

Часть II. Аскетизм и монашество в Персии

1.2. Глава 1. Аскетизм в изменившейся ситуации

1. Источники

а. Трактаты Афраата

Издание трактатов Афраата (иногда называемых гомилиями¹), сделало доступной обширную информацию, касающуюся раннего восточного христианства. Все эти трактаты можно точно датировать. Первые десять были составлены в 337 году, последующие — в 344 году, и, наконец, последний был написан ещё на год позже. Все трактаты соединены друг с другом посредством алфавитного акростиха. Весь этот бесценный материал был сохранён в древних сирийских рукописях V и VI веков. Кроме того, бóльшая часть трактатов известна в армянском переводе, один трактат — в грузинском и эфиопском переводах. Афраат нередко говорит об аскетах — к этой среде сам он, по его свидетельству, принадлежал. Для понимания истории аскетизма в Персии совершенно необходимо как можно лучше понять этот столь древний источник.

Если мы обратимся ко всем разделам и фрагментам, которые имеют отношение к истории аскетизма, и рассмотрим их более подробно, то столкнёмся с чрезвычайно интересным феноменом, имеющим отношение к важнейшим для нас вопросам.

Для начала обратим внимание на то, как Афраат говорит о женщинах. В некоторых случаях он говорит о женщине так, будто по своему достоинству она не ниже мужчины. Чтобы доказать это, он приводит подходящие примеры из Ветхого Завета и перечисляет великих жён, которых Бог поставил на высокое служение. Однако в других фрагментах Афраат говорит совершенно иным языком. Он совершенно недвусмысленно говорит, что Адам лучше Евы. В одной из рукописей (несомненно, сохранившей оригинальный текст) сказано даже, что Адам был более прекрасным и вообще лучше, чем Ева. Ещё более решительно он провозглашает, что женщина — орудие сатаны, начиная от дней Адама. Для доказательства этого мрачного утверждения Афраат также подбирает примеры из Библии, в которых показано, сколько раз дочери Евы приводили к падению даже тех, кто преуспевал в назорействе. Автор трактатов постоянно возвращается к этой теме для того чтобы в ужасе показать, какие бедствия были уготованы женщинами.

¹ В современной научной литературе название остаётся без перевода — трактаты Афраата называются *тахвитами*.

Эти же два странных противоречащих друг другу подхода присутствуют и в разделах, посвящённых браку. Нередко о браке говорится как о благом деле, установленном Богом. В трактате о «девственной жизни и святости» мы читаем о браке, который есть «вещь благая». Афраат говорит, что он далёк от тех, кто хочет принизить брак и подвергнуть его критике, поскольку он установлен Богом. Вместе с тем, у него имеются и утверждения, подразумевающие обратное: в своей сути брак — это нечто плохое, брак парализует религиозные запросы человека и ставит его в зависимость от мира сего. Таким образом, брак — это природное установление, однако если христиане желают исправить состояние тварного мира, то не может быть сомнений в том, что им надо для этого делать. Афраат предлагает весьма оригинальное толкование слов Быт 2:24 о том, что человек оставляет отца и мать и остаётся со своей женой: «Смысл этого следующий: когда человек ещё не взял жену, он любит и почитает Бога, отца своего, и Святого Духа, мать свою², и у него нет иной любви. Когда же он берёт себе жену, он оставляет и отца своего, и мать свою — Тех, Которые выше названы, и его ум порабощается миром сим, и его ум, и сердце, и мысли отняты у Бога в мир сей». Таким образом, в соответствии с этим взглядом, девство для христиан — нормальное состояние.

То же расхождение присутствует и в том, как Афраат понимает Церковь. Изучение трактатов Афраата показывает, что в его время членами Церкви могли становиться не только аскеты. Вместе с тем, у него присутствует и ещё один взгляд, который невозможно привести в согласие с тем, что сказано выше. Он рассматривается, в первую очередь, в нескольких разделах 7-го трактата. Здесь говорится о кандидатах к крещению незадолго до принятия таинства. В обращённых к ним двух увещаниях Афраат предостерегает их, что крещение предназначено только для аскетов и что если кандидаты не чувствуют себя готовыми к борьбе, им следует просто вернуться к своей прежней жизни.

Это странная двойственность во взглядах подводит нас к старой проблеме. Для Коха, Мюллера, Рихтера, Данкана и для всех, кто рассматривал этот трактат, он представлял собой загадку. Как же нам следует объяснять эту двойственность, как выйти из того затруднительного положения, в которое нас ставят имеющиеся данные? Можно ли их как-то согласовать?

В наших попытках найти выход на помощь приходит одно соображение. Исчерпывающее его рассмотрение потребовало бы слишком значительного экскурса, кроме того, соответствующее

² Слово *rūhā* 'дух' в сирийском языке женского рода.

исследование было уже опубликовано нами ранее. Однако основные положения мы приведём и здесь.

Исследование 7-го трактата, с одной стороны, и иные данные, с другой стороны, создают перспективу, позволяющую увидеть совместное существование двух традиций совершенно разного происхождения — принятых в Церкви Афраата в его время и принятых в более раннюю эпоху. Осознание этого факта позволяет нам продвинуться дальше в нашем рассмотрении и научиться понимать совершенно иную религиозную атмосферу, стоящую за 7-м трактатом, — ту среду, в которой суровые аскетические требования пользовались незыблемым авторитетом.

Более внимательное рассмотрение позволяет увидеть в этих текстах из 7-го трактата признаки глубокой древности. Следует особо отметить, что крещение здесь называется «водой доказательства» (или «водой испытания»); это понимание восходит к Суд 7:4–5), что для времени Афраата уже анахронизм. Также важна и терминология для обозначения служителей Церкви. В этих разделах они называются «священниками», «писцами» и «мудрецами». В других местах творений Афраата эти наименования не встречаются. В 14-м трактате, куда входит окружное послание Афраата к месопотамским епископам, он неоднократно говорит о «епископах», «пресвитерах» и «диаконах», что отражает, по-видимому, современное ему словоупотребление. Далее Афраат говорит, что увещания, которые он приводит, используются служителями Церкви. При этом следует отдавать себе отчёт в том, что 7-й трактат представляет собой не окружное послание и адресован одному человеку. Всё это наводит на мысль, что Афраат цитирует некий источник.

Итак, с учётом всех данных нельзя отделаться от ощущения, что в 7-м трактате Афраат цитирует некий источник совершенно иного происхождения и с иным понятийным аппаратом, а именно древнее крещальное чинопоследование. В таком случае эта загадочная гомилия оказывается скрытым сокровищем.

Мы получаем возможность по-новому взглянуть и на противоречия, относящиеся к другим традициям. В пользу наших выводов говорит также тот факт, что экзегетические, этические и богословские традиции, принадлежащие к более раннему периоду, естественным образом должны были найти отражение в произведениях автора, жившего в переходную эпоху. То, что прежде казалось слишком произвольным обращением с Писанием (как в примере выше), может оказаться скорее другой экзегетической традицией, вполне нормальной для более ранней эпохи, — традицией, не нашедшей своего места в меняющейся Церкви.

