

DOI: 10.31857/S032103910001280-1

«ЭФИОПЫ» И ОБРАЗ «ЭФИОПА» В МОНАШЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ ЕГИПТА IV–V ВВ.

А. А. Войтенко

Центр египтологических исследований Российской академии наук, Москва, Россия

E-mail: voytenko@yandex.ru

Статья посвящена исследованию сведений о жителях Черной Африки, встречаемых в агиографической литературе Египта периода поздней античности. Все данные могут быть отнесены к четырем основным темам: сведения о чернокожих монахах, данные о контактах местного населения с негроидами, сведения о нападениях соседних племен (прежде всего ноба и блеммиев) и сведения о демонах, посещающих монахов в виде «эфиопов». Особое внимание в статье обращено на последнюю тему, проанализирована связь между появлением этого агиографического топоса и представлениями о негроидах, бытовавшими в Египте в позднеантичный период.

Ключевые слова: поздняя античность, египетское монашество, агиография, коптская литература, образ «чужого»

“ETHIOPIANS” AND THE IMAGE OF AN “ETHIOPIAN” IN EGYPTIAN MONASTIC LITERATURE OF 4th–5th CENT. A.D.

Anton A. Voytenko

Center for Egyptological Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia

E-mail: voytenko@yandex.ru

The article investigates the information about the inhabitants of sub-Saharan Africa found in Egyptian hagiographic literature of the Late Antiquity. The entire array of data can be divided into four main themes: information about the Black monks, contacts of the local population with Black Africans, data about the attacks of neighboring tribes (mainly the Beja and the Noba), and information about the demons visiting monks as “Ethiopians”. Special attention is drawn to the last topic, as well as to the relationship between the appearance of the hagiographical *topos* of Black demon and the ideas about Black Africans existing in Egypt in the Late Antique period.

Keywords: Late Antiquity, Egyptian monasticism, hagiography, Coptic literature, image of “alien”

Данные об авторе. Антон Анатольевич Войтенко – доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Центра египтологических исследований РАН.

Как известно, население Египта не было полностью однородным даже в период правления фараонов¹. Применительно к саисскому и персидскому времени мы имеем свидетельства о проживавших там греках, персах и иудеях². После завоевания Египта Александром Македонским этническая картина еще более усложнилась. Несмотря на безусловное доминирование египетского населения и в греко-римский, и в византийский периоды³, мы встречаем здесь и другие этнические группы: например сирийцев, самаритян, идумеев, фракийцев, германцев, персов, иудеев, арабов, набатеев, даков, «эфиопов» и проч⁴. В нашей работе мы хотели бы остановиться на последней группе («эфиопах»)⁵, присутствие которых в Египте неплохо засвидетельствовано разными источниками, наиболее интересными из которых нам представляются агиографические тексты. Здесь мы можем найти сведения не только о присутствии «эфиопов» в византийском Египте, но и об отношении к ним местного населения.

В античных греческих источниках житель Черной Африки обозначается либо как «эфиоп» (Αἰθίοψ), либо как «черный» (μέλας), либо обоими словами сразу. В более поздних текстах мы встречаем также слово μαῦρος⁶. Все перечисленные термины чаще всего означают просто чернокожего, этническая идентификация которого в современном смысле слова затруднительна. В коптских источниках негроиды чаще всего обозначаются синонимичным греческому αἰθίοψ термину **εβου** (на саидском диалекте) **εβου** (на бохайрском)⁷. Иногда, впрочем, есть и указание на их этническое происхождение, поскольку в текстах упомянуты «нубийцы» (ноба, нуба, нобады) и «блеммии».

¹ См. Helck 1975, 306–310.

² О греках в Египте см. Mallet 1922; Cook 1937; Bresson 1980; о персах: Bianchi 1982; об иудеях: Volkov 1915, Struve 1938, Winnicki 2009, 180–189.

³ Под «египетским населением» мы имеем в виду две доминирующие этнические группы: египтян и греков, представляющих с эпохи Птолемеев вторую по численности часть населения. Однако стоит помнить при этом о смешанном составе египетского общества, где принадлежность к «грекам» могла определяться культурными параметрами, а не этническими или антропологическими признаками (ср. Bagnall 1993, 230).

⁴ О сирийцах в Египте см. Vaggi 1937; Winnicki 2009, 145–180; о пальмирцах: Schwartz 1953; о самаритянах: Nagel 1974; об идумеях: Thomson (Crawford) 1984; Winnicki 2009, 294–306; об арабах: Oates 1980; Winnicki 2009, 306–339; о фракийцах: Mihailov 1968; Bingen 1982; о германцах: Kortenbeutel 1938; о набатеях: Winnicki 2009, 353–363; о даках: Trynkowski, Wipszycka 1965; Dana 2003; об «эфиопах»: Snowden 1970. См. также: Fikhman 1987, 161–162.

⁵ При этом следует пояснить, что «эфиоп» является собирательным термином для всех негроидов. Поэтому мы рассматриваем в статье и данные агиографии, указывающие на различные этнические группы негроидного населения Египта и областей Среднего Нила, в первую очередь ноба/нуба и блеммиев.

⁶ См., например, Sophocles 1914, 737. Е. Софоклис указывает на употребление этого слова для обозначения негроида в апокрифических деяниях Петра и Павла, у Леонтия Кипрского и Константина Багрянородного.

⁷ См. Stum 1979, 65.

«Эфиопская тема» представлена в египетской агиографической литературе IV–VII вв. достаточно разнообразно. Тем не менее все множество приводимых свидетельств можно свести к четырем направлениям. Во-первых, мы можем обнаружить здесь данные о чернокожих монахах в монастырях Египта. Во-вторых, это сведения о бытовых контактах египетского населения и жителей соседних с Египтом областей Черной Африки. В-третьих, мы находим здесь упоминания о нападениях кочевых племен с юга на территорию Египта, что позволяет нам дополнить данные других источников, повествующих об этом. И, наконец, в-четвертых, мы находим в них очень интересные представления о явлениях монахам бесов в виде «эфиопов», которые могут приоткрыть нам механизмы формирования образа «чужого». Это представляется актуальным уже потому, что интерес к имагологии в отечественной исторической науке за последнее время заметно усилился⁸. В нашей работе мы коснемся первых трех тем и подробно остановимся на четвертом сюжете. Нам представляется весьма важным хотя бы гипотетически указать на причины складывания житийного топоса «черного беса», который впоследствии перемещается в византийскую и древнерусскую агиографическую литературу.

Начнем с чернокожих монахов. Их присутствие в египетских монастырях засвидетельствовано несколькими источниками. Во-первых, это сообщение из «Истории монахов» (*Hist. mon.* 8, (lat.) 7). Там говорится, что в обители аввы Аполлона (известный монастырь Бауит) были «эфиопы»⁹. Присутствие «эфиопов» в Бауите хорошо засвидетельствовано и надписями, относящимися, правда, к более позднему времени: там, например, упомянуты Авраам и апа Иосиф эфиопы¹⁰. Есть данные о присутствии чернокожих в монастырях Нижнего Египта: так, в надписи из Келлий фигурирует некий «Иоанн из эфиопов»¹¹. Интересные сведения на этот счет содержатся в папирусном фискальном кодексе VII в., опубликованном Ж. Гаску. В этом документе два раза упомянут некий «монастырь эфиопов»¹². Скорее всего все-таки речь идет об одном, а не о двух разных монастырях. Ф. Луизье в своей рецензии на это издание выдвинул гипотезу, что речь идет об аксумитах¹³. Он на основании данных этого кодекса с учетом сведений из «Церковной истории» Иоанна Эфесского (*Hist. Eccl.* III. 53), где упоминаются аксумиты, последователи Юлиана Галикарнасского, жившие в Алодии (одном из нубийских царств), предположил, что аксумиты могли быть среди египетских монахов. Луизье считает, что они прибыли в Алодию из Египта, где, по его мнению, были также распространены взгляды Юлиана. Однако не следует забывать, что описываемые у Иоанна Эфесского события относятся к 580 г.,

⁸ См. например, Gurevich 1994; Shukurov 1999; Poltorak 2001; Luchitskaya 2001; Svanidze 2003; Repina 2008; 2012.

⁹ Festugière 1961, 60; Schulz-Flügel 1990, 297.

¹⁰ Maspero 1932, 57, 138.

¹¹ Kasser 1967, 39.

¹² Gascou 1994, 478–479.

¹³ См. Luisier 1999, 479.

а упоминание об «эфиопском монастыре» — к началу VII в. Следует помнить и о неопределенности самого термина «эфиоп»¹⁴. Поэтому нет достаточных оснований говорить о присутствии в IV в. аксумитов в среде египетского монашества. На наш взгляд, речь может идти о чернокожих, живших где-то на границах с Верхним Египтом, где имели место достаточно интенсивные контакты египтян с местным негроидным населением.

