномена (безотносительно сакральной географии) объяснил британо-американский историк Питер Браун. Их следует искать в сути поздней Античности как переходного периода, где при эрозии старых, классических античных институтов и еще только кристаллизации новых, средневековых «локус» сакрального приобретает такое антропологическое измерение, какого не было ни до, ни после. Браун пишет: «Преобладание святого (the holy man) обозначило позднюю Античность как отдельную фазу религиозной истории. Классический период вызывает в воображении образ большого храма; Средневековье — готического собора. Между ними находятся поражающие воображение портреты, иконы святых, строгие черты философов, ряды застывших лиц на фресках и мозаиках. В течение нескольких столетий считалось, что средоточием сверхъестественного являются отдельные люди. Возвышение святого (the holy man) совпадает <...> с эрозией классических институтов; его упадок — или, скорее, выравнивание тра-

¹ См., напр.: *Obhski A. The Monasteries and Monks of Nubia. Warsaw, 2019. P. 142.*

² *Obhski A. Op. cit. P. 145–146.*

ектории его восхождения — с повторным утверждением нового чувства величия общества. В Восточной империи этому предшествовало замечательное возрождение коллективного чувства и морального духа городов в конце пятого и шестого веков; а на Западе — окончательная организация монашеской и церковной иерархии западных городов вокруг могил их древних умерших. <...> Великая базилика мучеников, церковь для практики инкубации, икона, а на Западе и торжественный ритуал великих бенедиктинских монастырей окружили, а на больших территориях и на долгое время затмили святого (the holy man). Эти безличные агенты стали носителями сверхъестественного среди людей. С этой точки зрения победа христианства в позднеримском обществе не была победой Единого Бога над многими; это была победа людей над институтами их прошлого. Средневековое папство, византийская лавра, русский старец, мусульманский халифат — все это, по-своему, прямые результаты попыток людей управлять людьми под властью далекого и высокого Бога. <...> Именно это должен попытаться понять историк поздней Античности»³.

Позднеантичное «пространство святых», видимо, неосознанно стремилось к тому, чтобы быть автономным. Можно указать два типа таких «центров силы»: места, организованные вокруг святых мощей (в основном это реликвии мучеников первых трех веков), и живые святые (в основном это монахи). В терминологии П. Брауна (впрочем, не всегда последовательной) условный центр пространств первого типа представляет собой «dead saint», пространств второго типа — «holy man».

Если мы посмотрим на Египет, то наиболее известным примером первого типа был комплекс Абу Мина⁴. Комплекс возникает в IV в. в Ливийской пустыне, в 46 километрах к юго-западу от Александрии, на месте предположительного захоронения мученика Мины и на протяжении двух последующих столетий неуклонно расширяется. Его экзистенциальным центром (если можно так выразиться) была могила святого, с которой так или иначе аффилировались другие

³ Brown P. Society and the Holy in Late Antiquity. Berkely — Los Angeles — Oxford, 1982. P. 151–152.

⁴ О комплексе Абу Мина см.: Grossmann P. Abu Mina // Coptic Encyclopedia. N.Y., 1991. Vol. 1. P. 24–29; Kaufmann C.M. Die Ausgrabung der Menas-Heiligtümer in der Mareotis-Wüste. I–III Vorbericht. Cairo, 1906–1908; *idem*. Die Menasstadt und das Nationalheiligtum der altchristlichen Ägypter in der westalexandrinischen Wüste. Leipzig, 1910. Bd. 1; Grossmann P. Abu Mina, a Guide to the Ancient Pilgrimage Center. Cairo, 1986; *idem*. Abu Mina I. Die Gruftkirche und die Gruft. Mainz, 1989.



Руины комплекса Абу-Мина. Современная фотография

строения: церковь мученика, большая базилика, баптистерий, рынок и гостиничный комплекс для паломников, а также северная базилика, восточная церковь и, предположительно, полуотшельнический монастырь. Динамика развития комплекса была приблизительно следующей: первая паломническая церковь была основана при императоре Иовиане около 363 г. При его преемнике Валенте было осуществлено перенесение мощей св. Мины в склеп. При императоре Аркадии, по просьбе Феофила, патриарха Александрийского, начались постройка второй церкви и расширение размеров первой, но строительные работы затянулись до конца V в. При императоре Зеноне было положено начало расширению всего поселения. Император предоставил необходимую землю, построил гостиницу для паломников. Вероятно, тогда же окончательно сложился паломнический маршрут через озеро Мареотис⁵.

По сути Абу Мина — это отдельная мощная паломническая индустрия, включающая в себя, например, производство евлогий (или ампул) с изображениями св. Мины (или даже без них). Экземпляры таких ампул есть во всех известных коптских коллекциях музейных собраний по всему миру. Эти евлогии (помимо Египта) обнаружены археологами в разных частях Европы, вплоть до Великобритании, что может указывать на географию паломничеств к Абу Мина.