Тот факт, что древние литургические тексты всё ещё использовались в восточной сирийской Церкви во времена Афраата, сам по себе вполне объясним. В истории религии есть закон, согласно которому литургические тексты живут гораздо дольше, чем те условия, в которых они возникли. Это относится вообще ко всем священным текстам, при этом со временем изменяется только интерпретация. Таким образом, кажущейся «трудностью» таких текстов можно пренебречь, примером чего является корпус сочинений самого Афраата.

Конечно, приятно было получить в этом вопросе одобрение Баумштарка, крупного специалиста по исторической литургии, а также узнать о согласии с этой трактовкой со стороны Драге, Спулера, Ван Рои, фон Кампенхаузена и других.

Итак, мы приходим к очевидному выводу. Более близкое знакомство с рассматриваемыми текстами позволяет приступить к решению тех проблем, которые давно волновали учёных. В особенности важно понимание того факта, что традиции, дошедшие в корпусе трактатов Афраата, имеют различное происхождение. Литературное наследие Афраата представляет собой скорее смесь различных слоёв традиции. Для исследователя-историка наличие этих слоёв делает корпус Афраата особенно ценным источником, в особенности в силу крайней немногочисленности источников раннего периода. При этом единственный методологически верный подход состоит в интерпретации и изучении каждой из сохранившихся традиций на основании её собственного свидетельства.

b. *Ktāba d-masqātā*

Масштабный памятник древней сирийской литературы *Ktāba d-masqātā* — «Книга степеней», опубликованный в 1926 году, с тех пор не привлекал значительного интереса учёных, которого он несомненно заслуживает. Его упоминают обычно лишь в связи с мессалианами (евхитами). Однако пока что не была осознана его значимость и вклад в церковно-историческую науку. Как будет видно ниже, этот вклад проявляется совсем в другом. Настоящее исследование возобновляет решение проблемы, которая, как всем казалось, была уже решена.

Когда Кмоско, учёный издатель, готовил это сочинение к изданию, в научном мире делались другие открытия. Виллекурт обнаружил, что ряд фрагментов «Духовных гомилий», сохранившихся под именем Макария, совпадали с мессалианскими фразами, которые цитируют Тимофей Константинопольский и Иоанн Дамаскин; на основании этого открытия он пришёл к выводу, что весь материал, приписываемый Макарию, должен иметь

мессалианское происхождение. Это и последующие исследования привели к формированию нового подхода: возникло ощущение, что не сохранившийся мессалианский «Аскетикон», название которого сохранилось в деяниях Ефесского Собора, в конце концов был обнаружен. Всё это, несомненно, повлияло на Кмоско в период подготовки издания. Новые научные течения не могли не затронуть учёного, который работал над изданием неизвестного аскетического произведения, принадлежащего перу анонимного автора. Вряд ли нас должен удивить тот факт, что Кмоско стал видеть связь между *Ktāba d-masqātā* и мессалианским движением. Он полагал, что этот документ следует относить к раннему этапу в развитии мессалианского движения.

Всё это вполне понятно. Удивительно, однако, что в последующие годы этот памятник привлекал внимание исследователей только в связи с мессалианской проблемой. Рюкер принял взгляды Кмоско как нечто само собой разумеющееся. В 1935 году Озер написал статью о датировке этого памятника, в которой он усилил позицию Кмоско следующим безапелляционным утверждением: «Messalianismi aliquam speciem in Libro Graduum exhiberi nemini dubium esse poterit» («ни у кого не может быть сомнения в том, что в Liber graduum представлен некий вид мессалианства»). В издании, опубликованном в 1938 году он говорит: «Энкратизм Книги Ступеней — мессалианский, равно как и аморальность, о которой говорят святой Иоанн Дамаскин и Феодор». Подобные утверждения требуют дополнительного рассмотрения.

Откровенно говоря, представляется странным, что взгляд Кмоско не был критически пересмотрен, — для этого было достаточно причин. Ниже я продемонстрирую несколько серьёзных ошибок в его подходе.

Во-первых, в *Ktāba d-masqātā* отсутствуют характерные для мессалианского движения идеи и практики. В отличие от мессалианской доктрины, молитва — не единственное средство для достижения совершенства. В тексте памятника ясно сказано, что для достижения совершенства различные формы аскетизма важны в своей совокупности. Таким образом, возникает вопрос, по какой причине христиане, о которых идет речь в *Ktāba d-masqātā*, названы мессалианами?

Далее, в *Ktāba d-masqātā* отсутствует мессалианское учение о живущем в человеке демоне, хотя о его важности для мессалианства свидетельствуют все ересеологические источники. Первоначальный грех, согласно нашему памятнику, вызывается не демоном, входящим в человека после рождения, но похотью. В этом отношении подход Кмоско к ряду фрагментов не вполне оправдан: он просто игнорирует

ту роль, которую сатана и демоны играют в аскетической литературе начиная с Деяний Фомы. Если следовать его логике, всех монахов и аскетов можно представить мессалианами.

Наконец, в *Ktāba d-masqāṭā* отсутствует характерное для мессалиан отрицательное отношение к таинствам и установлениям Церкви.

Для всякого, кто возьмётся защищать мессалианское происхождение нашего памятника, представляется несколько серьёзных препятствий. Из приводимых Озёром четырёх основных положений мессалианства в *Ktāba d-masqāṭā* нельзя обнаружить ни одного.

Однако ещё более важен тот факт, что в положительном содержании *Ktāba d-masqāṭā* основные положения мессалианского учения также отсутствуют. Мы рассматриваем в первую очередь центральный вопрос — отношение аскетов к Церкви и её установлениям; это позволяет взглянуть глубже на содержание религиозной мысли в той среде, где возник рассматриваемый памятник.

В 12-м трактате о служении сокрытой и видимой Церкви содержатся наиболее важные сведения об этом, хотя речь об отношении к Церкви идёт и в других трактатах.

Здесь говорится, что Церковь установлена Самим Господом, — так решается вопрос о её происхождении. Из-за своего божественного рождения Церковь — «блаженная мать, обучающая всех детей». Кроме того, церковные установления — алтарь, крещение, священство — восходят к тому же божественному источнику. Автора, однако, не удовлетворяют эти общие утверждения, и он высказывается в более явном виде о значении церковных установлений. Таким образом, рассматриваемый документ учит своих читателей уважению к служителям Церкви. Практики мессалиан осуждаются в явном виде: в двух трактатах говорится, что монахи принимают участие в богослужении. А в отношении таинства крещения говорится: «мы верим и твёрдо исповедуем, что видимое крещение Духом и искупление и прощение грехов даруются тому, кто в них верит».