Самым известным чернокожим монахом был преп. Моисей Скитский¹⁵. Сведения о нем содержатся в *Apophthegmata Patrum* и «Лавсаике» (*Hist. Laus.* 19)¹⁶. Он был рабом у какого-то вельможи, но был изгнан из его дома за разврат и разбой. После этого Моисей стал предводителем шайки разбойников, однако впоследствии раскаялся, стал монахом, а затем и пресвитером в Скиту. Есть две версии его кончины. По одной, сохранившейся в *Apophthegmata Patrum*, он вместе с учениками был убит во время одного из нападений кочевников на Скит¹⁷, по другой, изложенной в «Лавсаике», он скончался в Скиту, оставив после себя около 70 учеников (здесь о его насильственной гибели ничего не говорится)¹⁸. Все эти данные указывают на присутствие «эфиопов» в монастырях как Среднего, так и Нижнего Египта, но мы, увы, не можем на их основании судить ни о степени их присутствия, ни об их точном этническом происхождении.

Второй комплекс данных — это свидетельства о бытовых и повседневных контактах монахов с «эфиопами». Главным образом такие контакты происходили в Верхнем Египте. Приведем некоторые из них. В *Apophthegmata Patrum* есть рассказ про авву Арсения, жившего в Нижнем Египте, которому надоела суэта тамошней монастырской жизни, и он решил перебраться в более спокойное место вверх по Нилу к двум своим ученикам. Как только он причалил к берегу, к нему подбежала девочка-эфиопка и коснулась его милоти. Он начал было ее бранить, а она ответила: «Если ты монах, иди на гору» — что он, естественно, и сделал¹⁹. В коптской «Истории монахов Верхнего Египта» есть рассказ о чуде, которое совершил авва Аарон над сыном нубийца, которого уволок в Нил крокодил²⁰. Здесь есть ряд интересных деталей. Во-первых, авва Аарон не знал по-нубийски и велел своему ученику

¹⁴ Сам Луизье, впрочем, высказывает свою гипотезу достаточно осторожно, хорошо понимая многозначность термина «эфиоп». Он приводит цитату из известной надписи Силко (Ἐγὼ Σίλωκ, βασιλίσχος Νοῦβάδων καὶ ὄλων τῶν Αἰθίοπων) и комментарии издателей надписи, которые полагают, что в данном случае выражение «все эфиопы» может относиться ко всем народам Нубии ненубадам.

¹⁵ По-славянски преп. Моисей Мурин. Ныне — один из наиболее почитаемых коптских святых.

¹⁶ PG 65, 281–289 (*Apophthegmata Patrum*); Butler 1898–1904, 58–62 (*Hist. Laus*).

¹⁷ PG 65, 285 (= Моисей, 10).

¹⁸ Butler 1898–1904, 62.

¹⁹ PG 65, 97–99 (= Арсений, 32); рус. пер.: *Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов*. Б.м., 1965 (репринт: Св.-Троицкая Сергиева Лавра, 1993). С. 23–24.

²⁰ Budge 1915, 476–478.

отыскать переводчика, что тот сделал довольно быстро: им оказался житель Филы, направляющийся в Асуан²¹. После совершенного чуда нубиец (нуба) возвратился к себе «славя Бога и святого Аарона»²². Можно предположить, что контакты нубийцев с христианским населением Верхнего Египта, в особенности с монахами, там жившими, способствовали их христианизации²³. Любопытные сведения содержит «Диалог о Жизни св. Иоанна Златоуста» Палладия: во время «антропоморфитской смуты» в Нитрии (399 г.) александрийский патриарх Феофил свергает с кафедры епископа Диоскора с помощью своих слуг эфиопов, возможно, еще не крещеных (*Dial.* 7)²⁴. Как мы уже видели на примере св. Моисея Скитского, «эфиопы» могли быть рабами или прислугой у состоятельных египтян.

В монашеских текстах содержатся сведения о нападениях кочевников («варваров») на Египет и египетские монастыри. Однако есть проблемы с идентификацией этих «варваров» в некоторых источниках. Так, сведения об их набегах на монастыри Нижнего Египта в «Лавсаике» и *Apophthegmata*

²¹ Интересную информацию о языковой ситуации на пограничных с Египтом территориях Нубии мы можем почерпнуть из эпиграфического материала, правда, более позднего периода (VII/VIII–XIV вв.). Так, во введении к недавно изданным надписям из Каср-Ибрим (главным образом это эпитафии) сообщается, что в епископских эпитафиях доминирует греческий, тогда как на более скромных стелах частных персон — коптский. В Фарасе, расположенном дальше Каср-Ибрима к югу, ситуация немного иная, здесь встречаются и епископские эпитафии на коптском — см. Łajtar, van der Vliet 2010, 5–6. Стоит отметить, что наряду с христианизацией языковое влияние на церковную и, вероятно, светскую элиту Нубии со стороны соседнего Египта было значительным.

²² Budge 1915, 478. Текст, изданный Баджем, сейчас датируют началом VI в., хотя события, там описанные, восходят к IV — началу V в.

²³ Официально христианизация северного нубийского царства (Нобатии) связана с миссией Юлиана (543 г.), который «крестил царя, и вельмож его, и многих из народа его», а после его кончины — епископа Лонгина, который «наставил их, и крестил остальных» (Io. Eph. *Hist. Eccl.* III. 76 49; рус. пер.: Dreyer 1990, 252–253, 255–256). Однако следует заметить, что христианизация — это процесс длительный, который может растянуться на столетия. Поэтому следует предположить, что ко времени появления Юлиана в Нобатии там уже были христианские общины. Интересный материал предоставляет археология: в некоторых захоронениях Балланы был обнаружен церковный инвентарь (чаши, серебряные блюда, кадило и т.д.), причем датируются эти находки 450–475 гг. Это дало основание некоторым исследователям предполагать, что процесс обращения в христианство нубийской элиты начался значительно раньше «официальной» даты крещения Нобатии (см. Edwards 2004, 218). А. Облуский на основании анализа письменных источников предполагает, что переговоры о крещении между византийцами и представителями элиты Нобадии начались еще в 30-х годах VI в. (Obłuski 2014, 171).

²⁴ Букв. «не просвещенных рассветом», однако издатели текста понимают эту фразу именно так (см. Malinger, Leclercq 1988, 144–145, п. 3). Греческое слово οἰκέτης, здесь употребленное, может означать «домашнего раба».

Patrum проблематично идентифицировать с «нуба» или блеммиями²⁵, обитавшими в верховьях Нила²⁶. Более надежную информацию на этот счет дает пахомианская традиция, «История египетских монахов» (кон. IV в.), сведения из корпуса творений Шенуте (V в.) и его «Жития». В так называемом «*Paralipomena*»²⁷, втором и третьем греческом «Житиях св. Пахомия» есть упоминание о набеге «варваров, именуемых блеммиями» (βαρβάρους τοῖς λεγομένοις Βλέμμιες)²⁸. Речь идет о том, что они напали на деревню, куда св. Пахомий отослал своих монахов собирать тростник. Датировка рассматриваемых событий очень расплывчата — они могли происходить между 323 и 346 г., в это время блеммии возобновили свою военную активность на границах Египта. Тогда император Константин предпринял действенные меры, чтобы обезопасить южные границы Египта от этих воинственных кочевников. В 336–337 гг. он отправил к блеммиям Флавия Авиней с приказом сопроводить их делегацию, приглашенную на тридцатилетие его царствования. Авиней сопроводил их на обратном пути и остался с ними еще на три года в качестве представителя Византийской империи²⁹. После этого в отношениях империи и кочевников наступила кратковременная мирная передышка.

Еще одно свидетельство наших источников, видимо, относится к более позднему времени. Оно содержится в латинской версии «Истории египетских монахов». В главе про известного ликопольского подвижника авву Иоанна (*Hist. mon.* (lat). 1, 7–8)³⁰ говорится, что римская граница с племенем эфиопов (т.е. блеммиев. — *A.B.*) была вокруг Сиены³¹, первым со стороны «эфиопов» городом Фиваиды (*Thebaidis civitas*). Однажды близ этого города племя «эфиопов» напало на отряд римского войска и нанесло жестокое поражение,

²⁵ Последних обычно отождествляют с предками нынешних беджа. Однако Т. Пападопулос высказал возражение на этот счет, сославшись на средневекового арабского географа Идриси (1100–1166), который различает «белиун» (блеммиев) и «боджа» (беджа). С его точки зрения, термин «блемии» достаточно расплывчат и скорее всего восходит к самоназванию ряда африканских племен, обитавших по соседству с Египтом. Впоследствии, с точки зрения Пападопулоса, этот этноним был усвоен античными авторами, а вслед за ними и византийскими, которые могли называть блеммиев и «индами», и «эфиопами» — см. Papadopoulos 1966, 25–26. Первое известное упоминание о блеммиях в Египте относится ко времени Рамсеса IX (1125/21–1107/03 до н.э.), в ономастиконе Аменемопе среди названий африканских земель и мест содержится термин *Brhj* (см. Winnicki 2009, 489).

²⁶ Вероятнее всего, в данном случае мы имеем дело с ливийцами, совершавшими набеги в Нижний Египет в это время.