⁵ Grossmann P. Abu Mina // Coptic Encyclopedia... P. 24.

О масштабах паломничества можно судить благодаря недавним открытиям польских археологов в поселении Мареа⁶, которое находилось на берегу озера Мареотис (современный Марьют) в 45 километрах к западу от Александрии и в 17 километрах к северу от Абу Мина. Это место было известно с эллинистического времени. Римское время было отмечено здесь поселением с керамическим производством, которое в III в. прекратилось⁷. Приблизительно в V–VI вв. в Мареа начинается серьезная перестройка: там возводится базилика размером 47х49 м (по утверждению руководителя раскопок Т. Дерды, она была второй по величине в Египте⁸). Также была построена главная городская улица шириной 18 м, идущая с севера на юг от большой базилики. И самое главное, что, в принципе, не было свойственно позднеантичному Египту: во второй половине VI в. на западном и восточном побережье возводятся новые строения. Анализ планировки стен зданий восточной набережной позволил установить, что они состоят из «модулей» с повторяющимися квадратными планами и фиксированными размерами. У каждого был ряд из трех магазинов, выходящих на восток к озеру. За ними находились две дополнительные комнаты разного размера. Соседние «модули» не были соединены проходами, что указывало на то, что каждый из них был автономным блоком, используемым независимо от других. При этом все «модули» внутри каждого здания образовывали конструктивное целое, состав-

⁶ Археологическое исследование места началось в 70-е гг. XX в. В XXI в. объект изучался польскими археологами: сначала работала археологическая экспедиция из Кракова, сейчас — из Варшавского университета под руководством Т. Дерды. Предварительные результаты, о которых пойдет речь, были получены как в результате раскопок, так и благодаря применению неинвазивных методов. О раскопках Мареи см.: *Marea I. Byzantine Marea: Excavations in 2000–2003 and 2006* / Ed. by H. Szymańska, K. Babraj. Kraków, 2008 (Biblioteka Muzeum Archeologicznego w Krakowie 4); *Wielgosz-Rondolino D., Gwiazda M. Marea Season 2014: Excavation in house H1* // *Polish Archaeology in the Mediterranean*. Vol. 25. 2016. P. 115–126; *Derda T., Gwiazda M., Pawlikowska-Gwiazda A. Development of a settlement on the northeastern promontory at 'Marea'* // *Polish Archaeology in the Mediterranean*. Vol. 29/2. 2020. P. 531–550. <https://doi.org/10.31338/uw.2083-537X.pam29.2.23>; *Derda T., Gwiazda M., Barański T., Pawlikowska-Gwiazda A., Wiczorek D.F. Excavations in the northern and eastern parts of the Byzantine town at Marea* // *Polish Archaeology in the Mediterranean*. Vol. 29/2. 2020. P. 551–575. <https://doi.org/10.31338/uw.2083-537X.pam29.2.24>. Там же ссылки на основную библиографию.

⁷ См.: *Derda T. et al. Development of a settlement...* P. 532.

⁸ *Derda T. Czy «Marea» to Marea? Rzymcki ośrodek przemysłowy i wielkie miasto bizantyńskie w regionie Mareotis (koło Aleksandrii)*. <https://projekty.ncn.gov.pl/opisy/372313-pl.pdf> (обращение: 2.03.2023).



Ампула с изображением св. Мины из раскопок К.К. Косцюшко-Валюжанича

лявшее единый и прямой фасад длиной 260 м. Вдоль западной набережной располагались бани одинаковой планировки. С восточной и западной стороны к ним примыкали два здания, вероятнее всего, мастерские или магазины. Каждый состоял из четырех «модулей» с повторяющимся размером и планировкой помещения. Также были обнаружены и общественные туалеты, содержимое которых с помощью нехитрой канализационной системы сливалось непосредственно в озеро⁹. Эти новые кварталы, по мнению польских археологов, были центром размещения и обслуживания паломников, своего рода перевалочным пунктом на пути к Абу Мина¹⁰.

Если предположения польских археологов верны, мы можем себе представить масштабы этого действия, которое, вероятно, начиналось в Александрии, потом паломники шли по побережью вдоль озера Мареотис, пересекали его на лодках, останавливались в Марее, а затем уже посещали Абу Мина. Предполагается, что этот паломнический маршрут был актуален для жителей Нижнего Египта, но и для жителей Верхнего Египта не составляло большого труда совершить по нему свое *peregrinatio*, спустившись вплавь к Александрии. Наконец, находки ампул св. Мины в Европе и других (кроме Египта) регионах Византии мо-

⁹ Достаточно подробный анализ архитектуры и функционирования общественных уборных в Марее см.: *Derda T. et al. Development of a settlement...* P. 540–541, 545–546.

¹⁰ См.: *Modular construction in Byzantine Marea (Egypt)*. <https://archeowiesci.pl/en/modular-construction-in-byzantine-marea-egypt/> (обращение 2.03.2023), ср.: *Derda T. et al. Development of a settlement...* P. 547; *Derda T. et al. Excavations...* P. 551.