Всё это, говорит автор, приводит нас к выводу о том, что отделение от Церкви греховно: «Если человек отделяет себя от неё (т. е. от видимой Церкви) и подвизается на горе, он виновен и сбился с пути». Наш документ признаёт, что некоторые монахи в самом деле отделяют себя от видимой Церкви и «подвизаются на горе». Вердикт о них однозначный: «они виновны и сбились с пути».

Уже этого вполне достаточно, но, к счастью, это далеко не единственное, что мы можем узнать по интересующей нас теме.

Рассматриваемый памятник обращается к интересующему нас вопросу и под другим углом, даже более важным, когда автор переходит к обсуждению богословских оснований. В 12-м трактате он говорит: «Если мы сомневаемся и выказываем презрение к сей видимой Церкви, видимому священству и искупительному крещению, наше тело становится не храмом, наше сердце — не алтарём и не оплотом хвалы; горняя Церковь, её алтарь, её свет и её священство вообще не явятся нам». Другими словами, обе формы Церкви неразделимы. Тот же теологический принцип применяет автор и в приложении к крещению. Он говорит, что без видимого крещения никто не может достичь высшего — крещения огнём и Духом. Тот же принцип применим в отношении видимого алтаря и священства. Без них невозможно достигнуть духовного алтаря и духовного священства. И, таким образом, без видимой Церкви никто не может войти в Церковь горнюю.

Итак, при анализе самого документа оказывается, что ничто не говорит в пользу его мессалианского происхождения. В документе нет ни учений, ни взглядов, которые можно было бы отнести к мессалианскому движению; более того, богословская система, разворачивающаяся перед читателем, в корне противоречит мессалианским взглядам.

Для исследователя, привыкшего к источникам западного христианства, в этом документе в самом деле немало непривычных идей и мыслей. Однако считать эти идеи непременно мессалианскими — результат неудачного подхода, подобного приготовлению слишком жидкого строительного раствора; здание, построенное с помощью такого раствора, будет неспособно выстоять перед ударами критики. При изучении этих текстов не следует забывать, что мы обращаемся к сирийскому Востоку, для которого мерки и стандарты Запада просто неприменимы. Эти взгляды и особенности были совершенно обычными для земель Тигра и Евфрата.

В этом отношении полезно будет ещё одно наблюдение. Не следует игнорировать введение, добавленное к рассматриваемому памятнику неизвестной рукой. Некий анонимный читатель, находившийся под сильным впечатлением, сделал предположение о возможном авторе документа, и его мнение представляет значительный интерес. Он полагает, что текст написано одним из последних учеников апостолов. Это предисловие было добавлено, вероятно, членом одной из обычных христианских сирийских общин. Для него в нашем памятнике не было ничего странного или непривычного, за исключением духовного горения и страстного религиозного рвения, то есть того, что даёт жизнь обычным формам христианской жизни.

Более того, кое-какие выводы можно сделать даже на основании анализа рукописной традиции. В связи с обсуждаемым вопросом интересно отметить, что трактаты *Ktāba d-masqātā* вполне могли приписываться авторам, имевшим определённую известность в церковных кругах.

С учётом всего сказанного любые предположения о связи нашего документа с мессалианами следует совершенно отвергнуть. Нет никаких данных в пользу этого и, более того, такие предположения противоречат всем имеющимся данным. Подобный взгляд, мы надеемся, будет предан заслуженному забвению. А если так, следует сделать более обоснованные предположения о происхождении рассматриваемого документа. Это, в свою очередь, требует более серьёзного изучения самого памятника и свидетельств ересеологов.

2. Статус *quāmā*

а. Процесс формирования

Первый возникающий вопрос касается статуса *quāmā* в первой половине IV века. Вопрос о роли аскетов в Церкви, к которой принадлежал Афраат, имеет за собой долгую историю. Начиная с публикации диссертации Бёркита эта проблема привлекала значительный интерес учёных и была предметом частых споров. Утверждение Бёркита о том, что «христианская община, таким образом, в соответствии со свидетельством Афраата, состоит из крещёных celibатов и группы приверженцев, которые остаются вовне и не принадлежат к общине», получило очень высокую оценку ряда исследователей. Без каких-либо колебаний его диссертация была принята Гарнаком, Фикером и Плойем. Отзывы же других учёных были не всегда восторженными, часто даже критическими. Однако несмотря на то, что Коннолли не принял его взгляды, что Швен и Мюллер призывали к модификации гипотезы Бёркита, в своём исследовании, написанном через 38 лет после первой публикации, Бёркит не поменял и не изменил своей гипотезы. Он говорит, что Афраат в своих сочинениях, написанных в 337 году, делит христиан на «сынов Завета» (*bnay quāmā*) и кающихся: «кающийся ещё не принимает участия в сакраментальной жизни; сын (или дочь) Завета — крещённый христианин, который допущен к участию в Евхаристии».

Эта проблема особенно важна для понимания истории аскетизма в восточном христианстве и должна быть объектом нашего рассмотрения. Однако с учётом сказанного выше становится понятно, что за последние полвека обсуждение проблемы становилось более широким и глубоким, однако при этом не всегда

опиралось на чёткие основания. Таким образом, сказанного выше недостаточно для понимания вопроса, и нам придётся углубиться в критический анализ трактатов Афраата и церковно-исторической ситуации современного ему христианства. Мы сможем пролить свет на рассматриваемую проблему и немного расширить научный горизонт, только если мы будем двигаться одновременно в двух различных, но сходящихся направлениях.

Литературно-критический анализ ещё раз подтверждает то, что было уже сказано выше, — материал, входящий в трактаты Афраата имеет различное происхождения. Исследование трактатов Афраата не оставляет сомнений, что в его время архаическое понимание Церкви уже ушло в прошлое; вместо него пришло учение, согласно которому люди, состоящие в браке и имевшие имущество, т. е. верующие не-аскеты, принадлежали к Церкви. Всякий верующий мог быть крещён и стать членом Церкви. Вследствие этого девство, нищета и другие аскетические практики стали добровольно избираться теми, кто желал им следовать. Другими словами, условия существования Церкви в землях Евфрата и Тигра привели к уменьшению роли аскетизма, и в то время, когда Афраат составлял свои трактаты, наследие прошлого уже подверглось в Церкви значительной ревизии.

Обсудив результаты литературно-критического анализа трактатов, перейдём к изучению состояния Церкви в то время: мы постараемся как можно более тщательно рассмотреть восточносирийское христианство той эпохи.

Наше исследование, безусловно, проигрывает от немногочисленности источников. Тем не менее, исследователи сирийской древности должны быть благодарны за то немногое, что дошло до нас и позволяет сделать ряд интересных наблюдений. Конечно, не все такие наблюдения равноценны по своей значимости, однако если их сопоставлять с другими сходными наблюдениями, это существенно повышает их важность. Таким образом, наконец, общий обзор имеющихся данных позволяет сделать вполне конкретные выводы.