²⁷ Это условное название, данное в свое время этому тексту, поскольку он содержит эпизоды, не вошедшее в *Vita prima*, но находится в тех же рукописях, что и эта версия «Жития» — см. например, Khosroev 2004, 14.

²⁸ *Paralipomena*. 9 (Halkin 1932, 133–134.); ср. *Vita altera*. 76–77; *Vita tertia*. 114 (Halkin 1932, 252–253, 318–319). Рассказ содержит интересную подробность о религии блеммиев: они приносили в жертву животных, совершая возлияния и устраивая трапезу.

²⁹ См. Berzina 1992, 98.

³⁰ Schulz-Flügel 1990, 249.

³¹ Совр. Асуан.

награбив большую добычу. Дукс³² пришел к авве Иоанну для благословения, поскольку не решался сразиться с ними из-за малочисленности своего отряда. Иоанн предсказал дуксу победу, что и случилось. Здесь мы имеем сведения о нападении блеммиев на пограничные области Египта, которые в отличие от пахомианской традиции можем отнести ко второй половине IV в.³³ В это время (373–374 гг.) блеммии предпринимают две серьезные военные операции. Известно, что в ноябре 373 г. они совершили набег на Большой оазис. Возможно, именно эти события и упомянуты у Руфина. В 373–374 гг. воины одного из племен блеммиев захватили корабль из Элу (совр. Эйлата), заставили его причалить в Раифе, где устроили резню. Существует предположение, что в данном случае африканские кочевники действовали совместно с арабскими номадами, устроившими в это же время резню в Синайском монастыре, а вдохновителем этой операции был Шапур II³⁴. О блеммиях³⁵ сообщает также Палладий в своем «Диалоге о житии св. Иоанна Златоуста», размещая их по соседству с областью Сиены (*Dial.* 20)³⁶. Вероятно, он передает ситуацию 392–394 гг., когда в Сиене размещался военный гарнизон. Однако есть свидетельства, что впоследствии блеммии проникают уже на Элефантину³⁷.

Вторая группа данных более позднего времени. В бохайрской версии «Жития Шенуте» (*Vita Sinuthii.* 89–90)³⁸ есть упоминание о серьезном набеге блеммиев в глубь территории Египта: они «захватили города, взяли людей с их животными» и на обратном пути с добычей остановились в области Пшой. Шенуте, желающий выволить пленников, с помощью чудес проникает в лагерь блеммиев, ведет переговоры с их царем, освобождает пленников, приводит их в монастырь и дает им средства на дорогу домой³⁹. Скорее всего, отголоски этого же набегу мы находим и в творениях самого Шенуте, в гомилии «О нашествии кочевников»⁴⁰. Там сообщается, что «эфиопы» дошли до города Койс⁴¹, т.е. совершили довольно глубокий рейд по территории Египта. Пострадавшие от набегу ищут убежища в монастыре. Судя по

³² Вероятно, дукс Фиваиды.

³³ В 350 г. авва Иоанн Ликопольский становится затворником, а годом его кончины принято считать 395 г. (см. Chitty 2007, 303–305), следовательно, рассказ о набеге блеммиев должен был произойти между двумя этими датами.

³⁴ См. Berzina 1992, 99.

³⁵ Автор называет их «блеммиями или эфиопами».

³⁶ Malingery, Leclercque I 1988, 396.

³⁷ См. Berzina 1992, 99.

³⁸ Leipoldt 1906, 43–44; рус. пер.: Elanskaya 1993, 140–141. Необходимо, впрочем, учитывать, что бохайрская версия «Жития» является достаточно поздней редакцией оригинального текста.

³⁹ Исходя из данных гомилии Шенуте (*De invas.* II) мы можем уточнить данные «Жития»: сам Шенуте указывает, что пленные (ок. 100 человек) были выкуплены у блеммиев за деньги (тогда как в «Житии» говорится, что они были освобождены бесплатно), но оба источника согласны в том, что им были предоставлены средства на дорогу домой.

⁴⁰ Leipoldt 1908, 67–77; рус. пер.: Elanskaya 1993, 168–174.

⁴¹ Койс — совр. Эль-Кейс, отождествляемый с греческим Кинополем.

называемым Шенуте цифрам, набег блеммиев носил довольно масштабный характер, хотя здесь могут иметь место и некоторые преувеличения, свойственные риторике⁴². Шенуте упрекает светские власти («комитов эллинских»⁴³) в бездействии и говорит, что все заботы о захоронении погибших, выкупе пленных и размещению беженцев монастырь вынужден взять на себя. Беженцы находятся в монастыре три месяца, хотя по некоторым другим данным можно предполагать, что набег продолжался дольше⁴⁴. Известно, что к началу 40-х годов V в. блеммии значительно усиливаются. Судя по тому, что в «Житии» упомянут «царь» блеммиев, мы имеем здесь дело с их протогосударственным образованием со столицей в Талмисе⁴⁵, известным по другим источникам, которое, как предполагается, стало объединением племен блеммиев Восточной пустыни⁴⁶. Далее в нашем распоряжении два сходных рассказа о том, как «дукс» или «комит» шел на юг сражаться с варварами и повернул в монастырь Шенуте, чтобы попросить у него благословения (*Vita Sinuthii*. 103–108; 135–137). В бохайрском «Житии Шенуте» сообщается, эта кампания закончилась успешно, благодаря, естественно, благословению Шенуте и поясу, который тот вручил дуксу. Не совсем ясно, это повторение одного и того же события или мы имеем дело с двумя разными набегами. В одном из сохранившихся саидских фрагментов «Жития Шенуте» (Fr. 7)⁴⁷ мы находим ряд уточнений к одному из этих рассказов (если их два). Дукса звали Иракий, вторжение осуществили, как сказано, совместно нубийцы и блеммии, которые, желая воевать с христианами, захватили некий город. В качестве амулета здесь выступает не пояс, а крест, сделанный Шенуте собственноручно. Поражение нуба-блеммиев описано как очень серьезное.

Попробуем разобраться, о каких событиях идет речь. С 20-х годов V в. племена блеммиев прочно обосновались в пограничных с Египтом районах нильской долины, контролируя при этом Восточную пустыню и побережье Красного моря до Адулиса и важный путь Копт–Береника. В 440 г. они совершили набег на египетский оазис⁴⁸, где находился в ссылке Несторий: эти события упомянуты в «Церковной истории» Евагрия (*Euagr. Hist. eccl.* I. 7). В 40–50-х годах V в. нубады совместно с блеммиевскими совершили несколько рейдов в Египет, но после 453 г. набеги прекратились, о чем сообщает Приск Панийский (*Prisc. Hist. Byz.* Fr. 21). После того как нубады вытеснили блеммиев из приграничных с Египтом районов нильской долины, они постепенно (к VI в.) попадают в зависимость от Алвы, с одной стороны,

⁴² Шенуте говорит, что беженцев было около 20 000 человек, умерших в монастыре — 94 человека, родившихся — 52 и около сотни были вызволены из плена.

⁴³ Вариант перевода — «языческих».

⁴⁴ Так, упоминая о пленных, Шенуте говорит про их выкуп «в эти годы».

⁴⁵ Калабша. В наст. время, после сооружения Асуанской плотины, затоплена. Локализацию Калабши см. Obłuski 2014, xvii, map 1; Edwards 2004, 226, fig. 8.6.

⁴⁶ См. Berzina 1992, 100.

⁴⁷ Amélineau 1895, 642.

⁴⁸ Обычно этот оазис отождествляют с Большим оазисом.

и Нобатии — с другой⁴⁹. В 537 г. Юстиниан уничтожил языческие храмы на о-ве Филы, о чем сообщает Прокопий Кесарийский (*Procop. Pers. I. XIX. 36*): это означает, что блеммии лишаются здесь своих святынь и окончательно теряют влияние на египетских границах⁵⁰. Таким образом, мы можем расположить события, описанные в «Житии Шенуте» и его гомилии, между 440 и 453 г. Учитывая сообщение фрагмента саидского «Жития» о совместном походе нуба и блеммиев — речь идет об одном из их совместных походов на Египет 40–50-х годов, но судя по сообщению о серьезном разгроме, мы можем предположить, что этот поход состоялся ближе к 453 г. Сложнее обстоит дело с сообщением о первом походе блеммиев. Судя по данным наших источников, он носил достаточно масштабный характер. Вероятнее всего, он имел место между 420-ми и 440-ми годами, т.е. когда протогосударство блеммиев со столицей в Талмисе контролировало пограничные с Египтом территории, но они еще не начали боевые действия с нубадами, которые, как известно, закончились их поражением⁵¹.