гут указывать на более «интернациональный» характер паломнических путешествий к сакральному пространству этого мученика.

Закат комплекса Абу Мина в целом совпадает с концом поздней Античности. Если мы посмотрим на его строительную динамику, а также на уже упомянутые перестройки в Мареа, то без труда увидим, что значимость комплекса в V–VI вв. неуклонно растет. Но его влияние сильно подрывают персидское и арабское завоевания. Планы, составленные П. Гроссманом, наглядно демонстрируют, что церковь над могилой святого в VIII в. достаточно сильно сокращается в размерах и при коптском патриархе Михаиле I (744–767) переживает свою последнюю реновацию¹¹. Но самое интересное, что немногим ранее прекращает свое существование и поселение Мареа¹². Это соотношение указывает на предположительную динамику процесса: запустение Марей, скорее всего, было связано с угасанием паломнического маршрута через нее к Абу Мина, что в свою очередь привело к упадку и самого комплекса.

Как нам представляется, почти полным аналогом комплекса Абу Мина является сирийский Калат Симан (т. е. крепость Симеона), экзистенциальным центром которого, как известно, являлось место подвигов св. Симеона Столпника. Точно так же как египетский Абу Мина, сирийский Калат Симан в поздней Античности становится мощным паломническим центром и, насколько нам известно, после арабского завоевания постепенно приходит в упадок и угасает (хотя его исчезновение было гораздо более растянутым по времени, чем у Абу Мина). Разница лишь в том, что в первом случае «центр силы» формировался вокруг мощей мученика, а во втором — вокруг сакрального пространства монашеского столпа.

От позднеантичного Египта осталось довольно много документального (папирусного и эпиграфического) материала, благодаря которому мы можем полагать, что существовало большое число мест (церквей, мо-

¹¹ Grossmann P. Abu Mina // *Coptic Encyclopedia*... P. 25–26. Следует, правда, отметить, что и угасающий комплекс производил впечатление на исламских путешественников, см., напр.: Butler K. *The Arab conquest of Egypt and the last thirty years of the Roman dominion*. Oxford, 1902. P. 177–178, n. 2.

¹² Последнюю фазу функционирования Марей относят к VII–VIII в. Она характеризуется разрушением стен и постепенным общим упадком. В VIII в. эта территория окончательно пустеет: см.: Derda T. et al. *Development of a settlement*... P. 547. В ходе раскопок были обнаружены монеты Омейядов, но не было найдено монет Аббасидов, что также может являться хронологическим маркером *terminus ante quem*, см.: Derda T. et al. *Excavations*... P. 572–573.



Симеон Столпник. Русская икона XV в.

настырей, часовен и т.д.), освященных в честь святых¹³. Конечно, в большинстве случаев очень сложно указать, насколько автономно было их бытование, но также очень сложно вспомнить хотя бы один пример из истории Западной Европы, Византии и Христианского Востока в период Средних веков, который по своим масштабам и по своему *modus vivendi* хоть как-то приближался бы к феномену Абу Мины или Калат Симан.

Второй тип «пространства святых» без труда обнаруживается при анализе ряда позднеантичных агиографических текстов. Живой святой (или, по терминологии П. Брауна, *holy man*) благодаря созданной им прямой небесной вертикали в глазах позднеантичных христиан формировал вокруг себя столь мощное сакральное поле, что к нему «притягивались» примерно так же, как средневековые паломники стремились к святыням Рима или Иерусалима. Механика складывания подобной ментальной «матрицы» видна из следующего фрагмента коптской версии «Жития св. Онуфрия», где его автор излагает свои представления о жизни отшельников в дальней пустыне: «Те, кто в пустыне о Гос-

¹³ См., напр.: Barison P. Ricerche sui monasteri dell'Egitto bizantino ed arabo // *Aegyptus* 18. 1938. P. 29–148; Antonini L. Le chiese cristiane nell'Egitto dal IV al IX secolo // *Aegyptus* 20. 1940. P. 129–208; Papaconstantinou A. Le culte des saints en Égypte des Byzantins aux Abbassides. L'apport des inscriptions et des papyrus grecs et coptes. Paris, 2001.



Монастырь Калат Симан. Баптистерий. Современная фотография

поде (помышляют), где найдут они человека, когда скорби достигнут их? <...> Ибо когда они в пустыню идут, они радуются весьма о голоде и жажде, и образе жизни (таком) <...>. В то время, пока претерпевают они, достигает их милосердие Божие. И велит Он ангелам служить им едой и высекает воду из камня. Ибо написано у Исаии: “Надеющиеся на Господа расправят крылья как орлы, побегут и не упадут, побредут и не взалчут”¹⁴. Сказано же: “Они высекут себе воду из камня, если возжаждут”. А также, (что) соделает Господь траву, которая на земле, в устах их такой же сладкой, как мед. Если настигнет их скорбь и беда восстанет на них, тотчас простирают они руки и молятся царю Иисусу, пока не придет помощь с небес, и не пошлет Он им тотчас (помощь) и не укрепит их, ибо чистыми соделали они сердца свои к Нему»¹⁵.