Во-первых, исследование наших источников показывает, что христианство во времена Афраата переживало важнейший, с исторической точки зрения, период своего существования. Организация жизни Церкви за Тигром была весьма продвинутой. Незадолго до этого Персидская Церковь преодолела трудности формирования иерархического управления с католиком во главе. Структура, возникшая при Мар Папе, епископе Селевкии-Ктесифона (несомненно, её возникновение сопровождалось многими нестроениями), вошла в период консолидации при Шем'оне бар

Сабба'э (326–341), бывшем архидиаконом Мар Папы. Таким образом существовавшая иерархическая структура не была ни архаичной, ни примитивной. По западным стандартам она была достаточно продвинутой и хорошо развитой.

Этого, конечно, недостаточно — нам следует разобраться в этом вопросе глубже и проследить состояние Церкви и вообще религии в этот богатый событиями период. Делая это, мы ещё и ещё раз наталкиваемся на признаки того, что Церковь всё больше осознавала своё «православное» положение: она всё более решительно отделяла себя от полухристианской и полугностической среды, таким образом двигаясь к консолидации в смысле западного христианства.

Это движение персидского христианства к западным стандартам видно из письма к персидским христианам, написанного Айталлахой, епископом Эдессы (324–345/6). Письмо свидетельствует о существовании связей между двумя группами христиан, разделёнными политическими границами. Это подразумевает, что в Персии существовала «православная» Церковь во времена Айталлахи и что религиозно-церковные установления персидской общины были во многом похожи на те, что существовали в то время в Эдессе. Всё это, конечно, происходило в атмосфере полемики и споров, когда подозрения и обвинения в ереси были делом совершенно обычным.

Письмо Айталлахи — не единичное явление. Мы знаем, что предшественник Айталлахи на эдесском престоле, Са'да, переписывался с Мар Папой, епископом Селевкии-Ктесифона, когда тому в его полемике нужна была помощь со стороны западных церквей. И то же впечатление относительно «собранных в складках Христова плаща» общин мы получаем из документов, которые были доступны Евсевию.

Это впечатление будет значительно усилено, если мы обратимся к конкретным данным, сохранившимся в источниках.

Прежде всего, отметим тот важный факт, что Шем'она бар Сабба'э христианин Персии помнят как реформатора богослужения; его реформы были прежде всего связаны с введением антифонного пения, заимствованного им из церкви Осроены. Это свидетельство о литургических нововведениях будет для нас важно впоследствии.

Имеется и ещё одно свидетельство, указывающее в том же направлении; оно относится к истории новозаветного текста. Существует общепринятое мнение, согласно которому Диатессарон оставался официальным текстом Евангелия вплоть до V века, а начиная с епископства Раввулы начался отход от него в Эдессе, на Западе, а затем и среди восточных сирийцев. Это мнение ошибочно: на самом деле Четвероевангелие появляется у восточных сирийцев

значительно раньше. Существование и использование Четвероевангелия подтверждается как писаниями Аффаата, так и древними мученическими актами. Таким образом, с точки зрения анализа текстуальной традиции мы приходим к тому же выводу: в отношении евангельского текста имел место тот же процесс адаптации.

Итак, если подвести итоги нашего обсуждения, общепринятый взгляд требует уточнения. Например, Кох, следуя Бёркиту, полагал, что в первой половине IV века восточносирийская Церковь была географически и духовно изолирована и практически не имела контактов с западным христианством. Эта точка зрения пользуется значительной популярностью. Однако свидетельства наших источников склоняют нас к осторожности. Сирийские христиане из восточных провинций находились в более тесном контакте с тем, что происходило в западном христианстве, чем предполагалось ранее. При этом не следует забывать и о движении христианского эллинизма, который нашёл путь в сирийское христианство и оказал значительное влияние на развитие важнейших областей христианского богословия и церковной практики.

Таким образом, когда мы стараемся глубже проникнуть в состояние Церкви и в те тенденции, которые существовали в церковном развитии во времена Аффаата, мы получаем критерий для проверки наших теорий. Следует отметить, что положения Бёркита относительно продолжительности существования первоначальных условий не согласуются с теми данными о состоянии Церкви, которые сохранились в источниках. Сведения об иерархическом устройстве, богословской унификации, литургических инновациях и истории евангельского текста, говорят в пользу обратного. И всё это, по-видимому, противоречит взглядам Бёркита.

Помимо этого, мы также учитываем то, что было обнаружено в результате литературно-критического анализа. Таким образом, мы можем утверждать, что во времена Аффаата аскетические взгляды, согласно которым для крещения и членства в Церкви необходимо отречение от мира, уже не были общепринятыми.

Вместе с тем, не исключено, что сохранилось какое-то свидетельство о статусе женатых христиан. Можно, например, обратиться к одному фрагменту мученических актов Шем'она. Описываемая в этом памятнике ситуация, имевшая место после провозглашения эдикта Шапура в 340 году, когда власти начали разрушение церквей в Селевкии-Ктесифоне, указывает на то, что женатые христиане уже были членами Церкви. В этом свидетельстве *quātā* упоминаются отдельно, причём другие христиане также считаются членами Церкви. Последние называются «овцами» — это

слово, согласно древнему употреблению, относилось к истинным христианам. Мы не можем быть абсолютно уверенными в этом сообщении, поскольку в наиболее древних рукописях актов этот фрагмент отсутствует. Тем не менее, вполне возможно, что в более позднюю редакцию рассказ о разрушении главной церкви был заимствован из надёжного источника, равно как и свидетельства о *quātā* и об «овцах».

в. Пути сохранения архаического наследия

В отсутствие данных о переходном периоде и первом времени после него нам приходится довольствоваться теми текстами, которые вполне могут относиться и к более позднему времени, но которые, ввиду их надёжности, могут использоваться как источники для ретроспективы. Такую возможность нам даёт *Ktābā d-masqātā* — «Книга степеней».

Одно из наиболее важных свидетельств этого документа — разделение христиан на две категории: праведные и совершенные. За этим стоит фундаментальный принцип, формулируемый следующим образом: «Бог сотворил два мира и два служения, для того чтобы из видимого становилось доступно невидимое». Одна из этих сфер предназначена для тех, кто не воспринимает небесные и духовные богатства, другая же — для тех, глаза которых отверсты.

«Праведные» — это те, кто совершенно не способен достигнуть духовной зрелости. Причина этого заключается в том, что они не хотят и не могут преодолеть свою любовь к вещам видимым. Они остаются в обычной жизни, которая, конечно, управляется Богом, однако следует помнить, что они находятся под наказанием Адама. Поскольку Адам не послушался воли Творца, Бог дал ему труд, и беспокойство, и брак. В своей жизни эти христиане постоянно должны помнить о необходимости трезвения.