Перейдем к образу «черного беса», поскольку примеры такого рода в монашеской литературе встречаются гораздо чаще, чем все другие сообщения об «эфиопах». Для начала стоит отметить, что ампула бестелесных существ, искушающих монахов, достаточно ограничено. Либо это образы женщин, либо фантастические монстры, либо различные животные, широкий спектр которых представлен в известной сцене искушения преп. Антония (*Vita Antonii. 9*)⁵², либо, наконец, «эфиопы». Могут быть и мутации, — например «женщина-эфиопка». Тема «черного беса» уже попала в сферу интересов историков, богословов и культурологов⁵³. Относительно недавно были опубликованы две интересные статьи, непосредственно связанные с этой проблематикой⁵⁴. Обе они приводят значительное количество фактического материала, и обе содержат важные наблюдения по теме. Однако их авторы пытаются ставить проблему достаточно узко и решать ее в рамках культурных представлений античности, практически полностью игнорируя исторический контекст. К тому же вне поля зрения исследователей осталось «Житие блаженного Афу», которое, на наш взгляд, может быть ключевым в ответе на вопрос о складывании стереотипа «черного беса» в монашеской литературе⁵⁵. Автор первой статьи, Э. Ньюджент, пытается интерпретировать

⁴⁹ См. Berzina 1992, 100–101.

⁵⁰ Прокопий сообщает, что в его время нубады живут по берегам Нила, а блеммии — в центре страны, расположенной между Аксумом и византийскими владениями (*Procop. Pers. I. XIX. 27–28*).

⁵¹ О перипетиях этой борьбы мы можем узнать из так наз. «Надписи Силко» и «Письма Фонэна» — см. Dreuer 1990, 180–187.

⁵² Bartelink 1994, 158–163.

⁵³ В качестве отправной точки можно указать работы Ф. Дёльгера (Dölger 1918) и Б. Штейдле (Steidle 1958).

⁵⁴ См. Nugent 1998; Brakke 2001.

⁵⁵ В одной из глав своей недавней монографии, представляющей собой переработанный вариант его статьи, Бракке ссылается на данные «Жития Афу», но трактует

демонический образ «эфиопа» как проявление расовых предрассудков и критикует известную работу Ф. Сноудена⁵⁶, где примеры такого рода обходятся молчанием. Нельзя не заметить, что исследование Нуджента носит помимо чисто исследовательского еще и практический характер, чем, возможно, и вызван его интерес к этому вопросу⁵⁷. Автор второго исследования, Д. Бракке, решает эту тему в рамках монашеской идентификации в эпоху поздней античности и в качестве методологической основы использует концепции М. Фуко о «технологии себя»⁵⁸ и Х. Бабы — о складывании и функционировании культурных стереотипов в колониальных обществах⁵⁹. Из всего спектра представленных в источниках образов демонических «эфиопов» Бракке интересуют, главным образом, «эфиопки»⁶⁰ и их амплуа «духов блуда», а появление этого образа в «символическом универсуме» египетских аскетов он связывает в первую очередь с представлениями о гиперсексуальности «эфиопов», распространенными в греко-римском мире. Для того чтобы стать самим собой, монах должен отвлечься от «чужого» — черного беса-«эфиопа», являющегося порождением его подсознательного, которое выражено через греко-римский культурный стереотип⁶¹. Здесь стоит обратить внимание на два положения, с которыми мы полностью согласны. Образ «черного беса» возникает именно в монашеской среде Египта IV в.⁶²: до этого мы находим лишь отдельные штрихи, не сложившиеся в законченный портрет⁶³. Но ко времени посещения

их в рамках греко-римских представлений о «соматической норме» (см. Brakke 2006, 166), хотя, как нам представляется, эти данные можно трактовать глубже и шире.

⁵⁶ См. Snowden 1970. Сноуден отрицает расистские или даже расовые представления в античности.

⁵⁷ Автор статьи является бенедиктинским монахом, на момент ее написания несшим послушание по работе с новообращенными в одном из христианских монастырей Нигерии — см. биографическую справку: Nugent 1998, 209.

⁵⁸ См. например, Foucault 2004.

⁵⁹ Bhabha 1994.

⁶⁰ Даже явления «черного беса» в виде подростков (о чем речь немного ниже) Бракке склонен интерпретировать как «гендер женоподобного мальчика» (Brakke 2001, 510). Гораздо меньше внимания Бракке уделяет образу «взрослых эфиопов», он обращается к ним только когда пытается интерпретировать их с точки зрения представлений о гиперсексуальности негроидов (см. например, Brakke 2001, 517–518).

⁶¹ Вот, к примеру, одно из рассуждений Бракке, приводимое нами, с тем чтобы был понятен ход его мысли: «Стереотип гиперсексуальности эфиопа обеспечивал спокойствие и маркировал инаковость (alterity), с помощью которой через экстернизацию монах мог очистить свою идентичность как доброго брата-монаха или отца в моменты кризиса» (Brakke 2001, 534).

⁶² Бракке (2001, 534) пишет о том, что именно в Египте чернокожий демон становится «эфиопом». Таким образом, мы можем существенно уточнить положение Штейдле, считавшего, что «черный бес» есть порождение средиземноморского мира в патристическую эпоху (см. Steidle 1958).

⁶³ Можно поспорить с утверждением Ньюджента, который, ссылаясь на работу Дельгера, говорит о «Послании Варнавы» как нижней хронологической границе

преп. Иоанном Кассианом Египта, т.е. приблизительно к концу IV в.⁶⁴, образ беса-«эфиопа» становится в монашеской литературе Египта общим топосом⁶⁵, а значит, опирается на уже сложившийся в монашеской среде стереотип. Затем из Египта «черный бес» мигрирует в другие районы на Востоке и Западе⁶⁶ христианского мира.

Теперь перейдем к конкретным примерам. «Черного беса» мы находим еще в 6-й главе «Жития преп. Антония», как известно, первого произведения монашеской агиографии. Дьявол, устав искушать подвижника другими способами, является ему в образе «черного отрока» (μέλας παῖς) и признается, что он — «дух блуда», а его дело — совращать юных⁶⁷. Еще один пример явления беса в образе «маленького эфиопа» содержится в «Истории монахов», в главе про известного авву Аполлона из Бауита (*Hist. Mon.* 7; (lat) 8). Аполлон просит Господа лишить его тщеславия перед тем как сделаться настоятелем многих братий. Господь повелевает ему коснуться шеи и зарыть в песок то, что он там схватит. Аполлон ловит на своей шее маленького эфиопа и зарывает его в песок, а тот кричит, что он бес гордыни⁶⁸. Наконец, в латинской версии «Истории монахов» есть рассказ о хулиганствах подростков-эфиопов (pueri) в церкви Скита (*Hist. mon.* (lat.) 29)⁶⁹. На всенощной преп. Макарий Александрийский особым духовным зрением видит безобразных «эфиопов-отроков», которые прыгают по всей церкви во время чтения псалмов и бесчинствуют: одному двумя пальцами закрывают глаза — и тот начинает дремать, другому вложат палец в рот — и он начинает зевать. Во время молитв «чернокожие подростки» внушают молящимся всякие фантазии: тем, кто молится невнимательно, они вскакивают на шею и спину, внушая помыслы. Когда началось причастие, хулиганства «эфиопов» продолжились. Тем, кто недостойно простирал руки к принятию святых Тайн, они как бы клали на руки уголья, и причастие возносилось обратно в алтарь.

В литературе уже поднимался вопрос о «мальчиковости» эфиопов как намеке на специфические искушения, испытываемые монахами⁷⁰. О том,

появления образа «черного беса» (см. Nugent 1998, 218). Сведения «Послания Варнавы» мы разберем ниже.

⁶⁴ Иоанн Кассиан посетил Египет в 388–399 гг., но его труды были написаны немного позднее — ок. 421 г. («О постановлениях»), ок. 426 г. («Собеседования»).

⁶⁵ См. Nugent 1998, 218.

⁶⁶ О Византии речь пойдет ниже. Первый известный нам случай появления «эфиопа» на Западе содержится в трудах св. Григория Великого (VI–VII вв.). Так, в одном из рассказов из «Собеседований италийских отцов» «какой-то черный мальчик» тащит за край одежды нерадивого монаха (см. Grig. Magn. *Dial.* II. 4.2).

⁶⁷ См. Bartelink 1994, 146–149 (особ. п. 2).

⁶⁸ Festugière 1961, 48; Schulz-Flügel 1990, 287.

⁶⁹ Schulz-Flügel 1990, 372–373.

⁷⁰ Так, в частности, склонен трактовать эпизод из «Жития св. Антония» Р. Грегг (suggestion the black youth represents the practice of pederasty), мнение которого приводит Ньуджент (см. Nugent 1998, 209).

что такие искушения имели место, мы имеем недвусмысленные предостережения старцев⁷¹, хотя подобная интерпретация «черных подростков» далеко не бесспорна⁷². Однако нас больше интересует не столько толкование их малых размеров, сколько образ «эфиопа» в целом. Тем более что примеров их явлений во взрослом виде также немало.