Другой текст объясняет суть peregrinatio к живым святым, которые для позднеантичных христиан являлись тем же, чем для средневекового паломника были реликвии и храмы¹⁶: «Воистину я увидел божественное сокровище, сокрытое в человеческих сосудах, которые не за-

¹⁴ Ср. Ис 40: 31.

¹⁵ Coptic martyrdoms etc. in dialect of Upper Egypt / Ed. with English translation by E.A.W. Budge. L., 1914. P. 211–212 (коптский текст). Пер. авт. статьи.

¹⁶ Совершенно очевидно, что паломничество к святым местам и реликвиям существовало и в поздней Античности. Дело в ином: в том, что в классическом Средневековье чрезвычайно трудно обнаружить феномен паломничества к живым святым как к «центрам силы» или к постоянно эманулирующему «источнику благодати».



Монастырь Калат Симан. Южный фасад. Современная фотография

хотел утаить, <...> но открыл к общей пользе <...>. Ведь многие из монахов останавливали течение реки, и Нил посуху переходили, и зверей умерщвляли, и совершали исцеления и чудеса, силы являли как святые пророки и апостолы. <...> Поэтому и всем окрестным жителям ясно, что благодаря им стоит мир, и жизнь человеческая существует и имеет цену перед Богом. Видел я столь бесконечное множество монахов, что и сосчитать нельзя <...>. Ибо нет в Египте и в Фиваиде ни деревни, ни города, которые не были бы окружены монастырями, словно стенами, на молитвы иноков люди опираются, [обращаясь] к Богу» (Hist. mon. Prol. 3, 9–10)¹⁷.

Говоря о «сакральном пространстве» внутри и вокруг «сосудов избранных»¹⁸, а также дальнейшей эволюции этого позднеантичного феномена, следует обратиться к анализу того типа агиографического нарратива, которое мы в свое время обозначили как «житие-путешествие»¹⁹. Всего обнаружено около десятка подобных текстов, са-

¹⁷ Historia monachorum in Aegypto / Éd. crit. par A.-J. Festugière. Bruxelles, 1961 (Subsidia Hagiographica 34). P. 6–8 (греческий текст); История египетских монахов / Пер., коммент., вступ. ст. Н.А. Кульковой. М., 2001. С. 6–7 (пер.).

¹⁸ Мало сомнений в том, что теологема «сакральных пространств», предполагающая как тела самих святых, так и пространство подле них, восходит к Деян. 9:15. Автор «Деяний апостолов» и автор «Истории монахов» в данном случае употребляют одно и то же греческое слово σκεῦος.

¹⁹ См.: Войтенко А.А. Святой Онуфрий Великий в агиографической традиции (IV–XV вв.). Дисс. на соискание уч.ст. д.ист.н. М., 2017. С. 215.

мыми известными из которых являются «Житие св. Павла Фивейского», «Житие св. Онуфрия Великого», «Житие св. Марии Египетской» и «Житие Макария Римлянина». Сюжетная парадигма этого нарратива представляет собой путешествие его автора (или его героя) в дальнюю пустыню с целью отыскать скрытого в ней святого. По мере развития сюжетный архетип «жития-путешествия» претерпел определенную трансформацию, перерастая из путешествия к святому подвижнику в поход до земли блаженных, по сути к коллективному святому («Хождение Зосимы»), или же просто стал хождением в рай («Хождение Агапия»). Характерно, что ряд этих текстов происходит из Египта, другая же их часть, предположительно, из сиро-палестинского региона.

Но самое интересное заключается в том, что эта сюжетная парадигма как активная литературная модель не переступила за границы поздней Античности. В Средневековье и Новое время большинство из этих текстов копируют и читают, но читают именно как благочестивые «антикварные» рассказы, не создавая новых произведений по этой модели. То же самое можно сказать и об «Истории египетских монахов», цитату из которой мы привели ранее. По нашему мнению, данный факт является своеобразным «маркером» утраты автономности и, отчасти, значимости сакрального пространства живого святого на *terminus ante quem* поздней Античности.

Но что же тогда происходит за ее пределами? Отчасти в приведенной выше цитате П. Брауна уже содержится ответ на этот вопрос. С окончательной победой новых институтов²⁰ происходит окончательное встраивание «пространства святых» в сакральное пространство церкви и монастыря. Но в Западной Европе и Византии, судя по всему, этот процесс протекал немного по-разному.