В отличие от «праведных», «совершенные» живут в мире, отвергают мирские желания и привязанности и возлагают на себя крест. Таким образом, они приобретают новое направление в жизни — жизнь, полную лишений, состоящую в умерщвлении плоти. Это единственный путь, по которому можно достигнуть вышней духовной жизни. Только таким образом можно получить освящение, просвещение, знание истины, причастие тайнам и, наконец, наследование вечного блаженства. Таким образом, эти совершенные являются христианами в полном смысле слова. Независимо от того, какие уступки делаются кающимся, которых допускают до членства в Церкви, аскетизм снова занимает в христианской жизни центральное место.

Это соображение настолько важно, что мы воспользуемся возможностью проиллюстрировать его на основании различных аспектов христианской жизни и богословия: экзегезы, таинств, харизматических даров, учения о Церкви, эсхатологии. Каждый из этих подходов открывает перед нами захватывающее учение, которое помогает нам лучше понять рассматриваемый вопрос.

Что касается экзегезы, мы можем для начала взглянуть на толкования евангельских установлений. Общий принцип состоял в том, что священные тексты могут быть поняты только просвещёнными сердцами и умами; при этом «праведные» были неспособны понять евангельскую весть. Однако тем, чьи способности к пониманию ограничены, Евангелие предоставляет лишь простое учение, подобное «молоку для детей». Речь идёт о правилах, называемых «установлениями веры»; эти правила содержат моральные и культовые установления. В отличие от этих установлений, «заповеди любви», или «великие заповеди», а также содержание откровения во всей его полноте могут понять лишь те, кто уже перерос более простые установления (то есть «отучился от молока») и желает возрасти в меру взрослого мужа. Второй трактат нашего документа как раз говорит о совершенных; он содержит набор подобных правил, которые характеризует как «высшие заповеди».

В отношении таинств проводится то же разделение — на таинства, совершаемые в видимой Церкви, и горние, имеющие более высокое, духовное содержание. Первые предназначены для обычных верующих, вторые — только для совершенных христиан. О таинстве крещения говорится следующее: «Мы верим и твёрдо исповедуем, что видимое крещение Духом и искупление и прощение грехов даруются тому, кто верит в это». Однако, это — лишь «видимое крещение», представляющее собой лишь предварительный этап дара «тайного крещения», которое крестит «огнём и Духом» и воспринимается лишь аскетами.

Помимо той Евхаристии, которая совершается Церковью, есть ещё одна — только для аскетов. Лишь они могут принимать участие в истинном причащении, наполняющем их духовной радостью: «Они вкушают от тайного жертвенника — служение это невыразимо, оно превышает того, что язык человеческий (может сказать)».

То же касается и духовных даров. Праведные получают от Духа лишь то, что они могут вместить, — то, что делает для них возможной жизнь по заповедям и исполнение этических и культовых установлений. Это также означает, что они не принимают Утешителя, не способны постигать истину и не могут получать освящение. Кроме этого, лишь совершенные достигают самого

высокого уровня духовной жизни. После отвержения мира совершенные, являющиеся «странниками» и «пришельцами» для мира сего, получают Утешителя и Его дары: сокровища таинств, просвещение, совершенную свободу, полное знание веры, цельное знание о высшем мире. Когда они вступают в духовную жизнь, эти дары сообщают им сверхъестественную силу, с помощью которой они истребляют грешные помыслы и покоряют врага.

Такое представление о Церкви демонстрирует то же самое разделение надвое. Видимая Церковь, установленная Господом, — духовная мать для всех. Для всех христиан, в том числе и для совершенных, нужна Церковь с её установлениями. Правда, однако, заключается в том, что эта Церковь, «благословенный воспитатель», рождающий детей, вскармливающий и научающий их, может сообщить лишь предварительные знания. Не здесь действует Утешитель. Высоко над видимой Церковью и ее жертвенником находится «сокрытая Церковь». Эта Церковь называется Церковью «сердца и превознесённости». Это та сфера, в которой действует Утешитель. Это «мать всех живущих и всех усовершенствовавшихся». Таким образом, наш архаичный источник даёт понять, что настоящая Церковь состоит исключительно из общины аскетов.

Наконец, здесь речь идёт и о надежде на жизнь вечную. В то время как праведные унаследуют малую награду и получают низшее место, совершенные обретут большую награду: «и тот, кто в сердце своём придёт к небесной Церкви и так отойдёт (из жизни сей), благословен дух его! ибо он был совершенным и он, приходя, видит Господа лицом к лицу».

Как мы можем объяснить эту оригинальную систему взглядов?

Предлагалось объяснение, согласно которому это влияние манихейства. Здесь мы должны сделать предостережение, поскольку это объяснение, на наш взгляд, ведёт по ложному пути. Мы знаем, что само манихейство достаточно много заимствовало из сирийских традиций в период своей консолидации; среди этих заимствованных элементов одним из важнейших было как раз разделение верующих на две категории. Таким образом, было бы странно считать, что именно в этом сирийская традиция испытывала необходимость что-то заимствовать из манихейства, — получился бы замкнутый круг.

Вопрос ещё усложняется, если мы продолжим исследовать роль сирийского аскетизма и те его качества, с которыми мы уже отчасти познакомились.

Для начала для нас может быть полезным оглянуться назад. Те источники, с которыми мы уже познакомились, демонстрируют, насколько глубоко принцип двух уровней верующих проник в христианское богословие и практику в древних сирийских общинах.

Здесь перед нами концепт, который с исторической точки зрения сыграл весьма значительную роль, — это можно сказать с уверенностью. Столь важная роль аскетизма привела к возникновению вполне реальных традиций. Если эта роль бережно оберегалась и передавалась из поколения из поколения, пронизывая каждую сторону христианской жизни и богословия, было бы странно ожидать, что от неё бы полностью избавились и ввели бы вместо неё те взгляды и практики, которые существовали на Западе.

Если всё это так, то существует возможность, что «Книга степеней» возникла на внутрисирийской почве, т. е. под влиянием духа консерватизма, благодаря которому сохранились некоторые из прежних традиций. Эта возможность становится вполне реальной, если мы рассмотрим эту историческую проблему более пристально.

В наших источниках мы встречаемся с одним фактором, который заслуживает более серьёзного обсуждения. Важнейшая на тот момент проблема включала в себя не только церковные обычаи или же принятый порядок исполнения священнодействий — и то и другое было необходимо согласовать с тем, как обстояло дело в прочих местах христианского мира. Речь шла о вещах более глубоких. Центральная проблема, обсуждавшаяся во всех текстах этого периода, заключалась в вопросе о том, в чём смысл христианской жизни. Если сопоставить имеющиеся фрагментарные свидетельства, можно сразу же заметить одну вещь: в центре борьбы в качестве оплота перед новыми взглядами и понятиями было как раз фундаментальное различие между двумя категориями христиан. Речь здесь шла не просто о вопросе, который мог быть решён в результате реформы. Понимание христианского благовестия и смысла христианской жизни было укоренено в древних традициях и связано с живыми примерами духовных подвижников, принесших себя в качестве духовных жертв. Жизнь, однако, не может застыть — это правило применимо и к месопотамскому христианству. Архаическое понятие о Церкви продолжило своё существование в различных кругах и стало тем наследием, которое не раз представляло проблему для Церкви последующих поколений.