Например, мы сталкиваемся с ними на страницах «Собеседований» Иоанна Кассиана. Бес в виде «эфиопа» является к авве Иоанну Ликопольскому, «извиняясь» за чрезмерный пост подвижника (Io. Cass. *Collat.* I. 21)⁷³, бросает стрелы в старца, искушая его покинуть келью (ibid. II. 13), или «помогает» другому монаху рубить скалу, понуждая того к непосильному труду (ibid. IX. 6)⁷⁴. В анонимом собрании *Apophthegmata Patrum* одного монаха-девственника окружают «эфиопы»⁷⁵ и пытаются возбудить в нем страсть⁷⁶. Другой монах, оказавшись по своим делам в городе, видит, как четыре ужасных негра на черных лошадях и с огненными посохами скачут к умирающему богачу. Богач молит Бога о помощи, но «эфиопы» ему объясняют, что он воззвал к Богу слишком поздно⁷⁷. Некий молодой монах решил покинуть монастырь и вернуться в мир, но его родной отец попросил его пройти испытание во внутренней пустыне 40 дней. Монах подчиняется и через 20 дней видит дьявольское видение: смрадно пахнущую эфиопку, зловоние которой он еле переносил. Эфиопка говорит ему, что обычно она кажется искушаемым благоухающей, но из-за его послушания Господь не позволил ей обольщать его и явил ее в «натуральном виде». Монах возвращается и говорит, что в мир он уже не хочет, ибо вполне ощутил прельщение дьявола и женский смрад. На что отец ему отвечает, что если бы он остался в пустыне 40 дней и исполнил бы заповедь, то увидел бы это еще очевиднее⁷⁸. Другой монах в наказание за помыслы покинуть келью раньше срока вынужден был созерцать на рогоже злобного «эфиопа», который скрежетал на него зубами⁷⁹.

Вот еще один показательный случай. Авва Аполлон, ученик аввы Сисоя, страдая множеством не преодоленных еще страстей, бежит в Александрию, но по дороге ему является высокий чернокожий монстр-андрогин

⁷¹ В частности, такое: «Говорили старцы: “Более женщин ловушка дьявола для монахов — отроки”». См. Regnault 1985, 199.

⁷² В том же «Житии св. Антония» малые размеры беса связаны с его слабостью, на что указывает Ньуджент, когда критикует это мнение. Он, на наш взгляд, справедливо полагает, что здесь мы имеем место с предубеждением и анахронизмом (Nugent 1998, 209). См. также Regnault 2008, 51.

⁷³ Pichery 1955, 105.

⁷⁴ Pichery 1955, 105; 127; 1958, 45–46.

⁷⁵ Нигде не сказано, что они — отроки, контекст этого тоже не предполагает.

⁷⁶ Regnault 1985, 141. Именно этот рассказ Бракке пытается истолковать в духе гиперсексуальности «эфиопов».

⁷⁷ Regnault 1985, 179.

⁷⁸ Nau 1908, 56; 173; Regnault 1985, 64.

⁷⁹ Иракий (= PG 65, 183); рус. пер.: *Достопамятные сказания* (см. прим. 19). С. 69–70. Рогожа служила монаху вместо постели.

и, показывая Аполлону свой перед и зад, говорит, что готов исполнить любое его желание, поскольку тот сполна ему угодил. Потрясенный увиденным, Аполлон в страхе бежит обратно в Скит и с тех пор своего учителя уже не покидает⁸⁰. В одном из видений аввы Даниила Скитского (VI в.) «какой-то эфиоп» уводит душу грешника от младенца, сидящего на престоле в церкви⁸¹. Наконец, стоит отметить и еще одну интересную особенность. «Эфиоп» выступает не только как бесовский образ, но и как образ грешника. Когда авва Арсений увидел «эфиопа», который нарубил дров гораздо больше, чем мог унести, голос свыше объяснил авве, что это — образ нераскаянного грешника, который к прежним своим грехам прибавляет новые⁸². Отметим, что в пограничных районах первого порога Нила образ чернокожего стал настолько ассоциироваться у некоторых монахов с искушениями, что их духовным наставникам приходилось отделять людей от духов. Когда один монах пришел к авве Аарону с жалобой, что какие-то нубийцы искушали его, авва, улыбнувшись, ответил: «На самом деле это невидимые нубийцы, сын мой»⁸³.

Попробуем посмотреть, как образ «черного беса» распространяется в других областях Византии. Несколько интересующих нас примеров мы находим в «Луге духовном» (VI — нач. VII в.), автор которого, Иоанн Мосх, как известно, несколько раз посещал Египет. В одном случае мы находим непростительного грешника в виде «эфиопа»: он ударил Христа по щеке во время Его страданий и теперь обречен на адские мучения⁸⁴. Это напоминает видение аввы Арсения. Второй случай связан с состязанием в театре, которое должен был пройти авва Феодосий. В театре сидели зрители, одна часть из которых были «в белых одеждах», другие — черны, «как эфиопы». Авве предстояло сразиться с громадным и безобразным (*δυσειδής*) «эфиопом», голова которого касалась облаков⁸⁵.

Мотив «черных бесов», противостоящих светлым ангелам, а также «агона» в театре мы находим и в других агиографических источниках. Так, в истории о раскаявшемся разбойнике (действие которой происходит в VI в., но сам рассказ, видимо, относится к первым десятилетиям VII в.) врач, дежуривший у постели умирающего злодея, видит, как к нему пришли многочисленные эфиопы с множеством хартий, содержавших его прегрешения, а потом — два светозарных мужа⁸⁶. Здесь присутствует та же оппозиция «свет—мрак», противопоставляющая inferнальный и небесный миры. Тема состязания присутствует в известном «Житии Андрея Юродивого» (действие должно было происходить в V–VI вв., вероятное время составления текста — вторая

⁸⁰ Regnault 1985, 310–311.

⁸¹ Dahlman 2007, 154; рус. пер.: Polyakova 1994, 186. Младенец в церкви скорее всего символизирует Христа.

⁸² Арсений, 33 (= PG 65, 100–101); рус. пер.: *Достопамятные сказания* (см. прим. 19). С. 24.

⁸³ Budge 1915, 474.

⁸⁴ *Prat. Spirit.* 30 (= PG 87c, 2877–2880).

⁸⁵ *Prat. Spirit.* 66 (= PG 87c, 2917).

⁸⁶ Ivanov 2001, 249 (текст), 252 (перевод).

половина X в.): в одном из своих видений Андрей оказывается в театре, где видит множество одетых в белое людей и бесчисленную толпу черных «эфиопов», состязающихся между собой в беге и борьбе. Возглавляет «эфиопов» темнокожий великан⁸⁷ — почти прямая параллель с рассказом из «Луга духовного». Однако в том же «Житии» мы находим и другие примеры упоминания «черного цвета». Во время одной из молитв перед Андреем предстает сам дьявол в облике «эфиопа» с множеством демонов, в руках у которых были топоры, дубинки, веревки, ножи и мечи⁸⁸. Во время прогулки возле столичного борделя Андрей созерцает духа блуда, который предстает в виде дурно пахнущего «эфиопа». Образ «эфиопа» (или «эфиопки») как смрадно пахнущего духа блуда мы наблюдали уже в египетских источниках, но здесь этот мотив многократно усилен. Вот что пишет агиограф: «Он был видом как эфиоп, на голове не волосы, а испражнения, с пеплом смешанные, глаза у него будто лисьи, а с плеч свисают жалкие лохмотья. Испарение и зловоние от него исходило тройное: как от гнили, грязи и нечистот — так что блаженному от этого горького зловония стало противно, и он непрерывно сплевывал на демона»⁸⁹. Еще один пример появления «эфиопа» в византийской агиографии мы можем найти в «Житии Симеона Юродивого» (VII в.). Здесь Симеон сначала изгоняет нечистого духа из городского переулочка, а потом насылает этого «маленького эфиопа» на харчевню в Эмесе, с тем чтобы он устроил там погром. Так повторяется до тех пор, пока хозяева этого трактира, будучи еретиками-акефалами, не делаются православными⁹⁰. Это единственный известный нам пример того, что «черный бес» находится на службе у святого.

Таков, на наш взгляд, образ «эфиопа», вышедший за пределы Египта. А теперь попытаемся ответить на вопросы, почему же именно «эфиоп» стал одним из значимых бесовских образов, и что повлияло на его формирование. Одно из предлагаемых предположений исходит из возможных библейских представлений о бинарности света и тьмы. Первым актом Бога было отделение света от тьмы, после чего «И увидел Бог свет, что он хорош» (*Быт.* 1: 3–4). В раннехристианских памятниках мы находим примеры такой бинарности⁹¹: у апостола Павла бесы — это «мироправители тьмы» (τοὺς κοσμοκράτορας τοῦ σκότους) (*Еф.* 6: 12)⁹², а христиане — «сыны света и сыны дня» (*1 Фесс.* 5:5). В Апокалипсисе истинные христиане облекутся в белые одежды (*Откр.* 6:11; 7:13). Наконец, в «Послании Варнавы» (*Ер. Варн.* 4, 10), памятнике, хорошо известном в Египте, дьявол впервые назван «черным» (ὁ μέλας)⁹³. Впоследствии в некоторых

⁸⁷ Zheltova 2001, 120 (текст = PG 111, 633), 19 (перевод).