П. Браун указывает, что основной девиз произведений Григория Турского (VI в.) такой: «Никого не называйте святым, пока тот не умрет»²¹. Мир Григория Турского кристаллизуется вокруг реликвий. А вот у его восточного современника Иоанна Эфесского парад живых святых никуда не девается²². Таким образом, можно полагать, что сам феномен *holy man* на Западе довольно быстро исчезает, а рели-

²⁰ Следуя ходу мысли П. Брауна, можно сказать, что происходит победа структур (*impersonal agents*) над людьми.

²¹ *Brown P. Op. cit. P. 185.*

²² *Ibid. P. 180–181.*

квии святых, перешедших в мир иной (по терминологии П. Брауна *dead saint*), становятся одним из средств легитимации западных церковных институтов. В Византии феномен живых святых остается, но остается как некоторый реликт (и здесь мы бы не согласились с П. Брауном, который, противореча самому себе, подчас придает ему в средневековой Византии слишком большое значение²³).

Сильнейший удар по живым святым и, главное, по их автономии наносят иконоборцы. В этом контексте истинным основателем средневековой Византии следует считать не Ираклия, а Константина V²⁴. Вот что, в частности, пишет П. Браун: «Ибо епископ и правитель стояли вместе в период иконоборчества против святого (*the holy man*) монашеского происхождения. *Cherchez le moine*: это остается ключом к большей части иконоборческой политики, ко всем иконоборческим преследованиям и к подавляющему большинству современных (им) свидетельств иконопочитателей, из которых мы черпаем наше впечатление об этом периоде. Икономахия в действии — это монахомахия. Однако на карту был поставлен не роспуск византийских монастырей. Скорее, это была исключительно последовательная, хотя и скачкообразная решимость сломить власть святого (*the holy man*) в византийском обществе как главного оплота власти иконы и, можно предположить, как силы самой по себе»²⁵. В этой перспективе последующая победа иконопочитателей как раз и может мыслиться как окончательное встраивание уже лишенного автономии «пространства святых» в сакральное пространство храма или монастыря.

Однако реликты оказались живучи и в поствизантийское время. П. Браун совершенно справедливо указывал на русского старца. Приведем два более конкретных примера: феномен преп. Серафима Саровского и феномен Оптиной пустыни. Можно сказать, что появление фигуры преп. Серафима до сих пор не имеет достойного историко-культурного объяснения. Есть мнение, что оно вообще не имеет естественных причин²⁶. Линия преемственности преп. Серафима, в основном, книжная: основная цель духовной жизни (т. е. «стяжание Духа Святого») почерпнута им из Макариева корпуса (V в.) через славян-

²³ См., напр.: *Brown P. Op. cit. P. 139–141.*

²⁴ Ср.: *Brown P. Op. cit. P. 294.*

²⁵ *Ibid. P. 295.*

²⁶ Ср.: «Во всяком случае начало прошлого (XIX. — А.В.) века в судьбах русской Церкви отмечено и ознаменовано каким-то внутренним и таинственным сдвигом» (Флоровский Г., *прот.* Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 391).

ское «Добролюбие». В современной ему России эта формула была очень необычной²⁷. А один из основных девизов его жизни («стяжи дух мирен и тысячи вокруг тебя спасутся»), по сути, повторяет то, о чем уже шла речь, т. е. феномен создания позднеантичным holy man центростремительного «места силы» вокруг себя.

Совершенно очевидно, что походы к оптинским старцам представителей русской интеллигенции нельзя объяснить простым желанием посетить намоленное место или припасть к мощам святых (в России в начале XX в. было более тысячи монастырей²⁸, но шли почему-то в Оптину). По сути, эти поездки воспроизводят те же самые мотивационные модели, благодаря которым позднеантичный автор «Истории египетских монахов» покинул свой монастырь на Елеонской горе и отправился в полное опасностей путешествие по Египту.

Нам осталось указать на еще один аспект проблемы. Средневековый Христианский Восток демонстрирует ту же самую тенденцию, что Западная Европа и Византия, т. е. исчезновение автономии «пространства святых»²⁹. Однако в отношении церкви и монастыря он демонстрирует модель, радикально отличную от западноевропейской и византийской. И связано это с приданием этим сакральным пространствам новых функций; либо не известных в предшествующее время, либо очень слабо обозначивших себя. Храм и монастырь начинают выполнять не свойственные им ранее функции религиозной социализации и социальной коммуникации. Причины подобных практик нам представляются вполне очевидными. Христианские общины Ближнего Востока после арабских завоеваний оказались в ситуации, резко отличной от той, что имела место в Византии и Западной Европе. Христианство здесь перестало пользоваться государственной под-

²⁷ Ср.: *A Treasury of Russian Spirituality* / Ed. by G.P. Fedotov. N.Y., 1965. P. 243–245.

²⁸ См., напр.: *Ратковский И.С., Ходяков М.В.* История советской России. СПб., 2001. С. 154.