На основании тщательного последовательного анализа нескольких блоков материала мы можем сделать выводы относительно переходного периода в истории сирийской аскетики. Практически всё, что есть в нашем распоряжении, говорит в пользу того, что даже после того как кающиеся стали членами Церкви, а крещение и Евхаристия стали доступны каждому христианину, глубоко укоренённое различие между двумя категориями христиан всё ещё оставалось. Наиболее активные носители подобных взглядов не желали соединения с другими формами христианства и не могли

порвать с взглядами, ради которых они охотно отдали бы свои жизни. По-видимому, среди них шёл постоянный поиск путей консолидации в сложившейся новой ситуации. Такая реакция вполне предсказуема с учётом имеющихся источников. Формирование к концу V века несторианской Церкви — далеко не единственный пример в истории сирийского христианства, который может помочь нам в решении наших проблем.

Поскольку наши источники сообщают меньше, чем мы хотели бы знать, о влиянии переходного периода на аскетическое движение и поскольку многое остаётся не упомянутым вовсе, очевидно, что многое в наших рассуждениях будет основано на догадках и предположениях. К сожалению, эти догадки и предположения, по крайней мере отчасти, не могут быть проверены по источникам. К счастью, в нашем случае мы всё же основываемся не только на предположениях. В рассмотренных нами текстах мы видим не только подробности жизни в этот новый период сирийского христианства — кое-что мы узнаём и о смене вектора и консолидации в той части христианства, которое хотело, но не могло сохранять дальше свои архаические черты. Когда же туман рассеивается, мы видим, что древняя аскетическая традиция сопротивляется новым веяниям, — это свидетельство того, что мы на верном пути. Ситуация в Церкви изменилась, однако аскетическое течение в ней постаралось сохранить свои ценности, приспособив их к новой ситуации. Таким образом, архаическая составляющая потеряла ряд своих характерных черт под влиянием исторической ситуации, но по своей сути осталась примерно той же. Эта эволюция представляет собой важный этап в духовной истории сирийского христианства после переходного периода.

В заключение можно сказать, что церковно-историческое значение *Ktābā d-masqātā* не ограничивается тем, что мы видим при первом прочтении, и оказывается гораздо более масштабным. Важно отметить, что мы получаем возможность реконструировать тот важнейший процесс развития, через который прошло аскетическое движение. К сожалению, наиболее значительные события в истории раннего аскетизма скрыты под завесой тайны, однако теперь благодаря *Ktābā d-masqātā* мы можем хотя бы взглянуть на некоторые фазы переходного периода, и то, что мы видим, — чрезвычайно важное добавление к тем весьма скудным данным, которые были в нашем распоряжении ранее. Это добавление позволяет пролить свет в том числе на события глубокой древности.

3. Сведения о *quātmā*

а. *Quātmā* в трактатах Афраата

Теперь, после подготовки, проведённой в предыдущем разделе, мы уже можем утверждать, что *bnaŷ quātmā* в трактатах Афраата — не просто члены Церкви в соответствии со взглядами древнего сирийского христианства. Но кто же они тогда?

Ещё один неверный ответ: что *bnaŷ quātmā* у Афраата — это монахи. Издатель Афраата Паризо дал название *de monachis* (о монахах) всему трактату о *bnaŷ quātmā*; это название представляет собой не перевод, а интерпретацию.

Следует признать, что у термина *bnaŷ quātmā* в трактатах Афраата довольно большой разброс значений. Нередко у него вообще невозможно выделить чёткое значение, и он сливается с другими подобными терминами. Тем не менее, наиболее правдоподобное объяснение приведено в предыдущей главе. В эпоху, когда изменялось понимание Церкви, это древнее наименование было унаследовано небольшой группой людей, которые продолжали понимать христианскую жизнь в согласии с древней суровой традицией и жили в соответствии с этим пониманием. Эта группа стала небольшой общиной внутри большой общины — всей Церкви. *Bnaŷ quātmā*, равно как и женщины *bnāt quātmā*, на страницах трактатов Афраата изображаются не как монахи, оставившие свои общины, но как живущие среди других верующих.

Не остаётся никаких сомнений относительно этого значения *bnaŷ quātmā* у Афраата. В связи с этим отметим также, что армянский перевод использует не слово «монах» для передачи *bnaŷ quātmā*, но другое слово со значением «благочестивый». В этом случае *bnaŷ quātmā* более похоже на то, как этот термин понимали в сирийском христианстве после Афраата. Это можно увидеть в некоторых сирийских переводах с греческого, например в переводе деяний святой Агнии (Агнессы): Агния была благочестивой девой и жила в своём доме, причём к ней применяется выражение *baṭ quātmā*.

Афраат очень мало говорит о реальном положении в его Церкви и о том, что касается жизни и функций членов *quātmā*. Лишь немногие из его замечаний дают хоть какую-то надёжную информацию об этих аскетах, живших внутри общины.

Во-первых, мы видим, что посвящение этих аскетов неотменимо, поскольку они вступают в завет с Богом — в результате посвящения прежний человек исчез, и вместо него появился новый человек. Поскольку они заключили завет, они не могут от него отступить — в этом случае их мог бы победить сатана, и они тогда подверглись бы вечному осуждению.

Самый важный аспект в жизни членов *quātmā* — девство и воздержание (выше мы уже сделали об этом ряд наблюдений). В этих кругах сохранялись ещё духовная атмосфера, в которой оставались важными традиции, которые стали на тот момент архаичными. Так, девы были убеждены в том, что вместо смертного мужа они обручены Христу. Не важно, шла ли речь о мужчине или о женщине, — за такое воздержание была положена награда: «рай обещан благословенным, девам и святым». Кроме того, достаточно очевидно, что на этой добродетели делался значительный акцент. Члены *quātmā* были уверены, что лишь они любят и почитают Бога, поскольку они не знают никакой иной любви и поскольку их мысли не уклоняются от Бога к вещам мирским. Есть также ещё одна вещь, которой гордились в первую очередь девы: они показывали презрение к смерти, поскольку не рождали для неё детей.

К сожалению, мы не можем выяснить, насколько идеал девства и чистоты в том виде, как ему следовали *bnay quātmā* и *bnāt quātmā*, был распространён в христианских общинах. В рассматриваемых текстах, однако, содержится один намёк, который, в отсутствие других свидетельств, будет полезен для нашего обсуждения. Афраат говорит, что он слышал, как некий иудей насмеялся и осуждал общину, говоря одному из братьев: «Вы нечисты, ибо не берёте жён; мы святы и праведны, ибо рождаем детей и умножаем семя в мире». Этот случай подразумевает, по-видимому, что в той общине, о которой говорит Афраат, немалая часть верующих воздерживалась от супружеских отношений.