⁸⁸ Zheltova 2001, 123–124 (текст = PG 111, 641), 21 (перевод).

⁸⁹ Zheltova 2001, 130 (текст = PG 111, 653), 25 (перевод).

⁹⁰ PG 93, 1721–1723 (рус. пер.: Polyakova 1994, 73). Интересно, что в «Житии» для обозначения «эфиопа» автор пользуется не только словом Αἰθίοψ, но и μαῦρος.

⁹¹ См. Brakke 2001, 507.

⁹² Alland, Black 1994, 670.

⁹³ См. Prigent, Kraft, 1971, 100.

произведениях раннехристианской литературы мы наблюдаем явления злых сил в образе «эфиопской женщины» или «эфиопского царя»⁹⁴. Однако следует отметить, что, кроме «Послания Варнавы», где дьявол назван «черным», но не «эфиопом», распространение других цитируемых текстов в Египте не столь очевидно. А происхождение негативного отношения к черному цвету в «Послании Варнавы» неясно. Стоит указать также на неоднозначность представлений о ночи, мраке, тьме и тому подобном в разных культурах⁹⁵. Напомним, что коптское название Египта «Кеме» происходит от древнеегипетского *kemet*, т.е. «черная земля», ареал жизни, в отличие от пустыни, «Красной земли», где жизнь невозможна. Таким образом, рождение демонического «эфиопа» из бинарности света и тьмы не представляется нам очевидным для Египта, хотя это противопоставление хорошо видно из других, уже приведенных нами, византийских источников, которые были созданы за пределами Египта⁹⁶. Э. Нуджент предлагает иное решение вопроса. По его мнению, в одном пассаже из «Собеседований» Иоанна Кассиана мы можем проследить негативное отношение монахов Египта к своим соседям (Io. Cass. *Collat.* VIII. 21)⁹⁷. Однако на проверку этот текст не содержит никаких намеков на «проклятые этносы», а повествует о том, как потомки Сифа согрешили с дочерьми «от поколения Каина», которые их в конце концов развратили.

Нам представляется, что истоки негативного отношения к эфиопам следует искать совсем в другом. Предположительно, еще со времени эллинизма «чернота» могла связываться с нравственной нечистотой⁹⁸, а «эфиоп» мог выступать ее аллегорией. Вот, например, что мы можем прочесть в одной из гном про Диогена Синопского: «Однажды Диоген поучал какого-то злодея. Спрошенный кем-то, зачем он это делает, Диоген ответил: “Пытаюсь отмыть эфиопа, чтобы сделать его белым”»⁹⁹. Наши источники достаточно ясно свидетельствуют о том, что сходные представления присутствуют и в монашеской среде IV–V вв. О видении авве Арсению «эфиопа» как образа нераскаявшегося грешника мы уже писали. Вот еще несколько примеров. Авва Павел Простой видел, как у одного монаха, входившего в церковь, «все тело было черно» от его грехов. Лицо монаха просветлело только после того, как Господь очистил его от прегрешений¹⁰⁰. Другой монах, живший в киновии, часто грешил, поэтому перед смертью лицо его стало черным, как «чугунок». Но этот

⁹⁴ См. Nugent 1998, 218–219.

⁹⁵ Можно вспомнить в этой связи и «Божественный мрак» в *Corpus Areopagiticum*.

⁹⁶ Существует только один известный нам пример, который сохранился в армянском корпусе апофтегм: авва Авита видит в пустыне дракона, верхом на котором сидит негр, и голос свыше говорит авве, что в пустыню пришел мрак, а солнце истины оставило ее (см. Regnault 1977, 271).

⁹⁷ Nugent 1998, 218.

⁹⁸ См. параллель и в раннехристианских представлениях: «черный бес» в приведенных нами примерах часто означает «беса блуда».

⁹⁹ Nakhov 1996, 115, греческий текст: Mullachius 1867, 300.

¹⁰⁰ Павел Простой (= PG 65, 381–385); рус. пер.: *Достопамятные сказания* (см. прим. 19). С. 166–168.

монах просил Бога его простить, и знаком того, что он прощен, явилось постепенное возвращение его лицу естественного цвета¹⁰¹. Или вот еще один пример: «Авва Максим сказал: “Как олово, почернев, может вновь сделаться светлым, так и верующие, которые почернели от греха, могут вернуть сияние, когда покаются. И именно поэтому вера сравнима с оловом”»¹⁰². Таким образом, мы видим не просто бинарность «свет/тьма», а противоположность «черного» и «светлого», которые являются символическим выражением «греха» и «праведности».

Но есть и еще один немаловажный аспект. Негроид, согласно античным эстетическим представлениям, был некрасив, поскольку находился за пределами греко-римского идеала телесности¹⁰³. Наши источники ясно показывают нам существование тех же представлений в позднеантичном Египте. Показательный рассказ про мерзкого черного андрогина, демонстрирующего согрешившему монаху свои прелести, мы уже приводили. Еще один пример такого рода мы находим в известном рассказе об Андронике и Афанасии, вошедшем в цикл рассказов аввы Даниила Скитского. Когда Андроник встречает свою жену после долгой разлуки, то не узнает ее, поскольку красота ее поблекла до такой степени, что она имела вид эфиопки¹⁰⁴. Есть недвусмысленные примеры пренебрежительного отношения к эфиопам¹⁰⁵ в текстах, происходящих из районов Нижнего Египта. Два из них мы находим в рассказах про преп. Моисея Скитского, который как раз и был чернокожим. На собрании в Скиту отцы решили испытать авву и стали с презрением говорить: «Чего этот эфиоп приходит к нам?»¹⁰⁶ Другую проверку авве Моисею устроил архиепископ, подговорив клир выгнать его из церкви со словами: «Вон отсюда, эфиоп!» Авва Моисей стал себя бранить и говорить: «Пепельнокожий, черный (σποδόβερρε, μελανέ), хорошо поступили с тобой. Ты не человек, что же ты входишь к людям?»¹⁰⁷ Мало сомнений в том, что негативные упреки, которые делает сам себе Моисей, интровертированы им извне. Но самый интересный пример содержится в «Житии блаженного Аффу». Значительную его часть составляет богословский спор отшельника Аффу с александрийским патриархом Феофилом о том, наследует ли человек образ Божий или нет. Со стороны Феофила в ход идут крайние аргументы. Так, он говорит: «Страшусь я сказать

¹⁰¹ Regnault 1985, 253–254.

¹⁰² Regnault 1985, 302.

¹⁰³ См., например, Brakke 2001, 516–517. Бракке пишет о преобладании греко-римской соматической нормы (somatic norm), по отношению к которой негроидный тип считается девиацией (deviance).

¹⁰⁴ Dahlman 2007, 174; рус. пер.: Polyakova 1994, 190.

¹⁰⁵ На наш взгляд, речь не идет о расизме в современном смысле этого слова. Здесь мы согласны со Сноуденом: представлений о расе в античном мире не существовало. Бракке тоже считает мнение о расизме в античности анахронизмом — см. Brakke 2006, 158.

¹⁰⁶ Моисей, 3 (= PG 65, 283); рус. пер.: *Достопамятные сказания* (см. прим. 19). С. 113–114.

¹⁰⁷ Моисей, 4 (= PG 65, 283); рус. пер.: *Достопамятные сказания* (см. прим. 19). С. 114.

о слабом, подверженном [немощам] человеке... когда сидит он в сторонке и испражняется, как ты можешь сравнить его со Светом истинным, неприступным?» И помимо прочего патриарх вопрошает Афу: «Как ты можешь сказать об эфиопе, прокаженном или о парализованном или о слепом, что он есть образ Божий?»¹⁰⁸ Итак, здесь эфиоп стоит в одном ряду с увечными и оказывается фактически неполноценным. Самое интересное то, что архиепископ, устроивший жестокую проверку авве Моисею — это скорее всего все тот же патриарх Феофил¹⁰⁹. Таким образом, мы видим греко-римские представления о некрасивом облике «черных», доведенные до своего логического конца. Телесное уродство не может ни в малейшей степени быть признаком Божественного. Можно полагать, что в данном случае автор «Жития Афу» приводит мнение не только архиепископа Феофила, имевшего, как мы уже знаем, чернокожих рабов, но представление, бытовавшее среди эллинизированных жителей Александрии, к которым и принадлежал александрийский патриарх.

Как мы предполагаем, образ «черного беса» складывается в точке пересечения нескольких причин. Вспомним, что примерно со второй четверти IV в. темнокожие блеммии возобновляют свою военную активность против Египта, проникая в глубь его территории, опустошая в том числе и монастыри. Продолжается она примерно до середины V в. Вспомним также, что это достаточно важный период в истории монашества и ранней монашеской письменности. В историографии уже высказывалось мнение, что негативный взгляд на чернокожих в Египте усиливается в III–IV в., во время активизации набегов кочевых племен на его территорию¹¹⁰. Однако примерно в то же время мы наблюдаем и набеги ливийцев, в том числе — и на египетские монастыри, но бес при этом не является к монахам в образе «мазика»¹¹¹. Очевидно, что активизация рейдов чернокожих блеммиев актуализирует некоторые негативные культурные и ментальные доминанты по отношению к черным, уже бытовавшие в Египте, и именно на пересечении этих факторов возникает «черный бес» монашеской литературы IV–V вв. В заключение нам хотелось бы высказать и еще одно соображение. Византийский Египет как часть большой средиземноморской империи все еще нес на себе представления античного мира (как положительные, так и отрицательные): для трансформации или преодоления некоторых из них потребуется не одно столетие¹¹².