²⁹ В качестве примера приведем монастырь Дейр-эль-Азаб в Фаюме. Здесь покоятся останки известного коптского святого XIX—начала XX в. Авраама, епископа Фаюма. Вокруг его почитания есть даже небольшая индустрия: наклейки, брелки, иконы и прочее с изображением святого, которые можно приобрести в монастырских магазинах. Однако монастырская топография разительно отличается от комплекса Абу Мина, где, как мы указали ранее, мощи святого были тем центром, вокруг которого конструировались все объекты комплекса. Здание с реликвиями Авраама — это относительно скромное строение, не сильно заметное и растворяющееся среди других монастырских построек, а паломничество к ним, вероятно, оживляется, в основном, в день его памяти.



Христос с игуменом Миной. Икона из монастыря Баут, VIII в. (Париж, Лувр)

держкой³⁰ и лишилось права широкой проповеди своей веры, начав постепенно «скукоживаться». Ситуация в чем-то схожа с развитием постиконаборческой храмовой архитектуры в Византии, которая, по меткому выражению о. Роберта Тафта, «сворачивается внутрь»³¹. С другой стороны, миафизитские общины на исламских территориях

³⁰ О том, что комплекс Абу Мина фактически был имперским проектом, мы постарались показать выше. Интереснее вопрос с Марее. Было высказано предположение, что планировка зданий византийского поселения указывает на «централизованную инвестиционную стратегию» (Derda T. et al. Excavations... P. 572). Исследование строения Н1, расположенного неподалеку от большой базилики (вероятно, оно совмещало жилой дом и мастерскую) показало, что, с одной стороны, в технике его строительства есть сходство с паломническим центром в Абу Мина, а с другой — архитектура здания, скорее, является греко-римской (или средиземноморской), чем традиционно египетской (Wielgosz-Rondolino D., Gwiazda M. Mareia Season 2014... P. 125). Если вспомнить, что перестройка в Марее почти синхронна расширению комплекса Абу Мина, начавшемуся при императоре Зиноне, то мало сомнений в том, что реконструкция Марее также была имперским проектом, связанным с организацией паломнического маршрута к св. Мине. Скорее всего, это поселение, как и центр Абу Мина, контролировали халкидонские структуры, но миафизиты имели там свои «присутственные места». Переход всего комплекса Абу Мина под контроль миафизитов произошел после арабских завоеваний (см.: Grossmann P. Abu Mina // Coptic encyclopedia... P. 26), с чем, вероятно, было связано его недостаточное финансирование и постепенное угасание. Не датированный точно анонимный арабский источник сообщает, что из Фустата ежегодно на содержание «церкви св. Мины» отправляют 1000 динаров (Butler A. Op. cit. P. 178, n. 2).

³¹ См.: Тафт Р.Ф. Византийский церковный обряд. Краткий очерк. М., 2000. С. 79.

уже не находились под дамокловым мечом очередных униональных попыток со стороны византийского (халкидонского) православия и, в известном смысле, оказались предоставлены самим себе.

В такой ситуации перенесение центров социализации и коммуникации из высших школ, улиц и площадей, где постепенно начинает доминировать иная религиозная традиция, в сакральные пространства храма и монастыря³² кажется единственно возможным выходом для тех, кто хочет сохранить себя как этноконфессиональная общность. Если вновь вернуться в Египет, то такая трансформация сакральных пространств неплохо прослеживается в периоды церковных возрождений, поскольку об этих периодах сохранилось больше источников: корреляция культурного и интеллектуального подъема с возрождением и расширением церквей и монастырей в XII–XIII вв.; синхронность реставрации храмов и монастырей и широкого спроса на иконные циклы, выполняющие функцию Библии для неграмотных, в XVIII в.; расширение и углубление сферы религиозного образования и его связь с традиционной религиозной школой (куттаб) при Кирилле IV (1854–1861); наконец, прямая связь движения воскресных школ с возрождением монашества и значительным улучшением приходской жизни в новейший период истории Коптской Церкви³³.

Следует отметить, что подобные «защитные механизмы», вероятнее всего, являются универсальными для социальных групп, оказавшихся в ситуации доминирования иной культурной и религиозной традиции,

³² Само собой понятно, что явление, подобное современным церковно-приходским или монастырским школам, можно отыскать и в поздней Античности, но в ситуации доминирования иной религиозной традиции, создающей угрозу постепенной аннигиляции прежней идентичности, именно роль церкви и монастыря как центра социализации и коммуникации возрастает в разы и становится одной из основных. Например, нет сомнений в том, что монастыри поздней Античности были центрами религиозной социализации для монахов, но являлись ли они таковыми для мирян? Являлись ли они «коммуникативной площадкой» для мирян, как современные коптские монастыри, в чем мы имели возможность убедиться, наблюдая изнутри жизнь монастыря Дейр-эль-Азаб в Фаюме? Подробнее о наших наблюдениях см.: *Войтенко А.А. Приход или святцы? К вопросу о базовых элементах религиозной самоидентификации этноконфессиональных общин Христианского Востока // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 4. История. Регионоведение. Международные отношения. Т. 24. № 6. 2019. С. 277.*

³³ Более подробно об этом см.: *Войтенко А.А. Приход или святцы?... С. 275–277.* Следует лишь добавить, что, исходя из имеющихся данных, современные коптские практики по превращению монастырей в центры религиозной социализации и социальной коммуникации носят не столько стихийный, сколько проектный характер.