Как уже говорилось выше, в раннюю эпоху горения и энтузиазма аскеты и девы часто жили вместе под одной крышей в одном доме. Однако с течением времени такая жизнь всё более и более подвергалась критике. Из трактатов Афраата мы узнаём, что в его время эта практика *syneisaktōi* (совместного проживания) стала порицаемой. Тем не менее, несмотря на критическое отношение со стороны внешних, аскеты желали сохранить свои обычаи. Афраат не скрывает того факта, что он очень обеспокоен положением дел среди *bnay quātmā*. Его пространная аргументация, заимствованная из библейских книг, указывает на то, что у него были весьма серьёзные причины для поучений. Усиливает впечатление тот факт, что это единственная тема, которую он обсуждает в явном виде. Он даёт красочное описание того, как *bar quātmā* желает найти *baṭ quātmā*. Афраат готовит этих женщин-аскетов к такому искушению, когда «один из *bnay quātmā* скажет тебе: “Я буду жить с тобой, а ты служи мне”», — и напоминает им об их положении.

И наконец, серьёзные и срочные причины убедили Афраата использовать жёсткие меры, не предполагающие какого-либо

компромисса. Когда *bar quāmā* живёт с женщиной, которая является *bat quāmā*, Афраат полагает, что это лучше, чем взять жену для жизни «духовном браке». Столь же ясно он излагает своё мнение, когда даёт совет *bnāt quāmā* в надежде повлиять на них: с его точки зрения, этот вид сожителства представляет собой отвержение Бога. Если *bnay quāmā* приступят к ним с этим неподобающим предложением, они должны отвечать: «Я обручена Мужу из царского рода и Ему служу; и если я оставлю службу Ему и буду служить тебе, мой Жених разгневется на меня, напишет мне разводное письмо и изгонит меня из Своего дома».

Не менее сурово Афраат обсуждает те случаи, когда женатые пары принимались жить согласно аскетическому идеалу и превращали свою супружескую жизнь в духовный брак. В этих случаях Афраат не позволял женщинам оставаться долее со своими мужьями. Он говорит, что в противном случае, если муж вернётся к своему прежнему положению, он будет повинен в грехе прелюбодеяния.

Про отшельническую и общинную жизнь Афраат говорит лишь, что аскету-мужчине хорошо жить с другим мужчиной, а женщине — с женщиной. Совместная жизнь допустима, однако для Афраата она ниже, чем жизнь в одиночестве, — он говорит, что лучше всего оставаться одному.

О других практиках и обычаях аскетов Афраат говорит очень мало. В третьем трактате «О посте» Афраат собирает свидетельства о разных формах воздержания. Здесь, очевидно, приводятся обычаи, которым следовали представители разных аскетических групп. Афраат говорит о тех, кто воздерживается от пищи и воды, пока они не становятся голодными и не начинают испытывать жажду. Некоторые аскеты воздерживаются от мяса, вина или же других видов пищи. Кто-то воздерживается от общения с миром, чтобы избежать нападений врага. Афраат говорит и о людях, которые занимаются упражнениями ума и духа, приводящими их к плачу и печали. И, наконец, Афраат рассказывает о тех, кто сочетает некоторые из этих практик, иногда даже все. Мы можем доверять его свидетельству и, таким образом, сделать вывод, что аскетическая жизнь в его время имела множество вариантов.

Тем не менее, того, кто желает узнать об образе жизни *bnay quāmā*, чтение трактата о них разочаровывает. Текст состоит из увещаний, так что для конкретной информации, которая могла бы быть для нас полезна, практически не остаётся места. К сожалению, лишь в немногих случаях сообщаются какие-то дополнительные данные, которые могут несколько оживить нашу картину.

В одном из разделов этого трактата содержатся списки того, чего члены *quātmā* должны избегать: украшенная и нарядная одежда, использование покрывала, украшение волос. Также не одобряются длинные волосы, использование ароматных масел и благоуханий и т. п. Также не следует участвовать в светских праздниках и нужно избегать смеха и весёлого настроения.

Кроме того, в связи с аскетическими занятиями упоминается ночная служба. Автор призывает аскетов к бодрствованию, чтобы они бдели, пели и молились, когда сон старается одолеть их.

К сожалению, на многие вопросы о жизни и месте аскетов в общине мы пока ответить не можем. Есть ряд указаний на то, что по крайней мере часть этих аскетов не работала. Однако говоря об этом классе церковной элиты, Афраат не упоминает совершенной нищеты. Возможно, здесь тоже имел место индивидуализм. В трактатах имеются намёки на то, что аскеты сами решали, насколько им надо следовать призыву к нищете. Сообщается, что если у *bar quātmā* было нечто, то он отдавал это бедным и радовался; если же у него ничего не было, то он не должен был печалиться. Другое свидетельство более конкретное: Афраат запрещает аскетам заниматься ростовщичеством. Всё это говорит о том, что этим аскетам не была свойственна полная нищета.

Особый интерес представляет то отношение к жизни, которое было характерно для этой «духовной элиты». По-видимому, это отношение сформировалось в более раннюю эпоху. Своё подвижничество аскеты считали соучастием в страстях Иисуса Христа. Став чуждыми миру и мирским делам через своё подвижничество, они стали подобны ангелам. Они всегда помнят о том, что их лишения и воздержание представляют собой оружие, направленное против сатаны, и щит, защищающий от вражеских стрел.

Афраат ничего не говорит о функциях *bnay quātmā* и *bnāṭ quātmā* в современных ему общинах. Со времён Ассемани предполагалось, что такие функции у них были; при этом *bnay quātmā* считались (младшими) членами клира.

Редкие намёки, встречаемые у Афраата, недостаточны для решения этого вопроса. Единственное, что сказано ясно, — *bnay quātmā* участвовали в проповеди христианской веры. Сообщается даже, что им следовало участвовать в диспутах с нехристианами. Это говорит о том, что жизнь *bnay quātmā* не ограничивалась подвижничеством, но включала в себя также миссионерство и проповедь Евангелия. Если так, то, вероятно, у них была и некая постоянная функция внутри общины.

в. *Quātmā* в других источниках

К сожалению, в других источниках данных о *quātmā* сохранилось меньше, чем нам хотелось бы. Тем не менее, и здесь обнаруживается кое-что интересное относительно этого установления.

Больше всего мы узнаём о его распространённости. На основе чтения сохранившихся документов создаётся впечатление, что последователи *quātmā* составляли заметную часть древних христианских общин. Мы ясно видим, что эти мужчины и женщины входили как в большие городские общины, так и в более мелкие — в небольших городках и деревнях. Мы читаем про *quātmā* не только в Селевкий-Ктесифоне, но также в маленьком поселении, упоминаемом в истории сорока персидских мучеников. Здесь сообщается, что ‘Авда, епископ города Кашкара, путешествовал по своей епархии и прибыл к некоей деревушке: «в одной из деревень, где есть чистый и истинный *quātmā*, состоящий из мужчин и женщин». Далее говорится, что епископ собрал аскетов для участия в богослужении.