¹⁰⁸ Rossi 1886, 72; рус. пер. (с лакунами): Bolotov 1886, 149–150.

¹⁰⁹ Феофил вступил на патриаршую кафедру в 385 г. и был на ней до своей смерти в 412 г. Авва Моисей, как предполагается, погиб во время набега мазиков на Скит в 406–407 гг. О том, что Феофил посещал нижеегипетские монастыри — был в Нитрии и Скиту — мы знаем из *Apophthegmata Patrum* (см. Феофил, 1–2; Арсений, 7 = PG 65, 89; 197).

¹¹⁰ См. Brakke 2001, 502–503, п. 4 (там же библиография вопроса).

¹¹¹ Этноним, означающий племя или группу кочевых племен, живших в Ливийской пустыне и совершавших грабительские набеги на ливийские города и монастыри Нижнего Египта.

¹¹² Сходные процессы происходят, например, и в византийском искусстве, которое до эпохи Юстиниана во многом еще остается искусством эллинистическим, пусть

Литература / References

- Alland, K., Black, M. *et al.* (eds.) 1994: *The Greek New Testament*. Stuttgart.
- Amélineau, E. 1895: *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne*. (Mémoires publiés par les membres de la Mission archéologique française au Caire, 4/2). Paris.
- Bagnall, R.S. 1993: *Egypt in Late Antiquity*. Princeton.
- Bartelink, G.J.M. (ed.), 1994: *Athanase d'Alexandrie. Vie d'Antoine*. (SC 400). Paris.
- Berzina, S.Ya. 1992: *Meroe i okruzhayushchiy mir. I–VIII vv.n.e.* [*Meroe and the External World. 1st–8th cent. A.D.*]. Moscow.
- Берзина С.Я. *Мероэ и окружающий мир I–VIII вв.н.э.* М.
- Bhabha, H. 1994: *The Locaton of Culture*. London.
- Bianchi, R.S. 1982: Perser in Ägypten. In: *Lexicon der Ägyptologie* 4, 943–951.
- Bingen, J. 1983: Les Thraces en Égypte ptolémaïque. *Pulpudeva. Semaines philippopolitaines de l'histoire et de la culture thrace* 4, 72–79.
- Bolotov, V.V. 1886: *Iz tserkovnoy istorii Egipta*. Вып. 2 [*Of Egypt Church History. Issue 2*]. Saint Petersburg.
- Болотов, В.В. *Из церковной истории Египта*. Вып. 2. СПб.
- Brakke, D. 2001: Ethiopian demons: Male sexuaity, the black-skinned other, and the monastic self. *Journal of the History of Sexuality* 10/3–4, 501–535.
- Brakke, D. 2006: *Demons and the Making of the Monk. Spiritual Combat in Early Christianity*. Cambridge (MA)–London.
- Bresson, A. 1980: Rhodes, l'Hellénion et le statut de Naucratis (VI–IV s. av. n. é). *Dialogues d'histoire ancienne* 6, 291–349.
- Budge, E.A. Wallis (ed.) 1915: *Miscellaneous Coptic Texts in the Dialect of Upper Egypt*. Oxford.
- Butler, C. 1898–1904: *The Lausiac History of Palladius*. I–II. (Texts und Studies V–VI). Cambridge.
- Chitty, D. 2007: *Grad pustynya. Vvedenie v izuchenie egipetskogo i palestinskogo monashestva v khristianskoy imperii* [*The Desert City. An Introduction to the Study of Egyptian and Palestian Monasticism under the Christian Empire*]. Saint Petersburg.
- Читти, Д. *Град пустыня. Введение в изучение египетского и палестинского монашества в христианской империи*. СПб.
- Cook, R.M. 1937: Amasis and the Greeks in Egypt. *Journal of Hellenic Studies* 57, 227–237.
- Crum, W.E. 1979: *A Coptic Dictionary. Compiled with the help of many scholars by W.E. Crum*. Oxford.
- Dahlman, B. (ed.) 2007: *Saint Daniel of Scetis. A Group of Hagiographic Texts Edited with Introduction, Translation, and Commentary*. Uppsala.
- Dana, D. 2003: Les Daces dans les ostraca du désert Oriental de l'Égypte. Morphologie des noms daces. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 143, 2003, 166–186.
- Dölger, F. 1918: *Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze*. Münster.
- Dreyer, O.K. (ed.) 1990: *Istoriya Afriki v drevnikh i srednevekovykh istochnikakh. Khrestomatiya* [*History of Africa in Ancient and Medieval Sources: Anthology*]. Moscow.
- Дрейер, О.К. (отв. ред.). *История Африки в древних и средневековых источниках: Хрестоматия*. Составители: С.Я. Берзина, Л.Е. Куббель. М.
- Edwards, D.N. 2004: *The Nubian Past. An Archaeology of Sudan*. London–New York.

и немного видоизмененным позднеантичным спиритуализмом, и только в VI в. «разрозненные элементы византизма впервые сливаются в нечто целое и органическое» (см. Lazarev 1947, 34–49). Что же до нашего сюжета, то приведем строку из более позднего «Жития св. Моисея Мурина», которое сохранилось в одном анонимном византийском минологии: «Тело его было черно, но душа его была ярче солнца» (см. Nugent 1998, 216). Начало этой темы, впрочем, было положено еще в *Apophthegmata Patrum*: Когда авву Моисея облекли в стихарь, Феофил (?) сказал ему: «Вот, теперь ты весь стал белым» (Моисей, 4 = PG 65, 283).

- Elanskaya, A.I. (ed.) 1993: *Izrecheniya egipetskikh otsov. Pamyatniki literatury na koptskom yazyke* [*Dictum of Egyptian Fathers. Monuments of Coptic literature*]. Saint Petersburg.
- Еланская, А.И. (изд.). *Изречения египетских отцов. Памятники литературы на коптском языке*. СПб.
- Festugière, A.-J. (ed.) 1961: *Historia monachorum in Aegypto. Édition critique du texte grec*. Bruxelles (SH 34).
- Fikhman, I.F. 1987: *Vvedenie v dokumental'nyu papirologiyu* [*Introduction to the Documentary Papyrology*]. Moscow.
- Фихман, И.Ф. *Введение в документальную папирологию*. М.
- Foucault, M. 2004: *Ispol'zovanie udovol'stviy. Istoriya seksual'nosti*. T. 2 [*The Use of Pleasure. The History of Sexuality*. Vol. 2]. Saint Petersburg.
- Фуко, М. *Использование удовольствий. История сексуальности*. Т. 2. СПб.
- Gascou, J. (ed.) 1994: *Un codex fiscal hermapolite (P. Sorb. II 69)*. (American Studies in Papyrology 32). Atlanta.
- Gurevich, A.Ya. (ed.) 1994: *Odissey. Chelovek v istorii. 1993: Obraz drugogo v kul'ture* [*Odysseus. Man in History. 1993: The Image of «Other» in Culture*]. Moscow.
- Гуревич, А.Я. (отв. ред.). *Одиссей. Человек в истории. 1993: Образ «другого» в культуре*. М.
- Halkin, Fr. (ed.) 1932: *S. Pachomii vitae graecae*. Bruxelles (SH 19).
- Helck, W.H. 1975: Fremde in Ägypten. In: *Lexicon der Ägyptologie* 2, 306–310.
- Ivanov, S.A. (ed.) 2001: [Edifying story of a repentant robber (BHG, 1450m)]. *Vizaniyskiy vremennik* [*Byzantine Annals*] 60 (85), 247–253.
- Иванов, С.А. Душеполезная история о раскаявшемся разбойнике (BHG, 1450m). *Византийский Временник* 60 (85), 247–253.
- Kasser, R. 1967: *Kellia 1965. Topographie générale, mensurations et fouilles aux Qouçoûr 'Îsâ et aux Qouçoûr el-'Abîd, mensurations aux Qouçoûr el-'Izeila. Première expédition archéologique de l'Université de Genève au site copte appelé Kellia, en Basse-Égypte occidentale*. Genève.
- Khosroev, A.L. 2004: *Pakhomiy Velikiy. Iz istorii obshezhitel'nogo monashestva v Egipte* [*Pachomius the Great: From the Early History of Coenobitic Monasticism in Egypt*]. Saint Petersburg–Kishinev–Paris.
- Хосроев А.Л. *Пахомий Великий: Из ранней истории общежительного монашества в Египте*. Санкт-Петербург–Кишинев–Париж.
- Kortenbeutel, H. 1938: Germanen in Ägypten. *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Abt. Kairo* 8, 177–184.
- Łajtar, A., van der Vliet, J. (eds.) 2010: *Qasr Ibrim. The Greek and Coptic Inscriptions*. Warsaw.
- Lazarev, V.N. 1947: *Istoriya vizantiyskoy zhivopisi*. T. I [*The History of Byzantine Painting*. Vol. I]. Moscow.
- Лазарев, В.Н. *История византийской живописи*. Т. I. М.
- Leipoldt, J. (ed.) 1906: *Sinuthii Archimandritae vita et opera omnia*. (CSCO 41. Scriptorum Coptici, Ser. 2. T. 2). Paris.
- Leipoldt, J. (ed.) 1908: *Sinuthii Archimandritae vita et opera omnia*. (CSCO 42. Scriptorum Coptici, Ser. 2. T. 4). Leipzig.
- Luchitskaya, S.I. 2001: *Obraz drugogo. Musul'mane v khronikakh krestovoykh pokhodov* [*The Image of the Other. Muslims in the Chronicles of the Crusades*]. Saint Petersburg.
- Лучицкая, С.И. *Образ другого. Мусульмане в хрониках крестовых походов*. СПб.
- Luisier, Ph. 1999: [Review] Gascou 1994. *Orientalia Christiana Periodica* 65/2, 478–480.
- Malingery, A.-M., Leclercq, Ph. (ed.) 1988: *Palladios. Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome*. I–II (SC 341–342). Paris.
- Mallet, D. 1922: *Les rapport des Grecs avec l'Égypte (de la conquête de Cambyses, 525, à celle d'Alexandrie, 331)*. (MIFAO, 48). Le Caire.
- Maspero, J. 1932: *Fouilles exécutées à Baouît par J. Maspero. Notes mises en ordre et éditées par E. Drioton*. (MIFAO, 39). Le Caire.
- Mihailov, G. 1968: Les Thraces en Égypte. *Linguistic balcanique* 13/1, 31–44.