но стремящихся отстоять свою прежнюю идентичность. И Христианский Восток здесь не уникален. Характерный пример — русская эмиграция первой волны. Ее стереотипы социального поведения и коммуникативные практики очень напоминают то, что нам приходилось видеть в жизни современной коптской общины Египта³⁴.



³⁴ В качестве примера приведем пространную цитату из воспоминаний Б.Н. Александровского: «С появлением за рубежом русских эмигрантов храмы стали появляться во всех местах сколько-нибудь значительного эмигрантского скопления. <...> Церкви создавались где придется: в особняках, в гаражах, подвалах, иногда палатках. <...> Характерной черточкой внешнего вида местности, непосредственно прилегающей к церкви, были “обжорки”, лавки и ларьки. Без этой декорации невозможно представить себе ни одного крупного русского зарубежного храма. Еще более характерным штрихом этого вида были церковные дворы в дни воскресных богослужений. С первых же лет эмигрантского существования эти дворы сами собою превратились в клубы под открытым небом, где сотни и тысячи посетителей обменивались по окончании богослужений новостями, слухами и сплетнями, рожденными в замкнутом эмигрантском мирке, отгородившемся высокой стеной от окружающего его реального мира. В такие дни церковный двор шумел и гудел <...>. По временам двор оглашался криком радости. Два приятеля бросались друг к другу в объятия. Судьба разлучила их много лет назад. <...> Потом — фронт, бои, революция, гражданская война, эвакуация. <...> Одного судьба заносит в Тунис, другого — на остров Яву. Зигзаги дальнейшей судьбы каждого из них приводят их сейчас сюда, на двор парижской церкви. <...> Во всех местах русского рассеяния это было место встреч. <...> Здесь вспоминали минувшее и проливали слезы о нем, <...> завязывались знакомства, ссорились, бранились, ревновали. <...> Так было в Константинополе, Софии, Белграде, Хельсинки, Харбине, Шанхае, Берлине, Париже, Буэнос-Айресе» (Александровский Б.Н. Из пережитого в чужих краях. Воспоминания и думы бывшего эмигранта. М., 1969. С. 212—214).



REFERENCES

1. A Treasury of Russian Spirituality / Ed. by G.P. Fedotov. N.Y., 1965.
2. *Alexandrovsky B.N.* From experiences in foreign lands. Memories and meditations of a former emigrant [Iz perezhitogo v chuzhikh krayakh. Vospominaniya i dumy byvshego emigranta]. Moscow, 1969.
3. *Antonini L.* Le chiese cristiane nell'Egitto dal IV al IX secolo // *Aegyptus* 20. 1940. P. 129–208.
4. *Barison P.* Ricerche sui monasteri dell'Egitto bizantino ed arabo // *Aegyptus* 18. 1938. P. 29–148.
5. *Brown P.* Society and the Holy in Late Antiquity. Berkely — Los Angeles — Oxford, 1982.
6. *Butler K.* The Arab conquest of Egypt and the last thirty years of the Roman dominion. Oxford, 1902.
7. Coptic martyrdoms etc. in dialect of Upper Egypt / Ed. with English translation by E.A.W. Budge. L., 1914.
8. *Derda T.* Czy «Marea» to Marea? Rzymcki ośrodek przemysłowy i wielkie miasto bizantyńskie w regionie Mareotis (koło Aleksandrii). <https://projekty.ncn.gov.pl/opisy/372313-pl.pdf> (accessed 2 March 2023).
9. *Derda T., Gwiazda M., Barański T., Pawlikowska-Gwiazda A., Wieczorek D.F.* Excavations in the northern and eastern parts of the Byzantine town at Marea // *Polish Archaeology in the Mediterranean*. Vol. 29/2. 2020. P. 551–575. <https://doi.org/10.31338/uw.2083-537X.pam29.2.24>.
10. *Derda T., Gwiazda M., Pawlikowska-Gwiazda A.* Development of a settlement on the northeastern promontory at 'Marea' // *Polish Archaeology in the Mediterranean*. Vol. 29/2. 2020. P. 531–550. <https://doi.org/10.31338/uw.2083-537X.pam29.2.23>.
11. *Florovsky G.* Paths of Russian theology [Puti russkogo bogoslovija]. Paris, 1937.
12. *Grossmann P.* Abu Mina // *Coptic Encyclopedia*. N.Y., 1991. Vol. 1. P. 24–29.
13. *Grossmann P.* Abu Mina I. Die Gruftkirche und die Gruft. Mainz, 1989.