То, что мы узнаём здесь о характере жизни *bnay quātmā* и цели их подвижничества, в основном уже известно нам из сочинений Аффраата. Здесь, однако, следует сделать одно замечание, которое подтверждает тот факт, что среди *bnay quātmā* главной добродетелью было девство.

История Карки д-Бет Селок включает в себя более древние источники и говорит о *bnāt quātmā*: «женщины, *bnāt quātmā*, обещавшие оставаться в девстве».

Вдобавок к этому есть и ещё одно свидетельство. В тексте о захваченных Шапуром II пленниках в Бет-Завдае они названы «*quātmā* из мужчин и женщин», что греческий переводчик передал как «собрание святых мужчин и женщин, пребывающих в постоянном девстве».

Далее мы узнаём ещё важные подробности. Некоторые источники указывают на то, что в *quātmā* были разные формы, т. е. этот вид подвижничества не был строго регламентирован. Помимо аскетов — мужчин и женщин, пребывавших в одиночестве, — были также и те, кто жил вместе с другими подвижниками. Так, мы узнаём, что Тарбо, сестра Шем‘она Сабба‘э, была *bat quātmā* и её служанка тоже была *bat quātmā*.

Другие аскеты жили небольшими группами. Пример такой жизни присутствует в Деяниях Феклы и её сподвижников: рассказывается, что пять *bnāt quātmā* — Фекла, Мариам, Марфа, Мариам и Эми — жили в деревне Кашаз. Хотя в явном виде и не сказано, что они жили вместе, по-видимому, это подразумевается.

Некоторые члены *quātmā*, вероятно, могли вести и отшельническую жизнь. Об этом говорит эпизод из Деяний Поси, ремесленника

из Карка де Ледан. О некоей *baṭ quāmā* говорится, что всю свою жизнь она провела в назорействе. С ней в доме жила женщина, которая дважды названа служанкой, дважды — её ученицей и один раз *tubānītā* — «благословенная». По-видимому, она не была обычной служанкой, но пришла ради участия в аскетической жизни. В тексте есть и ещё данные о жизни *baṭ quāmā*. Она приняла обет, что будет жить уединённо и никогда не будет покидать своего дома. Она говорит, что хотела бы увидеть католикоса Шем'она и его соратников, для того чтобы получить от них благословение прежде их смерти, но её обет не позволяет этого сделать. Ясно также, что её дом находился внутри границ города Карка де Ледан.

Эти аскеты отличались от обычных верующих не только своими установлениями и отношением к жизни, но и своей одеждой. В мученических актах пострадавших в городе Карка де Ледан имеется эпизод, рассказывающий о евнухе по имени Азад, который был потрясён поведением мучеников и решил попасть в их ряды. Он составил хитрый план о том, как ему смешаться с ними, не привлекая внимания: он скрыл себя одеждой *bar quāmā* и покрыл свою голову капюшоном. Позже один из магов заметил, что он похож на Азада, но не дерзнул спросить его, поскольку он был в одежде *bar quāmā*. Другие источники ничего не сообщают об одеяниях членов *quāmā*, по которым их можно было бы узнать.

Далее, в соответствии с некоторыми намёками, присутствующими уже у Афрата, эти аскеты, *bnay quāmā* и *bnāt quāmā*, жившие в городах и деревнях, не только вели подвижническую жизнь в соответствии со своими нуждами, но также исполняли определённые функции в церковной жизни. Однако в чём заключались эти функции, наши источники не сообщают.

В мученических актах Шем'она бар Сабба'э присутствует намёк на то, каким могло бы быть это служение. Там говорится о беспорядках в Селевкии-Ктесифоне после того как вступил в силу эдикт Шапура и преследователи собрались разрушать церкви. Здесь говорится лишь о реакции *quāmā*, и на этом основании можно сделать вывод, что аскетам принадлежала какая-то важная функция в местной церкви.

Тот факт, что *quāmā* выполняли важную функцию в общине, зафиксирован в молитве, содержащейся в мученических актах Марфы, дочери Поси. Она сама была *baṭ quāmā*. Для нас важна следующая молитва, вложенная ей в уста: «Исповедую Тебя, Иисус, Агнец Божий, вземлющий грех мира, ибо Твоему имени были принесены в жертву пастыри-епископы и старшие пастыри (*имена*) и помощники пастырей (*имена*) святого *quāmā*». В соответствии с этим текстом,

bnay quāmā были помощниками пастырей, то есть, в соответствии с контекстом, диаконов.

Здесь можно также отметить, что обычно в перечислении членов общины разного ранга *quāmā* упоминаются всегда после диаконов.

Хотя эти замечания и имеют некоторую ценность, они не идут дальше того факта, что *quāmā* должны были исполнять определённые функции, а именно помогать диаконам. При этом источники не сообщают, в чём именно должна была состоять эта помощь. Можно предположить на основании имеющихся данных, что *bnay quāmā* должны были помогать клиру в незначительных вещах.

Наконец, на основании источников можно предположить, что в сирийском христианстве существовали аскеты, не входившие в *quāmā*. Так, помимо *bnay* и *bnāt quāmā* упоминаются *mquadšē*. При перечислении они упоминаются вслед за *quāmā*.

Говорится о них в мученических актах Тарбо. Помимо самой Тарбо, сестры Шем'она бар Саббаэ, упоминаются её сестра и её служанка. Текст сообщает, что Тарбо была *baṭ quāmā*, как и её служанка, однако о её сестре сообщается, что она *mquaddaštā* — «освящённая». Различие это настолько бросается в глаза, что речь, по-видимому, идёт об иной группе аскетов, не входящих в *quāmā*. Сирийский текст не даёт ни единого намёка на то, почему она названа иначе. Греческая версия этого текста (сама по себе достаточно путаная) тоже не даёт никаких дополнительных данных. Важное замечание, однако, присутствует у Созомена — он говорит, что сестра Тарбо была вдовой. Вряд ли у Созомена был более подробный текст, однако он, по-видимому, был в курсе различий между двумя категориями подвижников. Больше, однако, ничего не известно, так что мы можем только строить предположения. Возможно, *mquaddašē* представляли собой полуаскетическое установление. Вероятно также, что отречение от брака и от мира было в данном случае не добровольным, но было вызвано смертью супруга.

Детей также принимали в число *quāmā*. Сохранилось воспоминание по крайней мере об одном из них («Оханам, отрок, *bar quāmā*»), хотя время возникновения этого обычая неизвестно. Если гимн о *baṭ quāmā* в самом деле принадлежит Ефрему, то получается, что он знал о неких *bnāt quāmā*, которые находились в этом чине с детства. Из более поздних источников мы узнаём об обязанности хорепископов регулярно посещать деревни и убеждать родителей отдавать своих детей для *quāmā*. Их посвящали в этот чин, после чего хорепископ должен был заботиться об их образовании.