- Mullachius, Fr.G.A. 1867: *Fragmenta philosophorum graecorum*. T. 2. Parisiis.
- Nagel, M. 1974: Un samaritain dans l'Arsinoïte au II siècle après J.-C. (à propos du nom Sam-bas). *Chronique d'Égypte* 49, 356–365.
- Nakhov, I.M. (ed.) 1996: *Antologiya kinizma: Antisfen, Diogen, Kratet, Kerkid, Dion* [*Anthology of Cynicism: Antisthenes, Diogenes, Crates, Cercidas, Diones*]. Moscow.
- Нахов, И.М. (изд.). *Антология кинизма: Антисфен, Диоген, Кратет, Керкид, Дион*. М.
- Nau, F. 1908: Histoires des solitaires égyptiens. *Revue de l'Orient chrétien* 13, 47–57; 266–283.
- Nugent, A. 1998: Black Demons in the Desert. *The American Benedictine Review* 49, 209–221.
- Oates, J.F. 1980: Arabs in Ptolemaic Egypt. In: *XVI International Congress of Papyrology New York, 24–31 July 1980, Abstracts*. New York, 31.
- Obłuski, A. 2014: *The Rise of Nobatia. Social Changes in Nothern Nubia in Late Antiquity*. Warsaw.
- Papadopulos, T. 1966: *Africanobyzantina. Byzantine Influence on Negro-Sudanese Culture*. Athens.
- Pichery, E. (ed.) 1955: *Jean Cassien. Conférences. I–VII*. (SC 42). Paris.
- Pichery, E. (ed.) 1958: *Jean Cassien. Conférences. VIII–XVII*. (SC 54). Paris.
- Poltorak, S.N. (ed.) 2001: «Nashi» i «chuzhie» v rossiyskom istoricheskom soznanii. *Materialy nauchnoy konferentsii* [“Ours” and “Aliens” in the Russian Historical Perception. *Proceedings of the Conference*]. Saint Petersburg.
- Полтора́к, С.Н. (отв. ред.). «Наши» и «чужие» в российском историческом сознании. *Материалы научной конференции*. СПб.
- Polyakova, S.V. (ed.) 1994: *Vizantiyskie legendy* [*Byzantine Legends*]. Moscow.
- Полякова, С.В. (пер.): *Византийские легенды*. М.
- Prigent, P., Kraft, R.A. (ed.) 1971: *Epître de Barnabé*. (SC 172). Paris.
- Regnault, L. 1977: *Les sentences des Pères du désert. Nouvau recueil*. Solesmes.
- Regnault, L. 1985: *Les sentences des Pères du désert. Série des anonymes*. Solesmes.
- Regnault, L. 2008: *Povsednevnyaya zhizn' otsov-pusrtynnikov IV v.* [*The Day-to-Day Life of the Desert Fathers in Fourth-Century Egypt*]. Moscow.
- Реньё Л. *Повседневная жизнь отцов-пустынников IV века*. М.
- Repina, L.P. 2008: [Intercultural dialogue in the historical context]. In: *Kopelevskie chteniya 2007. Rossiya i Germaniya: dialog kul'tur* [*Readings in Honor of Leo Kopelev. Russia and Germany: Dialogue of Cultures*]. Lipetsk, 69–94.
- Репина, Л.П. Межкультурный диалог в историческом контексте. В сб.: *Копелевские чтения 2007. Россия и Германия: диалог культур*. Липецк, 69–94.
- Repina, L.P. 2012: [“National character” and “the image of the Other”]. *Dialog so vremenem* [*Dialog with Time*] 39, 9–19.
- Репина, Л.П. «Национальный характер» и «образ Другого». *Диалог со временем* 39, 9–19.
- Rossi, F. 1886: Trascrizione di tre manoscritti Copti del Museo Egizio di Torino, con traduzione italiana. *Memorie della Reale Accademia delle Scienze di Torino*. Serie II. XXXVII, 67–84.
- Schulz-Flügel, E. (ed.) 1990: *Tyrannus Rufinus. Historia monachorum sive de vita sanctorum patrum*. Berlin.
- Schwartz, J. 1953: Les Palmyréens en Égypte. *Bulletin de la Société archéologique d'Alexandrie* 40, 63–81.
- Shukurov, R.M. (ed.) 1999: *Chuzhoe. Opyty preodoleniya. Ocherki iz istorii kul'tury Sredizemnomor'ya* [*Alien. Attempts to overcome. Sketches from the History of the Mediterranean Culture*]. Moscow.
- Шукуров, Р.М. (отв. ред.). *Чужое. Опыты преодоления. Очерки из истории культуры Средиземноморья*. М.
- Snowden, F.M. Jr. 1970: *Blacks in Antiquity: Ethiopians in Greco-Roman Experience*. Cambridge (MA).

- Sophocles, E.A. 1914: *Greek-Lexicon of the Roman and Byzantine Period*. Leipzig.
- Steidle, B. 1958: Der schwarze kleine Knabe in der Alten Mönchserzählung. *Benediktinische Monastsschrift* 34, 339–350.
- Struve, V.V. 1938: [The real reasons for the destruction of the Jewish temple on Elephantine in 410 BC]. *Vestnik drevney istorii [Journal of Ancient History]* 4, 99–119.
Струве, В.В. Подлинная причина разрушения иудейского храма в Элефантине в 410 г. до н.э. *ВДИ* 4, 99–119.
- Svanidze, A.A. 2003: [“Our” and “Alien” in the process of social games]. In: *Ot Srednikh vekov k Vozrozhdeniyu [From the Middle Ages to the Renaissance]*. Saint Petersburg, 180–185.
Сванидзе, А.А. «Свой» и «чужой» в процессе общественных игр. В сб.: *От Средних веков к Возрождению*. СПб., 180–185.
- Thompson (Crawford), D.J. 1984: The Idumaeans of Memphis and the Ptolemaic Politeumata. In: *Atti dell’XVII Congresso Internazionale di Papirologia (Napoli 19–26 maggio 1983)*. 3 vols. Napoli, 1069–1075.
- Trynkowski, J., Wipszycka, E. 1965: Les Daces dans les papyrus. *Archeologia* 16, 233–234.
- Vaggi, G. 1937: Siria e Siri nei documenti dell’Egitto greco-romano. *Aegyptus* 17, 29–51.
- Volkov I.M., 1915: *Arameyskie dokumenty iudeyskoy kolonii v Elefantine V v. do R. Kh.* [*Aramaic Documents of the Jewish Colony on Elephantine in the 5th cent. B.C.*]. Moscow.
Волков, И.М. *Арамейские документы иудейской колонии на Элефантине V в. до Р.Х.* М.
- Winnicki, J.K 2009: *Late Egypt and Her Neighbours: Foreign Population in Egypt in the First Millennium BC*. Warsaw.
- Zheltova, E.V. (ed.) 2001: *Zhitie Andrey a Yurodivogo [The Life of Andrew the God’s Fool]*. Saint Petersburg.
Желтова, Е.В. (изд.). *Житие Андрея Юродивого*. СПб.