14. Grossmann P. Abu Mina, a Guide to the Ancient Pilgrimage Center. Cairo, 1986.
15. Historia monachorum in Aegypto / Éd. crit. par A.-J. Festugière. Bruxelles, 1961 (Subsidia Hagiographica 34).
16. History of Egyptian monks / Translation, comments, introduction by N.A. Kul'kova [Istorija egipetskikh monakhov / Perevod, kommentarii, vstupitel'naja stat'ja N.A. Kul'kovoy]. Moscow, 2001.
17. Kaufmann C.M. Die Ausgrabung der Menas-Heiligtümer in der Mareotis-Wüste. I-III Vorbericht. Cairo, 1906–1908.
18. Kaufmann C. M. Die Menasstadt und das Nationalheiligtum der altchristlichen Ägypter in der westalexandrinischen Wüste. Vol. 1. Leipzig, 1910.
19. Marea I. Byzantine Marea: Excavations in 2000–2003 and 2006 / Ed. by H. Szymańska, K. Babraj. Kraków, 2008 (Biblioteka Muzeum Archeologicznego w Krakowie 4).
20. Modular construction in Byzantine Marea (Egypt). <https://archeowiesci.pl/en/modular-construction-in-byzantine-marea-egypt/> (accessed 2 March 2023).
21. Obłuski A. The Monasteries and Monks of Nubia. Warsaw, 2019.
22. Papaconstantinou A. Le culte des saints en Égypte des Byzantins aux Abbassides. L'apport des inscriptions et des papyrus grecs et coptes. Paris, 2001.
23. Rat'kovsky I.S., Khodyakov M.V. History of Soviet Russia [Istorija sovetskoy Rossii]. St. Petersburg, 2001.
24. Taft R.F. The Byzantine Rite. A Short History [Vizantijskij cerkovnyy obrjad. Kratkij ocherk]. Moscow, 2001.
25. Voytenko A.A. Saint Onnophrius the Great in the hagiographic tradition (IV–XV cent.). Dissertation for the degree of Doctor of Historical Sciences [Svyatoy Onufrij Velikij v agiograficheskoy traditsii (IV–XV vv.). Dissertazija na soiskanie uchenoy stepeni doktora istoricheskikh nauk]. Moscow, 2017.
26. Voytenko A.A. Parish or Synaxaria? To the Basic Elements of Religious Self-Identity of Ethno-Confessional Communities of the Christian Orient // Vestnik Volgogradskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya 4. Istorija. Regionovedenie. Mezhdunarodnye otnosheniya [Science Journal of Volgograd State University. History. Area Studies. International Relations]. Vol. 24. no. 6. 2019. P. 272–283. DOI: <https://doi.org/10.15688/jvolsu4.2019.6.21> [Priklad ili svjatcy? K voprosu o bazovykh elementakh religioznoy

samoidentifikacii etnokonfessional'nykh obshchin Khristianskogo Vostoka].

27. *Wielgosz-Rondolino D., Gwiazda M.* Marea Season 2014: Excavation in house H1 // *Polish Archaeology in the Mediterranean*. Vol. 25. 2016. P. 115–126.

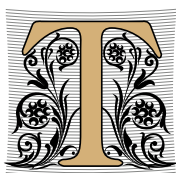


Ключевые слова:

поздняя Античность, византийский Египет, Абу Мина, Калат Симан,
позднеантичные святые.

Anton A. Voytenko

«THE SPACE OF THE SAINTS» AS A FEATURE OF THE SACRED GEOGRAPHY IN LATE ANTIQUITY (USING THE EXAMPLE OF EGYPT)



The article focuses on a study of the types of Christian sacred spaces (*sacra spatia*) during the period of late antiquity. The author considers the identification of a temple (a church) and a monastery as the most adequate types of *sacra spatia* in sociological context. However, in late antiquity they were joined by another phenomenon, which can be designated as the «space of the saints» (*spatio sanctorum*). This phenomenon had two types: a space formed around the relics of saints or «dead saints» (primarily martyrs), and a force field (*locus potestatis*) formed around living saints or «holy men» (primarily monks). In late antiquity, this space seems to have a certain autonomy in relation to a church and a monastery. The reasons for this phenomenon are best explained by Peter Brown: in conditions of erosion of old (antique) structures and only rising new (medieval) ones, the locus of the supernatural in public opinions passed to an individual man. Accordingly, with the final institutionalization of new «impersonal agents», the space of saints lost its autonomy and been integrated into the sacred space of a church or a monastery.

Key Words: Late Antiquity, Byzantine Egypt, Abu Mena, Qal'at Seman, Holy Man.

Anton A. Voytenko — D.Sc. (History), Centre for Egyptological Studies of the Russian Academy of Sciences.

 **Войтенко Антон Анатольевич** 

доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник, Центр
египтологических исследований РАН